

4. Religionsphilosophie

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

Phänomenologie der Gotteserkenntnis und der Gottverbundenheit bei Edith Stein

1. EDITH STEIN UND DIE RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Nicht lange vor ihrem Martyrium in Auschwitz, das sie in dieser Form wohl kaum voraussehen konnte, aber mit dem sie – wie wir aus ihren Testamenten wissen¹ – grundsätzlich gerechnet hatte,² wird Edith Stein von einem befreundeten Jesuiten, P. Johannes Hirschmann in Valkenburg (NL), ermuntert, sich mit der »Phänomenologie der Religion« zu beschäftigen. Hirschmann bezieht sich auf das gleichnamige Werk von Gerardus van der Leeuw (1933) und die ebenfalls gleichnamige Methodenuntersuchung von dessen Schülerin Eva Hirschmann (1940).³ P. Johannes Hirschmann rät Stein, sich nicht weiter mit Patristik und Scholastik zu befassen – sie hatte zuvor Thomas und Dionysius Areopagita studiert und bearbeitet –, sich also nicht stärker theologisch zu vertiefen, sondern phänomenologisch weiterzuarbeiten. Er empfiehlt ihr eine »Phänomenologie des Gebetes«, andere Vorschläge waren die Themen: Opfer, Reinigungen, Glaube, Liebe, Jungfräulichkeit, Gelübde und das Ordensleben.⁴

¹ Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, ESGA 1, Freiburg 2002, S. 373ff.

² Vgl. dazu Suzawa, Christina, »Unterwegs ad orientem«: Das letzte Zeugnis Edith Steins, in: Beckmann, Beate / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Edith Stein – Texte, Bezüge, Dokumente*, Würzburg 2003, S. 227–236.

³ Hirschmann, Eva, *Phänomenologie der Religion*, Groningen 1940. – Stein bezog die erwähnten Werke aus der Bibliothek in Valkenburg, wie der Brief von P. Johannes Hirschmann vom 1.6.1941 bezeugt. Stein, Edith, *Selbstbildnis in Briefen II*, ESGA 3, Freiburg 2000, Br. 696.

⁴ Vgl. ESGA 3, Br. 702 (21.8.1941).

J. Hirschmann bezieht sich in seiner Verwendung des Begriffs »Phänomenologie« auf Analysen, durch die in der Manier der frühen München-Göttinger Phänomenologie als Korrelations- und Intentionalitätsforschung Wesensgesetzmäßigkeiten freigelegt werden (Eidetische Phänomenologie).⁵ Der Begriff »Phänomenologie« wurde von Religionswissenschaftlern in der Nachfolge van der Leeuws (Joachim Wach, Jacques Waardenburg) aufgegriffen, man sprach nun von »Religionsphänomenologie«. Religionsphänomenologie⁶ im religionswissenschaftlichen Sinne sucht die Lebensnähe zum religiösen Bereich, um der Erkenntnis der Sache näher zu kommen.⁷ »Phänomenologie« meint nun anders als in der philosophischen Forschung Husserls und auch Edith Steins nicht mehr Freilegung des »absoluten Bewußtseins«, der »*transzendentalen Subjektivität*«. Nach van der Leeuw ist Phänomenologie »nicht eine ausgeklügelte Methode«, er schätzt sie eher als eine ganzheitliche »Lebensbetätigung«. Man dürfe sich darin weder an die Sachen noch an das Ich verlieren, weder wie ein Gott über den Dingen schweben, noch wie ein Tier unter ihnen verkehren. Es geht van der Leeuw darum, »verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt«. Wenn der Religionsphänomenologe sich der Vorurteile durch die Epoché, die Einklammerung, enthält, ist er nicht ein kalter Zuschauer, sondern blickt als »Liebhaber« liebend auf den Gegenstand. Verstehen ereignet sich nur dort, wo man liebevoll wartet: »Denn wer nicht liebt, dem zeigt sich nichts.«¹⁰ In die Zurückhal-

⁵ Reinach, Adolf, *Was ist Phänomenologie?* (1914) München 1951. – Schmücker, Franz Georg, *Die Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis unter besonderer Berücksichtigung der Auffassung der München-Göttinger Phänomenologen Schule*, München 1956 (Dissertation).

⁶ Vgl. dazu Lanczkowski, Georg, »Art. Religionsphänomenologie«, in: *HWPb*, hg. v. J. Ritter und K. Gründer, Bd. 8, Darmstadt 1992, S. 747. – Waardenburg, Jacques, »Art. Religionsphänomenologie«, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Bd. XXVIII, hg. v. G. Müller u.a. Berlin / New York 1997, S. 731–749.

⁷ Heber, Johannes, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion*, Königsbruck 1929, 17.

⁸ Vgl. Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, S. 171–187.

⁹ Van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, S. 775.

¹⁰ Ebd., S. 783. Van der Leeuws Ansatz wird in seiner *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1925) im Vorwort durch Friedrich Heiler von Husserl und Scheler abgegrenzt und der deskriptiven Phänomenologie eines Chantepie de la Saussaye, Thiele und E. Lehmann zugeordnet. Demgegenüber versteht van der Leeuw selbst seinen Ansatz in seiner *Phänomenologie der Religion* (1933) näher an Husserl und Heidegger.

tung der Epoché ist demnach nicht die gefühlsmäßige Zugewandtheit zum Gegenstand, sondern allein das Urteil über Wert und Wahrheit eingeschlossen.

Es stellt sich die Frage, ob nicht auch Edith Stein – wie es ihr Hirschmann vorschlug – sich dieser phänomenologischen Religionswissenschaft hätte anschließen können. Sicher steht sie eher in der religionsphilosophischen Tradition, die sich bei aller Kritik doch an Husserl anschließt. Husserl hatte von einem »*unmittelbaren ›Sehen‹*« gesprochen, vom »*Sehen überhaupt als originär gebenden Bewußtsein*«, das die »letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen« sein solle.¹¹ Man kann hier von einer Phänomenologie der »Besichtigung« sprechen, die Stein dann über Husserl hinaus weiterentwickelt zu einer Phänomenologie der »Begegnung«, wie sie parallel auch van der Leeuw vorgeschwebt war.

Das Problem der Geschichtlichkeit, das sich in empirischen Religionen zeigt, hatte auch mit Hilfe der späten Husserlschen »Lebenswelt«-Theorie nicht befriedigend eingeholt werden können. Jean-Luc Marion zeigt das von der Husserlschen Methode Uneinholbare im Phänomen der »Offenbarung«, die von (vor allem prophetischen) Religionen behauptet wird, daß sie jede »Antizipation der Perzeption überrascht und jede Analogie der Partizipation überholt«.¹² Das Überraschende ist, daß eine Offenbarung jegliche gewöhnliche Erlebnis-Dimension überschreitet und sich daher nicht zwingend im üblichen Sinne ausweisen kann. Bernhard Casper schlägt daher zurecht mit Husserl über Husserl hinaus vor, von einer »Phänomenologie von ›sein‹ als *geschichtlich sich ereignender* – und bewährender [...] – *Freiheit*« zu sprechen,¹³ einer »hermeneutischen Phänomenologie«: »Omnis phenomenologia religionis incipit ab historia«.¹⁴ Wenn die Ahistorizität und die Engführung auf eine vermeintlich zeitlose »transzendente Subjektivität« vermieden werden, ist es möglich, die Phänomenalität des Ergriffenwer-

¹¹ Hua III / 1, 43.

¹² Marion, Jean-Luc, »Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung«, in: Halder, Alois / Kienzlers, Klaus / Möller, J. (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*, Düsseldorf 1988, S. 93.

¹³ Casper, Bernhard, »Was kann ›Phänomenologie der Religion‹ heißen?«, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, hrsg. v. Markus Enders, Frankfurt a. M. 2002, S. 181.

¹⁴ Ebd., S. 190.

dens (auch gegen den eigenen Willen) zu untersuchen und das Sich-Einlassen mit dem »Ereignissinn von Religion« in einer Phänomenologie der Begegnung zu beleuchten.

In diesem Sinne läßt sich Edith Steins Werk lesen als eine »Phänomenologie der Gotteserkenntnis und der Gottverbundenheit« und damit als phänomenologische Religionsphilosophie begründen, auch wenn Stein selbst dazu keine Methoden-Reflexion anstellt und ihr zu einer systematischen inhaltlichen Ausführung aufgrund ihres Martyriums keine Zeit blieb.¹⁵ Nun lassen sich gerade an Steins kürzlich neu erschienener Studie zu Dionysius Areopagita und ihren bisher unveröffentlichten Übersetzungen seiner Werke in der Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA 17, Freiburg 2003) die Inhalte ihrer »Wesensgesetzlichkeit« von Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit auf eine phänomenologische Religionsphilosophie (Religionsphänomenologie im philosophischen Sinne) hin untersuchen.

