



3. Theologie

THOMAS BAHNE

Hingabe als anthropologischer Topos

Ein tugendethischer Ansatz bei Edith Stein

EINFÜHRUNG

Den Menschen der Moderne charakterisiert die Spannung zwischen Selbstkonstruktion und Fremdsteuerung, deren kultursoziologische Kategorien Franz-Xaver Kaufmann mit Säkularität, Pluralität, Individualität und Modernität kennzeichnet.¹ Dabei wird Modernität nicht im Sinne bloßer Gegenwärtigkeit, sondern als motivationale Kraft gefasst, die jene über sich selbst zur Zukunft hinaustreibt. Sie wird »zur *Kategorie der Bewegung*, zur ›morale canonique du changement‹, zur Legitimation fortgesetzten Wandels«². So lässt sich die Postmoderne als »entfaltete Moderne«³, als eine »radikalisierte und reflexiv gewordene Moderne«⁴ beschreiben, welche auch die Leitbilder eines ›guten Lebens‹ immer pluriformer und unbestimmter abbildet. Die von Kaufmann, dessen Ansatz inzwischen eine moral- und pastoraltheologische Rezeption erfahren hat,⁵ als zentral benannte Frage, »ob und wie die Pluralität kultureller, struktureller und alltäglicher Wirklichkeiten noch

¹ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, insb. 19–23.

² Ebd., 38. »Nicht mehr Vorsehung und Güte eines Schöpfergottes, noch das Sein des Seienden, noch das Ziel der Geschichte bieten einen Rahmen, die Welt als Einheit zu begreifen, sondern wenn es noch etwas allem Gemeinsames gibt, so ist es die Bewegung, die Veränderlichkeit« (ebd., 40).

³ Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg i. Br. 2012, 28.

⁴ Kaufmann, *Gesellschaftliche Entwicklungen in Europa als Herausforderung an die Katholische Universitäts-Theologie*, in: *ThGl* 82 (1992), 317.

⁵ Vgl. Stephan Goertz, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999, insb. 329–363; vgl. Maria Widl, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz/Wien/Köln 1997, 13–18.





sinnhafte Lebensmöglichkeiten bereithält«⁶, wurde im Fragehorizont nach einer »Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität« erörtert.⁷ Zugleich haben sozialwissenschaftliche wie philosophische Diskurse die Relevanz von Gabe-Theorien reflektiert. So zeichnet sich unter dem Einfluss der Phänomenologie aus der französischen Gegenwartphilosophie heraus eine *Ethik der Gabe* ab,⁸ die sich unter dem Fokus der Gottes- und Nächstenliebe höchst aktuell auch in einer theologischen Interdisziplinarität ihren Platz erstritten hat.⁹

Im Kontext dieses interdisziplinären Diskurses soll im Folgenden die personalistisch gewendete Phänomenologie Edith Steins, welche die menschliche Individualität im Anschluss an den Rekurs der Moderne auf das Subjektbewusstsein unter den Aspekten des »reinen Ich« (transzendente Subjektivität) und des Bewusstseinsstroms einer Person betrachtet,¹⁰ auf ihren ethischen Gehalt hin befragt werden. Dabei bildet eine anthropologische Konzeption, in der Stein Individualität und Personalität unterscheidet und zugleich – anders als Kant – aneinanderbindet, den innovativen Ansatzpunkt für eine kritisch-korrektive Analogie zur Kategorie der Bewegung als welt-einendem Paradigma der Moderne. Hier setzt zugleich unsere Forschungsfrage an: Wie lässt sich

⁶ Kaufmann, Religion und Modernität (s. Anm. 1), 23.

⁷ Vgl. Karl Gabriel/Alois Herlth/Klaus Peter Strohmeier, Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität, in: dies., Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg i. Br. 1997, 13–27. Vgl. Goertz, Moralthologie unter Modernisierungsdruck (s. Anm. 5), 502–512.

⁸ Vgl. Michael Wetzell/Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993; Martin M. Lintner, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien, Wien/Berlin 2006; Hans Joas/Michael Gabel (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg i. Br. 2007 (insb. Christof Mandry, Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen, 234–251); Fritz R. Volz, Ethos und Vermögen des Gabehandelns. Elemente einer Ethik der Gabe, in: ThG 55 (2012), 2–11; C. Mandry, Das Denken der »Gabe« in der Ethik, in: ThG 55 (2012), 12–28; Giovanni Maio (Hg.), Ethik der Gabe. Humane Medizin zwischen Leistungserbringung und Sorge um den Anderen, Freiburg i. Br. 2015.

⁹ Vgl. Veronika Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, 465–525. Hoffmann knüpft an sozialwissenschaftliche und philosophische Gabe-Theorien (M. Mauss, M. Godelier, A. Caillé, P. Bourdieu, J. Derrida, J.-L. Marion) sowie an Ansätze einer Theologie der Gabe an, um im Rückgriff auf Marcel Hénaff und Paul Ricœur deren Gewinn für die systematische Theologie zu eruieren. Aus evangelisch-theologischer Perspektive und bei ähnlicher Grundlegung vgl. Joane Beuker, Gabe und Beziehung. Ein Beitrag zur Differenzierung des Gabebegriffs und zum theologischen Verständnis der Ehe, Berlin 2014.

¹⁰ Vgl. Edith Stein, Einführung in die Philosophie, in: ESGA 8 (2004), 138.





– über eine rein diskursive Vermittlung hinaus¹¹ – das Leitbild eines »guten Lebens« auf der Basis der Stein'schen Subjektlehre, die auch das Subjekt-Sein neu vermittelt, begründen? Eröffnet der »neue Realismus« einer essentialistischen Postmoderne, die die menschliche Person von ihrer modernen Reduktion auf einen ausdehnungslosen transzendentalen Punkt befreit,¹² schließlich gar neue Denkräume für eine Konnaturalität der menschlichen Natur mit dem sittlich Guten?

Indem Edith Stein – in Abgrenzung zu Heidegger – den »Sinn« des Seins als personales Einzelsein in seiner Bezogenheit auf das göttliche Sein entfaltet und dabei – das erkenntnistheoretische Instrumentarium der transzendental-phänomenologischen Konstitutionslehre konsequent beibehaltend – ethische Wahrnehmung als Bewegung des Bewusstseins, d. h. im Sinne Husserls als »kinästhetisches Bewusstsein«, versteht, kann sie in einer Ethik der Intersubjektivität das Verhältnis von Tugend als Haltung und ethischer Gegenständlichkeit¹³ auf originäre Weise neu fassen. Auf der formalen Grundlage ihres dynamischen Person-Denkens, das den klassisch-philosophischen und christlichen wie auch den neuen analytisch-philosophischen Tugendethiken in aller Regel mangelt,¹⁴ lassen sich Werte intersubjektiv konstituieren bzw. bildet Intersubjektivität eine (tugend-)ethische Gegenständlichkeit ab. Dabei ist die »Einfühlung«, das Erfassen fremden Bewusstseins, als der normative Akt »konnaturalen Erkennens«¹⁵, bei Edith Stein auf

¹¹ So vertritt insb. Jürgen Habermas, zwischen normativer und historischer Dimension der Moderne differenzierend, einen normativen Modernitätsbegriff, der Veränderungen als das Resultat kommunikativer Verständigungsprozesse versteht.

¹² Vgl. Michael Schulz, Postmoderne Systemkritik, in: Ders. (Hg.), *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Freiburg i. Br. 2005, 240. Zur essentialistischen Postmoderne vgl. Peter Koslowski, *Die Baustellen der Postmoderne. Wider den Vollendungszwang der Moderne*, in: Ders./Robert Spaemann/Reinhard Löw (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986, 1–16.

