



ROSALIA CARUSO

Einführung und Mystik in der phänomenologischen Betrachtung Edith Steins

Versuch eines Vergleichs

Platon formuliert im Dialog *Alkibiades*:

»... haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehen ... Wie können wir aber dies am genauesten kennenlernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen ... Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt? ... Wenn Jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rath gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben, dass er das fordere? Nicht dass es dahin schauen sollte, wohinein das Auge schauend sich selbst sehen würde? ... Denn du hast doch bemerkt, dass, wenn Jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel ... Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muss es in ein Auge schauen ... Muss nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen?«¹

Dem Text Platons ist ein Satz hinzugefügt worden. Er stammt aus indirekten Quellen, nämlich aus Schriften des Eusebius von Caesarea und des Johannes Stobaeus: »den Blick beharrlich auf Gott gerichtet, wir in ihm den schönsten Spiegel haben ... und damit auch den besten Weg, um uns selbst besser sehen und erkennen zu können«². Man kann also feststellen, dass seit den Anfängen der philosophischen Spekulation der Reflexion des Andersseins Aufmerksamkeit zuteil wird, ins-

¹ Platon, *Alkibiades*. Der sogenannte Erste, 132d–133e. Vgl. Platons Werke, Zweiten Theiles Dritter Band. Übers. v. F. Schleiermacher, Georg Reimer Verlag, Berlin ³1861, S. 250–251.

² Plat. Alc. 1 133c–d. Freie Übersetzung aus dem Ital.: [...] e con lo sguardo fisso in dio, avremo in lui lo specchio più bello, e così nel modo migliore potremo vedere e conoscere anche noi stessi. Wahrscheinlich ist dieser Satz eine Interpolation. Für Details s. ital. Text. Vgl. Platone, *Alcibiade Primo*, trans. by Donatella Puliga (Milano: RCS Libri, 2000) S. 151, Fußnote 43.





besondere wegen des doppelten Bezugs, den dieses Thema impliziert. Es findet stets weitere Betrachtung und übt auch heute große Faszination aus.³ Wenn wir uns an den philosophischen Bereich halten, können wir sehen, dass eine Frage die zeitgenössische Philosophie stark beschäftigt: die durch Edmund Husserl aufgeworfene Frage nach der Intersubjektivität. Husserl jedoch hat das Thema des Andersseins nur als solches untersucht, um zu vermeiden, systematisch metaphysisch-religiöse Fragen zu stellen. Diese nämlich sind letztlich irrelevant in Bezug auf sein Bestreben, die ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ zu re-etablieren.⁴

Meiner Meinung nach hat Edith Stein die genannte Problematik nachbehandelt und kohärent weiterverfolgt, indem sie eine phänomenologische Betrachtung zur Einfühlung und Mystik entwickelte. So stellt Steins Philosophie eine konstante weitere Vertiefung der Frage nach der Beziehung zwischen Menschen untereinander und zwischen der menschlichen und der göttlichen Person dar. Steins Analyse Gottes betrifft nämlich nicht nur Gott an sich, sondern seine Korrelation zum Menschen.⁵

³ Beispielsweise durch die neurophysiologischen Untersuchungen, die die neu entdeckten Spiegelneuronen für die neuronalen Grundlagen der Empathie halten und Fragen aufwerfen nach der Möglichkeit eines Ineingreifens der eigenen Raum-Zeit-Kartierung und der des anderen. Vgl. Giacomo Rizzolatti/Corrado Sinigaglia: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006).

⁴ Vgl. Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft. Husserliana*, Band XXV: *Aufsätze und Vorträge 1911–1921*, hg. v. Th. Nenon und H. R. Sepp (Dordrecht: Nijhoff, 1986). Auch wenn Husserl die wissenschaftliche Erforschung dieser Frage nicht bezweckte, so lässt sich doch sein Interesse an philosophischen und religiösen Fragen belegen. Vgl. etwa Brief 36 von Stein an Ingarden, wo sie über ein interessantes Gespräch zu dieser Problematik zwischen ihr, Husserl und Heidegger berichtet. Vgl. Edith Stein: *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001) S. 85. Vgl. die Forschungen zur Gottesproblematik bei Husserl: Angela Ales Bello: *The Divine in Husserl and Other Explorations* (Dordrecht: Springer, 2009) (auch bei Tilliette u.a.).

⁵ Stein untersucht das ewige Sein hauptsächlich als Ursprung und Vorbild des menschlichen Seins. Dazu Roman Ingarden (Krakau 1893–1970, polnischer Phänomenologe, Husserl-Schüler, Studienkollege und Freund Steins): »In den Arbeiten Edith Steins ... wird eine Frage immer noch wieder hervorgehoben: die Frage nach der Natur des Menschen, der menschlichen Person ... Wer ›Endliches und ewiges Sein‹ liest, wird sofort sehen, dass dort am meisten und in persönlicher Weise das Wesen des Menschen untersucht, erörtert und erwogen wird. Ich muss bemerken und unterstreichen, dass dort vom ›ewigen Sein‹ relativ wenig gesprochen wird ... Das Thema dagegen, der Mensch und seine psychophysische Struktur kommt immer wieder auf«, in: R. Ingarden: *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in: *Freiburger Zs für Philosophie und Theologie* 26 (Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 1979) S. 470f.





Durch die Analyse der Stein'schen Philosophie entdecken wir also eine neue Seite der ›phänomenologischen Lehre‹, wenn auch deren grundlegende Fragen – die sich bei vielen anderen Phänomenologen finden – im Hintergrund bleiben.⁶ Doch auch bezogen auf diese Grundfragen vermag es Edith Stein, neue Zugänge und hermeneutische Ansätze zu entwerfen.

