

## Selbst-Gebung und Selbst-Gegebenheit

Zur universalen (phänomenologischen, ontologischen, personalen und religiösen) Bedeutung zweier reflexiver und personaler Gabe-Beziehungen

### 1. Zur Aufgabenstellung des Beitrags

»Selbst-Gebung und Selbst-Gegebenheit« stellen zwei Formen einer Gabe-Beziehung dar. Dabei besitzen diese beiden nahezu gleichlautenden Termini trotz ihrer großen phonetischen und semantischen Ähnlichkeit zugleich auch eine semantische Differenz. Worin genau besteht die semantische Gemeinsamkeit und worin liegt die semantische Differenz beider Termini? Ihre phonetische Ähnlichkeit dürfte ein Indikator dafür sein, dass sie zwei Seiten ein und desselben Phänomens bezeichnen. Um welches Phänomen könnte es sich dabei handeln? Worin besteht dessen behauptete »universale Bedeutung«? Und schließlich: In welchen Kontexten werden diese Termini wie bestimmt? Diesen Fragen soll der vorliegende Beitrag nachgehen, ohne sie freilich hinreichend und abschließend behandeln zu können. Denn gerade weil es sich hier um ein zentrales Phänomen der sogenannten objektiven Wirklichkeit von universaler Bedeutung handelt, kann es in dem diesem Beitrag vorgegebenen Rahmen nur in allgemeiner Form und somit nur annäherungsweise, nicht aber ausführlich oder gar erschöpfend behandelt werden.

### 2. Selbst-Gebung und Selbst-Gegebenheit als die beiden grundlegenden Formen einer reflexiven Gabe-Beziehung – ihre Gemeinsamkeiten und ihre Differenzen

Während der Terminus der Selbst-Gegebenheit ein Sich-selbst-Gegeben-Sein und damit ein zugleich reflexives und scheinbar auch passives Gabe-Verhältnis zum Ausdruck bringt, expliziert der substantivische Terminus der Selbst-Gebung ein zugleich reflexives und offenkundig aktives Gabe-Verhältnis. Damit handelt es sich in beiden Fällen zunächst einmal um ein reflexives, d.h. selbstbezügliches,

Gabe-Verhältnis. Ein reflexives Gabe-Verhältnis ist grundsätzlich dadurch bestimmt, dass das Subjekt der Gabe und dessen Objekt, d. h. das Gegebene, identisch sind, nämlich das Selbst. Bei der Selbst-Gegebenheit ist dieser reflexive Charakter der Gabe-Beziehung noch einmal, und zwar maximal, potenziert bzw. gesteigert: Denn in diesem Fall nimmt das Selbst nicht nur die genannten zwei Stellen, sondern alle drei Stellen der dreistelligen Relation eines Gabe-Verhältnisses ein. Bei der Selbst-Gegebenheit ist daher das Selbst nicht nur der Geber und das Gegebene bzw. die Gabe, sondern auch der Empfänger der Gabe, mit anderen Worten: Hier gibt das Selbst sich selbst sich selbst.

Reflexive Gabe-Verhältnisse sind grundsätzlich von nicht-reflexiven Gabe-Beziehungen zu unterscheiden. Letztere, d. h. nicht-reflexive, Gabe-Beziehungen liegen bereits dann vor, wenn der Geber etwas substantiell Anderes gibt als sich selbst; sie können – analog zur Selbst-Gegebenheit bei den reflexiven Gabe-Beziehungen – auch maximal nicht-reflexiv sein: Das ist genau dann der Fall, wenn alle drei Stellen der Gabe-Relation, d. h. der Geber, die Gabe und der Empfänger, voneinander verschieden sind.

Kehren wir zurück zu unserem Thema der reflexiven Gabe-Verhältnisse, zu denen die Selbst-Gebung und a fortiori die Selbst-Gegebenheit gehören. Dass es sich bei beiden Gabe-Beziehungen um reflexive Gabe-Verhältnisse handelt, lässt sich leicht einsehen. Denn bei beiden Gabe-Beziehungen ist das menschliche Selbst nicht nur das Gegebene, sondern auch das Subjekt der Gabe. Für die Selbst-Gebung ist dies evidentermaßen der Fall: Denn Selbst-Gebung bedeutet das Sich-selbst-Geben des Selbst. Aber auch im Falle der Selbst-Gegebenheit ist das Selbst das Subjekt einer Gabe bzw. eines Gabe-Aktes, der hier allerdings nicht einmalig ist – wie es die Selbst-Gebung zumindest sein kann –, sondern das gesamte selbstbewusste Leben eines Selbst umspannt. Denn zunächst und primär bin ich mir selbst durch mich selbst gegeben. Nun könnte man einwenden, dass im Falle der Selbst-Gegebenheit gar kein aktives Gabe-Verhältnis, d. h. keine Gebung, sondern nur ein passives Sich-Gegeben-Sein vorliegt. Diesem Einwand gegenüber muss jedoch geltend gemacht werden, dass Selbst-Gegebenheit immer auch und zugleich ein Sich-selbst-Aufgegeben-Sein bedeutet, d. h. sich selbst eine Aufgabe zu sein, und zwar eine Aufgabe zur Selbstgestaltung, Selbstverwirklichung, Selbsterfüllung. Wodurch aber bin ich mir selbst (auf-) gegeben? Zunächst und primär durch mich selbst, mit anderen Worten: Ich bin

mir selbst durch mich selbst (auf-) gegeben. Das Selbst ist also auch im Falle der Selbst-Gegebenheit das Subjekt einer Gebung, und zwar der Gebung meiner selbst an mich selbst als Aufgabe für mich selbst. Diese Gebung aber besitzt im Unterschied zu dem einmalig, mithin punktuell, möglichen Akt der Selbst-Gebung stets einen das gesamte selbstbewusste Leben eines Selbst umfassenden, prozessualen Charakter.

