



## 4. Religionsphilosophie

---

ANGELA ALES BELLO

### Philosophie und Offenbarung bei Edith Stein

Es ist mir ein besonderes Anliegen, den Titel meines Beitrags zu erläutern, indem ich auf den Gehalt der beiden Wörter hinweise, die ich dafür gewählt habe. Denn meiner Ansicht nach beschreiben sie auf synthetische Weise die existenzielle Erfahrung Edith Steins von ihrer Entscheidung zum Katholizismus bis zu ihrem Tod.

EDITH STEIN UND DIE PHILOSOPHIE

Ist die Philosophie der Schlüssel zur Existenz unserer Denkerin, dann kann, ja muss sie in existenzieller wie beruflicher Hinsicht als Philosophin beschrieben werden. Wenn Philosophie die radikale Suche nach dem Sinn der Wirklichkeit ist, verkörpert Edith Stein diese Suche seit ihrer Jugend, spätestens mit ihrer Entscheidung, 1913 zum Studium unter Anleitung Edmund Husserls nach Göttingen zu wechseln. Was sie umtreibt, ist die Erforschung einer Wirklichkeit, die weit ist. Sie umfasst die physische Welt, die uns umgibt, und uns selbst, sie umfasst aber auch, was der Mensch hervorbringt, seine materiellen und besonders seine geistigen Erzeugnisse, und öffnet sich für eine letzte Begründung und Rechtfertigung aller Dinge und unserer selbst, die sich auf Gott hin erstreckt. In ihrer Radikalität übergeht die philosophische Herangehensweise nichts, nimmt sich alles vor, aber sie gibt sich nicht mit Feststellungen zufrieden, sondern will ganz im Gegenteil und unter Einsatz der Kritikfähigkeit, die den Menschen ausmacht, verstehen. Sie will hinter den äußeren Anschein gelangen.

Das ist der Grund, weswegen Edith Stein sich der phänomenologischen Schule anschließt. Edmund Husserl schlug nämlich eine Untersuchungsmethode vor, die auf der Wesensschauung gründete und dabei





der Intuition als menschlicher Fähigkeit, den Sinn der Dinge, ihre Essenz, zu erfassen, den Vorrang einräumte. Das führte die Philosophie, nachdem positivistische Abwege sie zu einem bloßen Kommentar der Naturwissenschaften neuzeitlicher Prägung reduziert hatten, zu ihrer ursprünglichen Intention zurück. Husserl schien eine Rückkehr zur Suche nach der Ideenwelt im platonischen Sinn vorzuschlagen, ja sogar – wie Edith Stein im Rückblick feststellt – eine neue Scholastik.<sup>1</sup> In dieser Behauptung liegt ein Kern an Wahrheit; denn die Suche nach dem Sinn und die Entdeckung der Modalität, ihn zu erreichen, stellte die Phänomenologie Husserls viel mehr auf die kritisch-konstruktive Linie der westlichen philosophischen Tradition als auf jene kritisch-destruktive, die sich durch den von ihm stets bekämpften Skeptizismus und den Relativismus auszeichnete.

All das ist sehr hilfreich, um den philosophischen Werdegang von Edith Stein zu verstehen, die in einem ersten Moment innerhalb des großen Themas der Wirklichkeit mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins eine Frage wählt, die schon Husserl selbst gestellt hatte. Die Rolle der menschlichen Subjektivität ist grundlegend für den Phänomenologen, der sie im Hinblick auf die Erkenntnis als einen unverzichtbaren Bezugspunkt betrachtet; so besonders im ersten Band der *Ideen*<sup>2</sup>. Im zweiten Band dieses Werkes, das von seiner damaligen Assistentin Edith Stein niedergeschrieben wurde, gibt er davon auch eine Wesensbeschreibung.

In Folge eben dieser Untersuchungen entwickelt Edith Stein ihre phänomenologischen Untersuchungen in ihrer ersten Trilogie – *Zum Problem der Einfühlung*, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* und *Eine Untersuchung über den Staat* – und hebt durch die Analyse der *Erlebnisse* die körperliche, seelische und geistige Struktur des in seiner Einzigartigkeit gefassten und in die menschlichen Bezüge eingebetteten menschlichen Seins hervor. Diese Analyse weitet die Phänomenologin schließlich auf ein Verständnis der Gemeinschaft, der Gesellschaft und des Staates aus.

<sup>1</sup> E. Stein, *Was ist Phänomenologie?* Dieser Artikel erschien in *Wissenschaft/Volksbildung*, einer wissenschaftlichen Beilage der *Neuen Pfälzischen Landeszeitung*, Nr. 5, 15. Mai 1924; er wurde neu publiziert in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), S. 570–573. Eine italienische Übersetzung findet sich im Buch E. Stein, *La ricerca della verità – dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, hg. v. A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, S. 55–60.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana*, Bd. III/1, hg. v. K. Schumann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.





