



3. Religionsphilosophie

CHRISTOF BETSCHART, O.C.D.

Überlegungen zur Menschenwürde und zu ethischen Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität¹

Menschliche Individualität gehört zu den Schlüsselfragen in Edith Steins Anthropologie. In diesem Beitrag geht es darum zu zeigen, dass Steins originelle Behandlung dieser Frage konkrete Auswirkungen auf das Verständnis der Menschenwürde und des zwischenmenschlichen, ethischen Handelns hat. Die hier vertretene These ist, dass die unvergleichliche, qualitative Individualität jedes Menschen die allen Menschen gemeinsame Würde nicht gefährdet, sondern sie erst endgültig begründet. Um dies zu zeigen, wird in einem ersten Teil Steins Verständnis der Individualität synthetisiert, um davon ausgehend in einem zweiten Teil zu untersuchen, was das für die Frage nach der Menschenwürde bedeutet. Erst die qualitative Individualität und damit auch die Verschiedenheit von Menschen untereinander ermöglichen die wesenhafte Komplementarität und die gegenseitige Bereicherung durch die je einzigartige persönliche und individuelle Note, die den Menschen als Geistwesen auszeichnet, auch wenn sie sich nicht notwendigerweise im konkreten Leben bekundet. Abschließend wird im Ausblick auf zwei ethische Konsequenzen im zwischenmenschlichen Umgang hingewiesen.

¹ Referat bei der Jahrestagung der Edith Stein Gesellschaft Österreich am 24./25. 10. 2014 in Wien.



1. DIE INDIVIDUALITÄT DER MENSCHLICHEN PERSON²

Die Frage nach der Individualität der menschlichen Person durchzieht das Gesamtwerk Edith Steins und wurde auch in der Sekundärliteratur in den vergangenen Jahren vermehrt zur Kenntnis genommen.³ Meinerseits habe ich versucht, diese Frage insbesondere auf ihren genealogischen Aspekt zu untersuchen und die theologischen Elemente in der Verwendung des analogisch verstandenen Personbegriffs hervorzuheben.⁴ Ich will versuchen, einige Ergebnisse dieser Arbeit konzipiell zusammenzufassen, um davon ausgehend die Frage nach der Menschen- oder Personwürde⁵ und den damit zusammenhängenden ethischen Konsequenzen auszuarbeiten.

1.1 Formale und material-qualitative Individualität

Bereits in der Einfühlungsschrift geht Stein davon aus, dass die Individualität der menschlichen Person unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden kann: einerseits in Bezug auf die Individualität des reinen Ich, die Stein *Selbstheit* nennt.⁶ Freilich ist sie sich darüber im Klaren, dass die Selbstheit erst in den Erlebnissen erfahrbar wird. Das qualitätslose reine Ich als solches, die transzendente Subjektivität, ist nie *rein* erfahrbar, sondern kann lediglich abstraktiv aus dem Be-

² Der erste Teil wurde weitgehend vom nicht veröffentlichten deutschen Original eines nur auf Spanisch veröffentlichten Artikels übernommen: Christof Betschart, »Despliegue y desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein« (spanische Übersetzung von Anneliese Meis), *Teología y Vida* 56 (2015) [in Vorbereitung].

³ Siehe dazu vier vor kurzem erschienene philosophische Dissertationen: Sarah Borden Sharkey, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010; Rosa Errico, *Principio di individuazione e persona*, Rom, Aracne, 2011; Francesco Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Brescia, Morcelliana, 2014; Bénédicte Bouillot, *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. L'énigme du singulier: de l'époque phénoménologique à la nuit obscure*, Paris, 2015 (Publikation noch ausstehend bei Hermann).

⁴ Siehe Christof Betschart, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, *Studia Oecumenica Friburgensia* 58, Basel, Reinhardt, 2013 und weitere Publikationen zum Thema.

⁵ Nach Stein ist das menschliche Personsein im Menschsein begründet. Die Nicht-Entfaltung personaler, frei-geistiger Aktivität ist nicht gleichzusetzen mit Nicht-Existenz des Personseins, wie weiter unten in Steins Frühwerk zu zeigen bleibt.

⁶ Siehe Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, Edith Stein Gesamtausgabe 5 (Sigel: ESGA), Freiburg [u. a.]: Herder 2008, S. 54 [S. 41 in der Erstausgabe von 1917].





wusstseinsstrom hervorgehoben werden. Denn in qualitativer Hinsicht ist mit der Individualität das je eigene Leben oder genauer der Bewusstseinsstrom jeder Person gemeint.⁷ Zwei Bewusstseinsströme könnten zwar theoretisch identisch gedacht werden, aber *de facto* können sie nicht identisch sein, bereits weil menschliches Erleben an Zeit und Ort gebunden ist. Diese Aussage kann zunächst behavioristisch ausgelegt werden, so dass der Bewusstseinsstrom nichts anderes als das Resultat der Umwelteinflüsse wäre. Dagegen will Stein zeigen, dass der Bewusstseinsstrom nicht nur von außen her, sondern auch von innen, vom Subjekt her, qualitativ bedingt ist, was sie insbesondere mit ihrer Rede vom Kern der Person tut.⁸

Die beiden genannten Aspekte der Individualität sind wechselseitig aufeinander bezogen. Ich werde sie als formal-numerischen (oder einfach numerischen) und material-qualitativen (oder einfach qualitativen) Aspekt der Individualität bezeichnen. Es gibt kein reines Ich ohne Bewusstseinsstrom, aber auch umgekehrt keinen Bewusstseinsstrom ohne reines Ich, denn ohne es würden die verschiedenen Erlebnisse nicht in der Einheit eines Stromes zusammengehalten. Der erste numerische Aspekt ist insbesondere in der Frage nach der Intersubjektivität wichtig, insofern transzendente Subjektivität für Intersubjektivität vorausgesetzt ist und nicht erst dadurch konstituiert wird. Das schließt nicht aus, dass sich die Person im konkreten Leben erst dank ihrer intersubjektiven Beziehungen entwickeln kann, wie es bei Kleinkindern besonders deutlich wird. In ihren späteren Werken macht Stein die Verbindung des Husserl'schen reinen Ich mit dem Begriff ὑπόστασις, verstanden als *subsistentia* und deutsch mit Träger übersetzt.⁹ Der Begriff »Träger« verweist implizit auf etwas, was getragen wird, das heißt konkret die Individualität im qualitativen Sinn: der Bewusstseinsstrom oder – wie Stein immer häufiger sagen wird – das Wesen der Person. Dieser Aspekt der Individualität der menschlichen Person ist für uns in diesem Beitrag von besonderem Interesse, weil nur von hier aus die Fragen der Entfaltung und der Finalität aufgearbeitet werden können.

An dieser Stelle ist anzufügen, dass diese zweifache Sichtweise der Individualität einen zentralen, noch weithin unbekannten Beitrag Steins

⁷ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 54f. [41–43].

⁸ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 55f. [43f.].