Stein hatte nämlich, abgesehen von der Tatsache, dass sie ihre philosophische Bildung direkt von Husserl erhalten hatte, die Lehren der Phänomenologie mit großer Radikalität aufgenommen. Sie benennt unerforschte Aspekte und zeigt neue Anwendungsfelder von Phänomenologie auf.⁷

Indem sie vorurteilsfrei die Dinge an sich betrachten wollte, behandelte sie schon während des Abfassens ihrer Doktorarbeit einige Fragen über Gott und die Möglichkeit eines Wechselverkehrs zwischen den reinen Geistern. Aber ihre Betrachtungen über Gott innerhalb der Doktorarbeit waren, wie Stein selbst schrieb, »unabhängig vom Glauben an die Existenz Gottes«⁸. In der Folge wird diese kurze Andeutung Anlass für weitere Vertiefungen sein, sobald Steins Perspektive – nach ihrer Bekehrung zum Christentum – zur Vereinbarung von Vernunft

⁶ Durch Steins Vermittlung werden diese von den größten zeitgenössischen Phänomenologen aufgeworfenen Fragen in einen Dialog mit den mittelalterlichen Denkern gestellt. Es sei hier besonders auf Steins Werke verwiesen, die nach ihren Thomas-Übersetzungen erschienen und den Versuch eines Vergleichs zwischen Husserl und Thomas darstellen. Diese beiden großen Philosophen werden nicht isoliert betrachtet, sondern als Begründer neuer Schulen des Denkens dargestellt und deshalb mit anderen Denkern verbunden. Stein sah es als Aufgabe, einen Dialog zwischen der mittelalterlichen und der modernen Philosophie in Gang zu setzen. Nehmen wir z.B. *Potenz und Akt*, worin wir – neben dem erwähnten Vergleich zwischen Husserl und Thomas – nicht nur einen Dialog zwischen der Autorin und den Phänomenologen Conrad-Martius und Heidegger finden, sondern auch Verweise auf Augustinus usw. Vgl. E. Stein: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (Freiburg/Base/Wien: Herder, 2005) S. XII, wo im Vorwort verwiesen wird auf Steins Brief vom 6. Januar 1931 an Heinrich Finke: »Was doch meine eigentliche Aufgabe zu sein scheint: [ist] die Auseinandersetzung zwischen scholastischer und moderner Philosophie«.

⁷ Wahrscheinlich war es der Philosophin durch ihre anders geartete Haltung der Offenheit und Radikalität möglich, Husserls phänomenologische Methode mit großer Originalität anzuwenden.

⁸ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008) S. 67 und S. 135 ff. Nach ihrer Autobiographie hatte sie unter dem Einfluss Schelers die Welt der religiösen Phänomene als solche akzeptiert; E. Stein: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007) S. 211.





und Glauben gelangt.⁹ Da die Philosophin selbst stets die Verbindungen zwischen ihren früheren und späteren Arbeiten herstellt, wollen wir der Entwicklung dieser Verbindungen und Verweise folgen, ohne dabei unser spezifisches Thema aus den Augen zu verlieren. Dieses konkretisiert sich in der Frage, ob die philosophische Betrachtung einer Parallelität zwischen Einfühlung und Mystik in Edith Steins Phänomenologie möglich ist und welche Zusammenhänge gegebenenfalls zwischen diesen beiden Kategorien bestehen.

Um den Vergleich zwischen Einfühlung und Mystik kurz gefasst vorzustellen, soll im Folgenden der Fokus zunächst auf die Fragestellung, die damit verbundenen Probleme und schließlich mögliche Lösungsversuche gelenkt werden. Die Entwicklung der Arbeitshypothese umfasst, wie wir im Verlauf der Analyse sehen werden, die Thematik der Intersubjektivität, wo Interiorität und Transzendenz aufeinandertreffen. Die Aufmerksamkeit wird daher gerichtet: nicht nur auf das Ineinandergreifen zwischen die Eigenerfahrung und Fremderfahrung – eine Frage, die von Edith Stein schon innerhalb ihrer Doktorarbeit diskutiert wurde –, sondern auch auf die ähnliche Verflechtung zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, wie sie die Phänomenologin infolge ihrer Augustinuslektüre, vor allem aber in Bezug auf die phänomenologische Betrachtung der mystischen Erfahrungen Teresas von Ávila und Johannes' vom Kreuz untersucht hat.

Wir wollen mit unserer Analyse fortfahren, um zu den Dingen selbst zu kommen.

Es ist innerhalb des gesetzten Rahmens nicht möglich, die gesamte Komplexität der aufgeworfenen Problemstellung zu umreißen. Deshalb will ich mit den wichtigsten Einwänden beginnen, die dem Vorschlag des Vergleichs von Einfühlung und mystischer Erfahrung entgegengebracht wurden. Ich werde versuchen, mögliche Antworten und Lösungen durch das Entfalten der Untersuchung selbst zu finden.

Die Forschung zum Thema hat generell drei Probleme herausgestellt:

- a) Ist es möglich, in den Werken Steins, die von Mystik handeln, noch die Anwendung der phänomenologischen Methode zu finden? Mit anderen Worten: Wie ist es möglich, das Licht der Phä-

⁹ Vor dem Hintergrund von Paulus (1 Thess 5,21) sagt sie: »Prüft alles, und behaltet das Gute!«





nomene mit der ›Dunkelheit der Nacht‹ nach Johannes vom Kreuz zu vereinbaren?¹⁰

- b) Weiterhin wurde dargelegt, dass Stein, sobald sie sich den mystischen Erfahrungen widmet, auf das einführende Zuhören zurückgreift. Der Begriff Einfühlung geht auf die einführende Union von Seele und Gott zurück, auch wenn Stein Lipps' Beschreibung der Einfühlung kritisiert hatte.¹¹
- c) Wird durch die philosophische Betrachtung Steins zur *Seelenburg* die Mystik nach Teresa von Ávila außer Kraft gesetzt? Hierbei wird nach dem Verhältnis gefragt, das zwischen der ›Tür der philosophischen Betrachtung‹ – von Edith Stein zur Erläuterung der ersten Wohnung der Inneren Burg Teresas von Ávila eingeführt – und der ›Tür des Gebets‹ der Mystikerin besteht, die sie als den einzigen Zugang zur Selbsterkenntnis bezeichnet. Anders formuliert: Stehen diese unterschiedlichen Zugänge einander als Alternativen gegenüber?¹²

Ich will an dieser Stelle versuchen, meine Arbeitshypothese zu entwickeln, weil das heuristische Kriterium, eine Antwort auf diese Fragen zu finden, wie bereits erwähnt, die genauere Betrachtung der Stein'schen Analyse ist. Um den Versuch zu unternehmen, eine Parallelität zwischen den beiden Kategorien zu finden, könnten wir als mögliches Kriterium die wesentlichen Eigenschaften der Einfühlung erforschen und uns dann fragen, wie diese Eigenschaften in Bezug auf eine Gottesbeziehung dekliniert werden.