Wir befinden uns im Zeitraum von 1922 bis 1925, entscheidende Jahre für die geistliche und intellektuelle Entwicklung Edith Steins. Ihre Konversion, die ich gerne als »Wiederaufnahme der gelebten religiösen Erfahrung im Zeichen des Katholizismus« bezeichne, führte sie nicht nur zu den religiösen, sondern auch zu den philosophischen Quellen des Christentums. Letzteres präsentierte sich seit seiner Verbreitung im griechischen und lateinischen Kulturbereich als eine religiöse Botschaft, offen für die Unterstützung durch die Philosophie in ihrer bis dato entwickelten Form – und zwar dank der intellektuellen Leistung der Kirchenväter. Auf diese Weise entbehrt die christliche Lehre nicht einer intellektuellen Deutung, die solide theoretische Grundlagen liefert. Edith Stein sieht sich verpflichtet, zu diesen zurückzukehren, um die christliche Botschaft besser zu begreifen, aber auch um ihre Erforschung der Wirklichkeit fortzusetzen.

Nicht nur der Mensch war Gegenstand ihrer Forschung, sondern auch die Natur, und es schien ihr, dass Husserl diese nicht ausreichend als unabhängig vom menschlichen Sein und im Besitz einer eigenen Struktur bedacht hatte.<sup>3</sup> Vielleicht auch unter dem Einfluss von Adolf Reinach und Roman Ingarden nimmt Edith Steins Debatte mit Husserl über dieses Thema einen breiten Raum ein.

Husserl bestreitet die reale Beschaffenheit der Natur nicht, aber seine Untersuchung richtet sich darauf, vermittels der Reduktion auf das Wesen nicht die Ebene der Existenz, sondern die der idealen Möglichkeit zur Evidenz zu bringen, auch wenn er die Verbindung zwischen *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* nachdrücklich unterstreicht. In einem um 1918 geschriebenen Text – also zeitgleich zu seinen Diskussionen mit Edith Stein – betont er: »Die Möglichkeit eines eidetischen Gegenstands ist äquivalent mit seiner Wirklichkeit«<sup>4</sup>. Denn »Ein Gegenstand ist wohl möglich, ohne dass ich ihn denke oder irgendjemand sonst ihn wirklich denkt, und wenn er ihn denkt, ihn wirklich erfährt. Aber prinzipiell ist ein Gegenstand undenkbar, der der idealen Möglichkeit der Erfahrung und somit übrigens auch der Möglichkeit eines

<sup>3</sup> E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*, Einleitung von H.-B. Gerl, Anmerkungen von M. A. Neyer OCD, Edith Steins Werke Bd. 14, Herder, Freiburg i. Br. 1991, S. 9, Brief vom 20.II.17.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, *Husserliana* Bd. XXXVI., hg. v. Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, Text Nr. 8, *Die Hauptstücke für den Beweis des transzendental-phänomenologischen Idealismus*, S. 146.





ihn erfahrenden Subjekts entbehrte.«<sup>5</sup> Was Husserl interessiert, ist eben nicht so sehr die Faktizität als vielmehr die Wesentlichkeit.

Edith Stein kommentiert die Position Husserls, indem sie auf die Bedeutung hinweist, die er der *Wesensanschauung* beimisst, unterstreicht aber die geringe Beachtung des aktuell-wirklichen Aspekts, was nach ihrer Meinung dadurch bestätigt wird, dass Husserl nicht von der *Wesensmöglichkeit* als Möglichkeit einer existenziellen Verwirklichung spricht.<sup>6</sup>

Handelt es sich um ein Missverständnis? Wenn dies der Fall ist, rührt es daher, dass sie sich inzwischen in das Denken Thomas von Aquins vertieft hatte, der seine Überlegungen damit beginnt, dass er das Thema der aktuell-wirklichen Existenz in den Mittelpunkt rückt. Dennoch ist es gerade Edith Stein, die im Vergleich der beiden Denker herausstreicht, wie der formal-existenzielle Aspekt der Wirklichkeit von beiden nachdrücklich hervorgehoben wird, eine Tatsache, die sie einander entscheidend näherbringt. Was sie Edith Stein zufolge voneinander trennt, ist vielmehr die metaphysische Grundposition, d.h. die Tatsache einer theozentrischen Sichtweise bei Thomas von Aquin, einer egozentrischen bei Husserl.<sup>7</sup>

Sicherlich geht Husserl vom Subjekt als erkenntnistheoretischem Bezugspunkt aus, aber als Absolutem im ontologischen Sinn; vielmehr habe ich in meinen Untersuchungen aufgezeigt, dass die Frage nach Gott und nach einem Urgrund und Prinzip aller Dinge in Husserl stark gegenwärtig ist,<sup>8</sup> weshalb ich glaube, dass die Behauptung Edith Steins, nach der die Position Husserls, indem sie sich auf einen objektiven Ursprung gründet, d.h. auf Gott, irrational sei, im Grund nicht durchgehalten werden kann.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, eingeführt und bearbeitet von A. Uwe Müller, Herder, Freiburg 2006, ESGA Bd. 11/12, S. 82, Anm. 45.