⁹ Die Terminologie ist in den verschiedenen Werken, besonders in *Endliches und ewiges Sein*, noch komplexer. Aus Platzgründen kann sie hier nicht eigens erörtert werden.





zur Vermittlung zwischen mittelalterlicher Philosophie und Phänomenologie darstellt. Stein gelangt in ihren Untersuchungen zum Schluss, dass die transzendente Subjektivität nichts anderes als der Träger der Person sei. Dabei kann nach Stein der Träger entweder *abstrakt* gefasst werden, was dem tendenziell modernen Personbegriff vom Bewusstsein her entspricht, oder als das Ganze von abstrakt gefasstem Träger und Getragenen (Träger und Wesen zusammen). Der springende Punkt ist nun, dass der menschliche Träger nur deshalb als Subjektivität existiert, weil er ein geistiges Wesen trägt.¹⁰ Das bedeutet, dass die transzendente Subjektivität nicht selbst *unbedingter* Grund des menschlichen Lebens ist, sondern von diesem geistigen Wesen abhängt, wie auch umgekehrt dieses Wesen sich nur bedingt durch die Ichaktivität ausbilden kann. Diese gegenseitige Bedingtheit weist nach Stein darauf hin, dass die in der Moderne so wichtig gewordene Bewusstseinsproblematik mit einer ontologischen Perspektive zu verbinden ist, wobei unter Ontologie in diesem Kontext die Frage nach dem menschlichen Wesen gemeint ist. Diese Untersuchungen haben konkrete Auswirkungen auf die Frage nach der Menschen- oder Personwürde, weil die menschliche Aktivität vom menschlichen Wesen bedingt ist.

1.2 Die Genese von Steins Verständnis der qualitativen Individualität

Edith Stein kam in ihrem Verständnis der qualitativen Individualität bereits innerhalb ihres Frühwerks zu einem entscheidenden Durchbruch, wie bei der Untersuchung von *Zum Problem der Einfühlung* und der *Einführung in die Philosophie* deutlich wird. In der Einführungsschrift thematisiert Stein die qualitative Individualität wie gesehen ausgehend vom Bewusstseinsstrom. Dabei entdeckt sie, dass sich in den Erlebnissen, die diesen Strom konstituieren, etwas den Erlebnissen zugrunde Liegendes bekundet: die »substanzielle Seele«¹¹. Freilich ist hier mit dem Begriff »substanziell« nicht der metaphysische Begriff

¹⁰ Damit wagt sich Stein zu einer Aussage vor, die beispielsweise von Lembeck als über die menschlichen Vernunftmöglichkeiten hinausgehend betrachtet wird. Die Frage nach möglichen Voraussetzungen des erfahrenden Ich dürfe nicht gestellt werden: »Die schlichte Hinnahme des unmittelbaren Seins des erfahrenden Ich mit all seinen rationalen Regelstrukturen muss eine unumgängliche Voraussetzung der reflexiven Philosophie bleiben« (Karl-Heinz Lembeck, »Zwischen Wissenschaft und Glauben: die Philosophie Edith Steins«, ZKT 112 (1990) 271–287, hier 282).

¹¹ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 56 [43].





gemeint (Substanz als das, was den Akzidenzien zugrunde liegt), sondern die Bezeichnung der Eigenschaften und Vermögen, die als interne und teilweise apriorische Bedingungen der Erlebnisse anzusehen sind. Weiter unten spricht Stein auch von der kategorialen Struktur der Seele,¹² die sich in den verschiedenen Akten bekundet: so bekundet sich im Hören einer Melodie sowohl das Vermögen zu hören als auch die konkrete Ausbildung dieses Vermögens. Unter »Seele« versteht Stein in ihrer Dissertation das, was sie später als »Psyche« bezeichnen wird¹³ und was in der Einheit mit dem Leib zur Konstitution des psychophysischen Individuums führt.

Im dritten erhaltenen Kapitel spricht Stein mit Vorliebe von der geistigen Person, weil sie den Menschen nicht mehr als Natur, sondern als Geist im Blick hat. Damit sind nicht zwei nebeneinandergestellte Realitäten im Menschen gemeint, sondern dieselbe Realität wird unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Die Seele bezeichnet das im Menschen, was den Naturgesetzen unterstellt ist und sich folglich je nach den Umwelteinflüssen verändert.¹⁴ Dagegen verweist Stein mit der Rede von der geistigen Person auf eine personale Struktur mit dazugehörigen Schichten, die sich nicht entwickeln, sondern sich lediglich in Gefühlserlebnissen enthüllen können. Wie versteht Stein diese »personale Struktur«¹⁵ oder – mit anderen Worten – diesen »Kern der Person«¹⁶? In ihrer Auseinandersetzung mit der Typenlehre Diltheys präzisiert Stein, dass die Individualität der personalen Struktur in einer einzigartigen Teilhabe an allgemeineren Typen bestehe.¹⁷ Somit kann die qualitative Individualität letztendlich auf etwas Allgemeines, d. h. allgemeine Charaktereigenschaften wie Offenherzigkeit¹⁸, zurückgeführt werden.

Diese Sichtweise vertieft sie in der *Einführung in die Philosophie*. Zusätzlich zu dem in der Einführungsschrift Herausgestellten geht es Stein darum zu zeigen, dass es in jeder Person etwas schlechthin Einzigartiges gibt.

¹² Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 128 [123].

¹³ Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg [u.a.]: Herder 2004, S. 124.

¹⁴ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 127f. [122f.].

¹⁵ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 128 [123].

¹⁶ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 127 [122].

¹⁷ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 132–134 [127–129].

¹⁸ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 104 [98].





Der Charakter »hat aber außerdem [zusätzlich zur äußeren Bedingtheit] jene ›innere‹ Bestimmtheit, die wir als ›persönliche Eigenart‹ bezeichnen. Die ursprüngliche Anlage des Charakters zeichnet sich vor allen anderen Anlagen der Person dadurch aus, daß ihr ein letztes unauflösbares qualitatives Moment innewohnt, das sie ganz durchtränkt, das dem Charakter innere Einheit gibt und seine Unterschiedenheit von allen anderen ausmacht.«¹⁹

Aus einer früheren Stelle geht hervor, dass Stein unter der persönlichen Eigenart nicht die ganze ursprüngliche Anlage des Charakters ver-

steht, sondern lediglich das qualitative Moment, »ein einfaches Quale, das dem ganzen Charakter und jedem einzelnen Erlebnis (des Bereichs natürlich, für den der Charakter bestimmend ist) seinen Stempel aufprägt. Es gestaltet die Person zu einer ›einheitlichen Persönlichkeit‹«²⁰. Im Verhältnis zu den anderen Anlagen der Person, d. h. den sinnlichen und verstandesmäßigen Anlagen, spricht Stein nur bei der ursprünglichen Anlage des Charakters von einer qualitativen Individualität im Sinne eines einzigartigen und nicht vergleichbaren Quale,²¹ das nicht auf allgemeinere Eigenschaften zurückgeführt werden kann. Sie erwähnt nicht nur wiederholt die persönliche Eigenart, sondern auch eine individuelle oder persönliche Note,²² die den ganzen Charakter und die jeweiligen vom Charakter abhängigen Erlebnisse prägt.²³ Es stellt sich die Frage, wie Stein zu dieser der Dissertation gegenüber neuen Annahme kam. M. E. hat diese Vertiefung etwas mit Stein selbst zu tun, denn die phänomenologische Vorgehensweise beruht ja nicht auf Quellenstudium, sondern auf der genauen Untersuchung der Phänomene und konkret dessen, was die menschliche Individualität ausmacht. Stein ist der Überzeugung, dass etwas in der Person für die

¹⁹ *Einführung in die Philosophie*, S. 134.

²⁰ *Einführung in die Philosophie*, S. 132.

²¹ Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 136. In dieser Hinsicht ist auf Steins Unterscheidung von ichfremden (Sinne und Verstand) sowie ichlichen (Charakter) Aspekten der Person zu verweisen; siehe Edith STEIN, »Psychische Kausalität«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 6, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2010, S. 18 [S. 15 in der Ausgabe von 1922] und *Selbstbildnis in Briefen*. Erster Teil (1916–1933), eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 2, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2005, S. 43f. (Brief vom 16.9.1919 an Fritz Kaufmann).

²² Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 132f.

²³ Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 132.





Einheit des Charakters verantwortlich sein muss. Die persönliche Eigenart wäre demzufolge ein Postulat von etwas, was da sein muss, um die Kohärenz im Charakter und schließlich im Leben einer Person besser zu verstehen. Darüber hinaus ist aber noch etwas mehr zu beachten, nämlich dass ihre theoretischen Betrachtungen Ausdruck einer neuen Erkenntnis von sich selbst und von anderen Personen sind. Die Selbsterkenntnis, so meine These, erfährt einen entscheidenden qualitativen Sprung durch die religiösen Erlebnisse, die Stein wahrscheinlich bereits 1917 machen durfte.²⁴ Einen Einblick finden wir in der *Einführung in die Philosophie*, wo Stein ihren Seelenbegriff ändert und nun von der Seele »im religiös-metaphysischen Sinne«²⁵ spricht, wobei die Seele in die Nähe des Personkerns rückt, der sich nach Stein »am reinsten« in der Seele »ausspricht«²⁶. An späterer Stelle geht sie davon aus, dass je nach Erlebnis mehr oder weniger von der Seele bewusst wird.²⁷ Im »Gemütsleben« und folglich in den Erlebnissen, die etwas mit den Charaktereigenschaften zu tun haben, sind nicht nur Gegenstände gegeben, sondern auch die Seele selber. Im folgenden Zitat wird das anhand einer Korrektur Steins deutlich:

»Es gibt Erlebnisse – 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.«²⁸

In einer ersten Fassung des zitierten Textes schrieb Stein nicht nur von der religiösen Ekstase, sondern auch von der liebenden Hingabe als Erlebnis, an dem alle Schichten der Seele beteiligt seien.²⁹ Die Durchstreichung hängt sicherlich mit dem Liebeskummer und der damit verbundenen Enttäuschung zusammen, den sie – wie Wulf her-

²⁴ Siehe Christof Betschart, *Unwiederholbares Gottessiegel*, S. 334–339.

²⁵ *Einführung in die Philosophie*, S. 145.

²⁶ *Einführung in die Philosophie*, S. 145. Erst später identifiziert Stein die Seele (oder genauer das Wesen der Seele) mit dem Kern der Person (besonders Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004, S. 96, wo Stein auch zum letzten Mal ihren Begriff »Kern der Person« verwendet).

²⁷ *Einführung in die Philosophie*, S. 176.

²⁸ *Einführung in die Philosophie*, S. 176.

²⁹ Der Text vor der Korrektur lautete: »Es gibt Erlebnisse – wie die liebende Hingabe oder die religiöse Ekstase – an denen alle Schichten des persönlichen Ich »aktualisiert« sind, in denen es ganz und gar und mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit lebt« (siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 176).





vorhebt³⁰ – Ende 1917 nach der Trennung von Roman Ingarden hatte. Wahrscheinlich entsprach dieser Enttäuschung eine größere religiöse Offenheit, wie sie auch in den philosophischen Schriften anklingt. So etwa spricht Stein vom Gefühl, »in Gottes Hand«³¹ zu sein und 1918 im ersten Jahrbuchbeitrag von einem »Ruh in Gott«³², das ihr nach eigener Aussage zuteil wurde. Diese Erlebnisse bilden vermutlich den existentiellen Hintergrund von dem, was Stein an der oben zitierten Stelle als religiöse Ekstase bezeichnet. Damit gelangt Stein bereits früh zur Überzeugung, die sie später auch bei Teresa von Ávila³³ finden wird, dass die größtmögliche Selbsterkenntnis erst vereint mit einer Gotteserfahrung möglich ist.³⁴

1.3 Die verschiedenen Niveaus der menschlichen Individuation

Angesichts von Steins Entdeckung eines einzigartigen qualitativen Moments stellt sich die Frage, wie Stein dieses Quale mit dem Aufbau der menschlichen Person verbindet. Tatsächlich klingt in ihren Vorträgen ab 1926 immer wieder die Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen menschlichen, dem spezifisch Geschlechtlichen und dem Individuellen an. Das Allgemeinen menschliche kann nicht als solches existieren, sondern immer nur bereichert von der Geschlechterdifferenz und vom Individuellen: Die menschliche Natur ist konkret nur als geschlechtlich spezifizierte und individuell ausgeprägte. An dieser

³⁰ Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 176, Fußnote 287. Anders als Wulf in dieser Fußnote würde ich jedoch nicht auf den Brief 65 vom 16. 9. 1919 verweisen, sondern bereits auf den Brief 25 vom 24.12.1917 mit der Anrede »Mein Liebling« und mit dem ebenfalls außergewöhnlichen Abschluss »Damit endgültig Lebewohl!« (Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen*. Briefe an Roman Ingarden, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 4, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2001, S. 67f.). Damit ist gesagt, dass sowohl der Liebeskummer als auch das, was Stein »religiöse Ekstase« nennt, wohl bereits 1917 zu situieren sind, worauf ja auch die Rede vom »Ruh in Gott« im 1918 geschriebenen Beitrag *Psychische Kausalität* (S. 73 [76]) hinweist.

³¹ *Einführung in die Philosophie*, S. 171.

³² *Psychische Kausalität*, S. 73 [76].

³³ Zur Selbsterkenntnis siehe Teresa von Ávila, *Vida* 13, 15; 1 *Moradas* 2, 8–13 und viele weitere Stellen. Vgl. hierzu die vollständige Neuübertragung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters: Teresa von Ávila, *Gesamtausgabe*, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien, 2015.

³⁴ Das schließt freilich nicht aus, dass an sich nicht religiöse Erlebnisse einen Zugang zu erneuerter Selbsterkenntnis geben können, insbesondere was die zwischenmenschliche Liebe anbelangt.





Stelle situiert sich bei Stein in ihren Arbeiten nach der Taufe – besonders in *Potenz und Akt*³⁵, in *Der Aufbau der menschlichen Person*³⁶ sowie in *Endliches und ewiges Sein*³⁷ – die Auseinandersetzung mit dem Individuationsprinzip gemäß der thomistischen Standardauffassung.³⁸ Demgemäß ist die Individuation *ex parte materiae* zu situieren, wobei freilich nicht der Stoff als solcher (*materia prima*) gemeint ist, da dieser als rein potenzieller völlig unbestimmt ist und deshalb auch nicht als Prinzip der individuellen Bestimmtheit in Frage kommt. Es handle sich vielmehr um die *materia signata quantitate*, den quantitativ bestimmten Stoff.³⁹ In der thomistischen Sichtweise betrifft dieses Individuationsprinzip nicht nur den Menschen, sondern alle körperlichen Substanzen.

Damit gibt sich Stein nicht zufrieden, denn der Mensch ist nicht einfach körperliche Substanz, sondern Mikrokosmos und damit ein einzigartiges Geschöpf, das sowohl an der materiellen als auch an der geistigen Welt Anteil hat. Die Frage nach der Individuation muss dieser Sonderstellung des Menschen im Kosmos gerecht werden. Dafür ist die Frage nach der qualitativen Individualität wichtig, denn diese ist

³⁵ Siehe Edith Stein, *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg [u. a.]: Herder, 2005, S. 74. 85f. 257–263.

³⁶ Siehe *Der Aufbau der menschlichen Person*, S. 93–96.

³⁷ Siehe Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg [u. a.]: Herder, 2006, S. 154. 291f. 397–422.