Wir wissen, dass Stein dem Begriff Einfühlung in Husserls Seminar über *Natur und Geist* begegnet ist und deswegen ihre Untersuchung bei ihrem Meister begonnen hat.¹³ Husserl hat zwei Wahrnehmungsarten festgestellt: er unterscheidet zwischen Wahrnehmung und (einführender) Apperzeption.¹⁴ Unter Einfühlung versteht man nicht nur

¹⁰ Vgl. Roberta de Monticelli: *Il fiume e il cerchio. Edith Stein e la sua Teologia simbolica*, in: E. Stein: *Vie della conoscenza di Dio. La »Teologia simbolica« dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà* (Bologna: EDB, 2003), besonders S. 82–83.

¹¹ Vgl. Laura Boella/Annarosa Buttarelli: *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein* (Milano Raffaello Cortina, 2000), bes. S. 22–24.

¹² Dobner fragt: Ist die philosophische Betrachtung Steins zur Seelenburg ein Schachmatt für die Mystik nach Teresa von Ávila? Cristiana Dobner: *Scacco matto a El castillo interior? La porta della ragione filosofica: Edith Stein interroga Teresa di Gesù*. Vgl.: <http://mondodomani.org/teologia/dobner.htm>.

¹³ Vorlesung Husserls im Sommersemester 1913 (Mi, 30. IV. – Mi, 30. VII.).

¹⁴ Vgl. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905–1920*, Band XIII, hg. von I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1973), besonders Beilage IV, S. 8–9.





die Grundlage des Erkennens fremder Individuen, sondern auch die Möglichkeit der Konstitution der realen Außenwelt (die aufgrund intersubjektiver Erfahrung möglich wird). Aber Husserl hat sich auch über den Zusammenhang zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung geäußert.¹⁵ Meiner Meinung nach hat Stein diesen Zusammenhang weiterentwickelt. In *Zum Problem der Einfühlung* hat sie schon die Rolle der Einfühlung nicht nur als Hilfsmittel der Selbsterkenntnis, sondern auch der Selbstbewertung analysiert.¹⁶ Und in *Einführung in die Philosophie* schreibt sie:

»Zunächst ist festzustellen, dass es für die Erfahrung menschlicher Personen einen doppelten Weg gibt: den der *Eigenerfahrung* und der *Fremderfahrung*; wir werden jede für sich untersuchen, und dabei wird sich herausstellen, ob und wo sie ineinandergreifen und sich vielleicht notwendig ergänzen.«¹⁷

Und weiterhin:

»Eine voll-anschauliche Gegebenheit von Personen – sei es die eigene, seien es fremde – ist nur möglich, wenn Eigenerfahrung und Fremderfahrung ineinander greifen und sich wechselseitig ergänzen. Speziell die Einheit der Person tritt uns nur auf Grund dieses Zusammenwirkens entgegen. Was wir den Kern der Person nannten, das können wir nicht auffinden, wenn wir die einzelnen Auffassungskomponenten isolieren, wir werden nur durch die Betrachtung der Einheit, in der die verschiedenen Komponenten ineinandergreifen, darauf hingeführt.«¹⁸

Wahrscheinlich hat Stein auch unter dem Einfluss Schelers das Thema weiter untersucht. Sie hat nämlich den Begriff der Selbsterkenntnis von Scheler übernommen und weiterentwickelt. Husserl hatte den Ausdruck ›Selbstwahrnehmung‹ benutzt. Einfühlung bedeutet für Stein nicht nur eine »Grundart von Akten, in denen fremdes Erleben erfasst wird.«¹⁹ Vielmehr erkennt Stein sie als ›Hilfe der inneren Wahrnehmung‹ zur Selbsterkenntnis und Selbstbewertung auch eines Er-

¹⁵ Vgl. ebd. S. 342–343.

¹⁶ Vgl. *Bedeutung der Einfühlung für die Konstitution der eigenen Person*, in: E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 134–135.

¹⁷ E. Stein: *Einführung in die Philosophie* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004) S. 149.

¹⁸ Ebd. S. 199.

¹⁹ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 11–12.





fassens des inneren Erlebens (wie etwa Freude oder Angst) der geistigen Personen.²⁰

So erscheint es mir bezeugt, dass Edith Stein den ethisch-praktischen Aspekt der theoretischen Bedeutung der Einfühlung zum Ausdruck gebracht hat, als sie die erkennenden Potenziale der Einfühlung als Hilfsmittel für die Selbsterkenntnis entwickelte. Scheler hatte schon erklärt, dass der griechische Spruch *Gnothi seauton* (›Erkenne dich selbst‹) nicht ›selbst offensichtlich‹ ist. Vielmehr beschrieb er, dass wir in einem undifferenzierten Erlebnisstrom leben und uns nur nach langer Zeit davon trennen können. Stein befand dies als unklar und unmöglich, weil es phänomenal immer zwei verschiedene Erlebnisstromarten gebe: einen individuellen und einen gemeinschaftlichen.²¹ Zudem war nicht klar, wie es möglich sein sollte, vom ersten zum zweiten zu gelangen. Später wird Stein zu besseren Ausführungen in der Auseinandersetzung mit Augustinus und Teresa von Ávila gelangen. Stein nimmt dafür Augustins Aufruf *ad intus* – ›Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas‹ – wie auch die sieben Wohnungen der *Seelenburg* der Teresa von Ávila auf, da sie hier eine Übereinstimmung mit ihren frühen Studien fand. Durch die Analyse der Mystiker scheint der Weg zu klareren Begriffen und überzeugenderen Lösungen eröffnet, den sie in Bezug auf Schelers Einsichten gegen den Mythos der Selbstevidenz und über die Möglichkeit der Selbsttäuschung zu beschreiten begonnen hatte. Scheler hat nämlich das Verdienst, diese Fragen gestellt zu haben, aber es gelang ihm nicht, überzeugende Lösungen anzubieten.

