



TAMMO MINTKEN

Der Glaubensakt in Analogie zur Theorie der Einfühlung bei Edith Stein¹

In ihrer Schrift *Zum Problem der Einfühlung* dehnt Edith Stein die Idee der Erfahrung fremden Personseins durch Einfühlungsakte auch auf die Erfahrung Gottes aus: »So erfasst der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfasst er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen.«² Diesen Weg der analogen Annäherung an das Geheimnis der Beziehung von Gott und Mensch hat Stein selbst aber nicht weiter verfolgt. Der vorliegende Beitrag versucht, diese Lücke zu schließen und darüber hinaus mit dem Glaubensakt zu verknüpfen. Zum einen will die Arbeit das Denken Edith Steins für die heutige Diskussion fruchtbar machen und zum anderen das Verhältnis von Glaubensakt und Glaubensinhalt phänomenologisch bestimmen und in seiner personal-konstitutiven Bedeutung herausarbeiten. Diesem phänomenologischen Interesse entsprechend werden auch hauptsächlich die phänomenologischen Frühschriften Steins berücksichtigt, neben der Einfühlungsschrift also die *Einführung in die Philosophie*³ und der Jahrbuchbeitrag *Psychische Kausalität*.⁴ Weitere Schriften Steins werden

¹ Dieser Beitrag ist aus meiner Abschlussarbeit entstanden. Der Wechsel des Formats bringt zwar aufgrund der erneuten Reflexion eine Konzentration auf das Wesentliche mit sich, leidet aber an manchen Stellen auch unter der Kürzung. Insbesondere die weitere Ausfaltung und kritische Würdigung der Einfühlungstheorie selbst und ihr Verhältnis zu neueren Theorien der Empathie fehlen schmerzlich. Ähnliches gilt für Diskussionen im Umfeld der jüngeren phänomenologischen Entwicklung und die materiale Vertiefung in Christi Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Ich habe mich dennoch gegen eine bloße Zusammenfassung entschieden, um nicht die analytische Dynamik zu unterminieren und damit den Kernthesen die Nachvollziehbarkeit zu rauben.

² Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, in: Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA], Bd. 5, eingeführt und bearbeitet von Sondermann, Maria Antonia, Freiburg i.Br. 2010 [PE], 20. Der äußerst schwierige zweite Teilsatz über das Erkennen Gottes kann im engen Rahmen dieses Aufsatzes nicht problematisiert werden.

³ Dies., *Einführung in die Philosophie*, in: ESGA, Bd. 8, hingeführt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Wulf, Claudia Mariéle, Freiburg i.Br. 2010 [EPH].

⁴ Dies., *Psychische Kausalität*. (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften), in: ESGA, Bd. 6, eingeführt und bearbeitet von Beckmann-Zöller, Beate, Freiburg i.Br. 2010, 5–109 [PK].





nur ergänzend hinzugezogen. Als Leitmotiv kann folgende Aussage Edmund Husserls gelten: »Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewusstseinsleistung, auch hier darf ich aus Angst vor einer vermeinten Blasphemie nicht wegsehen, sondern muss das Problem sehen.«⁵ In diesem Sinne ist es das Ziel dieses Essays, den Glauben selbst als die bewusstseinsmäßige Gegebenheit des sich in seiner Offenbarung selbst mitteilenden Gottes aufzuweisen. Die Analogiebildung zur Einfühlungstheorie soll dieses personale Beziehungsgeschehen verständlich machen.

Einer Vergewisserung über die Verwendung des Aktbegriffs in der vorliegenden Arbeit (1) und einer knappen Darstellung der Einfühlungstheorie (2) folgt die Schilderung der Bedeutung der Einfühlung für die personale Konstitution (3). Diesem ersten Abschnitt folgt die Ausarbeitung der die Einfühlung in kontrafaktischer Durchbrechung tragenden Offenbarung Gottes als höchster Wert (4). Dem schließt sich die Analyse des Glaubensakts an, der als Zustimmung zur Liebes- und Willensgemeinschaft von Gott und Mensch betrachtet und als die Gegebenheitsweise Gottes für das Bewusstsein *sui generis* beschrieben wird (5). Ein Fazit fasst die Ergebnisse zusammen und bietet einen systematischen Ausblick an (6).

1. DER BEGRIFF DES AKTS

Der phänomenologische Aktbegriff, wie ihn Edith Stein in ihren frühen Schriften verwendet,⁶ ist als das intentionale, auf einen Gegenstand gerichtete Erleben des Subjekts zu begreifen. Stein bestimmt Bewusstsein im Anschluss an Brentano und Husserl als intentional, also immer als Bewusstsein von etwas. Jedem intentionalen Gerichtetsein korrespondiert eine ihm korrelierende Gegebenheitsweise,⁷ und aus diesem Spiel

⁵ Hua XVII, 258.

⁶ Edith Steins Verwendung dieses Begriffs oszilliert zwischen dem phänomenologischen Verständnis intentionalen Bewusstseinslebens und dem ontologischen Gebrauch im Anschluss an Thomas von Aquin. Zur ontologisch geprägten Sicht vgl. Stein, Edith, Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, in: ESGA, Bd. 10, eingeführt und bearbeitet von Sepp, Hans Rainer, Freiburg i.Br. 2005 [PA], 83f.

⁷ »Gegeben« heißt im phänomenologischen Sinne, dass dem intentionalen Bewusstsein das Korrelat seines Erlebens in *einer spezifischen Weise entspricht*. Z.B. ist ein Baum im äußeren (sinnlichen) Wahrnehmen als Korrelat ›Wahrgenommenes‹ gegeben, im Erinnern als Korrelat ›Erinnertes‹ usf.





von Intention und Korrelat baut sich der Erlebnisstrom auf. Das intentionale Gerichtetsein wird als Akt bezeichnet, durch den der Gegenstand, auf den sich das Erleben richtet, zur Gegebenheit kommt.⁸ Stark vereinfacht ist ein Akt das, worin eine bestimmte Wirklichkeit Gegenstand sinngebenden Erlebens wird.⁹ So entspricht jedem Akt des Wahrnehmens ein Wahrgenommenes als dessen Aktkorrelat, jedem Akt des Hoffens ein Erhofftes usw.¹⁰ Dem Einfühlungsakt wiederum korreliert als das Eingefühlte die Erfahrung fremder Personen in der Erfassung ihres Erlebens. Jedem Akt des religiösen Glaubens¹¹ entspricht demgemäß ein Geglaubtes. Das heißt, dass der Glaube als eine spezifische Form intentionalen Gerichtetseins ausgewiesen ist, die mit keiner anderen Gegebenheitsweise zu identifizieren ist.¹² Der Glaube lässt sich demgemäß als die spezifische Gegebenheitsweise der Offenbarung und des sich darin mitteilenden Gottes postulieren.¹³ Damit ist eine zweite Präzisierung des Aktbegriffs erforderlich, die hinsichtlich des theologischen Gebrauchs zu machen ist. In der theologischen Rede wird der Begriff des Glaubensakts zumeist für die *fides qua creditur* gebraucht, also für die Dimension der personalen Hingabe an Gott in Vertrauen und Gehorsam.¹⁴ Diese Dimension wird dann häufig von der *fides quae creditur*, dem Glaubensinhalt, scharf abgegrenzt, so als käme dem eigentlichen Glaubensakt des Vertrauensglaubens an Gott noch dieser oder jene Glaubensartikel gleichsam akzi-

⁸ Vgl. EPh, 104ff.

⁹ Vgl. EPh, 22. Auf die Unterscheidung zwischen »idealistischer Phänomenologie« bei Husserl und »realistischer Phänomenologie« bei Stein kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Zur Sinnggebung der intentionalen Akte durch die noetisch-noematische Struktur vgl. Hua III/1 (Ideen 1), 187–222.

¹⁰ Vgl. EPh, 22.

¹¹ Davon ist »Glaube« im Sinne von Meinen, Vermeinen zu unterscheiden.

¹² So wenig wie Wahrnehmung mit der aus ihr gewonnenen kategorial-allgemeinen Erkenntnis gleichzusetzen ist, kann also der Glaube in Erkenntnis aufgehoben werden, weil dies eine Zerstörung seiner spezifischen Aktqualität und damit auch der in ihm zur Gegebenheit kommenden Wirklichkeit bedeutete. Darüber hinaus kann von einer Aufhebung von Glauben in Wissen ohnehin nicht gesprochen werden, da Gott als Gegenstand des Glaubens aller kategorialen Erkenntnis *prinzipiell* entzogen ist.

¹³ S.u. 4. und 5.

¹⁴ So z.B. Kasper, Walter, Der Gott Jesu Christi, in: Augustin, George/Krämer, Klaus (Hg.), Walter Kasper Gesammelte Schriften [WKGS], Bd. 4, Freiburg i.Br. 2008, 213f.; vgl. Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. 2009, 475.





dentell oder sekundär hinzu.¹⁵ Eine solche Entgegensetzung aber widerspricht dem hier verwendeten phänomenologischen Aktverständnis diametral, denn kein Akt kann ohne sein Aktkorrelat zur Gegebenheit kommen. Das Aktkorrelat des Glaubens aber ist die *Offenbarung* Gottes und niemals Gott an sich. Gott an sich kann gar nicht Gegenstand des Bewusstseins werden.¹⁶ Der Glaubensakt darf sachlich also nicht von seinem Aktkorrelat, dem Glaubensinhalt oder Geglaubten, getrennt werden.

2. DAS WESEN DER EINFÜHLUNG

Um zwei häufigen Missverständnissen vorzubeugen, sei hier erwähnt, dass Stein mit Einfühlung erstens einen Erfahrungsakt meint und sich damit gegen die Auffassung wendet, Einfühlung sei ein schließendes, rationalen Operationen folgendes Verfahren. Ganz im Gegenteil erfährt das einfühlende Subjekt so unmittelbar das Erleben des eingefühlten Subjekts, wie ihm in einer äußeren Wahrnehmung das Wahrgenommene gegenwärtig gegeben ist.¹⁷ Zweitens können auch theoretische oder willentliche Akte eingefühlt werden.¹⁸ Es findet also keine Beschränkung auf das Erfassen fremder Gefühle statt.

Um das Wesen der Einfühlung zu verstehen, muss zunächst zwischen Originarität und Nichtoriginarität der Erlebnisse unterschieden werden. Alle gegenwärtigen Erlebnisse sind als solche originär, sie haben das Korrelat ihres Erlebens vor sich und »was könnte originärer sein als das Erleben selbst?«¹⁹. Alles, was ein Subjekt *hic et nunc* erlebt, ist originäres Erleben. »Aber nicht alle Erlebnisse sind originär gebend, sind ihrem Gehalt nach originär[.]«²⁰ Originär gebend sind Erlebnisse dann, wenn der eigentliche *Gegenstand* des Erlebens als solcher selbst gegenwärtig ist. Wenn ich Freude empfinde, sind mir das Objekt des

¹⁵ Die entsprechende Gefahr der inhaltlichen Entleerung sieht freilich auch Kasper selbst: »Denn ein inhaltsloser Glaube wäre ein haltloser Glaube, der [...] gegenstandslos ist.« Kasper, Walter, *Das Evangelium Jesu Christi*, in: WKGs, Bd. 5, Freiburg i.Br. 2009, 178.