³⁸ Ich spreche von der thomistischen Standardauffassung, weil Thomas selber nicht ganz so einfach abzutun ist: siehe dazu Joseph Owens, »Thomas Aquinas«, in: Jorge J. E. Gracia (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*, New York, State University of New York Press, 1994, S. 173–194.

³⁹ Bei Thomas gibt es verschiedene Interpretationen der *quantitas*: in *De veritate* handelt es sich um eine *quantitas interminata*, was dann bei Gredt, einem der von Stein gelesenen Autoren, dazu führte, die Beziehung von Form und Stoff in einer transzendentalen Beziehung anzusiedeln. Dadurch wird auch deutlich, dass die Materie erst geeint mit der Form Individuationsprinzip ist (siehe Joseph Gredt, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 Bde., Freiburg i. Br., Herder, 1935: bes. Bd. 1, S. 241–251 über die Erzeugung des Einzelseins). In der *Summa theologiae* dagegen spricht Thomas von einer *quantitas terminata*, wie es auch Roland-Gosselin, eine weitere Quelle Steins, hervorhebt (Marie-Dominique Roland-Gosselin, »Le principe de l'individualité«, in: *Le »De ente et essentia« de S. Thomas d'Aquin*, Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Études historiques, Bibliothèque thomiste VIII, Paris, Vrin, 1948 (1926), S. 51–134; das Kapitel über Thomas von Aquin findet sich auf den S. 104–126).





Stein zufolge je nach Seinsregion verschieden. Bei den Menschen sind hier mehrere Aspekte zu beachten, die seinem Sein als Mikrokosmos entsprechen. Zunächst sind die Einflüsse der Vererbung, die Disposition der Materie oder eben die *materia signata quantitate* festzuhalten. Bereits in den Frühwerken geht Stein davon aus, dass die sinnlichen und verstandesmäßigen Anlagen von materiellen Faktoren abhängen. Doch damit ist noch nicht alles über die Individuation der Person ausgesagt ist. Vielmehr gilt nach Stein, dass die menschliche Seele als solche individuell erschlossen (in Weite und Tiefe, nach außen und innen) und kraftvoll ist. Das entspricht dem, was wir in der *Einführung in die Philosophie* als die ursprüngliche Anlage des Charakters kennengelernt haben, und dem, was Stein in *Psychische Kausalität* als die individuell verschiedene Lebenskraft herausstellte. Diese Individualität besagt noch keine Einzigartigkeit, weil es sich um eine individuelle Teilhabe an allgemeinen Eigenschaften handelt. Erst das Quale der Person beschließt eine persönliche Eigenart in sich, die mit keiner anderen Person identisch ist und aufgrund ihrer Einzigartigkeit auch nicht verglichen werden kann.⁴⁰

2. DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN MENSCHENWÜRDE UND INDIVIDUALITÄT

Da es üblich ist, die Menschenwürde auf etwas allen Menschen Gemeinsames zu gründen, stellt sich die Frage, welche Auswirkungen Edith Steins Auffassung der menschlichen Individualität für die Würde aller Menschen hat.

⁴⁰ In *Potenz und Akt* geht Stein davon aus, dass theoretisch zwei identische Qualia gedacht werden könnten, dass aber vom Glauben her eine solche Identifikation auszuschließen sei, weil die höchste Würde der Person in einer *einzigartigen* Beziehung zu Gott besteht, die in der erwähnten einzigartigen Qualität grundgelegt ist. So sagt Stein in Bezug auf die Möglichkeit von Doppelgängern: »Es ist, als wären einer von beiden oder auch beide der besonderen persönlichen Gottesgabe beraubt, die den höchsten Adel des Menschen bedeutet – höher noch als der allgemeine Vorzug des Menschen, die Vernunftbegabung, weil sie jeden in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft« (*Potenz und Akt*, S. 262).





2.1 Die Individualität als Gefahr für die Menschenwürde

Angesichts der im vorausgehenden Teil unternommenen Darstellung der unwiederholbaren und unvergleichlichen Individualität jeder menschlichen Person kann die Frage auftauchen, ob diese Akzentuierung der Individualität nicht zu einer gewissen Gefährdung der allen Menschen gleichermaßen zustehenden Würde führen könne. Besonders eindringlich hat Sarah Borden Sharkey in ihrem Buch »*Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*«⁴¹ darauf hingewiesen, besonders im Kapitel sieben mit dem Titel »Challenges for individual forms« (S. 153–184). Es soll gleich einleitend klargestellt werden, dass Borden bei Stein selbst keine Relativierung der menschlichen Würde findet, aber dass eine gewisse Gefahr in dieser Richtung bestehe. Stein stellt an einigen Stellen eine Verbindung zwischen ihrer Auffassung der menschlichen Individualität und Thomas' Auffassung der Individualität der Engel her. Da nach Thomas Engel reine Formen sind, sei ihre Individualität darin zu begründen, dass jeder Engel eine eigene Spezies sein müsse.⁴² So kann Borden schließen: »Stein's claim regarding human beings is similar. Each individual human being is, analogously, her own ›species‹ and the only member of this ›species‹.«⁴³ Doch wenn jeder Mensch eine eigene Spezies ist, dann sei die Tür für eine Hierarchisierung unter Menschen offen, so dass es mehr oder weniger würdige Menschen geben könnte.

Borden weist Steins Annahme eines apriorischen individuellen Wesens zurück. Alle Menschen hätten wenigstens zu Beginn ihres Lebens gleiche Möglichkeiten und Chancen von ihrer personalen Struktur her. Die apriorische Gleichheit aller Menschen ermöglicht die Rede von Menschenwürde, die beispielsweise thomistisch mit der Existenz einer menschlichen Geistseele und ihrer Unsterblichkeit begründet werden kann. Dieser behavioristische Ansatz hat den Vorteil, dass Umwelt und eigenes Zutun in ihrer Wichtigkeit erkannt werden. Es

⁴¹ Siehe Sarah Borden Sharkey, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010.

⁴² Stein kritisiert diese Auffassung in zwei Punkten: Erstens ist sie der Meinung, dass Engel wie alle Geschöpfe eine Materie im Sinne einer geistigen Kraft haben (*Der Aufbau der menschlichen Person*, S. 107; *Endliches und ewiges Sein*, S. 336). Zweitens ist es nach Stein denkbar, dass auch zwei Engel mit identischer Form unterschieden – aber nicht unterscheidbar – sind, eben aufgrund ihrer Subsistenz als Grund der numerischen Individualität (*Endliches und ewiges Sein*, S. 413).

⁴³ Sarah Borden Sharkey, *Thine Own Self*, S. 157.





wird eine apriorische Hierarchie unter Menschen ausgeschlossen, doch diese wäre dann wenigstens aposteriorisch nicht zu leugnen. In dieser Argumentation sind *zwei Prämissen* versteckt, die es m. E. zu kritisieren gilt. Es wird zunächst vorausgesetzt, dass apriorische Verschiedenheit nur als Hierarchie interpretiert werden könne. Und es wird darauf aufbauend vorausgesetzt, dass Hierarchie eine gestufte Menschenwürde impliziere. Selbst wenn man eine Hierarchie unter Menschen annimmt, so würde daraus keine gestufte Menschenwürde folgen, wenn diese nicht als etwas Quantifizierbares verstanden wird, sondern als etwas, was dem Menschen unbedingt in seiner personalen Subjekthaftigkeit zukommt. Aber noch grundlegender ist die erste Prämisse zu bezweifeln: Aus apriorischer Verschiedenheit folgt nicht automatisch Hierarchie.⁴⁴ Ebenso gut ist apriorische Verschiedenheit als komplementär zu denken.

