

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 35 (1988)

Heft: 1-2

Artikel: Leben aus dem Sein : zur philosophischen Grundintuition Edith Steins

Autor: Kühn, Rolf

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760795>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROLF KÜHN

Leben aus dem Sein

Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins *

1. Person als unbegrenzbare Verlebendigung

Mit dem 1935–1936 geschriebenen Werk «Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein»¹ hat Edith Stein ihren philosophischen Ruf als Denkerin *ontologischer Wesensordnungen* grundgelegt. Entsprechend wird ihre Philosophie von älteren und neueren Interpreten wie E. Przywara², Ph. Secretan³ oder R. Guilead⁴ im essentialistischen Sinne ausgelegt. Und dies geschieht sicher mit Recht in bezug auf das Ideal der «Wesensschau», welche Edith Stein spätestens seit Beginn ihrer *phänomenologischen* Studien im Göttinger Husserlkreis zum eigenständigen Reflektieren motiviert hatte.

Daß die Frage nach dem Zusammenhang von Bewußtseinsakt und allgemein vernünftigen oder sinnhaften Wesensstrukturen eine zentrale

* Text eines Vortrags auf Burg Rothenfels während der Edith-Stein-Tagung vom 16.–18. Juni 1987.

¹ Werke II, Louvain, Nauwelaerts/Freiburg i. Br., Herder, 1952 (2. Aufl. 1962).

² Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, analogie, in: *Les Etudes Philosophiques* 3 (Marseille, 1956) 458–472; vgl. vom selben Verfasser in deutsch: «Edith Stein und Simone Weil», in: Waltraud HERBSTRIETH (Hg.), *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben – Philosophie – Neue Dokumente*, Annweiler, Plöger, 1986. In diesem Sammelband befindet sich ebenfalls eine instruktive Darstellung von Roman IMGARDEN, *Die philosophischen Forschungen Edith Steins*.

³ Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 481–504.

⁴ *De la Phénoménologie à la Science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1974.

Rolle im damaligen zeitgenössischen Philosophieren spielte, insbesondere im Bereich von Logik und Metaphysik⁵, kann hier nur als Verweis auf eine geschichtliche Hintergrundproblematik angeführt sein.

Wer ganz unbelastet von solchen philosophiegeschichtlichen Rückblenden den eingangs zitierten Titel des Steinschen Hauptwerkes liest, der muß feststellen, daß sich zwischen die abstrakte Begrifflichkeit von Sein als Endlichkeit und Ewigkeit eine äußerst beredte Metapher schiebt. Es ist dort die Rede von einem *Aufstieg*, mit dem wir sofort die Vorstellung des Schwierigen und Beharrlichen, aber auch des Erwartungsvollen verbinden. Darüberhinaus wird dieser Aufstieg noch nicht einmal als eine absolut sicher abgesteckte Wegstrecke vorgestellt, sondern als ein Versuch. Wir wagen nun zu behaupten, daß in dieser doppelten Relativierung – der menschlichen Existenz als eines *versuchten Aufstiegs* – das *Wesen der Person* nach Edith Stein grundsätzlich bereits umschrieben ist. Anders gesprochen: Person-Sein ist als «Wesen» ein Geschehen oder Akt.

Was außerdem bei der personkonkretisierenden Metapher vom Aufstieg sofort in den Sinn kommt, ist der Titel einer maßgeblichen Schrift des heiligen Johannes vom Kreuz: «Aufstieg zum Berge Karmel». Ihm, «dem Kirchenlehrer der Mystik und Vater der Karmeliten», hat Edith Stein 1941–1942 ihre unvollendet gebliebene Deutungsstudie «Kreuzeswissenschaft»⁶ gewidmet. Im Vorwort dazu heißt es ausdrücklich, daß die «Gesetze geistigen Seins und Lebens», die sie in «lebenslangem Bemühen» zu erfassen versucht hat, eine «Philosophie der Person» umfaßt, die als solche nicht bei Johannes vom Kreuz thematisiert ist. Und dennoch bietet die mystische Lehre des Karmelreformers aus dem spanischen 16. Jahrhundert (1542–1591) die Erfüllung der philosophischen Intentionen Edith Steins.

Wie dies möglich ist – abgesehen von immer noch vorhandenen spirituellen und theologischen Grundmotiven in jeder Philosophie –, zeigt uns die scheinbar geringfügige Abwandlung innerhalb der Thematik von 1935 und 1941. Aus der Frage nach dem Aufstieg zum «Sinn des *Seins*» wurde die «Kreuzeswissenschaft» oder die «Theorie» der

⁵ Vgl. z. B. die Schriften von Joseph GEYSER (1869–1948) wie: *Neue und alte Wege in der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, Münster, Schöningh, 1918; *Auf dem Kampffelde der Logik. Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchungen*, Freiburg i. Br., Herder, 1926.

⁶ *Werke I*, Louvain, Nauwelaerts/Freiburg i. Br., Herder, 1954.