¹⁶ S. u. 4.

¹⁷ »Einfühlend aber ziehen wir keine Schlüsse, sondern haben das Erlebnis als fremdes im Charakter der Erfahrung gegeben« (PE, 38).

¹⁸ Vgl. EPh, 167.

¹⁹ PE, 15.

²⁰ Ebd.





Gefühls und die Wertnahme der Seelentiefe unmittelbar gegeben.²¹ In einer Wahrnehmung ist z.B. das Wahrgenommene *f* originär gebend. In der Erinnerung an *f* hingegen bleibt *f* zwar das Korrelat des Bewusstseins und »[a]ls jetzt sich erzeugende Welten im Erlebnisstrom sind diese Erlebnisse originär«²². Aber *f* ist nicht originär *gebend*, denn »was [es] konstituier[t], ist nicht ursprünglich Erzeugtes, sondern Wiedererzeugtes, Vergegenwärtigtes, also nicht-originär«²³.

Nicht-originäre bzw. nicht originär gebende Erlebnisse haben sozusagen ihr Objekt außerhalb ihrer selbst. In der Erinnerung an eine vergangene Freude lebt auch ihr Objekt nur als Erinnertes und der Unterschied zur ursprünglich lebendigen Freude kann sich darin ausdrücken, dass die erinnerte Freude heute ein Gefühl der Wehmut wachruft, weil sie einen gegenwärtigen Mangel spüren lässt, der gerade im Fehlen des originär gebenden Gefühlsobjekts besteht.

Edith Stein schließt die Frage an, ob Einfühlungsakte nun originär gebend sind oder nicht. Als gegenwärtiges Erlebnis ist jeder Einfühlungsakt ebenso originär wie jedes andere Erlebnis auch. Aber da der ursprünglich gebende Gegenstand nicht vorhanden ist, ist der Einfühlungsakt »nicht-originär seinem Gehalt nach«²⁴. In der Mitgegebenheit der Freude eines Freundes habe ich das Objekt seiner Freude – z.B. seinen bestandenen Examensabschluss – nicht ursprünglich gebend vor mir. Ich kann mir zwar den Grund seiner Freude vergegenwärtigen, habe aber darin *nicht* sein originär gebendes Erleben. Stein führt dies folgendermaßen aus:

»Die *Einfühlung* nun ist als Vergegenwärtigung ein ursprüngliches Erlebnis, eine gegenwärtige Wirklichkeit. Das, was sie vergegenwärtigt, aber ist nicht eine vergangene oder künftige eigene ›Impression«²⁵, sondern eine gegenwärtige ursprüngliche Lebensregung eines anderen, die in keiner kontinuierlichen Verbindung mit meinem Erleben steht und nicht mit ihm zur Deckung zu bringen ist.«²⁶

Akte der Einfühlung vergegenwärtigen das Erleben fremden Bewusstseins durch eine Art von Subjekttausch, in dem das eigene Ich in ein

²¹ Zur Bedeutung von Wertnehmen und Seelentiefe s.u. 2.

²² EP, 16.

²³ Ebd.; vgl. EPh, 150f.

²⁴ PE, 19.

²⁵ »Impression« benutzt Edith Stein hier von der Auseinandersetzung mit David Hume herkommend, meint aber inhaltlich das originäre Erleben, vgl. EPh, 150f.

²⁶ Ebd., 151; vgl. PE, 20.





anderes Ich versetzt wird, indem es von dessen Erlebnisstrom betroffen wird. Das fremde Erleben ist dem Ich dann gegeben, ohne dass diesem Ich dessen originär gebende Erlebnisse selbst originär gebend gegenwärtig wären. Zunächst steht das fremde Erleben als Objekt gegenüber, »indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe [...], ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt²⁷ zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle[.]«²⁸ Der für Stein entscheidende Punkt liegt in der Differenz von einfühlendem und eingefühltem Subjekt. Diese Differenz wird daran ersichtlich, dass das eigene Ich zwar im fremden Ich dessen Objekt (z.B. seiner Freude) und seinen Motiven zugewendet sein kann, aber die originär gebenden Erlebnisse nicht mit dem Erlebnisstrom des eigenen Subjekts übereinstimmen. »So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte *sui generis*« und Einfühlung als »Erfahrung von fremdem Bewusstsein überhaupt«²⁹.

Dieses Erlebnis, bei denen das fremde Erleben das eigene erreicht, wird im Folgenden als Durchbrechung der Erlebniskontinuität bezeichnet. Die bis hier noch sehr stark vom Ich ausgehende und formale Betrachtung der Einfühlungstheorie verschiebt sich umso mehr in Richtung auf das eingefühlte Du, je mehr die Bedeutung der Einfühlung für die personale Konstitution betrachtet wird. Hieran wird zumal einsichtig, dass die Einfühlung nicht von der einfühlenden, sondern von der eingefühlten Person ausgeht. Im Folgenden wird die Bedeutung der Einfühlung für die personale Konstitution nachgezeichnet, da diese auch von besonderer Relevanz für die Analogiebildung von Einfühlung und Glaubensakt ist.

3. DIE PERSONALE KONSTITUTION IN EINFÜHLUNGSAKTEN

Die Konstitution der menschlichen Person zählt zum zentralen Erkenntnisinteresse Edith Steins. So steht auch die Einfühlungsthematik im Zusammenhang und in einem gegenseitigen Aufklärungsverhältnis mit der Konstitution der Person. Konstitution bedeutet dabei, dass in

²⁷ Das Objekt meint hier die Freude und nicht den Abschluss als den Grund der Freude.

²⁸ Ebd., 19.

²⁹ Ebd., 20.





der Art und Weise des Erlebens zugleich die Strukturen aufgewiesen werden, die für diese Erlebnisse selbst maßgeblich sind. Diese Strukturen sind keine vom Erlebnis zu trennenden Mechanismen, sondern sich in den Akten selbst gebende Vollzugsformen. Es geht in der Konstitution nicht um eine metaphysische Spekulation, die verschiedene Seinstufen im Menschen postuliert, oder um die Deduktion eines ontologisch hergeleiteten Aufbaus, sondern um die deskriptive Analyse des Sich-Aufbauens der personalen Wirklichkeit, wie sie sich in Akten zur Gegebenheit bringt.³⁰ Noch viel weniger als Spekulation bedeutet die Konstitution eine Konstruktion. Vereinfacht gesagt, macht die Subjektivität ihre Umwelt, ihren Sinn oder ihre Werte nicht, sondern nimmt sie als die Wirklichkeit entgegen, als welche sie sich in den Leistungen der Subjektivität bewusstseinsmäßig zeigt. Konstitution meint den prozessualen Aufbau der objektiven Gegebenheitsweise der Gegenstände als Wirklichkeit für das Subjekt.³¹ Indem z.B. ein Wert eingefühlt wird, offenbaren sich das Einfühlungsvermögen, die Werthaftigkeit und die dem Akt zugeordneten Vernunftgesetzlichkeiten als Momente des Bewusstseins und der menschlichen Person zugehörige Wirklichkeiten.

Laut Edith Stein ist es für die personale Konstitution erforderlich, sich in Gefühlsakten selbst zu erfahren, denn nur im Gefühlserlebnis erschließen sich dem Ich-Erleben die Tiefen seiner Persönlichkeit oder Individualität.

»[I]m Fühlen erlebt [das Ich] nicht nur Objekte, sondern sich selbst, es erlebt die Gefühle als aus der ›Tiefe seines Ich‹ kommend. [...] Das Ich aber, das im Gefühl erlebt wird, hat Schichten von verschiedener Tiefe, die sich enthüllen, indem die Gefühle aus ihnen entspringen.«³² Im Anschluss an Max Scheler erschließt sich laut Stein im Fühlen zugleich ein Wert oder Wertgefüge, denn das Fühlen ist »das gebende Be-

³⁰ In den thomistisch geprägten Spätschriften Steins verdrängt die metaphysisch-deduktive zunehmend die phänomenologisch-konstitutive Sicht des personalen Aufbaus. Der Zusammenhang zwischen Ontologie und Phänomenologie bedarf noch gründlicher Erforschung; für die Denkentwicklung Steins machen einen Anfang Lebeck, Mette, *The Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics*, Bern 2015; Jani, Anna, *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*, Würzburg 2015.

³¹ An dieser Stelle muss die Bedeutung der phänomenologischen Reduktionen als strikt methodischer Außerkraftsetzung der Seinsgeltung betont werden, die in keinem Falle mit einer ontologischen Leugnung der Seinsgeltung verwechselt werden darf. Vgl. EPH, 15–22; Mayer, Verena, *Edmund Husserl*, München 2009, 128–131.

³² PE, 117.





wusstsein [...] für die Welt der Werte³³. Die Werte werden dabei als Qualitäten eines Gegenstandes betrachtet, die sich im Fühlen erschließen und z.B. die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung als Güter ausweisen. »Diese Wertqualitäten bilden einen neuen Seinsbestand gegenüber den Sachqualitäten und machen die ›bloßen Sachen‹ erst zu ›Gütern‹.«³⁴ Es kann also kein Fühlen geben, in dem nicht zugleich ein Wert erfasst werden würde, und jeder Wert kommt an einem Objekt zur Gegebenheit.³⁵ Das Fühlen ist somit der wertgebende Akt schlechthin und umgekehrt entspricht »[j]edem Wert [...] ein fühlender Akt, in dem er zu adäquater Gegebenheit kommt«³⁶. Von daher lässt sich in der Theorie Steins mit gutem Recht auch vom Wertfühlen sprechen. Verschiedene Werte können von unterschiedlicher Höhe sein und so kommt ihnen eine hierarchische Ordnung zu, die von Stein in einem Beispiel veranschaulicht wird:

»Der Ärger über den Verlust eines Schmuckstückes greift weniger tief ein oder kommt aus einer oberflächlicheren Schicht als der Schmerz über den Verlust desselben Gegenstandes als Andenken an eine geliebte Person oder weiterhin als der Schmerz über den Verlust dieser Person selbst.«³⁷

Die Person nimmt im Fühlen die Welt als werthafte Welt sowohl entgegen als auch in sich auf und enthüllt so diese Werte als ihr selbst entsprechende.³⁸ Die Struktur der Seele wird durch die Entsprechung der Tiefe erkannt, aus der die Gefühle entspringen, um einem bestimmten Wert zu entsprechen.

