

**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:** 49 (2002)

**Heft:** 3

**Artikel:** Subjekt - Person - Religion : Edith Steins Vermittlung zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie

**Autor:** Wulf, Claudia Mariéle

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760892>

### **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:** 30.03.2025

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

CLAUDIA MARIÉLE WULF

## Subjekt – Person – Religion

### Edith Steins Vermittlung zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie

#### *I. Das Vermittlungsproblem*

##### *1. Definition und Aktualität*

Wie kann zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit rational vermittelt werden? Dieser Grundfrage der Fundamentaltheologie stellt sich Edith Stein in ihrem Spätwerk, in dem sie eine Vermittlung zwischen phänomenologischer und scholastischer Anthropologie anstrebt. Wie kann eine theologische Aussage rational nachvollziehbar in einem Bereich mitgeteilt werden, der auf einer anderen Axiomatik beruht?

Dieses Vermittlungsproblem durchzieht auch die innerphilosophische Diskussion und ist heute virulent. Ein naturalistischer Monismus steht gegen die cartesianische Dualität von *res cogitans* und *res extensa*, eine neurophysiologische Erklärung von Freiheit als Komplexität neuronaler Vernetzung gegen das metaphysische Konzept personaler Freiheit. Man kann sich freilich darauf einigen, daß man sich mit diesen Aussagen lediglich in verschiedenen Sprachspielen befinde, doch steht dem Postulat der sprachlichen Beliebigkeit noch immer das eines möglichen «verum» gegenüber.

Fragen wir danach, wie theologische Wahrheit in den philosophischen Dialog einzubringen bzw. mit diesem zu vermitteln ist, so kann darum nicht allein von verschiedenen Sprachspielen ausgegangen werden, denn die Sprachspieltheorie schließt Vermittlung und letztgültige Wahrheit aus. Die Frage, die hier gestellt und einer exemplarischen Antwort zugeführt wird, ist, wie philosophische und theologische Anthropologie einander befruchten können.

##### *2. Kurzer historischer Abriss des steinschen Vermittlungsversuchs*

Stein wird in ihrem philosophischen Denken von Edmund Husserl und Max Scheler beeinflusst. Während Husserl ihre Methode bestimmt – das strenge phänomenologische Fortschreiten von *epoché* zu *epoché* bis

zum Wesen der zu untersuchenden Sache –, übernimmt sie von Scheler – nicht ohne Modifikationen – die Wertphilosophie, und sie läßt sich von seinen anthropologischen Untersuchungen bereichern und herausfordern. Stein beginnt mit einer Arbeit über die Einfühlungsproblematik, analysiert sodann die psychische Kausalität und schreitet zu einer Untersuchung der Interdependenz von Einzelperson und Gemeinschaft fort, die in eine Wesensbeschreibung des Staates einmündet. Diese anthropologischen Arbeiten untersuchen alle Wesensmerkmale des Humanum, selbst die «Einführung in die Philosophie» ist davon bestimmt. Zwischen 1918 und 1921 – also bereits vor ihrer Konversion am 1.1.1922 – nimmt Stein auch das Thema Religion in dem Aufsatz «Natur, Freiheit, Gnade»<sup>1</sup> auf.