¹³ Vgl. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 14: »[...] die Ethik kann [...] nicht auskommen ohne eine Lehre von den Werten, die die spezifischen Gegenstände ihres Gebiets sind. [...] Es gibt [...] keinen Wert, der nicht irgendeinem rein theoretisch zu betrachtenden Gegenstande anhaftete, und darüber hinaus können die Werte selbst, die wir ursprünglich als die spezifischen Gegenstände des Fühlens anzusehen haben, sekundär auch Gegenstände der Erkenntnis werden.«

¹⁴ Vgl. Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin 2013, 13. Halbigs These lautet, dass die Erforschung von Ontologie und Axiologie der Tugend belastet ist durch eine gleichzeitige strukturelle »Unter-« und »Überforderung« der Kategorie Tugend.

¹⁵ Zum »konnaturalen Erkennen« der Phänomenologie vgl. Marly Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, in: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Husserliana*, Bd. 4, M. Biemel (Hg.), Den Haag 1952,





die gnadenhafte Vollendung in der Hingabe angelegt. In ihrer *Kreuzeswissenschaft* entwickelt sie schließlich auf der Grundlage der Lehre der Idiomenkommunikation, in der die Einheit von Wahrnehmung als Bewegung zur Erfüllung kommt, eine Partizipation am Sein Gottes in einer personalen Kommunikation aus reziproker liebender Hingabe und Annahme. Damit wird personale Hin-Gabe zur ethischen Grundkategorie Edith Steins, zu einem anthropologischen Topos.¹⁶

1. DAS DYNAMISCHE ELEMENT IM PERSONBEGRIFF EDITH STEINS

Wenngleich die Konturen einer philosophischen und theologischen Ethik Edith Steins im Rahmen dieses Beitrags nur skizzenhaft aufgezeigt werden können, so lässt sich eine Tugendethik im Spiegel einer theologischen Anthropologie allein auf der Basis des Stein'schen Person-Denkens und seiner Transformationen verstehen. Dabei zeichnet sich die dynamische Grundstruktur ihres Personbegriffs bereits in der Dissertationsschrift *Zum Problem der Einfühlung* (1916) und der Zuwendung zur Frage der Intersubjektivität ab: Die Person als Leib-Seele-Einheit baut sich strukturell aus einem materiellen Körper, d. h. einem »Raumding« mit sinnlichen Qualitäten und einer Substanz sowie einem dem Bewusstsein zugehörigen Empfindungsleib auf, wobei die Leiblichkeit als das konstituierende Moment psychischer Subjekte fungiert.¹⁷ Mit ihrer *Einführung in die Philosophie*, die sie konzeptionell in wesentlichen Teilen bereits 1918 abgeschlossen und bis 1921 mehreren Bearbeitungen unterzogen hat,¹⁸ nimmt Stein, nachdem sie zu-

XVII: Es ist »ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die ›Natur‹ und der ›Leib‹, in ihrer Verflechtung mit diesem wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, ineins miteinander konstituieren.«

¹⁶ Mit der Wahl des Titels soll die aktuelle fundamentaltheologische Debatte um die *loci theologici* aufgegriffen und der Begriff des Topos (τόπος) im Bezugfeld der theologischen Ethik über seinen kontextuellen Bezug zur Menschenwürde hinaus neu bedacht werden: Hingabe erweist sich als Ort der Verwirklichung und Bewährung des Glaubens. Vgl. Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg 2014.

¹⁷ Vgl. Stein, *Einführung in die Philosophie* (s. Anm. 10), 113 ff.; vgl. dies., *Zum Problem der Einfühlung*, in: ESGA 5 (2008), 57–107 (Die Konstitution des psychophysischen Individuums); vgl. dies., *Psychische Kausalität*, in: ESGA 6 (2010), 5–109; vgl. dies., *Freiheit und Gnade*, in: ESGA 9 (2014), 8–72, insb. 46–50.

¹⁸ Vgl. Claudia M. Wulf, *Hinführung: Bedeutung und Werkstatt von Edith Steins »Einführung in die Philosophie«*, in: ESGA 8 (2004), IX–XXXIV.





nächst den Begriff des »Ich« bzw. des »persönlichen Ich« häufig durch den der »Seele« ersetzt hat, schließlich eine Differenzierung von »Psyche«, die nun als Verbindungsglied zum materiellen Körper als Träger der empirischen persönlichen Eigenschaften fungiert,¹⁹ und »Seele« vor. Diese steht nun für die gesamte personale Qualität, deren Träger das personale Ich ist.²⁰ Zugleich hält Stein erkenntnistheoretisch – Husserl folgend, bis in ihre späten Schriften hinein – am transzendentalen bzw. »reinen Ich«, dem »Subjekt des Ichlebens«²¹ fest. Als »Quellpunkt des Erlebens«²² begründet es die Individualität der Person und bleibt doch zugleich inhaltsleerer, qualitätsloser Träger des Bewusstseinstromes. Zwar hatte Husserl selbst in seinen 1913 verfassten Manuskripten zum Seminar »Natur und Geist« (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*) den statisch transzendentalen Ich-Begriff aus den *Ideen I* um ein »personales Ich« mit einem Personkern erweitert, diesen jedoch als das »reine Ich«, den »Ich-Kern« im personalen Ich, ausgewiesen.²³ Edith Stein übernimmt das dynamische Element im Personbegriff Husserls, das Ich bewegt sich frei im Raum der Seele, doch Ich und Personkern sind bei ihr, die bereits früh das Desiderat eines Gottesbezugs in der Personlehre Husserls thematisiert,²⁴ nicht identisch.²⁵ Dem »reinen Ich« fügt sie eine personale Qualität hinzu, das »persönliche Ich«²⁶ als Ort des religiösen Erlebens sowie Träger des Charakters. Diesen machen Gefühls- und Willensbewegungen aus.²⁷ So wird er einerseits durch Gegenstände

¹⁹ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 144.

²⁰ Vgl. ebd., 137: »Die Seele ist das Zentrum der Person, der ›Ort‹, wo sie bei sich selbst ist.«

²¹ Ebd., 104.

²² Ebd.; vgl. ebd., 138.

²³ Indem Husserl die Entwicklung vom reinen Ich zur Person als einen Bewegungsprozess fasst, manifestiert er eine Dynamisierung des Personbegriffs. Zur Entstehung und Entwicklung des transzendentalen »reinen Ich« bei Husserl vgl. Hiroshi Goto, Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Interpretationsversuch der Husserl'schen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität, Würzburg 2004, 78–81.

²⁴ Vgl. Stein, Brief vom 20. Febr. 1917 an Roman Ingarden, in: ESGA 4 (2001), 47.

²⁵ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 193.

²⁶ Vgl. ebd., 131–146; vgl. dies., Potenz und Akt, in: ESGA 10 (2005), 122–147 (Kern der Person).

²⁷ Der eigentliche, erkenntnistheoretische Differenzpunkt zu Husserl besteht in der Stein'schen Rückbindung der transzendentalen Person an die ontologische Ebene. Vgl. Stein, Einführung (s. Anm. 10), 113 Anm. 45: »Es gehört zwar zum Wesen der Person, ein reines Bewusstsein von bestimmter Struktur zu haben, aber damit ist ihr Seinsbe-





und Erlebnisse geprägt, während er zugleich einen unwandelbaren Personkern²⁸ samt seiner Tiefenlagen²⁹ als Anlage besitzt: das »Sein der Person«³⁰ und das »eigentliche primum movens«³¹. In diesen Personkern ist das Ich eingebettet. Er ist das Prinzip von Identität und Entwicklung der Person, die »Essenz«³².