Dass darüber hinaus für Gläubige der drei monotheistischen Weltreligionen der erste und eigentliche Geber und damit gleichsam das logische Subjekt der Selbst-Gegebenheit des Menschen der göttliche Schöpfer allen Seins ist, dass also, um es mit Sören Kierkegaard zu sagen, mein Selbstverhältnis ein von einer absoluten Macht gesetztes Selbstverhältnis ist,<sup>1</sup> dürfte sich rein phänomenologisch nicht mehr hinreichend und vollständig aufweisen lassen, auch wenn der imponierende analoge Versuch der radikalen Lebensphänomenologie Michel Henrys, jede weltlich-horizonthafte, extensionale Erscheinungswirklichkeit auf ein originäres Selbst-Erscheinen und eine originäre Selbst-Gebung des absoluten Lebens radikalphänomenologisch zurückzuführen, diesen Anspruch erhebt.

Wenn nach den vorherigen Überlegungen auch die Selbst-Gegebenheit ein – wenn auch kein einmaliger, sondern ein prozessualer – Akt der Selbst-Gebung ist, und wenn umgekehrt jeder Akt der Selbst-Gebung eine Selbst-Gegebenheit seines Subjekts notwendigerweise – als transzendente Bedingung seiner Möglichkeit – einschließt, worin unterscheiden sich dann beide reflexiven Gabe-Akte überhaupt voneinander? Sie unterscheiden sich beim Menschen de facto zumeist in ihrer Bestimmung des Dativ-Objekts bzw. des Empfängers der Gabe, d. h. dessen, dem die Gabe gegeben wird. Ob sie sich auch hinsichtlich der Art und Weise bzw. des Wie des Gebens voneinander unterscheiden, kann hier noch offenbleiben. Denn grundsätzlich stellt ein Gabe-Verhältnis eine dreistellige Relation dar, die durch vier sogenannte »W-Fragen« präzise bestimmt werden kann:

---

<sup>1</sup> Vgl. Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay »Zum Verständnis des Werkes«*, hrsg. v. Liselotte Richter, Reinbek bei Hamburg 21995, S. 13: »Ein derart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.« Vgl. auch ebd., S. 14: »Dies ist nämlich die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz beseitigt ist: Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte.«

1. Durch die Angabe des Subjekts der Gabe: Wer gibt?
2. Durch die Angabe des Objekts der Gabe bzw. des Gegebenen: Was wird gegeben?
3. Durch die Angabe des Dativobjekts bzw. des Empfängers der Gabe: Wem wir das Gegebene geben?
4. Durch die Angabe der Art und Weise der Gebung: Wie, d. h. auf welche Art und Weise, wird das Gegebene dem Empfänger der Gabe gegeben?

In unserem Fall besteht eine Teilidentität zwischen den beiden reflexiven Gabe-Akten der Selbst-Gebung und der Selbst-Gegebenheit. Denn diese sind, wie wir gesehen haben, identisch hinsichtlich sowohl des Subjekts als auch des Objekts der Gabe: das Selbst. Sie unterscheiden sich aber möglicherweise in dem Empfänger der Gabe, wenn und sofern vorausgesetzt wird, dass der Empfänger der Selbst-Gebung von ihrem Subjekt verschieden ist. Das ist aber keineswegs immer der Fall. Denn vor jeder durchaus möglichen und vielfach auch wirklichen Selbst-Gebung an andere und anderes gibt sich das Selbst keinem anderen, sondern stets nur sich selbst, wobei Subjekt und Empfänger dieses Gabe-Verhältnisses relational, aber nicht substantiell, voneinander verschieden sind. Denn die transzendente Selbst-Gegebenheit des Selbst geht jedem konkreten, bestimmten Akt seiner Selbst-Gebung an andere und anderes immer schon als Bedingung seiner Möglichkeit voraus. In dem Wie ihrer Gebung unterscheiden sich beide reflexiven Gabe-Akte ebenfalls nicht notwendigerweise, aber möglicherweise voneinander. Denn ich kann mich mir selbst oder einer anderen Person durchaus anders geben als ich mir selbst grundsätzlich gegeben bin. So kann ich z. B. mir oder einer anderen Person etwas vortäuschen, d. h. suggerieren und vorgaukeln, wovon ich im Grunde weiß, dass es der Wirklichkeit meines Selbst nicht entspricht.