Der Ertrag dieser späteren Forschungen erscheint besonders fruchtbar, da Stein diese Analysen durch ihre früheren phänomenologischen Untersuchungen ergänzt. Schon in *Endliches und ewiges Sein* führt sie – zum Thema der verschiedenen Stufen der Selbsterkenntnis – ein Gespräch mit Teresa von Ávila. So schreibt Stein darin in einer bedeutenden Fußnote in Bezug auf Teresa von Ávila: »Selbsterkenntnis

²⁰ Vgl. ebd. S. 134–135.

²¹ Beide Aspekte sind der menschlichen Existenz bereits eingeschrieben, weswegen es Stein für wenig sinnvoll hält, von einem isolierten Individuum zu sprechen. Vgl. E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004) S. 134: »Die Betrachtung eines isolierten menschlichen Individuums ist eine abstraktive. Sein Dasein ist Dasein in einer Welt, sein Leben ist Leben in Gemeinschaft. Und das sind keine äußeren Beziehungen, die zu einem in sich und für sich Existierenden hinzutreten, sondern dies Eingegliedertsein in ein größeres Ganzes gehört zum Aufbau des Menschen selbst.«





und Erkenntnis anderer greifen in eigentümlicher Weise ineinander und bedingen sich gegenseitig.«²²

Zudem können wir unsere Seele nicht erkennen, bevor wir keine Gotteserkenntnis haben.

Bei den Bemerkungen im Anhang zur *Seelenburg* Teresas von Ávila schreibt sie ferner: »Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis stützen sich gegenseitig. Durch die Selbsterkenntnis nähern wir uns Gott.«²³ Wir finden also in Steins phänomenologischer Betrachtung der mystischen Erfahrung, im vorliegenden Fall im Bezug auf Teresa von Ávila, eine Verflechtung zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Dieser Verflechtung ähnlich scheint das Ineinandergreifen von Eigenerfahrung und Fremderfahrung, wie dies schon im Bereich der Einfühlung anzutreffen war.²⁴

Wenn es zutrifft, dass die Mystik – weil sie nicht nur Zugang für eine andere Art der Erkenntnis, sondern auch Schwelle zu einem anderen Weg zur Selbsterkenntnis ist – als eine andere Weise der Einfühlung gesehen werden kann, dann können wir versuchen eine Parallelität zwischen Einfühlung und Mystik herauszuheben, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu analysieren.²⁵ Ich will die Aufmerksamkeit direkt auf fünf wesentliche Eigenschaften der Einfühlung, das heißt ihre Hauptmerkmale, richten:

- 1) *Originarität und Nicht-Originarität* der einfühlenden Erlebnisse:
 »Es handelt sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht originär seinem Gehalt nach ... In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären Erleben, das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären bekunden. So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte sui generis.«²⁶

²² E. Stein: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006) S. 503.

²³ Und *vice versa*. Ebd. S. 364, Fußnote 92.

²⁴ Die Problematik des Ineinandergreifens von Eigenerfahrung und Fremderfahrung wurde von Stein schon in ihrer Doktorarbeit über die Einfühlung diskutiert. Daraufhin wurde sie hauptsächlich weiter erforscht in: *Einführung in die Philosophie*, a.a.O., bes. S. 101–199.

²⁵ Vgl. Cristiana Dobner in der Einleitung zu einer Anthologie Edith Steins: *I due castelli. La coscienza laica e credente*, in: *Nel castello dell'anima* (Roma: OCD, 2004) S. 5–61.

²⁶ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 18–20.





- 2) *Einführung* ist nicht *Einsführung*, weswegen wir zwei verschiedene Subjekte haben und nicht nur eines: »Das Subjekt des eingefühlten Erlebnisses ist nicht dasselbe, das die Einführung vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt.«²⁷
- 3) In diesem Zusammenhang gibt es die Möglichkeit, dass die Einführung keine Erfüllung haben kann, weil es zwei freie und voneinander unterschiedene Subjekte gibt. Lipps hat nämlich der ›positiven Einführung‹ eine ›negative Einführung‹ gegenübergestellt: den Fall, in dem das einführende Erlebnis keine volle Erfüllung erhält, weil sich ihr ›etwas in mir‹ widersetzt.²⁸ Die Einführung ist also eine ethische Pflicht, weil auch eine ›negative Einführung‹ möglich ist. Wir sind im Reich des Geistes, weswegen unsere Handlungen nur motiviert sein können, da die »Vernunftgesetze – im Gegensatz zu Naturgesetzen – nicht *necessitieren*, sondern *motivieren*«²⁹. Unsere Taten können mehr oder weniger frei und bewusst sein, aber sie können niemals ›Nottaten‹ werden.
- 4) In Bezug auf die ›negative Einführung‹ gibt es die Möglichkeit der Einführungstäuschungen und Korrektur der Einfühlungsakte. Es gibt viele Stufen des Erkennens; deshalb ist es ›immer wieder‹ möglich, eine neue Überlegung über die früheren Bewertungen zu bestärken und anzugleichen.³⁰
- 5) Die notwendige Rolle der Leiblichkeit als Medium der Beziehung zwischen Geist und Geist. Stein fragt sich: »Sollte es eine Wesennotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit?«³¹ Und

²⁷ Ebd., S. 20.

²⁸ Vgl. ebd., S. 26.