»Mit jedem Fühlen, jedem wertgebenden Akt ist verbunden oder richtiger gesagt: es ist zugleich ein Gefühl, eine Zuständlichkeit des Ich, die seinen Lebensstrom aufwühlt. [...] Wie stark dieser Einfluss, wie tief dieses Eingreifen ist, das hängt von der Höhe des gefühlten Werts ab.«³⁹

Je höher der gefühlte Wert ist, umso tiefer wird das Ich davon seelisch berührt oder betroffen. Die Tiefen der personalen Seelenschichten werden also in den Akten des Wertfühlens konstitutiv zugänglich.

³³ EPh, 128.

³⁴ Ebd., 129.

³⁵ Vgl. PE, 119.

³⁶ EPh, 129.

³⁷ PE, 119.

³⁸ Vgl. EPh, 136ff.

³⁹ Ebd., 128f.





»Es eröffnen sich hier Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte, der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person. Somit ist jeder Vorstoß ins Reich der Werte zugleich ein Eroberungszug ins Reich der eignen Persönlichkeit. Diese Korrelation ermöglicht eine Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle und ihrer Verankerung im Ich und eine Entscheidung über ›richtig‹ und ›falsch‹ in diesem Gebiet.«⁴⁰

Die Gefühle erschließen die Schichten der personalen Seelentiefe bzw. die Person erschließt sich die eigene Tiefe und ihren eigenen Wert in Gefühlsakten. Da aber tiefere Schichten höheren Werten entsprechen, lassen sie sich laut Stein ebenfalls als die wertvolleren personalen Schichten auffassen. Je tiefer das Gefühl, dem das eigene Erleben entspringt, umso mehr realisiert sich die Person selbst als wertvoll, als in diesen Werten aufgerichtet und sich in ihnen gestaltend.⁴¹

Besondere Bedeutung kommt den Werten im Leben der Person zu, insofern sie als Motive des Willens das geistige Leben ordnen, denn Motivation ist laut Stein der Titel für die Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens. So wie die Naturprozesse durch Kausalität bestimmt werden, so gilt im Bereich des Geistes die Motivation als das verknüpfende Moment verschiedener Erlebnisinhalte. Motive verketten ein Erlebnis mit einem anderen in sinnvoller und produktiver Weise.⁴² Produktiv soll dabei heißen, dass sich zwei oder mehrere Erlebnisse nicht wie in bloßer Wahrnehmungsfolge aneinanderreihen, sondern dass das zweite aus dem ersten Erlebnis hervorgeht, es sinnvoll aus ihm motiviert ist.

»Motivation [...] ist *die* Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen: [...] ein *Hervorgehen* des einen aus dem anderen, ein Sich-Vollziehen oder Vollzogenwerden des einen *auf Grund* des anderen, *um* des anderen *willen*. [...] Der ›Drehpunkt‹ gewissermaßen, an dem die Motivation ansetzt, ist immer das Ich. Es vollzieht den einen Akt, weil es den anderen vollzogen hat.⁴³

Jedem Gegenstand des Erlebens liegt ein bestimmter Sinngehalt zu Grunde, der ihm sinngemäße Stellungnahmen, Erwartungen, Handlungen oder sonstige entsprechende Akte hervorruft. Der Wahrnehmung eines Blitzes erfolgt die erfahrungsmäßige Erwartung, dass es auch donnern wird. Die Erwartung zwischen Blitz und Donner ist

⁴⁰ PE, 119f.

⁴¹ Vgl. EPh, 140–144.

⁴² Vgl. PK, 21–98.

⁴³ Ebd., 36.





nicht kausal bedingt – wie das natürliche Geschehen zwischen den zwei Ereignissen des einen Wetterphänomens –, sondern die Erwartung »Donner« wird durch den Sinngehalt des Wahrnehmungserlebnisses »Blitz« motiviert.⁴⁴ Ebenso kann der Sinngehalt eines abstrakt formulierten philosophischen Gedankens dazu motivieren, den gedachten Sinngehalt in einem Beispiel verständlich zu machen. Dann motiviert zum einen das Bemühen um Verständlichkeit das Geben eines Beispiels und zum anderen motiviert der Sinn des zu explizierenden Gedankens den Inhalt des Beispiels.

Werte sind primäre Motive. Werte haben einen eigenen Sinngehalt, der ihnen sinngemäße Akte fordert. Jedem Wert gehört es zu, dass er sein soll, jedem Unwert, dass er nicht sein soll.

»Es liegt im Sinne eines als wertvoll Erkannten, dass es zugleich als sein sollend dasteht. Daraus ist die Norm abzuleiten, dass derjenige, welcher sich den Wert zur Gegebenheit bringt [...], sich seine Realisierung zum Ziel setzen soll.«⁴⁵

Ein vernünftiges oder sinnhaftes Wollen gründet in den Werten, die das Fühlen an einem Gegenstand zur Abhebung bringt. Die Werte motivieren das Handeln gemäß des ihnen inhärierenden Sinnbestands.⁴⁶ Das Ich erschließt sich in seinen Gefühlserlebnissen zugleich die Tiefen seiner Seele, die der Höhe der von ihm erfüllten Werte entsprechen. Daraus lässt sich auf einen Drang zur werthaftern Selbsterkenntnis schließen, denn wenn es jedem Wert zugehört, verwirklicht (oder bewahrt) werden zu sollen, dann wird in jedem Akt der Selbsterschließung auch das eigene Sein-Sollen mitgegeben.⁴⁷ Da sich aber dieser Selbstwert erst im Wertfühlen Schicht für Schicht offenbart, ist »Selbstenthüllung« – die aus dem Gemüt aufsteigende und theoretisch reflektierte Selbsterkenntnis – ein Motiv *par excellence*. Für Edith Stein bedeutet der Wille vornehmlich ein Werkzeug zur Selbstgestaltung im Horizont der sowohl objektiv gültigen personalen Werthafterigkeit als auch – da

⁴⁴ Lukas Steinacher hat mich darauf hingewiesen, dass sich dieses Beispiel noch in verzweigten Analysen weiterdenken ließe, z.B. in Hinsicht auf das Phänomen des Wetterleuchtens. Die verschiedenen Erfahrungssedimente würden dann unterschiedliche Gesetzmäßigkeiten der Motivationszusammenhänge einsichtig machen.

⁴⁵ Ebd., 38.

⁴⁶ Vgl. ebd., 60–64; PE, 131f.

⁴⁷ Theologisch findet sich hier ein phänomenologischer Anknüpfungspunkt für die Rede vom *desiderium naturale*.





Individualität selbst ein objektiver Wert des Personseins ist⁴⁸ – gemäß dem individuellen Personenkern.⁴⁹

Damit ist aber die Person als frei aufgewiesen, denn nur in der Zustimmung zur Verwirklichung eines Werts oder der Entscheidung in der Abwägung verschiedener Werte kann der Wert als Motiv wirksam werden.⁵⁰ Freiheit heißt für Stein zunächst schlicht die Wahlmöglichkeit: »Was besagt Freiheit? Es besagt dasselbe wie das: Ich kann.«⁵¹ Die Person steht ihren Motiven in Freiheit gegenüber, sie kann Reizen widerstehen und »kann das, was in [ihr] aufsteigt, unterbinden«⁵². Diese Freiheit aber impliziert immer schon das Sollen, wobei das Gesollte formal immer in der Zustimmung zum sinnvolleren Motiv und damit zum höheren Wert besteht. »Das freie Ich, das sich entscheiden kann, etwas zu tun oder zu unterlassen [...] fühlt sich im Innersten aufgerufen, dies zu tun und jenes zu lassen.«⁵³ Freiheit gehört zum Wesen der Person und nur in den Akten ihrer Freiheit kann die Person sich selbst entdecken und zu sich kommen, indem sie dem Ruf der sich im Fühlen gebenden Werte folgt.

Durch die Einfühlung wird die Erfahrung fremden Erlebens gegeben und besonders in willentlichen und sprachlichen Äußerungen wird das fremde Bewusstsein als Person erfasst, weil in ihm ein geistiges Leben aufscheint, das sich in Motiven, willentlichen Stellungnahmen und Entscheidungen wie in intellektuellem Verstehen äußert. Einfühlend erfährt das Ich die Gefühlsakte und die mit ihnen verbundenen Wertnahmen auch in der fremden Person. Um die Bedeutung der Einfühlung für die personale Entfaltung zu verstehen, muss daran erinnert werden, dass Werte nur an Gegenständen und Handlungen mitgegeben sind

⁴⁸ Vgl. EPh, 136; 170.

⁴⁹ Vgl. ebd., 127–140; Stein, Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, in: ESGA, Bd. 14, neu bearbeitet und eingeleitet von Beckmann-Zöllner, Beate, Freiburg i.Br. 2004 [AMP], 78–92.

⁵⁰ Vgl. PK, 45–53.

⁵¹ AMP, 79; vgl. Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, in: ESGA, Bd. 11/12, eingeführt und bearbeitet von Müller, Andreas Uwe, Freiburg i.Br. 2006 [EES], 374ff. Hier nimmt Stein auch Stellung zu Kants Position »Du kannst, denn du sollst«.

⁵² Ebd.; vgl. PK, 62f.

⁵³ AMP, 79. In diesem Ruf klingt sowohl die göttliche Berufung als auch das Gewissen an. Zugleich zeigt es Parallelen zum »absoluten Ruf« in der Ethik Husserls. Vgl. Vongher, Thomas, *Husserls Studien über Gemüt und Wille*, in: Mayer, Verena/Erhard, Christopher/Scherini, Marisa, *Die Aktualität Husserls*, Freiburg i.Br. 2011, 335–360; hier: 355ff.





und keine für sich existierenden Entitäten meinen. Dementsprechend sind personale Werte nur an anderen Personen mit aufzufassen. Zwar korrespondiert jedem Wert eine Schicht im wertnehmenden Bewusstsein der Person, aber um weiter auf den Wert des Personalen selbst zu stoßen, muss er im Commerzium mit anderen Menschen eingefühlt werden. Da aber fremdes Erleben nur im Akt der Einfühlung gegeben sein kann, ist Einfühlung eine Voraussetzung für die Erkenntnis und Entfaltung der personalen Werte.

Ebenso wie das Werthafte, das in der Wahrnehmung mitgegeben ist, das innere Leben berührt, es »aufwühlt«, so beeinflusst auch die Einfühlung das eigene Erleben in qualitativer Hinsicht, insofern es nicht einfach als Faktum hingenommen wird, sondern selbst eine personale Tiefe berühren kann, der es im fremden Subjekt korreliert. Der Ebene, der das fremde Erleben entspringt, entspricht die Betroffenheit im eigenen Erleben: »Indem wir einer fremden geistigen Lebensregung innewerden, fühlen wir uns selbst in merkwürdiger Weise davon ergriffen, sie rührt an unseren eigenen inneren Bestand.«⁵⁴ Im Erleben fremder personaler Tiefen werden dem einfühlenden Subjekt diese als verwandte Strukturen offenbar. Der Einfühlung entspricht ein wertnehmendes Gefühl, das sich auf das Personsein selbst bezieht. Und auch dieser Wert ist ein Sein-Sollender, der als Motiv zu seiner Verwirklichung drängt. Wie es zur Einfühlung personaler Werte kommt, soll näher erläutert werden.