2. THEOLOGIE, CHRISTLICHE PHILOSOPHIE ODER PHÄNOMENOLOGISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE?

Stein wird von ihren Zeitgenossen auch nach ihrem Eintritt in den Karmel offensichtlich als Phänomenologin wahrgenommen. Beispielsweise wird ihr 1940 von Marvin Farber¹⁶ die Gründungsmitgliedschaft in der amerikanischen Phänomenologen-Gesellschaft angeboten, sicher auch auf Betreiben ihres ehemaligen Kommilitonen und jüdischen Religionsphilosophen Fritz Kaufmann.¹⁷ Dieses Angebot beinhaltet die Bitte, doch eine aktuelle Studie zu einem Thema im Bereich der Phänomenologie zu schicken. Stein entschließt sich, eine Studie zu Dionysius Areopagita zu verfassen, mit der sie sich in den Jahren 1940/41 beschäftigt.

¹⁵ Vgl. Beckmann, a.a.O.

¹⁶ Marvin Farber (geb. 1901 in Buffalo / USA, gest. 1980 in Buffalo), Studium in Harvard, Berlin, Freiburg (bei Husserl, 1923–24), Lehrtätigkeit an der University of Buffalo, Präsident der 1939 gegründeten »International Phenomenological Society, New York«. Er hatte an der University of Buffalo Kontakt zum Husserl-Schüler und Freund Edith Steins Fritz Kaufmann, der ebenfalls dort (und an der Northwestern University) Philosophie lehrte (geb. 1891 in Leipzig, gest. 1959 in Zürich), Studium in Berlin, Leipzig und Göttingen bei Husserl, bis 1933 Lehrtätigkeit in Freiburg, 1933 Lehrbeauftragter an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1936 Emigration in die USA).

¹⁷ Vgl. ESGA 3, Br. 657 (28.2.1940).

Immer wieder wird sie brieflich um »phänomenologischen Rat« gebeten: Am 17.5.1941 z.B. von Henri Boelaars, einem Doktoranden, der sich eine kritische Stellungnahme zu seiner Dissertation über »Husserls Lehre der Intentionalität der Erkenntnis« wünscht, die Stein am 21.5.1941 ausführlich liefert.¹⁸ Aus ihrem Briefwechsel geht hervor, daß sie über den Unterschied der Auffassung zwischen Edmund Husserl und seinem Freiburger Assistenten Eugen Fink informiert war durch »gemeinsame Gespräche« und daß sie Finks Aufsatz in den Kant-Studien studiert hatte.¹⁹ Von P. Jan van Nota wird sie noch zu einer Stellungnahme über seine phänomenologischen Aufsätze gebeten und schreibt ihm zum Verhältnis von Edmund Husserl und Max Scheler am 29.11.1941.²⁰ Des weiteren bat Hermann van Breda, Archivleiter in Leuven, Stein um Rat in Fragen, die das Husserl-Archiv betrafen.²¹

Neben diesen fachlichen Anfragen finden sich allerdings in Steins Auftragsarbeiten für den Karmel und einigen Rezensionen im Umfeld zu Thomas wenig spezifisch phänomenologische Analysen. Anders ist es in ihrer Umarbeitung von *Potenz und Akt* zu *Endliches und ewiges Sein*, die gesondert daraufhin zu untersuchen wäre. Inhaltlich finden wir sogar noch in ihrem letzten Werk, der Studie über Johannes vom Kreuz (*Kreuzeswissenschaft*, 1942) Abschnitte, in denen Stein als Exkurs eine phänomenologische Analyse von »Seele, Ich und Freiheit« vornimmt.²² Auch Steins vorletztes Werk, ihr bereits thematisierter Dionysius-Aufsatz, enthält noch Begriffe der phänomenologischen Terminologie wie »Gehalt«, »Erfüllung«, »intentional« und »Epoché«, bzw. »Enthaltung«. »In die Sinne fallen« war beispielsweise ein Topos, den sie in diesem Aufsatz aufgreift und der an ihre Untersuchungen zu ichfremden Gehalten in Konstitutionsleistungen erinnert.²³ Doch zeigt der Gebrauch von spezifischen Termini schon, daß sie hier phänomenologisch vorgeht?

¹⁸ Vgl. ESGA 3, Br. 695.

¹⁹ Vgl. ebd.; ESGA 3, Br. 712 (8.11.1941). Dazu findet sich ein Exzerpt (16 Zettel) in P / A II H im Edith-Stein-Archiv, Köln (kurz: ESAK).

²⁰ Vgl. ESGA 3, Br. 718.

²¹ Vgl. ESGA 3, Br. 737, (18.4.1942).

²² *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18 (kurz: KW), Freiburg 2003, S. 132–139.

²³ Vgl. Stein, Edith, *Potenz und Akt*, (kurz: PA) ESW XVIII, Freiburg 1998, S. 249ff. [ESGA 10, 2005]; vgl. Stein, Edith, *Einführung in die Philosophie*, (kurz: EPh), ESGA 8, Freiburg 2004, S. 65; vgl. KW, S. 130.

Es geht Stein in ihrem Dionysius-Aufsatz um erkenntnistheoretische Fragen, um symbolische Zeichentheorie – wenn auch in einem spezifisch theologischen Gebiet, im weitesten Sinne der Exegese. Die Beziehung zwischen dem Symbol (Feuer) und dem damit Bezeichneten (Gottes Eifer) wäre zu »erfühlen«, wie Stein mit Bezug auf ihre Untersuchung *Zum Problem der Einfühlung* erneut zu zeigen versucht.²⁴ Stein analysiert dabei einen »ganzheitlich« zu nennenden Erkenntnisprozeß, in den auch die zuvor in phänomenologischer Vorgehensweise untersuchten Bereiche »Herz« bzw. »Gemüt« einbezogen werden.²⁵ Ihre Erkenntnistheorie wird hier einmal mehr übergehen in eine Theorie der existenziellen »Begegnung«, nicht nur der distanziert-beobachtenden »Besichtigung«.

Aufgrund dieser Hinweise auf Steins philosophische Fragestellung und Methode ist der Dionysius-Aufsatz nicht einfachhin als ein theologischer Beitrag zu lesen. »Theologie«, wie Stein den Begriff im Untertitel verwendet, meint vielmehr im Sinne des Dionysius »Rede von Gott« oder »Gottes Wort«. Bereits 1937 macht sie sich in ihrem Exerzitienheft Notizen zu einer »spirituellen« Theologie im Sinne des Dionysius Areopagita, deren Charakter es sei, »das Wort Gottes von Gott« zu sein.²⁶ Daher gibt Stein dann in der Dionysius-Studie eine Art Definition von »Theologie«, die eher auf eine spirituelle Mystagogie hinweist: »Im Grunde ist dies das Ziel aller Theologie [sowohl der ›Rede von Gott‹ als auch der ›Wissenschaft‹]: den Weg zu Gott selbst frei zu machen.«²⁷

Stein versucht immer wieder, die Philosophie als natürliche Wissenschaft gegenüber der Theologie als der »Wissenschaft vom Über-

²⁴ Vgl. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (kurz: WGE), ESGA 17, Freiburg 2003, S. 67. – Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung* (kurz: PE, Halle 1917), München 1980.

²⁵ Vgl. Beckmann, a.a.O., S. 196–201.

²⁶ »18.IV. [1937] Was ist Theologie?

Das ist die Aufgabe, mit der ich mich beschäftigen soll, sobald ich für etwas Neues frei werde. Ich glaube, daran ist der Areopagit schuld. Ich war so betroffen davon, wie er das Wort ›Theologie‹ braucht. Die Propheten nennt er so. Und sind das nicht die ursprünglichen Theologen? Die, von Gottes Geist erfüllt und getrieben, von Gott reden. Durch sie spricht der Heilige Geist. ›Der gesprochen hat durch die Propheten.‹ Die ursprünglichste Theologie ist das Wort Gottes von Gott [...] Ihre ›Kunde‹ oder ›Rede‹ ist die erste menschliche Theologie.« ESAK, P / C I 3, 36f.; [ESGA 19/20; 2005].