Indem Stein das Wertfühlen der Seele beschreibt, aus dem sich das personale Leben aufbaut, eröffnet sie bereits das Feld für eine Tugendethik.³³ Von Max Scheler inspiriert, für den die Person im Vollzug intentionaler Akte existiert, versteht Stein die Dynamik des Personkerns wesentlich vom Akt der Einfühlung, dem formalen Grundakt personaler Kommunikation her, also intersubjektiv. Sein objektives Korrelat ist die besondere Gegenständlichkeit.³⁴ Wie entscheidend sich dabei das Festhalten Edith Steins am methodischen Ausgangspunkt des bewusstseinsimmanenten »reinen Ich« als Zentrum der Bewusstseinsakte erweisen sollte, spiegelt sich bereits in den Inkonsistenzen Schelers, der – um die ontologische Ebene der Person einzubeziehen – zwischen Geist (Bewusstsein) und Seele differenziert, dann jedoch die Geistperson nicht mehr als Korrelat zur Wertewelt verorten kann, so dass ein psychophysisches Ich hinzugedacht werden muss. Wie sich schließlich aus der Vorstellung eines bewusstseinsmäßig einheitlichen Lebensstroms die einzelnen Erlebnisse auf die Individuen verteilen, lässt sich rational nicht mehr fassen.³⁵

stand nicht erschöpft. Eine menschliche Person: das ist nicht bloß ein reines Subjekt, dessen geistiges Auge in eine Gegenstandswelt hineinblickt, sondern eine Realität, die mit Leib und Seele dem Zusammenhang der realen Welt eingeordnet ist.«

²⁸ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 134ff.

²⁹ Vgl. ebd., 136ff.

³⁰ Vgl. Stein, Potenz und Akt (s. Anm. 26), 122: »[...] das, was die Person in sich ist, und was im Wandel des Wie bleibt«.

³¹ Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 117.

³² Stein, Potenz und Akt (s. Anm. 26), 90.

³³ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 128: »Der Charakter: das ist die Fähigkeit zu fühlen und die Triebkraft, mit der sich dieses Fühlen in Wille und Tat umsetzt. Und da das Fühlen gleichbedeutend ist mit Werterleben, da es das gebende Bewusstsein ist für die Welt der Werte wie die Wahrnehmung für die Gegenstände der Natur – so können wir auch sagen: Charakter ist die Aufgeschlossenheit (eventuell auch Verslossenheit) für das Reich der Werte und die Art, wie man sich für ihre Verwirklichung einsetzt«; vgl. ebd., 131: »Jedem Wert entspricht ein Wertnehmen, ein fühlender Akt von bestimmtem Wesen, jedem Wertbereich eine Gattung solcher Akte und eine geistige »Aufnahmestelle«: das, was wir Charaktereigenschaft nannten«.

³⁴ Vgl. Stein, Zum Problem der Einfühlung (s. Anm. 17), 11.

³⁵ Vgl. ebd., 42–51, insb. 44. Vgl. Edmund Husserl, »Einfühlung (Lipps). Darstellung nach Edith Stein«, in: ESGA 5 (2008), 148f.





So inspirierend Schelers Eintreten für einen realistisch-anthropologischen Personalismus auf Steins Personverständnis gewirkt hat, die entscheidende ontologische Vertiefung gewinnt es letztlich erst aus einer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Elemente seiner Personlehre synthetisiert Stein mit der phänomenologischen Philosophie Husserls. So greift sie in *Potenz und Akt* (1931) den Substanzbegriff auf: Person ist ein geistiges Subjekt, dem als individuelle Substanz sowohl Selbststand (Hypostase) wie auch »ein inhaltlich bestimmtes Was« zukommt.³⁶ Für Stein besagt Substanz mehr als Selbststand im Sinne einer leeren Gegenstandsform, auch ergibt sich ihre Individualität nicht einfach aus dem Materieprinzip,³⁷ sondern aus freier innerer Lebendigkeit. Die Formung der freien geistigen Person beschreibt sie daher in einem doppelten Sinn: »Die Ichstruktur als solche gibt dem Seelenleben eine bestimmte Struktur, die noch nicht auf das freie Tun des Ich zurückzuführen ist: die Form der Intentionalität und das Freitätig-sein-Können. Dazu kommt die Formung, die durch die freie Aktivität des Ich selbst geleistet wird.«³⁸

³⁶ Vgl. Stein, *Potenz und Akt* (s. Anm. 26), 84ff.

³⁷ Vgl. Stein, Rezension zu Bd. 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe (2. Teil), in: ESGA 27 (2013), 201–208, insb. 206f. [erstveröffentlicht in: *Die christliche Frau* 32 (1934), Katholischer Deutscher Frauenbund (Hg.), 276–281, 280f.]: »Wenn die menschliche Natur einer Mehrzahl von Einzelwesen bedarf (wir dürfen wohl sagen: der vollen Zahl der menschlichen Individuen, die im gesamten Verlauf der Menschheitsgeschichte ins Dasein treten), um sich ganz zu verwirklichen, so ist die Eigenart der Individuen – das, was ihnen im Unterschied zu allen andern über die allen gemeinsame Natur hinaus eigen ist – offenbar im Verhältnis zur allgemeinen Menschennatur nichts ›Zufälliges‹, sondern darin vorgezeichnet; die ›allgemeine Menschennatur‹ wird zu einer Leerform, die der Ausfüllung durch eine Mannigfaltigkeit nicht zufälliger, sondern ganz bestimmt gearteter ›individueller Menschennaturen‹ bedarf. Können wir dann noch sagen, dass das Individuum ›de ratione materiae‹ sei, d. h. daß seine Eigenart in der Materie gründet? Müssen wir nicht vielmehr die Form selbst als individuell ansehen? [...] Will man aber daran festhalten, die Materie zur Trägerin des individuellen Seins zu machen, und zwar zu der die Individualität inhaltlich bestimmenden Trägerin, dann wird man dahin gedrängt, der Materie mehr zuzuschreiben, als es Thomas tut. Sie kann dann nicht das in sich Wesenlose sein, dem Sein und Wesen nur durch die Form zukommt, sondern muß positive Entwicklungsmöglichkeiten in sich tragen. [...] Nicht nur zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach dem Wesen der menschlichen Individualität erscheint die Theorie von Form und Materie, soweit sie in diesem Bande dargeboten wird, nicht völlig ausreichend. Auch dem, was ›Persönlichkeit‹ besagt, kann sie nicht gerecht werden. Die formlose Materie, die eine allgemeine Form in sich aufnimmt und trägt, kann nicht jenes Sich-selbst-tragen verständlich machen, das die geistige Person kennzeichnet [...]. Dieses freie in-Besitz-haben der eigenen Natur [...] ist ein Tragen von oben, nicht von unten her. Der Begriff der Hypostase wird diesem Trägersein gerecht.«

³⁸ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in: ESGA 14 (2004), 82f.