Wir können also resümieren: Selbst-Gebung und Selbst-Gegebenheit sind zwei genuin reflexive Gabe-Akte, die hinsichtlich ihres Subjekts und ihres (Akkusativ-) Objekts, d. h. im Wer und im Was ihrer Gebung, identisch sind. Sie unterscheiden sich nur möglicherweise – aber nicht notwendigerweise – in Bezug auf den Empfänger ihrer Gebung, weil die Selbst-Gebung auch an andere Personen und an andere Entitäten möglich ist, während bei der (transzendenten) Selbst-Gegebenheit das Selbst auch der Empfänger der Gabe ist, so dass hier ein maximal reflexives Gabe-Verhältnis vorliegt. Beide reflexiven Gabe-Verhältnisse unterscheiden sich möglicherweise auch

im Wie, d. h. in der Art und Weise, ihrer Gebung: Denn während die Selbst-Gegebenheit einen prozessualen Akt-Charakter besitzt, der das ganze selbstbewusste Leben eines Selbst umfasst, kann die Selbst-Gebung auch als ein einmaliger und punktueller Akt erfolgen. Schließlich unterscheiden sich beide Akte auch in ihrem gleichsam epistemischen Charakter voneinander: Denn während die Selbst-Gegebenheit einen transzendentalen Charakter als Bedingung der Möglichkeit aller freiheitlichen Vollzüge des Selbst und damit auch jedes konkreten, besonderen Aktes seiner Selbst-Gebung besitzt, eignet der Selbst-Gebung zunächst und zumeist der Charakter eines konkreten, besonderen Existenzvollzugs, der allerdings im Falle seiner uneingeschränkten Entschiedenheit für eine spezifische Lebensweise oder sogar seiner Selbstverpflichtung für eine besondere Lebensform den Charakter eines das zukünftige Leben des Selbst bestimmenden Selbsteinsatzes bzw. einer sog. »existenziellen Grundentscheidung«, einer »option fondamentale«, annehmen kann – wofür auch immer.<sup>2</sup>

### 3. Selbst-Gebung und Selbst-Gegebenheit als zwei personale Formen einer reflexiven Gabe-Beziehung im Unterschied zum apersonalen »Es gibt« als dem Geber von Gegebenheiten

Zur vollständigen gabetheoretischen Klassifikation der Phänomene der Selbst-Gebung und der Selbst-Gegebenheit sollte noch grundsätzlich zwischen personalen und apersonalen Gabe-Verhältnissen unterschieden werden. Doch was ist mit einem apersonalen Gabe-Verhältnis genau gemeint?

Der bedeutende französische Gegenwartsphilosoph Jean-Luc Marion hat in seiner Phänomenologie der Gabe<sup>3</sup> in Weiterführung

<sup>2</sup> Zur allgemeinen philosophischen Bestimmung einer »existenziellen Grundentscheidung« und ihrer religiösen Bedeutungsdimension vgl. Markus Enders: »Entscheidung« als maximaler Selbsteinsatz. Überlegungen zur religiösen Bedeutungsdimension der »existenziellen Grundentscheidung«, in: Stefano Semplici (Hrsg.): *La Decisione* (= *Archivio di Filosofia. Archives of Philosophy* LXXX/1–2), Pisa/Rom 2012, S. 101–112, insb. S. 108–112.

<sup>3</sup> Eine sehr gute Einführung in Marions Phänomenologie der Gabe im Gesamtkontext seines Denkens bietet die Untersuchung von Thomas Alferi: *Worüber hinaus Größeres nicht geben werden kann. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Freiburg i. Br./München 2007; eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie der Gabe und ihre religionsphilosophische Bedeutung hat Kurt Wolf:

von Martin Heideggers Überlegungen zum Gegebenheitscharakter des Seins im unpersönlichen »Es gibt« das Phänomen der Gegebenheit als ein apersonales Gabe-Geschehen beschrieben, dessen Geber für uns prima facie unbestimmt, weil unerkennbar, bleibe, so dass wir zunächst nur auf das unpersönliche »Es gibt« als den Geber von Gegebenheiten, d. h. von Gegenständen und ihren Gegebenheitsweisen für uns, verwiesen seien.<sup>4</sup> Über das »Es gibt« als den unpersönlichen Geber von uns vorgegebenen Gegebenheiten kommt unser (beweis-)rationales Einsichtsvermögen in das Subjekt dieser Gegebenheiten nicht hinaus. Gegebenheiten, d. h. Gegenstände und ihre Gegebenheitsweisen – wir können auch sagen: Erscheinungsweisen für uns – stellen demnach phänomenologisch gesehen ein apersonales bzw. unpersönliches Gabe-Verhältnis dar, weil das für uns klar erkennbare Subjekt ihrer Gebung nur das unpersönliche »Es gibt« ist; und weil zweitens das Akkusativ-Objekt bzw. das Was dieser Gebung nicht nur Personen, sondern auch apersonale Gegenstände bzw. Entitäten und ihre Gegebenheitsweisen sind. Denn auch diese sind uns oft unverfügbar (vor-) gegeben.

Von solchen apersonalen Gabe-Verhältnissen sind die Gabe-Verhältnisse der Selbst-Gebung sowie der Selbst-Gegebenheit dadurch grundsätzlich unterschieden, dass es sich hier jeweils um ein personales Gabe-Verhältnis handelt. Denn sowohl das Subjekt der Selbst-Gebung und der Selbst-Gegebenheit als auch das Objekt bzw. das Was beider Gebungen bzw. Gabe-Verhältnisse ist das personale Selbst. Im engeren und eigentlichen Sinne dieses Wortes handelt es sich bei der Selbst-Gebung und der Selbst-Gegebenheit daher um ein personales Gabe-Verhältnis. Davon ist jedoch ein weiterer Gebrauch von Selbst-Gebung im übertragenen Sinne dieses Wortes zu unterscheiden, wie wir im Folgenden noch sehen werden.

---

*Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie* (= *Ursprünge des Philosophierens* 13), Stuttgart 2006, vorgelegt; vgl. hierzu auch Kurt Wolf: »Gabe«. *Sozialontologie und Religionsphilosophie*«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 59 (2008), S. 256–269.