²⁷ WGE, S. 18.

natürlichen« stark zu machen, so auch in einer schmalen Notiz, die sich im Edith Stein Archiv Köln (ESAK) befindet. Neben der Theologie (im Sinne des Aquinaten) sei sehr wohl Raum für natürliche Wissenschaften, »die sich nach den Gattungen der Dinge gliedern«, die allerdings auch in der Metaphysik scharf vom theologischen Ansatz getrennt wären. In der »scharfen Scheidung« sieht Stein eine Möglichkeit, Theologie und natürliche Wissenschaften in eine Harmonie zu bringen, da jeweils die obersten Grundsätze »in Gott verankert« und damit für beide gültig seien.²⁸ Andererseits ist auch Thomas für sie eher von der philosophischen, als von der theologischen Seite her interessant, sie wählte ja als Übersetzungsvorlage *De veritate*²⁹, eine erkenntnistheoretische Fragestellung.³⁰ Stein lehnt in *Endliches und ewiges Sein* das Etikett »Theologie« für ihre Untersuchungen explizit ab: »Christliche Philosophie« könne die Glaubenslehre als Erkenntnisquelle benutzen. »Sie ist dann nicht mehr *reine* und *autonome* Philosophie. Es scheint mir aber nicht berechtigt, sie nun als Theologie anzusprechen.«³¹ Splett betont,³² daß man »Christliche Philosophie« mit Stein unterscheiden müsse von der »Philosophie von Christen«, wie Stein selbst ausführt.³³ Sie scheint allerdings in *Wege der Gotteserkenntnis* wie in allen Werken nach *Potenz und Akt* (1931), d.h. nach ihrem Ordenseintritt, unter Verwendung der phänomenologischen Methode »Anleihen« bei der Theologie zu machen.³⁴ Zwar bemüht sich Stein um Einarbeitung in theologische Literatur, aber in geringem Maße,

²⁸ Ein Zettel in ESAK (P / A II P, 8.), wohl vor 1937, im Umfeld zu den Übersetzungen oder zu *Endliches und ewiges Sein*.

²⁹ Stein, Edith, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. (Quaestiones disputatae de veritate)* I. Teil: Quaestio 1–13, Löwen / Freiburg 1952 ESW III (Erstdruck Breslau 1931); II. Teil: Quaestio 14–29, Freiburg 1955, ESW IV (Erstdruck Breslau 1932, Register 1934 in ESW IV), [ESGA 23/24, 2005].

³⁰ »Thomas-Methode: Ich glaube, sie ist viel stärker philosophisch, als mir früher schien. Was über Gott, Schöpfung etc. genommen ist, scheint mir nicht so sehr auf der Offenbarung als Prinzip zu beruhen als auf einer formalen Ontologie, die den Grund der Triftigkeit hergibt. Vielleicht ist de potentia dafür das Wichtigste und evtl. de ente et essentia.« Ein Zettel im ESAK (P/A II 5, 17).

³¹ Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein* (kurz: EES), ESGA II, Freiburg 1985, S. 25, [ESGA 11/12, 2005].

³² Splett, Jörg, »Wege der Gotteserkenntnis. Edith Stein zum Thema Theologie und Gotteserfahrung«, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd.1, Frankfurt a. M. 2002.

³³ EES, S. 12ff.

³⁴ EES, S. 25.

wie sich an ihren Notizen erkennen läßt.³⁵ Es geht aber dabei nicht um Bibelexegese und Systematische Theologie im engeren Sinne, sondern um eine umfassendere »Phänomenologie der Gotteserkenntnis« und »Gottverbundenheit«³⁶.

Dazu ist eine ontologisch fundierte Erkenntnistheorie nötig, wie Stein bereits 1929 in ihrem Vergleich zu Thomas und Husserl für die Husserl-Festschrift darlegt. Sie unterscheidet die Gotteserkenntnis von der Selbst- und Fremderkenntnis, faßt die Erkenntnislehre aber als »Teil einer allgemeinen Seinslehre«.³⁷ Es scheinen sich in Steins Spätwerk zumindest zwei von drei Komponenten einer »conversation triangulaire« (Jean Greisch)³⁸ zu verbinden: Theologie, die den faktischen Glauben auslegt, und hermeneutisch-phänomenologisches Analysieren; die dritte Komponente, freilich noch unterentwickelt, wäre aber im Anschluß an Stein fortzusetzen: die Religionswissenschaft.

Die leitenden Fragen sind in Steins Dionysius-Studie also immer noch philosophischer, genauer: religionsphilosophischer Natur. Wie ist Gotteserkenntnis in religiösen Erfahrungen möglich; wie ist sichergestellt, daß es absolute, nicht relative Erlebnisse sind?³⁹ Bereits in Steins frühen Werken (ab 1917) ist historisch-konkretes, nicht antizipiertes, sondern dem Ich widerständiges »Erlebnis« fundierend für »Erkenntnis«, wie im folgenden gezeigt werden soll.

³⁵ Da Dionysius den Apostel Paulus seinen Lehrer nennt, rezipierte Stein in diesem Zusammenhang die paulinische Theologie: »Donders fragen wegen Theologie des hl. Paulus. Psyche und Pneuma (Prat, die Theologie des hl. Paulus)« (ESAK, P / A II H, 30). Dann finden sich als Antwort auf diese Anfrage 2 Zettel zu F. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, Paris 1924 (ESAK, P / A II B, 7). Hirschmann antwortet in ESGA 3, Br. 689 (30.4.1941), daß sie den »Prat« noch länger behalten dürfe.

³⁶ Stein, Edith, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (kurz: WIM), ESW XVII, Freiburg 1994 [ESGA 15, 2005], S. 40.

³⁷ Vgl. Stein, Edith, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*. Ergänzungsband zum Bd. X des JPPE, hg. v. Edmund Husserl, Halle 1929 (2. Aufl. Tübingen 1974, S. 315–338), S. 325.

³⁸ Greisch, Jean, »Phénoménologie de la religion et science religieuse. Plaidoyer pour une »conversation triangulaire««, in: *Sciences théologiques et religieuses*, collection dirigées par J. Doré, Paris 1997.

³⁹ Vgl. auch zur Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis: Ales Bello, Angela, »L'itinerario filosofico di Edith Stein«, in: *Studium* 82 (1986), S. 455–466.

3. PHÄNOMENOLOGIE DES GOTTESERLEBNISSES IN FRÜHEN WERKEN EDITH STEINS

Als eher zufälliges Nebenprodukt ihrer Analysen der Person ergibt sich für Stein in ihren frühen Werken, vor allem vor ihrer Taufe (1.1.1922), daß das Studium einer »Phänomenologie des religiösen Bewußtseins« weitere Einsichten für den Aufbau der menschlichen Person mit sich bringen könnte. Die Stellen in Steins Frühwerk bis zu ihrer Beschäftigung mit Thomas von Aquin (1925)⁴⁰, in denen sie dieses religiöse Bewußtsein thematisiert, zeigen, daß es um eine Leerstelle geht, die keine oder wenige materiale Anleihen aus dem Offenbarungsglauben einbezieht.⁴¹ Die Frage, ob es das Untersuchte, z.B. das Phänomen »Gott« wirklich gäbe, ob es außerhalb des Bewußtseins existiere, bleibt zunächst offen. Terminologisch würde man hier von einer Religionsphilosophie aus »natürlicher Vernunft« sprechen.⁴²

Nachdem Stein ihr eigenes biographisches Erleben⁴³ und Adolf Reinachs religionsphilosophische Fragmente⁴⁴ in ihren zu analysie-

⁴⁰ Vgl. Stein Edith, »Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino«, in: *Erkenntnis und Glaube*, ESW XV, Freiburg 1993, S. 19–48 (kurz: HT).

⁴¹ EES, § 4 Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie«, S. 12ff.

⁴² Vgl. von Hildebrands Kommentar zu Adolf Reinachs Religionsphilosophie, der sich auch auf Stein beziehen läßt: »Mit den religionsphilosophischen Untersuchungen, die Reinach in letzter Zeit so beschäftigten, beabsichtigte er keineswegs einen Ersatz für positive dogmatische Offenbarungsreligion zu geben. Weit entfernt von dem Philosophendünkel, der von seiner deistisch rationalen Warte auf die positive Offenbarung herabblickt, bekannte sich Reinach zur positiven christlichen Offenbarung und er war der positiven Offenbarung gegenüber durchaus ehrfürchtig eingestellt. ... In seinen religionsphilosophischen Arbeiten intendierte Reinach vielmehr einen Weg für diejenigen zu schaffen, die noch ganz außerhalb stehen – die rein natürlich erkennbaren Wege zu Gott und zum Glauben aufzudecken, etwa im Sinne von Newmans Naturreligion – und so für die positive Offenbarung und Gnade, die natürlich allein das Entscheidende zu geben vermag, den Boden bereiten«. Von Hildebrand, Dietrich, »Reinach as a Philosophical Personality«, mit Bearbeitungen von Siegfried J. Hamburger, in: *Aletheia* 3 (1983) S. xv–xxix, hier S. xix.