²⁹ E. Stein: *Freiheit und Gnade*, ESGA 9 (Freiburg, Herder 2014, S. 16). Der gesamte Absatz lautet: »Die Person ist also vermöge ihrer Freiheit befähigt, ihr eigenes Seelenleben erkenntnistmäßig zu durchdringen und die Gesetze, denen es gehorcht, aufzufinden. Es kann ferner zwischen ihnen eine Auswahl treffen und gewisse designieren, denen es fortan ausschließlich gehorchen will. Das ist darum möglich, weil die Vernunftgesetze – im Gegensatz zu Naturgesetzen – nicht *necessitieren*, sondern *motivieren* und nur im Rahmen eines Seelenlebens, dessen Subjekt nicht im Besitz der Freiheit ist oder von ihr keinen Gebrauch macht, wie Naturgesetze fungieren.« Vgl. E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Psychische Kausalität; Individuum und Gemeinschaft* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010); bes. S. 35–41 und S. 45–53; E. Stein: *Zum Problem der Einführung*, a.a.O., S. 114–115.

³⁰ Vgl. ebd., bes. S. 103–107.

³¹ Ebd., S. 135.





sie antwortet damals, dass das Studium des religiösen Bewusstseins das geeignetste Mittel zur Beantwortung dieser Frage sei, weswegen sie dies weiteren Forschungen überlässt.³²

Nun ist zu fragen, ob diese charakteristischen Elemente des einfühlenden Erlebens, auch in vielleicht veränderter Form, dem Übergang in die mystische Erfahrung standhalten.

Zu 1. Im Blick auf die besondere Dialektik von *Originarität und Nicht-Originarität* schrieb Stein bereits in ihrer Dissertation zur Einfühlung:

»So erfasst der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfasst er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse nicht täuschen. Aber auch für ihn werden ihre Erlebnisse nicht zu eigenen und nehmen nicht dieselbe Art der Gegebenheit an.«³³

Man könnte argumentieren, dass diese Behauptung als ›naive Feststellung‹ in der Zeit vor der Bekehrung geschrieben wurde, und wir können dem zum Teil zustimmen. Dennoch glaube ich, dass ein Unterschied in Bezug auf die Gegebenheit in den späteren Werken bestehen bleibt.³⁴

Zu 2. Analog dazu ist anzunehmen, dass die Hypothesen der Einfühlung in Bezug auf die mystische Erfahrung nach Stein unrichtig sind. Die Autorin der *Kreuzeswissenschaft* – auch wenn sie die Seele als vergöttlicht beschreibt – expliziert: »So weit geht diese Vereinigung, daß ... die Seele mehr Gott zu sein [scheint] als Seele. ›Sie ist Gott durch Teilnahme, behält aber trotz der Umwandlung, ihr natürliches, vom göttlichen so ganz verschiedenes Sein‹.«

³² »Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewusstseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage ... Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen.« Ebd., S. 136. Solche Forschungen wurden 1921 durchgeführt in *Freiheit und Gnade*. Zunächst hatte man das Werk auf die 30er Jahre datiert. Ausführlich zu den Umständen, die zur Korrektur des Titels (hier noch: Natur, Freiheit und Gnade) und Neudatierung führten: Claudia Mariéle Wulf: Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins, in: Beate Beckmann-Zöller/Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.): Edith Stein: Themen, Bezüge, Dokumente (Würzburg 2003), 249–268. Vgl. S. 262–265.

³³ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 20.

³⁴ E. Stein: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007) S. 50.





Obwohl es hier ein Streben nach Vereinigung gibt, kann sie nicht verwirklicht werden, bis wir nicht den Zustand des ›glückseligen Lebens‹ erreicht haben.

Zu 3. Die Frage der Freiheit verbindet die ersten beiden Punkte miteinander. Die Freiheit in der Beziehung zu Gott hat Stein vor allem im Beitrag *Freiheit und Gnade* untersucht.

Diese Untersuchung Steins ist in besonderem Maße originell, weil hier die Begegnung zwischen endlichem und ewigem Sein als ›Begegnung zwischen zwei Freiheiten‹ bezeichnet wird.

Dies ergibt eine eigentümliche Dynamik, die es unmöglich macht, die mystische Erfahrung als eine einseitige Beziehung zu denken, in der es Gottes Aktivität einerseits und die Passivität des Menschen andererseits gibt. Der Mensch ist frei sich zu entscheiden, ob er die Gabe der Gnade akzeptiert, aber er kann sich nicht entscheiden, sie zu bekommen. Die Freiheit, Gnade zu schenken, steht demnach Gott zu. Der Mensch kann höchstens verfügen, sie anzunehmen.³⁵

In der Tat sind diese Fragen nicht einfach zu deuten, da sie durch mehrere Faktoren kompliziert werden, die es zu betrachten gilt. Allerdings können wir feststellen, dass die Freiheit des Menschen niemals aufhört.³⁶

Dies erscheint ganz deutlich, wenn wir die Analysen Steins hierzu verfolgen. Da die Gnade prinzipiell kommen kann, nicht nur ohne dass der Mensch sie sucht, sondern auch ohne dass der Mensch sie will, fragt sich Stein, »ob sie ihr Werk ohne Mitwirkung seiner Freiheit vollenden kann«³⁷. Die Originalität dieser Beobachtung ist bemerkenswert für das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit. Das dialektische Zusammenspiel, das zwischen den beiden Freiheiten entwickelt wird, scheint manchmal sehr harmonisch und führt Stein zu gewagten Behauptungen wie dieser: »Gottes Freiheit findet an der

³⁵ Vgl. Steins Ansichten über die Gnade: »Der Mensch kann die Gnade nur ergreifen, sofern die Gnade ihn ergreift« (S. 147) und »Daß es ein Geschenk ist, das gehört wesentlich dazu« (S. 153) sowie »Und er [der Mensch] kann sich auf den Weg machen, um die Gnade zu suchen, die von sich aus nicht zu ihm kam« (S. 31). Ferner: »... die Gnade muß zum Menschen kommen. Von sich aus kann er bestenfalls bis ans Tor kommen, aber niemals sich den Eintritt erzwingen.« Vgl. *Freiheit und Gnade*, a.a.O., S. 32.

³⁶ »Die menschliche Freiheit kann von der göttlichen nicht gebrochen und nicht ausgeschaltet werden ...« Ebd. S. 33. Die Verdammnis selbst ist verbunden mit der Möglichkeit der menschlichen Person, die göttliche Gnade zu verweigern. Ebd.