Eine andere Person kann »eine gute Tat tun«. Angenommen, das einfühlende Subjekt hätte sich den darin verwirklichten Wert noch nie zur Gegebenheit gebracht, kann es sich einfühlend dennoch das Motiv der fremden Person vergegenwärtigen und ihm die Sinnhaftigkeit entnehmen. In der eigenen Explikation des eingefühlten Motivs offenbaren sich dann der Wert und die Vernunftgesetzlichkeit des fremden Handelns.⁵⁵ Frei ausgedrückt, motivieren dann die fremden Motive das eigene Handeln und die Verwirklichung des darin ausgesprochenen Wertes. Somit wird eine personale Schicht freigelegt, die zuvor noch verborgen war. Doch auch mit der Einfühlung in die fremden Motive ist noch nicht der Wert des Personseins selbst erreicht. Dieser Wert des Personseins – ein Plural scheint hier widersinnig – veranschaulicht Stein mit Blick auf die zwischenmenschliche Liebe:

⁵⁴ Ebd., 164.

⁵⁵ Vgl. PE, 119ff.; 128f.





»Sind diese Werte nicht abgeleitete Werte [...], sondern Eigenwerte, kommen sie in Akten zur Gegebenheit, die in anderer Tiefe wurzeln als das Fühlen der nicht-personalen Werte, entschleiern sie somit Schichten, die auf keine Weise erlebt werden können, dann ist das Erfassen fremder Personen konstitutiv für die eigene Person. Nun haben wir im Akt der Liebe ein Eingreifen bzw. Intendieren des personalen Wertes, das kein Wertes um eines anderen willen ist; wir lieben die Person nicht, weil sie Gutes tut [...], sondern sie selbst ist wertvoll und »um ihrer selbst willen« lieben wir sie. Und die Liebesfähigkeit, die sich in unserer Liebe äußert, wurzelt in einer anderen Tiefe als die Fähigkeit des moralischen Wertens, die im Wertes der Tat erlebt wird.«⁵⁶

Es ist spannend, dass Stein weder das Zustandekommen der Liebe berücksichtigt, noch auf mögliche andere Akte eingeht, die den Wert des Personseins zur Gegebenheit bringen. Zudem durchbricht ihre Deskription das Prinzip der Motivation insofern, als sie das Lieben nicht *aus* einem anderen Grund bewegt sieht, sondern um des Geliebten *selbst* willen.⁵⁷ An die Stelle der verknüpfenden Motivation scheint in der Liebe eine andere Form der Motivation, ein »neues Gesetz« zu treten. Die andere Person wird selbst zum Motiv und damit zu einem Wert, der sein soll und von dem aus sich keine Zwecke mehr ableiten lassen; die Person darf also nicht als Motiv für Drittes gelten, wenn dem Sinngehalt ihres Wertes entsprochen werden soll.

Stein erwähnt darüber hinaus die Liebesfähigkeit, die sich im Lieben erschließt und zugleich der Tiefe des Personenwerts selbst entspricht. Dabei schildert sie aber weder, ob es sich beim »Akt der Liebe« um gegenseitiges Lieben, um Geliebtwerden oder eigenes Lieben handelt und wie sich die Liebe überhaupt zur Einfühlung verhält. Diese Problemstellung lässt sich auflösen, wenn bedacht wird, dass die Liebe schon Einfühlung voraussetzt, denn nur wenn die andere Person in ihrem Wert einführend als solche erkannt und anerkannt wird, kann sie um ihrer selbst willen geliebt werden und ist nicht »Mittel zum Zweck«. Konsequenterweise weist dann das Personsein selbst die Liebe als die vernunftgemäße Entsprechung ihres Wertes aus: Weil sie Person ist, soll sie geliebt werden, und dieser Wert wird im Lieben gegeben.

⁵⁶ Ebd., 120.

⁵⁷ Vgl. EPh, 135f.





Es bleibt festzuhalten, dass nach Auffassung Edith Steins erst in der Einfühlung in die Motive spezifisch personaler Akte auch die entsprechenden personalen Schichten freigelegt werden. Ohne Einfühlung kann es also kein Erleben des eigenen Personenwerts geben. Aber mit der Abhängigkeit einer jeden Person von den in Einfühlungsakten gewonnenen Kenntnisnahmen über ihre personale Struktur tritt ein neues Problem zu Tage: Wenn in der personalen Konstitution jeder auf den anderen angewiesen ist, lässt sich kaum ohne Weiteres sagen, an welcher Stelle Projektion wirksam ist, verfälschte Werte weitergegeben werden und welche Personen eigentlich zu den Tiefen des Personenwerts vorgestoßen sind. Auch in Hinsicht auf die Liebe zeigt sich das Dilemma: Wenn nur in der Liebe der Personenwert eingefühlt werden kann, aber zugleich Liebe die Einfühlung in den Personenwert voraussetzt und die Entsprechung dieses Werts bedeutet, wie kann dann diese Tiefe zuerst und gültig erreicht werden? Dies kann wesensgesetzlich nur eine vollkommen liebende und darin selbst vollkommene Person lehren.

4. DURCHBRECHUNG, OFFENBARUNG UND HÖCHSTER WERT – DIE SELBSTMITTEILUNG GOTTES

Um die Einfühlung in Gott und das durch die Offenbarung Gottes nicht originär gebende Erleben und somit die Durchbrechung der eigenen Erlebniskontinuität anschaulicher darzustellen, wird zunächst beispielhaft auf die Einfühlung in Sprechakten auf der zwischenmenschlichen Ebene eingegangen.⁵⁸ Eine Person P_1 sitzt tief in die Analyse eines mathematischen Problems versenkt auf einer Parkbank. Ihr Erleben ist ganz auf die Aufgabe konzentriert und entspringt der eigenen konstitutiven Leistung. Da tritt eine zweite Person P_2 an P_1 heran und spricht sie mit den Worten an, es sei ein schöner Park. P_1 wird plötzlich in ihrer mathematischen Analyse unterbrochen und durch fremdes Erleben informiert. Sie kann das fremde Erleben abblocken und versuchen, sich dem Inhalt der Aussage von P_2 zu entziehen. Aber P_1 kann sich nicht der Durchbrechung als solcher erwehren, ein von

⁵⁸ Dieses Beispiel müsste natürlich in viel komplexeren Abstufungen analysiert werden; hier geht es nur darum, den »springenden Punkt« der Durchbrechung exemplarisch zu verdeutlichen.





ihrem originären Erleben verschiedener Erlebnisstrom tritt an sie heran.⁵⁹

Vor allem aber kann P₁ auf die Anrede eingehen und sich den sprachlich ausgedrückten Gehalt des fremden Erlebens vergegenwärtigen. Der Satz S₂ »ein schöner Park« ist dann ein mitgeteiltes nicht originär gebendes, nicht dem eigenen Strom ursprünglich entspringendes Erleben und P₁ anerkennt P₂ als zu entsprechenden Sätzen und zu willentlichem Selbstaussdruck fähige Person. P₂ konstituiert sich für P₁ in zweifacher Weise als Person: Zum einen durch ihr Herantreten und Ansprechen, wodurch sie sich als ein von P₁ unterschiedenes freies, zur Umsetzung von Motiven fähiges Aktzentrum erweist. Sodann aber in der Anerkennung dieses Personseins, das im Eingehen auf den ausgedrückten Inhalt zur Geltung kommt. Dabei geht es aber nicht um die Anerkennung des Inhalts von S₂, sondern um die Anerkennung von P₂ selbst als einer sozusagen mit gutem Recht an P₁ herantretenden Person.

P₁ kann sich S₂ als Proposition vorlegen und durch eine von der Zuwendung zum mathematischen Problem veränderte intentionale Einstellung prüfen, dem fremden Erlebnisgehalt zustimmen oder ihn ablehnen. P₁ muss P₂ dazu Glauben schenken oder einen Vertrauensvorschuss gewähren; P₁ muss glauben, dass S₂ sinnvoll und berechtigt ist.⁶⁰ Die Proposition lässt sich nun durch eigene Wahrnehmungsakte und das darin mitgegebene ästhetische Wertfühlen des Parks überprüfen. Gerade in der Ablehnung oder der Differenz des Satzes zeigt sich P₂ als die andere Person, das konträre Urteil offenbart zugleich die Differenz ihres Erlebens in der Verwandtschaft ihres Personseins.

Die Anerkennung der Person und ihres Erlebnisgehalts sind also zu unterscheiden, aber nicht voneinander abzulösen, da ohne die Vermittlung eines Erlebnisinhalts überhaupt keine Beziehung hergestellt werden kann. Die zwei Personen wären dann wie ein Zwillingstern, bei dem zwei Aktzentren umeinander kreisen, ohne in Austausch treten zu kön-

⁵⁹ Dies ist nicht mit einem plötzlichen Donnerschlag oder einsetzendem Baulärm zu verwechseln. Darin wird zwar auch die Konzentration durchbrochen, aber der Lärm ist als physikalisches Ereignis in der Wahrnehmung originär gebend. P₂ hingegen ist nicht auf ihre Stimme oder sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften reduzierbar, sondern zeigt sich in ihrem Herantreten und in ihrer Anrede *motiviert*. Diese fremden Motive aber lassen die Erfahrung fremden Bewusstseins machen und die fremde Motivation fordert sogleich eine Stellungnahme. P₁ kann P₂ ignorieren, aber dieses Ignorieren gilt schon einer Person, die sich durch ihre Motivation als solche bekundet hat.

⁶⁰ Vgl. Brunner, August, Offenbarung und Glaube. Eine phänomenologische Untersuchung, München 1985, 29–41.





nen. Erst indem eine rudimentäre Gemeinschaft durch die Vermittlung geistigen Lebens gestiftet wird, lässt sich »hinter« dem Gehalt auch die Person anerkennen. Dann aber ist zwischen der Anerkennung der Person, der Anerkennung ihres Erlebens und schließlich der Zustimmung oder Ablehnung zum Gehalt ihres Erlebens zu unterscheiden.