<sup>4</sup> Vgl. Jean-Luc Marion: »Der Durchbruch des »Es gibt««, in: Jean-Luc Marion: *Gegeben sei. Phänomenologie der Gegebenheit. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Alferi* (= *Eichstätter philosophische Studien* 2), Freiburg i. Br./München 2015, S. 70–74.

#### 4. Exemplarische phänomenale Kontexte der Manifestation des Phänomens der Selbst-Gebung

Während die Selbst-Gegebenheit im engeren, strikten Sinn dieses Wortes den transzendentalen Charakter des Selbst als Bedingung der Möglichkeit seiner freiheitlichen, mithin selbstbestimmten, Existenzvollzüge bezeichnet und deshalb ausschließlich in der transzendentalen Verfassung des Selbst verwirklicht ist, findet sich das Phänomen der Selbst-Gebung in vielen verschiedenen phänomenalen Kontexten, und zwar als ein Phänomen, das für diese Kontexte jeweils von zentraler Bedeutung ist. Beide Thesen – die weite Verbreitung und die jeweils zentrale Bedeutsamkeit des Phänomens der Selbst-Gebung – aber sind keineswegs selbstverständlich, sondern durchaus begründungsbedürftig. Der Verbreitungsraum und die jeweils zentrale Bedeutung des Phänomens der Selbst-Gebung können im Folgenden allerdings nur exemplarisch belegt und aufgewiesen werden – wenn auch an sachlich höchst bedeutsamen phänomenalen Kontexten. Denn es handelt sich bei der Selbst-Gebung um ein sowohl in phänomenologischer als auch in ontologischer bzw. metaphysischer und nicht zuletzt in personaler und in religiöser Hinsicht höchst bedeutsames Phänomen. Diese Behauptung soll im Folgenden näher erläutert und begründet werden.

##### *4.1. Die phänomenologische Bestimmung der Selbst-Gebung: Phänomenale Selbst-Gebung als die Wesensverfassung von Phänomenalität überhaupt*

Beginnen wir mit der Begründung unserer ersten Behauptung, dass die Selbst-Gebung ein in phänomenologischer Hinsicht höchst bedeutsames Phänomen sei. Bei genauerem Hinsehen aber muss diese Behauptung modifiziert bzw. revidiert werden. Denn eine radikale phänomenologische Analyse des Phänomens der Selbst-Gebung zeigt, dass es sich bei ihm gar nicht um ein einzelnes, besonderes, von anderen Phänomenen unterschiedenes Phänomen handelt. Wie ist das zu verstehen?

Setzen wir zunächst einmal aus heuristischen Gründen voraus, es handele sich bei der Selbst-Gebung tatsächlich um ein bestimmtes, spezifisches Phänomen, das von anderen Phänomenen unterschieden ist. Wenn dem so wäre, d.h. wenn Selbst-Gebung ein spezifisches

Phänomen wäre, dann müsste sie gemäß Martin Heideggers in *Sein und Zeit* vorgenommenen phänomenologischen Bestimmung eines Phänomens als etwas, das sich von sich selbst her zeigt,<sup>5</sup> in genau diesem Sinne für uns in Erscheinung treten, nämlich von sich selbst her. Gegen diese These vom Phänomen-Charakter der Selbst-Gebung könnte man allerdings gleichsam als *advocatus diaboli* und *prima facie* auch mit Recht einwenden, man könne dergleichen überhaupt nicht geistig sehen, Selbst-Gebung trete für uns gar nicht in Erscheinung, die These von der Phänomenalität der Selbst-Gebung sei also falsch. Wie könnte man diese Kontroverse auflösen bzw. entscheiden?

Um dieses Problem zu lösen, müssen wir uns fragen: Wo, d. h. in welchen Zusammenhängen, könnte das Phänomen der Selbst-Gebung überhaupt für uns in Erscheinung treten? Handelt es sich dabei nicht um ein rein begriffliches Abstraktum, das weder vor unseren leiblichen noch vor unseren intentionalen geistigen Augen, deren Blick auf gegenständliche Wirklichkeit gerichtet ist, auftauchen kann?

Das phänomenologische Sehen, das die Wesensverfassung seiner Gegenstände erfasst, erkennt in der Selbst-Gebung die Wesensstruktur dessen, was ein Phänomen überhaupt erst zu einem Phänomen macht, d. h. der Phänomenalität überhaupt. Dabei müssen wir allerdings eine weitere und übertragene Bedeutung von Selbst-Gebung als gültig voraussetzen, der zufolge Selbst-Gebung sowohl ein personales als auch ein apersonales Gabe-Verhältnis bezeichnen kann. Denn wir sahen im Gefolge von Heideggers Bestimmung des Phänomen-Begriffs, dass ein Phänomen nichts anderes ist als etwas, das sich von sich selbst her zeigt. Phänomen ist demnach also ein Selbst-Erscheinendes und damit etwas, das sich von sich selbst her dem Blick bzw. dem Sehen eines Betrachters bzw. Erkenntnissubjekts gibt. Folglich stellt Selbst-Gebung die Wesensverfassung von Phänomenalität überhaupt dar.<sup>6</sup> Wir können auch einfacher sagen: Jedes Phänomen gibt sich selbst als solches zu erkennen. Täte es dies nicht, dann wäre

---

<sup>5</sup> Zu Heideggers Begriff des Phänomens vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Zweites Kapitel, §7: Die phänomenologische Methode der Untersuchung, A. Der Begriff des Phänomens, Tübingen <sup>15</sup>1979, S. 31: »das Sich-an-ihm-selbst-zeigende«.

