

Selbstoffenbarung und Freiheit

Spätidealistische Perspektiven zu einem Schlüsselbegriff heutiger Theologie

Von Tobias TRAPPE (Bochum)

1. *Selbstoffenbarung als kritischer Begriff*

Es ist eine seit langem schon beobachtete Tatsache, daß die neuere und neueste (evangelische wie katholische) Theologie mit dem Interesse am Offenbarungsgedanken überhaupt zugleich auch den Begriff der *Selbstoffenbarung* Gottes in außerordentlich hohem Maße reflektiert hat. M. Seckler hat dieses Faktum in die griffige Formulierung gebracht, der Offenbarungsbegriff habe seit seiner Kritik durch die Aufklärung einen tiefgreifenden Bedeutungswandel von einem anfänglich „instruktionstheoretischen“ hin zu einem kommunikativen, (heils-) geschichtlichen Verständnis erfahren. Genau diese „Wende“ scheint dabei für die gestiegene terminologische Aufmerksamkeit (auch philosophischerseits¹) verantwortlich zu sein, die mit der vor allem seit K. Rahner propagierten Idee der *Selbstmitteilung* Gottes nun auch Offenbarung wesentlich personal als Selbsterschließung, Selbstentäußerung und eben: als *Selbstoffenbarung* verstanden wissen will: „Der Gott der Offenbarung offenbart nicht etwas, sondern sich selbst. Selbstoffenbarung Gottes aber heißt nicht nur Selbst-Erschließung (für das Erkennen), sondern Selbst-Mit-Teilung, d. h. reale, seinshafte Teilhabegewährung an der Erlösungswirklichkeit Gottes selbst“.²

Obwohl die Kritik eines intellektualistischen Offenbarungsverständnisses nicht zwangsläufig Gott „selbst“ als eigentlichen Gegenstand von Offenbarung erscheinen lassen muß – nach G. Ebeling etwa ist der wesentliche Inhalt der streng infralapsarisch gedachten Offenbarung „der Mensch in seiner Welt“³ – gilt dieser Zusammenhang auch für jenen Theologen, der nach dem Vorgang Barths und in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit ihm den Begriff der Selbstoffenbarung in ausgesprochener Weise für sich reklamiert hat: für Wolfhart Pannenberg. Über die Vielfalt von Bedeutungen hinweg, die der Begriff „Offenbarung“ in der Dogmatik inzwischen angenommen hat (als Manifestation, Inspiration, Tat- und Wortoffenbarung, Ur- und Heilsoffenbarung etc.), besteht, wie Pannenberg bereits 1961 feststellen konnte, „eine bemerkenswerte Übereinstimmung darüber, daß Offenbarung wesentlich Selbstoffenbarung Gottes ist. Offenbarung wird nicht als Kundmachung beliebiger, sonst verborgener Sachverhalte durch Gott verstanden“, sondern als ‚Selbstenthüllung‘, ‚Selbstkundgabe‘ Gottes.⁴ Anders als etwa Seckler und darin nicht selten heftig kritisiert hat Pannenberg dabei ausdrücklich an die idealistische Philosophie insbesondere Hegels angeknüpft, dem er es als Verdienst anrechnet, wohl als erster diesen strengen Begriff von Offenbarung als Selbsterschließung des Absoluten konzipiert zu haben. Nicht nur der Umstand, daß Barth möglicherweise über Vermittlung Marheinekes⁵

¹ Vgl. Fr. v. Kutschera, *Vernunft und Glaube* (Berlin/New York 1991) 96ff.

² Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HbFTh 2, 60–83, hier 66f. Im Gegensatz dazu differenziert Y. Congar, *Der Heilige Geist* (Freiburg/Basel/Wien 1982) 332f. ausdrücklich zwischen *Selbstoffenbarung* und *Selbstmitteilung* Gottes.

³ G. Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens I* (Tübingen 1987) 249ff.

⁴ W. Pannenberg, *Einführung zu: ders. (Hg.) Offenbarung als Geschichte* (1961), (5., erw. Aufl. Göttingen 1982) 7–20, hier 7f. Dort auch weitere Nachweise bei Barth, Althaus, E. Brunner, H. Vogel, O. Weber u. a.

⁵ Für den Zusammenhang meiner Überlegungen ist dabei sekundär, ob der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes nun durch Marheineke oder durch den in Heidelberg lehrenden Carl Daub (Einleitung

durch dieses Verständnis von Offenbarung maßgeblich beeinflusst worden sein könnte, ist dabei für die Analysen Pannenberg's von Bedeutung; vor allem ist es die Vorstellung von der Einzigkeit der Offenbarung, die er bei Hegel (ebenso wie bei Barth und später bei H. Vogel) als wesentliches Implikat einer rechten Deutung des Offenbarungsprozesses wiederfindet und die auf dem notwendigen Zusammenhang von Offenbarungs- und Wesenseinheit Jesu mit Gott gegründet ist: Denn wenn es richtig ist, daß für die streng verstandene Offenbarung „nicht einmal mehr ein von Gott selbst verschiedenes Medium seiner Offenbarung denkbar ist“, und wenn weiter richtig ist, daß dies nur für das Christusgeschehen auszusagen ist, dann kann Gott „nicht in davon verschiedenen Ereignissen, Situationen, Personen ‚auch‘ offenbar sein. Sowie man von mehreren Offenbarungen redet, denkt man schon keine Offenbarung im strengen Sinne mehr“. ⁶ Diese These von der Einzigkeit der Offenbarung gibt dem Ansatz Pannenberg's den für ihn eigentümlichen Hintergrund, denn erst sie stellt mit der Einsicht in die Vielschichtigkeit der biblischen Offenbarungsvorstellungen die Notwendigkeit ihrer „systematischen Integration“ vor Augen, ⁷ die nach Pannenberg nicht anders denkbar ist als durch die Verbindung einer nur „indirekt“ zu begreifenden Selbstoffenbarung mit der Universalgeschichte. ⁸

2. Selbstgegebenheit und Selbstoffenbarung

Pannenberg sah sich dabei angesichts der in ihrer Unverzichtbarkeit für die Theologie herausgestellten Kategorie der „Selbstoffenbarung“ ⁹ genötigt, auch den geschichtlichen Wurzeln dieses Begriffs nachzugehen. ¹⁰ Es ist dabei weniger der Umstand, daß der Ursprung dieser Vokabel schon vor Schelling bei Böhme, ja sogar bei Melancthon zu finden ist, oder die Tatsache, daß Barth ihr anfänglich durchaus skeptisch gegenüberstehen mußte, ¹¹ die eine erneute begriffsgeschichtlich ansetzende Analyse notwendig erscheinen lassen. Ich möchte vielmehr zeigen, daß ein wesentlicher, um nicht zu sagen: entscheidender Teil der Geschichte des Selbstoffenbarungsbegriffs durch die Auseinandersetzung um dessen *pantheistisches* Verständnis gekennzeichnet ist, in deren Verlauf sich schließlich ein ganz bestimmtes, an der Wechselbeziehung von göttlicher und menschlicher Freiheit orientiertes Konzept von Selbstoffenbarung etablieren konnte.

Ich habe schon an anderer Stelle ¹² darauf aufmerksam gemacht, daß die (durch die neu-

in das Studium der christlichen Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion (Heidelberg 1810) 63f.) in die Theologie eingeführt wurde (so F. Wagner, *Die vergessene spekulative Theologie* (Zürich 1987) 50).

⁶ Pannenberg, *Einführung*, a. O. 8 ff.

⁷ Pannenberg, *Systematische Theologie I* (Göttingen 1988) 207–282, bes. 251, 263, 266f.

⁸ Pannenberg, *Vorwort zu: ders., Offenbarung als Geschichte*, a. O. V–XV, hier: XI; ders., *Einführung*, a. O. 17f.; ders., *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, a. O. 91–114, bes. 91 ff.

⁹ So Pannenberg's Antwort auf die Kritik von G. Gloeges in seiner *Einführung*, a. O. 20 Anm. 28.

¹⁰ Pannenberg, *Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte*, in: *HbFTh 2* (1985) 84–107, hier: 102 ff.; vgl. J. Werbick, *Das Medium ist die Botschaft. Über einige wenig beachtete Implikationen des Begriffs der „Selbstoffenbarung Gottes“* in: ders. (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung* (Freiburg/Basel/Wien 1991) 187–245.

¹¹ Vgl. Barths Kritik an E. Schaeder, gegen dessen These von der Bewußtseinsimmanenz der göttlichen „Selbstoffenbarung“ (*Das Geistproblem der Theologie* (Leipzig/Erlangen 1924) 63) Barth die radikale Ungegenständlichkeit des Wortes Gottes setzt, das als Reden, als Akt allein Gott zu seinem Subjekt hat (vgl. *Die christliche Dogmatik im Entwurf Bd. 1* (1927). *Ges. Ausg. I/14*, hg. G. Sauter (Zürich 1982) 126 ff.).

¹² Vgl. vom Verf., [Art.] *Selbstoffenbarung II*, in: *HWPPh IX* (1995) 505–509.

platonische Idee einer *manifestatio/communicatio sui* lange vorbereitete) ausdrückliche Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Begriff der Offenbarung einerseits und der Selbstoffenbarung andererseits wohl nicht innerhalb dogmatischer Erwägungen ihren Ursprung findet, sondern im Personalismus M. Schelers. Dabei lehrt der Blick auf Scheler, wie der Selbstoffenbarungsbegriff von Anfang an auch *phänomenologisches* Ideengut in sich schließt. Wie Wirklichkeit überhaupt streng korrelativ aus anschaulichen, d. h. die ‚Sache selbst‘ nicht nur leer vorstellenden, sondern *als sie selbst gebenden* Akten gedacht wird, so auch die Wirklichkeit Gottes: auch ihre Ausweisung geschieht aufgrund jener Selbstgegebenheit, die schon Husserl als Ziel phänomenologischer Aufklärungsarbeit angesprochen hatte. Selbstgegebenheit, ‚absolute Evidenz‘ aber liegt vor, wenn Gemeintes und Gegebenes zur Deckung kommen,¹³ und es ist diese Identität von Akt und Gegenstand, von offenbarem Subjekt und geoffenbartem Objekt, die gerade den strengen Begriff von Offenbarung als Selbstoffenbarung ausmachen sollte.

3. Selbstoffenbarung und Freiheit des Menschen

Pannenberg hat dabei zu Recht darauf hingewiesen,¹⁴ daß es Schelling war, der diese spannungsvolle Identität, derzufolge das Absolute „überall nur sich *offenbaren* kann“, bereits auf das Ganze der Geschichte bezogen hatte. Aber nicht nur das. Schelling hat diese fortschreitende Offenbarung Gottes in der Geschichte schon im *System des transcendentalen Idealismus* wesentlich auf die Freiheit des Menschen beziehen können: „Gott *ist* nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre* er, so wären *wir* nicht: aber er *offenbart* sich fortwährend ... Ist Gott, d. h. ist die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, ... so kann nichts *anders* sein, als es ist“. Wäre Gott vollständig offenbar bzw. wäre die Welt die abgeschlossene Manifestation Gottes, so wäre es „um die Erscheinung der Freiheit geschehen“: Wir würden einsehen, „daß alles, was durch Freiheit im Verlauf der Geschichte geschehen ist, in diesem Ganzen gesetzmäßig war“. Das *theatrum mundi* wird damit zur echten „Theo-Dramatik“ (H. U. v. Balthasar): Sofern Gott als Dichter der als Schauspiel gedachten Geschichte nicht *ist*, d. h. unabhängig, von seinem Drama und damit von uns, sondern „sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit“ enthüllt und offenbart, ist er ohne unsere Freiheit nicht er selbst, so daß wir nicht nur zum „Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“, sondern auch zum „Mitdichter des Ganzen“ werden.¹⁵

Dieser Zusammenhang zwischen *Offenbarung Gottes und Freiheit des Menschen* verschärft sich nun bei Schelling dort, wo er mit einer Neubestimmung der Freiheit – nun verstanden als „Vermögen des Guten und des Bösen“¹⁶ – auch den Sinn von Offenbarung neu, und das heißt jetzt: als *Selbstoffenbarung* des Absoluten zu denken hat. Hintergrund ist Jacobis Fatalismusverdacht gegenüber einer nur als „System“ zureichend begriffenen Vernunft und die dadurch erzwungene Klärung des Pantheismusbegriffs. Die hierzu notwendige Besinnung auf den tieferen Sinn der „Identität“ der Dinge mit Gott führt Schelling auf

¹³ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913/16). Ges. Werke, hg. M. Scheler Bd. 2 (Bern/München ⁵1966), 67 ff. 87.

¹⁴ Pannenberg, *Offenbarung und „Offenbarungen“* ..., a. O. 103 mit Anm. 42.

¹⁵ Vgl. F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus* (1800). Sämtl. Werke, hg. K. F. A. Schelling (1856–1861) I/3, 601–603; vgl. ders., *Philosophie und Religion* (1804) I/6, 63f. Zum geschichtsphilosophischen Motiv des *theatrum mundi* bei Schelling vgl. H. Zeltner, *Das große Welttheater*, in: *Schelling Studien* [FS M. Schröter] (München/Wien 1965) 113–130.