Durch die Rezeption vor allem der augustinischen Trinitätslehre kann Stein diesen Gedanken entscheidend vertiefen.³⁹ Personsein ist hypostatisches Sein, aber Träger einer geistigen Natur. Die Person ist aufgrund ihrer geistigen Natur und der damit gegebenen Konstituenten von Selbstbewusstsein und Freiheit eine »*hypostasis cum dignitate*«⁴⁰, wie Edith Stein in ihrer Münsteraner Vorlesungsschrift zur theologischen Anthropologie betont. Darin spiegelt sich bereits der zentrale Bedeutungsgehalt der Ethik für ihr dynamisches Personverständnis. Eine letzte Transformation bzw. Weiterführung erfährt dieses schließlich in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (1935/36) in einer trinitarisch fundierten *analogia personae*. Indem Stein, den »Sinn des Seins«⁴¹ auf das personale Einzelsein zuspitzend, das leiblich-seelisch-geistige Sein des Menschen als Abbild der Dreifaltigkeit ausdifferenziert,⁴² verstärkt sie das relationale, dynamische Element ihrer Personkonstruktion: Diese Relationalität findet ihren Ausdruck in der Liebe, die »ihrem letzten Sinne nach Hingabe des eigenen Seins und Einswerden mit dem Geliebten«⁴³ ist. Erst mit dem Entwurf einer »Phänomenologie der Person aus trinitarischer Relation: aus reziproker Hingabe und Hinnahme«⁴⁴ wird die Ebene personaler Kommunikation wie auch die dazu korrelierende Welt einer personhaft gedachten tugendethischen Gegenständlichkeit eröffnet, die Edith Stein in ihrer *Kreuzeswissenschaft* (1942) hintergründig konzeptionell mitentworfen hat. Damit erfährt der Entwicklungsprozess einer Stein'schen Philosophie der Person seine entscheidende ethische Vertiefung.

³⁹ Vgl. ebd., 72–91. Vgl. Thomas Bahne, Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein, Paderborn 2014, 278–283, 362–366 [Der augustinische Gedanke einer Abbildung der göttlichen Trinität im Geist des Menschen] u. 425–448, 451–470 [transkribierte Exzerpte Steins zu Augustinus – De Trinitate; De libero arbitrio; De gratia et libero arbitrio].

⁴⁰ Stein, Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, in: ESGA 15 (2005), 88.

⁴¹ Stein, Endliches und ewiges Sein, in: ESGA 11/12 (2006), 369: »*Im Inneren ist das Wesen der Seele nach innen aufgebrochen*. Wenn das Ich hier lebt – auf dem Grunde seines Seins, wo es eigentlich zu Hause ist und hingehört –, dann spürt es etwas vom Sinn seines Seins [...]«, d. h., in ihrem Innersten ist das Sein der Seele im göttlichen Sein verankert (vgl. ebd., 374).

⁴² Vgl. ebd., 390.

⁴³ Ebd., 376; vgl. ebd., 384: »Wenn die Liebe in ihrer höchsten Erfüllung Wechsel-Hingabe und Einswerden ist, so gehört dazu eine Mehrheit von Personen.«

⁴⁴ Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Von andersher zu beziehende Fülle«. Edith Stein und Emmanuel Levinas, in: Dies./René Kaufmann/Hans-R. Sepp (Hg.), Europa und seine Anderen, Dresden 2010, 218.





2. ETHISCHE GEGENSTÄNDLICHKEIT ALS INTERSUBJEKTIVE KONSTITUTION

Insofern die Dynamik des Personbegriffs ganz wesentlich aus der »Grundform des spezifisch menschlichen Seelenlebens« resultiert, die Stein als »*Intentionalität* oder das Gerichtetsein auf Gegenständliches«⁴⁵ charakterisiert, müssen wir zunächst die Husserl'schen Anknüpfungspunkte zur Dynamik des ethischen Gegenstandsbezugs in den Blick nehmen, bevor wir aufzeigen, wie Edith Stein sie aufgegriffen und tugendethisch weitergeführt hat. Zur noetisch-noematischen Bewusstseinsstruktur, wie Husserl sie mit dem phänomenologischen Schlüsselterminus der Intentionalität gefasst hat, gehört »ein Dreifaches: das [reine] *Ich*, das einem Gegenstand zugewendet ist; der *Gegenstand* [das Gedachte, νόημα], dem es zugewendet ist, und der *Akt* [der Bewusstseinsvollzug, νόσις], in dem das Ich jeweils lebt und sich in dieser oder jener Weise auf einen Gegenstand richtet«⁴⁶, d. h. ihn im Bewusstsein konstituiert. So gehört »unaufhebbar zu allem Vernunftbewusstsein, nicht nur zum erkennenden, ein gegenständliches Korrelat, auf das es sich bezieht. In allem Fühlen wird *etwas* gefühlt, in allem Wollen *etwas* gewollt, in allem Handeln *etwas* bewirkt.«⁴⁷

Indem der Freiburger Philosoph Bernhard Rang die in den Analysen zur passiven Synthesis, die Husserl erst mit den *Cartesianische[n] Meditationen* (1929) als festen Bestandteil in seine Intentionalitätslehre eingebracht hat, vollzogene Umbildung des in den *Logischen Untersuchungen* grundgelegten Intentionalitätsbegriffs hin zu einem »Begriff des motivierten Strebens nach Wahrheit im Horizont kinaisthetischer Freiheit«⁴⁸ aufgezeigt hat, rückt auch die Frage in den Blick, wie sich

⁴⁵ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person* (s. Anm. 38), 80.

⁴⁶ Ebd. »Wir leben in einer Welt, die uns *in die Sinne fällt* und die wir eben damit *wahrnehmen*. [...] sie *motiviert* einen Übergang zu immer neuen Wahrnehmungsakten, die uns immer Neues in unserer Wahrnehmungswelt enthüllen. Gefüge und Ablauf der Wahrnehmungsakte, der gesetzmäßige Bau des intentionalen Lebens entspricht dem formalen Bau der gegenständlichen Welt« (ebd., 80f.).

⁴⁷ Vgl. Stein, *Einführung in die Philosophie* (s. Anm. 10), 13.

⁴⁸ Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Haag 1973, 6. Vgl. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926), in: *Husserliana*, Bd. 11, Margot Fleischer (Hg.), Den Haag 1966, 102: »Durch das passive Leben gehen also immer neu sich flechtende Synthesen der Erfüllung. Immerfort ein Hinstreben auf Anschauung, die das vermeinte Selbst verwirklicht – immerfort, das Wort drängt sich uns auf, Bewahrheitung. Das erfüllende Selbst als das, worauf die Intention hinauswollte, hat doch den Charakter des für das Subjekt Wahren und hinfort bleibend Geltenden.«





die spezifische Gegenständlichkeit von Werten konstituiert. Mit dem Phänomen der Horizontintentionalität schreibt Husserl die bereits in den *Ideen I* (§ 35) aufgezeigte Differenz von Aktualität und Potentialität des Erlebnisstromes fort: So »impliziert jede Aktualität ihre Potentialitäten, die keine leeren Möglichkeiten⁴⁹ sind, sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen Erlebnis selbst, intentional vorgezeichnete, und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichende.« Somit hat jedes Erlebnis »einen im Wandel seines Bewusstseinszusammenhangs und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden Horizont – einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewusstseins«⁵⁰. Husserl, der die Wahrnehmung eines Gegenstandes als Bewusstseinsbewegung (kinästhetisches Bewusstsein) beschreibt,⁵¹ verweist alle intentional vorgezeichnete Potentialität in den Bereich des Bewusstseins, den das Ich prinzipiell erfüllen kann. So spricht er vom subjektiv-freien System des »Ich kann«⁵² und weist dieses (tugend-erkenntnistheoretische) Können als motivierte Möglichkeit des Ich aus, wofür eine Dynamisierung des Personbegriffs, die bereits beschriebene Beweglichkeit des reinen Ich im personalen Subjekt Voraussetzung ist. Zugleich führt er den Begriff der »praktischen Möglichkeit« im Zusammenhang mit der Charakterisierung der Person als eines »freien Ichs« (kinästhetische Freiheit) ein. Edith Stein hat von diesem Vermögen des freien »Ich kann« der Person aus die Formung des menschlichen Charakters wie