<sup>6</sup> Diese Überlegung konvergiert sachlich mit der phänomenologischen Analyse von Jean-Luc Marion, der das wesenhafte Sich-Zeigen des Phänomens als Ausdruck (s)eines Sich-Gebens und dieses als eine unpersönliche Selbstheit deutet, vgl. Marion: *Gegeben sei*, S. 130–132 (Phänomene geben sich).

es kein Phänomen. Für uns in Erscheinung treten aber nicht nur personale, sondern auch apersonale Phänomene. Mit Michel Henrys radikaler Phänomenologie müsste man diese Wesensverfassung von Phänomenalität allerdings noch radikaler bzw. ursprünglicher begründen, nämlich in einem reinen Selbsterscheinen, das jedem Erscheinen für Anderes und andere bestimmend zugrunde liegt.<sup>7</sup> Doch auch für dieses reine Selbsterscheinen des absoluten Lebens gilt, dass es sich in seinem Sich-selbst-Erscheinen sich selbst gibt, so dass hier eine relationale Identität zwischen beiden Seiten dieser Selbsterscheinung besteht, als die Henry das absolute Leben bestimmt. Daher ist auch beim reinen Selbsterscheinen des absoluten Lebens Selbst-Gebung dessen Wesensstruktur, und zwar in dem reflexiven Sinne des Sich-sich-selbst-Gebens.

Wir können daher resümieren: Selbst-Gebung im weiteren, die Unterscheidung zwischen personalen und apersonalen Gabe-Verhältnissen umgreifenden Sinne dieses Wortes, ist das phänomenologisch erkannte und bestimmte Wesen von Erscheinung bzw. genauer von Phänomenalität überhaupt, und zwar auch im radikal-phänomenologischen Sinne dieses Wortes. Deshalb handelt es sich bei der Selbst-Gebung im weiteren, personale und apersonale Gabe-Verhältnisse umgreifenden Sinne dieses Wortes nicht um ein einzelnes Phänomen unter anderen Phänomenen, sondern um das Wesen von Phänomenalität als solcher.

Diese Form der Selbst-Gebung, welche die Wesensstruktur von Phänomenalität überhaupt ausmacht, können wir auch als »phänomenale Selbst-Gebung« bezeichnen.

Darüber hinaus gibt es auch noch andere und eigentlichere Erscheinungsformen der Selbst-Gebung, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

---

<sup>7</sup> Vgl. Michel Henry: »Die ursprüngliche Selbst-Offenbarung des Lebens als Grund der phänomenologischen Methode. Beantwortung des allgemein-philosophischen Problems der Möglichkeit, das Leben zu denken«, in: Michel Henry: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Aus dem Französischen von Rolf Kühn, Freiburg i. Br./München 2004, S. 137–148.

4.2. *Die strikte ontologische Bestimmung der Selbst-Gebung:  
Selbst-Gegebenheit und Selbst-Gebung als seinsmäßiges  
Konstitutivum von Personen*

Ein zweiter Kontext, in dem das Phänomen der Selbst-Gebung in Erscheinung tritt, könnte man als den ontologischen bezeichnen. Was ist damit gemeint? Jedes Seiende, das wir als wirklich erkennen und damit umgehen können, ist uns gegeben. Gegeben-Sein ist daher, wie Jean-Luc Marion in seiner phänomenologischen Ontologie eindrucksvoll aufgezeigt hat, die Wesensverfassung jedes Seienden als solchen. In ihrem Sein wesenhaft gegeben und damit Gegebenheiten sind also alle Entitäten, und zwar sowohl die nicht geistbesitzenden als auch die geistbesitzenden Entitäten. Im eigentlichen Sinne dieses Wortes sich selbst gegeben sein, können aber, wie wir bereits gesehen haben, nur solche Entitäten, die auch ein personales Selbst besitzen, weshalb die zuvor erläuterte phänomenale Selbst-Gebung als solche nicht die eigentliche und vollkommene Form der Selbst-Gebung sein kann. Doch was ist ein personales Selbst?

Mit dem personalen Selbst dürfte zunächst eine individuelle Ich-Identität gemeint sein, die nur personale Wesen besitzen. Denn nur diese sind sich selbst zugehörig und verfügen gleichsam über sich selbst, und zwar durch ihr individuelles Selbstbewusstsein und durch die relativ freie Selbstbestimmung ihres verantwortungs- bzw. moralitätsfähigen Willens. Aufgrund dieser beiden Grundvermögen sind personale Wesen sich selbst (auf-) gegeben, so dass sie sich selbst auch anderen geben können. Selbst-Gegebenheit und damit das Vermögen zur Selbst-Gebung in diesem strikten und eigentlichen Sinn kann demnach keine Wesensbestimmung aller Entitäten sein, sondern nur der geistbesitzenden, personalen Entitäten. Denn kraft ihres Selbstbewusstseins und ihrer willentlichen Selbstbestimmung verfügen Personen über sich und besitzen sich selbst gleichsam, d. h. bestimmen sich selbst. Ob und inwiefern sie sich selbst anderen Personen mitteilen und damit sich ihnen geben, muss als ein Akt ihrer Freiheit offenbleiben. Die Selbst-Gegebenheit menschlicher Personen ist demnach, wie wir ebenfalls bereits gesehen haben, eine transzendente Bedingung für die einzelnen, konkreten Akte ihrer personalen Selbst-Gebung.