<sup>7</sup> E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, S. 315–338; zweite Ausgabe 1974, § 4.

<sup>8</sup> A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations, Analecta Husserliana XCVIII*, Springer, Dordrecht 2009.

<sup>9</sup> Edith Stein spricht über dieses Thema in ihrer Rede auf dem ersten Studientag der Thomistischen Gesellschaft, der der Phänomenologie gewidmet war und am 12. September 1932 in Juvisy stattfand.





Ich halte es für notwendig, bei Husserl das *quoad nos* von dem zu trennen, was in sich ist; es ist klar, dass wir ein Bezugspunkt für die Erkenntnis der Wirklichkeit sind, aber die Wirklichkeit in uns erschöpft sich nicht im Hinblick auf ihre Existenz. Vielleicht kann man festhalten, dass wir Husserl besser kennen als seine Schüler, weil wir Zugang zu fast all seinen Schriften haben und daher auch einen Überblick über sein gesamtes Werk. Jedenfalls steht fest, dass die Gottesfrage bei Thomas eine Zentralität hat, die ihr bei Husserl nicht zukommt, wie sich bei Letzterem auch keine »christliche Philosophie« findet. Vielmehr hat Husserl stets die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Religion geltend gemacht und sie sogar als einen a-theistischen Weg<sup>10</sup> bezeichnet, nicht als ob er dem Atheismus das Wort redete, sondern dahingehend, dass die vernünftige Überlegung ohne Rücksicht auf andere Voraussetzungen, insbesondere auf die Offenbarung, voranschreiten muss. Wenn die Überlegung Gott erreicht, dann schafft sie das aus eigener Kraft.

Was dagegen Edith Stein interessiert, ist gerade der Einfluss, den das Christentum auf die Philosophie und folglich auf das mittelalterliche Denken ausgeübt hat – nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch, nach meiner Meinung vor allem, Augustinus und die platonische Tradition, die sich, wie bereits erwähnt, gut mit dem phänomenologischen Ansatz in Einklang bringen lässt. Was Husserls Thema der Idealität betrifft, muss hervorgehoben werden, dass Edith Stein die Perspektive in metaphysischem Sinne weitet und die Wesenheit als in Gott gegenwärtiges archetypisches Element ausweist, von dem sich Wesen und folglich die wirkliche Welt ableiten.<sup>11</sup>

Nun zeigt diese Position den Zusammenfluss der platonischen Tradition und des Christentums in dem Sinn, dass die sogenannte Ideenwelt, von der Platon gesprochen hatte, sich mit dem persönlichen Gott verbindet, der über solche Archetypen verfügt.

Wir haben hier also den Fall der *christlichen Philosophie*, die Edith Stein im Einklang mit Jacques Maritain theoretisiert, allerdings mit einer ihr eigenen Originalität, die sich in der Entfaltung ihrer Argumentation zeigt, der sie mit dem Ausdruck *perfectum opus rationis* eine persönliche Note verleiht, unter dem sie die Synthetisierung all dessen versteht, was uns ausgehend von natürlicher Vernunft und Offenbarung

<sup>10</sup> E. Husserl, Ms. Trans. A VII 9 *Horizont*, 1933, S. 21.

<sup>11</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* III § 6, a.a.O., S. 79–82.





zugänglich ist. Die Offenbarung erleuchtet unseren Geist, sie lässt uns sehen, was unser Verstand allein nicht erreichen könnte; auf diese Weise erweitern sich ebendiese Verstandesfähigkeiten, man gewahrt, was zuvor verborgen blieb. Und dies betrifft nicht nur die Natur und das Wesen Gottes, sondern war auch zum Erfassen der komplexen Struktur des Menschen und vor allem der grundlegenden Gleichheit aller Menschen äußerst wichtig. Schon einige griechische Philosophen hatten darauf hingewiesen, doch durch die jüdisch-christliche Offenbarung erscheint es in aller Deutlichkeit und geht in die Mentalität des Abendlandes ein, wenn auch nicht immer voll bewusst über den Ursprung dieser Weltsicht.