P₁ erlebt sich wegen eines Scheiterns in verzweifelter Lage und plagt sich mit Selbstvorwürfen. Unmittelbar kommt es zu einem gegenteiligen Erleben; P₁ weiß sich angesprochen und von einem fremden Erleben erfüllt. Dieses Erleben entspringt nicht nur nicht dem eigenen Erlebnisstrom, sondern ist auch seinem Gehalt nach kontrafaktisch zur Kontinuität und Qualität des eigenen Erlebens. Was P₁ hier begegnet, ist nicht ihr Wollen, Erkennen, Wertfühlen oder Urteilen, sondern Ausdruck von fremdem, seiner selbst mächtigem geistigem Leben. Dem Gehalt »Ich verdamme mich« stellt das fremde Erleben den Gehalt »Ich rette dich« entgegen.⁶¹ Ebenso kann das eigene Erleben in selbstgerechtem Eigenlob bestehen, das durch die Mahnung zur Mitmenschlichkeit kontrafaktisch unterbrochen wird. Als drittes Beispiel ließe sich das eigene Erleben einer moralistischen Enge anführen, der das göttliche Wort eine Botschaft der Befreiung entgegnet. Entscheidend für die Einfühlung ist dabei jeweils die Durchbrechung des eigenen Erlebens, die ohne eine Änderung der intentionalen Ausrichtung geschieht, sondern passiv in einen neuen Modus hineingezogen wird.

An dieser Stelle kann die Religionskritik bereits mit dem Argument einsetzen, diese Erfahrung sei ein Versuch zur projizierten Daseins- oder Kontingenzbewältigung.⁶² P₁ suggeriert sich demnach nur, von einem fremden und göttlichen Bewusstsein angesprochen zu sein, in Wirklichkeit aber entspringt dieses vermeintliche Fremderleben der eigenen Konstitution. Zunächst muss sich diese Projektionsthese die Rückfrage ihrer Plausibilität gefallen lassen: Ist es einem verzweiferten Subjekt überhaupt möglich, entsprechende »Notprotokolle« zu aktivieren, oder wird so nicht eine psychologisch unmögliche Paradoxie in der Konstitution vorausgesetzt?⁶³

⁶¹ Freilich ist noch zwischen der Erfahrung des Gehalts und seiner Versprachlichung zu unterscheiden, die wiederum zahlreiche Fehlerquellen und mögliche Missverständnisse birgt.

⁶² Vgl. Böttigheimer, *Fundamentaltheologie*, 271–302.

⁶³ Schon im zwischenmenschlichen Bereich lässt sich immer wieder erfahren, dass ein wirklich hilfreiches Wort nur von einer fremden Person stammen kann. Die Psychologie der Verzweiflung gestattet es aus dieser Erfahrungsperspektive gerade nicht, sich wie Münchhausen selbst am Haarschopf aus dem Sumpf zu ziehen.





Das Problem der Religionskritik – wie jeder reduktionistischen Theorie – liegt darin, dass sie das Phänomen selbst diskursiv zerstört und den Erlebnisgehalt von vornherein ablehnt. Im vorliegenden Falle der analogen Einfühlung in Gott wird die Unterscheidung von Originarität und Nicht-Originarität des Erlebens apriorisch geleugnet, wodurch das entscheidende Merkmal des phänomenalen Bestands ignoriert wird. Die Offenbarung wird nicht als Offenbarung ernst genommen und schlussendlich sprechen dann der Offenbarungsempfänger und der Offenbarungskritiker über zwei inkommensurable Inhalte. Dies liegt nach Ansicht des Verfassers aber auch in der Erfahrung selbst: Fremde Personen sind nicht ohne Einfühlungsakte erfahrbar. Das Personsein des anderen wird nicht durch logisches Schließen erkannt, sondern in Einfühlungsakten erfahren, ist einführend als Person gegeben. Von daher setzt jede noch so kritische Auseinandersetzung über Gotteserfahrungen und Offenbarungsglauben ein einführendes Ernstnehmen in die entsprechende Person und ihr Glaubenserleben voraus, was für die theoretische Debatte wiederum das Ernstnehmen des gesamten phänomenalen Bestandes bedeutet.

Die Erfahrung des Personseins Gottes kann nur als solche geglaubt oder zurückgewiesen werden, aber es gibt keinerlei Möglichkeiten ihrer äußerlichen Verifizierung oder Falsifizierung.⁶⁴ Letztlich wäre aber gerade der Religionskritiker aufgefordert, sich durch fortgeführte Einfühlungsakte in den Offenbarungsempfänger auf seine *eigenen* Projektionen zu prüfen, denn nicht derjenige, der eine Erfahrung macht, sondern derjenige, der das Recht dieser Erfahrung *a priori* leugnet, steht in der Pflicht der Begründung und unter dem Verdacht, die Gotteserfahrung unter den Vorzeichen des eigenen Erfahrungshorizonts zu interpretieren. Letztlich wird dann der eigene Erfahrungsmangel in die Erfahrung des anderen hineininterpretiert und so projizierend von sich auf den anderen geschlossen.

Das bleibende Recht der kritischen Haltung besteht darin, die Unterscheidung der Geister einzufordern. Denn nur in der unmittelbaren Durchbrechung lässt sich phänomenologisch eine Begegnung »von Geist zu Geist« aufweisen. Nicht jede ästhetische oder emotionale Erfahrung lässt sich sogleich als göttliche Mitteilung apostrophieren und auch in der Interpretation und sprachlichen Aneignung besteht die bleibende Gefahr der Projektion. Aber nicht Gott selbst ist dann das

⁶⁴ Dies gilt für jedes nicht unmittelbar gegebene Erleben. Auch der Erinnerung oder dem Wunsch einer anderen Person kann nur geglaubt werden.





Projizierte, sondern beispielsweise das Verständnis der Eigenschaften oder Willensäußerungen Gottes.

Das fremde Erleben, das kontrafaktisch zum eigenen Erleben die Kontinuität durchbricht, offenbart einen Träger dieses Erlebens, eine dahinterstehende Person, ein Du. Wie jede Einfühlung ein sich mitteilendes Subjekt voraussetzt, erweist sich auch die unmittelbar durchbrechende Offenbarung als aus einem fremden Aktzentrum herkommend. Dieses Aktzentrum drückt sein geistiges Leben im Offenbaren aus, was einen freien Willen in ihm mitgegeben sein lässt. Dem Du kommt ein freier Wille zu, der es ihm erlaubt, sich überhaupt zu offenbaren. Die fremde Person erkennt P_1 an, wie alle Anrede schon Anerkennung des Angesprochenen impliziert. Damit ist aber schon die Dimension des eingefühlten Wertes vorgezeichnet.

Der fremde Wille wendet sich P_1 in Freiheit zu, denn als reiner Geist könnte er jederzeit verschlossen bleiben. Gott erweist sich so in doppelter Hinsicht als frei: Zum einen ist er frei, sich willentlich zu offenbaren, andererseits ist er frei von jedweder Nötigung, die ihn zur Offenbarung zwingen könnte. Da sich Gott aus freiem Entschluss P_1 zuwendet, erlebt P_1 die Zuwendung als unverdientes Geschenk, als Gnade. Die Offenbarung geschieht frei aus reiner Zuneigung und in absoluter Anerkennung der angesprochenen Person. Gott will mit P_1 in Beziehung treten und da Gott von dieser Beziehung nicht abhängig ist, liegt der Grund für den Gemeinschaftswillen Gottes allein im Personsein von P_1 begründet. Der Wille zur Gemeinschaft gründet allein im Motiv der personalen Beziehung um der Person selbst willen.

Gottes Wille ist auf die Verwirklichung des Personenwerts als solchem gerichtet, die eben Liebesgemeinschaft ist. In der Liebe kommt der Personenwert zu adäquater Gegebenheit und wird als Wert im Lieben, durch liebende Gemeinschaft verwirklicht. Damit erschließt sich dem einfühlenden Subjekt – dem Offenbarungsempfänger – der eigene Personenwert als Korrelat des göttlichen Motivs: Ich bin liebenswert, Wert der Liebe. Darin fühlt sich P_1 zugleich begnadet und beschenkt, denn nur durch Gottes Wort hat sich dem Ich sein eigener Wert entbergen können. Die antwortende Liebe des Menschen ist dann auch immer dankende, weil verdankte Liebe.

Gott offenbart sich als höchster Wert, insofern er vollkommen in der trinitarischen Liebesgemeinschaft verwirklichter Personenwert ist.⁶⁵

⁶⁵ Vgl. EES, 354f.





In Gottes Personsein ist kein Zweifel über die Wahrheit des Personalen und seines Wertes, ihres unbedingten Sein-Sollens. Wenn dieses reine Personsein ohne alle Nötigung das Ich um seiner selbst willen in seine Gemeinschaft einlädt, dann muss dieses bedingungslose Lieben zum Sinn der personalen Selbsthabe überhaupt zählen. Das Personsein erfüllt und vollendet sich im bedingungslosen Lieben anderer Personen um ihrer selbst willen. Da Gott im reinsten Sinne personal ist, kommt ihm auch höchster, unableitbarer Personenwert zu, der im höchsten Sinne um seiner selbst willen zu lieben ist. Bloße Ehrfurcht oder auch Dankbarkeit Gott gegenüber »genügen« hier nicht, da zum einen der höchste Wert unbedingt sein soll und nur in der Liebe zur adäquaten Gegebenheit kommt, zum anderen aber weil die Liebesgemeinschaft selbst Gottes Wille und Grund der Offenbarung ist. Kaum jemand hat dies deutlicher formuliert als Bernhard von Clairvaux:

»Und eine Ehrerbietung, die nicht aus der Liebe kommt, ist keine Ehrerbietung, sondern Kriecherei. Zwar gebühren »allein Gott Ehre und Herrlichkeit« (1 Tim 1,17), aber keines von beiden nimmt Gott an, wenn es nicht mit dem Honig der Liebe gewürzt ist. Die Liebe genügt sich selbst, hat an sich selbst und um ihrer selbst willen Gefallen. Sie ist für sich selbst Verdienst, ist Lohn. Die Liebe sucht keinen Grund, keine Frucht außerhalb ihrer selbst: wer die Liebe verwirklicht, der erntet im Verwirklichen ihre Frucht. Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben. [...] Wenn Gott liebt, dann will er nichts anderes als geliebt werden. Er liebt nur mit einer einzigen Absicht: er möchte geliebt werden; denn er weiß, dass solche die sich lieben, durch diese Liebe selbst glücklich sind.«⁶⁶

Gleichzeitig offenbart Gottes Wille zur Gemeinschaft um der Person selbst willen auch das Gebot der Nächstenliebe, denn wenn der Sinn personaler Selbsthabe und Freiheit im Lieben der anderen Person aktualisiert wird, gilt die Liebe als Korrelat des Personenwerts jedem personalen Wesen um seiner selbst willen. Indem Gott dem empfindenden Subjekt den eigenen Wert offenlegt, wird dieser Wert zugleich als jeder Person zukommend begriffen. Jede Person ist in ihrer Freiheit berufen, jede Person (also auch sich selbst) bedingungslos zu lieben, weil darin der Sinn des Personseins verwirklicht wird. Dem Willen

⁶⁶ Bernhard von Clairvaux, Cant., Nr. 83, in: Bernhard von Clairvaux, Rückkehr zu Gott. Die mystischen Schriften, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Schellenberger, Bernardin, Düsseldorf 2006, 97f.