¹⁶ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* ... (1809), a. O. I/7, 352.

eine Analyse des kopulativen „ist“, das gerade keine „Einerleiheit“ oder „Gleichheit“ zum Ausdruck bringt, sondern wesentlich entwickelnde Bedeutung hat: die Identität des Subjekts mit dem Prädikat ist nicht von der Art eines unmittelbaren Zusammenhanges, Subjekt und Prädikat verhalten sich vielmehr wie Implikat und Explikat zueinander. Dies ist der Hintergrund für Schellings These, die Einheit des Identitätsgesetzes sei eine „schöpferische“, so daß das Verhältnis von Grund und Folge dem von Subjekt und Prädikat zugrundeliegt (ebd. 345 f.; vgl. 341 ff.). Diese Einsicht führt über eine präzisierende Reflexion auf das (nicht als Emanation zu denkende!) Verhältnis von Grund und Folge zum Begriff der Selbstoffenbarung: Weil Abhängigkeit („Folge-Sein“) keinen Widerspruch zur Selbstständigkeit in sich schließt, hebt sie auch nicht die Freiheit eines *ens finitum* im Sinne eines *ens ab alio* auf; im Gegenteil, droht doch sonst der Widersinn einer *consequentia absque consequente*. Von hier aus kann Schelling sagen: „Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen ... Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein“. Trotz ihrer Abkünftigkeit und Gesetztheit ist die Freiheit des Menschen echte Freiheit, „derivirte Absolutheit oder Göttlichkeit“, wie Schelling sich ausdrückt (347).

Während nun Schelling später (394 ff., 401 f.) gegenüber Spinoza und Fichte die Freiheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung aus der Idee des *communicativum sui* heraus zu begründen sucht, ist die zunächst angesprochene Einführung des Selbstoffenbarungsbegriffs augenscheinlich anders motiviert: Nicht die *Freiheit* Gottes, sondern die des *Menschen* ist es, die im Begriff der Selbstoffenbarung Gottes gedacht wird. Nur die Analogie in der Freiheit gibt, so Schelling, Gott die Möglichkeit, sich *für sich selbst* offenbar zu werden. Damit freilich schleicht sich eine Zweideutigkeit in den Begriff der Selbstoffenbarung, die im folgenden noch eigens thematisch gemacht werden soll. Dabei ist es vor allem der seiner formalen Struktur nach von Baader¹⁷ untersuchte Gedanke eines Sich-selbst-offenbar-Werdens Gottes, seiner fortschreitenden ‚Personalisierung‘, der in der Linie Hegel-Marheineke-Barth¹⁸ wiederkehrt, allerdings beständig Gefahr läuft, im Sinne Feuerbachs anthropologisch gewendet zu werden. Demgegenüber wird man sagen müssen, daß der Ansatz Schellings, Selbstoffenbarung Gottes wesentlich aus ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit her-

¹⁷ Dies geschieht in einer Aufnahme des Motivs vom ‚Doppelgänger‘, in: F. X. Baader, Vorl. üb. J. Böhm's Theologumena und Philosopheme (1847). Ges. Schriften, hg. F. Hoffmann/J. Hamberger Bd. 3 (1852, ND Aalen 1963) 357–432, hier: 388; vgl. auch Vorl. üb. relig. Philos. (1827), a. O. I (1851, ND Aalen 1963) 151–320, hier 226.

¹⁸ Ausgangspunkt ist naturgemäß Hegels Phänomenologie des Geistes; vgl. etwa Kasimir Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung oder Entwicklung des religiösen Bewußtseins (Mainz 1831): Mit dem Ziel, die ursprüngliche und wesentliche Einheit von Offenbarung und Selbstbewußtsein aufzuweisen, geht Conradi davon aus, daß das zunächst als allgemeines, unterschiedsloses Sein gedachte Selbstbewußtsein sich zunächst seiner selbst zur Offenbarung entäußert (6ff.), um dann in einem – den verschiedenen Formen von Offenbarung analogen – Prozeß des Fürsichwerdens (9ff.) im Christentum (64ff.) zu sich selbst in vermittelter Allgemeinheit zurückzukehren. „Somit ist das Ende zum Anfang geworden. Das Selbstbewußtsein, das in seiner ersten Offenbarung sich in die Allgemeinheit ausbreitete und in ihr verlor, hat sich in ihr wiedergefunden. Es ist nun nicht mehr selbst fremd in ihr und ungleich, sondern es erkennt sich in ihr als dasselbe, als seine Selbstoffenbarung“ (66). Ähnlich H. M. Chalybäus, Philosophie und Christentum. Ein Beitrag zur Begründung der Religionsphilosophie (Kiel 1853), der ausdrücklich die Geschichte des Hegelschen Weltgeistes als jenen Prozeß identifiziert, in dem dieser „successiv zu immer vollkommeneren Selbstoffenbarungen“ voranschreitet (53). Vgl. auch L. Feuerbachs Hinweis auf Böhme in: Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza (1833), hg. J. Höppner (Leipzig 1990) 131f. 141 ff.

aus zu denken, in der Aufnahme dieses Begriffs eher im Hintergrund bleibt;¹⁹ indessen ist es gerade dieser Aspekt, den ich im folgenden stark zu machen versuche.

Dabei hat Schelling schon unmittelbar nach Veröffentlichung seiner *Freiheitsschrift* versucht, durch die kabbalistische Idee einer „Kontraktion“ Gottes und damit in (zumindest impliziter) Aufnahme Lessingscher Motive²⁰ das in der Vorstellung einer Selbstoffenbarung Gottes behauptete Wechselspiel von menschlicher und göttlicher Freiheit verstehbar werden zu lassen. Ausgehend von dem schon Böhmes Begriff der Selbstoffenbarung bestimmenden Satz, daß alles nur in seinem Gegenteil sichtbar werden kann,²¹ ist Offenbarung des als ununterschiedene Einheit ($A = A$) verstandenen Absoluten (als ein noch „in sich verschlungenes Seyn“) nur denkbar durch dessen vorgängige „Selbst-Differenzierung, Subjekt-Objektivierung“ (Vi 112 f./StP 425). Sie führt zur *Möglichkeit* einer Unterscheidung zweier „Potenzen“ im Absoluten: einer realen und einer idealen. Nun ist jedoch für eine Selbstoffenbarung des Absoluten die *Realität* dieser zunächst bloß idealen oder logischen Entzweiung notwendig. Eben dies geschieht in der Selbstbeschränkung des Absoluten: „Soll das Absolute in Offenbarung übergehen, so muß es sich auf die erste Potenz zurückziehen, wodurch hiernächst eine Beschränkung in ihm gesetzt wird. Da aber diese seinem Wesen widerspricht, indem es seiner Natur nach *alle* Potenzen ist, so entsteht ein Fortschreiten von der ersten Potenz zur 2ten und damit eine Zeit. Hieraus ergeben sich drei Perioden der Selbstoffenbarung Gottes. Die erste Periode ist, wenn das Absolute sich auf das Reale beschränkt oder zurückzieht ... Die 2te Periode ist, wenn das Absolute vom Realen in's Ideale übergeht ... Die dritte Periode, wenn alle Differenz aufgehoben ist“ (Vi 119 f./vgl. StP 428).

Würde demnach in der *Freiheitsschrift* der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes durch Rückgriff auf die Freiheit des Menschen gesichert, so betont Schelling jetzt, daß Selbstoffenbarung Gottes nur da möglich ist, wo aus dem „Willen sich zu offenbaren“ (Vi 112) die Herablassung und Selbsteinschränkung Gottes resultiert, die allererst „Raum zu einer Offenbarung“ entstehen läßt (StP 429). Die Notwendigkeit einer solchen Kontraktion freilich ist, wie Schelling gegenüber allen „Äquilibristen“ nicht müde wird zu betonen, gar nichts anderes als Freiheit in ihrer höchsten Vollkommenheit (StP 428 ff./Vi 120 ff.).

a. Die Zweideutigkeit im Begriff der Selbstoffenbarung

Daß dabei gerade im Begriff der Selbstoffenbarung die wechselseitige Verknüpfung von menschlicher und göttlicher Freiheit gedacht werden konnte, ist (wie bereits angedeutet)

¹⁹ Das gilt bis in die Gegenwart hin. Denn auch heute noch glaubt man, aus Schellings *Freiheitsschrift* lediglich das Eine lernen zu können: „daß nur der Offenbarung als Selbstoffenbarung denkt, der Gottes Offenbarung als die Selbstoffenbarung des seinem Wesen entsprechend sich Offenbarenden denkt“ (Werbick, a. O. 200).

²⁰ Vgl. Fr. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herren Moses Mendelssohn* (1785, 21789). Werke Bd. IV/1 (Leipzig 1819, ND Darmstadt 1968) 64. 74; Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, a. O. Bd. IV/2 (1819) 142 ff. Anm. Dazu die Kritik von J. G. Herder: *Gott. Einige Gespräche*/1787, 21800), in ders., *Sämtl. Werke*, hg. B. Suphan Bd. 16 (Berlin 1887, ND Hildesheim 1967) 401–582, hier: 507 und 527. Ich habe dieses Motiv verfolgt und seine Aporien aufzuzeigen versucht in: *Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes. Zur Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jahrhundert* (Zürich 1997).

²¹ Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) [= StP] I/7424; vgl. dass., (Version inédite) [= Vi], hg. M. Vetö (Turin 1973) 112. Der Schelling-Anhänger B. H. Blasche hat diesen Gedanken zum ‚Schlüssel‘ für seine Deutung der Gesamtwirklichkeit, aber auch für seine Theorie der Offenbarung gemacht (vgl. *Das Böse im Einklang mit der Weltordnung* § 169 (Leipzig 1827) 327 ff.).

nicht selbstverständlich. Im Gegenteil scheint der Gebrauch der Selbstoffenbarungsvokabel in erster Linie auf eine pantheistische Identifizierung von Gott und Welt hinauszulaufen. In diese Richtung wies schon Spinozas Verwendung der Begriffe *expressio* bzw. *explicatio*, wenn er die *res particulares* als Affektionen der Substanz, mithin als Modi begreifen lehrte, durch die Gottes Attribute ‚ausgedrückt‘ werden.²² Konnte schon solcher „Ausdruck“ in den Spinozastreitigkeiten des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als problematisch²³ empfunden werden, so war es vor allem Herder, der das „Wort Eigenschaft (Attribut)“ als ‚anstoßig‘ und ‚unpassend‘ gebrandmarkt hat, weil es seinem dynamistisch-vitalistischen Verständnis Gottes als ‚Urkraft‘ zu widersprechen schien. Herder ersetzte es darum bezeichnenderweise durch die Offenbarungsvokabel, indem er die Formel wählte, „daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbare“.²⁴

Daß Herder solches Offenbar- und Sichtbarsein des ganzen Gottes schon selbst als dessen „Energisch-Werden“ kennzeichnen konnte (ebd. 487), weist bereits auf jenen ontologischen Ort, dem sich die Rede von der Selbstoffenbarung zumindest in der Tradition Hegels ursprünglich zuordnen läßt: die Kategorie der *Wirklichkeit*, die den Schlußabschnitt der Wesens- und damit den Übergang zur Begriffslogik bildet. Denn jenes „Scheinen in Anderes“ bzw. jene „Reflexion“, die die dialektische Bewegung in der Sphäre des Wesens darstellt und die Hegel sowohl vom seinslogischen „Übergehen in Anderes“ wie auch von der begriffslogischen „Entwicklung“ streng zu unterscheiden lehrt, hat für die „Wirklichkeit“ gerade den Charakter der „Selbstmanifestation“, wie er in Fortentwicklung eben der aristotelischen ἐνέργεια-Lehre sagt: Das Wirkliche als die Einheit des Wesens und der Existenz, des Inneren und des Äußeren, hat sein Dasein in der „*Manifestation seiner selbst*, nicht eines Anderen“ (Enz. (1830) § 142). Das Wirkliche, so heißt es in der großen *Logik* von 1813, „ist darum *Manifestation*; es wird durch seine Äußerlichkeit nicht in die Sphäre der *Veränderung* gezogen, noch ist es Scheinen seiner in einem Anderen, sondern es manifestiert sich, d. h. es ist in seiner Äußerlichkeit *es selbst* und ist nur in *ibr*, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, *es selbst*“.²⁵ Vor allem H. Marcuse ist es zu danken, bei seiner von Dilthey und Heidegger her motivierten Interpretation Hegels darauf hingewiesen zu haben, daß im Wirklichkeitsabschnitt der *Logik* der tiefste Grund der hegelschen Ontologie zu finden sei. Denn „Sein im höchsten, eigentlichen Sinne ist – wirklich da sein, herausgestellt-sein; Sein ist Sich-zeigen, Sich-manifestieren, Sich-offenbaren“.²⁶

Während nun der seit 1829 als Privatdozent in Erlangen lehrende L. Feuerbach dieses wesenslogische Verständnis von (Selbst-) Offenbarung wieder von Böhme her interpretieren konnte,²⁷ so lehrt der Blick auf Hegels *Logik*, wo *präzis* der Selbstoffenbarungsbegriff zu lokalisieren ist. Denn ist das Verhältnis der Wirklichkeit nicht mehr – wie bei den früheren Reflexionsbegriffen – als ein bloß ‚wesentliches‘, sondern nur als ‚absolutes Verhält-

²² Spinoza, Ethik I, 25, Folgesatz; vgl. auch I Def. 6. Diesen Gedanken hat G. Deleuze zum Ausgangspunkt seiner Arbeit Spinoza et le Problème de l'Expression (Paris 1968) genommen.