«Gesetze geistigen Seins und *Lebens*». Wir können deshalb unsere erste These noch etwas genauer fassen und sagen: Das Wesen der Person als Aufstieg ist «Leben» in und aus dem «Sein».

Daß solche *Lebensthematik* für Edith Stein fundamental war – das heißt hinter der ontologisch-phänomenologischen Methodik der Wesensfrage schon immer deren eigentlichen Zielpunkt darstellte –, das ergibt sich schlechthin aus dem Vergleich der Spätschrift «Kreuzeswissenschaft» mit der frühen Dissertationsarbeit von 1917: «Zum Problem der Einfühlung»⁷.

Empfindung und Gefühl, wie immer man sie definiert, sind ohne jeden Zweifel direkte Akte des Lebens, ja dessen Ausdruck selbst. Mit dem Begriff der «Einfühlung», der im übrigen wiederum eine zentrale Debatte damaliger Philosophie und Psychologie widerspiegelt⁸, ist es uns sogar möglich zu sagen, daß die Karmelspiritualität die Vollendung oder Erfüllung des Seinsaufstiegs als Person-werden enthält. Denn die Mystik, wo sich Immanenz und Transzendenz der Person in der Versunkenheit göttlicher und menschlicher Selbstheit durchdringen, enthält zutiefst jenes Leben, dessen Wahrheitsverwirklichung mit der «Einfühlung» beginnt. Mit anderen Worten: das mystische Leben ist die eigentliche Praxis der Einfühlung. Und damit gelangen wir zur endgültigen Präzisierung unserer Ausgangsbehauptung, indem wir erkennen, daß der Aufstieg der Person zum Sein die nicht begrenzbare Verlebendigung ihres Einfühlungsvermögens oder Einfühlungssinnes beinhaltet. Das «personale Wesen» bezeichnet nicht mehr und nicht weniger als dieses ständig sich vollziehende Ursprungsgeschehen in jeder konkreten Person als ihr Selbst-Sein.

⁷ Reprint der Originalausgabe, München, Kaffke, 1980. – Dieser Grundgedanke zum Verständnis ihres Werkes ergab sich uns schon bei der Besprechung der zweibändigen Briefausgabe «Edith Stein. Selbstbildnis in Briefen (Werke VIII–IX, 1976–1977)», in: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982) 209–211; vgl. dazu ergänzend einen weiteren Beitrag «Edith Stein: Klarheit über den Abgründen. Zum 90. Geburtstag und 40. Todestag: 12.10.1891–9.8.1942, in: *Franziskanische Studien* 4 (1981) 289–302.

⁸ Vgl. z. B. die Arbeiten des mit ihr befreundeten Psychologen und späteren Philosophen Rudolf ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person*, Freiburg i. Br., Herder, 1929; dazu als Gesamtwürdigung: James COLLINS, *The Work of Rudolf Allers*, in: *The New Scholasticism* 38 (1964) 281–309. – Im übrigen hieß der Gesamttitel der eingereichten Dissertationsarbeit Edith Steins «Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung». Autoren wie Theodor Lipps, Max Scheler und Hugo Münsterberg finden u. a. hier eine besondere Berücksichtigung bei der Auseinandersetzung.

2. «Dunkles» Glaubensleben als phänomenologisches Modell

Dieser lebendige Vorgang soll kurz von der «Kreuzeswissenschaft» her noch beleuchtet werden, bevor wir uns dann der Bestimmung der «Einführung» als lebendig-ursprünglichem Person-Sein genauer zuwenden.

Edith Stein verwendet bewußt den Begriff der *Wissenschaft*, wenn sie von der Kreuzesmystik der Karmeltradition spricht. Sie grenzt diese besondere Wissenschaft aber wohlüberlegt ab von jeder «bloßen Theorie», die «in gesetzmäßigen Denkschritten» ein «ideales Gebäude» aus reinen Zusammenhängen erstellt. Die «Kreuzeswissenschaft» ist so zwar eine «wohlerkannte» Wahrheit, aber eben nur als «lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit». Deshalb sagten wir zuvor, die Mystik sei die eigentliche *Praxis* der sich erfüllenden Einführung. Praxis bezeichnet nämlich *vor* allem äußeren sichtbaren Tun zunächst ein Leben, worin die Seele *eins* ist mit dem Geist, der sich dann als Wollen der Gesamtperson bekundet. Daß es nun eine solche Praxis gibt, die in ihrem innersten Wirken, mithin in ihrer Immanenz selbst, wie eine reine *Passivität* aufscheint, das sagt Edith Stein in folgendem Satz: Die «*heilige Sachlichkeit* (ist) die ursprüngliche innere Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geiste wiedergeborenen Seele. Was an sie herantritt, (...) findet in ihr eine durch keine verkehrten Hemmungen und Erstarungen behinderte, lebendige, bewegliche und formungsbereite Kraft, die sich durch das Aufgenommene leicht und freudig prägen und leiten läßt»⁹.