Erst nach der Konversion stellt Stein, insbesondere unter Anleitung von Erich Przywara, ihre phänomenologischen Untersuchungen in den Kontext der Neuscholastik. Sie erarbeitet sich darüber hinaus einen eigenständigen Zugang zu Augustinus, Thomas von Aquin und Duns Scotus. 1925 legt sie eine Übersetzung von Thomas' «De veritate» vor, die schon durch die Art der Begriffswahl und durch Kommentare einen Vermittlungsversuch darstellt, da nicht nur eine lexikalische, sondern auch eine inhaltliche Transposition zu leisten ist. 1929 verfaßt sie einen fiktiven Dialog zwischen Thomas und Husserl, in dem Thomas, d. h. das scholastische Gedankengut, dominiert. «Potenz und Akt» (1931) hingegen bietet eine Juxtaposition zweier gleichrangiger Ansätze. Eine echte «Synthese»<sup>2</sup> erfolgt erst in «Endliches und ewiges Sein», das aus «Potenz und Akt» erwächst und 1936 fertiggestellt wird. Ihre anthropologischen Vorlesungen von 1932 und 1933 – eine philosophische und eine dogmatische Anthropologie – sind klar von scholastischem Gedankengut geprägt, ohne daß Stein ihren phänomenologisch erarbeiteten Ansatz aufgeben müßte. Sie setzt die phänomenologische Methode und Sichtweise fort bis in ihr letztes Werk zu Johannes vom Kreuz.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Der Aufsatz wurde fälschlicherweise unter dem Titel: «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik» veröffentlicht und irrtümlich auf 1932 datiert. In: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*. Edith Steins Werke (ESW) VI. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1962, 137–198, (NFG). Zur Benennung und Neudatierung vgl.: WULF, Claudia Mariéle: «Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins» In: *Orbis Phänomenologicus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002. Werke Edith Steins werden ohne Angabe der Autorin zitiert.

<sup>2</sup> IMHOF, Beat W.: *Edith Steins philosophische Entwicklung, Leben und Werk*. Bd. 1, Basel-Boston 1987, 136.

<sup>3</sup> Vgl. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*. ESW I. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1983 (KW), 1.

Im Folgenden sollen Impulse und Postulate für die christliche Anthropologie aus ihrem Werk gehoben werden. Dieses wird zunächst in ihrer Biographie verankert (II), denn die Gültigkeit ihrer Philosophie erwächst aus deren Vollzug im Leben. Sodann wird die Wahrheitsfrage in ihrer Mehrdimensionalität diskutiert (III)<sup>4</sup> und unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung thematisiert (IV). Aus dem Dialog mit der Philosophie erwachsen Desiderate für die christliche Anthropologie (V), die ihr eine Selbstverpflichtung abverlangen (VI).

## II. Biographische Data

### 1. *Ex Judaico: die Personalität Gottes und des Menschen*

Edith Stein ist jüdisch erzogen worden, und obwohl sie dieses Erbe mit 14 Jahren abzustreifen scheint<sup>5</sup>, bleibt das jüdische Gottes- und Menschenbild in ihrem philosophischen Werk präsent. Bereits in ihren frühen Werken schreibt sie Gott vollkommene Subjektivität<sup>6</sup> und personale, allerdings rein geistige Akte zu<sup>7</sup>, deren postulierte Vollkommenheit (Allwissenheit<sup>8</sup> und vollkommene Erkenntnis<sup>9</sup>) das jüdisch-christliche Gottesbild evozieren. Doch ist dies, so Stein, «eine Betrachtung, die unabhängig vom Glauben an die Existenz Gottes möglich ist»<sup>10</sup>, jedoch im Rahmen der Philosophie lediglich als Möglichkeitsbetrachtung.

Auch ihr Menschenbild zeigt Züge, die jüdisch-christlicher Anthropologie nahe bleiben. In der «Einführung in die Philosophie», die sie vor ihrer Konversion verfaßt, macht sie selbst darauf aufmerksam, daß ihr

<sup>4</sup> Zu II und III vgl. WULF, Claudia Mariéle: Freiheit und Grenze. Edith Steins philosophische Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Valendar: Patris 2002.

<sup>5</sup> Vgl. Aus dem Leben einer jüdischen Familie. ESW VII. Hg. von L. Gelber u. R. Leuven. Louvain, Freiburg 1965, 121.

<sup>6</sup> Einführung in die Philosophie. ESW XIII. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991 (EPh), 169.