2.2 Individualität als Begründung für Menschenwürde

Obwohl Borden in der menschlichen Individualität gemäß Steins Verständnis eine Gefahr für die Menschenwürde erblickt, so gibt sie doch zu, dass Stein durch ihre Auffassung der menschlichen Individualität die allen gemeinsame menschliche Natur nicht übergeht, so dass die Menschenwürde vom Allgemeinmenschlichen her begründbar bleibt.⁴⁵ An dieser Stelle soll der Spieß aber gerade umgedreht werden. Individualität in Steins qualitativem Sinn ist m. E. dafür geeignet, Menschenwürde zu begründen, eben weil personale Subjekthaftigkeit qualitative Individualität impliziert, und zwar auf eine Weise, wie sie sich nur beim Menschen, aber nicht bei anderen Dingen, Pflanzen und auch Tieren findet.

⁴⁴ Dasselbe könnte auch von der Geschlechterdifferenz gesagt werden: aus apriorisch (oder essentialistisch) verstandener Geschlechterdifferenz folgt nicht automatisch Hierarchie. Es gibt die ebenso gut mögliche Annahme der Geschlechterdifferenz im Sinne der Komplementarität.

⁴⁵ Zu einer Begründung der Menschenwürde von Edith Stein her, siehe insbesondere die tiefgehenden Untersuchungen von Mette Lebeck, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, bes. S. 279f. und allgemein das Kapitel über die Konstitution von Menschenwürde (S. 223–289).





A) *Qualitative Individualität als Gegengewicht zu einer IQ-Würde*

Interessanterweise bringt Stein das Geistig-Personale eines Menschen nicht in erster Linie mit der Vernunftbegabung zusammen, denn sinnliche und intellektuelle Fähigkeiten und die entsprechenden Erlebnisse sagen wenig über den Menschen selbst aus. Stein legt an mehreren Stellen nahe, dass die sinnliche und intellektuelle Erschlossenheit aposteriorisch begründet werden kann, d. h. in der Linie der Standardinterpretation des thomistischen Individuationsprinzips der *materia signata quantitate* beispielsweise als Genom des Menschen oder als Umwelteinflüsse schon sehr früh bei Schwangerschaft und Geburt.⁴⁶ Nach Stein sagen sinnliche und intellektuelle Fähigkeiten noch nichts über das Eigentliche der Person selbst aus: Sie sind für sich betrachtet gewissermaßen neutral. Das geschieht höchstens indirekt, indem sinnliche und intellektuelle Erlebnisse mit Gefühlen verbunden sind, beispielsweise die Freude an oder die Angst vor einer Mathematikaufgabe.

Das, was ein Mensch will und wie er Werte fühlt, ist aufschlussreich für seine Innenwelt. Bereits in der Einfühlungsschrift interpretiert Stein das Verhältnis von Fühlen und Gefühl in dieser Weise: »Das Fühlen ist das Erlebnis, insofern es uns ein Objekt bzw. etwas am Objekt gibt. Das Gefühl [ist] derselbe Akt, insofern er als aus dem Ich herkommend oder eine Schicht des Ich enthüllend auftritt.«⁴⁷ In anderen Worten sind neutrale Gefühle unmöglich, weil darin immer etwas von der Person selbst im Spiel ist. Freilich ist hier hervorzuheben, dass hier mit Fühlen und Gefühl nicht auf eine rein psychologisch verstandene Affektivität hingewiesen wird, sondern auf die Fähigkeit, Werte und insbesondere personale Würde zu erfassen. Die qualitative Individualität qua unantastbarer personaler Wert ist nicht denk-, sondern fühlbar. Doch das Wertfühlen in Bezug auf die Individualität ist besonders schwierig, weil die intuitive Erkenntnis des Individuellen schwieriger ist als die Erkenntnis des Allgemeinen. Die Schwierigkeit kommt auch davon, dass die qualitative Individualität sich nicht not-

⁴⁶ Gemäß *Einführung in die Philosophie*, S. 134 kann nach Stein »von einer möglichen Gleichheit der sinnlichen und der Verstandesanlage« gesprochen werden, auch wenn sich bei verschiedenen Menschen die Anlage notwendigerweise verschieden ausbilden würde. Diese Möglichkeit der Gleichheit hängt damit zusammen, dass nach Stein diese Anlagen vom Leib (Sinnesorgane und Gehirn) bedingt sind.

⁴⁷ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 117 [110].





wendigerweise im Leben bekundet. So schreibt Stein in ihrer Dissertation:

»Wer nicht selbst Werte fühlt, sondern alle Gefühle nur durch Ansteckung von anderen erwirbt, der kann ›sich‹ nicht erleben, keine Persönlichkeit, sondern höchstens ein Trugbild einer solchen werden. Nur im letzten Fall können wir sagen, es sei keine geistige Person vorhanden. In allen anderen Fällen dürfen wir die Nicht-Entfaltung der Person nicht mit Nicht-Existenz gleich setzen; die geistige Person existiert vielmehr, auch wenn sie nicht entfaltet ist.«⁴⁸

Es ist erstaunlich, dass Stein bereits in ihrem Erstlingswerk zwischen Entfaltung und Existenz der geistigen Person unterscheidet. Dabei ist nicht die Entfaltung das Grundlegende, sondern die Existenz unabhängig von ihrem Handeln. Diese Grundlage ist deshalb wichtig, weil alle Menschen mehr oder weniger hinter ihren Möglichkeiten zurückliegen. Dies wird jedoch deutlicher im Fall von Krankheiten (Stein nennt als Beispiel eine Paralyse), von Behinderungen, bei ungeborenen Kindern und bei Menschen an ihrem Lebensende. In diesen Situationen geht es nicht an, die Nicht-Entfaltung als Nicht-Existenz des Personseins zu interpretieren.

Dennoch nennt Stein an dieser Stelle eine Situation, in der ein Mensch keine geistige Person sei. Es geht um den Fall einer vollkommenen Fremdbestimmtheit mittels Gefühlsansteckung. Dabei handelt es sich offenbar nicht um Personen, denen heute tendenziell das Personsein abgesprochen wird. Gefühlsansteckung ist sehr wohl auch bei intelligenten Menschen in bester Situation möglich. Zum Verständnis dieser Stelle ist wichtig, dass es Stein um einen eidetischen Grenzfall geht: ein wenig vorher sprach sie von der theoretischen Möglichkeit eines »vollkommene[n] Entfaltungsprozeß[es]«⁴⁹, um jetzt *a contrario* von der ebenfalls theoretischen Möglichkeit einer vollkommenen Nicht-Entfaltung zu sprechen. Das wird noch deutlicher in *Individuum und Gemeinschaft*, wo Stein dieselbe Problematik in Bezug auf die Massen-Ansteckung angeht,⁵⁰ fast im Sinn einer tragischen Prophezeiung für das, was sich nur wenig später in Deutschland ereignen sollte. Tat-

⁴⁸ Zum Problem der Einfühlung, S. 129 [124f.].

⁴⁹ Zum Problem der Einfühlung, S. 129 [124].

⁵⁰ Edith Stein, »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, S. 201–212 [217–229].





sächlich führt eine solche Ansteckung zu unechten persönlichen Eigenschaften,⁵¹ was Stein auch »Seelenlosigkeit«⁵² nennt.