Nun ist aber eine menschliche Person ohne die Selbstgebung anderer menschlicher Personen an sie gar nicht lebens- und entwicklungsfähig, wie wir aus Erfahrung wissen. Bereits die natürliche Ent-

stehung personalen Seins verdankt sich der wechselseitigen Selbst (hin-)gabe zweier menschlicher Personen. Doch auch für die weitere Entwicklung personalen Seins ist die personale Selbstgabe menschlicher Personen lebensnotwendig. Personale Selbstgebung bzw. Selbstgabe ist daher für personales menschliches Sein seinskonstitutiv, und zwar sowohl für dessen Entstehung als auch für dessen gelingende Entwicklung.

#### *4.3. Die personale Bestimmung von Selbst-Gebung: Freiwillige Selbst(hin-)Gabe und ihre Erscheinungsformen*

Damit sind wir bereits bei der eigentlichen, der personalen Bedeutung von Selbst-Gebung bzw. Selbstgabe angelangt. Denn, wie schon öfters gesagt worden ist: Streng genommen können nur Personen kraft ihrer Selbstverfügung und Selbstbestimmung sich selbst anderen Personen oder auch apersonalen Gegenständen und Sachen geben bzw. hingeben, wobei die Formen dieser Selbsthingabe sehr verschieden sind: Als Schenkung und Bewahrung des Lebens anderer oder auch als Arbeit und Einsatz für das Wohlergehen anderer wie etwa für das störungsfreie und reibungslose Funktionieren sachlicher Zusammenhänge zum Gebrauch bzw. zum Nutzen anderer oder gar als stellvertretende Selbst(hin-)Gabe zur Tilgung der Schuld anderer wie in der jüdisch-christlichen Religion, die bis zum stellvertretenden Sühneleiden und Sterben für die Rettung und Erlösung anderer gehen kann – eine äußerste und unübertreffliche Form der Selbst(hin-)Gabe, weil sie mit der größten Form der Selbstentäußerung um des endgültigen Glücks – religiös gesprochen: des Heils – anderer willen verbunden ist. Selbst(hin-)Gabe aber ist die äußerste und radikalste Form der Selbst-Gebung bzw. der Selbst-Gabe, weil sie die totale, vollständige, restlose Form der Selbst-Gabe bedeutet, in der das personale Selbst nichts mehr von sich selbst für sich selbst gleichsam zurückbehält, sondern sich selbst vollständig gibt.

4.4. *Die religiöse Bestimmung von Selbst-Gebung: Selbst-Gebung als ein religiöses Prinzip in den Religionen – ihre subjektive und ihre objektive Seite*

Damit sind wir wie mit Siebenmeilenstiefeln schon in den Bereich der religiösen Bedeutung personaler Selbst-Gebung hinübergegangen. Dabei nimmt ein freiwilliger Selbsteinsatz bzw. eine Selbst-Gabe für andere erst dann eine genuin religiöse Bedeutung an, wenn sie zugleich als Selbst-Gabe an irgendeine Form echter Transzendenz intendiert ist, sei es an eine apersonale Macht, sei es an eine personale Gottheit, sei es an die Seelen oder Geister der verstorbenen Ahnen und Vorfahren etc.<sup>8</sup> Dabei haben wir zunächst nur die subjektive, persönliche Selbst (hin-)Gabe religiöser menschlicher Individuen im Blick. Diese besitzt in den Religionen jedoch nur den Charakter einer Antwort auf eine ihr vorausgehende Selbstmitteilung bzw. Selbstvermittlung einer transzendenten Macht, die sich selbst dem Menschen in irgendeiner – und sei es in einer noch so verborgenen und indirekten Weise – zeigt, sich selbst ihm gleichsam gibt, so dass das genuin religiöse Verhältnis den Charakter einer wechselseitigen, einer gleichsam dialogischen Selbst-Gebung besitzt. Dabei gereicht diese in den Religionen graduell unterschiedlich große und intensive Selbst-Gabe einer ebenfalls in unterschiedlich großem Maße als transzendent geglaubten Macht an die Menschen – in den Weltreligionen an prinzipiell alle Menschen – nach dem Verständnis der Religionen ihren Empfängern nur dann und genau dann zum Heil, wenn sie von ihnen in der ihrer Selbst-Gabe angemessenen und insofern rechten Weise aufgenommen und beantwortet wird. Denn erst dann, wenn die Selbst-Gabe transzendenter Wesen von ihren Adressaten bzw. Empfängern auch wirklich angenommen und angeeignet wird, kann sie ihre einheits- und damit im religiösen Sinne dieses Wortes heilsstiftende Wirkung für sie entfalten.<sup>9</sup> Im Christentum

---

<sup>8</sup> Hier wird der Religions-Begriff des Verfassers zugrundegelegt, dem zufolge ein (verehrender, sich hingebender) Bezug auf eine übersinnliche Transzendenz konstitutiv für menschliche Religiösität ist, vgl. Markus Enders: »Religion und Transzendenz. Ist ein Transzendenz-Bezug konstitutiv für Religion?«, in: ΦΙΛΟΘΕΟΣ. *International Journal for Philosophy and Theology* 13 (2013), S. 3–14.