Gottes gehorsam bilden die Menschen mit Gott und untereinander eine Vergemeinschaftung in der Liebe und diese Willensvergemeinschaftung im unbedingten Lieben bildet als vollendendes Telos den eschatologischen Horizont der Offenbarung Gottes.

Die Bloßheit der Offenbarung selbst zeigt, dass es keine Differenz zwischen Offenbarungsakt und Offenbarungsinhalt bzw. dem Sinn der Offenbarung geben kann. Indem sich Gott offenbart, offenbart er seinen Willen zur vollendeten Liebesgemeinschaft um der darin verwirklichten Personen selbst willen. Hier zeigt sich aber auch, wie tief der Fall der Menschen und zugleich wie grausam und absurd, dem eigenen Seinssinn widersprechend die Sünde ist. Dem Offenbarungsempfänger fehlt das Wissen, wie er dem absoluten Wert entsprechen soll und was es heißt, bedingungslos zu lieben. Was die Wahrheit des Liebens sei, kann dem Menschen nur aufgehen, wenn ihm die Wahrheit des Menschen selbst und die Wahrheit Gottes begreiflich werden, da er sonst Gott und Mensch nach seinen eigenen Vorstellungen zu lieben vermeint und sich eine heilige Projektionsfläche für seinen eigenen Narzissmus schafft oder im schlimmsten Falle »Gott« zum Götzen seiner fundamentalistischen Ersatzidentität kürt. Der Mensch hat sein Personsein nicht voll entfaltet, und die Tiefen seiner Seele sind ihm verborgen. Da sowohl in der Entfremdung der Sünde als auch in der mangelnden Entwicklung alle Menschen eine Schicksalsgemeinschaft bilden,⁶⁷ bedarf der Mensch auch der Offenbarung der Wahrheit richtigen Liebens; er muss darüber – mit dem alten Wort der Tradition – instruiert werden.

In der Unerschlossenheit des eigenen Daseins betrifft der fremde Wille P_1 als absoluter Wert, absolutes Sein-Sollen oder absoluter Ruf. Die Rede vom *tremendum et fascinatum* scheint hierin ihren sachlichen Grund zu haben.⁶⁸ Zum einen reißt der unmittelbar gegebene Wert den gewohnten Erfahrungs- und Urteilshorizont auf, erschüttert das Weltbild und zeigt zugleich die mangelnde Entsprechung der eigenen freiheitlichen Akte mit dem absoluten Wert. Aber als das absolut Sein-Sollende, das schlechthin Lockende, Richtige und Erfüllende, rührt Gott zugleich an die im Verborgenen schlummernde Sehnsucht des

⁶⁷ Vgl. Kasper, Walter, Jesus der Christus, in: WKGS, Bd. 3, Freiburg i.Br. 2007, 320–337.

⁶⁸ Vgl. Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 41.–44. Tsd., ungekürzte Sonderausgabe, München 1979.





Menschen. Die Offenbarung Gottes ist Erschütterung des Alten und offener Horizont des Neuen zugleich.⁶⁹

An dieser Stelle soll erneut einem Missverständnis vorgebeugt werden. Einfühlung bedeutet Erfahrung fremden Personseins, nicht ihrer vollen Selbsthabe; jede Person ist nur insoweit erfahrbar, als sie sich mitteilt und das einfühlende Ich sie erfahren kann. Einfühlung bedeutet also gerade kein Besitzergreifen, sondern Anerkennung der Differenz, Achtung jeder Person in der Selbsthabe geistigen Lebens. Gott wird entsprechend nicht dahingehend erkannt, *was* er in sich ist. Vielmehr kommt in den Einfühlungsakten zu erfahrungsmäßiger Gegebenheit, dass Gott *ist* und dass er Gemeinschaft *will*. In Kürze soll hier die pneumatologische Dimension der Selbstoffenbarung Gottes angesprochen werden.

Die bisherige Analyse hatte erbracht, dass Offenbarung durch eine unmittelbare Durchbrechung der eigenen Erlebniskontinuität verbürgt wird. Damit sind zwei Probleme verbunden: Das erste Problem besteht in der Beschränkung menschlicher Erkenntnis auf kategoriale Akte,⁷⁰ das zweite in der geschichtlichen Ergangenheit der Offenbarung.⁷¹ Zusammengefasst stellt sich also die Frage, wie sich das Moment der Unmittelbarkeit mit dem Moment der weltlichen Kontingenz zusammendenken lässt.

Die Kontinuität des Erlebnisstroms ist eine Voraussetzung für ihre eigene Durchbrechung. Nur indem die Konstitution einer kontinuierlichen Lebenswelt gegeben ist, kann es zu ihrer Durchbrechung kommen. Das bedeutet zunächst, dass eine unmittelbare Durchbrechung überhaupt nur dann möglich ist, wenn mit ihr zugleich die Konstitution der Lebenswelt gegeben ist. Die Unmittelbarkeit von Geist zu Geist hat die kategorial verfasste Kontingenz der Wirklichkeit zu ihrer inneren Voraussetzung, ohne sie wäre eine von Gottes Pneuma getragene Offenbarung völlig unbestimmt und inhaltsleer, da sie im Menschen keinen epistemischen Ansatzpunkt hätte. Bildlich gesprochen würde Gott auf einer Frequenz senden, für die der Mensch keine Antenne hat. Andererseits muss eine tatsächliche Durchbrechung von Geist zu Geist stattfinden, weil sonst kein Unterschied zur alltäglich

⁶⁹ Noch einen Schritt weiter offenbart sich das Neue als die Aufhebung des Alten in seinem ursprünglichen Sein-Sollen. Zur Verwiesenheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung vgl. Kasper, *Jesus der Christus*, 245–291.

⁷⁰ Vgl. EPh, 73–100.

⁷¹ Vgl. Kasper, *Jesus der Christus*, 40–45.





lebensweltlichen Konstitution auftritt und Glaube wieder in Projektion oder Selbstsuggestion umschlägt. Offenbarung kann also nur als unmittelbar pneumatisch gewirkte Durchbrechung in der Kategorialität des Endlichen selbst begriffen werden.

Diese pneumatische Selbstmitteilung lässt sich formal zunächst dahingehend bestimmen, dass eine endliche Wirklichkeit über sich hinaus- und auf ein Absolutes hinweist. Die Schönheit einer Landschaft z.B. kann über sich hinaus auf absolute sinn- und seinsstiftende Schönheit verweisen. Phänomenologisch ließe sich dies als Appräsentation zweiter Stufe bezeichnen, eine auf Transzendenz verweisende Mitgegebenheit des Heiligen.⁷² Entsprechende Grunderfahrungen mögen nicht nur für die von der »empirischen Welt« ausgehenden Gottesbeweise beflügelt, sondern auch die Rede von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung motiviert haben. Dieser Rede ist insofern mit Skepsis zu begegnen, als sie die personale Dimension des Offenbarens gerade verdeckt. Demgemäß entsprechen dem Ausgangspunkt der Naturbetrachtung oft pantheistische oder a- bzw. transpersonale Konzepte des Heiligen. Der Glaube der monotheistischen Bekenntnisse hingegen ist primär von der Dimension des Bundesschlusses und der Erfahrung der Erlösung bzw. der Befreiung geprägt und trägt somit immer schon personale Züge. Zudem wäre eine bloße Mitgegebenheit auf Transzendenz hin keine unmittelbare Durchbrechung in dem hier anvisierten Sinne, da das Moment motivierter und so ein »Aktzentrum« offenbarer Anrede übergangen wäre. (Um also die Natur als motivierte Schöpfung anerkennen zu können, bedarf es schon des Glaubens an den Schöpfer als ein zu motivierten Akten fähigen Personseins.)

Anstelle des Hinausweisens muss also genauer von einem Hineinweisen Gottes in eine endliche Wirklichkeit gesprochen werden. Oder um dem phänomenologischen Sprachgebrauch treu zu bleiben, lässt sich sagen, dass Gott sich selbst in der Endlichkeit appräsentiert. Da Gott nur durch Gott erkannt werden kann, bedeutet Offenbarung eine Selbstappräsentation Gottes in der Erfahrung einer endlichen Wirklichkeit. Damit Gott sich dem Menschen in seinem Personsein offenbaren kann, bedarf es motivationaler Willensbekundung und so führt der sinnvolle Weg der Offenbarung gewissermaßen durch die Selbstappräsentation in typisch personalen Erfahrungsvollzügen. Als Kon-

⁷² Vgl. Stein, Edith, Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, in: ESGA, Bd. 17, bearbeitet und eingeleitet von Beckmann, Beate und Ranff, Viki, Freiburg i.Br. 2003, 39–42 [WGE].





stituenten des Personseins waren u.a. Freiheit und Wertbewusstsein herausgearbeitet worden. Von daher ist es naheliegend, in diesen Erfahrungshorizonten nach der Offenbarung Gottes zu fragen, z.B. in der Erfahrung gnadenhafter Befreiung.

Allgemein lässt sich also Offenbarung Gottes so verstehen, dass in der Kraft des Heiligen Geistes die kategorial erfasste und verfasste Wirklichkeit mit einem Index des Göttlichen, des Ewigen oder des Heiligen versehen wird. Das Pneuma Gottes wirkt eine Durchbrechung in das endliche Erleben hinein, so dass Sinn und Bedeutung des Göttlichen sich zwar unmittelbar, aber nicht unvermittelt⁷³ im endlichen Erfahrungshorizont gleichsam abspiegeln. Da aber Offenbarung das Personsein des Offenbarenden impliziert und das in Liebe entfaltete Personsein des Empfängers das Ziel der Offenbarung darstellt, ist die natürliche Höchstform der Selbstmitteilung Gottes die »Abspiegelung« in einer menschlichen Person, die – geistgewirkte – Fleischwerdung des göttlichen Wortes.