²³ Vgl. Chr. Garve, Ueber das Daseyn Gottes (Breslau 1807) 245. 247ff.

²⁴ Herder, Gott, a. O. 451; vgl. 452ff. bes. 457; dazu H. Timm, Gott und die Freiheit I: Die Spinozarennaissance (Frankfurt 1974) 320ff.

²⁵ Hegel, Wissenschaft der Logik Bd. 2. Werke, hg. E. Moldenhauer/K. M. Michel (Frankfurt 1969) Bd. 6, 201; welche Bedeutung Herders Theorie des ‚Ausdrucks‘ gerade auch für das Verständnis Hegels besitzt, hat Ch. Taylor eindringlich vor Augen geführt (Hegel (1975, dt. Frankfurt 1978) 28–49, 119f.).

²⁶ H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (1932, Frankfurt 1975) 101.

²⁷ Vgl. L. Feuerbach, Vorlesungen über Logik und Metaphysik (WS 1830/31), hg. C. Ascheri/E. Thies (Darmstadt 1976) 170f.

nis' zu begreifen, so bildet das *Substantialitätsverhältnis* nach Hegel die unmittelbare Form dieses Verhältnisses: Die Substanz ist, so Hegel, die „Totalität der Akzidenzen, in denen sie sich ... als *absolute Macht* und zugleich als den *Reichtum alles Inhalts* offenbart. Dieser Inhalt ist aber *nichts als diese Manifestation selbst*“.²⁸ Ganz in diesem Sinne ist daher nach K. Rosenkranz die Substanz „an sich nicht reicher und inhaltvoller ... als die Menge und Beschaffenheit der Accidenzen, in welche sie sich auslegt“.²⁹ Solches ‚Auslegen‘ bezeichnet Kuno Fischer als das Sich-Ausdrücken und Offenbaren „der Macht und Wirksamkeit der Substanz“, kurz: als ihre „Machtäußerung“. „Die Dinge, sofern die Accidenzen sind, drücken demnach nichts anderes aus, als eine Art und Weise der Wirksamkeit der Substanz und müssen daher begriffen werden als deren Modi oder Modificationen d. h. als die wandelbaren Formen, in denen die Macht der Substanz (nicht besteht, sondern nur) ihre Wirksamkeit äußert“.³⁰

Kein Wunder also, wenn gerade die theologische Hegelrezeption diesen Gedanken für sich fruchtbar macht, ohne sich allerdings streng an die soeben berührten hegelschen Vorgaben zu halten. So gehört nach dem sich ausdrücklich an Hegels Lehre von Ding und Eigenschaft anschließenden R. Rothe wesentlich zu einer „Eigenschaft“, die einem bestimmten Sein zugeschrieben wird, das Verhältnis zu einem anderen bestimmten Sein, dem gegenüber es seine wesentlichen inneren Bestimmtheiten ‚äußert‘. Während so die Eigenschaften – auch die göttlichen – als „Selbstoffenbarung der spezifischen inneren Bestimmtheiten eines Seins in seiner Berührung mit dem anderen Sein“ bezeichnet werden können,³¹ ist das vorläufig, näherhin nur als „absolute Substanz“, als „Wesen“ verstandene göttliche Sein „der schlechthin verborgene Gott. Und zwar dies nicht nur für uns ..., sondern auch für sich selbst, sofern er nämlich in diesem Modus seines Seins für sich allein beharren, und sein Wesen sich nicht selbst offenbar machen könnte und würde“.³² Wird aber das Verhält-

²⁸ Hegel, *Enz.* (³1830) § 151; zu Hegels ‚offenbarungslogischer‘ Argumentation im Abschnitt über ‚Die Wirklichkeit‘ vgl. St. Majetschak; *Die Logik des Absoluten* (Berlin 1992) 126ff.

²⁹ K. Rosenkranz, *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften* § 10.c (Halle 1831) 17.

³⁰ K. Fischer, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, (2., völlig umgearb. Aufl. Heidelberg 1865) 398f.; zum Problem vgl. ausführlicher meine oben (Anm. 20) genannte Arbeit.

³¹ R. Rothe, *Theologische Ethik* Bd. 1 § 38 (Wittenberg ²1867) 146. Im ausdrücklichen Anschluß an Rothe: G. Thomasius, *Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie* aus, hg. F. J. Winter Bd. 1 (Erlangen 1886) 38. „Aus diesem Grunde“, so heißt es daher bei D. Schenkel (*Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens* aus dargestellt Bd. II/2 (Wiesbaden 1859) § 52, 468f.), „kann es ... keine anderen göttlichen Eigenschaften als sogenannte transeunte, d. h. solche geben, ... die eine bestimmte Form der göttlichen ... Selbstoffenbarung an die Welt ausdrücken“.

³² Rothe, *Theologische Ethik* § 26, a. O. 95f.; zu der gegenüber der ersten Auflage abweichenden Terminologie – ‚Wesen‘ statt ‚Substanz‘ – vgl. ebd. Anm. 2, a. O. 97. Daher konnte nun auch umgekehrt innerhalb der kontroversen Diskussion um den Traktat *De attributis* aus der Tatsache, daß Offenbarung Gottes nur als seine Selbstoffenbarung zu verstehen ist, auf die Existenz „objectiver Eigenschaften“ in Gott geschlossen werden (I. A. Dörner, *System der christlichen Glaubenslehre* Bd. 1 (Berlin 1879) [Karl Barth, der gerade in der Frage der göttlichen Attribute dem Ansatz Dörners gefolgt ist, hat diesen Satz in seiner *Kirchlichen Dogmatik* Bd. II/1 (Zürich 1940, ⁶1982) 371f. zitiert ...]; vgl. auch K. Ph. Fischers Kritik an Schleiermacher in: *Die speculative Dogmatik* von Dr. Strauss, 2 Bde. (Tübingen 1841/42) I, 35: „Da nun ein Wesen in den Weisen, in welchen es wirkt, *sich selbst* offenbart, so sind seine Wirkungsweisen auf seine *innern* Bestimmungen zurückzuführen“). Dieser Gedanke wurde dabei vorbereitet durch Dörners Kritik an der sog. ‚modernen Kenotik‘ des 19. Jahrhunderts, namentlich G. Thomasius, dessen Unterscheidung zwischen einem ökonomischen und einem immanent-trinitarischen Logos Dörner ausdrücklich ablehnt. „Denn es muß doch der ewige Logos ... Mensch geworden seyn und kein anderer oder geringerer, sonst wäre eben die Menschwerdung nicht Menschwerdung Gottes, nicht

nis von Substanz und Akzidens als Modell für die dann pantheistische Beziehung von Gott und Welt aufgefaßt, dann erscheint diese konsequent als die „Selbstobjectivirung oder Selbststoffenerbarung“ von jenem,³³ so daß die göttliche Selbststoffenerbarung vielfach mit „Selbstentwicklung“³⁴ oder „Selbstentfaltung“³⁵ zusammenfallen kann.

Der Pantheismusverdacht gegenüber der Selbststoffenerbarungsvokabel nun dürfte wohl zum ersten Mal in der anonymen Schrift *Ueber die Wissenschaft der Idee* von 1831 zum Ausdruck gebracht worden sein; denn dem Verfasser³⁶ dieser Schrift zufolge ist es „der Grundirrtum alles Pantheismus, die Idee für Gott selbst zu halten, für den Pantheismus ist das Seyn dieses Offenbarens als eines allgemeinen Offenbarens selbst Gott. Mag der Pantheismus dieses Offenbaren ein Selbststoffenerbaren nennen, – es bleibt ein Offenbaren ohne Gott, oder gerade zu gesagt, ein Offenbaren, welches da seyn soll, ohne daß ein Wesen da ist, welches offenbart, – sich in diesem Offenbaren offenbart“.³⁷ Wie sehr Selbststoffenerbarung zum Erkennungszeichen für ein pantheistisches Denken avancieren konnte, wird besonders deutlich bei dem vielleicht prominentesten Vertreter der katholischen „Tübinger Schule“: bei Fr. A. Staudenmaier, der an dieser Stelle schon deswegen genannt werden muß, weil er in dieser Deutlichkeit wohl als erster die Pannenbergische Zentralthese „Offenbarung als Geschichte“ ausgesprochen haben dürfte.³⁸ Staudenmaier warf dabei der Hegelschen Auffassung von Religion vor, das „Gottesbewußtsein im Menschen, aus welchem die Religion ... sich entwickelt, für Selbstbewußtsein Gottes genommen“ zu haben, so daß in der Tat Gott ohne Welt nicht Gott sein kann und das Endliche demnach als ein notwendiges Moment des göttlichen Lebens erscheinen muß.³⁹ Entsprechend dürfe, so

seine absolute Selbststoffenerbarung“ (*Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes*, in: *Jahrbücher für dt. Theol.* 1 (1856) 361–415, hier: 402).

³³ Vgl. etwa G. B. Jäsche, *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgang, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt*, 2 Bde. (Berlin 1826/28) I 79; D. Fr. Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft* 2 Bde. (Tübingen/Stuttgart 1840) I § 4, 65.

³⁴ Vgl. H. Ritter, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* Bd. 2 (Göttingen 1863) 106 ff.; vgl. ders., *Philosophische Paradoxa* (Leipzig 1867) 45: „dürfen wir sagen, Gott erscheine sich selbst ... in der Welt, sie sei nichts weiter als seine Selbststoffenerbarung? Das wäre der Pantheismus; es gäbe so keine für sich bestehende Welt ... Gott bedarf keiner Selbststoffenerbarung, weil er sich weiß“; G. W. Gerlach, *Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften*, 2 Bde. (Halle 1826/31) I, 406; W. Tr. Krug, *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur* Bd. 1 (Leipzig 1828, ND Düsseldorf 1969) § 335, 344: Zu sagen, „das Absolute sei ein Unendliches, aus welchem alles Endliche stufenweise durch eine Art von Ausfluß oder Abfall sich entwickelt habe, so daß jenes die ewige Involution alles Endlichen oder der Natur, dieser aber die zeitliche Evolution und Selbststoffenerbarung des Absoluten sei – heißt nur Worte machen ...“

³⁵ J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde* Bd. 2 (Breslau 1844) 250.

³⁶ Bei dem es sich nach J. E. Erdmann (*Grundriß der Geschichte der Philosophie* Bd. 2, hg. B. Erdmann (Berlin 1896) 642) um einen gewissen Hülsemann handeln soll.

³⁷ *Ueber die Wissenschaft der Idee*. Erste Abtheilung: Die neueste Identitätsphilosophie und Atheismus oder über immanente Polemik (Breslau 1831) 204.

³⁸ Vgl. Fr. A. Staudenmaier, *Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprinzipien des Christentums* (Gießen 1837) 75 f.

³⁹ Fr. A. Staudenmaier, [Rez.] Karl Rosenkranz, *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften*, Halle 1831 (1833), jetzt in ders.: *Frühe Aufsätze und Rezensionen (1832–1834)*, hg. B. Casper (Freiburg/Basel/Wien 1974) 371–407, hier: 390. Es klingt wie eine unmittelbare Antwort auf die Kritik von Staudenmaier, wenn Rosenkranz kurz darauf in seinem Sendschreiben an C. Fr. Bachmann rhetorisch fragt: „Erscheint denn Gott nicht sich selbst? Deus Deum deo manifestat ... Gott erscheint nicht bloß anderem; er, der offenbare Gott, offenbart sich nicht bloß uns, den endlichen Geistern, sondern er ist auch sich selbst offenbar“ (Hegel (Königsberg 1834) 61).