³⁷ Vgl. ebd. S. 32.





menschlichen Freiheit eine Grenze.«³⁸ Dies bedeutet nicht die ontologische Begrenzung Gottes, sondern seine ethische Selbst-Begrenzung, »gemäß der Gott sich begrenzt, um die Menschen ›sein zu lassen«. In diesem Zusammenhang ist auch die Selbsthingabe als eine ›freie Handlung‹ zu bezeichnen. Sie stellt sogar den freien Akt par excellence dar, denn wer sich nicht selbst hat, kann sich nicht entscheiden, sich selbst zu geben.³⁹

Zu 4. Über die Möglichkeit der Täuschung können auch die Mystiker in Beziehung zu Gott in Zweifel geraten, ob es eine echte Gewissheit mystischen Erlebens gibt. Da die ontologische Differenz enorm ist, ist die Problematik verstärkt. Es kann daher nützlich sein, sich der ›korrigierenden Funktion‹ der Einfühlung zu bedienen und auf den Austausch von Orientierungspunkten und entsprechenden Standpunkten mit anderen zurückzugreifen, um sich selbst besser zu verstehen und sich dabei im Leben auf eine neue Tiefendimension und an die wirkliche Begegnung mit Gott anzunähern. Sie ist nur möglich, wenn ›das Ich zu Hause ist‹, d. h., wenn es in der Seele *sich selbst* erlebt.⁴⁰

Zu 5. Die Rolle der Leiblichkeit schließlich ist schwierig zu entschlüsseln, weil Stein einerseits behauptet, dass die Seele sich vom Leib – wenn es möglich ist – lösen und ›nur aus ihr‹ leben sollte, um sich tiefer in sich selbst zu erleben. Den Grenzfall stellt die Möglichkeit der vollständigen Ablösung vom Leib dar, die man beispielsweise durch Ekstase erreiche. Andererseits hat Stein jedoch den Leib nicht nur als ›Gefängnis der Seele‹ angesehen, sondern ihn auch als Möglichkeit der Seele bestimmt, den Leib durch das Sakrament der Eucharistie verlassen zu können. In *Freiheit und Gnade* scheint Stein ein Gespräch mit Platon zu führen: »Der Leib ist nicht nur bloß das Ge-

³⁸ Vgl. ebd., S. 32.

³⁹ »Man müßte frei sein, um befreit sein zu können ... So ist das Befreitsein nur für freie Wesen möglich ... Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können ... Dies beides aber sich selbst in der Hand haben und seine Bewegungen selbst inszenieren – charakterisiert Aktivität und Freiheit in einem prägnanten Sinne« ... Also: »Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit.« Ebd. S. 10, 12f., 30.

⁴⁰ Vgl. *Der Aufbau der menschlichen Person*, a.a.O., S. 92: »Wir haben nun einen Grundriß der menschlichen Person gewonnen: Der Mensch ist ein leiblich-seelisches Wesen, aber Leib und Seele haben in ihm personale Gestalt. Das heißt, dass ein Ich darin wohnt, das seiner selbst bewußt ist und in eine Welt hineinschaut, das frei ist und kraft seiner Freiheit Leib und Seele gestalten kann; das aus seiner Seele heraus lebt und durch die Wesensstruktur der Seele, vor und neben der willentlichen Selbstgestaltung, aktuelles Leben und dauerndes leiblich-seelisches Sein geistig formt.«





fängnis der Seele – (Das ist nur der verdorbene Leib, nicht aber der seinen ursprünglichen Sinn erfüllende), sondern auch ›Spiegel der Seele‹, mittels dessen sie in das Reich der Sichtbarkeit eintritt – Das ist eine Heiligung des Leibes von der Seele her).«⁴¹

Gehen wir jetzt zurück zu den Fragen, die wir am Anfang unserer Überlegungen gestellt haben.

- a) Meiner Meinung nach benutzt Stein seit ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung* bis zu *Kreuzeswissenschaft* immer die Methode, die sie bei Husserl gelernt hat. Sie wendet sie meisterhaft und mit Originalität an, d. h., dass sie Einfühlung und Mystik als ›Phänomene‹ in ihrer eigenen besonderen Gegebenheit und ihrer Art der Transzendenz betrachtet.⁴²
- b) Als Grundlage der Analyse von Steins Werken, überhaupt in der *Scientia crucis*, glaube ich die Möglichkeit der ›mystischen Vermählung‹ als Verschmelzung ausschließen zu können. Die Freiheit und die Irreduzibilität der beiden Subjekte bleibt in der mystischen Erfahrung immer noch erhalten.
- c) Die Tür der philosophischen Betrachtung und die Tür des Gebets stehen in Steins Denken nicht im Verhältnis einer Alternative zueinander. Vielmehr handelt es sich um die Fähigkeit Steins, diese beiden unterschiedlichen Ansätze, trotz ihrer spezifischen Eigenschaften, zu integrieren. Dieses ergänzende und doch unterscheidende Wechselverhältnis stellt eine der großen Errungenschaften von Edith Steins Philosophie dar.⁴³

Ich habe versucht, die Fruchtbarkeit einer philosophischen Betrachtung der Problematik einer Parallelität zwischen Einfühlung und Mystik nach Edith Steins Phänomenologie zu zeigen. An dieser Stelle ist

⁴¹ *Freiheit und Gnade* S. 53f.

⁴² Jedes Phänomen hat seine eigene Gegebenheitsart und einen entsprechenden Modus der Transzendenz. Auch die äußere Wahrnehmung braucht vielseitige ›Taten‹, um die unsichtbare Seite der Dinge zu beleuchten. Schon Husserl sah in der Verflechtung der Wahrnehmungen verschiedener Menschen die Möglichkeit einer objektiven Welt als gegeben. Vgl. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, Band XI, hg. v. M. Fleischer (Den Haag: Nijhoff, 1966).

