

Von der Vernunft zum Glauben bei Edith Stein

Urbano Ferrer

Husserl soll über Edith Stein bemerkt haben, alles sei an ihr wahr.¹ Ähnlich äußerte sich Xavier Zubiri, nach einem Besuch im Kölner Karmel:

Sie war eine sehr weibliche, feine Frau, mit einem sehr intelligenten Lächeln; man erfasste klar in ihrer Person einen Nimbus von Heiligkeit; sie strahlte Heiligkeit aus.²

Diese beiden Aussagen haben mich veranlasst, die Kontinuität ihres philosophischen Werkes vor und nach ihrer Bekehrung im Hinblick auf die Problematik der Beziehung zwischen Vernunft und Glauben zu untersuchen. Das bedeutet, dass die von der späteren Stein aufgeworfenen Fragen an Antworten anknüpfen, die auf davor liegende Fragen gegeben wurden. So eröffnete die Unzufriedenheit mit der seelenlosen Psychologie von William Stern und mit dem Neukantianismus, wie ihn Richard Königswald in Marburg lehrte, allmählich die durch die Glaubenslehre gebahnten Wege. Die Vernunft, in deren Namen sich Edith Stein damals von religiösen Fragestellungen entfernte, ist dieselbe, der später ihre Grenzen gezeigt werden. Diese wissenschaftlich fundierte Einschränkung befreit den Blick für Dimensionen, in denen meta-vernünftige Erfahrungen möglich sind.

Erhellend diesbezüglich ist ihre Dissertation »Zum Problem der Einfühlung«, die für ihre spätere Entwicklung entscheidend ist. Die junge Phänomenologin tritt gegen damals verbreitete psychologistische Erklärungen der Einfühlung auf. Weder Introspektion noch Ableitung von eigenen Zuständen vermögen Phänomene wie etwa Wahrnehmung oder Einfühlung angemessen zu erklären. Befinde ich mich etwa vor dem Selbstporträt von Rembrandt, so sehe ich, ohne eine psychologisierende Auslegung heranziehen zu müssen, unmittelbar eine seelisch repräsentierte Realität, die nicht von meinen Akten gesetzt ist. Und in der wirklichen Realität erkenne ich ebenfalls unmittelbar, ob mein Gegenüber aufmerksam oder zerstreut ist. Wie aber ist eine solche intuitiv einführende Erkenntnis des Anderen möglich, ohne dass sie weder abstrakter Urteile noch nachheriger Überprüfung bedarf?

Zur Lösung dieses Problems versucht Stein im dritten Teil ihrer Doktorarbeit mit dem Begriff eines fremden Ich beizutragen. Dieses ist zwar mit seinen leiblichen und seelischen Äußerungen nicht identisch, in ihnen jedoch unmittelbar anwesend. Folglich kann es im anderen Ich wirklich, aber nicht ursprünglich präsent werden. Während nämlich in den je-

¹ B. Halda, *Thématique phénoménologique et implications* (Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty), Nauwerlaerts, Louvain, 1976.

² »Mujer muy femenina, suave, sonrisa inteligentísima, claramente se aprehendía en su persona un halo de santidad. Emanaba santidad« (Carmen Castro, »Ya«, 1.5.1987).

weiligen Erlebnissen *leibliche Empfindungen, seelische Zustände* und *das Bewusstsein davon* gegeben sind, entziehen sich hingegen in objektivierenden Akten die eigene oder fremde Person der Erfassung. Denn die Person bezeichnet ein subjektives, allen phänomenalen Ausdrücken zugrundeliegendes Prinzip. Aufgrund dieser personalen Prägung erwirken Leib, Seele und Bewusstsein eine jeweils subjektiv-objektiv zu kennzeichnende Doppelheit, die sich in ihnen je unterschiedlich widerspiegelt: *im Leib*, sofern er als ein solcher – physischen und organischen Gesetzen unterworfen – erlebt wird; *in den psychischen Zuständen*, sofern sie in sich selbst nicht sichtbar, sondern nur in neuen Akten zu objektivieren sind; *das Bewusstsein* schließlich ist in seinem lebendigen Verlauf als eine abgrenzbare zeitliche Strecke gegeben.