Staudenmaier, das „was wir Offenbarung in der Geschichte nennen“, nicht als „Selbstoffenbarung Gottes“ verstanden werden, „nach welcher er sich selbst – *semet sibi* – offenbar machte und offenbar wurde“. Weil Gott „von Ewigkeit her die höchste Kenntnis seiner selbst hat“, deswegen ist der Satz, daß er „sich selbst“ erst noch „offenbar“ werden muß, von vornherein abzuweisen. „Deshalb ist aber auch die Religion kein Selbstbewußtsein Gottes, und wenn Gott in der positiven Offenbarung an das Geschlecht von seinem Selbstbewußtsein mitteilt, so berechtigt dies auf keinen Fall, die Religion als Selbstbewußtsein Gottes zu setzen und zu erklären oder seine Manifestation in der Welt für sein Wesen und seine Person zu nehmen“.⁴⁰ Staudenmaier hat diesen Gedanken später noch einmal ausdrücklich im Kontext einer Paraphrasierung von Eriugenas *De div. nat.* I 12 präzisiert: Jenes „Werden (*feri, creari*)“, das von dem an sich unsichtbaren (*per seipsam invisibilis*) Gott auszusagen ist, insofern „er in Allem, was ist, sich offenbart“ (*in omnibus, quae sunt, apparet*), ist eben gar nichts anderes als dieses „Sichoffenbaren und Erscheinen“, schließlich ist „auch unser eigener Geist für Andere gewissermaßen nicht ... bis er sich denselben durch Worte und Zeichen geoffenbart hat“. Dabei ist freilich entscheidend zu sehen, daß dieses eigentümliche „*non esse*“ Gottes bzw. das damit einschlußweise mitbehauptete „*divina natura fieri*“ kein Werden Gottes zu sich selbst, sondern nur – wie Staudenmaier es in einer an Rahner erinnernden Weise formuliert – ein Werden Gottes *vor* bzw. *am Anderen* meint: hier ist demnach, wie Staudenmaier zunächst im Hinblick auf den endlich-relativen, durch den „Trieb“ zur „Manifestation des Gedankens“, d.h. zur „Sprache“ ausgezeichneten⁴¹ Geist klarstellt, „weniger von einer Selbstoffenbarung des Geistes, d.h. von einer Offenbarung für sich selber, als von einer Offenbarung an Andere die Rede“; entsprechend dürfe „das Vergleichene, Gott nämlich, nicht so aufgefaßt werden“, „als offenbare er sich durch die Creatur selbst, *semet sibi*“.⁴²

⁴⁰ Staudenmaier, [Rez.] Karl Rosenkranz ..., a.O. 391f.; vgl. ders., Die religiösen Interessen der Zeit, in: ZPhspTh 1 (1837) 32–66, hier: 53f.; ferner Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Erster Theil (Frankfurt 1834, ND Frankfurt 1966) 348ff.

⁴¹ So heißt es bei Staudenmaier im Kontext einer an Schleiermacher geschulten Analyse des Verhältnisses von Denken und Sprechen: „Diese Nothwendigkeit der Manifestation des Innern durch die Rede läßt aber selbst wieder eine verschiedene Betrachtungsweise zu, denn es fragt sich bei jenem Triebe zunächst, ob er bloß darin bestehe, die bestimmten innern Daseinsmomente nach Aussen zu dem Behufe offenbaren zu wollen, damit sie von Andern erkannt würden; oder ob in dem Geist, der diesen Trieb hat, noch der weitere Zweck liege, sich selbst erst wahrhaft offenbar zu werden, so, daß sofort die Sprache dem Geiste dazu dienlich wird, sich selbst sich (*semet sibi*) zu offenbaren, als derjenige, der vor diesem Acte sich selbst noch nicht offenbar ist“ (Die Lehre von der Idee [= Die Philosophie des Christenthums Bd. 1] (Gießen 1840) 399f.; ders., Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie Bd. 1 (Mainz 21840) 317f.: Gott offenbart „sich, d.i. sein Wesen und seinen Willen, dem der Offenbarung bedürftigen und fähigen creatürlichen Geiste“, aber „nicht sich selbst, denn er ist sich ewig der Offenbare“). Ein Zusammenhang von Selbstoffenbarung und Sprache (Rede) ist auch andernorts behauptet worden; so etwa bei dem protestantischen Theologen Johann Peter Lange, der seit 1840 den ursprünglich für D. Fr. Strauß vorgesehenen Lehrstuhl für Theologie an der Züricher Hochschule inne hatte: „Sollte die absolute Persönlichkeit in sich selber verharren, stumm, verschlossen und schweigend? Schon die bedingte Persönlichkeit findet die eigenste Aeußerung ihres Daseins in der Selbstoffenbarung durch die Rede“ (J. P. Lange, Christliche Dogmatik Bd. 2: Positive Dogmatik [Heidelberg 1851] 49f.). Langes Überlegungen zeichnen sich zugleich durch den – auch bei Karl Barth nachweisbaren (Kirchl. Dogm. I/1 (Zürich 1932, ND 1987) 339; vgl. die Kritik von Pannenberg, Einführung, a.O. 11) – Versuch aus, Selbstoffenbarung Gottes angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit zugleich auch als dessen „Selbstverhüllung“ zu denken (48ff., 99).

⁴² Die Lehre von der Idee, a.O. 538f.; vgl. hierzu auch die anonyme Rezension dazu in: Theol. Quartalschrift (1841) 484–514, hier: 503ff.

Damit aber wird die wohl erstmals von Staudenmaier freigelegte und noch bei Pannenberg nachklingende⁴³ *Zweideutigkeit im Begriff der Selbstoffenbarung – als Sich-selbst- im Unterschied zum Für-Andere-Offenbarwerden* – zu einem berechneten Zeugnis für ein Dilemma, das in der nachhegelschen Philosophie und Theologie in besonderer Heftigkeit diskutiert wurde und das die schon Fichte beunruhigende Frage nach der Vereinbarkeit der göttlichen Absolutheit mit der gleichzeitig zu behauptenden Notwendigkeit einer Schöpfung betrifft.⁴⁴ Nun läßt sich zeigen, daß gerade im Kontext der unmittelbaren Hegel-Kritik ein Begriff von Selbstoffenbarung entwickelt wurde, der einerseits das angesprochene Dilemma vermeidet, andererseits einen unmittelbar christlichen Hintergrund besitzt.

Im Hinblick darauf war es eine eigens hervorzuhebende Leistung Staudenmaiers, ausdrücklich und noch vor Immanuel Hermann Fichte,⁴⁵ Sohn des berühmten J. G. Fichte, die Frage nach der Freiheit Gottes in seiner Selbstoffenbarung als Thema nicht erst der Geistphilosophie, sondern schon der objektiven Logik (wieder-) entdeckt zu haben, wo er sie freilich schon innerhalb der Lehre vom Wesen und seiner Erscheinung lokalisiert. Nicht nur fordert die – vor diesem wesenslogischen Hintergrund von Rosenkranz gegen A. Günther ausgespielte – These, daß Gott und Kreatur „dem Wesen nach identisch“ gedacht werden müssen, insofern „die Welt ... das *als Erscheinung* gesetzte Absolute“ ist,⁴⁶ in ganz allgemeiner Weise die Kritik Staudenmaiers heraus; Staudenmaier hält diesem „Semipanthismus“ Rosenkranz' gegenüber vielmehr fest, daß „das Verhältnis Gottes zur Welt nicht das *des Wesens zur Erscheinung*“ sein kann,⁴⁷ und macht dabei zugleich deutlich, daß es *dieser*

⁴³ Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 1, a. O. 322, 331. Schon C. F. Göschel, Cäcilius und Octavius (Berlin 1828) weist ausdrücklich darauf hin, daß es „eine doppelte Offenbarung“ gebe: „eine Offenbarung in sich selbst, die immanente Personifikation, und eine Offenbarung in der Schöpfung durch Entäußerung“ (116). In jener hat Gott, verstanden nicht bloß als Absolutes, sondern als an und für sich seiende Persönlichkeit, ja sogar als „absolutes Du“, sich „erst vollkömmlich in sich selbst offenbart, ehe er ... sich außer sich offenbart hat“ (119f.). Daher grenzt der seit 1922 in Berlin tätige russische Religionsphilosoph S. L. Frank „*Selbstoffenbarung*“ als „*Sich-selber-gegenüber-Offenbaren*“ oder kurz als „Für-sich-Sein“ von ‚Offenbarung‘ ... als *Offenbarung für einen Anderen, als ein Sich-Eröffnen, Sich-einem-Anderen-Zeigen*“ ab. (Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion [1937], hrsg., eingel. u. übers. v. A. Haardt [Freiburg/München 1995] 226).

⁴⁴ Vgl. etwa J. U. Wirth, *Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie* (Stuttgart/Tübingen 1845) 58.

⁴⁵ Wird das Absolute nicht bloß als Urwesen, sondern als Urgrund begriffen, dann kann, so Fichte, das Endliche, die Welt nicht mehr als bloßer Schein, sie muß als Erscheinung, als ‚Wesensäußerung‘ des Absoluten verstanden werden: Urgrund und Welt fallen nicht mehr auseinander, vielmehr ist jede Sondernung zwischen ihnen aufgehoben, denn „er selbst erscheint darin, und offenbart sein Wesen in der Unmittelbarkeit und Gegenwart der endlichen Dinge“. Aber – und das ist entscheidend – *auf dieser Kategorienstufe* bleibt der Begriff der Offenbarung nur ungenügend gedacht, da Offenbarung „ein frei sich äußerndes Selbst, eine sich offenbarende Persönlichkeit voraussetzt“: die „*Urperson*“. „Nach der Kategorie des Grundes ist die Selbstentäußerung, Offenbarung, Erscheinung des Absoluten schlechthin an ihm selbst, Eins und unabtrennlich von ihm“ (I. H. Fichte, *Grundzüge zum System der Philosophie* Bd. 2: Die Ontologie (Heidelberg 1836, ND Aalen 1969) 222ff.).

⁴⁶ Vgl. K. Rosenkranz, [Rez.] A. Günther, *Vorschule zur spekulativen Theologie* 2. Abt., in: *Jahrbücher für wiss. Kritik* (1831) Bd. 2, 289–307, hier 292; ferner ders., *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften*, a. O. 27ff.

⁴⁷ Fr. A. Staudenmaier, [Rez.] Anton Günther, *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums ...* (1832), jetzt in ders., *Frühe Aufsätze und Rezensionen* (1832–1834), a. O. 408–426, hier: 416. Im Wesentlichen greift Staudenmaier hier auf die Pantheismus-Kritik Günthers zurück, der er je nur *mittelbaren* ‚Selbstoffenbarung oder Kraftäußerung“ [sic!] des endlichen Geistes die *unmittelbare*, weil trinitarisch, d. h. nur durch sich selbst vermittelte Selbstanschauung Gottes gegenüberstellt. Insofern kann, so Günther weiter, „die secundäre Offenbarung Gottes zunächst keinen andern

Begriff der (notwendigen, mit dem Wesen ineins fallenden) Erscheinung ist, der den ursprünglichen Hintergrund der Selbstoffenbarungsvokabel abgibt: „Das Verhältnis, in welchem Gott zur Welt steht, ist nicht das Verhältnis ... des Seins zur Erscheinung, sofern diese die Selbstoffenbarung Gottes ist und sein soll“. Die so verstandene Selbstoffenbarung charakterisiert insofern die Beziehung zwischen Gott und Welt als diejenige von „Substanz zum Akzidens“, in der gerade das vernichtet wird, was für jene andere Tradition des Selbstoffenbarungsbegriffes, die im folgenden noch weiter aufgehellt werden soll, gerade entscheidend ist: die Freiheit des Geschöpfes, oder wie Staudenmaier sich mit dem an Schellings Idee der ‚derivierten Absolutheit‘ gemahnenden Begriff ausdrückt: die „Selbständigkeit des relativen Seins“.⁴⁸

b. Selbstoffenbarung versus Selbstverwirklichung

Die unmittelbare Schellingrezeption insbesondere innerhalb jener Gruppe von Denkern, die seit Kurt Leese unter dem (dialektischen) Titel „Spätidealismus“ zusammengefaßt werden (L. H. Fichte, Chr. H. Weiße, H. M. Chalybäus, J. U. Wirth, K. Ph. Fischer, J. Sengler u. a.), haben dabei eigentümlicherweise genau an eben dieses Moment in Schellings Begriff der Selbstoffenbarung angeknüpft, das – wie mir scheint – in der gegenwärtigen Diskussion vernachlässigt wird: an der *notwendigen Bezogenheit der göttlichen Selbstoffenbarung auf die Freiheit des Menschen*, auf die relative Absolutheit der Kreatur, die nun (wenn auch nicht ohne Kritik)⁴⁹ zum „Prinzip der Persönlichkeit oder der Freiheit“ fortentwickelt

Zweck haben als: Wesen außer Ihm offenbar zu werden“, wobei die „Offenbarung ad Extra“ genau dann vollendet ist, wenn „sie der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung ad intra ist“ (Vorschule zur speculativen Theologie 1. Abtheilung; Die Creationstheorie [1827]. Ges. Schriften 1 [Wien 1882] 106 ff.). Eine solche Interpretation von Selbstoffenbarung Gottes im Sinne einer *manifestatio ad Intra* (vgl. auch: Euristherus und Heraeles [1842]. Ges. Schriften Bd. 9 [Wien 1882] 423) findet sich auch bei Carl Lichtenstein, der ihr eine ausdrücklich biblische, sich vor allem an Sapientia Salomonis sowie an der durch Philo beeinflussten johanneischen Theologie orientierende Grundlegung geben will; ihr zufolge ist der Logos nicht nur „Offenbarung Gottes nach Außen“, sondern bereits „Selbstoffenbarung Gottes“, d. h. die „ewig selbstbewußte Beziehung Gottes zu sich selbst“, mithin „die ewige persönliche Sichselbstsetzung Gottes“ (Biblische Darstellung der Selbstoffenbarung Gottes, in: Theol. Quartalsschrift (1843) 349–404, hier: 402f.). Schon 1846 wird die Unterscheidung zwischen „der göttlichen Offenbarung ad intra“, d. h. einer unmittelbaren „Selbstoffenbarung, die ausschließlich auf sich selbst, in die Tiefen der göttlichen Natur gerichtet ist“, und der göttlichen Offenbarung „ad extra“ als üblich empfunden (vgl. A. Helferich, Die Metaphysik als Grundwissenschaft [Hamburg/Gotha 1846] 196). Damit ist die trinitarische *ὑπονοεῖα* als Möglichkeitsbedingung der Selbstoffenbarung in Christus sowie der Selbstmitteilung im heiligen Geiste herausgearbeitet (so H. Martensen, Die christliche Dogmatik [dän.: 1849, dt.: Berlin 1856] 97, 99); vgl. auch Th. A. Liebner, Aus Vorlesungen über die Dogmatik, Einleitung in die Dogmatik, in: Jahrbücher für dt. Theol. 1 (1856) 196–214, hier: 202. Auch Liebner hatte an früherer Stelle ein pantheistisches Verständnis der Welt-Gott-Beziehung dem Reflexionsbegriff „der Erscheinung und des Wesens oder auch der Accidenz und Substanz“ zugeordnet und dem christlichen Begriff der *Offenbarung* Gottes im Sinne einer mit Bewußtsein und Freiheit gesetzten äußeren „Darstellung seiner göttlichen Idee, seiner Weisheit und Liebe“ entgegengesetzt (Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip Bd. I/1: Christologie [Göttingen 1849] 282f.; zum Begriff der Selbstoffenbarung vgl. auch Liebners Hinweis [362] auf den Günther-Schüler Zukrigl); ferner Chr. H. Weiße, [Art.] Gott, in: Allg. Encyklop. der Wiss.en u. Künste, hg. J. S. Ersch/J. G. Gruber. Erste Section. A–G, hg. H. Brockhaus Bd. 75 (Leipzig 1862) 395–479, hier 461.