Sieht man vom mystisch-theologischen Kontext ab, der klarstellt, daß diese innere «Kraft» auf das Kreuzesgeheimnis zurückzuführen sei, so kann nicht unbemerkt bleiben, wie die gesamte Stein'sche Begrifflichkeit bei dieser entscheidenden Definition dem Bereich des *Affektiven* und *Lebendigen* entlehnt ist. Theologisch und ideengeschichtlich ließe sich bemerken, daß hinter aller Philosophie eben die religiöse – und hier speziell jüdisch-christliche – Urerfahrung wiederkehrt. Gott ist vor allem und zunächst das «Leben» oder noch besser der «Lebendige» – der «Ich-bin-da-wie-ich-sein-Werde» (Ex 3,14) und der «Lebenswahrhaftige» (Joh 14,6).

⁹ Wie Anm. 6, S. 3f.

Wir müssen diese Frage lassen, da wir begrenzt philosophisch vorgehen. Nur ergibt sich aus solchem Rahmen eindeutiger, was eine zu essentialistische Interpretation Edith Steins oft verbirgt. Gewiß, diese phänomenologische «Sachlichkeit» nach Husserl kehrt hier in der Kreuzeswissenschaft ausdrücklich wieder. Aber für Edith Stein ist sie keine «Wesensschau» von der Art bloß, daß ich mich zu ihr in einem distanzierenden Sehen wie ein neutraler, desinteressierter Zuschauer verhalten könnte. Vielmehr erfolgt das phänomenologische Sich-Zeigen oder Erscheinen der Dinge immer auf dem Boden einer *praktisch-effektiven* Voraussetzung. Deren Modus kennen wir bereits: es ist das Leben selbst, welches mit jeder Erscheinung sich anbietet und in uns als Akt der Einfühlung erlebbar ist.

Daß Sein, Geist, Ich und Person letztlich von hierher sich aufbauen, wird ganz eindeutig im Kapitel über das reine *Glaubens-Leben* als Mittel zur Vereinigung mit Gott¹⁰. Im Anschluß an Johannes vom Kreuz legt Edith Stein dar, daß weder Verstand, Gedächtnis und Wille noch die Sinne zu Gott hinführen, sondern allein das *Dunkle* des Glaubens. Da Edith Stein hier durchaus ihr phänomenologisches Erbe weiterführt, wie sie selbst im «Vorwort» zur Kreuzeswissenschaft betonte, kann jedoch demzufolge das Charakteristikum der Phänomenologie nicht mehr primär das Sehen oder Sich-Zeigen der Dinge sein. Es muß ein Erscheinen des Seins geben, welches allen Besonderungen durch unsere Bewußtseinsintentionen vorausliegt.

Für Johannes vom Kreuz und für Edith Stein lebt die Seele im ganz und gar Dunklen, in der «Finsternis» des Glaubens, der «Gott gleicht», wie im «Vergessen (...) zeitlos (...) rein im Empfangen (...) umgestaltet in die reine göttliche Weisheit, die der Sohn Gottes ist»¹¹. Das heißt philosophisch übertragen: wenn die Phänomenologie zuvörderst kein Sehen sein kann, dann bezeugt sie davor das reine Leben in seiner Mitteilung selbst, und zwar als dessen Ankunft im Inneren der Person.

Die Weisen des mystischen Empfangens des göttlichen Lebens sind so die eigentlichen phänomenologischen «Wesens»-Kategorien selbst, nämlich als Akt und Praxis der «inneren» Person. Dieses Leben hat kein greifbares Gesicht, ergibt zunächst auch keine Vorstellung, sondern es

¹⁰ Ebd. 56 ff.

¹¹ Ebd. 60.

ist «Selbstgestaltung» auf dem Hintergrund der «unendlichen Fülle des Sinnes», die in jeder Einzelerkenntnis nur «geheimnisvoll anklingt»¹².

Es wäre aber kein Sinn, wenn sich zuvor das Leben nicht gäbe in einem Akt, der mich konstituiert. Jeder Sinn, den Edith Stein im Aufbau der Seinswerdung beschreibt – von der Natur bis hin zu Gott über das Individuum und die Gemeinschaft¹³ –, umschließt zwar immer auch allgemeine Vernunft- und Wertegesetzlichkeiten, aber grundlegend bezeugt er einen absoluten Lebensursprung. Diese Ursprünglichkeit allen Sinnes, die das «Ich-Bin» der Person zur steten lebendigen Gestaltung treibt, bleibt «Mystik» in der Hinsicht, daß keine abschließende «Theorie» des Sinnursprungs und der Sinnvollendung möglich ist. Die Stein'sche Seinsphänomenologie ist daher als der Versuch anzusehen, die Sinnbildungen in uns zurückzuverweisen an den Akt ihrer Ursprunghaftigkeit, die nur das Leben selbst sein kann¹⁴. Von uns selbst wird solches Leben nicht erzeugt, sondern nur entgegengenommen. Und weil die Mystik von Natur aus die ganz rückhaltlose Bereitschaft zum Lebensempfang ausdrückt, des göttlichen wie des eigenen, bleibt sie die wirk-mögliche «Theorie» des Leben-Sinn-Geschehens.