⁴³ Begegnung mit Philomene Steiger (ca. 1918), Anne Reinach (1917/18) und die Autobiographie von Teresa von Avila (Sommer 1921). Vgl. Beckmann, a.a.O., S. 156–162.

⁴⁴ Reinach, Adolf, »Aufzeichnungen«, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hg. v. Karl Schuhmann und Barry Smith, München 1989, Bd. I, XIV (im folgenden »Reinach I« mit Einzel-Werkangabe oder »Reinach II«), hier: Bd. I, S. 589–611.

renden Materialbestand einbezieht, wird die »Tiefe der Seele«⁴⁵ zum Ort des religiösen Erlebnisses, das später als Gottesbegegnung gedeutet wird. Bereits in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einführung* weist Stein darauf hin, daß schon die »Wesensmöglichkeit echter Erfahrung« ausreicht, um phänomenologische Wesensuntersuchungen vorzunehmen.⁴⁶ Das religionsphilosophische Fragment Reinachs hatte Einfluß darauf, daß sie überhaupt das Beispiel eines religiösen Erlebnisses als Argument für das Phänomen von Zufuhr geistiger Lebenskraft zitiert.⁴⁷ Das »religiöse Erlebnis«, das Stein nur in »Psychische Kausalität«⁴⁸ und »Individuum und Gemeinschaft«⁴⁹ mit diesem Begriff bezeichnet, kann als eine Grundlage für eine phänomenologische Religionsphilosophie verstanden werden, die Stein allerdings nicht selbst systematisch ausführt.

Stein erhebt auch für nicht positiv-gläubige Philosophen den Anspruch, religiöse Phänomene vorurteilsfrei zu analysieren, die Aufschluß über das menschliche Seelenleben geben.⁵⁰ Allein die empirische historische Tatsache, daß nämlich Menschen von sich behaupten, sie hätten eine religiöse Erfahrung gemacht, motiviert den Phänomenologen, sich diesem Gegenstandsgebiet zu widmen. Stein spricht vom »Einwirken göttlicher Gnade«⁵¹, vom »Einströmen göttlicher Kraft«⁵², wenn es um das religiöse Erlebnis geht. Diese vagen Bezeichnungen werden dann erst in Steins nun neu erschienener Untersuchung *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17) spezifiziert zur »Gotteserfahrung«, zur »persönlichen Gottesbegegnung«.

Es geht in Steins frühen Schriften immer um ein religiöses Erlebnis ganz allgemeiner Art aus dem jüdisch-christlichen Erfahrungshin-

⁴⁵ Zur Tiefe der Seele vgl. Individuum und Gemeinschaft (kurz: IG), in: Dies., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1974, S. 204ff.; EPh, S. 138, 170, 175ff., PA, S. 129f., 266f., *Aufbau der menschlichen Person* (kurz: AMP), ESGA 14, S. 129, EES, S. 406ff., KW, S. 136.

⁴⁶ PE, S. 131f. (letzte Sätze der Dissertation).

⁴⁷ Vgl. Müller, Andreas Uwe / Neyer, Maria Amata, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Düsseldorf 1998, S. 131ff.

⁴⁸ »Psychische Kausalität« (kurz: PK), in: *Beiträge*, a.a.O., S. 43. Der Begriff steht sicher im Anschluß an Reinachs Aufzeichnungen, da sie diese auch an anderen Stellen von PK zitiert.

⁴⁹ IG, S. 191.

⁵⁰ PE, S. 55: »(Eine Betrachtung, die unabhängig vom Glauben an die Existenz Gottes möglich ist.)«

⁵¹ Ebd.

⁵² PK, S. 76.

tergrund. Dabei wird die Existenz »Gottes« zunächst in Klammern gesetzt. Auch ein ungläubiger Mensch könne den Glauben an Gott als »Leervorstellung« sich zur Gegebenheit bringen, allerdings nicht als erfüllte Vorstellung. Ein Agnostiker kann fremdes religiöses Handeln bis zu einem gewissen Grad einfühlen. Er könne beispielsweise die Armut um des Glaubens willen »einfühlen«, als Motiv seines Handelns ein »Wertnehmen« verstehen, dessen Korrelat dem Nicht-Gläubigen allerdings nicht zugänglich sei.⁵³ Er akzeptiert es damit als wahrhaftigen echten Akt und als ehrliches Motiv, verzichtet auf die Verdächtigung, daß der andere sich irreführen ließe. Daß jener Mensch aus Liebe zu einer göttlichen Person handelt, kann eingefühlt werden. Wenn aber das eigene originäre Erleben fehlt und eine ähnliche Erlebnisstruktur nicht vorhanden ist, so sei hier die Grenze der Erkenntnis durch Einfühlung erreicht. Das Eingefühlte reicht nicht an den zu fühlenden Gehalt im seelischen Erleben des anderen heran, es kommt also nicht zur »erfüllenden Anschauung« des seelischen Erlebens des anderen. Stein bezieht sich damit auf gewisse Tiefenschichten bzw. eine »personale Schicht«, die beim religiösen Bewußtsein vorhanden sei, die dagegen das agnostische Bewußtsein »nicht besitzt«. Diese starke Negativformulierung wird von Stein in weiteren Analysen relativiert. Die »personale Schicht« wird dann eher als »nicht erreichbar« bezeichnet, weil die Person in ihrer eigenen Tiefenschicht bisher nicht vom göttlichen Eingreifen berührt worden ist oder die Berührung nicht wahrgenommen hat. Somit sind zumindest die religiösen Korrelate, bzw. das Phänomen »Gott«, nicht zugänglich. Damit ist die Grenze der Einfühlung zwischen Nichtgläubenden und Gläubenden erreicht.

4. WESENSGESETZLICHKEIT DES GOTTESERLEBNISSES

Steins frühe Ansätze zu einer »Phänomenologie der Gotteserkenntnis« lassen sich über den Weg der Einfühlung hinaus weiterverfolgen in Richtung einer Analyse der Wesensgesetzlichkeit des Gotteserlebens. »Phänomenologie« zu betreiben bedeutete im Sinne des München-Göttinger Philosophierens die Suche nach dem Wesen oder der Wesensgesetzlichkeit eines Phänomens. Die vorgenomme-

⁵³ Vgl. PE, S. 129.

ne Deutung des Erlebnisses erfolgt nach Steins Analyse-Schritten: 1. *Gehalt* des Erlebnisses (Noema), 2. *Erleben* des Gehalts (Noesis), 3. *Bewußtsein* vom Erleben oder Reflexion.⁵⁴ Für das Gotteserlebnis ergeben sich dazu die Öffnung, das Erleben Gottes und der Freiheitsakt der Anerkenntnis dieses Gotteserlebnisses.

4.1 *Öffnung*

Überwunden werden kann die genannte Grenze der Einfühlung zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden durch eine Veränderung in der Bewußtseinseinstellung, durch das »Geöffnetsein«, wie es Stein im Anschluß an Reinach nennt. Es gibt Vorbedingungen, damit religiöse Gehalte überhaupt erlebt werden können. Dazu muß im Menschen eine grundsätzliche Sensibilität oder Empfänglichkeit vorausgesetzt werden, an anderer Stelle spricht Stein auch von einem »religiösen Sinn«,⁵⁵ man wird auch an Heideggers Begriff der »Gottfähigkeit« erinnert.⁵⁶ Stein beschreibt den Vorgang der Öffnung für das religiöse Erlebnis als eine Dynamik von Freiheit und Unfreiheit. Es bleibt dem suchenden Menschen überlassen, sich überhaupt zu öffnen, doch die Erfüllung erfolgt nicht automatisch: »Ich kann mich nach religiösem [sic!] Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. ... Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei.«⁵⁷

Das Streben nach religiösem Glauben ist zielgerichtet, nicht blind wie der Trieb. Dennoch kommt der »Wille zum Erleben des religiösen Gehaltes« an seine Grenze. In der französischen Phänomenologie wird hier der Begriff der »donation« (»Gebung«) treffend eingeführt:⁵⁸ Die Ohnmacht des Menschen an dieser Grenze weist auf eine andere Macht, deren Freiheit und den Geschenkcharakter des Erlebnisses hin, wenn diese Macht geistig-personal gedacht wird. Religiöses Erleben läßt sich letztlich nur »anstreben«, nicht wirklich

⁵⁴ Reinach I, S. 386ff. (Einleitung, innere Wahrnehmung). Vgl. Stein, PK, S. 14f.

⁵⁵ WGE, S. 41. »Einzigste Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.« PK, S. 76.