<sup>9</sup> Hierzu vgl. Markus Enders: »Endlichkeit und Einheit. Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schröders Begriff von Religion«, in: Tobias Müller/Thomas M. Schmidt (Hrsg.): *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn u. a. 2013, S. 125–155.

wird diese Selbst-Gebung einer zugleich transzendenten und immanenten Heilsmacht in zweifacher Hinsicht radikalisiert: Erstens dadurch, dass diese Macht selbst, d. h. in eigener Person, in die Welt der erscheinenden Vielheit hervortritt, sich also selbst den Menschen offenbart bzw. gibt; und zweitens dadurch, dass sie ihre personale Selbst-Gebung durch deren Materialisierung in den eucharistischen Gaben dauerhaft und unverwechselbar für uns Menschen gemacht hat.

Beispiele für religiöse Formen der Selbst-Gabe finden wir in dem vorliegenden Tagungsband in dem Beitrag von Sarah Eichner zur Dimension der Selbstgabe transzendenter Wesen in den sog. archaischen bzw. Naturreligionen nach dem bedeutenden Religionswissenschaftler Mircea Eliade; ferner auch in dem Beitrag von Adrian Navigante zum Thema der heilstiftenden Selbstmanifestation des Göttlichen, d. h. zur Lehre des avatára, im Hinduismus; weiterhin in dem Beitrag von Thomas Reitzig zur heilswirksamen Selbstvermittlung als einem religiösen Prinzip im chinesischen Daoismus. In dem Beitrag von Riku Yokoyama wird der Selbstgebungscharakter religiöser Offenbarung sowie des Heiligen im Verständnis der Religionsphänomenologie Max Schelers theoretisch und allgemein reflektiert. Im christlichen und zugleich religionenübergreifenden Denken Meister Eckharts besitzt das religiöse Phänomen der Selbst-Gabe eine zentrale Bedeutsamkeit: Diese macht der vorliegende Beitrag von Frau Amanda Viana De Sousa über die Selbstgabe des (göttlichen) Lebens in Meister Eckharts Metaphysik der Einheit deutlich sichtbar. Dass das Phänomen der Selbst-Gabe auch für den methodischen Charakter des Denkens Meister Eckharts eine grundlegende Bedeutung besitzt, zeigt der Beitrag von Siegfried Rombach über phänomenologische Grundstrukturen der Selbst-Gebung als Selbstvollzug im Denken Meister Eckharts. Und selbst in Niklas Luhmanns systemtheoretischer Deutung von Offenbarung eignet der Selbst-Gebung eine signifikante religiöse Bedeutung – wie wir dies aus dem Beitrag von Frank Schlesinger zu diesem Tagungsband lernen können. Dass die religiöse Selbst-Gebung Gottes an den Menschen im Christentum als theologische Antwort auf die empirische und existenziell motivierte Theodizeefrage verstanden werden kann, begründet der vorliegende Beitrag von Karsten Koreck. Schließlich zeigt der Beitrag von Herrn Ullrich Glatthaar am Beispiel des Psychoanalytikers C. G. Jung die psychoanalytische und am Beispiel des Motivs der Selbstsuche und der Selbstfindung im literarischen Werk Hermann Hesses auch

die literarische Bedeutungsdimension der Thematik der Selbst-Gebung exemplarisch auf. Dieses Kaleidoskop an minutiös ausgearbeiteten Beiträgen zu dem vorliegenden Tagungsband soll einen Eindruck von dem schier unermesslichen Reichtum der Bedeutungsfülle der Selbst-Gebung als einem religiösen Prinzip vermitteln. Zu dessen herausragender Bedeutung in den drei monotheistischen Weltreligionen soll abschließend noch ein Gedanke entfaltet werden.

#### 4.5. *Die graduelle Verwirklichung der Selbst-Gebung in den monotheistischen Weltreligionen*

Die heils-, weil einheitsstiftende Selbst-Gabe einer absoluten Einheit an die Menschen als ihren Adressaten und Empfänger wird in den drei monotheistischen Weltreligionen des Judentums, des Christentums und des Islams in unterschiedlich großem bzw. radikalem (Aus-) Maß verwirklicht:

Im Islam als die im Koran mitgeteilte Selbstprädikation dieser absoluten Einheit für die Menschen, welche sachlogisch die geringste bzw. schwächste Form der Selbst-Gabe und Selbstentäußerung dieser absoluten Einheit darstellt, weil hier Gott von sich selbst nur eine Rede über sich selbst – daher der grundlegend selbstprädikative Charakter dieser Offenbarungsgestalt – sowie eine Rede darüber den Menschen gibt, wie sie seinem Heilswillen gemäß leben sollen.<sup>10</sup>

Im Judentum gibt sich die absolute Einheit als deren Reflexion für die Menschen in Gestalt der Thora bzw. des Tenach – in der sich nach rabbinischer Thora-Spekulation Gott selbst gleichsam betrachtet –, die bereits eine höhere Stufe der Selbst-Gabe Gottes an die Menschen darstellt, sofern die Thora nach rabbinischer Überzeugung gleichsam der Spiegel Gottes ist, in dem wir Gott erkennen können und in dem Gott sich selbst erkennt. Von uns Menschen wird Gott

---

<sup>10</sup> Zum selbstprädikativen Charakter des Korans als der islamisch geglaubten Offenbarungsgestalt der absoluten Einheit Gottes in der von ihr geschaffenen Welt der erscheinenden Vielheit vgl. Markus Enders: »Ein Gott in drei Personen!? Provokation und Relevanz des christlichen Trinitätsglaubens für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam«, in: *REGNUM. Schönstatt international – Reflexion und Dialog* 51 (2017), S. 64–89, hier: S. 88 (»Ansätze zu einem trinitarischen Monotheismus im Islam: Die koranischen Prädikationen Jesu als Wort und Geist Gottes, das Verständnis des Korans als ungeschaffene, präexistente Selbstprädikation Gottes«).