Es ist nun zu klären, inwieweit Edith Stein intuitiv dieses «praktische» Wahrheitsverständnis bereits in ihrer Studie zur «Einführung» vorweggenommen hat.

3. Von der Einföhlung zum Verstehen des Sinn-Ganzen

Auszugehen ist von der phänomenologischen Tatsache, daß im eigenen Bewußtseinsstrom Erlebnisse auftreten, die nicht nur «originär» im Sinne unmittelbarer Gegenwärtigkeit sind, sondern ihrem Gehalt nach als ursprünglich «gebend» erfahren werden. Das erlebende

¹² Ebd. 6.

¹³ Außer «Endliches und ewiges Sein» (wie Anm. 1) vgl. auch die Studie von 1922 über «Individuum und Gemeinschaft», neu erschienen mit dem Traktat «Untersuchung über den Staat», Tübingen, Niemeyer, 1970.

¹⁴ Solche Tendenzen lassen sich nicht nur schon bei Max Scheler beobachten, sondern vor allem auch in der eigenständigen französischen Phänomenologie, wie etwa bei Gaston Berger und Michel Henry; vgl. unsere entsprechenden Artikel in: *Dictionnaire des Philosophes*, Bd. 1, P. U. F., Paris 1984, 274–276, 1183–1184. Zum Rekurs auf Meister Eckart vgl. insbesondere Michel HENRY, *L'essence de la manifestation*, Bd. 1., P. U. F., Paris 1963, §§ 39–41 (= S. 385 ff.).

Subjekt erfaßt sich dabei selbst als ein unbezweifelbares «Ich», denn die eigene Person, die Welt und bestimmte Objekte sind «leibhaft» in einem Hier und Jetzt gegenwärtig. Das Subjekt muß sich selbst oder die Dinge nicht erst über einen Akt der Erinnerung oder Erwartung herbeiholen, denn die Ursprünglichkeit des Gegebenseins haftet ihnen unmittelbar an¹⁵.

a) *Einfühlung als «Versenken» in personales Sein*

Von dieser allgemeinen Form der jedem bekannten augenblicklichen Wahrnehmung unterscheidet sich die «Einfühlung» dadurch, daß sie zunächst nur als bewußte Hinwendung zu *fremden* Subjekten verstanden wird. Die Freude und der Schmerz anderer Mitmenschen ist zwar auch ein originäres Erlebnis im Sinne eines Mir-Gegenwärtigseins dieser Gefühlsausdrücke, aber es sind keine originären Gehalte *für mich*. Die mir fremde Trauer und die mir fremde Freude sind zunächst nicht meine eigenen Gefühlserlebnisse. Auch «Objekte» im eigentlichen Sinn des Vorgestelltseins sind sie nicht, sondern eher werde ich, wie Edith Stein schreibt, in die Stimmung des anderen «hineingezogen»: «Ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt an dessen Stelle» (9). Was sich zwischen dem ersten Erscheinen des Freuderlebnisses und seiner anschließenden «objektiven» Erklärung vollzieht – zum Beispiel der andere freut sich über ein Geschenk –, ist von grundsätzlicher Bedeutung für die spätere ontologische Erlebnisbegründung überhaupt. Edith Stein sagt: «In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären, das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären bekundet» (10).

Um es mit anderen Worten zu sagen: es gibt auf der phänomenologischen Ebene der Einfühlung eine meine eigene Erlebnisursprünglichkeit begleitende «andere» Ursprünglichkeit, die mir als verschieden erscheint, ohne mir dadurch absolut *fremd* zu bleiben. Wenn wir an die vorherigen Ausführungen über die Mystik als lebendigen Akt des empfangenden Einswerdens denken, dann drängt sich die Frage auf, ob nicht bereits die Einfühlung im phänomenologischen Sinne ein vergleichbares *In-eins-Werden* von zwei Subjekten vorbereitet. Und dahin-

¹⁵ Zum Problem der Einfühlung (wie Anm. 7), S. 6. Alle weiteren Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Dissertationsarbeit.

ter tut sich die weitere Frage auf, ob die «Ursprünglichkeit» des Erlebnis-Seins des anderen nicht übertragbar ist auf das *Sein* schlechthin *als Leben*, welches uns mit seiner «Originalität» stets «begleitet».