Und von dieser Weltsicht ist auch die Position Husserls durchdrungen, auch wenn er dies nicht explizit anerkennt. Ist es also widersprüchlich zu vertreten, dass der Mensch »von allein« ein immer tieferes Verständnis der Wirklichkeit erreichen kann? Man kann antworten, dass es nicht widersprüchlich ist, wenn man den Ausdruck »von allein« oder »aus eigener Kraft« recht versteht; der Mensch erreicht nämlich solche Ergebnisse, weil das, was offenbart ist, nicht immer in etwas besteht, das geheimnisvoll und intellektuell nicht verstehbar hinzugefügt wird, sondern häufig – und man könnte behaupten: »meistens« – enthüllt es das, was gegenwärtig ist, und in diesem Sinne trägt es dazu bei, die Wahrheit der untersuchten Dinge zu erweisen, indem es zuvor unbeachtete Aspekte offenlegt. Mit anderen Worten: Das Offenbarte enthüllt das, was gegeben ist, und die Leistung des Menschen besteht darin, die eigenen Fähigkeiten zu gebrauchen, wenn auch so, dass er sich von einem neuen Licht erleuchten lässt, das zu einer neuen Tiefe oder – wie Husserl sagt – Ausgrabung drängt.

#### OFFENBARUNG UND GLAUBE

Es war von Offenbarung die Rede, doch was ist die Offenbarung? Dieser Begriff findet sich in vielen Religionen und bezeichnet die tiefe menschliche Erfahrung des Göttlichen, das als zugleich gegenwärtig und abwesend erfahren wird: Wir fühlen, dass es etwas gibt, das uns selbst transzendiert, doch aufgrund unserer Endlichkeit sind wir nicht in der Lage, dieses Etwas in seiner eigentlichen Struktur zu erfassen. Das Göttliche ist in uns, sonst könnten wir nicht einmal sagen, dass es das Göttliche gibt, und zugleich kommt es uns entgegen, und das





bedeutet, dass es nicht von uns abhängt und sich selbst in immer tieferer Weise offenbaren kann; wir empfinden, dass es sich bei bestimmten Gelegenheiten selbst bestimmt, selbst erklärt: Es offenbart sich durch manche Zeichen. Und weil wir diesen Zeichen begegnen und sie nicht hervorbringen, wie van der Leeuw sagt, kommt das Fremde uns auf unserem Weg senkrecht von oben herab entgegen, und daher fühlen wir uns gedrängt, uns ihm anzuvertrauen.<sup>12</sup> Das Zutrauen ist die Folge jener inneren Bewegung, die Glaube heißt: Wir glauben an die Existenz des Fremden und an das, was es uns sagt. Vertiefen wir also den Sinn des Glaubens mit Hilfe von Edith Stein, die zunächst die verschiedenen Bedeutungen differenziert, wie man »Glaube« verstehen kann.

Der Aufsatz *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*<sup>13</sup> gliedert sich in fünf Abschnitte, die dem Verhältnis zwischen menschlicher Natur, Freiheit und Gnade und damit der Wiederaufnahme des anthropologischen Themas im Hinblick auf das Verständnis des Heilswerkes gewidmet sind. In diesem Aufsatz wird eine philosophische Überlegung über die Verortung der religiösen Dimension in der komplexen und vielfältigen Struktur des Menschen vorgeschlagen, um einen Begriff davon zu entwickeln, wie sich die Gnade in die menschliche Freiheit einfügt, und diesen zu begründen. Durch die Analyse des »Phänomens« Mensch, die so durchgeführt wird, dass dessen existenzielle Schichtungen aufgedeckt werden, vereinigen sich die in den vorangehenden Werken erreichten Ergebnisse. Der fünfte und letzte Teil des Aufsatzes ist dem Glauben gewidmet. Die Reflexion auf den Glauben ordnet sich in einen präzisen geschichtlich-existenziellen Kontext ein, der sich auf die sichtbare Kirche und auf die Sakramente als von Gott gewollte Zeichen seiner Gegenwart bezieht.

Edith Stein unternimmt dabei eine semantische Neuklärung des Begriffs *Glaube*, der ihrer Meinung nach mehrere Bedeutungen in sich birgt. Um diese zu entfalten, greift sie auf Wörter anderer Sprachen zurück, auch bezogen auf deren philosophische Verwendung.

<sup>12</sup> G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956.

<sup>13</sup> E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitstreben*, Werke Bd. VI, Herder, Louvain, Freiburg i. Br. 1962, S. 137–197. Die Datierung dieses Aufsatzes ist umstritten, vgl. die *Hinführung* von C. M. Wulf zu E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, ESGA Bd. 6, Herder, Freiburg i. Br. 2004, S. XXI.