Die Einfühlung ist also nicht Funktion des psychophysischen Ich; sie ist aber auch nicht ein Akt des reinen Ich, das den Bewusstseinsgesetzen gemäß die Gegenstände mitkonstituiert, vielmehr ist sie ein Akt der Person, der gleichzeitig die organischen leiblichen Bewegungen des Anderen, seine seelischen Fähigkeiten und die Eigenart des fremden persönlichen Ich bekundet. So wie wir einen in Bewegung befindlichen Körper unmittelbar, ohne Rückgriff auf das Wesen der Bewegung, erfassen, nehmen wir analog eine andere Person wahr, ohne erst ihre differenzierbaren Schichten miteinander verknüpfen zu müssen.

In Steins Arbeit *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften* von 1922 führt der Begriff ›Lebenskraft‹ eine neue Wende hinsichtlich des Ich-Subjekts ein. Der Unterschied zwischen Bewusstseinsstrom und Lebenskraft zeigt sich dabei auf folgende Weise: Während sich der erste in sich selbst durch die Folge retentional akkumulierter Erlebnisse zusammensetzt, wohnt die zweite einem kausalen Einwirkungen ausgesetzten Subjekt inne. In diesem Sinn tritt z. B. das einem unbemerkten Mattigkeitszustand entsprechende affektive Erlebnis aus einem verschwommenen kausalen Hintergrund hervor, der dem Erlebnis seine qualitativen Züge verleiht. Eine äußerliche Wirkung betrifft weder die in den Akten gegebenen Objekte noch das korrelative Bewusstsein von ihnen, sondern die Lebenskraft des Subjekts der Erlebnisse als Bewusstseinträger.

Die über die Lebenskraft wirkende psychische Kausalität stellt die periphere Schicht der Person dar, durch die diese in Austausch mit der Umwelt tritt; sie markiert jedoch auch diejenige Schicht, durch die sich das reale persönliche Subjekt manifestiert, das in Anbetracht phänomenaler Änderungen in den erlebten Gehalten als dasselbe überdauert. Diesem ersten Manifestationsmodus nach ist das wesentliche Merkmal des Subjekts die Aufnahmefähigkeit oder Rezeptivität.

Die Realität übt keine Wirkungen auf das reine Erleben. Aber die Erlebnisse selbst und z.T. auch ihre Gehalte sind Bekundungen realer Zuständlichkeiten und Eigenschaften wie die Lebensgefühle.³

³ Beiträge ..., Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V, 1922, 21.

Der zweite Teil der erwähnten Schrift ist den Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft gewidmet. Im Bereich der Erlebnisse des individuellen Ich sind für die Gemeinschaft nur diejenigen konstitutiv, die in der personalen Realität des Geistes beruhen, insofern dieser sich Werten öffnet, die in fundierten kategorialen Akten geeint sind. In dieser Hinsicht unterscheiden wir zwischen einem sinnlichen, unmittelbaren und unaussprechbaren Schmerz und dem wertenden, von einer Mehrheit von Subjekten erfassbaren und in verschiedenen Kontexten wiederaufnehmbaren Sinngehalt. Die überindividuellen Einheiten sind nicht in psychische Interaktionen aufzulösen, sondern sie werden als geschichtliche Bildungen allein in den Individuen bewusst, aber mittels deren affektiven oder willentlichen, mitteilbaren Stellungnahmen. »(Die Gruppe) ist das Subjekt des Gemeinschaftserlebnisses, das in uns, den einzelnen individuellen Subjekten, die zu ihr gehören, lebt. Dieses Subjekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich traure als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir.«⁴

Der folgende Schritt im Hinblick auf eine phänomenologische Erhellung des Wesens der Person besteht für Stein darin, das mit Lebenskraft ausgestattete und auf der Grundlage bestimmter Erlebnisse Gemeinschaften aufbauende Subjekt als die je einzelne Person zu denken, und zwar hinsichtlich ihres spezifischen Kerns wie ihrer Entfaltung. Diese Denkbahn wird in *Einführung in die Philosophie* und vor allem in *Endliches und Ewiges Sein* entwickelt.