Doch »[b]eim Menschen wird man in allen Fällen von »seelenlosem« Verhalten nur sagen dürfen, daß er »sich selbst« noch nicht gefunden oder zeitweise verloren hat und daß so lange seine Individualität unerkennbar ist (wofür der Grenzfall eines »absolut« seelenlosen Verhaltens überhaupt als realisiert gedacht werden kann und es sich nicht nur um ein Mehr oder Minder handelt).«⁵³

Die Akzentverschiebung wird deutlich: Ein absolut seelenloses Verhalten oder eine absolute Nicht-Entfaltung der Person können nur gedacht werden. Auch in diesem Grenzfall lässt sich nicht vom Verhalten auf das Fehlen der Seele – oder in der Terminologie der Dissertation auf das Fehlen einer geistigen Person – schließen. Im Zitat wird sehr schön deutlich, dass für Stein die Bekundung der qualitativen Individualität Ausdruck eines »seelenvollen« Lebens ist.⁵⁴ Diese Frage soll nun ins Zentrum gerückt werden.

B) *Qualitative Individualität als das menschliche Proprium gegenüber der materiellen Welt*

Mit der qualitativen Individualität ist nach Stein ein Proprium des Menschen bezeichnet, das sich weder bei anorganischen Gegenständen noch bei Pflanzen und Tieren finde. Stein interpretiert dieses Proprium als subjektive Geistigkeit, wozu nicht nur Intelligenz und Freiheit, sondern auch qualitative Individualität gehört. Dieses Selbstverständnis lässt sich nach Stein gemäß ihrer Studie *Potenz und Akt* so verstehen, dass jeder Mensch eine eigene Art bildet: »Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d. h. für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt.«⁵⁵ Weiter unten soll gezeigt werden, wie Stein diese Aussage in *Endliches und ewiges Sein* noch einmal überarbeitet hat, um diese These mit der Zugehörigkeit zur einen Menschheit zu artikulieren. Hier sei hervorgehoben, dass das Verständnis jedes Menschen als eine eigene Spezies nicht das allen Men-

⁵¹ *Individuum und Gemeinschaft*, S. 223 [241].

⁵² *Individuum und Gemeinschaft*, S. 196 [211].

⁵³ *Individuum und Gemeinschaft*, S. 197 [212].

⁵⁴ Siehe *Individuum und Gemeinschaft*, S. 195 [211].

⁵⁵ *Potenz und Akt*, S. 258.





schen Gemeinsame ausschließt. Anstatt von einer menschlichen Spezies wäre dann einfach von einem menschlichen Genus zu sprechen, der sich in jedem Menschen spezifiziert.

Stein kritisiert die Definition des Menschen als *animal rationale*, weil in dieser Definition der Mensch dem Tiergenus eingeordnet wird, auch wenn er durch die spezifische Differenz der Vernunftbegabung die Tierwelt auch wieder übersteigt. Damit wird die Rede vom Mikrokosmos noch nicht wirklich ernst genommen. Das ist erst dann der Fall, wenn die Einzigartigkeit des Menschen in seiner gleichzeitigen Teilhabe sowohl an der materiellen als auch an der geistigen Welt aufgezeigt wird. Der Mensch gehört weder ganz zu den materiellen noch ganz zu den geistigen Geschöpfen, so dass sowohl die Rede vom *animal rationale* als auch vom *spiritus incarnatus* unzureichend bleiben, weil der Mensch *Mensch* ist, weder Tier noch Engel, sondern das Neuartige als einheitlicher Mikrokosmos der materiellen und geistigen Welt.

Als Hinweis für diesen Sachverhalt bezieht sich Stein auf das menschliche Selbstverständnis: »Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt [d. h. der sich selber nicht als Spezies versteht], fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als ›Nummer‹, als ›Exemplar eines Typus‹ behandelt wird.«⁵⁶ Die Tatsache der Kränkung kann als performativer Widerspruch zur Theorie verstanden werden. Damit ist die Frage angestoßen, ob denn alle Menschen ein solches Gefühl ihres unbedingten Wertes und damit ihrer Würde haben. Offenbar ist es unter Extrembedingungen möglich, dass Menschen das *Gefühl* ihrer Würde verlieren, sich beispielsweise tatsächlich nur noch als Nummer – etwa als KZ-Nummer – verstehen. Das *Gefühl* der Würde ist nicht zu identifizieren mit der Würde selbst, denn trotz unwürdiger Behandlung gibt es auch Menschen, die das Gefühl ihrer Würde nicht verloren haben.⁵⁷ Hier wird deutlich, dass

⁵⁶ *Potenz und Akt*, S. 258.

⁵⁷ Siehe dazu Viktor E. Frankl, ... *trotzdem Ja zum Leben sagen*. Eine Psychologin erlebt das Konzentrationslager, München, DTV, 2007, S. 62: »Die Liste ist das Wichtigste, der Mensch nur so weit wichtig, als er eine Häftlingsnummer hat, buchstäblich nur mehr eine Nummer darstellt. Tot oder lebendig – das gilt hier nicht mehr; das ›Leben‹ der ›Nummer‹ ist irrelevant. Was hinter dieser Nummer, was hinter diesem Leben steht, ist noch weniger erheblich: das Schicksal – die Geschichte – der Name eines Menschen.« Als Beispiel für eine Frau, die sich trotz menschenunwürdiger Behandlung dank ihrem spirituellen Leben das Gefühl ihrer Würde nie nehmen ließ, sei genannt Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke*. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941–1943, hg. von C. G. Gaarlandt, Freiburg/Heidelberg, Kerle, 1983.





für Stein die Nichtanerkennung einer apriorischen qualitativen Individualität als menschenunwürdig aufgefasst wird, weil es ihn zu einem Exemplar einer Spezies macht, das die Spezies als solche nicht bereichern kann. Erst wenn die Individualität auch einen apriorischen Sinn hat, bereichert jeder Mensch die Menschheit wesentlich. Es ist schwieriger, jeder Person an und für sich einen unendlichen Wert zuzuschreiben, wenn sie lediglich als Exemplar einer Spezies aufzufassen ist, weil so das Exemplar der Spezies untergeordnet ist und gewissermaßen auch der Spezies geopfert werden kann.⁵⁸ Das absolut Persönlich-Individuelle ist denn auch ein Garant für die unantastbare Menschenwürde. In einer theologischen Perspektive erkennt Stein darin eine persönliche Gottesgabe, die – noch mehr als der allgemeine Vorzug der Vernunftbegabung – jeden Menschen »in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft«⁵⁹.

C) *Qualitative Individualität als Bedingung für gegenseitige Bereicherung*

Vielleicht mag immer noch befürchtet werden, dass die Stein'sche Akzentuierung der Individualität zu einer Minimalisierung des menschlich Gemeinsamen führe. Freilich besteht Stein wie gesehen darauf, dass das Individuelle als Bereicherung, nicht als Ersatz für das Menschliche zu verstehen sei.⁶⁰ Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen Quid und Quale in *Potenz und Akt* sowie zwischen $\tau\acute{\iota}$ und $\pi\acute{o}\tau\omicron\nu$ in *Endliches und ewiges Sein*. Das Quale modifiziert nicht die personale Struktur (Quid) als solche, sondern – wie Stein mithilfe von zwei Metaphern sagt – färbt sie oder prägt ihr einen Stempel auf.

Die oben erwähnte Frage, ob jeder Mensch eine eigene Art sei, wird

⁵⁸ Auch wenn davon ausgegangen wird, dass Tiere als Exemplare einer Spezies aufgefasst werden können und damit einen relativen Wert im Verhältnis zu ihrer Spezies haben, ist damit die Frage der Tierethik noch nicht beantwortet. Vgl. dazu Robert Spaemann, »Tierschutz und Menschenwürde«, in: Ursula M. Händel (Hg.), *Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag, 1984, S. 71–81.