⁵⁶ Sein Über-sich-hinaus-Sein auf »einen Gott«: Die »Gottfähigkeit der Wesung des Menschen als Grund der Geschichtlichkeit«, GA 69, S. 219.

⁵⁷ PK, S. 43f.

⁵⁸ Marion, Jean-Luc, »Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung«, in: Halder / Kienzler / Möller, a.a.O., S. 100.

»herbeizwingen«, da in diesem Fall der Wille nicht die Herbeiführung beeinflussen kann, so daß man über Steins Terminologie hinaus hier vom Akt des »Hoffens« sprechen kann.⁵⁹ Allerdings muß die Person, die ein religiöses Erlebnis hat, daraus nicht notwendigerweise erkenntnistheoretische und/oder ethisch-praktische Folgerungen ziehen. Sie hat die Freiheit, den geistigen Mitvollzug nach dem aktuellen Erleben abubrechen.

4.2 Das Erleben Gottes als Ruhe und Geborgenheit in Gott

Wenn eine Öffnung geschehen ist, kann das religiöse Erleben als Ergriffenwerden durch eine außer-ichliche Kraft erfolgen: »Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich dem Schicksal überläßt.«⁶⁰ Der Ort, den das »in der Seele hin- und herwandernde« Ich in diesem Zustand erreicht, ist gemäß der früheren Darlegung eine tiefere Seelenschicht, die »Tiefe der Seele« innerhalb der Gemütsebene. Wenn Stein diesen Zustand der Enthaltung von Willens- und Urteilserlebnissen als »sich dem göttlichen Willen anheimstellen« bezeichnet, ist damit doch ein Entschluß gefällt worden: Der Entschluß, keine eigenen Entschlüsse zu fassen, das Nicht-Erstrebbar nicht zu wollen, sondern einen höheren »göttlichen« Willen zu akzeptieren, so es ihn denn geben möge.

Dieser Willensentschluß ist zunächst nicht mit einem Glaubensakt theoretischer Art verbunden, wie Stein anhand einer zeugnishaften Passage darlegt, die hier in voller Länge präsentiert werden soll: »Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine *geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt* und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das *Gefühl des Geborgenseins*, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach

⁵⁹ PK, S. 63f.

⁶⁰ PK, S. 76.

und nach *neues Leben* mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer *Kraft, die nicht die meine ist* und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.«⁶¹ Steins Reflexion auf dieses neue Gefühlserlebnis basiert auf der Einfühlungstheorie. Einfühlend erkennt man die Kraftzufuhr als nicht aus dem eigenen ›Kräftehaushalt‹ stammend. Stein beleuchtet in späteren Darlegungen ergänzend, wie Erleben und Gehalt des Erlebens differenziert werden können.

Ein weiteres religiöses Erlebnis reflektiert Stein in der Deskription des Geborgenheitserlebnisses in *Einführung in die Philosophie*⁶², die inhaltlich an die frühere Analyse aus »Psychische Kausalität« anknüpft, aber deutlich differenzierter ist.⁶³ Die Ohnmacht der theoretischen Urteilsakte und der Willensakte wird in dieser Schilderung noch verstärkt durch ein intersubjektives Moment: Kein anderer Mensch könnte in einer Verzweiflungslage helfend den Willen und den Verstand stützen, das Ich steht als »einsames Ich« da. Diese verzweifelte Gemütslage schlägt um in ein Geborgenheitsgefühl, das nicht einfach nur in der Lebenssphäre als kraftspendend identifiziert wird, sondern in seinem Gehalt differenziert beschrieben wird: »... in diesem *Gefühl der Geborgenheit* werden wir uns [sic!] der *Existenz einer geistigen Macht* inne, die uns *keine äußere Erfahrung* lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ›in Gottes Hand‹, die uns trägt und nicht fallen läßt.«⁶⁴ Der Gehalt wird als »geistige Macht« beschrieben, die ohne äußere leibliche Erscheinung wahrgenommen wird. Das Geborgenheitsgefühl wird mit einem Bild spe-

⁶¹ Ebd. (Herv. d. Verf.).

⁶² Wohl um 1920 entstanden.

⁶³ II. Die Probleme der Subjektivität. c) Die Erkenntnis von Personen. 2. Die Erfahrung der fremden Psyche und des seelisch-geistigen Lebens. Erfahrungen ohne Vermittlung äußerer Erscheinungen. S. 179–197.

⁶⁴ EPh, S. 171f. (Herv. d. Verf.).

zifiziert; was zuvor hieß »sich dem Willen Gottes anheimgeben«, ist hier ein »In-Gottes-Hand-Sein«, was eine intensivere Nähe ausdrückt.

Die geistige Macht wird zunächst als gegenwärtig, als existent wahrgenommen. Daß diese geistige Macht »Gott« ist, wird in einem nicht-reflektierten Urteilsakt gesetzt, so daß man davon sprechen kann, die Kenntnis sei geoffenbart von jenseits des Menschen her. Im Gehalt des Erlebnisses wird »Gottes« Wesen erlebt als Kraft, wie auch in der vorigen Deskription zum Ausdruck gebracht wurde. Die Kraft ist lebenssteigernd und willensfördernd und wird als derartig unterschiedlich von bisherigen Erlebnissen erfahren, daß sie als einem »allmächtigen« Wesen zugehörig reflektiert wird. Das Erleben ist gekennzeichnet durch eine Kraftzufuhr, die nicht aus einem eigenen Bemühen herkommen kann. Andererseits sind alle Sinne und das Bewußtsein geöffnet und aufnahmefähig. Die religiöse Ekstase gilt als die innerste Tiefe der Seele aufschließend. Stein findet durch das Studium der mystischen Literatur und durch eigene Erlebnisse zu einer differenzierteren Systematisierung, durch die sie in ihrer Überarbeitung der *Einführung in die Philosophie* die »religiöse Ekstase« anderen, zwischenmenschlichen Erfahrungen wie der »liebenden Hingabe«, vor- bzw. überordnen kann.⁶⁵

4.3 *Freiheitsakt des menschlichen Bewußtseins:*

An-Erkenntnis des Gotteserlebnisses

Nun muß aber der Mensch zusätzlich einen geistigen, freien Akt der Annahme oder Ablehnung der Stellungnahme vollziehen, indem er sich aktiv »auf den Boden des Glaubens stellt«,⁶⁶ indem er sich zu dem erlebten Erlebnis bekennt. Darin erlebt das Ich nicht einfach passiv, sondern ist »Herr seines Erlebens«.⁶⁷ Nach Stein kann man sich zwar nach religiösem Glauben sehnen und sich darum bemühen, wäre aber nicht frei, da man den Glauben nicht erzwingen könne. Allerdings könne der Mensch zu religiösen Einstellun-

⁶⁵ »Es gibt Erlebnisse – <im Manuskript dick durchgestrichen: >die liebende Hingabe oder<> die religiöse Ekstase –, an denen alle Schichten der Seele beteiligt sind, in denen sie ganz und gar und mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit lebt.« EPh, S. 176.

⁶⁶ PK, S. 46.

⁶⁷ Ebd.

gen »Stellung nehmen« in einem neuen Sinn, ... kann sie aufnehmen, [sich] ... *auf ihren Boden stellen*, [sich] ... *zu ihnen bekennen* oder [sich] ... *ablehnend gegen sie* verhalten.« D.h., der Mensch kann sie aufnehmen in dem Sinne, daß er sich gern an sie hingibt, wenn sie in ihm als Erlebnisse auftreten. Andererseits besteht die Möglichkeit, den aufsteigenden Glauben »abzulehnen«, d.h. ihn einfach nicht in seiner Wirksamkeit »anzuerkennen« und sich so zu verhalten, als wäre er nicht vorhanden, wodurch er faktisch unwirksam wird.⁶⁸

Das Anerkennen des Glaubens – oder die An-Erkenntnis, wie ich im folgenden im Anschluß an Stein darlegen will – vollzieht sich, indem das Ich sich freudig und ohne Widerstreben hingibt an die aufsteigenden Gehalte der religiösen Erlebnisse. Dieses aktive »Sich-Hingeben« an religiöse Gehalte relativiert Stein später in *Potenz und Akt*, indem sie von »Zulassen« bzw. »fehlender Abwehr« spricht.⁶⁹ Nur bei Annahme des Glaubens an den Sachverhalt kann sich eine An-Erkenntnis vollziehen, die nicht mit dem Akt der Billigung oder Mißbilligung verwechselt werden darf, was eine Wertung wäre.⁷⁰ Z.B. kann man religiösen Glauben billigen, tolerieren, ohne für sich selbst eine theoretische Legitimierung für die Gültigkeit religiösen Glaubens zu suchen, geschweige denn existentielle Konsequenzen für sich zu ziehen. Die Anerkenntnis ist ein freier Willensakt im Seeleninneren hin zur Verwirklichung einer geistigen Erfahrung. Das »Gemüt« oder »Herz« als Schnittstelle zwischen dem Intellekt und dem Willen ist der Ort, an dem abgewogen wird.⁷¹ Es hat nach Stein die Funktion der inneren, lebendigen Zustimmung zum rational Erkannten. Und erst diese Gemütszustimmung wird die ausreichende Motivation liefern, um den Willen zu bewegen, eine Entscheidung zur Umkehrbewegung zu vollziehen.⁷²

⁶⁸ Vgl. PK, S. 43.