5. DER GLAUBE IN ANALOGIE ZUR EINFÜHLUNG – DIE LIEBESGEMEINSCHAFT VON GOTT UND MENSCH

Da Gott nicht in Akten äußerer Wahrnehmung verifizierbar ist, schließt der Glaubensakt immer zugleich den Glauben an die Existenz Gottes mit ein. Dies mag recht trivial erscheinen, ist aber dennoch entscheidend, denn ausgehend von der Offenbarung und dem darin aufgefassten Personsein verweist der Glaube an die Existenz Gottes zugleich auf den personalen Gott. Der im Glaubensakt anerkannte Gott ist immer ein freies und lebendiges Du, das willens und mächtig ist, sich zu offenbaren. Damit unterscheidet sich der im Glaubensakt anerkannte

⁷³ Diese begriffliche »Spitzfindigkeit« rührt von der Analyse und Analogizität der Einfühlungsakte her. »Unmittelbar« bezieht sich dabei auf das Fehlen einer gleichsam äußerlich hinzutretenden Erkennbarkeit des göttlichen Personseins – eine Evidenz, die ja auch für Jesus Christus gerade *nicht* zu veranschlagen ist. »Vermittelt« hingegen bezieht sich auf die Notwendigkeit eines zu motiviertem Verhalten fähigen Gegenübers, durch das hindurch Gott sich mitteilen kann. Daraus ergibt sich ein verzweigter Erörterungen bedürftiger Zusammenhang von »vermittelter Unmittelbarkeit«. Die Erörterung müsste Ekklesiologie und Apostolizität, Bibeltheologie und Sakramentenlehre berücksichtigen, was hier freilich nicht geleistet werden kann. Da aber auch Kirche, Schrift und Sakramente sozusagen pneumatisch fundiert sind, entsteht nur ein Zirkel, wenn diese pneumatische Stiftung des Glaubensakts nicht zuerst begriffen wird.





Gott prinzipiell sowohl von einem apersonalen »spirituellen« oder kosmischen Prinzip als auch von einem Gottesbegriff der natürlichen Theologie⁷⁴ oder einer regulativen Vernunftidee. Der Glaubensakt umschließt den Glauben an das sich im Offenbaren zeigende Personsein, also den Glauben, dass die Person *ist* und dass sie *personales Sein* ist. Der Glaube in Analogie zur Einfühlung verlangt auch vom einfühlenden Subjekt die Anerkennung der möglichen Sinnstruktur des fremden Erlebens. Dass das Wort Gottes – »Ich will Gemeinschaft mit dir« oder »Ich will dein Heil« – ein sinnvolles Wort ist, gehört mit zu den Voraussetzungen der Einfühlung in fremdes Erleben; der Glaubensakt schließt also den Glauben an die Sinnhaftigkeit des göttlichen Motivs zur Gemeinschaft und zur darin beschlossenen Wertsphäre mit ein. Im Glaubensakt stimmt die einfühlende Person dem Inhalt des göttlichen Willens zu. Damit erweist sich der Glaubensakt als die positive Annahme des sich offenbarenden Gottes und als die Bejahung der von Gott initiierten Beziehung von Gott und Mensch. Somit stellt sich der Glaubensakt als freier, dem Sinngehalt nach verantworteter und in der Zustimmung zur Beziehung als selbst zutiefst personaler Akt dar. Besonders der letzte Schritt unterscheidet den Glaubensakt von blindem Fideismus. Dieser würde die Zustimmung zum Dasein und zum Willen Gottes in unhinterfragter Weise einfordern und gegebenenfalls autoritativ zu begründen versuchen. Damit gerät der Fideismus notwendig in Konflikt mit der Freiheit und der Vernunft des Menschen, denn ein blinder Glaube verstößt gegen die Sinnstruktur der Rationalität, indem er etwas verlangt, was selbst vernunftwidrig ist.⁷⁵ Die Freiheit des geistigen Lebens aber gilt als der Sinn des Personseins und von daher ist jede Erniedrigung der Freiheit und der Vernunft eine Zerstörung der Grundlage der angezielten Liebesgemeinschaft um der gegenseitigen personalen Verwirklichung willen. Da die Liebe im höchsten Maße einen freien Akt darstellt, kann Gott den Menschen nicht zur Liebe zwingen wollen, ohne sich selbst – im vollen Wortsinne – unglaublich zu machen. Der Glaubensakt beinhaltet gegenüber dem blinden und autoritätshörigen Fideismus das kognitive Moment

⁷⁴ Damit ist nicht gesagt, dass die natürliche Theologie keinen personalen Gottesbegriff entwickeln kann; aber auch ein personaler Gottesbegriff unterscheidet sich von dem im Glauben anerkannten Gott, insofern jener nicht konstitutiv für die Beziehung im Glauben ist.

⁷⁵ Vgl. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 209ff.





der Abhebung des Sinngehalts des göttlichen Willens und das voluntativ freie Moment der Zustimmung dazu.

Wenn der Glaube in der Theologie oft als Antwort auf Gottes Wort bezeichnet wird, lässt sich diese Formulierung nach dem bisher Gesagten dahingehend spezifizieren, dass sie Zustimmung zum und Vergemeinschaftung mit dem Willen Gottes ist. Glaubend will der Mensch, was Gott will, im Glaubensakt bekundet der Gläubige seinen eigenen Willen zur Liebesgemeinschaft.

An dieser Stelle muss der Gang der Untersuchung unterbrochen werden, um auf eine gefährliche Klippe im Verständnis des Glaubensakts vorweg aufmerksam zu machen. Viele der übelsten Vergehen am Menschen und des bösen Verrats an seinem Personenwert wurden und werden im Aberglauben begangen, Gottes Willen zu tun, im Namen Gottes zu handeln. Sachlich ist klar, dass der Mensch die Gemeinschaft mit Gott nicht herstellen kann, weil Gott vollkommen selbstmächtiges Personsein ist, das in seiner Freiheit nicht zur Gemeinschaft oder zur Anerkennung des Menschen zu nötigen ist.

Besonders im Blick auf die Gottesmutter kann die rechte Art der Willensgemeinschaft besser verstanden werden. Zwar ist das *Fiat Marias* ein gänzlich freier Akt, aber aus ihm wird keine eigenmächtige Tat, die sich Gottes Handeln anmaßt. Maria will, dass Gottes Wille an ihr geschehe, nicht dass sie ihn selbst vollbringe. Elisabeth preist Maria selig, weil Maria geglaubt hat, dass sich Gottes Wille an ihr vollende und Wirklichkeit werde (vgl. Lk 1,45). Im freien Akt ihres Glaubens und ihrer Offenheit für die Verheißung Gottes hat Maria Gott in die Welt hereingelassen und ist gerade in dieser Passivität der Freiheit Theotokos, die Mutter Gottes. Die Empfänglichkeit für Gottes Willen schlägt dann auch in die Doxologie des Magnifikat um, die im und für ihren Glauben Seligepriesene preist die Größe des Herrn (vgl. Lk 1,46–55). Maria vollbringt keine großen Taten, aber sie ist gemäß katholischem Glauben die erste Vollerlöste. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel besagt ja, dass sich an ihr das eschatologische Ziel der vollen Gemeinschaft des Menschen mit Gott bereits erfüllt hat, dass also Gottes Wille zur Liebesgemeinschaft mit ihr, die der Macht dieses Willens mit ganzer Hingabe vertraut hat, ans Ziel kommt.

Der Glaube maßt sich also nicht an, den Willen Gottes zu *vollbringen*, sondern er weiß, dass es unmöglich ist, die Hand Gottes lenken zu wollen. Sich zum selbsternannten Erfüllungsgehilfen der ewigen Ratschlüsse Gottes aufzubauschen, ist nicht nur die Sünde der Hybris in





Gottes Namen, sondern auch eine Wurzel des intoleranten, religiösen Fundamentalismus. Gerade umgekehrt soll sich der Mensch im Glauben dem Willen Gottes anheimgeben, denn »für Gott ist nichts unmöglich« (Lk 1,37).⁷⁶

Damit der Offenbarungsempfänger im Glauben der Offenbarung zustimmen kann, muss die Offenbarung seinem Willen und seinem Erkenntnisvermögen etwas vorstellen, das ein zustimmungswürdiges Motiv bereitstellt. Gott offenbart sich als absoluter Wert, als das unbedingt Sein-Sollende. Es klingt aber doch seltsam, den unverfügbaren und in ewiger Selbsthabe seligen Gott als »sein-sollend« zu bezeichnen. Im Anschluss an Husserl unterscheidet sich laut Stein der eigentliche Wille vom Wünschen dahingehend, dass die Person nur etwas ihr Mögliches sinnvoll wollen kann.⁷⁷ Wenn der Mensch schon nicht Willen und Werke Gottes tun kann, dann kann er erst recht nicht Gott verwirklichen oder machen. Ebenso gehört es zum Wesen der Willensakte auf ein noch nicht Verwirklichtes gerichtet zu sein: »Wollen kann ich nur, was noch nicht ist.«⁷⁸ In diesem Sinne kann der Mensch Gott, den Ewigen und voll Verwirklichten, nicht wollen können.

Wenn also der Mensch Gott nicht vernünftig wollen kann, weil Gott weder aus eigener Kraft möglich zu erreichen ist, noch erst verwirklicht werden müsste, kann Gott (an sich, in seinem Sosein) auch nicht das

⁷⁶ Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass sich der Mensch nicht um Gerechtigkeit bemühen und in Werken der Barmherzigkeit üben soll. Dies widerspräche dem Personenwert im Mitmenschen. Die selige Jungfrau selbst besucht ihre schwangere Verwandte Elisabeth. Aber die Gläubige weiß, dass ihr Handeln *menschliches* Handeln ist, ein Handeln also, das endlich und von der eigenen Lebenswelt und den eigenen Möglichkeiten begrenzt ist. Im Glauben weiß sich der Mensch dem Richterspruch Gottes unterstellt, auf den er vertrauen kann, weil im Gericht die Wahrheit des göttlichen die Begrenztheit des menschlichen Willens reinigen und vollenden wird. In *statu viae* ist der Mensch aber gerade dadurch »Mitarbeiter der Gnade«, dass er sich in »jungfräulichem Gehorsam« in den Willen Gottes hineininformen lässt. Willensgemeinschaft in der Liebe ist gar nicht anders denkbar denn als Hingabe des Eigenwillens an denjenigen Willen, der selbst die Liebe ist, denn Hingabe ist selbst die innigste Wahrheit der Liebe (vgl. EES, 352). »Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer [der Seele; T.M.] Freiheit«, Stein, Edith, Kreuzeswissenschaft. Studie zu Johannes vom Kreuz, in: ESGA, Bd. 18, neu bearbeitet und eingeleitet von Dobhan, Ulrich, Freiburg i.Br. 42013, 135 [KW]. Zur Reinigung des Willens hin auf die Vereinigung vgl. ebd., 72–90.

⁷⁷ Vgl. Hua XXVIII, 104–109; PK, 48–64.

⁷⁸ Rinofner-Kreidl, Sonja, Motive, Gründe und Entscheidungen in Husserls intentionaler Handlungstheorie, in: Mayer, Verena/Erhard, Christopher/Scherini, Marisa, Die Aktualität Husserls, Freiburg i.Br. 2011, 232–277; hier: 255. Auch das Bewahren-Wollen geht durch die mögliche Negation des zu Bewahrenden hindurch, vgl. ebd., FN 40; Hua, XXVIII.





eigentliche, sinnvolle Motiv des Glaubensakts sein.⁷⁹ Um sinnvoll motiviert glauben zu können, bedarf es eines zusätzlichen, komplementären Aspekts, der ein noch nicht Seiendes betrifft, das vernünftig gewollt werden kann und das zugleich Gegenstand des absoluten Werts ist. Dies kann aber nur die Vollendung der Offenbarungsempfänger bzw. der sich in Gott einfühlenden Personen selbst sein.