Sie stellt fest, dass *Glaube* in der deutschen Sprache das *Für-wahr-Nehmen* und das *Für-wirklich-Nehmen* eines Seienden, also die *Gewissheit* bezeichnet, die dem Begreifen dessen innewohnt, was *realiter* oder *idealiter* existiert. Denn auf das Bewusstsein dessen, was *realiter* oder *idealiter* existiert – und gemäß der Definition, die sie selbst in der *Einführung in die Philosophie*<sup>14</sup> vorschlägt, ist Bewusstsein hier im phänomenologischen Sinn als »ein ›inneres Licht‹, das den Fluss des Erlebens durchleuchtet«, gemeint –, wirkt sich ein »besonderer Moment« aus, der sich auf bestimmende Akte gründet, die aufgrund der Existenzarten, auf die die Gegenstände sich beziehen, unterschieden sind; zum Beispiel real oder ideal, wie wir gesehen haben, äußerlich, innerlich oder je nachdem, ob die Gegenstände ursprünglich gegeben sind oder nicht. Das hier angegebene »besondere Moment« ist jener der *Gewissheit*, dem der Begriff *belief* zugeschrieben wird, vermutlich in Bezug auf dessen Gebrauch bei Hume. Es handelt sich um einen Akt, der nicht für sich selbst bestehen kann, sondern mit der bewussten Seinsweise des Gegenstandes korreliert und die Wahrnehmung, die Erinnerung, die Erkenntnis eines Sachverhalts und folglich dessen Kenntnis begleitet. Die Kenntnis eines Sachverhalts (z. B. dass A B ist), teilt sich in jene unmittelbare, die wir Intuition nennen, und in jene mittelbare, die wir Deduktion nennen; beide werden vom *belief* begleitet. Und das ist die erste Bedeutung von *Glaube*.

Angesichts eines Sachverhalts ist es allerdings auch möglich, *Stellung zu nehmen*, und hier verhält es sich so, als ob das *belief* sich loslöste und sich unabhängig machte; so lässt sich von *Überzeugung* sprechen, die sich von der einfachen Kenntnis unterscheidet, weil sie die Beschaffenheit des Sachverhalts betrifft. Es gibt daher einen Unterschied zwischen der Aussage »Ich weiß, dass A B ist« und der Aussage »Ich bin überzeugt, dass A B ist«. Die *Überzeugung* ist das formale Moment des *belief*, der sich nicht auf einen Primärgegenstand bezieht, sondern auf die Beständigkeit der Eigenschaft »Sachverhalt«. Diese spiegelt sich objektiv in dem Satz wider, in dem ebengerade die Beständigkeit des Sachverhalts behauptet wird. Der Beständigkeit des Sachverhalts entspricht die Wahrheit der Behauptung, und die Überzeugung von der Beständigkeit des Sachverhalts ist implizit die Überzeugung von der Wahrheit der Behauptung. Und das ist die zweite Bedeutung von *Glaube*. Die erste und die zweite Bedeutung von Glaube könnten dem

<sup>14</sup> E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, a.a.O., S. 106.





entsprechen, was Thomas von Aquin als »*omnis certitudo per rationem humanam*« definierte.

Es gibt allerdings *Spielarten* der Gewissheit und der Überzeugung wie die Vermutung, den Zweifel, die Frage, und unter diesen Spielarten gibt es eine, die sich der Vermutung annähert, weil sie noch nicht in sich deutlich ist und als *opinio* definiert werden kann: »Mir scheint, dass A B sei, aber es könnte auch anders sein.« Dies ist die dritte Bedeutung von *Glaube*. Der Unterschied zwischen Vermutung und Meinung besteht darin, dass es in der ersteren Gründe gibt, die zur Vermutung führen, wogegen die Meinung immer eine skeptische Geisteshaltung ist, die die leere Möglichkeit des »Anders-Seins« erwägt. Damit rückt die Meinung in die Nähe der *doxa*, der vierten Bedeutung von *Glaube*.

Mit diesem griechischen Wort bezeichnet Edith Stein das *Blind-Glauben*, das vielleicht der *opinio vehemens* bei Thomas nahekommt. Die *doxa* zieht nicht mehr die Gründe in Erwägung, nicht einmal als leere Möglichkeiten, sondern sie richtet sich auf eine innere Entschiedenheit, die sie der Überzeugung ähnlich macht. Aber zu unterscheiden ist die blinde Überzeugung, welche die *doxa* ist, von der sehenden.