Stein wurde durch Husserls Vorlesungen über die Person, die sie selbst im Rahmen des zweiten Bandes von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* editorisch bearbeitet hatte, auf die Spur dieses Denkweges gebracht. Diesen Analysen zufolge ist das personale Ich nicht nur reines und leeres Ich, sondern umfasst auch die qualitativen und differenzierten Eigenschaften eines empirischen Subjekts. Nach Husserl prägen je bestimmte Habitualitäten und Motivationen eine Person. Stein betont jedoch darüber hinaus die Verankerung dieses personalen Ich in einem unsichtbaren Kern. Um dergestalt die ontologische Subsistenz der Person freizulegen, übersteigt sie die phänomenologische Analyse, obgleich sie den phänomenologischen Ausgangspunkt nicht preisgibt: den Aufweis der in seinem Inneren verankerten Einzigartigkeit des personalen Ich.

Der individuierende Charakter einer Person darf nicht mit den Grundzügen verwechselt werden, die jeweils von ihren Akten hervorgebildet werden. Während man auf letztere mit annähernden Ausdrücken wie kühn, zögerlich usw. verweisen kann und sie sich in Korrelation mit diesen oder jenen Werten hervorbilden, trägt der individuierende Charakter von Anfang an zu der auszeichnenden Charakterisierung einer Person bei. Aber der so verstandene Charakter bezieht sich nicht deshalb, weil er individuierend ist, auf die individuellen leiblichen und seelischen Fähigkeiten derselben. Er ist vielmehr die irreduzible qualitative

⁴ Op. cit., 120.

Bestimmung, die die willentlichen Stellungnahmen der Person und die Art, wie sie von ihrem spezifischen Vermögen Gebrauch macht, prägt. Als das letzte differenzielle Moment einer Person zeichnet er für ihre innere Entwicklung die wesentlichen Schranken vor. Mit Steins Worten:

Er ist ein in sich Bestimmtes und stempelt jeden aus ihm entspringenden Akt als Erlebnis eben dieser und keiner anderen Person. Er verleiht seine Prägung aber auch dem Objektbereich, das er der Person erschließt: der Welt der Werte.⁵

Wie aber geht Stein von dem als Zentralpol von Akten phänomenologisch gegebenen reinen Ich zum personalen Sein über?

Der vermittelnde Begriff zwischen bewusstem Ich und Person ist für Stein das Selbstsein, insofern dieses im *Selbstbewusstsein* impliziert ist. Ausdrücke wie ›mein Leib‹, ›meine Seele‹ oder ›mein Ich‹ setzen in der Person ebenso ein für diese selbst wie für die Anderen unobjektivierbares Selbstsein voraus, das den Grund für jene Vermittlung bezeichnet. Im Gegensatz dazu werden Eigenschaften und erworbene Qualitäten der Person nur besessen, da hier zwischen dem Subjekt und seinem Besitztum ein gewisser Abstand besteht. Das Selbst wird in der Entwicklung der Person von der Ichaktivität geformt.

Der ganze Mensch erhält seine Prägung durch das aktuelle Ichleben und »Materie« für die Formung durch die Ichaktivität. Hier erst stehen wir vor dem Selbst, das vom Ich geformt werden kann und soll.⁶

Das bewusste menschliche Ich bleibt im immateriellen Raum des Selbstseins in sich zusammengezogen, und korrelativ ist das Selbstsein nur teilweise durch das Ich erhellt.

Dem Ich entspricht eine weder in actu bestehende noch vollkommene, sondern nur habituelle Erkenntnis seiner selbst. Das führt Edith Stein dazu, in der Erfahrung des Ich zwei Ebenen voneinander zu unterscheiden: a) das reine Ich, das sich mit jedem Erlebnis in seiner Individualität miterlebt und seiner selbst als eines solchen bewusst ist, das eben es selbst und nicht ein Anderer ist, ohne mit diesem Anderen einen bestimmten Anderen zu identifizieren; dies ist das ipse, auf das sich das ›mein‹ gründet; b) das Ich, das sich in den Bewusstseinsstrom einfügt, wodurch es qualitativ zu einem von Anderen differenzierten und mit einer eigenen Zeitlichkeit ausgestatteten Ich wird. Nur wenn das Ich in diesem zweiten Sinn verstanden wird, kann dem Leib und der Seele dieselbe Singularität zugesprochen werden. Denn dieses zweite Ich dimensioniert sich nach Seele und Leib, die auf diese Weise an seiner Einzigartigkeit teilhaben.