<sup>7</sup> Vgl. Zum Problem der Einfühlung. München: Kaffke 1980 (Original 1917) (PE), 55: «Man wird zugeben müssen, daß Gott sich über die Reue eines Sünders freut, ohne Herzklopfen oder andere (Organempfindungen) zu verspüren.»

<sup>8</sup> Vgl. «Psychische Kausalität» In: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat. Tübingen: Max Niemeyer 1979, 86f. (PK)

<sup>9</sup> Vgl. PE (s. Anm. 7) 11: «Gott als im Besitz vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen, wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen.»

<sup>10</sup> PE (s. Anm. 7) 55.

Seelenbegriff dem der Religionen nahe sei.<sup>11</sup> Die Personalität Gottes wie des Menschen bleibt also präsent.

## 2. Agnostikerin mit Transzendenzbezug

Steins Haltung ist in ihrer frühen philosophischen Periode also nicht als a-theistische, sondern als agnostische zu kennzeichnen. In ihrer Philosophie jedoch bleibt der mögliche Transzendenzbezug der Person präsent.<sup>12</sup> Dieser scheint in dreifacher Weise auf: als Bezug zum Sein, zu einem transzendenten Wesen (Gott) und als Religio.

Der Mensch erfährt sich als vor sein *Sein* gestellt.<sup>13</sup> Anders als Heidegger<sup>14</sup> geht Stein von der Prävalenz des Seins aus.

«Der unleugbaren Tatsache, daß mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetztes ist, entspricht die andere ebenso unleugbare Tatsache, daß ich trotz dieser Flüchtigkeit *bin* und von Augenblick zu Augenblick *im Sein erhalten* werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerndes umfasse. [...] Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins.»<sup>15</sup>

Der Zugang zu einem «reinen Sein»<sup>16</sup> bleibt allerdings ein «dunkles Erspüren»<sup>17</sup>; die Annahme eines absoluten Seins ist philosophisch ein Postulat wie das Postulat eines absoluten Nichts. Die erfahrene Sicherheit jedoch trägt die Züge eines Urvertrauens auf ein personales ewiges Seins,

<sup>11</sup> Vgl. EPh (s. Anm. 6) 165f.: «Von der Seele im religiös-metaphysischen Sinne [heißt es], sie sei ungeworden und unvergänglich, sie gehe die Verbindung mit dem Leibe ein, bedürfe aber seiner nicht zu ihrer Existenz, sie sei eine einfache Realität [...]. Das stimmt so ziemlich überein mit dem, was wir von der Seele in unserem spezifischen Sinne des Wortes sagten, dem inneren Sein, in dem sich der «Kern der Person» am reinsten ausspricht.»

<sup>12</sup> Vgl. PE (s. Anm. 7) 131f.

<sup>13</sup> Vgl. Endliches und ewiges Sein. ESW II. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1950 (EES), 34f.: «Es gibt etwas, das uns ganz anders nahe ist, ja unentrinnbar nahe. So oft der Menschengestalt bei seinem Forschen nach der Wahrheit nach einem unbezweifelbar gewissen Ausgangspunkt gesucht hat, ist er auf dieses unentrinnbar Nahe gestoßen: die Tatsache des eigenen Seins.»

<sup>14</sup> Gemeint ist hier vor allem «Sein und Zeit», das Stein zur Kenntnis genommen hatte und von dem sie sich absetzte. Vgl. dort die Prävalenz des Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein» (HEIDEGGER, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer 171993, 238ff.)

<sup>15</sup> EES (s. Anm. 13) 56f.

<sup>16</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 53: «Entweder das Ich erhält sein Leben wie seine Erlebnisgehalte aus den «jenseitigen Welten», die sich ihm durch seine Erlebnisse ankündigen [...]. Oder es verdankt sein Sein unmittelbar dem reinen Sein.»