⁴⁹ Vgl. Rang, Kausalität und Motivation (s. Anm. 48), 148: Leere Möglichkeiten »nennt Husserl Möglichkeiten, für die in der faktischen Erfahrung nichts spricht [...].« Sie »umgrenzen das Gebiet der reinen Denkbareiten«. Husserl differenziert diese näherhin in »ideale« und »offene Möglichkeiten«. Die »offene Möglichkeit [ist] Ausdruck der Horizontintentionalität selbst« (ebd., 149). »Ideal möglich kann die Erfüllung eines Sachverhaltes [...] sein, auch wenn sie nicht wirklich ist; umgekehrt jedoch ist eine Erfüllung, die wirklich ist, immer auch möglich. Motiviert möglich ist hingegen nur jenes, das noch nicht oder nicht mehr als wirklich apperzipiert wird: motivierte Möglichkeit [...] und Wirklichkeit schließen sich bewusstseinsmäßig aus« (ebd., 156). Vgl. Husserl, Analysen zur passiven Synthesis (s. Anm. 48), 47.

⁵⁰ Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, in: Husserliana, Bd. 1, Elisabeth Ströker (Hg.), Hamburg ³1995, 81f.

⁵¹ Den Begriff der *Kinästhesie*, der sich aus den Bezeichnungen κίνησις (Bewegung) und αἴσθησις (Empfindung, Wahrnehmung) zusammensetzt, bezieht Husserl auf den Leib, ohne jedoch dessen physiologische Struktur (Leib als Rauming) in die phänomenologische Betrachtung mit einzubeziehen. Zum *kinästhetischen Bewusstsein* vgl. Ulrich Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, in: Phaenomenologica, Bd. 19, Den Haag 1964, 119–144.

⁵² Husserl, Cartesianische Meditationen (s. Anm. 50), 82.





folgt beschrieben: »Das freie Ich, das sich entscheiden kann, etwas zu tun oder zu unterlassen, dies oder jenes zu tun, fühlt sich im Innersten aufgerufen, dies zu tun und jenes zu lassen.«⁵³ Schließlich manifestiert sie in *Endliches und ewiges Sein* dieses »Ichleben«⁵⁴ als einen nicht zu hintergehenden Ausgangspunkt einer systematisch-phänomenologischen Erschließung des wesenhaften Seins. Dabei wird das transzendental-phänomenologische Verständnis von »Gegenständlichkeit«⁵⁵ zu einem tragenden Grund Stein'scher Könnensethik.

Mit Blick auf die Konstitutionslehre im Husserl'schen Spätwerk erschließt sich das Phänomen der (ethischen) Gegenstandswahrnehmung aus einer deskriptiven Trias aus Horizontintentionalität, immanenter Zeitlichkeit und Intersubjektivität heraus.⁵⁶ Daher müssen die beiden über die Horizontintentionalität hinaus relevanten Elemente wenigstens kurz eingeholt werden: Mit den Analysen zur passiven Synthesis erfolgte eine Klärung des bewusstseinsimmanenten Zeitinhaltes. Der Untersuchungsgegenstand, den Husserl auch als Analyse der »Urkonstitution« und des darin eingebundenen »Ur-Ich« erfasst, beleuchtet das Thema der Wahrheit und verbindet das Zeit- und Raumerlebnis des Subjekts: »Wie bei der Zeit geht Husserl auch beim Raum davon aus, dass der objektiven Räumlichkeit von Gegenständen eine subjektive Konstitutionsleistung zugrunde liegt. Beim Raum sind es einzelne Stellen, die zu einer Stellenmannigfaltigkeit, dem subjektiven Raum, verschmelzen, der wiederum die Grundlage des objektiven Raumes bildet. Der sich auf dem Boden der Subjektivität vollziehende zeitliche Wandel und die Verschmelzung der Raumstellen zu einer Stellenmannigfaltigkeit werden von Husserl als »passive Synthesen« bezeichnet.«⁵⁷ Es handelt sich um Verschmelzungsleistungen des Bewusstseins, die nicht vom Ich ausgehen, sondern allen intentionalen Akten vorausge-

⁵³ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person* (s. Anm. 38), 79: »Weil es Forderungen vernehmen und ihnen folgen kann, ist es imstande, sich *Ziele* zu setzen und sie handelnd zu verwirklichen. *Können* und *Sollen*, *Wollen* und *Handeln* gehören innerlich zusammen« (ebd.).

⁵⁴ Stein, *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 41, 47 Anm. 29, 48. Zum »ich kann« vgl. ebd., 45.

⁵⁵ Ebd., 50f.

⁵⁶ Vgl. Julia Jonas, *Der Phänomenologische Text. Eine Studie zu Edmund Husserl, Martin Heidegger und Franz Kafka*, Würzburg 2004, 71. Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. 6, Den Haag ²1976 [§ 45 ff.].

⁵⁷ Thomas Blume, (Art.) Husserl, Edmund, in: *Handwörterbuch Philosophie*, Wulff D. Rehfus (Hg.), Göttingen 2003, 136.





hen. Auf »zeitlich-hyletische sowie affektivassoziative Bildungsgesetze«⁵⁸ gegründet, stellen sie gleichsam das Einfallstor der Realität in das Bewusstsein dar und spielen als eidetische Gegebenheit im Bereich primärer Identitätsbildungen von Gegenständlichkeit eine wichtige Rolle.⁵⁹ Erst auf der Grundlage der Analysen zur immanenten Zeitlichkeit, als einem Sich-äußerlich-Werden der Subjektivität, lässt sich Husserls Theorie der Intersubjektivität sowie die damit verbundene Leibphänomenologie verstehen. Mit ihr ist schließlich ein dritter erkenntnistheoretischer Parameter benannt, um zu erfassen, wie sich Gegenstände als Sinneinheiten für das Bewusstsein aufbauen. Bereits in seinen *Ideen II* bringt Husserl den Terminus »Verstehen einer Person« ein, indem er fragt, wie einem Subjekt die (Um-)Welt mit ihrer Sinnstruktur – und darin eingeschlossen objektive Werte – in der »personalistischen Einstellung«⁶⁰ erscheint bzw. wertbewusst ist. Mit der sozialen Dimension der Konstitution beschreibt er, wie das Bewusstsein in Form geteilter emotionaler Wertungen intersubjektiv zur Erweiterung der persönlichen »Umwelt« eines Einzelsubjekts beiträgt. So konstituiert sich aus personaler Kommunikation, indem Personen, um von ihrem Gegenüber verstanden zu werden, »soziale Akte« bzw. »Beziehungen des Einverständnisses«⁶¹ vollziehen und damit aufeinander eine motivierende Kraft ausüben, eine »soziale Umwelt«. Dieses »Hineinverstehen« in eine andere Person beschreibt Husserl als Einfühlung.⁶² So

⁵⁸ Rolf Kühn, (Art.) Synthesis, passive, in: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Helmut Vetter (Hg.), Hamburg 2004, 407.

⁵⁹ Zur Einschaltung der Ontologien innerhalb der Transzendentalphänomenologie Husserls vgl. Stein, (Rezension) Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes* (1931), in: ESGA 9 (2014), 160: »Sie haben die eidetischen Strukturen der Gegenständlichkeiten verschiedener Stufe herauszuarbeiten. Auch die höchsten und letzten Fragen der Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie sind von diesem Boden aus in Angriff zu nehmen.«

⁶⁰ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana*, Bd. 4, Marly Biemel (Hg.), Den Haag/Tübingen 1952, 183. Den Terminus verwendet Husserl in Abgrenzung zur »naturalistischen Einstellung« des »psychischen Ich«, das »in der Welt ist«.