Kein Wert steht für sich als eine in sich gegebene Entität, sondern ist stets in etwas mitgegeben, das dieses Etwas als Gut (*bonum*) ausweist. Ebenso muss aber der Wert schon im oder als Gut (teilweise) verwirklicht sein, damit der Wert überhaupt mit aufgefasst werden kann. Auch der absolute Wert ist als in einem Gut mitgegeben zu verstehen. Da aber in der Offenbarung Gott sich selbst als der Wille zur Liebesgemeinschaft zeigt, kann der absolute Wert nur in diesem Offenbarungshandeln selbst mit aufgefasst werden. Gott ist das höchste Gut (*summum bonum*), das den höchsten Wert repräsentiert. Aber er ist es handelnd, im Akt seiner personalen Selbstmitteilung, das somit selbst auf das Sein-Sollende abzielt: auf die noch unvollendete bzw. in Sünde verlorene Gemeinschaft mit ihm. Der absolute Wert im Sinne des noch zu Verwirklichenden ist nicht Gott an sich, sondern die Liebesgemeinschaft mit ihm. Für den Menschen ist Gott das höchste Gut, insofern ihm – sich in diesen Liebeswillen einfühlend – der absolute Wert aufgeht *und* darin zugleich sein eigener Personenwert enthüllt wird.

Stellt dieser Wille zur Liebesgemeinschaft ein vernünftiges Motiv für den Glaubensakt bereit? Als Wert ist er natürlich selbst Motiv, und es kann von der Absolutheit des Wertes ausgehend gesagt werden, dass es überhaupt kein vernünftigeres Motiv geben kann als die vollständige Anerkennung und Verwirklichung des Personseins. (Theologisch vereinfacht gesagt, ist die Verheißung ewigen Lebens in der beseligenden Schau Gottes das schlechthinige Glaubensmotiv.) Aber ein vernünftiger Wille richtet sich nur auf Mögliches. Zum einen steht der Wirklichkeit der liebenden Willensgemeinschaft die Drohung des Todes entgegen und zum anderen kann die Gemeinschaft vom Menschen aus nicht bewerkstelligt werden. Die Auferstehung Christi bezeugt die Überwindung dieser letzten Grenze und erweist Gott als mächtig, sein Ziel der ewigen Lebensgemeinschaft zu verwirklichen. Der Glaubensakt, der als Antwort auf die Offenbarung dem Willen Gottes zustimmt,

⁷⁹ Hier wird die Analogie keineswegs in univoke Rede aufgelöst, da die Strukturbedingungen menschlichen Wollens von der Analogie gar nicht betroffen werden.





muss darauf vertrauen, dass Gott diese Gemeinschaft auch für die Gläubigen herstellen und bewahren kann, will und wird, dass für Gott nichts sinnvoll zu Wollendes unmöglich ist.

6. FAZIT UND AUSBLICK

Die Konstitutionsmomente des Glaubensakts lassen sich aus dem bisher Gesagten wie folgt zusammenfassen: Gott offenbart sich selbst in seinem Willen zur Gemeinschaft. Der Offenbarungsakt⁸⁰ und der Offenbarungsinhalt wurden dabei als zwei Momente eines unzertrennlichen Zusammenhangs, als ein Offenbarungsgeschehen begriffen. Dem entsprechen auf der Seite des Offenbarungsempfängers der Glaubensakt und der Glaubensinhalt, und auch sie sind unzertrennliche Momente der einen Glaubensantwort auf die Offenbarung. Im Glaubensakt wird der Offenbarungsinhalt als Gegenstand des Glaubens geglaubt, der Glaubensinhalt ist der Offenbarungsinhalt. Da sich aber der Offenbarungsinhalt von dem sich darin offenbarenden Gott zwar unterscheiden, aber nicht trennen lässt, ist Gott selbst Glaubensinhalt. Der Akt bekundet jeweils das Personale, der Inhalt das Erleben der Person, in dessen Mitteilung bzw. Einfühlung das Personsein mitgegeben ist. Im Akt der Offenbarung bzw. des Glaubens kommt es zur Beziehung von Gott und Mensch; diese Beziehung verwirklicht aber zugleich keimhaft den göttlichen Willen. Umgekehrt ist der Glaubensakt nur durch den Offenbarungsinhalt sinnvoll motiviert und kann von daher Gott als dem Offenbarenden glauben und sich seinem Willen vertrauensvoll hingeben. Gott will, dass die Menschen »das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10), und der Glaube ist das Ja zu diesem Willen in seiner beginnenden Vergemeinschaftung.

Der Glaubensakt lässt sich in Analogie zur Theorie der Einfühlung bei Edith Stein verstehen, da in ihm fremdes Personsein erfahren wird. Aber ist auch die Zustimmung zum Gemeinschaftswillen noch als Analogie zur Einfühlung zu begreifen? Sicher wird hier der Einfühlungsbegriff Edith Steins stark gedehnt, wenn der freie Akt der Zustimmung

⁸⁰ Wenn hier Akt und Inhalt wieder unterschieden werden, steht dies in gewisser Spannung zur eingangs eingeführten Zuordnung zum phänomenologischen, intentional verstandenen Aktbegriff. Aber gerade die hier geschilderte Unzertrennlichkeit von Akt und Inhalt verweisen auf die in der Einheit des Aktbegriffs hauptsächlich anvisierte Zusammengehörigkeit von *fides qua* und *fides quae*.





dem bloßen Erfahrungsgehalt hinzugefügt wird. Aber nach Ansicht des Verfassers geschieht dies zu Recht, denn ohne die dreifache Zustimmung – dass Gott ist, dass Gott Person ist und dass Gott Gemeinschaft will und herstellen kann – bleibt Gott als liebendes Du dem einfühlenden Subjekt entzogen. Wenn er nicht Glaubenzustimmung ist, verhungert der Einfühlungsakt gleichsam auf halber Strecke, denn anders als andere menschliche Personen bleibt Gott jedweder Verifizierung durch äußere Wahrnehmungsakte entzogen.⁸¹ Nur wenn der Offenbarung im Glaubensakt zugestimmt wird, erschließt sich Gott als das im Glauben gegebene Gegenüber. Gott verweigert sozusagen jede Einfühlung, die nicht zugleich Anerkennung seines Gemeinschaftswillens ist, worin sich die Einfühlung in Gott erneut als ganz von Gott gegeben und abhängig zeigt. Aber durch die Zustimmung zum Gemeinschaftswillen im Glauben vollzieht sich diese Gemeinschaft bereits – »der Glaubende hat ewiges Leben« (Joh 6,47).

Der Glaube *ist* die Gegebenheitsweise des sich in seinem personalen Willen zur Liebesgemeinschaft offenbarenden Gottes. Das eingangs erwähnte Zitat Husserls, auch Gott sei für das Subjekt nur, was er sei, aus dessen eigener Bewusstseinsleistung, kann hier genauer gefasst werden, denn was Gott ist, ist er für den Menschen im Glauben. Der Glaube als analoger Akt der Einfühlung in Gott ist die subjektive Konstitutionsleistung der erfahrungsmäßigen Gegebenheitsweise Gottes. Damit wird Gott jedoch nicht durch den Glaubensakt erzeugt und durch das subjektive Bewusstsein konstruiert, »[a]uch hier wird wohl, wie hinsichtlich des Alterego [des anderen Menschen; T.M.], Bewusstseinsleistung nicht besagen, dass ich diese höchste Transzendenz erfinde oder mache«⁸². Der Glaubensakt ist Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes, aber insofern er eine sinnvoll motivierte, Sinn erfahrende und freie Antwort ist, der eine spezifische Gegebenheitsweise im Bewusstsein entspricht, ist der Glaubensakt ein konstitutiver Akt.

Systematisch schließen sich diesen ersten Ergebnissen zu einer Theologie des Glaubensakts gewichtige Fragen an. Zunächst stellt sich die Frage, wie die personale Gegenwart Gottes in Jesus Christus in Hinsicht auf seinen Erlösungstod und die Durchbrechung der Auferstehung als Momente der Offenbarung zu verstehen sind, wie sich also die im Hei-

⁸¹ Im Umkehrschluss gilt es zu fragen, inwiefern ein anderer Mensch, der nicht in seinen Erlebnisgehalten angenommen und in seinem Personsein behandelnd gutgeheißen wird, überhaupt *als Person* erfahren wird.

⁸² Hua XVII, 258.





ligen Geist selbstvermittelte Anrede Gottes in der geschichtlichen Konkretion darstellt. Dem entspricht auch die Frage nach der apostolischen *traditio* der Offenbarung und des Glaubens in Zeugnis, Wort und Sakrament. Die pneumatologische Dimension der Kirche und ihre heilsgeschichtliche Sendung in der Appräsentation der vom Vater gewollten Liebesgemeinschaft werden so zu wichtigen Themen ekklesiologischer Reflexion. Mit den soteriologisch-christologischen und pneumatologischen Aspekten kommen zugleich die Gnadenlehre und die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, von Schöpfung, Natur und menschlicher Selbsthabe in den Blick. Hier bietet sich eine Auseinandersetzung mit den einschlägigen Ausführungen Steins zu diesen Themen an.⁸³ Mit der Gnadenlehre ist schließlich auch eine auf die Moraltheologie verweisende Konkretion der Liebes- und Willensgemeinschaft von Gott und Mensch zu leisten. Besonders gilt es bei der Behandlung dieser Fragen die eschatologische Zielgestalt der im Glauben beginnenden Liebes- und Willensgemeinschaft für die christliche Lebenspraxis neu zu bedenken und in ihr die Finalursache der Schöpfung, der Erlösung und der Hoffnung selbst zu entdecken. Auch daran erinnert die Patronin Europas im Zusammenhang von Gnade, Glaube und Freiheit: »Wir würden uns das ewige Leben nicht als Ziel setzen, wenn wir nicht davon überzeugt wären, dass es ein Gut, ja das höchste Gut ist. Und wir würden nicht um dieses Gutes willen den Glaubenswahrheiten zustimmen, wenn wir nicht davon überzeugt wären, dass dies der Weg zum ewigen Leben ist.«⁸⁴

⁸³ Vgl. u.a. Stein, Edith, Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, in: ESGA, Bd. 15, bearbeitet und eingeleitet von Beckmann-Zöllner, Beate, Freiburg i.Br. 2005 [WIM]; dies., »Freiheit und Gnade« und weitere Beiträge zur Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937), in: ESGA, Bd. 9, bearbeitet und eingeführt von Beckmann-Zöllner, Beate/Sepp, Hans Rainer, Freiburg i.Br. 2014, 8–72 [FG].

⁸⁴ WIM, 36.