Aus den kritischen Untersuchungen Edith Steins schält sich heraus, daß die empfundene Erlebnisidentität mit dem anderen «Erfahrung von fremdem Bewußtsein» bleibt (14). Die «Einsfühlung» ist nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis der *Einfühlung*, indem in dieser «Einsfühlung» eine «Bereicherung des eigenen Erlebens» möglich wird, welches z. B. auf die «höhere Stufe» des «Wir» führt (18). Aber genau damit trifft Edith Stein wieder einen Grundzug der Lebensursprünglichkeit, die auf *Steigerung* oder Bereicherung hin angelegt ist. Das Wesen des Seins selbst, sofern es lebendig ist, muß – wie es schon ganz zu Beginn hieß – «Aufstiegs»-Charakter im Sinne einer ontologischen Zunahme besitzen. Oder wie Edith Stein später in ihren Heideggerrezensionen es herausarbeitet: dem Sinn des Seins liegt eine *Erfüllungstendenz* zugrunde, die vom fundamental-ontologischen Horizont der «Nichtung» verkannt wird¹⁶. Ob also als Lebenserfüllung oder als Lebensvertiefung im Sinne eines zu durchschreitenden Seinsordo gesehen: es gilt von der Einfühlung allzumal, daß sie Seiendes «direkt an der Stelle trifft, wo es hingehört, wo es im Seinszusammenhang verankert ist, ohne es sich durch einen Repräsentanten näher bringen zu müssen» (20). Wo aber keine besondere Vergegenwärtigung durch ein stellvertretend Anderes notwendig ist, da entfällt auch für die Einfühlung die Kategorie der bloß äußerlichen Nachahmung, so daß im «Versenken» ihre charakteristische Haltung erblickt werden muß.

In Widerlegung der kausal-psychologischen Erklärungen, seien sie genetischer, assoziativer oder analoger Art, gelangt Edith Stein somit zu der phänomenologischen Auffassung, daß im einfühlenden Akt «das Sein unmittelbar» erreichbar ist (26). Ich bringe mir die Freude des anderen nicht erst durch meine eigene zur Anschauung, ich ahme nicht seine Freudesgeste oder -mimik nach, ich schließe nicht von meinem leib-seelischen Wissen um mich auf den entsprechend interpretierten Ausdruck des anderen, sondern die Freude des anderen ist *positives Seinserlebnis*, das heißt «Erfahrung» von etwas, was wirklich *ist*. Ich mag mich im Reflexionsbezug auf das besondere Objekt der fremden Freude

¹⁶ Vgl. «Martin Heideggers Existentialphilosophie» (1936), in: Werke VI. Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, Louvain, Nauwelaerts/Freiburg i. Br., Herder, 1962, 68–135, hier 81, 103f., 130 ff.

täuschen, vielleicht auch aus angewohnter Wertabstumpfung¹⁷ die Einfühlungsfreude nicht weiter aktualisieren, aber diese Hindernisse geistiger und seelischer Art können nicht die Grundgegebenheit vergessen lassen, daß in meinem individuellen Erlebnisstrom sich außer der gegebenen «Selbstheit» ein zusätzliches «Du» mit seinem ihm eigentümlichen – hier freudigen – Seinsverhältnis «abhebt» (41).

Sofern hierbei die Einfühlung Versenkung und Einswerden als Erfahrung von *personalem* Sein ermöglicht, erscheint «neben» dem reinen Ich des Bewußtseins die «Seele» als je meinige, ohne isoliert zu sein. Die *Psyche* als identischer Träger von Erlebniseinheiten, die in einer letzten «substantiellen Einheit» der Mir-Eigenschaften gründen, enthält also ihrerseits Kategorien und Strukturen, die Sein als ein «geordnetes» in seiner unmittelbaren Erfahrungsgegebenheit zugänglich machen. Um nochmals das Beispiel der Freude aufzugreifen: sie ist kein «Objekt», sondern *personaler* Ausdruck des anderen, den ich einfühlend «verstehe». Mit der «Seele» ist deshalb eine Seinsdimension erreicht, welche das «esse» nie distanziert vor den eigenen Blick bloß stellt, sondern als personal durchwirkte Lebens- und Bezugsordnung erfaßt. Insofern bildet die «Seele» naturgemäß den Vermittlungsbegriff zwischen *Sein* und *Leben* und kann auch nicht durch das «Dasein» als angeblich einzige Sinnzugänglichkeit für das Sein ersetzt werden¹⁸.

b) *Leiblichkeit als Grunderfahrung der «Verschmelzung»*

Weder Seele noch Personalität können allerdings von der *Leiblichkeit* getrennt werden, an der sich die Einfühlung konkret orientiert und wodurch sie sich vollzieht. Die Freude des anderen erscheint als sichtbar leiblicher Ausdruck und wird auch von mir «leibhaftig» erlebt durch die Einfühlung. Der Leib wäre also der unmittelbar gegebene «Ort», wo Sein sich als Lebendig-Geordnetes bekundet. Ist damit die vorreflexive Quelle jeglicher Ursprünglichkeit in einem immanenten Sinne bei mir und beim anderen gewonnen? Ist das Verstehen des Leibes zugleich das Verstehen des Seins *als* Leben und *als* Miteinander-eins-werden-Können?

¹⁷ Genau diese Besinnung auf die «Abgestumpftheit» kehrt als schmerzliches Grunderlebnis für das religiöse Leben zu Beginn der «Kreuzeswissenschaft» (wie Anm. 6), S. 4, wieder, was u. a. für eine durchgehende affektive und phänomenologische Thematik der «Klarheit» im Husserlschen Sinne bei E. Stein zeugt.