⁵⁹ *Potenz und Akt*, S. 262.

⁶⁰ Siehe dazu Urbano Ferrer, »Individualität und Solidarität bei Edith Stein«, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner, Dresden, Thelem, 2010, S. 133–143.





von Stein im letzten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein*⁶¹ nochmals nuanciert aufgegriffen: »Wird durch die Annahme einer unwiederholbaren Eigenart in jeder Menschenseele der Mensch den Engeln gleichgestellt? Wird jeder für eine ›eigene Art‹ erklärt, und wie stünde diese Art zur Menschheit?«⁶² Zur Beantwortung der Frage untersucht sie den Sinn des Begriffs »Menschheit« und antwortet, dass darunter sowohl die allgemeine Menschennatur als auch das lebendige Ganze der Menschen aller Zeiten und Orte verstanden werden könne.⁶³ In der Perspektive ihrer christlichen Philosophie geht sie von der Fülle der Menschheit in Jesus Christus aus, der nicht nur durch seine Gnade (wie bei Thomas), sondern auch durch seine Menschennatur das Haupt der Menschheit sei. Damit bezieht Stein Stellung in der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung: Wenn Jesus Christus Prototyp der menschlichen Natur ist, so dass bereits in den ersten Menschen die Menschwerdung gewissermaßen begonnen hat, dann kann die Menschwerdung nicht nur auf den Sündenfall bezogen werden, sondern ist bereits als Vervollkommen der Schöpfung und insbesondere der Menschheit zu denken.⁶⁴

Wie sieht nun die Beziehung zwischen Jesus Christus und den einzelnen Menschen aus? Im Zuge der damals wiederentdeckten Leib-Christi-Theologie bei Paulus geht Stein von der Idee aus, dass alle Menschen schon aufgrund ihrer menschlichen Natur zum Leib Christi gehören.⁶⁵ Freilich reicht es nicht aus, ein Glied zu sein, sondern es geht darum, ein *lebendiges* Glied zu sein, was erst im Wechselspiel von Natur, Freiheit und Gnade möglich wird. Die Kirche umfasst alle

⁶¹ Siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 395–441.

⁶² *Endliches und ewiges Sein*, S. 424.

⁶³ Siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 426.

⁶⁴ Als Hinweis auf diese theologische Meinung zitiert Stein unter anderem das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, wo steht, dass der Herr Jesus Christus »propter nos homines et propter nostram salutem« (DH 150 zitiert in: *Endliches und ewiges Sein*, S. 435) aus den Himmeln herabgestiegen sei. Die Unterscheidung der beiden Satzglieder zeigt an, dass Christus zunächst einfach für uns Menschen Mensch geworden ist und dass er sodann auch für unser Heil Mensch geworden ist; siehe ebenfalls Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2003, S. 214, Fußnote 490.

⁶⁵ In dieser Hinsicht ist Stein in Übereinstimmung mit Thomas (siehe *Summa theologiae*, IIIa, q. 8, a. 3c.). Siehe dazu auch die Studie von Yves Congar, »Lumen Gentium« n° 7, »L'Église, Corps mystique du Christ«, vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique [1969]«, in: *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, S. 137–161.





durch die Gnade lebendigen Glieder am Leib Christi, d. h. der Möglichkeit und der Hoffnung nach alle Menschen. Was im Bild vom Leib von Stein besonders hervorgehoben wird, ist die Komplementarität der Glieder untereinander. Diese Komplementarität betrifft nicht die menschliche Natur als solche, da sie in allen Menschen verwirklicht ist, sondern die individuelle Ausprägung und besonders die persönliche Eigenart verstanden als ein individuelles Quale. Stein geht davon aus, dass »wir, jeder in seiner Eigenart, das Urbild [den Menschen Christus] in der Weise nachbilden sollten, wie jedes Glied einer lebendigen Gestaltseinheit auf seine Weise das Wesen des Ganzen verkörpert und alle zusammen das Ganze aufbauen«⁶⁶. Hiermit ist indirekt gesagt, dass unsere Eigenart in Christus selbst vorgebildet ist, so dass »die Fülle der Menschheit in doppelter Weise wirklich [wird]: in der Person Christi und im ganzen Menschengeschlecht«⁶⁷. Damit wird deutlich, dass Christus in seiner Menschwerdung keine persönliche Eigenart annimmt, sondern sie alle umfasst und in sich eint.⁶⁸ Stein spricht davon, dass die Fülle der Menschheit in der Person Christi verwirklicht ist, womit sie direkt auf das Geheimnis der hypostatischen Union anspielt und eine Verbindung zwischen Fülle der Gottheit und Fülle der Menschheit suggeriert. Was unendlich in der Fülle der Gottheit realisiert ist, wird endlich in der Fülle der Menschheit in Christus gespiegelt. So versteht sich auch besser, warum Stein in ihren Vorträgen mehrmals davon ausgeht, dass die Geschöpfe und insbesondere die Menschen einen Strahl des göttlichen Wesens abbilden.⁶⁹

Steins Überlegungen in Auseinandersetzung mit der Leib-Christi-Theologie verfolgen das Ziel, die Verschiedenheit der Menschen untereinander nicht als Gefahr oder Nachteil zu verstehen, sondern als Grundlage der gegenseitigen Hilfe und Bereicherung, ebenweil eine Person allein nicht allen Reichtum und alle Gaben in sich verwirklichen kann. Gleichzeitig verfolgt sie in der Perspektive ihrer christlichen

⁶⁶ *Endliches und ewiges Sein*, S. 439.

⁶⁷ *Endliches und ewiges Sein*, S. 439.

⁶⁸ Damit geht Steins Überzeugung einher, dass man Christus keinen Charakter wie Petrus oder Paulus zuordnen kann, weil er die Fülle der Menschheit in sich trägt und folglich auch allen individuellen Reichtum umfasst; siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 439.

⁶⁹ Siehe beispielsweise im Vortrag »Soziale Bildungsarbeit« von 1930, gemäß welchem jedes Geschöpf wesentlich Bruchstück ist und lediglich einen Strahl des göttlichen Wesens nachbilden kann (ESGA 16, S. 19); siehe auch *Potenz und Akt*, wo Stein explizit davon ausgeht, dass jeder Mensch »in seiner Eigenart einen Strahl des göttlichen Wesens widerspiegeln sollte« (*Potenz und Akt*, S. 262).





Philosophie, wie sie zu Beginn von *Endliches und ewiges Sein* skizziert wird,⁷⁰ ein noch umfassenderes Ziel: es geht nicht nur um die Verbindung aller Menschen mit Christus, sondern vermittelt durch das Menschsein⁷¹ um die Verbindung aller geistigen und materiellen Geschöpfe mit Christus. So wird denn auch der Leib-Christi-Gedanke auf der letzten Seite von *Endliches und ewiges Sein* entscheidend erweitert, denn man kann »unter dem mystischen Leib [im weiten Sinn] die ganze Schöpfung verstehen: der natürlichen Ordnung nach, weil alles nach dem Bilde des Sohnes Gottes geschaffen ist und weil er durch seine Menschwerdung in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung eingetreten ist; der Gnadenordnung nach, weil die Gnade des Hauptes allen Gliedern zuströmt: nicht nur den Menschen, sondern allen Geschöpfen«⁷². Es sei hier nur angetönt, dass Stein in diesem Zitat die Interpretation der *imago Dei* als *imago Trinitatis* auch auf die andere, wirkungsgeschichtlich weniger starke Interpretation der *imago Verbi* ausweitert, wie dies auch in der heutigen theologischen Anthropologie vermehrt getan wird.⁷³

AUSBLICK: ETHISCHE KONSEQUENZEN

Der Zusammenhang zwischen menschlicher Individualität und Menschenwürde hat ethische Konsequenzen, die ich in zwei Punkten synthetisieren werde.