Diese verschiedenen Bedeutungen des Glaubens sind der religiösen Dimension fremd. So kommt die Untersuchung nun zur Analyse des spezifischen Aktes der *fides*. Und das ist die fünfte und letzte Bedeutung von *Glaube*. Die *fides* unterscheidet sich von der Überzeugung und ihren Spielarten, weil ihr Gegenüber nicht der Sachverhalt, sondern ein Primärgegenstand ist. Auch gründet die *fides* als Akt nicht auf etwas anderem, sie ist vielmehr ein einfacher Akt. Dieser Akt besteht darin, etwas zu begreifen und für wirklich zu halten, aber nicht in einem rein spekulativen Sinn, denn das, was ich begreife, durchdringt mich, und *während* ich es begreife, ergreift es mich *in meinem personalen Zentrum* und ich halte mich an ihm fest. Es handelt sich um einen einheitlichen und unteilbaren Akt, der in der Analyse dennoch eine Vielzahl von Momenten enthüllt, die sich im zeitlichen Sinn weder unterscheiden noch voneinander trennen lassen: das *Ergriffen-Werden*, das *Sich-Klammern-an* und das *Erfassen*: Erkenntnis, Liebe und Tat sind vereint in einem einzigen Akt. Was den Aspekt der Erkenntnis betrifft, unterstreicht Edith Stein, dass es sich nicht um eine Erkenntnis in Form der Wahrnehmung handelt, weil der Gegenstand nicht gesehen wird – aus ebendiesem Grund kann man auch die *fides* mit der blinden *doxa* verwechseln. Doch hier ist das Unsichtbare, wenn auch keiner sinnlichen





Wahrnehmung zugänglich, für uns unmittelbar gegenwärtig: Es rührt uns an, es stützt und ermöglicht uns, dass wir uns an es klammern. Der Gegenstand der *fides* ist Gott, die *fides* ist Glaube an Gott. Da der Glaube, der die zuvor untersuchten Akte kennzeichnet, d.h. das *belief*, die Überzeugung, die *opinio* und die *doxa*, sich aus der Erfahrung ableitet, ist er weder endgültig noch unveränderlich, er ist nicht absolut. Solche Absolutheit hat dagegen der Glaube an Gott. Er kann verloren werden, aber er kann sich nicht verändern. An diesem Punkt untersucht Edith Stein auch den Atheismus – ohne ihn ausdrücklich beim Namen zu nennen. Sie vertritt die Ansicht, dass der Zweifel an Gott nicht eine Abwandlung der *fides* ist, denn es kann nur eine Abwandlung der Überzeugung geben, dass Gott existiert, und zwar entweder weil der Glaube nicht vorhanden ist oder weil es, obgleich der Glaube vorhanden ist, nicht gelingt, dieses Vorhandensein auf intellektueller Ebene zu bestätigen. Der Glaube aber kann die Grundlage der Sachverhalte sein, welche die intellektuelle Überzeugung betreffen.

Edith Stein unterscheidet also den grundlegenden religiösen Akt als ein *Fühlen*, in dem Erkenntnis, Liebe und Tat vereint sind; die Erkenntnis – es ist hilfreich, dies zu unterstreichen – ist in diesem Fall ein Begreifen, dass wir von der Hand Gottes angerührt werden und dass Gott sich als stark und mächtig, ja sogar allmächtig erweist. Das Ergreifen der Hand Gottes ist der menschliche Akt, der am Zustandekommen des Glaubensaktes mitwirkt. Von neuem werden die Spielarten des Atheismus untersucht, denn es ist möglich, dass man das Klopfen hört, aber weiter so lebt, als ob es das Klopfen nicht gäbe, indem man sich indifferent verhält oder sogar hartnäckig rebelliert wie gegenüber einem Hindernis, das man wegschaffen will.

Der auf diese Weise als einheitlicher und komplexer Akt untersuchte Glaube führt nach Edith Stein zur *natürlichen* Gotteserkenntnis, auch wenn der Begriff »natürlich« ihrer Meinung nach zum Teil ungeeignet scheinen könnte, weil wir es schon mit einer Kenntnis zu tun haben, die aus einer ersten Begegnung mit der Transzendenz hervorgeht. Für sie ist das Erkennen der Offenbarung, nämlich einer weiteren Manifestation Gottes, nur durch die natürliche Gotteserkenntnis möglich, die durch den einfachen und ursprünglichen Glaubensakt gegeben ist, der darin besteht, das Klopfen zu vernehmen und zu öffnen. Das Klopfen zu vernehmen und zu öffnen sind die Voraussetzungen für die Annahme der Offenbarung, und in diesem Sinne sind sie »natürlich«. Hier wird Gott im augustinischen Sinne in der Innerlichkeit erkannt.





Es wird deutlich, dass Edith Stein sich in jenes Denken einfügt, das die Aufmerksamkeit bei der Gotteserkenntnis von dem, was äußerlich ist, auf die Innerlichkeit des Fühlens verschiebt, in der ja auch der Glaube als Zustimmung des Menschen besteht. Hier bietet sich ein phänomenologischer Aspekt der Untersuchung Edith Steins, die Analyse der Innerlichkeit, in der sich das Göttliche und die Zustimmung zu ihm manifestieren.