<sup>17</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 58. Vgl. PK (s. Anm. 8) 7: Das «ursprüngliche «Woher» liegt im Dunkeln.»

das mit dem Sein «beschenkt».<sup>18</sup> Die Seinsgewißheit wird damit zum «festem Besitz»<sup>19</sup> und ist grundsätzlich von anderer Qualität als die «Geworfenheit»<sup>20</sup> in der heideggerschen Konzeption. Der Annahme, daß es ein personales, unendliches Gegenüber des Menschen gibt, entspricht eine metaphysische Grundentscheidung Steins, die sie für das Christentum öffnet und die, wie alle metaphysischen Grundentscheidungen, philosophieimmanent nicht einholbar ist.<sup>21</sup>

Die Faktizität des eigenen Seins führt so zu dem logisch möglichen, wenn auch wiederum nicht zwingenden Schluß, daß *Gott* sei und das Sein trage. Mit der möglichen Existenz Gottes erfährt Stein sich unausweichlich konfrontiert.<sup>22</sup> Während sie sich in der Dissertation mit dem vielzitierten «Non liquet»<sup>23</sup> bescheidet, wird sie in den späteren Werken – gleichwohl phänomenologisch fortschreitend – entschiedener zum Gottesbegriff vorstoßen. Noch in «Endliches und ewiges Sein» beruft sie sich auf die Möglichkeit, die Personalität Gottes philosophisch zu denken. Die philosophisch erarbeiteten Charakteristika Gottes, Träger des Seins, erste Ursache und Zielursache zu sein, werden vermittelt mit den phänomenologisch eruierten Wesensmerkmalen der Person, Vernunft und Freiheit.<sup>24</sup> Dennoch gelangt die Phänomenologie in der Analyse Got-

<sup>18</sup> EES (s. Anm. 13) 60. Vgl. a.a.O. 53: «Mein Sein, so wie ich es vorfinde und mich darin finde, ist ein nichtiges Sein; ich bin nicht aus mir selbst und bin aus mir selbst nichts, stehe jeden Augenblick vor dem Nichts und muß von Augenblick zu Augenblick neu mit dem Sein beschenkt werden.» Vgl. MÜLLER, Andreas Uwe: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins. Freiburg, München: Karl Alber 1993, 296.

<sup>19</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 56.

<sup>20</sup> Vgl. HEIDEGGER: Sein und Zeit (s. Anm. 124), 175ff.

<sup>21</sup> Vgl. Briefe an Roman Ingarden. ESW XIV. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991 (BRI), 174 (Brief Nr. 101 vom 28.11.26) und 199 (125/16.5.29).

<sup>22</sup> Vgl. CONRAD-MARTIUS, Hedwig: «Meine Freundin Edith Stein» In: HERBSTTRITH, Waltraud (Hg.): Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. Mainz: Matthias Grünewald 1993, 87–101, 90: «Das stärkste Argument für den Atheismus [...] ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei zu glaubenden Dinge und Sachverhalte. In dem Moment aber, in dem sich die *Daseinsmöglichkeiten* einer Sachlage mit ihrem sich enthüllenden vollen Wesen vor Augen stellt, muß eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen. Kann er es noch verantworten, sich mit der Existenzfrage einer Sache, die plötzlich im eindrucksvollsten Sinn existenzmöglich geworden ist, *nicht* auseinanderzusetzen?»

<sup>23</sup> PE (s. Anm. 7) 132.

<sup>24</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 317: «Daß das sogenannte *erste Seiende* Person sein muß, ist schon aus vielem, was früher gesagt wurde, zu entnehmen: Nur eine Person kann *erschaffen*, d.h. kraft ihres Willens ins Dasein rufen. Und anders denn als *freie Tat* ist das Wirken der *ersten Ursache* nicht zu denken, weil alles Wirken, das nicht freie Tat ist, verursacht, also nicht das erste Wirken ist. Auf eine Person als Urheber weist auch die *vernünftige Ordnung* und *Zweckmäßigkeit* der Welt zurück: nur durch ein vernünftiges

tes an ihre Grenze: Das phänomenologische Ideal der reinen Wesenserkenntnis, die Husserl «erfüllende Anschauung» nennt, ist im Hinblick auf das Wesen Gottes nicht erreichbar.<sup>25</sup>