In diesem Rahmen sind räumliche Bilder, die, zumal mit Bezug auf die Ausdehnung des Selbstseins, verwendet worden sind, um die persönliche Einheit zum Ausdruck zu bringen, nicht treffend. Anstatt aneinander gefügte Schichten stellen Ich, Seele und Leib eher *drei* Kreise dar, die sich allmählich von einem Zentrum aus entfernen: die psychischen Fenster

⁵ Einführung in die Philosophie. ESW, Bd. XIII, Freiburg 1991, 157.

⁶ E. Stein, Der Aufbau der menschlichen Person, ESW Bd. XVI, 1994, 111.

(2), durch welche die sinnlichen Qualitäten in das Ich eindringen, sowie der ausgedehnte und teilbare Leib (3) – beide aber unlösbar vom Ich (1). Der Vergleich des psychischen Bereichs mit dem Wohnsitz in einer Burg ist nämlich nur dann möglich, wenn man die Burg verlassen hat.

Was also die Person in ihrer Einzigartigkeit zu erkennen erlaubt, ist die Einheit des Selbstseins, so wie es in der Herrschaft über sich selbst offenkundig wird, indem sich die Person ihre Akte aus dem Bewusstsein von sich selbst her zuspricht. Das Selbstsein ist der Ort des Übergangs vom bewussten Ich zur volumenhaften Person, mit all ihren Ebenen und Dimensionen. Die Nichtumfassbarkeit der Person für sich selbst ähnelt in einem gewissen Sinn dem Fluss des Bewusstseins, insofern die stets fließende Gegenwart von einem immer undeutlicher werdenden Kometenschweif umgeben erscheint. Gleichfalls erhebt sich das leuchtende Ich der Person aus einem dunklen Grund, wie die Kerzenflamme, die »von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird«.⁷

Eine solche Nichtumfassbarkeit ist auf den Gebieten der Erkenntnis jedoch kein singulärer Fall. Das gesamte bewusste Leben ist vielmehr durch den Unterschied von Akt und Potenz bestimmt, kraft dessen im aktuellen Punkt des Stroms das, was noch nicht herangeströmt ist, sich ankündigt und andererseits das schon Herangeströimte immer mehr versinkt.

Und das unmittelbar gewisse Gegenwartsleben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend.⁸

Nun sind die zeitlichen Grenzen des erfahrenen Inhalts Anzeichen für die menschliche Endlichkeit, und die äußeren wahrgenommenen Objekte wie auch die ichliche Identität übersteigen daher ihre zeitlichen Erscheinungen, wie Husserl hervorgehoben hatte. Aber im Unterschied zum nur über Schatten gegebenen Objekt verweist die Transzendenz der Person auf ein dauerndes, seine Akte beseelendes Subjekt, in dem sich diese bewusst sind, von einem zugrundeliegenden Ich vollzogen zu sein.

Indem es sie als eigene erlebt, vollzieht das Ich seine Akte, zumal diese aus den nicht in actu bewussten Schatten der Seele auftauchen: Solche Schatten werden den seelischen und leiblichen Komponenten ein und derselben Person, die sich als ein Ich anerkennt, gerecht.

Das Ich ist gleichsam die Durchbruchstelle aus der dunklen Tiefe zur klaren Helligkeit des bewußten Lebens und damit zugleich von der »Möglichkeit« oder »Vorwirklichkeit« zur vollen gegenwärtigen Wirklichkeit (von der Potenz zum Akt).⁹

Das Ich ist in die personale Realität eingebettet, ohne in völliger Deckung mit ihr zu sein; dies zeigt sich darin, dass weder alle Äußerungen der Person willentliche Stellungnahmen sind noch mit den vom Willen dirigierten Tätigkeiten zusammenfallen.