⁶⁹ Vgl. PA, S. 280f. Vgl. AMP, S. 82.

⁷⁰ PK, S. 46.

⁷¹ Vgl. PA, S. 122; vgl. auch S. 131: »Dieses Drei<artige> steht in innerem Zusammenhang: Die innere Auseinandersetzung hat eine gewisse äußere Entgegennahme zur Voraussetzung, das willentliche Ausgreifen eine gewisse innere Auseinandersetzung.«

⁷² In einem Brief an Roman Ingarden formuliert Stein den Akt der Anerkenntnis deutlich als Entscheidungsmoment: »Es ist nicht nötig, daß wir bis zum Ende unseres Lebens zu einem Rechtsausweis der religiösen Erfahrung kommen. Aber es ist notwendig, daß wir zu einer Entscheidung für oder wider Gott kommen. Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein. Das ist das große Wagnis des Glaubens. Der Weg geht vom Glauben zum Schauen, nicht umgekehrt.

Von der Deutung des Erlebnisses in der Reflexion hängt es ab, ob sich z.B. der bisherige Atheist entschließt, den Gehalt des Erlebens in seinen Erlebnisstrom, d.h. in seine eigene Gedanken- und Lebenswelt zu übernehmen: »... ein überzeugter Atheist wird in einem *religiösen Erlebnis* der *Existenz Gottes* inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen. Aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner »wissenschaftlichen Weltanschauung«, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde.«⁷³ Die Einsicht in den Gehalt des Erlebnisses, d.h. die theoretische Erkenntnis, ist eine Vorbedingung für die An-Erkentnis des Gehalts, das Anerkennen der Existenz des religiösen Bereiches oder »Gottes«. Im Gefühls-erlebnis der Geborgenheit sind also Vernunft- und Willensmomente mitgegeben: Es läßt sich mit Hilfe der Vernunft erkennen, daß Geborgenheit meint, es gebe einen bergenden Ort, gar ein bergendes Wesen. Das Gefühlserlebnis kann im Erlebenden den Willen auslösen, dem Bergenden zu danken für das Gefühl der Geborgenheit.

5. VOM GOTTESERLEBNIS ZUR GOTTESERKENNTNIS

Stein unterscheidet in ihren Werken nach ihrer Thomas-Rezeption die natürliche von der übernatürlichen Gotteserkenntnis, wobei die letztere sich in den »gewöhnlichen« Weg des »Glaubens« und den »außerordentlichen« Weg der »übernatürlichen« Erfahrung gliedert. Zur natürlichen Gotteserkenntnis gehört die Erkenntnis aus der Bewußtseinsphilosophie heraus: Die Innenwelt wird eingefühlt, in der wiederum übernatürliche Bekundungen wahrgenommen, bzw. in-

Wer zu stolz ist, durch dies enge Pförtchen zu gehen, der kommt nicht hinein. Wer aber hindurchgeht, der gelangt doch schon in diesem Leben zu immer hellerer Klarheit und erfährt die Berechtigung des credo ut intelligam (»Ich glaube, um zu erkennen« Anselm v. Canterbury, Proslogion 1). Daß mit konstruierten oder phantasierten Erlebnissen hier wenig anzufangen ist, glaube ich auch. Wo die eigene Erfahrung mangelt, muß man sich an Zeugnisse von homines religiosi halten. Daran ist ja kein Mangel. Nach meinem Empfinden sind das Eindrucksvollste die spanischen Mystiker, Teresa u. Johannes vom Kreuz.« *Selbstbildnis in Briefen III, Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, (kurz: BRI), Freiburg 2001, Br. 117 (20.11.1927).

⁷³ PK, S. 43f. (Herv. d. Verf.).

nerhalb derer mit Hilfe der natürlichen Vernunft philosophische Schlüsse gezogen werden können. Zusammenstellungen von Wegen der Gotteserkenntnis nennt und analysiert Stein in verschiedenen Untersuchungen.⁷⁴ Zum einen gliedert Stein mit Thomas⁷⁵ Gotteserkenntnis in einen zweifachen Weg: 1. den des Glaubens und 2. den des philosophischen Schlußfolgerns aus der natürlichen Vernunft heraus. In den anderen Schriften zur Phänomenologie der Gotteserkenntnis geht sie von jeweils drei Wegen aus: Neben dem 1. Weg der natürlichen Erkenntnis, zu der u.a. das philosophische Schlußfolgern gehört, wird der Weg des Glaubens differenziert in einen 2. gewöhnlichen und einen 3. außergewöhnlichen (mystischen oder übernatürlichen). In *Potenz und Akt* legt Stein den dreifachen Weg vor wie folgt: 1. den Weg des mystischen Schauens, 2. den des Glaubens, 3. den der natürlichen Erkenntnis.⁷⁶

5.1 Kenntnis durch Gottesbeweis und Gotteserweis

Die grundlegende Kenntnis Gottes und einzelne Erkenntnisse über Gott sind auf verschiedenen Wegen zu erlangen. Über das Erleben von Gottes Gegenwart im Gemütsleben (wie in *Einführung in die Philosophie* oder »Psychische Kausalität« beschrieben) als »Geborgenheit« oder »Ruhe« lassen sich laut Stein, ähnlich wie bei Reinach, sowohl Essenz als auch Existenz Gottes erschließen in phänomenologischer Deskription. »Und nicht nur seine Existenz wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, sein Wesen, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar.«⁷⁷ Stein weiß um die pädagogische Grenze von Gottesbeweisen: Wie viele Ungläubige hätten sich durch Gottesbeweise überzeugen lassen, fragt sie rhetorisch.⁷⁸ Intellekt bzw. Bewußtsein liegen scheinbar der Person weiter ferner als das Gemüt bzw. die »Tiefe der Seele«. Stein stellt in Frage, ob das Sich-bewußt-Sein über das eigene aktuelle

⁷⁴ HT, S. 24f.; Stein, Edith, »Natur, Freiheit und Gnade« (1921), unter dem falschen Titel: »Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik«, in: *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1962, S. 137–197 (kurz: NFG), hier S. 137ff., [ESGA 9, 2006]; PA, S. 18; EES, S. 107f.; WGE, S. 38.

⁷⁵ HT, EES.

⁷⁶ Vgl. PA, S. 18.

⁷⁷ EPh, S. 171f.

⁷⁸ EES, S. 107.

Sein immer mit einem Glaubensakt einhergehen müsse. Von der Erkenntnis aus dem philosophischen Schlußfolgern, die schon zu einem ersten Grad von Gewißheit führe, unterscheidet sie die »Gewißheit des absoluten Gehaltenseins«, die eine einfache »Glaubensgewißheit« im Sinne eines intellektuellen oder gewohnheitsmäßigen Glaubens übersteigt und nicht blind wie das einfache Glauben ist.⁷⁹

Deutlich werden hier der einfache natürliche, philosophisch-metaphysische Weg und der Glaubensweg beide von einem religiösen Erlebnis transzendiert, das eine sichere Gewißheit und bewußte Erkenntnis über die »schlichte Seinstatsache« liefert, jedoch nicht notwendig damit verknüpft ist. Das Gefühlserlebnis kann übergehen in eine persönliche »Erfahrungserkenntnis Gottes«, weil Erlebnisse als »von Gott kommend« erlebt werden. Wenn eine religiöse Erfahrung im Erlebnis selbst als »von Gott kommend« erlebt wird, ist sie zugleich Erkenntnis Gottes. Übernatürliche Erkenntnisse sind jene, in denen der unsichtbare Gott in irgendeiner erfahrbaren Weise »sichtbar« wird, d.h. sich offenbart. Die Weise des Erlebnisses, die Noesis, wird z.B. als in »übernatürlichem Licht« beschrieben. Sie ist deutlich unterscheidbar von natürlichen Erkenntniserlebnissen durch eine göttliche Helligkeit in den Bewußtseinerlebnissen, muß aber noch keine persönliche Erfahrungserkenntnis Gottes sein.⁸⁰ Kern der außerordentlichen Erfahrung sei das »Gefühl«, daß »Gott gegenwärtig ist«, »man fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt.«⁸¹

5.2 Erkenntnis und Verborgtheit Gottes – Kenntnishaft des Geheimnisses

Nicht in der Unsagbarkeit endet Steins strenges Fragen, sondern an den Rändern des Geheimnisses: Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis seiner Erkenntnisse sind aufgrund der Geistigkeit beider

⁷⁹ »Jeder Mystiker weiß davon zu berichten. Aber mystisches Innewerden Gottes ist nicht unabtrennbar mit der schlichten Seinstatsache verbunden. Wäre es so, dann gäbe es ja für den Glauben keine Stelle mehr.« PA, S. 17f.