⁶¹ Ebd., 192: »In diesen Beziehungen des Einverständnisses ist eine bewusstseinsmäßige Wechselbeziehung der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Umwelt hergestellt [...] Die sich im Einverständnis konstituierende Umwelt bezeichnen wir als kommunikative.«

⁶² Transzendente Intersubjektivität beschreibt Husserl in den *Cartesischen Meditationen* als eine »Art Kompräsenz« bzw. als eine »Art Analogie«, da der andere mir in leibhaftiger Gegenwart gegeben ist, allerdings nicht in vollständiger Präsenz.





gilt für die bewusstseinsmäßige Wahrnehmung von Gegenständen allgemein wie auch für die ethische Gegenständlichkeit, dass sie sich interpersonal kommunikativ konstituiert. In diesem Sinne dürfen wir auch von einer tugendethischen Gegenständlichkeit sprechen, die das transzendente Ich des »Ich kann« durch seine Akte konstituiert – als personales Ich, das durch seine je individuell erworbenen habituellen Eigenheiten und Charakterzüge als eine Werdenseinheit, d. h. als Subjekt des personalen Habitus, seine Umwelt als motivierte Möglichkeit hat.

3. DIE WECHSELSEITIGE PERSONALE HINGABE ALS TUGENDETHISCHE ANWENDUNG DER IDIOMENKOMMUNIKATION

Bereits mit ihrer Husserl-Rezension der *Méditations Cartésiennes* hat Stein die Notwendigkeit einer ontologischen Vertiefung der Intersubjektivitätstheorie angemahnt⁶³ und schließlich in *Endliches und ewiges Sein* mittels der Seinsphilosophie Thomas von Aquins auch selbst realisiert. Ausgehend von *De ente et essentia* bringt sie die verschiedenen Begriffe von »Sein« und »Gegenstand« zur Klärung und erörtert, inwiefern dem »Einzelding«, d. h. »dem Gegenstand die Bedeutung eines ›Zugrundeliegenden‹ (ὑποκείμενον, Subjekt) oder eines ›Trägers‹ (ὑπόστασις, Substanz) für seine ›Bestimmung‹ zukommt.«⁶⁴ Es ist Grundlage und Träger zugleich, da es bleibende Eigenschaften und wechselnde Beschaffenheiten hat.

Die aristotelisch-thomatische Ontologie mit der phänomenologischen Erkenntnislehre synthetisierend, schaltet Stein in ihre Untersuchungen über das Verhältnis von Ding und Stoff (Materie) sodann den phänomenologischen Gegenstandsbegriff ein: »›Ding‹ ist ein in sich geschlossenes, selbstständiges Wirkliches: eine πρώτη οὐσία im aristotelischen Sinn; ein ›Gegenstand‹ im engsten Sinn des Wortes, d. h. ein ›Etwas‹, das sein eigenes Wesen in sich trägt und mit diesem Wesen auf sich selbst gestellt ist: eine ›subsistierende Substanz‹.«⁶⁵ Den genuinen »Sinn« dieses Etwas (aliquid) versteht Stein als »Das, was ist«, als »Etwas im Sinne des ›Gegenstandes‹, dem Was und Sein eigen sind«⁶⁶ im Hinblick

⁶³ Stein, (Rezension) Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, in: ESGA 9 (2014), 161.

⁶⁴ Stein, *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 184.

⁶⁵ Ebd., 192.

⁶⁶ Ebd., 251.





auf eine »*beginnende und fortschreitende Verwirklichung* von Wesensmöglichkeiten«⁶⁷. Deren Individuationsprinzip kann nicht allein von der Materie begründet werden, sondern grundlegend auch vom Formprinzip, d. h. vom formalen Aufbau der Gegenstände her.⁶⁸ Das Ergebnis ist eine »Vielheit« formaler Gegenstandskonstitutionen, die »keine endliche Anzahl sein kann«, sondern eine »offene Unendlichkeit«⁶⁹ darstellt. Diese Vielheit ist im Sinne des späten Thomas von Aquin als eine *Zahl de transcendentibus*, d. h. eine Zahl, die nicht durch materiale Teilung gewonnen werden kann, aufzufassen.⁷⁰ Damit transformiert Edith Stein die thomasische Lehre von der *distinctio realis* von Dasein und Wesen in eine neue Lehre von einer *distinctio transcendentalis phenomenologica*⁷¹ und eröffnet damit in kontrovers-kritischer Auseinandersetzung mit ihrem Münsteraner Philosophenkollegen Josef Pieper zugleich den innovativen Ausgangspunkt für eine moderne Tugenderkenntnistheorie.⁷² Indem sie die Zeitlichkeit in die

⁶⁷ Ebd., 302.

⁶⁸ Vgl. ebd., 416.

⁶⁹ Ebd., 412.

⁷⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *De instantibus*, in: Martin Janßen, *Vom Augenblick. Geistesgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Opusculums »De Instantibus«*, Würzburg 2008, 199ff.

⁷¹ Zur kritischen Anfrage an das Theorem der *distinctio realis* zwischen Dasein und Wesen vgl. Gerhard Höver, *Verantwortete Elternschaft – Überlegungen im Hinblick auf eine Theologie des Leibes*, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 261f.; vgl. Alois Dempf, Edith Stein: *Endliches und ewiges Sein*, in: *PhJ* 62 (1953), 202f. Dempf formuliert aus einer nicht phänomenologischen Perspektive eher zurückhaltend: Stein »konnte sogar durch ihre eigenen Einsichten an einigen Stellen Thomas weniger berichtigen als ergänzen. [...] Diese Erläuterungen von Wesen, Wirklichkeit und Einzelsein gestatten erst, *das Seiende* zu erfassen. Es ist Ding und Eines, es ist formhaftes Etwas und damit Grundlage des Wahrseins und Gutseins, der allgemeinsten Grundbestimmtheiten des Seienden, der Transzendentalien.«

⁷² Vgl. Bahne, *Person und Kommunikation*, 154ff. Anm. 588 u. 592, 333f. Anm. 287, 388f., 480f. Mit der Frage der ethischen Gegenständlichkeit sowie einem adäquaten Subjektverständnis sind die entscheidenden Differenzpunkte Edith Steins zur klassisch-christlichen, d. h. aristotelisch-thomasischen Tugendethik markiert, wie sie in der Kontroverse mit Pieper aufscheinen, dessen Tugendethik in einer objektiv verfassten Richtigkeit des Menschen im natürlichen und übernatürlichen Sinn des Menschen gründet (Pieper, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, Münster 1928). Zur Verteidigung des rein materiegebundenen Individuationsprinzips gegen Stein vgl. Josef Pieper, *Der Philosophierende und die Sprache*, in: *PhJ* 93 (1986), 227f.: »[...] dieses Wort *aliquid* wird von Thomas gleichfalls völlig zutreffend als *aliud quid* gedeutet, wodurch der Kern des Sachverhalts sehr genau benannt ist: dass nämlich jegliches Seiende im Ganzen der wesentlich vielgestaltigen Welt seine eigentümliche Wesensform aufgrund von Anderssein besitze, aufgrund der Grenze also, die es von allem übrigen Seienden trennt.«