¹⁸ Wie E. Stein mit Recht Heidegger kritisiert; vgl. wie Anm. 16, 71, 90 ff.

Was mir unablässig gegeben ist, ist das «Hier» des Leibes, dessen Mir-Zugehörigkeit durch keine äußere Wahrnehmung je konstituiert werden könnte (45 ff.). Die wahrgenommenen Objekte können unter endlos variierenden Perspektiven erscheinen, dem Leib jedoch kann ich mich nicht nähern oder mich von ihm entfernen, weshalb er einen «Nullpunkt der Orientierung» darstellt. Zwar ist es möglich, sich von den einzelnen Körperteilen wahrnehmend zu distanzieren, aber ohne jemals den «Leibraum» zu verlassen, der ein anderer ist als der «Außenraum» der Dinge.

Was beide miteinander verbindet, sind die *Empfindungen*, das heißt jenes unstreichbare Sein innerhalb der Erlebniskategorie, das nie zum reflexiven Ich (Cogito) wird, aber als Kälte, Schmerz, Wärme usw. «an» meinem Leib auftritt. Der Leib ist so jene Einheit, worin diese Empfindungen gebündelt werden, ohne daß ein Ich in ihnen lokalisierbar wäre, aber auch ohne das Ich davon ganz lösen zu können. Abwechselnde Nähe wie Ferne des Ich zu den Empfindungen erklärt sich einen Schritt mehr, wenn die Verbindung zwischen diesen und den *Bewegungen* des Leibes mit ins Auge gefaßt wird. Denn sofern sich der Leib als Ganzes durch den «Raum» bewegt, «bewege ich mich selbst»; bei einer Teilbewegung des Körpers erfasse ich diese zunächst als äußerlich wahrgenommene Gliedbewegung. Erst die dabei auftretenden Empfindungen taktiler oder motorischer Art machen mir klar, daß mein eigener Leib sich *in* diesem Körperglied bewegt, so daß eine «identifizierende Deckung» (50) zwischen der inneren Leibintuition und der äußeren Körperwahrnehmung stattfindet.

Dieser scheinbare Umweg der phänomenologischen Beschreibung läßt etwas Wichtiges erkennen: mein eigener Leib ist mir nur auf dem Wege einer «Verschmelzung» (65) der eigenen Leiblichkeit als Leib *und* Körper gegeben. Das heißt, bereits an ihm übe ich jene «Einfühlung» ein, die bezüglich eines fremden Körpers – genau gesprochen – ein «Einempfinden» genannt werden müßte (65 f.). Fasse ich beides unter den Begriff der «Empfindungseinfühlung» (ebd.), so soll damit deutlich werden, daß der Übergang von der Leibempfindung zu spezifischen Gefühlen die Tatsache von «typischen Empfindungsfeldern» miteinschließt. Felder sind nicht von vorneherein abgrenzbare Größen, sondern sie werden mehr oder weniger ausgefüllt von sinnvollen Ausdrucksbeziehungen, denen eine Tendenz zum Weiterschreiten innewohnt. Ergreife ich die Pfote eines Hundes, so entferne ich mich von den Erfüllungsmöglichkeiten, die vom Typus «Mensch» mitgegeben

sind, und infolgedessen ist hier die einführende Vergegenwärtigung fremder Empfindungsfelder ausgeschlossen. Erst eine fremde «Hand», zumal im Ergreifen, erfüllt die grundsätzliche Erfüllungstendenz der Verschmelzung zwischen Leib und Körperteil, wie sie bei mir selbst gegeben ist, auch wenn die fremde Hand als nicht-originäres Erleben von meinem eigenen Leibgefühl abgehoben bleibt.

Diese wenigen Schritte lassen schon erkennen, von welcher Bedeutung die Leiblichkeit für das Seinsverstehen überhaupt ist. Sie ist nicht nur nicht auf das Körperhafte reduzierbar, sondern zusammen mit den Ich-Erlebnissen des Bewußtseins sowie den seelischen Gefühlsempfindungen konstituiert sich durch diese Leiblichkeit eine Verstehenswelt *lebendiger Erfüllungsfelder*, denen eine Seinserfahrung in jeweils «typischer» Form anhaftet. Über die Einfühlung in den Empfindungsleib des anderen hinaus vermag ich dessen «originären Nullpunkt der Orientierung» – unter Beibehaltung meines eigenen – selbst anzuerkennen, indem ich seinem empfindenden Leib ein substantielles «Ich» zuschreibe. Damit wird aus einem anderen Subjekt, das Empfindungen *besitzt*, ein solches, welches selbst Akte *vollzieht*, was wiederum heißt: mein eigenes Weltbild erlebt die Möglichkeit der Bereicherung durch weitere Weltbilder, so daß hier dem einführenden Verstehen keine Grenze mehr gesetzt ist.