⁴³ In diesem Sinne bezeichnet Ales Bello Stein als Philosophin der Harmonie, weil sie es vermag, unterschiedliche Elemente in einen Dialog zu bringen, ohne sie dabei abzuflachen. Zudem ist das Merkmal der steinschen Einfühlungs- und entsprechenden Konstitutionslehre, dass diese ein Gleichgewicht im ›ich-anderen‹ findet, während sich Husserls Analysen zugunsten des Ego verschieben und Scheler, im Gegensatz zu Husserl, eine gegenteilige Gewichtung vornimmt. Vgl. Angela Ales Bello: *Edith Stein o dell'armonia. Esistenza, pensiero, fede* (Roma: Studium, 2009).





es unmöglich, die oben genannte Problematik in ihrer Gesamtheit zu erforschen, vielmehr konnte in die Problematik eingeführt werden. Auf der Grundlage dessen, was bisher gesagt wurde, möchte ich noch einige Bemerkungen anschließen.

Zunächst soll eine Antwort auf die Frage gegeben werden, ob es möglich ist, den Versuch eines Vergleichs zwischen Einfühlung und Mystik anzustellen. Einerseits scheint es klar zu sein, dass es sich um zwei verschiedene Erlebnisarten handelt und jede Kategorie ihre eigene Irreduzibilität beibehält, andererseits ist ebenso offensichtlich, dass jeder der beiden durch den Vergleich eine größere Klarheit zukommt. Es gilt festzuhalten, dass die philosophische Erörterung der Mystik einen positiven Einfluss nicht nur im Bereich der Mystik, sondern auch im Bereich der Philosophie ausübt.

Durch die Philosophie wird eine phänomenologische Klärung der Begriffe (›Ruhe in Gott‹, ›die befreite Freiheit‹ usw.) möglich.

Dank Steins Analyse gewinnt die Philosophie in Form der phänomenologischen Betrachtung von mystischer Erfahrung das, was der Glaube lehrt. Sie gewinnt Aussagen über das Unfassbare und über die Möglichkeit, eine Beziehung mit Gott haben zu können. So schreibt sie in *Endliches und ewiges Sein*: »Augustinus, der den Weg zu Gott vor allem vom inneren Sein her gesucht und das Hinausweisen unseres Seins über sich selbst zum wahren Sein in immer neuen Wendungen betont hat, bringt doch zugleich stets unser Unvermögen, den Unfaßlichen zu fassen, zum Ausdruck.«⁴⁴

Ich habe also versucht, die grundsätzlichen Leitlinien eines umfassenderen und komplexeren Arbeitsvorhabens aufzuzeigen in der Hoffnung, dass diese Anregungen durch die Verflechtung mit den Forschungsergebnissen anderer Steinforscher nicht nur nützlich, sondern auch fruchtbar für weitere Vertiefungen über das vorgeschlagene Thema werden können. Gleichzeitig blieben viele Aspekte unerwähnt, da dem gegebenen Rahmen Rechnung getragen werden musste.⁴⁵ Es fehlt nicht an

⁴⁴ *Endliches und ewiges Sein*, a.a.O., S. 61.

⁴⁵ Z. B. müssen wir berücksichtigen, dass die Analyse der christlichen Philosophie nach Stein wichtig ist, weil sie eine Brücke zwischen der Beziehung der Menschen untereinander und der Beziehung zwischen den Personen und Gott baut. So wird etwa eine Überlegung über die Beziehung zwischen den Personen und Gott erst möglich, nachdem Stein über eine *analogia entis* – im Vergleich mit Thomas von Aquin – zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen nachgedacht hat.





ungelösten Fragen oder Forschungsinhalten sowie Themen, die einer adäquaten Ausarbeitung harren.⁴⁶

Der Ertrag und die Bedeutung der Verflechtung dieser beiden andersartigen Wege zur Selbsterkenntnis können besser verstanden werden, wenn wir mit Stein feststellen, dass das menschliche Wesen an der Aufgabe, das eigene Wesen/sich selbst zu erkennen wie zu entfalten, scheitern kann. Hierzu bemerkte sie schon in ihrer Doktorarbeit:

»Die Unvollständigkeit [der menschlichen Person] gleicht hier dem fragmentarischen Charakter eines Kunstwerks ... Die solchermaßen »unvollendete« Person gleicht einer unausgeführten Skizze.«⁴⁷

Dieses Thema wird später in *Endliches und ewiges Sein* weiterentwickelt und mit der theologischen und metaphysischen Dimension verknüpft, so dass die Gefahr der Nicht-Selbstverwirklichung mit der Möglichkeit, den Weg zu Gott zu finden (oder nicht zu finden), eng verbunden ist. Aber der Freiheit des Daseins, eine Selbstbildung anzustreben, folgt eine entsprechende Verantwortung, denn Selbsterkenntnis ist eine Aufgabe. Die Seele muss in der Tat zu sich selbst kommen »im doppelten Sinne: Sie muss sich erkennen und werden, was sie sein soll.«⁴⁸ Trotz der strukturellen Beschränkungen, auf die der Mensch trifft auf dem Weg zur Erleuchtung seiner Seele, fällt die Verantwortung auf die Person, wenn sie diese Aufgabe nicht erfüllt. Hierin zeigt sich in indirekter Weise einer der faszinierendsten und gleichzeitig problematischsten Aspekte von Steins Denken: Es gibt keine klare Trennung der in ihren Werken abgehandelten Themen. Zwar besitzt jedes Werk zunächst seine klare Autonomie und kann unabhängig von den anderen verstanden werden. Aber indem Stein wiederholt auf Themen zurückkommt, die sie in ihren ersten Schriften

⁴⁶ Ein besonders wichtiges und noch herauszuarbeitendes Thema ist, dass Gott eigentlich keine »Fremdwahrnehmung« zukommt. Er ist nämlich nicht einfach ein *heteron* zu uns, sondern unser Ursprung. Ferner ist Gott »der Andere in mir, nicht der Fremde«, deswegen muß die Beziehung zwischen Gott und der Seele anders gedacht werden als in den Termini der reinen Heteronomie.

⁴⁷ *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 129.