darin allerdings nur in mittelbarer, nicht in unmittelbarer Weise und damit nicht so erkannt, wie er selbst sich selbst darin erkennt.<sup>11</sup>

Und schließlich ist im Christentum gemäß seinem Selbstverständnis die höchste, weil vollständige und unübertreffliche Form der Selbst-Gabe Gottes an die Menschen verwirklicht, indem Gott selbst in eigener Person sich in die Welt der Menschen begibt, indem er selbst Mensch unter Menschen wird, um die sonst verlorenen Menschen zu retten und zu sich zu führen. Im Christentum hat die vollkommene Selbst-Gabe der erhabenen Einheit Gottes an die Menschen daher zugleich ein unübertrefflich großes Ausmaß der Selbstentäußerung Gottes angenommen, wird die Barmherzigkeit Gottes zu uns Menschen daher unübertrefflich groß gedacht bzw. geglaubt.<sup>12</sup>

#### 4.6. *Die Selbst-Gebung einer transzendenten Macht als ein universales Prinzip der Religionen und als das Wesen personaler Liebe*

An dieser Stufenfolge der Verwirklichung des Selbst-Gebungscharakters einer transzendenten Heilsmacht in den drei monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam können wir zumindest für diese drei Weltreligionen erkennen, dass die Selbst-Gebung einer transzendenten Heilsmacht das zentrale religiöse Prinzip darstellt, das sich in unterschiedlichem Ausmaß in den verschiedenen Religionen verwirklicht. Und dies ist kein Zufall: Stellt doch die in allen Religionen, wenn auch jeweils unterschiedlich groß, angenommene Selbst-Gebung einer transzendenten Macht das heilstiftende Prinzip von Religion überhaupt dar. Denn wir Menschen suchen in der und durch die Religion unser Heil, d. h. letztlich und eigentlich die Erfahrung einer möglichst unmittelbaren Anwesenheit

---

<sup>11</sup> Zum reflexiven Charakter der Thora als der jüdisch, insbesondere rabbinisch, geglaubten Offenbarungsgestalt Gottes in seiner Schöpfung vgl. Enders: »Ein Gott in drei Personen!?, S. 86f.

<sup>12</sup> Zur hier vorausgesetzten Interpretation der Offenbarungsformen der drei monotheistischen Weltreligionen als selbstprädikative Offenbarung (im Islam), als reflexive Offenbarung (im Judentum) und als selbstreflexive Offenbarung (im Christentum) vgl. Bernhard Uhde: »Gott der Eine – Dreieinig? Christliche Überlegungen und Anregungen im Gespräch mit Juden und Muslimen«, in: *Lebendige Seelsorge* 1 (2002), S. 19–23.

bei einer transzendenten (und zugleich uns immanenten) Einheit,<sup>13</sup> deren Selbst-Gebung bzw. Selbstmitteilung uns Menschen genau dann zur Heilsquelle wird, wenn und sofern wir uns ihr öffnen und ihre entäußerte Wirksamkeit empfangen. Deshalb ist zu vermuten, dass dieses religiöse Prinzip der Selbst-Gebung mutatis mutandis auch für die anderen, nicht monotheistischen Religionsformen bestimmend und ein universal, für alle religiösen Erscheinungsformen, gültiges und relevantes Prinzip ist. Diese hier angenommene universale religiöse Relevanz des Prinzips der Selbst-Gebung aber kann letztlich und eigentlich nur darin begründet liegen, dass die in den Religionen in unterschiedlich intensiver Weise sich selbst den Menschen gebende transzendente Macht einen entschiedenen Heilswillen für die Menschen besitzt und deshalb eine personale Natur mit einem freien Willen von (prinzipiell unübertrefflich) großer Güte besitzen muss. Denn sich selbst geben kann ein Wesen im eigentlichen Sinne dieses Wortes nur dann, wie wir sahen, wenn es ein personales Selbst besitzt. Daran aber wird deutlich, dass diese universale Bedeutung von Selbst-Gebung als einem religiösen Prinzip letztlich und eigentlich in der personalen Seinsweise der sich selbst (hin-)gebenden (transzendenten) Heilsmacht begründet liegt, die den eigentlichen Sinngehalt von Selbst-Gebung in sich birgt. Dieser aber besteht darin, dass Selbst-Gebung für Personen nicht nur seinskonstitutiv ist, sondern darüber hinaus auch deren zielgerichtetes Streben nach Vollkommenheit und Glück erfüllt und vollendet. Denn die Beziehungseinheit der wechselseitigen Selbst (hin-)Gabe von Personen aneinander ist Inbegriff der interpersonalen Liebe, deren göttliches Wesen in der relationalen Einheit der wechselseitigen Selbst (hin-)Gabe dreier wesensidentischer Personen zueinander besteht. Selbst-Gabe in ihrer höchsten Form als Selbst (hin-)Gabe ist daher nicht nur das (göttliche) Wesen personaler Liebe, sondern zugleich auch das universale Prinzip der Religionen.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Zu dem hier vorausgesetzten Grund-Verständnis menschlicher Religiosität vgl. Enders: »Endlichkeit und Einheit«.

<sup>14</sup> Es ist dem Verfasser bewusst, dass diese These einer noch genaueren und ausführlicheren Begründung bedarf, die im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht mehr geleistet werden kann.