Subjektbestimmung mit einbezieht, kann sie den Gedanken eines unterschiedlich intensiven Gegenstandsbezugs als Basis einer Tugendkommunikation entwickeln: In der Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit schafft sie somit eine ethisch relevante Seinslehre,⁷³ wobei die Ebene von »Wirklichkeit« bzw. »glauben« bei Stein das eigentliche Feld der Ethik bzw. der Werte mit den entsprechenden Steigerungsmöglichkeiten eröffnet. Indem sie den Sinn des Einzelseins in *Endliches und ewiges Sein* schließlich als Personsein entfaltet, entwickelt sie vollendete ethische Gegenständlichkeit als personhaft gedachte Gegenständlichkeit. Sie verbindet einen subjekthaften Trägergedanken mit dem Gedanken einer die »Natur« einer Person ausmachenden Gegenständlichkeit, die auf lebendige Erfüllung in Freiheit und Kommunikation ausgerichtet ist. In diese Vollendung bzw. »Erfüllung«, die Husserl als bewusstseinsmäßiges Korrelat zur Intentionalität als einem Streben nach Wahrheit im Sinne einer Deckung von Denken und Sein versteht, bezieht Stein die allgemeinsten Grundbestimmtheiten des Seienden mit ein: »Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit gehören zum Sinnbestand des Seins selbst; und es gehört dazu, dass es Sein eines Etwas – und zwar eines erfüllten Etwas – ist. [...] Der ›volle Sinn‹ des Seins aber ist mehr als die Gesamtheit der transzendentalen Bestimmungen, weil das Seiende, das *ist*, nicht die leere Form des Seienden, sondern das Seiende in der Fülle seines Was ist.«⁷⁴ Zur Erhebung und Entfaltung des »vollen Sinns« der individuell-personal zu denkenden Gegenständlichkeit gehören nun auch personhafte Gehalte, die »Eigentümlichkeiten«⁷⁵, die Proprietäten. Zwar räumt Stein durchaus ein, dass es zum Wesen personalen Seins gehört, »dass der Wesensunterschied des Einzelnen [als solcher] nicht fassbar ist«⁷⁶. Dies bedeutet aber nicht, dass die Proprietäten inkommunikabel sind. Durch den Leib ist die menschliche Person kommunikabel, doch gründet ihre Kommunikabilität nicht einfach in der »allgemeinen Menschennatur«

⁷³ Vgl. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 286ff. Indem Stein in Anlehnung an das »aliquid« eine Reihe von »irgendein« – »Vielheit« – »alles« (ebd., 286) entwickelt, versucht sie das Wahre, Gute und Schöne formal zu fassen. Pieper sieht Thomas missverstanden, da dieser nicht zwischen einem noch unbestimmten »irgendein« und einem voll bestimmten – d. h. in der Gnade bestimmten, wie Stein dann in ihrer *Kreuzeswissenschaft* aufzeigt – All-Sein unterschieden hat.

⁷⁴ Ebd., 285f.

⁷⁵ Vgl. ebd., 421: »[...] jeder fühlt sich in seinem innersten Wesen als etwas ›Eigenes‹ und wird auch von denen, die ihn wirklich ›erfasst‹ haben, so betrachtet.«

⁷⁶ Ebd., 420.





im Sinne eines bloßen Gattungsbegriffs, d. h. im bloßen »man«-Sein der »ununterscheidbaren Masse«, wie Stein wohl in Abgrenzung zu Heidegger formuliert,⁷⁷ sondern in der lebendigen Gliedschaft dessen, was ethisch gesehen die »Menschheit« darstellt,⁷⁸ das Humanum, wie es in jeder »hypostasis cum dignitate«, in der eigenen Person ebenso wie in der eines jeden anderen, repräsentiert ist. Die Entfaltung und Verwirklichung dieser »Menschheit« ist für Edith Stein eine tugendethische Aufgabe, denn »der einzelne [muss] in seiner Entwicklung weit fortgeschritten sein, um die Menschheit als Ganzes zu erfassen und sich ihr verpflichtet zu wissen«⁷⁹. Dieser Erkenntnisprozess lässt sich in heutiger Terminologie als eine verantwortungsethisch orientierte Tugenderkenntnistheorie verstehen,⁸⁰ an deren Ende und Zielpunkt die ethische Konnaturalität mit dem Guten steht. Tugendethische Gegenständlichkeit als »Abbild« personaler Kommunikation ist daher von Stein a priori auf die soziale Natur des Menschen, auf das Gemeinwohl, das »bonum universale« hin gedacht. Jedoch ist die universale personale Kommunikation der Proprietäten, die zu seiner Erlangung erforderlich ist, angesichts der Tatsache des Bösen und der Schuld des Menschen aus rein menschlichen Kräften nicht zu realisieren. Sie ist nur über Gott, den Grund des höchsten Guten, möglich. Daher sagt Edith Stein: »Diese immer bruchstückhafte, oft missdeutete oder ganz unverständene Erfahrung erhält eine feste Grundlage und Sinnesklärung durch die Schöpfungs- und Erlösungslehre, die den Ursprung aller Menschen von einem Stammvater herleitet und das Ziel der ganzen Menschheitsentwicklung im Zusammenschluss unter dem *einen* gottmenschlichen Haupt, in dem *einen* ›mystischen Leib‹ Jesu Christi sieht.«⁸¹ Die Hypostatische Union, der Zusammenschluss der göttlichen und menschlichen Natur im ewigen Wort Gottes, dem Logos, in dem aller »Sinn« seine Heimat hat,⁸² wird damit zum Ansatzpunkt für das

⁷⁷ Vgl. ebd., 425f. Vgl. Stein, Martin Heideggers Existenzphilosophie, in: ESGA 11/12 (2006), 467ff.

⁷⁸ Vgl. Stein, Endliches und ewiges Sein (s. Anm. 41), 439.

⁷⁹ Ebd., 426.

⁸⁰ Zur Klassifizierung tugenderkenntnistheoretischer Ansätze vgl. Thomas Bahne, Die Maßhaltung als normethische Kategorie. Eine tugendethische Perspektive, in: ThG 59 (2016), 2–12, hier 6–8.

⁸¹ Stein, Endliches und ewiges Sein (s. Anm. 41), 427.

⁸² Vgl. ebd., 375; vgl. ebd., 410. Die Sinnfülle des Guten, das sich selbst verströmt, sich mitteilt, d. h. die Kommunikabilität des Guten, besitzt in der innertrinitarischen Kommunikation ihren Ursprung (vgl. ebd., 355). Vgl. ebd., 434: »Wenn im Logos die ganze Schöpfung vorgebildet war, so die Menschheit noch in einem besonderen Sinn.«





Verstehen der Kommunikabilität der Proprietäten und das Denken einer personalen Konnaturalität mit dem Guten: »Die Vereinigung beider Naturen in Christus ist die Grundlage für die Vereinigung der anderen Menschen mit Gott. Durch sie ist er der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der ›Weg‹, ohne den niemand zum Vater kommt.«⁸³ Damit wird greifbar, dass personale Kommunikation nicht einfach im Sinne einer Verständigung über allgemeine Werte zu verstehen ist, sondern als eine Selbst-Mitteilung personhafter Qualitäten, d. h. als eine Kommunikation der Liebe – dem Grundakt von »Einführung« bzw. von empathischer Anteilnahme oder compassion. So entfaltet Stein in ihrer *Kreuzeswissenschaft* auf der Grundlage einer »Philosophie der Person«⁸⁴ einen Entwurf, wie sich in der Gnade tugendethische Gegenständlichkeit vollendet. Mit Johannes vom Kreuz spricht sie von einer »Teilnahme«⁸⁵ der Seele am göttlichen Leben. Dabei wird bereits die »aktive Nacht der Sinne«, der Kampf gegen die vier natürlichen Leidenschaften Freude, Hoffnung, Furcht und Schmerz, zu einer »Schule in allen Tugenden«⁸⁶, doch erst der »Glaube« führt als »geistiges Sein« in »einer fortschreitenden Bewegung« durch die »dunkle Nacht des Geistes« zum Ziel der Vereinigung mit Gott, d. h., »in ihm vollzieht sich die schmerzvolle Neugeburt des Geistes, seine Umgestaltung vom natürlichen zum übernatürlichen Sein«⁸⁷. Dabei unterscheidet Edith Stein zwischen dem Wehen Gottes »in« der Seele als einer Eingießung der Gnade, der Gaben und Tugenden⁸⁸ sowie dem Wehen Gottes »durch« die Seele, »eine[r] Berührung und Tätigkeit Gottes, wodurch die schon verliehenen Tugenden und Vollkommenheiten erneuert und in Bewegung gebracht werden«⁸⁹. Dieses zweifache Wehen Gottes bewirkt eine Vereinigung Gottes »mit dem Geschöpf«⁹⁰, wie sie in der

⁸³ Ebd., 435. Vgl. ebd., 437.