⁴⁸ »Die erhellbare Dunkelheit der Seele macht es verständlich, daß Selbsterkenntnis (im Sinn von Erkenntnis der Seele) als ein allmählich anwachsender Besitz aufzufassen ist. Daß ihr Erwerb *Aufgabe* sein kann, dafür ist Voraussetzung, daß sie frei vollziehbar ist.« E. Stein: *Endliches und ewiges Sein*, a.a.O., S. 363. – »Es ist aber Sache der Freiheit, »sich selbst zu suchen«, in die eigene Tiefe zu steigen, sich von da aus als Ganzes zu fassen und in die Hand zu nehmen. Darum ist es die Schuld der Person, wenn die Seele nicht zum vollen Sein und zur Vollgestalt gelangt.« E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, a.a.O., S. 87.





bereits angedeutet hatte, entstehen vielfältige Verbindungslinien zwischen den Einzelwerken. Um diesen thematischen Verflechtungen Rechnung zu tragen, ist die Behandlung zentraler Begriffe, wie es innerhalb dieser Ausführungen versucht wurde, stets angehalten, eine Art roten Faden durch das Denken Edith Steins zu ziehen, der die sukzessive Weiterentwicklung sowie Etappen und Schaffensphasen des steinschen Werkes nachzuzeichnen vermag.⁴⁹

So möchte ich mein Referat mit den Worten Steins schließen »Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem *non liquet*.«⁵⁰

PRIMÄRLITERATUR

- E. Stein: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (ESGA 1, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007)
- E. Stein: *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (ESGA 4, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001)
- E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008)
- E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: Psychische Kausalität; Individuum und Gemeinschaft* (ESGA 6, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010)
- E. Stein: *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004)

⁴⁹ So verstanden ist Steins Doktorarbeit eine Art programmatische Studie, welche ihre späteren philosophischen Betrachtungen zu antizipieren scheint. Darüber schrieb Stein an Ingarden: »Aber natürlich hatte ich auch das Ganze nur als ein Schema angesehen, das ich im Laufe meines Lebens ausfüllen wollte.« E. Stein: *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, a.a.O., S. 57.

Man denke beispielsweise an das Verständnis des Seelenlebens nach Steins Philosophie, das immer noch zu erforschen ist. Eine Beschreibung des Seelenlebens wäre zum Beispiel nicht vollständig ohne die wichtigen Elemente, die von ihr sorgfältig entwickelt werden, wie die »Interaktion zwischen Kausalität und Motivation«, die Verwendung der Kategorie der »Lebenskraft«, die Identifizierung der tiefsten Schicht des Lebens der Seele im »Kern« usw. Diese Grundbegriffe sind bereits in ihrer Doktorarbeit erwähnt, erhalten jedoch erst eine allmähliche Vertiefung in späteren Werken. Die neuen Entwicklungslinien ersetzen nicht die ursprüngliche phänomenologische Struktur des Seelenlebens, das bereits in der Dissertation beschrieben wurde und auf die Stein auch weiterhin verweist, sondern ergänzen sie. Vgl. E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, a.a.O., bes. S. 64–100; E. Stein: *Potenz und Akt*, a.a.O., bes. S. 249–268; E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, bes. S. 78–92.

⁵⁰ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 136.





- E. Stein: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (ESGA 10, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005)
- E. Stein: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg* (ESGA 11/12, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006)
- E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (ESGA 14, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004)
- E. Stein: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007)
- E. Stein: *Freiheit und Gnade* (ESGA 9, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2014).

SEKUNDÄRLITERATUR

- Agostino: *Le confessioni*, trans. by A. Landi (Milano: Paoline, 2002)
- A. Ales Bello: *The Divine in Husserl and Other Explorations* (Dordrecht: Springer, 2009)
- , *Edith Stein o dell'armonia. Esistenza, pensiero, fede* (Roma: Studium, 2009)
- , (Hg.) *Esperienza mistica e pensiero filosofico* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2003)
- , (Hg.) *Il percorso intellettuale di Edith Stein* (Bari: Giuseppe Laterza, 2009)
- B. Beckmann-Zöller/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Salzburg: Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, 2006)
- L. Boella/A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein* (Milano: Raffaello Cortina, 2000)
- R. de Monticelli: *Il fiume e il cerchio. Edith Stein e la sua Teologia simbolica*, in: *E. Stein: Vie della conoscenza di Dio. La »Teologia simbolica« dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, trans. by F. de Vecchi (Bologna: EDB, 2003)
- C. Dobner: *I due castelli. La coscienza laica e credente* in: *Nel castello dell'anima* (Roma: OCD, 2004) S. 5–61
- , *Scacco matto a El castillo interior? La porta della ragione filosofica: Edith Stein interroga Teresa di Gesù*. Vgl.: <http://mondodomani.org/teologia/dobner.htm>
- E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, Band XI, hg. v. M. Fleischer (Den Haag: Nijhoff, 1966)
- E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, 1905–1920, Band XIII hg. v. I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1973)
- E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana, Band XXV: Aufsätze und Vorträge 1911–1921, hg. v. Th. Nenon und H. R. Sepp (Dordrecht: Nijhoff, 1986)





- R. Ingarden: *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (Freiburg, Schweiz: Paulusverlag, 1979)
- M. Lebech: *Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities* (Maynooth: Yearbook of the Irish Philosophical Society, 2004) S. 40–76
- Platone: *Alcibiade Primo*, trans. by Donatella Puliga (Milano: RCS Libri, 2000); Platon, *Alkibiades. Der sogenannte Erste*, 132–133. Vgl. Platons Werke, Zweiten Theiles Dritter Band. In der Übers. v. F. Schleiermacher, Georg Reimer Verlag, ³Berlin 1861
- G. Rizzolatti/C. Sinigaglia: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio* (Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006)
- M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, trans. by L. Boella, in: *Il valore della vita emotiva* (Milano: Guerini, 1991)
- T. d'Ávila: *Il castello interiore*, trans. by L. Falzone (Milano: Paoline, 2005)
- C. M. Wulf: *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in: B. Beckmann-Zöller/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Edith Stein: Themen, Bezüge, Dokumente* (Würzburg 2003), 249–268