c) *Einfühlung als kulturelles Sinn-Verstehen*

Schon für die junge Philosophin Edith Stein gilt im Gegensatz zu heutigen Tendenzen, daß Philosophie nicht darin bestehen kann, Fragen abzubauen oder als «ungelöste abzuschieben», sondern «letzte Rechenschaft (und) Klarheit» gefordert ist (41). Von dem gewonnenen Ergebnis her, daß Einfühlung der angemessene Weg sei, sich *versenkend* und *verschmelzend* in die Seinsvielschichtigkeit hineinzubegeben, um sie originär und reflexiv zur Erfahrung werden zu lassen, hat Edith Stein sich die grundsätzliche Möglichkeit verschafft, auch die intersubjektiv gegebene Welterscheinung als *Verstehensaufgabe* zu bestimmen (vgl. 72ff.). Und so wie der *Leib* ein lebendiger ist, hinweisend auf personale Aktvollzüge, so ist auch die *Welt* kein ungetöntes und ungefärbtes physikalisches Abstraktionsgebilde, sondern alle Kausalprozesse darin verweisen ihrerseits für das Individuum auf «Hintergrundserlebnisse»

oder «Inaktualitäten», welche in die Gegenwart hineinwirken können, um so von einem «Lebensganzen» zu zeugen (82 ff.). «Thematisch» oder «motivational» betrachtet (87 ff.), das heißt als Aufforderung zum erlebnismäßigen Fortschreiten, sind alle «Weltobjekte» wie Handlungen in «Verständnis- oder Sinneinheiten» eingebettet: «Verstehen heißt (deshalb) gar nichts anderes als den Übergang von einem Teil zum anderen innerhalb eines Erlebnisganzen (zu) erleben» (95).

Da solches Erleben nicht ausschließlich psycho-physikalisch bedingt ist, sondern eben in einem freien Ergreifen besteht, verweist die Einfühlung als Verstehen auf ein *geistiges* Geschehen, worin vornehmlich *Werte* erfaßt werden. Auf diese Weise wird die intersubjektiv erfahrene Welt zu einer «Kulturwelt» (102 f.), die wiederum von einer lebendigen Realität zeugt, weil sich «hinter» den geschaffenen Objekten als Ursprung ein *Willensakt* zeigt. In Auseinandersetzung mit Diltheys Hermeneutik beschreibt Edith Stein hier insbesondere die methodische Vorgehensweise der Geisteswissenschaften als «einführendes Erfassen» (105 f.), womit sich die Forderung nach einer «Ontologie des Geistes» verbindet.

Damit wird die letzte Bestimmung der Einfühlung vollzogen, denn die Wesensstruktur des Geistes, seine «ideale Typik», verlangt es, daß auch hier «Sinn»-Bereiche geistiger Ausdrucksmöglichkeiten vorgegeben sind. Von daher sind Vernunft- und Wesensgesetzlichkeit zu unterscheiden, denn eine kausale Erkenntnis garantiert noch nicht, daß auch ein «sinnvolles Hervorgehen der Erlebnisse auseinander» vorliegt, in welches ich mich wertgemäß einzufühlen habe (108). Diese Bestimmung wirkt sich auch auf das Verständnis des «Ich» aus: als reines Cogito hat es keine «Tiefe», wohl aber besitzt es eine solche als fühlendes Ich. Das heißt, verstehende Empfindungseinfühlungen in personale und kulturelle Werterlebnisse sind nicht nur «Übergang von einer Objektgegebenheit zu einer anderen, sondern Objektivierung eines Subjektiven» (110).

Es gibt mithin eine Korrelation zwischen einer Werterangordnung und den korrespondierenden personalen Schichten. Was «theoretisch» im Akt des Fühlens ergriffen wird – beispielsweise die Güte einer Tat als objektives Korrelat der Freude – kann die gesamte Person in Schwingung versetzen, von der äußersten Stimmungsoberfläche bis hin zur beharrlichen seelischen «Empfindsamkeit» überhaupt, die zugleich ein geistiges Vermögen ist. Hier liegen folglich die späteren, z. T. auch pädagogisch wie staats-theoretisch ausgeführten Ansätze zur

Stein'schen Personlehre¹⁹, die eine vorhergehende Wertelehre erfordert (vgl. 121 ff.). Deshalb kann ihre Einfühlungstheorie hier auf die These gebracht werden, daß die wachsende Lebendigkeit der geistigen Person an die Möglichkeit gebunden ist, Werte zu fühlen sowie diese Fähigkeit zu entwickeln. Das kulturelle Sinnverstehen zielt, neben den «eidetischen Singularitäten» von allgemeiner Typik wie Volk, Zeitalter usw., immer auf ein «verständliches Sinn Ganzes», dessen oberste Wertkategorie das geistige Subjekt bleibt. Wieviel allerdings «ich mir von seiner Erlebnisstruktur zu erfüllender Anschauung bringen kann, das hängt von meiner eigenen ab» (128).