⁴⁸ Staudenmaier, [Rez.] Karl Rosenkranz, ... a. O. 403; vgl. auch ders., Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie (Mainz 1844, ND Frankfurt 1966) 87.

⁴⁹ Vgl. etwa H. Ulrichi, Das Grundprinzip der Philosophie, kritisch dargestellt und speculativ entwick-

wird. Das gilt wie für Fichte,⁵⁰ so auch für den sich gerade in diesem Punkt⁵¹ an Schellings *Freiheitsschrift* anschließenden Karl Philipp Fischer, der in seiner 1839 erschienenen Arbeit über *Die Idee der Gottheit* im Anschluß an eine zunächst negativ-kritische, dann positiv-begründende Vermittlung dieser Idee deren *immanente* Entwicklung vorführt. Als Definition des Absoluten hat sich dabei nach Fischer „die Idee des sich selbst und die Welt bestimmenden und wissenden Urgeistes ergeben“ (75). Das führt in einem ersten Schritt zu einer systematischen Aneignung der christlichen Trinitätslehre jenseits von Sabellianismus und Tritheismus (78 Anm.): die eine Gottheit (*una substantia*) erscheint als absolute Persönlichkeit, insofern sie die ewige und absolute Identität ihrer drei Prinzipien oder Personen (πρόσωπα: Urwesen, Urwille und Urgeist) ist, die nun ihrerseits weder Substanzen oder Subjekte, noch bloße Modi, sondern „Bestimmungspunkte“ der ewigen Selbstbestimmung der Gottheit darstellen, „in welcher sie sich selbst begründet, liebt und erkennt“ (78). Von hier aus gelangt Fischer zu einer Unterscheidung zwischen den allgemeinen (Unendlichkeit, Ewigkeit, Freiheit) und den besonderen Eigenschaften (absolute Macht, Liebe und

kelt. I. Theil: Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie (Leipzig 1845) 603 ff., für den der Begriff einer ‚derivirten Absolutheit ... eine offenbare *contradictio in adjecto*‘ enthält: ‚das Derivirte, d. h. das, was ein Andres zu seiner Voraussetzung hat, von dem es her stammt, bedingt und bestimmt ist, kann eben deshalb nicht absolut, nicht unbedingt seyn und heißen‘. Entsprechend kritisiert Ulrichi später (Gott und die Natur, Leipzig 21866) jene ‚halb pantheistischen, halb theistischen‘ Weltanschauungen – genannt werden R. H. Lotze, I. H. Fichte und M. Carrière –, die der ‚Spontaneität (Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung)‘ insbesondere der menschlichen Seele trotz ihrer Bedingtheit so etwas wie eine ‚von innen heraus‘ agierende ‚Selbständigkeit‘ zuschreiben wollen. Statt dessen gilt nach Ulrichi: ‚was von einer Bedingung abhängig ist, ist nicht selbständig; was einer gegebenen, nicht in ihm selbst entspringenden, sondern anderswoher stammenden Anregung bedarf, wirkt nicht von innen heraus, nicht rein durch und aus sich selbst‘ (646). Schon J. Frauenstädt hat die hierin liegende ‚Antinomie‘ von ‚Durchsichsein‘ und ‚Durchanderessein‘ als unauflösbar betrachtet (Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, Berlin 1838). Tatsächlich scheint diese Kritik zumindest das eine zu zeigen: daß das Verhältnis von Gott und Mensch, von göttlicher und menschlicher Freiheit nicht nur nicht als dasjenige von Substanz und Akzidens (so noch K. Rosenkranz, Wissenschaft der logischen Idee. I. Theil: Metaphysik [Königsberg 1858] 458 f.), sondern auch nicht (wie bei Schelling) als das von Grund und Folge zureichend gedacht werden kann.

⁵⁰ I. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie oder Kritische Geschichte derselben von Descartes und Locke bis auf Hegel (Sulzbach-Rosenberg 21841, ND Aalen 1968) 717. Überhaupt erfreute sich der Begriff der ‚derivirten‘ oder ‚relativen Absolutheit‘ in der Philosophie und Theologie des Spätidealismus großer Beliebtheit. Vgl. etwa im Anschluß an Schelling und Chr. H. Weiß, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums (Leipzig 1855–1862) Bd. 2, 374–376; R. Rothe, Theologische Ethik § 109, a. O. 448 ff.; auch Gustav F. Bockshammer, Die Freiheit des menschlichen Willens (Stuttgart 1821) 74 ff. sieht in dem von Schelling übernommenen Begriff der ‚relativen Selbständigkeit der Kreatur‘ eine Möglichkeit, Freiheit und Abhängigkeit zusammenzudenken. Bockshammer nahestehend erklärt Karl Wilhelm Theodor Voigt den ‚Begriff derivirter Absolutheit‘, der mit dem der (kreatürlichen) Freiheit zusammenfällt, zum ‚Mittelbegriff der ganzen Philosophie‘ (Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkt christlich-theistischer Weltansicht. Eine philosophisch-theologische Untersuchung [Leipzig 1828] 70, 114; vgl. 104 f.). Wie bei Bockshammer, so soll dieser Begriff auch bei dem ebenfalls an Schelling anknüpfenden (vgl. 101) Voigt verständlich werden lassen, wie ein ‚Ding ungeachtet seiner totalen Abhängigkeit ... doch ein total selbständiges sein‘ kann (103), wie also ‚absolute *Dependenz* der Dinge von Gott ... das Einzelleben und Fürsichsein der Dinge‘ nicht aufhebt (4).

⁵¹ K. Ph. Fischer, Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln (Stuttgart 1839) XXIVf.; vgl. auch ders. Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. 3: Grundzüge des Systems der speculativen Theologie oder der Religionsphilosophie (Frankfurt/Erlangen 1855) 50, 80 ff.

Weisheit) der Gottheit. Ausdrücklich gegen Hegel (80 Anm.) versucht Fischer, diese innere oder immanente Selbstbestimmung oder Selbstverwirklichung der Gottheit als dreieiniger Ursprünglichkeit als „innere Voraussetzung seiner äusseren Selbstoffenbarung oder transitiven Tätigkeit, wodurch er die Welt schafft, erlöst und vollendet“, zu denken (82). Werden immanente und transitive Eigenschaften nicht derart in ein Verhältnis der gegenseitigen *Entsprechung* gesetzt, sondern *identifiziert*, dann kann, so das Argument Fischers, Gott unweigerlich „nur als immanentes Weltprinzip gedacht werden“ (82 Anm.). So aber begründet die Unterscheidung zwischen immanenten Bestimmungen und transitiven Tätigkeitsweisen nicht nur die Freiheit *Gottes von* der Welt bzw. – positiv – die Möglichkeit seiner *freien Einheit mit* der Welt (83); sie garantiert letzten Endes auch das Umgekehrte: die Schöpfung einer von ihm unterschiedenen und ihm gegenüber (relativ) selbständigen Welt bzw. solcher „Wesen . . ., von welchen er als Gegenständen und Zeugen seiner Macht, Liebe und Weisheit liebend geliebt und wissend gewußt wird“ (82). Der Inbegriff solcher (liebend-wissender, mithin freier) Wesen aber ist im Unterschied zur bloßen Natur die sog. „intelligente Schöpfung“; erst in ihr kann sich Gott nicht nur als allmächtiges, sondern auch „allliebendes“ und „allweises“ Wesen, also „in der Gesamtheit seiner Eigenschaften“ offenbaren (86). Die „äussere Selbstoffenbarung Gottes“ – selbst ein Akt der Liebe und der Weisheit und damit der heiligsten Freiheit (82) – kommt demnach erst dort zur Vollendung, wo die Gottheit sich *anderer Freiheit* gegenüber als das *erweist, was er selbst ist*: Welterschöpfer, Welterlöser und Weltvollender: „Er selbst, der Absolute wird durch die *vollendete Offenbarung seiner selbst*, in welcher er alle Dinge und Geschöpfe zu Reflexen und Zeugen seiner Gottheit bestimmt, verherrlicht“ (135). Wie schon bei Schelling und I. H. Fichte, so ist es also auch bei Fischer die Idee der kreatürlichen, d. h. *menschlichen* Freiheit, die im Begriff der *Selbstoffenbarung* (zumindest mit-) gedacht wird. Aber augenscheinlich anders als Schelling will Fischer diesen Gedanken *nicht mehr als notwendige Bedingung des Für-sich-selbst-Offenbarwerdens Gottes begreifen* (wie er dann auch ausdrücklich gegen Ferd. Chr. Baur herausstellt),⁵² *im Gegenteil zielt die Vorstellung von einer ‚immanenten‘ Selbstbestimmung bzw. -verwirklichung gerade auf die Abwehr eines solchen pantheistischen Ansatzes*. Hierfür greift Fischer (darin typisch für den Spätidealismus) auf Leibniz zurück, dessen „Gedanke, daß jede Monas selbständiges in sich geschlossenes Einzelwesen ist“, „von der größten Wichtigkeit für den Begriff der Freiheit des Geschöpfs ist“ (XVI): „Das absolute Urindividuum, welches das die Vielheit der Individuen spezifizierende schöpferische Prinzip ist, wird sich nur in solchen Geschöpfen offenbaren, welche ihm ähnliche Wesen und mithin relative Einheiten der Idee des Geistes, und selbständige in sich geschlossene Principien ihres individuellen Seyns und Bewußtseyns sind“, – so Fischer im ausdrücklichen Anschluß an den von Leibniz her interpretierten Sinn jener Stelle, in der Schelling den Begriff der Selbstoffenbarung einführt und die Fischer in prägnanter Weise ‚emendiert‘; denn nicht nur wird das „Eigene“ und „Selbständige“, das als ‚Folge‘ aus Gott gedacht werden soll, ausdrücklich als „Individuelles“ aufgefaßt; vor allem zeigt sich „die Folge der Dinge aus Gott“ nun unmißverständlich als dessen „(freie) Selbstoffenbarung“ (XVII mit Anm.). ‚Selbstoffenbarung‘ wird damit zu einem kontroversphilosophischen bzw. -theologischen Begriff, den Fischer dem der ‚Selbstverwirklichung‘ in vollkommener Form ausdrücklich gegenüberstellt (so in seiner Kritik an I. H. Fichte,⁵³ ebd. XX Anm.) und damit an Baader anknüpft (XXI).⁵⁴

⁵² So Fischer in seinen Grundzügen . . ., a. O. 222f. Anm. gegen F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 3 Bde. (Tübingen 1841–1843) Bd. 3, 923.

⁵³ Die Kritik bezieht sich auf I. H. Fichte, System . . . II, a. O. 5, ev. auch auf 10 (nicht, wie irrtümlich angegeben, auf ebd. 15).

⁵⁴ In den Grundzügen von 1855 tritt der Begriff der Selbstoffenbarung bei Fischer merklich in den

4. Selbstoffenbarung und Liebe

Indessen blieb ein solcher Anschluß an Schelling⁵⁵ für den *Begriff* der Selbstoffenbarung letzten Endes doch sekundär, obwohl er gerade im „Spekulativen Theismus“,⁵⁶ vor allem aber bei I. H. Fichte wohl zum ersten Mal ein massives terminologisches Interesse auf sich vereinigen konnte. Allerdings zeigt der Blick auf den Fichte-Sohn, daß der eigentlich *sachliche* Hintergrund dieses Begriffs nicht bei Schelling, sondern in der zumeist vernachlässigten mittleren und späten Philosophie J. G. Fichtes zu suchen ist. Der Begriff der Selbstoffenbarung ist damit ontologisch jener insbesondere durch den Scotismus repräsentierten Tradition zuzurechnen, die in der christlichen Trinitätslehre ihre Wurzeln hat und die bis hin zu Gadamer's These reicht, derzufolge „Sein Sichdarstellen ist“.⁵⁷ Daß eine solche Verbindung ausdrücklich auch für die Selbstoffenbarungsvokabel nachweisbar ist, scheint freilich erst für die Erkenntnislehre (1833) des jüngeren Fichte zu gelten.