⁸⁰ Der Empfänger des Erlebnisses könnte sich unter göttlicher Einwirkung wissen, dazu muß er sie gleichzeitig von dämonischer Einwirkung unterscheiden können. Vgl. WGE, S. 47.

⁸¹ WGE, S. 45.

Personen (Gottes und des Menschen) möglich.⁸² Allerdings bleibt bei diesen Erlebnissen Gott der »verborgene Gott«. Hier kann somit nur von mittelbarer Erkenntnis gesprochen werden, die jedoch ebenfalls eine übernatürliche Erfahrung und damit vom Glauben unterschieden ist. Glaube als »Erkenntnis« zu bezeichnen, ist für Stein problematisch, da man mit »Erkenntnis« zu schnell den Begriff des »Wissens« assoziiert. Sie schlägt daher in *Was ist der Mensch?* vor, anstelle von »Wissen« den Ausdruck »Kenntnishaben von Sachverhalten auf Grund logischer Ableitung«⁸³ zu verwenden. Glaube als Erkenntnis ist dann nicht Wissen, sondern eine »andere Form des Kenntnishabens«. So läßt sich in dieser Hinsicht auch nicht mehr von einem »hölzernen Eisen« sprechen,⁸⁴ wenn »Erkenntnis« in weitem Sinn gefaßt wird als »Kenntnisgewinnen«, »Wissen« hingegen im engeren Sinne als »Kenntnishaben aufgrund des logischen Verfahrens«. Vom Korrelat des religiösen Erlebnisses, d.h. von Gott und dem religiösen Bereich, »Kenntnis zu nehmen« kann durch intellektuelle oder durch Gefühlserlebnisse vor sich gehen. Über den Schritt der »An-Erkenntnis« dessen, was man zur Kenntnis nahm, kann man »Erkenntnis über« Gott haben.

5.3 Personale Kenntnis Gottes: Phänomenologie der Gottverbundenheit

Auf die »Erkenntnis über« muß jedoch eine persönliche »Bekanntschaft« mit Gott folgen, sollte sie nicht im persönlichen Erlebnis von Anfang an vorausgesetzt sein: die Kenntnis Gottes. »Gott zu kennen«⁸⁵, nicht seiner durch Wissen habhaft werden, führt zur vertieften Erkenntnis über ihn und seine Eigenschaften. Diese Erkenntnis Gottes, die sich aus einer persönlichen Kenntnis ergibt, führt weiter zu einer An-Erkenntnis seiner Autorität hinsichtlich

⁸² »Wo aber Einlaß gesucht und gewährt wird, und so weit das der Fall ist, scheint es Einigung zu geben. Dann kann die generelle wie die spezielle Erkenntnis des fremden Wesens eine Erkenntnis in dem ›ändern‹ sein, und erst dann ist sie volle aktuelle Erkenntnis als ›Zusammenfallen‹ des Erkennenden und Erkannten. Auf Grund solcher willensmäßigen Einigung ist auch Erkenntnis dessen, was der andere erkennt, ›in ihm‹ möglich.« PA, S. 96f.

⁸³ WIM, S. 44.

⁸⁴ Stein greift hier Heideggers geflügeltes Wort hinsichtlich des Verhältnisses von Theologie und Philosophie und ihrer jeweiligen Erkenntnisart auf. WIM, S. 45.

⁸⁵ WGE, S. 68.

von Verheißungen. Das Kennntnisnehmen und die An-Erkenntnis von Verheißungen wiederum sind die Grundlage für Akte des Glaubens und Hoffens, durch die man einen Bund mit Gott in der Gottverbundenheit eingeht. In all diesen Schritten ist jeweils eine Form des Erkennens im Sinne von Kennntnishaben mitgegeben. Ein Mensch, der Gott aus der persönlichen, vertrauten Begegnung heraus kennt, entwickelt laut Stein ein Urteilsvermögen darüber, ob in Beschreibungen von Gotteserlebnissen oder in den biblischen Bildern Gott angemessen getroffen ist.⁸⁶ Um die religiöse Ausdruckswelt, die Symbolwelt der Bilder und Gleichnisse im eigentlichen zu verstehen, ist demnach letztlich eine eigene Erfahrungserkenntnis Gottes nötig. Nur wer »Gott persönlich kennt«, »aus und in lebendigem Glauben Gott kennt und liebt«⁸⁷, wird ihn in den Gottesbildern der Bibel oder den Gotteserfahrungen anderer Personen wiedererkennen.

Den sich steigernden Vorgang des Kennntnisnehmens, Erkennens, Anerkennens und vertrauten Kennens Gottes, in dem die je untere Ebene in der je höheren ihre Erfüllung findet, siedelt Stein im Seeleninnern, im inneren Gespräch mit Gott an. Dieser Vorgang ist eingebunden in intersubjektive Prozesse der geschichtlichen Weitergabe der religiösen Tradition und der aktuellen Situiertheit in der Gemeinschaft der Kirche. »Wer den Glaubensakt nicht von innen her kennt, der kann auch keine Gotteserkenntnis gewinnen.«⁸⁸ Eine wirkliche »Erkenntnis Gottes« aus dem Glauben zu gewinnen ist nach Stein nur demjenigen möglich, der sowohl am subjektiven, d.h. inneren, als auch am intersubjektiven, d.h. kirchlich-rituellen religiösen Leben teilnimmt. Mit dieser breiten Erkenntniskritik führen Steins Untersuchungen bis in die Intersubjektivität der Lebenswelt hinein.

5.4 Bräutliche Begegnung in der mystischen Erfahrung

Damit das Sprechen Gottes gehört werden und eine Gottes-Erkenntnis stattfinden kann, muß der Mensch sich ergriffen fühlen. Des weiteren muß der Mensch der Begegnung zustimmen, sich dem

⁸⁶ WGE, S. 41.

⁸⁷ WGE, S. 97. Im Typoskript ist »Gott, den er persönlich kennt« zugefügt.

⁸⁸ NFG, S. 192f.

Ansprechenden selbst hingeben in einem »restlosen Sichanvertrauen«. ⁸⁹ In der Gottesbegegnung hängen demnach Gottesliebe und Gotteserkenntnis eng zusammen; denn Gott in dieser persönlichen Erfahrung kennenzulernen, bedeutet, ihn als Liebenden kennenzulernen, woraus sich in der Folge ergibt, daß man seinen Willen tun will. ⁹⁰ Es ergibt sich hieraus ein enges Verhältnis zwischen Erkenntnis, Liebe und ethischer Tat, ⁹¹ wie Stein besonders für die bräutliche Mystik herausgearbeitet hat.

Nur für wenige Menschen ist die Erkenntnis und Kenntnis Gottes durch die Durchkreuzung aller Erkenntnisse in der speziell-gewählten Kreuzesnachfolge Christi in mystischer Lebensweise bis hin zur intimen bräutlichen Vereinigung der Seele mit Gott erfahrbar. ⁹² Die Seltenheit der mystischen Erfahrung und die Tatsache, daß auch religiöse Erlebnisse nicht allgemein von jedermann erlebt oder als solche erkannt werden, weist auf den Aspekt der Freiheit des Empfängers wie des Gebers dieser Gaben, d.h. der religiösen Erlebnisse, hin, auf die Möglichkeit von Freiheit in religiösem Erleben. Hinsichtlich dieser Gotteserfahrungen stellt sich die Frage nach der Freiheitsmöglichkeit des Menschen, sich der Erfahrung zu verweigern bzw. sie anzustreben. Wenn der Mensch einmal dem Gottes-Erlebnis zugestimmt hat, ist es fraglich, ob er seine Autonomie damit abgibt. Stein schätzt die Möglichkeiten der freien Entscheidung und der Willenserlebnisse des Menschen hoch ein: An der menschlichen Freiheit findet sogar Gottes Allmacht eine Grenze, an der er sich freiwillig aus Liebe in die Ohnmacht begibt. Die menschliche Freiheit kann allerdings auch von liebender Zuwendung Gottes »umworben« und »überlistet« werden, so daß Stein keine unüberwindliche Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit annimmt. ⁹³

Stein gibt zwar in *Wege der Gotteserkenntnis* Dionysius' Systematisierung von positiver, negativer und mystischer Gotteserkenntnis vor, vertieft in der Studie allerdings nur die positive symbolische Gotteserkenntnis über die Seinsentsprechung, die ihr von ihrer Thomas-Lektüre her vertraut ist, und spricht die persönliche Got-

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Vgl. EES, S. 410 und 421.