In der Tat ist das Ich schon bezüglich seiner bewussten und freien

⁷ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Werke, II, 1986, 336.

⁸ Ebd. 337.

⁹ Ebd. 348.

Akte mit seiner Begrenztheit konfrontiert, aber damit erweist sich zugleich die Person nicht nur als Träger ihres eigenen Lebens, sondern auch als Hypostasis oder Träger ihres Wesens (Substanz). Das vordergründig Widersprüchliche ist möglich, weil Leben und Wesen der Person sich nicht decken und folglich nicht alle personalen Akte notwendig vom bewussten Ich vollzogen sein müssen.¹⁰ Die Person vollzieht lebendige Bewegungen, die von keiner willentlichen Stellungnahme des Ich herzuleiten sind. Für ihre Auffassung, in unterschiedlichen Situationen dieselbe zu sein, bedarf sie nicht der Erfüllung einer Identifikationssynthese zwischen dem Lebensträger Ich und den das bewusste Leben eingrenzenden Schatten, die ihr so zukämen wie einem Etwas die dinghaften Eigenschaften, sondern es geht um eine von derselben vorausgesetzte Identität. Daher stößt das Subjekt, wann immer es seine bewussten und freien Akte vollzieht, an Grenzen, zugleich aber ist es frei zu ihrer Überschreitung, sofern die Wirkung der übernatürlichen Gnade bis zu den seelischen, vom Subjekt selbst nicht durchhellten Schatten vordringt.

Die Standhaftigkeit des seelischen Zentrums resultiert nicht ausschließlich aus Niederschlägen im Bewusstseinsleben, so wie Husserl das habituelle Ich zu kennzeichnen bestrebt war. Was der Ichstrahl erfasst, ist lediglich der aktuelle Gegenstand mit seinem Hintergrund von Inaktualitäten, indem es den verborgenen Kern des personalen Ich übersieht. In diesem Kern beruht z.B. die Verantwortung, die nicht von einem bloßen Pol der Akte übernommen zu werden vermag, der sich ihrer somit entledigen könnte. Von vollzogenen Wahrnehmungen, Erinnerungen und Willensakten verbleibt nicht allein deren Ergebnis, sondern eine neue Erfahrung der Seele selbst.

Diesem von der natürlichen Vernunft unerforschten Bereich ordnet Edith Stein die theologischen Tugenden zu, wobei sie auf das trinitarische, von Augustinus entdeckte und von Johannes vom Kreuz wieder aufgenommene Abbild der göttlichen Dreieinigkeit zurückgreift. Demzufolge stehen Glaube, Hoffnung und Liebe in Verbindung mit dem geistigen Vermögen, d. h. mit dem Intellekt, dem Gedächtnis und dem Willen. Jede wirksam gewordene Tugend bewirkt nämlich eine Entsagung von der natürlichen Ausübung der jeweiligen geistigen Kraft. Infolgedessen sind übernatürliche Akte angemessen nur in der bewältigten Abkehr von natürlichen Neigungen zu vollziehen. Was jenen drei Tugenden ihre gemeinsame Struktur verleiht, ist der mangelhafte intentionale Besitz des jeweils Geglaubten, Gehofften und Geliebten.

Die Undurchsichtigkeit der Person für sich selbst ist die Voraussetzung für die Auffindung des Gottes, der sich der Seele über alle bildliche und intellektuelle Spezies hinaus offenbart. Obwohl die so zuteil werdende Wahrheit solche Begriffe, von denen der Mensch eine natürliche

¹⁰ »Das Leben des Ich ist sein Sein, aber es deckt sich nicht mit dem Sein des Menschen, und der Beginn des wahren Ichlebens ist nicht gleichbedeutend mit dem Beginn des menschlichen Daseins« (ebd. 318).

Kenntnis besitzt, miteinbezieht, bringt sie die Hingabe des Glaubens, das augustinische »credere in Deum«, mit sich, d. h. die Einklammerung der natürlichen Akte und Begierden, die für die den Glauben kennzeichnende Haltung des Vertrauens erforderlich ist.