4. Zur Einfühlung als Grundhaltung religiösen und philosophischen Lebens

Bei diesem Ergebnis ihrer Untersuchung zur Einfühlung angelangt, steht die damals noch atheistisch denkende Edith Stein vor einer Grenze, die sie ehrlicher Weise anerkennt. Zwar vermag sie sich in den Typ des «homo religiosus», der ihr «wesensfremd» ist, einfühlen und ihn «verstehen» – aber was ihr dort «neu entgegentritt», so wähnt sie noch, «wird (ihr) immer unerfüllt bleiben» (129). Doch die Weise der Unerfülltheit hebt die Erfüllungstendenz, die dem Sein als solchem anhaftet, nicht auf. Und Edith Stein nennt auch abschließend in ihrer Dissertation den Weg zur «Welt» der religiösen Erfüllung. Außer «lebendiger Gemeinschaft» und «Tradition», die als geistiger Austausch ihrerseits auf das «Medium der Leiblichkeit» angewiesen sind, bewirkt das «Einwirken göttlicher Gnade» den «plötzlichen Wandel» einer Person (131 f.). Eine solche Feststellung kann nicht gelesen werden, ohne bei ihr eine zumindest ahnende Einfühlung in Gottes Gnade vorauszusetzen.

Es war dann unter anderem Max Schelers Einfluß, der Edith Stein mit der Glaubenswelt des Katholizismus vertrauter machte²⁰, aber die besondere Bedeutung des «religiösen Bewußtseins» innerhalb eines *universal* auszurichtenden Werterlebens war ihr, wie hier nachgewiesen,

¹⁹ Eine neuere Studie zur Pädagogik E. Steins bietet Bruno H. REIFENRATH, *Erziehung im Licht des Ewigen*, München 1986.

²⁰ Vgl. zu seiner Vermittlerrolle in dieser Hinsicht allgemein unter den ersten Phänomenologen Edith Steins Beitrag von 1932 (?), «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», in: *Werke VI* (wie Anm. 16), S. 1–17, hier bes. 5, 9 f., 13 f., 16.

am Ende ihrer «Einfühlungs»-Beschreibung mehr als vertraut. Es breitete sich wie ein Feld vertiefter Versenkungsmöglichkeit vor ihr aus, um Selbsterkenntnis und Selbstbewertung im Verein mit dem wirklich ganzen und umfassenden Sein-Sinn, der in Gott ruht, voranzutreiben.

Je weiter die Einfühlung jedoch in diesen Bereich hinein unternommen wird, umso gewisser wird, was alle Phänomenologie kennzeichnet: die *Erfüllung* mit neuen Gehalten erfordert zugleich die eigene *Entleerung*, um unvoreingenommen die Dinge aufzunehmen. Jedoch tut sich hier eine Schwierigkeit auf, die mit der Einfühlung nicht ohne weiteres überwunden werden kann und von Edith Stein in dem wichtigen Essai um 1938 «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik»²¹ wie folgt umschrieben wird: «Der Geist kann sehen und die Seele leer bleiben.» Das heißt, ich kann versuchen, in der Einfühlung für andere meine Stellungnahme einzuklammern, um ein freieres Selbst zu gewinnen, aber damit ist die «*Seele*» noch nicht «umfriedet» und «geborgen», wie Edith Stein ebenfalls an gleicher Stelle schreibt.

Deshalb sagten wir eingangs, die Versenkungsweisen der Mystik wären die eigentlichen Vollzugsmodi auch des phänomenologischen Denkens. Die Einfühlung erweist sich umso effektiver, dem innersten Leben der geistigen Person gegenüber umso angemessener, je mehr sie sich selbst *erfüllen* läßt. Die Einfühlung ist mithin kein «Schluß von mir auf anderes», sondern Disposition oder Hinwendung zum *Er-leben* als *ontologischer* Erfahrungsgrundstruktur. Im Eins-Werden mit diesem Leben, wie es sich auf den verschiedenen Seinsstufen mitteilt, vollzieht sich mithin das Geheimnis des personalen Mensch-Seins schlechthin: Je *entleerter* ich im eigenen und fremden Er-Leben das Leben entgegennehme, *umso erfüllender* erweist es sich.

Dies erkannt zu haben, war für Edith Stein der persönliche Weg, von der Philosophie zur «Kreuzeswissenschaft» zu gelangen, jedoch nicht ohne dem philosophischen Denken selbst eine inhaltliche wie methodische Vertiefungsmöglichkeit angeboten zu haben. Wir dürfen deshalb mit dem schließen, was sie Heidegger²² als Kritik entgegeng gehalten hat, weil darin genau jenes Angebot enthalten ist: Zum einen ist

²¹ In: Werke VI (wie Anm. 16), S. 137–197, hier 147f.

²² Wie Anm. 16, S. 110 und 113f.

«Sinn» nicht in bloßes «Verstehen» aufzulösen, und zum anderen ist das Sein, welches beide metaphysisch begründet, «höchst gesteigertes Leben». Danach verlangt der Mensch, um durch solch «immer neues Beschenktwerden mit dem Sein das ausschöpfen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und nimmt».