⁸⁴ Stein, *Kreuzeswissenschaft*, in: ESGA 18 (2003), 3. Vgl. ebd., 126–154 u. 237 (personale »Seinsvollendung«).

⁸⁵ Ebd., 168f.; vgl. ebd., 171ff.

⁸⁶ Ebd., 45.

⁸⁷ Ebd., 92.

⁸⁸ Vgl. ebd., 162.

⁸⁹ Ebd., 209.

⁹⁰ Stein, *Die Seelenburg*, in: ESGA 11/12 (2006), 517f.: Hier vergleicht Stein das »Wehen« mit dem Eintreten Christi in den »innersten Mittelpunkt der Seele«: »Denn in solcher Weise hat er sich mit dem Geschöpf verbinden wollen, dass er sich nicht mehr davon trennen will.«





Lehre von der Hypostatischen Union ausgesagt ist.⁹¹ In ihren philosophisch-theologischen Konklusionen am Ende des Hauptteils ihrer *Kreuzeswissenschaft* nimmt Stein darauf explizit Bezug: »Freilich bleibt der wesentliche Unterschied, daß in Jesus Christus beide Naturen in einer Person eins sind, während in der mystischen Vermählung zwei Personen in Verbindung treten und in ihrer Zweiheit erhalten bleiben. Aber durch die wechselseitige Hingabe beider kommt eine Vereinigung zustande, die nahe an die hypostatische heranreicht.«⁹² Es handelt sich um eine »Berührung von Person zu Person«⁹³ in der menschlichen Seele, um »ein Einswerden der Personen, das ihre Selbstständigkeit nicht aufhebt, sondern gerade zur Voraussetzung hat, eine Durchdringung, die nur von dem Ineinandersein der göttlichen Personen übertroffen wird, worin sie ihr Urbild hat.«⁹⁴ So ist die mystische Vereinigung der Seele mit Gott für Stein eine Kommunikation von Person zu Person und zugleich der Schlüssel zur Erkenntnis des sittlich Guten.⁹⁵ Die ethischen Kategorien, die sich für den Menschen aus der Vereinigung mit Gott ableiten lassen, sind Mitleid und liebende Hingabe: »Es ist auch eine offenkundige Wahrheit, dass das Mitgefühl mit dem Nächsten um so mehr wächst, je mehr die Seele durch die Liebe mit Gott verbunden ist.«⁹⁶ Infolgedessen versteht Stein in ihrer Tugendethik die Personenkommunikation in innovativer Weise als einen »Nach-

⁹¹ Zur Stein'schen Rezeption der Lehre von der Hypostatischen Union vgl. Bahne, Person und Kommunikation (s. Anm. 39), 390–404. Unter dem Titel »Glaubenslehren« hat Stein in einem 49-seitigen Exzerpt Inhalte der kath. Dogmatik unter dem Gesichtspunkt ihrer anthropologischen Aussagen komprimiert verzeichnet (teilweise transkribiert, in: Bahne, 391f. Anm. 279). Hierbei könnte es sich um eine Werkstattarbeit in der Vorbereitung ihrer Theologischen Anthropologie handeln. Ferner liegt im Edith-Stein-Archiv Köln ein 139-seitiges handschriftliches Exzerpt von Bernhard Bartmanns *Grundriss der Dogmatik* vor (teilweise transkribiert, in: Bahne, 395f. Anm. 302). Außerdem konnte Stein seit April 1942 als theologische Arbeitshilfe und Recherchequelle auf die von Josef Höfer neu publizierte Ausgabe *Die Mysterien des Christentums* von Matthias Joseph Scheeben zurückgreifen.

⁹² Stein, Kreuzeswissenschaft (s. Anm. 84), 215.

⁹³ Ebd., 149.

⁹⁴ Ebd., 150f. Hier zeichnet Stein den Gedanken der unauflöselichen Einheit der beiden Naturen in der einen Hypostase Christi nach, indem sie den Aspekt der Perichorese [περιχώρησις], einem Ergreifen, Durch- und Ineinandergreifen, einer Durchdringung der beiden unvermischten Naturen Christi, thematisiert.

⁹⁵ Vgl. Stein, Kreuzeswissenschaft (s. Anm. 84), 214f. »Die christusverbundene Seele [...] gelangt im Mit-Leiden mit dem Gekreuzigten (d. i. in der Dunklen Nacht der Beschauung), zur ›Erkenntnis des Guten und Bösen‹ und erfährt sie als erlösende Kraft.« Vgl. ebd., 216.

⁹⁶ Ebd., 236.





Vollzug«, eine »Nach-Gestaltung« der *communicatio idiomatum* im personalen Sein des in die menschliche Natur inkarnierten Logos, der die menschliche Natur durch seine hypostatische Einheit mit dem göttlichen Sein und Leben geheilt und mit allen Tugenden ausgestattet hat. Das aber macht gerade deutlich, dass die wechselseitige Hingabe durchaus auch an personale Gehalte gebunden ist, was Stein durch ein erkenntnis- und willensmäßiges Mehr in der menschlichen Person aufzeigt.⁹⁷ Da es sich bei der Erkenntnis des sittlich Guten ergo um eine Kommunikation auf einer über Gott gewirkten Ebene handelt, versteht Stein den Mittelpunkt der Seele als den »Ort, von dem aus die Stimme des Gewissens sich vernehmen lässt«, und zugleich als »Ort der freien persönlichen Entscheidung«⁹⁸. Im Horizont kinästhetischer Freiheit lässt sich somit personale Hingabe als inhaltliche Maßgestalt dieser Freiheit, sozusagen als »erste« Bewegung der Freiheit verstehen. Für Edith Stein wird sie zu einem anthropologischen Topos sowie zur ethischen Grundkategorie.

⁹⁷ Vgl. ebd., 150.

⁹⁸ Stein, *Die Seelenburg* (s. Anm. 90), 524f. Vgl. dies., *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 372: »Wir sagten, in ihrem Innern sei die Seele für sich selbst aufgebrochen; sie spürt hier, was sie selbst ist und in welchem Zustand sie ist. [...] Etwas davon macht sich auch geltend [...] in der ›Stimme des Gewissens‹ [...] Das Gewissen offenbart, wie die Taten in der Tiefe der Seele verwurzelt sind, und es bindet das Ich – trotz seiner freien Beweglichkeit – in die Tiefe zurück. [...] Sie [die Seele] trägt überdies in ihrem Was die Bestimmung dessen, was sie *werden* soll: durch das, was sie empfängt und was sie tut.«