Nur die Tugend des Glaubens vermag die Kluft zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer zu überbrücken, da der Glaube das angemessene Mittel für die Vereinigung mit dem Schöpfer darstellt. Die auf der natürlichen Ebene sich vollziehenden seelischen Funktionen nähren sich von sinnlichen Bildern, von denen abgesehen werden soll, um Zutritt in das Innere der Seele zu erlangen. Diese Entleerung und konsequente Einsamkeit wird, veranlasst durch die Wirkung Gottes in der Seele, von dichter Nacht ausgefüllt. Demzufolge ist es nicht verwunderlich, wenn Gott in den Heiligen Schriften hinter natürlichen Phänomenen wie der Wolke, dem brennenden Dornbusch, der Rauchsäule oder dem sanften Säuseln verdeckt erscheint und seine Stimme nur mittels der Verschleierung durch jene Phänomene gehört zu werden vermag.

Nun ist die Einklammerung der natürlichen Kräfte nur möglich in einem Wesen, das bei sich selbst steht.

Aber wir sind zu dem gelangt, was bei der Aufhebung der Kräfte unangetastet bleibt. Es muss ja etwas bleiben, wenn erst nach Aufhebung der Kräfte die Vereinigung mit Gott und die Umformung in Gott möglich sein soll. Und dieses Etwas, jenseits von Sinnlichkeit und sinnlich-gebundenem Verstand, muss erst der Geist im eigentlichen Sinn sein.¹¹

Je mehr die Loslösung von weltlichen Reizen in der Seele verwurzelt ist, desto intensiver soll ihre Wachheit und innere Tätigkeit sein, weil der personale Geist trotz des Mangels an sinnlichen Bedingungen seine dauernde Substanz und entsprechende Akte bewahrt. Die Person und ihre geistigen Vermögen bleiben unberührt, wenn die weltlichen Dinge und das Verlangen nach ihnen eingeklammert werden.

Es ist dem Geist eigen, ohne Verlust seiner selbst außer sich zu sein. Während vorhandene Dinge durch räumliche Grenzen voneinander getrennt sind, bleibt der Geist in seiner Hingabe in sich bestehen, wie die trinitarische Circumincessio der göttlichen Personen es eminenterweise darlegt, derzufolge eine jede Person ganz und gar in der anderen ist, ohne ihre eigene Subsistenz aufzugeben. Folglich besteht der Grund der Undurchsichtigkeit der menschlichen Person für sich selbst nicht nur in ihren wesentlichen Grenzen, sondern auch darin, dass sie nicht die ursprüngliche Quelle der ihr zuerteilten Aktivität ist.

Was das Innerste der Seele beherbergt, ist für Stein nicht ein erster Willensakt, sondern eine vorgegebene lebendige Realität, die in ihrer ganzen Weite von der Seele nicht erfasst werden kann. Erhellend ist in dieser Hinsicht die Analogie der Erkenntnis seiner selbst mit dem Bewusstsein des Leibes. Auf die Unvollkommenheit des Gegebenseins des Leibes weist nicht nur die Reihe möglicher Wahrnehmungen hin – wie

¹¹ E. Stein, Kreuzeswissenschaft. ESW, I, 1983, 104.

dies auch bei der Erfassung materieller Gegenstände der Fall ist –, sondern sie resultiert aus seiner nicht-objektiven und daher unübersehbaren Anwesenheit für das Subjekt. Aus diesem doppelten Grund verbleibt im eigenen Leib unerlässlich ein undurchdringbarer Rest. Und weil der Leib in seiner subjektiven Einheit Ausdruck der einzelnen Subjektivität ist, kann diese nur mittels der Unerschöpflichkeit und Undurchdringlichkeit der Leibgebung gegeben werden.

Bezüglich der in sich selbst lebendigen Seele verfügen wir nicht über eine intentionale Spezies, die unser Wesen charakterisieren würde. Stein nennt diese nicht-begriffliche Art der Erkenntnis Urleben oder Eigenleben. Dies bezeichnet für jede Person den Ort erster und grundlegender Willensentscheidungen, ist aber selbst nicht in gegliederte Gedanken oder in gefällte Entscheidungen aufzulösen, sondern offenbart sich in Gedanken des Herzens oder ersten Regungen. Es geht um das intime Zentrum, wo die ersten und grundlegenden Entscheidungen in Einklang mit dem eigenen Ethos gefällt werden.