Ausgangspunkt ist dabei die kontrovers diskutierte Frage nach einem Anfang der Philosophie, wobei Fichte die Nichtabstrahierbarkeit des Bewußtseins zum Anlaß für seine These nimmt, das Bewußtsein könne „philosophierend nur von *Sich Selbst* anfangen in seiner unmittelbaren *Selbstgegebenheit*“. Entsprechend kann der erste, weil sich selbst begründende Teil des „Systems der Philosophie“ nicht das leere, abstrakte Sein Hegels enthalten, sondern nur die „Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins“, die in einem fortwährenden Prozeß des entfaltenden „Selbsterkennens“ von der bloßen Selbstgegebenheit, d.h. Unmittelbarkeit des Bewußtseins über das Vorstellen und Erkennen bis hin zum zunächst empirischen, dann reflektierenden, zuhöchst spekulativ-anschauenden Denken, d.h. zur Philosophie und dabei immer tiefer in das eigentliche Wesen des Bewußtseins führt.⁵⁸ Philosophie wird derart als „Selbstvollendung oder *Selbstorientierung* des Bewußtseins“ verstanden.⁵⁹ Und eben hier soll sich zuletzt zeigen, daß das Absolute der eigentliche und alleinige Inhalt des Bewußtseins ist, so daß das Bewußtsein selbst schließlich als „Abbild und Offenbarung“ des Absoluten, als dessen „Selbstoffenbarung“ erscheint (281ff.). Das auch die Ontologie sowie Natur- und Geistphilosophie umfassende System der Philosophie ist somit „die dialektische Entwicklung des Einen Grundbegriffes der *Selbstoffenbarung Gottes im Bewußtsein*“ (198). Diesen Gedanken aber identifiziert Fichte nicht nur mit Hegels

Hintergrund, obwohl auch jetzt noch gilt, daß Gottes Schöpfung als „äußere Offenbarung seiner selbst“ nur denkbar ist unter der Voraussetzung, daß er als dreieinige Urpersönlichkeit begriffen wird (193); auch der Gedanke, daß die „vollendete Offenbarung seiner selbst“ nur dort vorstellbar ist, wo sich Gott nicht nur durch eine „gegenständliche Offenbarung seiner selbst“ (228), d.h. im Reich des natürlichen unpersönlichen Lebens, sondern darüber hinaus auch in einer „persönlichen ethischen Offenbarung“ manifestiert, kehrt hier (197) ebenso wieder wie der Gedanke, daß Gottes Selbstoffenbarung zugleich seine Verherrlichung bedeutet (223, 516).

⁵⁵ Vgl. auch Jäsche, *Der Pantheismus ...*, a. O. 90, der über eine Paraphrasierung der entsprechenden Stelle aus der Schellingschen *Freiheitsschrift* hinaus deutlich macht, daß nicht Welt als solche, sondern nur die Welt, insofern sie als „Schöpfung“ (also als Resultat einer *freien* Setzung) verstanden wird, auch als „Selbstoffenbarung Gottes“ betrachtet werden darf.

⁵⁶ Vgl. weitere Nachweise zu Wirth, Braniß, aber auch zu Krause, sowie zur Günther-Schule (Merten) in meinem oben (Anm. 12) genannten Artikel.

⁵⁷ *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960, ⁵1986) [GW 1] 488.

⁵⁸ I. H. Fichte, *System der Philosophie* Bd. I: *Das Erkennen als Selbsterkennen* (Heidelberg 1833, ND Aalen 1969) VIIIff.; vgl. zum folgenden auch Fichtes Antwort auf die Kritik von J. Schaller, *Die Philosophie unserer Zeit* (Leipzig 1837) bes. 115ff. in seinem Aufsatz: *Ueber das Verhältniß der Erkenntnislehre zur Metaphysik*, in: *ZPhspTh* 1 (1837) 115–138, hier 125f.

⁵⁹ *System ... I*, a. O. 16.

Begriff des Geistes als des ‚Sich-selbst-Offenbarenden‘,⁶⁰ nichts anderes soll auch das entscheidende Ergebnis der späten Wissenschaftslehren des älteren Fichte gewesen sein: in der darin vorgeführten Selbstbesinnung findet das Bewußtsein in der Wurzel seines Seins „die unentwerkbare Beziehung auf eine unendliche Realität, als deren Sichtbarkeits- und Verstandesform es sich selbst nur fassen kann. Die absolute Realität *offenbart* (versichtbart) sich in ihm“, ist mithin „*der alleinige Inhalt des Wissens*“. ⁶¹ Das Wissen ist demnach „in allen seinen Formen und Entwicklungsstufen nichts anderes als das mehr oder minder entwickelte Selbstverstehen der Erscheinung Gottes ... Alles Wissen zeigt sich als die verhülltere oder entwickeltere Selbstoffenbarung des Absoluten“. ⁶²

Mit einer solchen gradweisen Differenzierung aber ist zugleich das Bewußtsein in *allen* seinen Formen und Momenten, nicht nur als spekulatives, sondern schon als anschauendes Erkennen, ebenso gerechtfertigt wie – korrelativ – die Welt, die also auch als Sinnenwelt kein bloßer Schein ist, so daß sich die „Selbstoffenbarung Gottes“ sowohl in Welt (Universum) als auch in Bewußtsein vollzieht: ist jene die Auswirkung des göttlichen Gedankens, so dieses dessen nach-bildendes Bewußtwerden bzw. ein Nach-Denken des göttlichen Ur- und Vordenkens. ⁶³ Diese bei Malebranche vorbereitete Auffassung, die Fichte später auch in Trendelenburgs ‚organisch-geistiger Weltansicht‘ wiederfindet, für die ja ebenfalls die Welt nur deswegen Offenbarung Gottes sein kann, weil allem Geschaffenen der „Zweck“, der Gedanke zugrundeliegt, so daß alles Denken ein Nachdenken, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf die Offenbarung Gottes darstellt, ⁶⁴ – diese Auffassung also führt nun schrittweise zu einem präzisierten Gottesbegriff: Gott erscheint auf der Stufe des sich vollendenden Bewußtseins, d. h. auf der Stufe des spekulativ-anschauenden Erkennens nicht mehr – wie vor allem (Fichte zufolge) bei Jacobi – als ein bloß Jenseitiges, er ist vielmehr, weil sich in allem Bewußtsein unendlich offenbarend, dessen einziger Gegenstand, als solcher aber *allgegenwärtig* und *urgewiß*. Diese freilich noch abstrakte Auffassung wird erst in der Ontologie überwunden, wo vor Augen steht, daß Gott wesentlich „Urpersönlichkeit“ ist, so daß sein Schaffen nicht als Setzen eines sich wie bei Hegel ⁶⁵ dann doch wieder ins Absolute aufhebenden Endlichen begriffen werden darf; vielmehr ist die Schöpfung der Welt für Fichte „die Verwirklichung des unendlichen individualisierten Gedankens Gottes“, der, obwohl nur Einer, doch ein unendlich gegliedertes und geordnetes System (κόσμος) darstellt: Weil der schöpferische Gedanke in Gott kein abstrakter, sondern ein unendlich konkreter ist, darum gilt der Satz: „*Alles ist individuell (persönlich), Gott wie die Kreatur*“. Individualität bzw. Personalität werden so zur unaustilgbaren, allen Wechsel überdauernden

⁶⁰ Beiträge ... a. O. 951 (mit Bezug auf Hegels Enz. §§ 382 ff.; dazu Werbick, a. O. 203 ff.). Nach Göschel ist „die Offenbarung und Mittheilung Gottes selbst ... in dem Begriffe des Geistes schon enthalten“, sie dürfe demnach auch nicht, wie im Rationalismus, „zu inhaltloser Allgegenwart verkümmert“ werden. Denn, so Göschel weiter, „was kann obskurer seyn, als ... wenn der wesentliche Inhalt der Offenbarung, nämlich Gott selbst, doch nicht offenbar wird, und die allmächtige Liebe, welche in der Mittheilung seiner selbst besteht, ohnmächtig in der Ferne bleibt, weil sie alles, nur sich selbst nicht mittheilen, noch darstellen kann“ (Hegel und seine Zeit (Berlin 1832) 7).

⁶¹ Beiträge ..., a. O. 570 f.

⁶² Ebd. 578; vgl. 579; vgl. *Vorrede* zu ders., *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik I* (Leipzig 1869, ND Aalen 1969) XVI.

⁶³ System ... I, a. O. 313; vgl. 316.

⁶⁴ Fr. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (Berlin 1840) II, 351 f. 358 (= dass., 3. verm. Aufl. [Leipzig 1870, ND Hildesheim 1964] II, 494-501); vgl. Fichte, System ... III: *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre* (Heidelberg 1846, ND Aalen 1969) 18 ff. bes. 26 ff.; vgl. ebd. 29 den Verweis auf die soeben zit. Stelle (aus: ders., System ... I, a. O. 313 f.).

⁶⁵ System ... III, a. O. 67 ff.

„Wurzel aller Weltwesen, deren immer höhere Entwicklung ... eben das Leben der Schöpfung und das ausmacht, wodurch sie *Gott* in sich offenbaren“ kann.⁶⁶

Es kann an dieser Stelle nicht mehr Aufgabe sein, die Problematik einer solchen Position zu diskutieren, die schließlich auch – nicht zuletzt unter dem Eindruck der Kritik J. Senglers⁶⁷ – zu einer Umgestaltung der im ersten Band der *Grundzüge zum System der Philosophie* vorgelegten *Begründung* des „theosophischen Standpunktes“ führen sollte.⁶⁸ Es ging vielmehr lediglich darum zu zeigen, wie sich in den verschiedenen Traditionslinien, die sich innerhalb des Späidealismus für den Begriff der Selbstoffenbarung ausmachen lassen, ein einheitlicher Grundgedanke als bestimmend herausstellen läßt: *Selbstoffenbarung Gottes ist ein wesentlich wechselseitig freies und insofern inter-personales Geschehen; es setzt mit der Freiheit Gottes diejenige des Menschen voraus*. Die Geschichte, auf die der Begriff der Selbstoffenbarung also nicht nur bei Schelling oder Hegel, erst recht nicht erst bei Pannenberg, verweist, ist mithin die Beziehung zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit, so daß die Kategorie der „Wechselwirkung“ (bzw. die des „Verkehrs“) nicht erst bei Georg Simmel, sondern schon hier: im spekulativen Theismus zum eigentlich metaphysischen Grundprinzip wird.⁶⁹ Jene Metaphysik aber, innerhalb derer dieses Prinzip seinen systematischen Ort besitzt, ist als ‚Metaphysik der Freiheit‘ nicht nur Hintergrund für die ‚Entdeckung der Person‘,⁷⁰ sie ist es nach dem oben Angedeuteten augenscheinlich auch für den Begriff der Selbstoffenbarung. Das hatte im Prinzip schon K. Ph. Fischer im Auge, wenn er die Selbstoffenbarung Gottes im eigentlichen Sinne erst dort gegeben sah, wo er sich „freien intelligenten Individuen“, d. h. „Personen“⁷¹ offenbart. Fischer hat daher später gegenüber Schleiermacher ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß „Selbstoffenbarung“ ursprünglich der Ethik, und das kann jetzt nur heißen: einer Metaphysik der Sitten zuzuordnen ist, denn es ist die „*ethische Allgegenwart oder Allwirksamkeit*“ (197), in der sich Gott selbst in vollendeter Weise offenbart; schließlich gilt, daß Gott nicht durch Wirken überhaupt, sondern „*durch sein ethisches Wirken sich selbst: sein Herz und seinen Geist offenbare*“ (204). *Entsprechend kann jene Beziehung, in die menschliche und göttliche Freiheit eintreten und die in der Idee der Selbstoffenbarung gedacht wird, Gott und Mensch nicht äußerlich zugehören, sie konstituiert vielmehr (wenn auch in je unterschiedlicher Weise) ihr Sein als Persönlichkeit*, die eben „der höchste und vermitteltste Verhältnisbegriff“ und als solcher „der eigentliche Ausdruck der *Wechselwirkung*“ ist, wie der junge Fichte es formuliert.⁷² Setzt demnach der persönliche Geist die Gemeinschaft gegenseitig sich fordernder und ergänzender Persönlichkeiten voraus, mit denen er „in ein geistig eigentümliches, d. h. frei erkennendes wie frei wechselwirkendes Verhältnis eingeht“, so er-

⁶⁶ System ... Bd. I, a. O. 312f.