All dies ereignet sich im »Zentrum« der Person: Es handelt sich um das, was Edith Stein später, vor allem in *Potenz und Akt*, als *Kern* der Person bezeichnet. Diesen Kern definiert sie ontologisch als das Seiende, das die Person in sich ist, und durch das sie dem göttlichen Sein *ähnlich* ist. Es ist das positive Fundament der *Analogia entis*. Als aktuell Seiendes ist der Kern keine bloße Möglichkeit, vielmehr ist er ein Potenzial nur hinsichtlich der Fähigkeit, in der Seinsform des bewussten geistlichen Lebens anzuwachsen. Er ist *entelechia* der Person, die in sich den *telos* der Person selbst enthält.<sup>15</sup>

Indem der Kern den Punkt verkörpert, in dem sich die Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem ereignet, ist er der Ort der Manifestation des Göttlichen, und die *fides*, aus der die natürliche Gotteserkenntnis hervorgeht, entsteht eben aus diesem Kontakt mit dem Göttlichen, das in jenem Akt »gefühl« wird, der in sich als Begreifen verstandene Erkenntnis, Liebe und Tat vereinigt. Solch einen Akt kann man annehmen oder nicht annehmen. Wer annimmt, kann einfach zustimmen, und in der Begrifflichkeit Thomas von Aquins kann man sagen: Wenn dies geschieht, ist das, was angenommen wird, angenommen, weil es »*gläubwürdig*« ist oder man mit einem Beweis fortfahren kann, der einen vernunftgemäßen Gedankengang impliziert.

#### GEGENSEITIGE VERWIESENHEIT UND HARMONIE VON PHILOSOPHIE UND OFFENBARUNG

Ich möchte zwei grundlegende Punkte hervorheben, in denen sich die Harmonie zwischen Philosophie und Offenbarung im Werk von Edith Stein in ihrer ganzen Fülle zeigt. Es handelt sich um zwei entscheidende Themen, welche die Konstitution des Menschen sowie die

<sup>15</sup> E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA Bd. 10, Herder, Freiburg i. Br. 2005, S. 263.





Existenz und Natur Gottes betreffen, also um Anthropologie und Theologie.

An dieser Stelle beschränke ich mich auf das erste Thema. Für das zweite wäre eine längere Abhandlung nötig. Ich verweise nur auf eine Stelle des Werkes *Endliches und ewiges Sein*, die ich für entscheidend halte, und zwar den § 12 des dritten Kapitels *Wesenhaftes und ewiges Sein*. In Bezug auf die anthropologische Frage hatte ich die Komplexität des Menschen, die Schichtungen in Leib, Seele und Geist sowie die originelle Entdeckung Edith Steins schon angedeutet, welche die Anwesenheit eines Kerns in uns betrifft, den sie als ein der Verderbnis und Entwicklung nicht unterliegendes Prinzip definiert. Dieses Prinzip hat ebendie doppelte Funktion, den Menschen in seiner autonomen Individualität zu identifizieren und Sitz der Gegenwart des Göttlichen in uns zu sein.

Entdeckt wird dieser Kern sicherlich durch eine philosophische Überlegung, welche die Frage nach dem Wert der menschlichen Einzigartigkeit stellt und sich hinsichtlich dessen fragt, was diese zu einer solchen macht. Es wird deutlich, dass sich am Grund dieser Frage die Sicht des Menschen findet, welche die christliche Botschaft durch ihr Beharren auf der persönlichen Verantwortung, auf einem moralischen Gewissen und somit auf der Bedeutsamkeit der eigenen Individualität mit hervorgebracht hat. Doch dieses Licht, das von der Verkündigung Christi ausgeht, hat den Philosophen dazu gebracht, »sich aufzumachen, um zu sehen«, das heißt, die Struktur des Menschen gründlicher zu erforschen. Wie bereits unterstrichen, geschah all das mehr oder weniger explizit im Moment der Ausbreitung des Christentums und wurde danach als eine Errungenschaft angenommen, über deren Ursprung man sich oft nicht mehr bewusst war. So erklärt sich der Ursprung des Begriffs der individuellen Seele und im Falle von Edith Stein der Ausweis des Personkerns.

Doch wie lässt sich die Gültigkeit dieser Entdeckung bestätigen? Hier erlaubt es die Offenbarung, den Kreis zu schließen. Wenn sie einen Einfluss auf den Ursprung dieser Deutung des Menschen ausgeübt hat, bietet sie eine weitere Bestätigung, und zwar auf sehr eigentümliche Weise: durch einen Abschnitt des menschlichen Lebens, welcher als der am wenigsten ausgestaltete, formloseste und daher am wenigsten aussagekräftige erscheint – die Kindheit.