Diesem Zentrum ist der Beistand Gottes in der Seele durch die Gnade zugeordnet, der die freie Rezeptivität hervorruft.

Dabei ist zu bedenken, dass die Eigentätigkeit der Seele augenscheinlich immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert. Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen (J. vom Kreuz, *Llama de amor viva*, Obras, IV, 12 ff.). Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.¹²

Derselbe Lebensstrom verläuft in Gott und in der für die wohltuende Tätigkeit der Gnade empfänglichen Seele. Denn diese verspürt in ihrem Inneren weder die göttliche Ausstrahlung noch den einströmenden Gast, sondern nur die wohltuenden göttlichen Wirkungen. Die übernatürlichen Tugenden füllen gerade jenen nicht in actu bewussten Raum aus, indem die Seele sie in sich als ihren schon ausgebildeten Habitus antrifft. Die Entwicklung des keimhaften übernatürlichen Lebens hängt jedoch sowohl von seinen innewohnenden Virtualitäten als auch von der eigenen Mitwirkung ab. Darum ist die Gnade weniger ein von außen her in das Innere einfließendes Geschenk als eine Überhebung des geistigen Lebens. Das oberste Gesetz universeller Liebe wäre in der Tat ohne die wirksame Beihilfe der unbegrenzten Gnade, indem Gott sich der Seele grenzenlos hingibt, unmöglich.

Das vereinende Mittel resultiert nicht aus einem transeunten Willensakt, denn es ist nichts anderes als das eigene Herz. Die Hingabe des Menschen betrifft ihn selbst und nicht die Vollbringung einer vom Willen dirigierten Aktivität. Und so wie die Einzigartigkeit der göttlichen Dreieinheit nicht den Unterschied zwischen den drei Personen ausschließt, wird auch die menschliche Person nicht in Gott aufgesogen, wenn sie

¹² Op. cit., 145.

sich Ihm zuwendet. Die Subsistenz und Innerlichkeit der menschlichen Person erlauben ihr, ihre Selbigkeit zu erhalten, wenn sie die eindringende Wirkung der Gnade in sich zulässt. Selbst Gott macht vor der freien Antwort des Menschen Halt, indem Er sie achtet.

Das Innerste, worin die Person ihre Energien sammelt, geht der Spaltung in Kräfte und Tätigkeiten vorher; ihre ersten Regungen oder so genannten Gedanken des Herzens sind nämlich formlos, und nur später entspringen ihnen fassbare innere Worte und Willensentscheidungen, für die Ausdrücke gebildet und Handlungen entworfen werden.

Der Mensch ist dazu berufen, in seinem Innersten zu leben und sich selbst so in die Hand zu nehmen, wie es nur von hier aus möglich ist; nur von hier aus kann er den Platz in der Welt finden, der ihm zugeacht ist.¹³

Dem Herzen entströmen die Stellungnahmen, an denen der ganze Mensch Anteil hat und die sich verbinden mit einer Annahme oder Ablehnung. Diese Einfachheit der im Tiefsten angesiedelten Akte entspricht der Johanneischen Entblößung der Kräfte, die für die Zustimmung des Glaubens erforderlich ist.

Daher tritt die Johanneische dunkle Nacht in der Seele nicht als hinzukommendes Element auf, sondern sie verdankt sich der inneren Entleerung der Seele, die in ihrer entgleitenden Temporalität und in jenen eine völlige Herrschaft über sich selbst verhindernden Dunkelheiten vorgezeichnet ist. Die Person prägt nicht nur ihren Leib und ihre Seele, indem sie beides in persönlichen Ausdruck verwandelt, sondern auch und gleichzeitig ist sie von beiden stets wie von einer finsternen Hülle umgeben. Im Unterschied zu äußeren Körpern lässt sich der eigene Leib nicht allseitig durchschauen, und auf ähnliche Weise bleiben vor dem inneren Bewusstsein die seelischen Dispositionen nach außen gewendet. Inmitten der natürlichen und tiefsten Dunkelheit der Nacht strahlt am intensivsten der Glaube sein erhellendes Licht aus, ohne dass darum die vermittelnden natürlichen Schatten beseitigt werden.