⁹¹ NFG, S. 188.

⁹² Vgl. KW, S. 147ff.

⁹³ Vgl. NFG.

teserfahrung als Höchstform der Begegnung in der Mystik an. Stein selbst betonte sowohl in ihrer Studie zu Teresa von Avila⁹⁴ als auch in der Dionysius-Studie die positive Zugangsweise; erst in der *Kreuzeswissenschaft* vertieft sie den Zugang über die Negativität hin zur mystischen Einigung.⁹⁵ Trotz differenter mystischer Erfahrungen kann man auch hier von phänomenologischer Wesensgesetzlichkeit in der Gotteserkenntnis sprechen. Die bräutliche Vereinigung gehört nicht wesentlich dazu, färbt aber als Höchstform alle früheren Gotteserkenntnis-Stufen mit: Wesentliches Merkmal ist die persönliche Begegnung, das Erleben von Gottes Gegenwart in der jeweiligen Schattierung oder Helligkeit. Die Erfüllung der natürlichen Erkenntnis im Glauben und des Glaubens in der persönlichen Erfahrungserkenntnis Gottes⁹⁶ sind weitere Elemente der Wesensgesetzlichkeit innerhalb der Phänomenologie der Gotteserkenntnis.

Das religiöse Erlebnis kann vom mystischen dadurch unterschieden werden, daß das mystische Erlebnis die Höchstform jeglichen religiösen Erlebens darstellt und bereits vage und unbelehrte religiöse Erlebnisse färbt durch eine personale Qualität. Religiöse Erlebnisse können erstens ohne Glauben erlebt werden und damit zum Glauben hinführen; oder sie vertiefen ihn zweitens zu einer lebendigeren Zugangsweise, wenn er bereits vorhanden ist. Eine dritte Art religiösen Erlebens wäre der nachträgliche Verlust des religiösen Erlebens; diese dritte Art der negativen Gotteserkenntnis führt zur vierten Art, dem religiösen Erlebnis als spezifisch mystischem Erlebnis, der bräutlichen Vereinigung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus.

6. STEINS BEITRAG ZUR »PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION«

Stein legt im Sinne der »eidetischen Phänomenologie« Wesensgesetzlichkeiten frei: Die unterschiedlichen Phänomene von Gotteserkenntnis – über das religiöse Erlebnis hin zu einer personalen Gottesbegegnung oder sogar zur mystischen Vereinigung – werden auf das eigene Bewußtsein bezogen und in ihrer Konstitution durch

⁹⁴ »Seelenburg«, Anhang zu *Endliches und ewiges Sein*, 1937.

⁹⁵ Vgl. die Kritik von Dobhan, Ulrich, »Edith Steins Bild von Johannes vom Kreuz«, in der »Einführung«, in: Stein, Edith, *Kreuzeswissenschaft*, a.a.O., XXIII.

⁹⁶ WGE, S. 47.

das Bewußtsein untersucht.⁹⁷ Als Phänomenologin übt sie die »geistige Anschauung« oder auch den geistigen Akt der Intuition, in dem das Wesen der Dinge, das »eidos«, in den Blick genommen wird.⁹⁸ Es ist nicht unbedingt eine Vielzahl von reproduzierten Erlebnissen erforderlich, um induktiv auf ein »Wesen« des Erlebnisses zu schließen.⁹⁹ Vielmehr genügt es, aus einem Einzelerlebnis eine allgemeine Struktur oder Wesensgesetzlichkeit herauszulösen. Dazu wird das Einzelerlebnis klar vergegenwärtigt und in der »*Freiheit der Phantasie*« so lange variiert, bis man zu klaren Einzelanschauungen kommt, die dann in »*ideierender Abstraktion*« herausgearbeitet werden.¹⁰⁰ Für diese Stufe der »eidetischen Phänomenologie«, d.h. der um das Eidos, die »Wesenheit«¹⁰¹, bemühten, wäre es gleichgültig, wer wann wo und wie lange Geborgenheit erlebt, um das »Wesen von Geborgenheit« zu untersuchen.¹⁰²

In ihrer Spätphase gewichtet Stein die Methode der Phänomenologie neu durch ihre Begegnung mit der Seinslehre des Aquinaten. Sie fragt nach einer Möglichkeit, sich von der *philosophia perennis* aus die Problematik der phänomenologischen Konstitution zu eigen zu machen. Dabei will sie allerdings keinesfalls den »transzendentalen Idealismus« der Phänomenologie Husserls übernehmen.¹⁰³ Nachdem die idealistische Deutung wegfällt, findet Stein eine neue Deu-

⁹⁷ Vgl. EPh, S. 63.

⁹⁸ Vgl. PA, S. 58. Vgl. auch AMP, S. 28f.

⁹⁹ Das »Wesen« wird nach Elders im Sinne der Auffassung des Duns Scotus in der Linie Plotins als real verstanden. Vgl. L. Elders, »Edith Stein und Thomas von Aquin«, S. 253–271, hier: S. 266, in: Ders. (Hg.). *Edith Stein. Leben, Philosophie und Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.–4. November 1990*, Würzburg 1991. Ähnlich: Volek, Peter, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein*, Frankfurt a.M. 1998, S. 224. Der sogenannte »Essentialismus« Steins kommt Duns Scotus' Auffassung der »natura communis« nahe und weicht dagegen von Thomas ab, was Steins Auffassung über das wesenhafte Sein der »species intelligibilis« betrifft.

¹⁰⁰ Vgl. EPh, S. 109.

¹⁰¹ EES, S. 61ff. Vgl. dazu Volek, *Erkenntnistheorie*, S. 160ff.

¹⁰² Stein wählt das Beispiel »Wesen der Freude«, ähnlich wie Husserl, vgl. Hua III/1, *Ideen I*, 118, 182f., und Thomas, *De veritate*, q 26 a 4/5, II, 379ff.

¹⁰³ Vgl. Stein, Edith, »Zwei Betrachtungen zu Edmund Husserl. Husserls transzendente Phänomenologie. Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie«, in: Dies., *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1962, S. 33–38. (Orig.: »Edmund Husserl: – La crise de la science et de la philosophie transcendente. Introduction à la philosophie phénoménologique«, in: *Revue Thomiste*, 42me année 1937, t. XLII, École de Théologie Saint-Maximin (Var) 327–329), S. 35.

tung des Konstitutionsbegriffs. Um die erkenntnistheoretischen Konstitutionsprobleme in Angriff zu nehmen, braucht Stein zunächst die ontologischen Grundbegriffe, die sie als dringlichste Aufgabe in *Endliches und ewiges Sein* analysiert. Stein klärt deutlich die Position, die sie der Erkenntnistheorie nun als Hilfswissenschaft zukommen läßt, als Medium zu den Bereichen der Ontologie, Religionsphilosophie und Anthropologie, die ihre eigentlichen Forschungsgebiete darstellen.

Auf dem Gebiet der Religionsphilosophie hätte Stein sicher noch weitere Phänomene des Glaubens bzw. der Religion phänomenologisch durcharbeiten können, wäre ihr Zeit geblieben, dem Rat ihres Mentors P. Johannes Hirschmann zu folgen. Dennoch bleiben zwei Ansätze für eine künftige religionsphilosophische »Phänomenologie der Religion«: Zum einen läßt sich Steins methodischer Ansatz der Phänomenanalyse, in der zunächst der Gehalt des Erlebnisses (die Objektseite), dann das Erleben des Gehalts auf der Subjektseite und zuletzt die Reflexion des Erlebens untersucht werden, für die Phänomenologie der Religion weiterhin fruchtbar machen. Zum anderen hat es Stein zu einiger Meisterschaft gebracht, was die Korrelationsforschung hinsichtlich der Versprachlichung von »Wegen der Gotteserkenntnis« bis hin zum mystischen Erlebnis angeht. Dieser Bereich ließe sich noch vertiefen durch eine größere Materialfülle, z.B. in einem interreligiösen Vergleich von religiösen bzw. mystischen Erlebnissen.