Doch die Fähigkeit zur Transzendenz im Sinne des Sich-Übersteigens auf eine andere Wirklichkeit hin, die *religio*, wird als constituens, als Wesensmerkmal des Menschen, gefaßt.<sup>26</sup> Das weist auf die «Wesensmöglichkeit echter Erfahrung auf diesem Gebiet»<sup>27</sup> hin, was jedoch nicht mit der Anerkennung des möglicherweise Erfahrenen gleichzusetzen ist.<sup>28</sup>

### 3. Glaubensvollzug – eine moderne Konversion

#### a) Das religiöse Erleben

Der Dreischritt – Seinserkenntnis, Gotteserkenntnis, Religio – entspricht drei Phasen, die Stein selbst durchläuft. Sie selbst erfährt einen «Zustand des Ruhens in Gott»<sup>29</sup>:

«In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in «verzweifelter» Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen: in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns «in Gottes Hand», die uns trägt und nicht fallen läßt.»<sup>30</sup>

Wesen kann eine Vernunftordnung ins Werk gesetzt werden; nur ein erkennendes und wollendes Wesen kann Zwecke setzen und Mittel darauf hinordnen. Vernunft und Freiheit aber sind die Wesensmerkmale der Person.»

<sup>25</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 106: «Wenn wir sagen: Gottes Sein ist sein Wesen, so können wir damit wohl einen gewissen Sinn verbinden. Aber wir gelangen zu keiner «erfüllenden Anschauung» dessen, was wir meinen.»

<sup>26</sup> Vgl. Der Aufbau der menschlichen Person. ESW XVI. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994 (AP), 55: «In seinem Inneren wie in der äußeren Welt findet der Mensch Hinweise auf etwas, was über ihm und allem ist, wovon er und wovon alles abhängt. Die Frage nach diesem Sein, das Suchen nach Gott, gehört zum menschlichen Sein.»

<sup>27</sup> PE (s. Anm. 7) 131f.

<sup>28</sup> Vgl. PK (s. Anm. 8) 43f.: «Ein überzeugter Atheist wird in einem religiösen Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen, aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner «wissenschaftlichen Weltanschauung», die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde.»

<sup>29</sup> PK (s. Anm. 8) 76.

<sup>30</sup> Eph (s. Anm. 6) 194f. Der Text wurde zwischen 1916 und 1918 verfaßt.

Stein extrapoliert von dieser Grunderfahrung aus zudem auf die Allmacht, das Erbarmen und die Allgüte, ohne für diese Erkenntnis Allgemeingütigkeit zu postulieren. Der Ausgangspunkt ist bezeichnenderweise die eigene Erfahrung, nicht die Dogmatik, was für die Frage der Vermittelbarkeit bedeutsam ist.

*b) Religiosität als Überwindung der Intellektualität*

Steins Konversion ist insofern eine «moderne», als die ihr begegnenden Schwierigkeiten aktuell sind: existentielles Betroffensein von einer inneren Erfahrung und die gleichzeitige Unfähigkeit, das sich darin Zeigende gläubig anzunehmen, weil das intellektuelle Erfassen, die seit der Aufklärung geforderte Rationalisierung, den Zugang zum religiös Transzendenten eher verstellt als öffnet. Damit also existentiell aufbrechen und sich der Intuition zeigen kann, was sich der Ratio nicht erschließt, ist eine Überwindung des Intellektualismus gefordert.<sup>31</sup> Herausgefordert, sich allen in der Erfahrung sich zeigenden Phänomenen zu stellen, wurde Stein durch ihre phänomenologische Schulung, der es radikal um die Wahrheit einer jeden Erkenntnis geht.