⁶⁷ Sengler warf Fichte vor, hinter dem nebulösen Ausdruck ‚Offenbarung‘ seine tiefere Abhängigkeit vom subjektiven Idealismus seines Vaters zu verdecken, so daß es schließlich zu einer ‚Confundierung‘ Gottes mit dem menschlichen Geiste komme; der Weg zur Erkenntnis könne daher nicht über die Selbsterkenntnis des subjektiven, sondern nur des objektiven Geistes führen (Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit Bd. 2: Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie [Heidelberg 1837] 367ff.). Zu Senglers eigenem Begriff der ewigen, absoluten Selbstoffenbarung und der durch sie bedingten Weltoffenbarung, a. O. 500ff.

⁶⁸ Vgl. I. H. Fichte, Vorrede ..., a. O. XV. XVII.

⁶⁹ Vgl. I. H. Fichte, System ... II, a. O. 466–528, bes. 500ff.

⁷⁰ Vgl. Th. Kobusch, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild (1993, 2., erw. Aufl., Darmstadt 1997).

⁷¹ K. Ph. Fischer, Grundzüge ..., a. O. 226.

⁷² I. H. Fichte, System ... II, a. O. 502.

zeugt er in dieser Gemeinschaft nichts anderes als „die neue eigene Welt der Freiheit“ (508). Ist aber die Endlichkeit der kreatürlichen Geister *nicht* darin begründet, daß sie „Person“ sind, sondern darin, daß sie „ihre Persönlichkeit aus *verliebener*, nicht aus göttlich selbsterwählter Individualität“ besitzen (503 m.H.), muß das Werden jener „Welt der Freiheit“, die als ‚sittliche‘ den strengen Begriff einer „Geschichtswelt“ definiert,⁷³ als die *Geschichte der realen Ermöglichung der menschlichen durch die göttliche Persönlichkeit* gedacht werden.

Das ist im Rahmen des Spekulativen Theismus vor allem durch Heinz Moritz Chalybäus geschehen, der die Frage nach einer recht verstandenen Geschichte dabei vor allem der Christologie zuordnet, ist doch das Werden unserer Persönlichkeit zur „Vollpersönlichkeit“ ein Werden zu dem, was Christus schon war.⁷⁴ Ist aber diese Vollpersönlichkeit „Resultat des religiösen Prozesses“, so ist dieser letzten Endes die „Quintessenz der Geschichte“.⁷⁵ An ihr nimmt Gott zwar in einem noch zu präzisierenden Sinne teil, aber doch nicht so, daß er pantheistisch in den Weltprozeß zu versinken droht. Dabei kommt es zu einer

⁷³ So Chr. J. Braniß, Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit (Berlin 1854) 17; vgl. 14 ff.

⁷⁴ Die vor allem auf 2 Kor 4, 4 Kol 1, 15 und Hebr 1, 3 zurückgehende christologische Ausrichtung des Selbstoffenbarungsgedankens läßt sich vielfach beobachten (vgl. schon die Hinweise oben Anm. 47). So konnte K. Ph. Fischer die „der Idee des Geistes absolut entsprechende Selbstoffenbarung“ letztlich nicht als „ein Schaffen von anderen Wesen, als er selbst ist“, begreifen, sondern nur als „ein Individualisieren seiner selbst“ und damit als „seine Menschwerdung“. Christus ist daher die urbildliche „Selbstoffenbarung Gottes“, der gegenüber „die menschlichen Individuen als relative Einheiten der Idee des Geistes nur unangemessene Offenbarungen Gottes“ sind (Fischer, Die Idee ..., a. O. 112). Christus wird daher zur definitiven, d. h. „persönlichen Selbstoffenbarung Gottes“ (ders., Grundzüge ..., a. O. 368 ff.). Schon Göschel stellte die Frage, „wie er sich offenbart, und ob er in irgend einer Offenbarung, und in welcher er als Er selbst, als Person in seinem eigensten Wesen erscheint. In der Natur ist er überall, aber mittelbar, offenbart“, so daß wir hier „statt seiner nur seine Wirkungen [finden], hinter welchen Er Selbst verborgen bleibt“. Demgegenüber finden wir „Gott Selbst ... in Jesu“, nur hier gibt er sich „persönlich als Er selbst kund“ (Cäcilus und Octavius, a. O. 124 f.). Insbesondere Th. A. Liebner – neben G. Thomasius und W. F. Geß einer der Hauptvertreter der sog. ‚modernen Kenotik‘ – hat in seiner Christologie, an Fischer (vgl. a. O. 28 ff. bes. 33 f.) sowie an Dorners und Göschels Lehre vom ‚Centralindividuum‘ anknüpfend, die Person des Gottmenschen als Haupt und Prinzip der Menschheit zu begreifen versucht, in der sich die „reale Selbstoffenbarung, Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit vollendet“ (13; vgl. 72 f. Anm.). Näherhin kann der Logos nur deswegen „Träger der transzendenten Offenbarung“ sein, weil es durch ihn „zuvor“ schon „zur immanenten Selbstoffenbarung Gottes kommt“ (283). Ebenfalls aus der Kenotik vgl. J. L. König, Die Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschehende und in der christlichen Kirche noch geschehende (Mainz 1844) 7: „Die Selbstoffenbarung Gottes innerhalb seiner selbst ... ist demnach von seiner Offenbarung außer sich hin und außerhalb seiner“ zu unterscheiden (vgl. auch 8, 12, 196, 262 f. pass.). Ähnlich C. Werner, Speculative Anthropologie § 39 (München 1870, ND Frankfurt 1967) 273 ff., für den erst der Gottmensch die vollkommene „Selbstdarstellung und Selbstversichtbarung Gottes“ darstellt, hat doch in ihm Gott „die menschliche Natur als seine eigene“ angenommen „und sie zum Medium seiner persönlichen Selbstdarstellung“ gemacht (274). Auch J. Müller, a. O. 181: „Eben darum aber, weil der Logos es ist, durch den die immanente Liebe Gottes sich ewig verwirklicht, ist er auch der Vermittler der nach außen gehenden Liebe, d. h. der sich auf ein andres Sein beziehenden Wirksamkeit und Selbstoffenbarung Gottes“. Nach H. Martensen ist „die schaffende Thätigkeit Gottes“ bei der Menschwerdung des Logos „mit der Thätigkeit seiner *Selbstoffenbarung* ... unbedingt Eins“ (a. O. 243), so daß Christus als „die menschliche *Selbstoffenbarung* des göttlichen Logos“ verstehbar wird (245; vgl. 252: Die „Menschwerdung Gottes in Christo“ ist „die freie Selbstoffenbarung des Schöpferwortes am Anfang“). Vgl. auch Fr. Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele (Berlin 1841) 477 ff.

⁷⁵ H. M. Chalybäus, Philosophie und Christentum, a. O. 132 f.

Radikalisierung des schon Schellings Idee der Selbstoffenbarung leitenden Gedankens, Gott sei kein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen,⁷⁶ d. h. der Freien. Dies geschieht bei Chalybäus durch die schon in der *Wissenschaftslehre* von 1846 formulierte⁷⁷ Unterscheidung zwischen Erzeugung (Machen) und dem durch Liebe bestimmten göttlichen Willen: „machen“ kann Gott nur „das Gebäude der Weltkörper und der bewußtlosen Natur“, nicht aber „freie Gottebenbilder“. Deren Freiheit ist nicht Gegenstand göttlicher „Macht“, sondern seines Willens. „Wir haben also einen Gott, der nicht selbst einer Geschichte unterworfen ist, aber einen Gott, der seine Macht der Geschichte unterwirft und mit seinem Willen an der Geschichte der Menschen teilnimmt“, „weil das, was er will, eben in der menschlichen Freiheit besteht“.⁷⁸ Wenn aber Liebe das Wollen anderer Freiheit ist,⁷⁹ gibt es für Gott trotz seiner „Selbstgenugsamkeit“ „etwas, das er in der Weltgeschichte erreichen will, etwas, was er sich nicht schlechthin selbst geben kann“: die „Gegenliebe“ freier und darin ihm ebenbildlicher Wesen.⁸⁰

Insofern zählt der Akt der Selbstoffenbarung Gottes nicht nur überhaupt zur Klasse der von A. Reinach „sozial“ genannten Akte; er ist vielmehr auch durch das gekennzeichnet, was M. Theunissen als „dialogische Faktizität“ zu fassen versucht hat: Jene „Vernehmungsbedürftigkeit“, die Reinach als Charakteristikum des sozialen Aktes (etwa des Versprechens) herausgestellt hatte, steigert sich hier – unter dem Eindruck der Dialogik Bubbers sowie der Untersuchungen K. Stavenhagens zur sog. ‚formal interpersonalen Aktion‘ – zu der Einsicht, daß 1. „die Entsprechung auf meinen Anspruch ein von meiner Intention unabhängiges Faktum darstellt“, und daß 2. „die Erfüllung meines ansprechenden Aktes von diesem Faktum abhängt“.⁸¹ Dasjenige aber, wovon sich Gott im Akt seiner Selbstoffenbarung „abhängig“ macht, ist das, was die Faktizität des „dialogischen Faktums“ gerade ausmacht: die Freiheit dessen, „an‘ den sich Gott ‚wendet‘, d. h. dem er sich selbst offenbart, und die den eigentlichen Gegenstand des göttlichen (Liebes-)Willens bildet. Erst dies macht verständlich, warum die Offenbarung Gottes *als Liebe* zu Recht als Offenbarung seines *Wesens* gedacht werden muß. Stand dieser Gedanke wie bei H. L. Martensen⁸² und – deutlicher noch – bei dem in Kopenhagen lehrenden Dogmatiker H. L. Clausen,⁸³ beide theologische Lehrer Kierkegaards, so auch schon bei Fischers Antwort auf den Einwand Baur im Hintergrund,⁸⁴ so war es doch erst Chalybäus, der ihn *expressis verbis* zum Ausdruck gebracht hat. Dies geschieht vor dem Hintergrund der bereits angesprochenen und für Chalybäus äußerster wichtigen Unterscheidung zwischen Macht und dem nur als „positive“, d. h. schöpferische Liebe recht zu verstehenden Willen Gottes. Denn „solange die Macht sich selber Zweck ist, muß sie, um sich Andern und sich selber (*sibi*) zu manifestieren, Gegenmächte setzen, aber nur setzen um sie zu negieren“. Das Verhältnis zwischen

⁷⁶ Vgl. Schelling, *Philosophische Untersuchungen ...*, a. O. 346.

⁷⁷ Chalybäus, *Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre* (Kiel 1846) 302f.

⁷⁸ Chalybäus, *Philosophie und Christentum*, a. O. 138.

⁷⁹ Vgl. Chalybäus, *Über die ethischen Kategorien der Metaphysik*, in: *ZPhsp/Th* 8 (1841) 155–211, hier 189; dazu Th. Kobusch, *Die Kategorien der Freiheit*, in: *Allg. Zschr. für Philos.* 15 (1990) 13–37.

⁸⁰ Chalybäus, *Philosophie und Christentum*, a. O. 139.

⁸¹ M. Theunissen, *Der Andere* (1965, 2., um eine Vorrede verm. Aufl., Berlin/New York 1977) 322.

⁸² Nach Martensen, a. O. 98 ist „Weltoffenbarung“ als „Liebesoffenbarung“ nur möglich, wenn Gott „in ewiger Selbstoffenbarung ein inneres Liebesleben in sich selber“ lebt.

⁸³ Nach Clausen mußte Gott, um seine Liebe hervortreten zu lassen, „gleichsam durch eine Selbstbegrenzung sich selbst in Wesen offenbaren, die die Möglichkeit haben, die Wahrheit zu kennen und sich selbst dazu zu bestimmen, ihr zu folgen“ (*Udvikling of de christelige Hovedlaerdomme* (Kopenhagen 1844) 206f. (zit. H. Schulz, *Eschatologische Identität* [Berlin/New York 1994] 55ff.; vgl. ebd. 370ff.).

⁸⁴ Fischer, *Grundzüge ...*, a. O. 223 f. Anm.

Schöpfer und Geschöpf wird auf diesem Wege durch ein unzureichendes Kategorienverhältnis zum Ausdruck gebracht: durch das der „Quantität“. Auf dieser Ebene muß es, so Chalybäus weiter, bei einem bloßen Gegeneinander der „Gewalten“ bleiben. Für eine solche Auffassung kann und wird Gott als das schöpferische Subjekt „das Object nur so setzen, daß es dasselbe immer wieder zurücknehmen, in seine Gewalt bringen kann, wenn dieses sich etwa ganz verselbständigen, völlig zum frei sich aus sich bestimmenden Subject machen wollte“.⁸⁵ Anders, wenn nicht Macht, sondern die positive Liebe das bestimmende Prinzip ist. Denn dann gibt es nicht, „wie in den Identitätssystemen, ... nur ein sich selber (*se sibi*) Offenbaren“, schließlich ist Gott „sich selber ewig offenbar“. Entsprechend ist Offenbarung jetzt „ein sich Andern Offenbaren und erst als die andern offenbar gewordene Wahrheit sich selbst genügend“. Als positive Liebe genügt der göttliche Wille „sich selbst nur dann und darin, daß er die Wahrheit auch Andern für und zum Heil dieser Andern und *um ihrer selbst willen* offenbar geworden weiß“.⁸⁶ Chalybäus sieht gerade in dieser Struktur des „um-ihrer-selbst-willen“ das Auszeichnende jener Liebe, die nicht die der „Egoität“ oder der „Rechtspersönlichkeit“ ist, die vielmehr zu Recht „positive Liebe“ genannt zu werden verdient: ihr Zweck ist nicht mehr das bloße „sich von Andern anerkannt Wissen“, es ist ihr vielmehr „um die Befriedigung zu thun *selbst* anerkennen zu können“: „Und darum schafft sie Wesen, welche sie, ihren Schöpfer, anerkennen, denn nur solche kann sie selber als sich wahrhaft ebenbildliche Wahrheit anerkennen und wiederum kann sie nur dann erst sich von ihnen als vollkommen erkannt wissen, wenn diese sie als die positive Liebe wissen“.⁸⁷ Eben deswegen ist die Selbstoffenbarung der Gottheit nur da möglich, wo

⁸⁵ Chalybäus, Entwurf ..., a. O. 301 f.