1. Vor allem seit John Locke wird immer wieder zwischen Mensch und menschlicher Person differenziert. Nach Locke kann die Identität des Menschen mit biologischen Kriterien (Teilhabe am Leben eines organisierten Leibes) definiert werden, wogegen für die menschliche Person das Bewusstseinsleben und insbesondere das Selbstbewusstsein

⁷⁰ Siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 20–36.

⁷¹ Was den Vorwurf des Anthropozentrismus, den wir zunächst bei Carl Amery, Lynn White und Eugen Drewermann finden, betrifft, siehe die kurze und nuancierte Antwort von Pröpper ausgehend vom biblischen *imago Dei*-Gedanken: Thomas Pröpper, »Revision der ›biblischen Anthropozentrik‹«, in: *Theologische Anthropologie I*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2012 (2011), S. 165–177.

⁷² *Endliches und ewiges Sein*, S. 441.

⁷³ Siehe stellvertretend Luis F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Theologia 3, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, S. 109–173, bes. S. 124–129 im Kapitel über den Menschen als Bild Gottes.





für die Identität ausschlaggebend sei.⁷⁴ Die Person wird in dieser Perspektive von einer Bewusstseinsleistung her definiert. Die Anerkennung als Person und der damit einhergehende Schutz müssen gewissermaßen verdient werden. Als Phänomenologin ist Edith Stein sehr achtsam für all das, was personalem Sein Ausdruck gibt, beispielsweise in ihrer Untersuchung der Motivation als Gesetzlichkeit des geistigen Lebens oder in ihrem Fragen nach menschlicher Freiheit. Doch bereits zu Beginn ihrer anthropologischen Untersuchungen grenzt sie das Personsein nicht auf das ein, was sich davon im Bewusstseinsleben bekundet und dadurch untersuchbar wird. Die qualitative Individualität wird dabei zum Inbegriff dessen, was die Person im Innersten ausmacht, aber was sich nicht mehr sagen lässt: eine letzte Qualität, die ich nicht definieren, die sich aber im Leben der Person bekunden kann. Ob behindert oder nicht, ob am Anfang, auf der Höhe oder am Ende des Lebens, immer ist die Person mehr, als sie von sich selber erfassen kann. Auch wenn – wie Stein in *Endliches und ewiges Sein* sagt – »alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart«⁷⁵ trägt, so bleibt die Selbsterkenntnis notwendigerweise begrenzt, wie schon Paulus wusste: »Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, so wie auch ich ganz erkannt worden bin« (1 Kor 13,12).

Die von Stein immer wieder im Kontext der Frage nach der Individualität betonte Offenheit für das Geheimnis der Person hat konkrete Auswirkungen auf den Umgang mit Personen. Ich erinnere mich an eine zweimonatige Arbeitszeit in einem Altersheim, bei der ich auch täglich eine Alzheimerpatientin zu pflegen hatte. Hier hängt alles von der Einstellung ab: konzentriere ich mich nur auf das, was ich äußerlich erfassen kann – konkret vor allem das Geschrei der Person –, so verstehe ich früher oder später nicht mehr, warum ich dieser Person meine Aufmerksamkeit schenken sollte. Natürlich hilft es, wenn in manchen Momenten etwas vom inneren Reichtum der Person aufleuchtet, aber meine Wertschätzung lässt sich nicht darauf einschränken und davon determinieren. Edith Stein beschreibt in ihrem *Leben einer jüdischen Familie* ein ähnliches Erlebnis mit ihrer Tante Clara in Bezug auf ihre degenerative Erkrankung. Sie stellt besonders heraus, dass »der Verfall

⁷⁴ Siehe John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, in: The Works of John Locke, Bd. I, l. II, cap. XXVII: On Identity and Diversity. Locke unterscheidet zwischen »identity of man« und »personal identity«.

⁷⁵ *Endliches und ewiges Sein*, S. 371.





aller geistigen Fähigkeiten [...] den Kern der Persönlichkeit nicht zerstören«⁷⁶ konnte.

2. Es wurde zu zeigen versucht, dass Steins Interesse für die menschliche Individualität nicht als Gefahr für die Menschenwürde zu betrachten ist, sondern im Gegenteil sie noch tiefgreifender zu begründen hilft. Das wird daran deutlich, dass die wesentliche apriorische Individualität jedes Menschen Bedingung der Möglichkeit für eine nicht nur durch die verschiedenen Erlebnisse der Menschen begründete, sondern eine wesentliche Komplementarität der Menschen untereinander ist. Jedes personale Quale ist einzigartig und folglich auch nicht mit demjenigen anderer zu vergleichen. Religiös gewendet sagt es Stein in *Endliches und ewiges Sein* wie folgt: Jeder Mensch darf sich rühmen, »unmittelbar ein Gotteskind zu sein und ein eigenes unwiederholbares Gottessiegel in seiner Seele zu tragen«⁷⁷. Dieses Zitat scheint mir schön zu zeigen, wie Stein ihr Verständnis der menschlichen Individualität mit dem Leib-Christi-Gedanken zusammendenkt. Jeder Mensch ist Sohn oder Tochter des Vaters, Bruder oder Schwester Christi; jeder Mensch hat seinen Platz im Leib Christi. Die Frage ist, ob und wie dieses *natürliche* Gliedsein durch Freiheit und Gnade lebendig wird. Wenn jeder Mensch als Mensch zum Leib Christi gehört, ist die Einzigartigkeit – das unwiederholbare Gottessiegel – genau das, was in natürlicher Hinsicht die Gegenseitigkeit im Leib begründet. Menschliche Individualität in Steins Sinn begründet das wesentliche Aufeinanderbezogensein im Leib.

Diese Bezogenheit hat konkrete Folgen für den zwischenmenschlichen Umgang. Wenn ich davon ausgehe, dass wir uns untereinander nicht nur durch verschiedene Lebensgeschichten und Erfahrungen ergänzen, sondern auch durch das apriorisch Individuelle unseres je einzigartigen Menschseins, dann ist die Offenheit für andere Menschen nicht nur dadurch begründet, dass ein Mensch für mich interessant ist durch das, was er getan hat oder noch tut, sondern er ist für mich durch sein Menschsein, auch unabhängig von seiner Geschichte, eine Bereicherung.

Diese Betrachtung einer im menschlichen Wesen begründeten Alterität motiviert die implizite Offenheit für alle Menschen. Implizit, weil sie

⁷⁶ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2002, S. 13.

⁷⁷ *Endliches und ewiges Sein*, S. 433.





sich tatsächlich nie für alle uns umgebenden Menschen gleichzeitig erfüllen kann. Anstöße dazu können von verschiedener Seite her kommen. Beispielsweise vom Erlebnis, dass ein Mensch, von dem ich absolut nichts erwartet habe, mir unvorhergesehen viel gegeben hat. Das bedarf einer gewissen Askese, weil die Bereicherung, die ich hier im Blick habe, sich nicht automatisch ereignet, sondern sowohl einen geschärften und gereinigten Blick für das Geheimnis jeder Person als auch eines gottgegebenen *Kairos*, einer Gnade, bedarf. Diese Askese ist nicht zu viel, wenn nur schon wenig von dem Geheimnis der zwischenmenschlichen Beziehungen, etwas von der Realität des Leibes Christi, erfasst ist.