*III. Die Wahrheitsfrage in der Phänomenologie*

Stein hält die Wahrheitsfrage zunächst für philosophieimmanent lösbar, weil es für die Philosophie «kein Gebiet mehr gibt, auf das sie ungelöste Fragen abschieben könnte. Hier heißt es: letzte Rechenschaft geben, letzte Klarheit gewinnen»<sup>32</sup>. Als Ort der absoluten Wahrheit gilt ihr das Bewußtsein.<sup>33</sup> In der Suche nach der Wahrheit sieht sie auch das Verdienst ihres Lehrers Husserl.<sup>34</sup> Später wurde ihr und anderen die radikale Wahr-

<sup>31</sup> Vgl. «Der Intellekt und die Intellektuellen» In: HERBSTTRITH, Waltraud: Wege zur inneren Stille. Aschaffenburg: Kaffke 21987, 98–222, 116f.: Der Intellekt «muß sich seiner Grenzen klarwerden und dadurch demütig werden.» Das heißt: «er beugt sich in Ehrfurcht vor der unerforschlichen Wahrheit und empfängt demütig im Glauben, was die natürliche Verstandestätigkeit nicht erobern kann.»

<sup>32</sup> PE (s. Anm. 7) 41.

<sup>33</sup> Vgl. EPh (s. Anm. 6) 127.

<sup>34</sup> Vgl. In: *Wissenschaft/Volksbildung*, Wissenschaftliche Beiträge zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung, Nr. 5, 15. Mai 1924, Spalte 3: «Es ist das historische Verdienst von Husserls «Logischen Untersuchungen» – ein Verdienst, das auch von denen anerkannt wird, die sich im übrigen mit seiner Methode nicht befreunden konnten – daß er die Idee der absoluten Wahrheit und die ihr entsprechende der objektiven Erkenntnis in aller Reinheit herausgearbeitet und mit allen Relativismen der modernen Philosophie gründliche Abrechnung gehalten hat – mit dem Naturalismus, dem Psychologismus, dem Historizismus. Der Geist *findet* die Wahrheit, er erzeugt sie nicht.» Vgl. JÄGERSCHMIDT, Adelgundis: «Gespräche mit Edmund Husserl» 1931–1936 (Gesprä-



heitssuche zur Brücke zu theologischen Inhalten, denn diese führt in Grenzbereiche, in denen weitere Fragen auftauchen, ohne daß sich eine Antwort zeigte.

### 1. *Wahrheit intellektuell*

Für Husserl war Wahrheitsfindung gleichbedeutend mit idealer Erkenntnis<sup>35</sup>: Er suchte, die Beziehung zwischen erkennendem Intellekt, zu erkennendem Gegenstand und Begriff so zu fassen, daß vollkommene Wesenserkenntnis erreicht würde. Die «adaequatio intellectus ad rem» scholastischer Provenienz steht in den frühen Werken Husserls Pate. Als Voraussetzung für eine adäquate Erkenntnis gilt die epoché, die Urteilsenthaltung, um zu einer nicht schon durch ein Vorverständnis verstellten Erkenntnis zu gelangen. Doch die Suche nach den idealen Erkenntnisbedingungen führt Husserl dazu, nicht nur das immer schon Gewußte, sondern auch die erkennende Person selbst der epoché zu unterziehen. Als Erkenntnisinstanz verbleibt in der Folge das «reine Ich», ein intellektuelles Konstrukt, das als Garant reiner phänomenologischer Erkenntnis dient. Dieses reine Ich ist allerdings als unabhängig von Wahrnehmung und personalen Erkenntnisbedingungen gedacht, sein Erkenntnisbereich kann darum nicht mehr das transzendente Sein (im Sinne der Phänomenologie das dingliche, sinnlich wahrnehmbare Sein<sup>36</sup>) sein, sondern nur das bewußtseinsimmanente, der «Bewußtseinsstrom». Damit wird die Erkenntnis zur idealen, aber auch zur idealistischen, weil rein transzendentalen. Das Ideal der adaequatio wird überführt in das Ideal der «Evidenz», der «erfüllenden Anschauung», d. h. der Übereinstimmung von gedachter Sache und Begriff.