⁸⁶ Ebd. 323 m.H. Ulrici konnte (Gott und die Natur, a. O. 684 f.) zwischen Schöpfung als Erscheinung Gottes, in 'einem Anderen bzw. 'durch' ein Anderes auf der einen Seite und Schöpfung als Erscheinung 'für' ein Anderes auf der anderen differenzieren, wobei letzteres nur gegenüber geistigen Wesen möglich ist. Daß Gottes „Seyn-für-Andres“ dennoch zugleich seine „Selbstmanifestation“ ist, gründet nach Ulrici in der Tatsache, daß es im Unterschied zu den Äußerungen endlicher Wesen „Erscheinung seines Wesens und *nur* seines Wesens“ ist, während alle anderen Dinge „dagegen in ihrem Seyn-für-Andres zugleich durch Andres bedingt und bestimmt“, also immer auch „Erscheinung eines *Andern*“ sind (vgl. auch System der Logik [Leipzig 1852] 338 f.).

⁸⁷ Chalybäus, Entwurf ..., a. O. 300 f. Hier: Beim Problem der Liebe scheint nun auch der Punkt zu sein, wo der Begriff der Selbstoffenbarung in den der Selbstmitteilung hinübergreift; das zumindest lehrt der Blick auf die besonders an Schleiermacher anknüpfende Vermittlungstheologie R. Rothes und I. A. Dorners, die sich beide dem spekulativen Theismus verbunden wußten. So ist nach Dorner die Tatsache, daß Gott „die vollkommene absolute Offenbarung seiner Liebe in der Form freier Persönlichkeiten haben will“, der eigentliche Ausdruck „dafür, daß sich Gott der Welt vollkommen mittheilen will“ (System ... I, a. O. 459). Denn erwies „Die Lehre von Gott“ (173–501) diesen als den sich-selbst-mittheilen-Wollenden, so zeigte „Die Lehre von der Kreatur“ (501–542), daß der Mensch gerade das Geschöpf ist, welches „auf das Empfangen seiner vollkommenen Selbstmitteilung angelegt ist“, das in seiner Einheit mit der Selbstmitteilung Gottes das Wesen der Religion ausmacht (543). Liebe als eine „Kraft“, „die es wesentlich an sich hat, sich offenbaren zu wollen“, ist noch nicht Liebe im strengen Sinne des Wortes, wo „die Person nur anders schenkte, nicht auch sich selber“. Die eigentliche „Gabe“ der Liebe ist insofern „die liebende Person selbst“ (System der christlichen Sittenlehre, hg. A. Dorner [Berlin 1885] 81 f.). Bei Lange, a. O. 48 ff. fällt die Diskussion der Selbstoffenbarung Gottes in Schöpfung, Geschichte und Menschwerdung bereits ganz unter den Titel „Die Selbstmitteilung Gottes“ (48). Chr. Fr. Kling, Schüler Schleiermachers und Freund des in Marburg lehrenden J. Sengler, wiederum differenziert zwischen der „Selbstoffenbarung Gottes“ in der „Menschwerdung des Sohnes“ und Gottes „Selbstmitteilung im h. Geiste“ ([Art.] Liebe, in: RE¹ Bd. VII [1857] 388–393, hier 390). „Als Liebender ist“, so formuliert es F. A. B. Nitzsch, Gott „derjenige, von dessen Wesen es unzertrennlich ist, sich selbst zu offenbaren und mitzuteilen“ (Lehrbuch der evangelischen Dogmatik [Freiburg/Leipzig² 1896] 404).

ihr freie, ihr ebenbildliche, der Anerkennung fähige Wesen gegenüberstehen, während sie „in der bewußtlosen Natur ... nicht dieser offenbar [würde], sondern nur sich selber“.⁸⁸ Ganz in diesem Sinne heißt es bei dem in Bonn lehrenden, jedoch schon zu Lebzeiten kaum beachteten J. P. Lange: „Das Wesen der Persönlichkeit ist Selbstoffenbarung, und weil Gott der Ursprüngliche ist, so ruft er persönliche Wesens in's Dasein, denen er sein inneres Wesen zu erkennen gibt, sich offenbart“. Nur ein anderer Ausdruck für diesen Grundgedanken ist es, wenn Lange schreibt, man erkenne die Freiheit daran, „daß sie frei macht“, ist doch der Gedanke der Persönlichkeit mit dem der Freiheit eins. „Gott ist also der Freie als der absolute Befreier, d. h. also vor Allem in der freien Wahl, worin er freie Wesen setzt oder erwählt“.⁸⁹

Die *ontologische* Bedeutung dieser These erhellt bereits aus der von Chalybäus herausgestellten Sonderstellung der Kategorie der Liebe, „die um der dabei vorausgesetzten selbstbewußten Subjectivität willen schlechthin mit keiner physischen Kategorie ausgedrückt sondern nur als eine eigenthümliche der Metaphysik des Geistes eingereicht werden kann und muß“. Bildet sie innerhalb einer solchen von jeder Naturphilosophie streng zu unterscheidenden Metaphysik des Geistes die „allerhöchste Vermittelungskategorie“,⁹⁰ so wird deutlich, daß mit der behaupteten Zusammengehörigkeit einer in Liebe begründeten Selbstoffenbarung Gottes und der Freiheit des Menschen ontologisch eine Entscheidung zwischen „Person oder Substanz“ gefordert ist. Eben dies gesehen zu haben, ist die eigentliche Leistung des „Spekulativen Theismus“, der dieses Problem abermals anhand der Selbstoffenbarungsvokabel festmachen konnte. Denn – so der Rechtsphilosoph Fr. Jul. Stahl – wenn der durch Hegel (Enz. [1830] § 564) entwickelte Begriff der Offenbarung gerade nicht beinhaltet, „daß der in sich vollbewußte Gott sich den Menschen kund gibt, sondern daß er im Menschen ... sich selbst offenbar wird“, so ist demnach hier Offenbarung nicht als „*That* Gottes“ gedacht.⁹¹ Jene Philosophie aber, die einem solchen Verständnis von Offenbarung gerecht werden will, ist, indem sie die „*That*“ als „Urbewegung“ und damit als „Princip“ für eine nicht bloß logische, sondern „real genetische Erzeugung der Kategorien“ ansetzt,⁹² wesentlich eine Philosophie nicht der „Substanz“, d. h. des „in sich geschlossenen Seyns“, sondern der „Persönlichkeit“ (48), für die gilt: „alle Thätigkeit der Person, göttlicher oder menschlicher, ist Reproduktion ihres eigenen Wesens, Offenbarung

⁸⁸ Chalybäus, Entwurf ..., a. O. 334; vgl. auch Philosophie und Christentum, a. O. 129, wo Offenbarung ausdrücklich nicht nur als ein „Sichoffenbaren Gottes in sich für sich selbst“, sondern als „ein Sichenthüllen und Kundgeben für andere Intelligenzen“ begriffen wird.

⁸⁹ Lange, a. O. 112f., vgl. ebd. 98: „Als die Ursprünglichkeit bewährt er sich darin, daß er im absoluten Sinne personbildend wirkt, Person setzend, Personen aufnehmend in seinen Bund, Personen vollendend zu ewigen Abbildern seiner Persönlichkeit, und in diesem Sinne ist er eben der *liebende*, oder was ganz Eins ist, der *persönliche* im höchsten Sinne des Wortes“.

⁹⁰ Ebd. 286. Die Geschichte dieser ontologischen These, die gerade innerhalb der ‚Vermittlungstheologie‘ rezipiert worden ist (Dorner, Sittenlehre 60), ist noch zu schreiben (vgl. die Hinweise in meiner oben (Anm. 20) genannten Arbeit). R. Rothe konnte im ausdrücklichen Anschluß an Schellings These, „die Repräsentationen der Gottheit“ könnten „nur selbständige Wesen sein“ (Philosophische Untersuchungen ..., a. O. 347), folgern: „Gegenstand der Liebe Gottes kann ein ihm gleichbestimmtes kreatürliches Sein .. nur in dem Falle sein, wenn seine Gleichbestimmtheit mit ihm nicht ausschließend auf die göttliche Kausalität zurückgeht, sondern zugleich auf seine eigene, nämlich die moralische, auf seine Selbstbestimmung“ (Theologische Ethik § 47, a. O. 180f.). Vgl. Lotzes Zustimmung in: Recension von H. M. Chalybäus, Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre (Kiel 1846) (1847), in ders: Kleine Schriften Bd. 2, hg. D. Peipers (Leipzig 1886) 303–341, hier 333.

⁹¹ Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie (Heidelberg 1846) 182f.

⁹² So Stahl im prinzipiellen Anschluß an Trendelenburg, ebd. 49 Anm.

ihrer selbst“, sofern sie sich „in schöpferischer Weise, d.i. neu beginnend, Neues setzend“ vollzieht (21). Dieses „Neue“ aber, das Hegel zu Recht nicht als Kategorie der Natur, sondern des Geistes gekennzeichnet hatte, ist nicht nur das Andere, Abwechslungsreiche, sondern – bezogen auf Gott gedacht – im strengen Sinne personaler Natur: das freie Geschöpf.

Menschenrechte als Tauschgeschäft?

Zur Theorie Otfried Höffes

Von Uwe STEINHOFF (Berlin)

Otfried Höffes Modell zur Begründung der Menschenrechte, das Modell des „transzendentalen Tausches“¹ geht nicht hinaus über Norbert Hoersters in Anschluß an Mackie vorgenommenen Versuch einer „Moralbegründung ohne Metaphysik“.² Tatsächlich fällt Höffe hinter Hoersters klare Einsicht in die Beschränkungen dieses Begründungsmodells zurück, Beschränkungen, die es meines Erachtens untauglich machen, um damit die Menschenrechte oder eine politische Gerechtigkeit – so wie Höffe sie versteht – menschenheitsuniversell zu begründen.

Wie sieht das Modell des transzendentalen Tausches aus? Die Argumentationsstruktur ist die folgende:

1. Nach Höffe „besteht ein Konsens über das Prinzip der Tauschgerechtigkeit, die Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben“ (GaT, 20), daher habe es eine unkontroverse legitimatorische Kraft. Und nach Höffe ist dieses Prinzip auf die Freiheits- bzw. Menschenrechte anwendbar: Im Tausch gegen As Verzicht, B zu töten, verzichtet B darauf, A zu töten.

2. Nun aber stellt sich die Frage, „ob sich die Bürger auf diesen Tausch einlassen sollen“ (GaT, 24). In Antwort darauf beantwortet Höffe die weitere Frage: „Will man sowohl Opfer als auch Täter von Gewalt sein oder lieber weder-noch?“ zugunsten der zweiten Alternative.

3. Da sich dieses durch die zweite Alternative bezeichnete Interesse durch eine „ihm inwohnende Sozialität auszeichnet“ (GaT, 27) und sich nur „in und aus Wechselseitigkeit realisieren“ läßt, ist die Gesellschaft berechtigt, sich für zuständig zu erklären und zwangsbefugt einzugreifen. Die „soziale Zwangsbefugnis“ ist also legitimiert.

4. „[...] da bei diesem Tausch jeder dasselbe gibt, den Gewaltverzicht, und dafür dasselbe erhält, die entsprechenden Freiheitsrechte, zeichnet sich der Tausch durch eine elementare Gleichwertigkeit des Getauschten aus. Der Tausch, damit haben wir einen weiteren, vierten Legitimationsschritt gefunden, ist grundlegend gerecht“ (GaT, 29).

5. „Um die parasitäre Einstellung zu verhindern und um die Gefahr zu bannen, daß der negative Freiheitstausch ein bloßes Wort bleibt, darf sich das Schwarzfahren nicht lohnen. An dieser, freilich auch erst an dieser Stelle läßt sich jene gemeinsame oder öffentliche Durchsetzungsmacht rechtfertigen, die wir die Rechts- und Staatsordnung nennen [...]“ (GaT, 32).

¹ Otfried Höffe, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden 1991 (im folgenden abgekürzt als GaT). Ders. *Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: *Philosophisches Jahrbuch 99* (1992) 1–28 (im folgenden abgekürzt als TT).

² Norbert Hoerster, *Moralbegründung ohne Metaphysik*, in: *Erkenntnis 19* (1983) 225–238 (im folgenden abgekürzt als MoM).