Ähnlich bewirkt das einzige göttliche Verbum die Verneinung der Namen und Bilder, die sich die natürliche Erfahrung als unangemessene Ausdrücke des im Glauben angenommenen Gottes verschafft hatte, wie dies in der Symbolischen Theologie des Dionysius Areopagita der Fall ist. Gott ist der erste Verwender der Symbole, um sich den Propheten kund zu tun. Nur in einem symbolischen Sinn sind Elemente und Erscheinungen der Natur sowie Dinge und Vorkommnisse der mitmenschlichen Umwelt ebenso dazu fähig, in uns ein Verständnis des Glaubens (*fides qua creditur*) anzuregen. Zweifellos enthält die Heilige Schrift zahlreiche Symbole, Gleichnisse und Parabeln, mit deren Hilfe der in sich selbst unerschöpfliche Gehalt des Glaubens dargelegt ist.

Gebrauch wie Auslegung dieser Vergleiche setzen den Glauben voraus, indem dieser auf das einzige, durch die Vergleiche gedeutete Wort verweist, das sich mit deren Hilfe, mit den der natürlichen Erfahrung

¹³ Op. cit., 143.

entlehnten analogen Termini, auszudrücken sucht. Stein begreift im selben Sinn wie Johannes vom Kreuz die Transzendenz des Wortes, durch das Gott mit Bezug auf die vermittelnden Taten und Worte alles über sich gesagt hat. »Das Wort Gottes ist Offenbarung übernatürlicher Wahrheit und zugleich Ansprache, die den Glauben als Annehmen und Festhalten der offenbarten Wahrheit fordert.«¹⁴ Infolgedessen spielen die Symbole eine vermittelnde Rolle zwischen dem unersetzbaren Wort Gottes, auf das sich der Glaubensakt richtet, und der menschlichen Person, die es mit ihren begrifflichen Mitteln aufnimmt und in seiner einfachen Wahrheit in mannigfache Aussagen übersetzt.

Die einzigartige Beschaffenheit der Glaubenserkenntnis unterscheidet sich von der entsprechenden ursprünglichen Erfahrung darin, dass sie das Unsprechbare und Unsichtbare zum Ausdruck zu bringen versucht. Dieser Abstand ermöglicht jedoch gerade den Fortschritt innerhalb einer nicht ganz erfüllten Erkenntnis. Denn die Wörter und Bilder, mit denen der Glaube verdeutlicht wird, sind der Anfang eines Erfüllungsvorgangs, der sich der neuen, in der Heiligen Schrift sich findenden Wörter und Bilder und ihrer auslegenden Anwendung bedient.

Letztlich ist die Glaubenserkenntnis ein Itinerarium, dessen Durchgang auf die unmittelbare Anschauung Gottes zielt. Der Glaube wird nicht nur von den teilweise von der Vernunft aufgeworfenen Fragen (*praeambula fidei*) vorbereitet, sondern auch dessen Vertrauen erwirkender Weg wird mit Hilfe auslegender, entschlüsselnder und mittelbarer Erkenntnisse der zusammenbringenden Vernunft beschritten.

Der Glaube ist eine Gabe, die auffordert, mehr zu verlangen: als dunkle und uneinsichtige Erkenntnis erweckt er die Sehnsucht nach unverhüllter Klarheit, als vermittelte Begegnung das Verlangen nach unmittelbarer Begegnung mit Gott.¹⁵

Haben wir zunächst der aus der Vernunft zugänglichen Wahrheit ihre Offenheit zum Glauben vernommen, so ergänzen wir jetzt den Kreis im umgekehrten Sinn: Indem es sich nun zeigt, dass der übernatürliche Glaube die Vernunft beruft, um mit deren unvollkommenen Mitteln die in ihm beschlossene Wahrheit auszudrücken.

¹⁴ E. Stein, »Wege der Gotteserkenntnis«, Erkenntnis und Glaube. Werke, XV, 1993, 89.

¹⁵ Op. cit., 103.