Diese als Wende zum Idealismus charakterisierbare Veränderung des Wahrheitsbegriffs wird für den jungen Phänomenologenkreis zum Stein

che). In: *Stimmen der Zeit* 199 (1981), 213: «Es ist so wichtig, daß die Philosophie aus dem Liberalismus und Rationalismus wieder zum Wesentlichen geführt wird, zur Wahrheit. Die Frage nach dem letzten Sein, nach Wahrheit, muß der Gegenstand jeder wahren Philosophie sein. Das ist mein Lebenswerk.»

<sup>35</sup> Zu nennen sind hier insbesondere die Logischen Untersuchungen (Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana Bd. XVIII. Den Haag: Martinus Nijhoff 1975; Zweiter Band. Erster Teil. Husserliana Bd. XIX/1. und Zweiter Band. Zweiter Teil. Husserliana Bd. XIX/2. Den Haag: Martinus Nijhoff 1984.), die Ideen (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I–III. Husserliana Bd. III–V. Den Haag: Martinus Nijhoff 1950–1952 und «Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins» (Husserliana Bd. X. Den Haag: Martinus Nijhoff 1966).

<sup>36</sup> Vgl. Ideen I (s. Anm. 35), 139f. Husserl verwendet die Begriffe «Transzendenz» und «Absolutheit» als erkenntnistheoretische, nicht als theologische.

des Anstoßes. Die «Sache selbst», so die Kritik am «Meister», gerate zunehmend aus dem Blick.<sup>37</sup> Und, was m. E. gravierender ist, die Erkenntnisbedingungen des personalen Erkenntnissubjekts werden nivelliert bzw. negiert, mit einer doppelten Konsequenz: 1. Auf diese Erkenntnisbedingungen wird nur noch negativ (als «auszuklammernde») Bezug genommen, die Tatsache, daß sie trotz der Ausklammerung bestehen und Erkenntnis bestimmen – und damit auch verfälschen können –, wird nicht mehr reflektiert. 2. Wahrheit erscheint als rein intellektuelles Konstrukt. Ihre existentiellen Konnotationen werden ausgeklammert – eben weil die Komplexität der Personalität der epoché anheimfällt.

Die epoché erstreckt sich zudem auf das Phänomen Gott. Husserl strebt danach «zu Gott ohne Gott»<sup>38</sup> zu kommen – was ihm allerdings auf dem transzendentalen Denkwege nicht gelingen will. Daß ihn die Frage nach der religio zeitlebens umgetrieben hat, ist jedoch bezeugt.<sup>39</sup>

## 2. Wahrheit existentiell

Stein setzt, wie Husserl, beim scholastischen Wahrheitsbegriff ein<sup>40</sup> – stößt aber dann auf eine neue Dimension vor. Diese scheint auf, weil das erkennende Subjekt von gänzlich anderer Qualität ist als das der husserlschen Konzeption.

<sup>37</sup> Vgl. Journées d'Etudes de la Société Thomiste, Vol. I. La Phénoménologie, Le Saulchoir, Kain 1932. Diskussionsbeiträge anlässlich der Journées d'Etudes de la Société Thomiste, Juvisy, 12, 101–111, 110f.: «Ein dem kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äußeren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität der Außenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muß er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schließlich wird man sagen müssen, daß er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewußtseinsmäßig alle Fassungs-möglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine bloße Sinnggebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hin-nahme der Welt zu führen.»

<sup>38</sup> Gespräche (s. Anm. 34), 219: «Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein Weg zu Gott. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich zu Gott ohne Gott zu gelangen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben. Ich weiß, daß dieses mein Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christgläubiger Mensch wäre.»

<sup>39</sup> Vgl. insbesondere die «Gespräche» (s. Anm. 34).