In der außerordentlichen Aufwertung des menschlichen Lebens, die das ganze Evangelium Jesu durchzieht, kann besonders die Bedeutung





erstaunen, die der Kindheit beigemessen wird. Nicht nur das Thema der Wiedergeburt, wie es in Jesu Gespräch mit Nikodemus begegnet, also der mühsame Neuanfang in einer Situation augenscheinlicher Schwäche, sondern vor allem der Text bei Matthäus 18,1–3: »Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich gelangen«, zeigen mit außerordentlicher Kraft die Bedeutsamkeit dieser Phase des menschlichen Lebens. Der Theologe Heinrich Spaemann hat einen bemerkenswerten Beitrag zu diesem Thema in seinem Buch *Orientierung am Kinde*<sup>16</sup> geleistet, der mich veranlasst hat, über das Thema erneut nachzudenken und einen kurzen Satz Edith Steins besser zu begreifen, den ich schon bemerkt und kommentiert hatte, der aber eine weitere Vertiefung verdient.

In Bezug auf den Kern schreibt sie: »Je stärker er [der Mensch, Anm. d. Verf.] aus der Tiefe lebt, je reiner er seinen Kern entfaltet, desto belangloser werden die äußeren Veränderungen sein, und ins Himmelreich müssen alle als ›Kinder‹ eingehen. Heißt das: genau so, wie sie ursprünglich waren?«<sup>17</sup> Stein beantwortet diese Frage, indem sie behauptet, dass man von einer Entwicklung des Kerns sprechen kann, doch nur in dem Sinn, dass alle Kräfte des Menschen zusammenarbeiten müssen, um den von ihm gebotenen Anweisungen zu folgen und ihn so zu erhalten, wie er gegeben war, und das ist der Grund, warum ins Himmelreich alle als Kinder eingehen müssen; sie müssen in anderen Worten ihre Identität bewahren und die spezifischen mit ihr verbundenen Entwicklungsmöglichkeiten pflegen.

Im Kommentar Edith Steins wird der Evangeliumstext durch die philosophische Reflexion erhellt und zugleich bewahrt er diese. Das Sich-der-offenbaren-Wahrheit-Anvertrauen, das dem Glauben eigen ist, also das Sich-dem-Wort-Jesu-Anvertrauen, verbindet sich mit der für die Philosophie kennzeichnenden Entdeckung der Wahrheit: In diesem Fall geht es um die persönliche Identität, die im Kern vorgezeichnet ist, der so bewahrt werden muss, wie er anvertraut wurde. Das Wort Jesu hat auf eine Wahrheit hingewiesen, die den Menschen betrifft: den Wert der Kindheit. Der Philosoph zieht diesen Aspekt des menschlichen Lebens in Betracht, bestätigt dessen Merkmale durch seine Überlegung. Die Haltung der intellektuellen Suche, die dem Men-

<sup>16</sup> H. Spaemann, *Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18,3*, Johannes Verlag Einsiedeln, 9. Auflage 1999.

<sup>17</sup> E. Stein, *Potenz und Akt*, a.a.O., S. 141.





schen eigen ist, wird so dadurch verstärkt, dass er sich der in der Botschaft enthaltenen Wahrheit anvertraut; hier haben wir die gegenseitige Verwiesenheit der beiden menschlichen Haltungen von Glauben und Vernunft.

Es scheint mir angemessen, die Gedanken Edith Steins hierzu zu zitieren: »So ist nach unserer Auffassung ›christliche Philosophie‹ nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines ›perfectum opus rationis‹, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.«<sup>18</sup> Hier erscheint der oben (S. 117) erwähnte Ausdruck *perfectum opus rationis*. In diesem Ausdruck verwirklicht sich die Harmonie zwischen den beiden Haltungen, das heißt, es verwirklicht sich etwas Neues, das beide übersteigt und bewahrheitet. Es handelt sich nicht um Theologie im herkömmlichen Verständnis, sondern eher um eine »theologia *sui generis*«. <sup>19</sup> Wenn die über das Anvertrauen erreichte Wahrheit für den Verstand, wie Edith Stein behauptet, auch finster sein kann, erweist sie sich doch wie in diesem Fall für ebendiesen Verstand als außerordentlich klärend, und so erweitert die Vernunft ihre Grenzen, worauf Benedikt XVI. mit Nachdruck hingewiesen hat. Die mittelalterlichen *Summae* stellen die Verwirklichung dieses *opus* nach Edith Stein dar; doch auch ihr eigenes Werk *Endliches und ewiges Sein* präsentiert sich als eine authentische und neuartige *Summa* unserer Gegenwart.

<sup>18</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, a.a.O., S. 33.

<sup>19</sup> Vgl. A. Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia, Esistenza Pensiero Fede*, Studium, Roma 2009.