<sup>40</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 17.

*a) Das personale Subjekt und Bewußtsein*

Stein geht zwar methodisch vom reinen Ich aus, setzt aber – anders als Husserl – die ontische Qualität des Gegenstandes voraus. Beide, der Gegenstand als bewußtseinstranszendente Realität wie das erkennende Subjekt sind im Erkenntnisvollzug absolute Gegebenheiten.<sup>41</sup> Dementsprechend muß Stein am thetischen Akt, an der Wahrnehmung, als Voraussetzung für das Erkennen festhalten. Dazu bedarf das erkennende Subjekt eines Leibes. Zudem reflektiert Stein die Emotionalität der Person, insbesondere das sog. Wertfühlen, als wesenhafte Komponente des Erkenntnisvollzugs. Erkennen und Sprache vollziehen sich im sozialen Bezug. Erkennende Instanz ist also ein personales Subjekt<sup>42</sup>, das aufgrund seiner Individualität, seiner Leiblichkeit, seiner Emotionalität wie seiner Sozialität Erkenntnis trägt und den Inhalt des personalen Bewußtseins mitbestimmt.<sup>43</sup> In diesem Bewußtsein wird nun der Zugang zur Person als ontischer Gegebenheit möglich.<sup>44</sup> Im erkennenden Subjekt selbst, nicht allein im Gegenstand, wird somit das von Husserl ausgeklammerte ontische Moment wiedergewonnen.

*c) Das freie Ich vor der Leere*

Die Annahme eines personalen Subjekts hat jedoch weitreichende Folgen. Ist dieses Subjekt trotz seiner mannigfachen Einbindung als freies zu denken, so stellt sich die Frage, woher einem bedingten Ich letztlich

<sup>41</sup> Vgl. EPh (s. Anm. 6) 33: «Der Charakter der Intention als solcher und jedes einzelne ihrer besonderen Merkmale weist darauf hin, daß das Erlebnis nicht vollständig beschrieben ist, wenn man nur die Subjektseite beschreibt, ja daß man auch die Subjektseite gar nicht beschreiben kann, ohne ständig zugleich ihren Gegenpol ins Auge zu fassen: das Gegenständliche, dem das Erlebnis gilt.»

<sup>42</sup> Vgl. EPh (s. Anm. 6) 134: Die Person «ist nicht bloß ein reines Ich, dessen geistiges Auge in eine Gegenstandswelt hineinblickt, sondern [...] eine Realität, die mit Seele und Leib in den Zusammenhang der realen Welt verflochten ist.»

<sup>43</sup> Vgl. PE (s. Anm. 7) 43f.: «Der Gehalt des Erlebnisstroms hängt von der Struktur der Seele ab.»

<sup>44</sup> Vgl. EPh (s. Anm. 6) 108: «An einem Punkte muß diese [transzendente Erkenntnis-]Theorie allerdings sich selbst durchbrechen: das Sein des Bewußtseins selbst und ferner das Bestehen der Funktionsgesetze, die den Verlauf des Bewußtseins regeln, muß als unabhängig von dem Bewußtsein anerkannt werden, das ihr Sein setzt. Denn wollte man wiederum sagen: die Funktionsgesetze bestehen in Wahrheit nicht absolut, sondern der Glaube an sie ist darauf zurückzuführen, daß das Bewußtsein in bestimmter gesetzlicher Weise verläuft, so geriete man offenbar in einen unendlichen Regreß. Mit «Wahrheit» und Geltung überhaupt wäre darum auch die Wahrheit und Geltung der dargelegten Theorien hinfällig. Nehmen wir dagegen an, daß dieser Regreß vermieden wird, daß das Bewußtsein und die Wesensgesetze, nach denen es verläuft, absolut gesetzt werden, dann ist für diese Entitäten eine Erkenntnis im echten Sinne anerkannt, wie sie selbst Gegenstände im echten Sinne sind.» Vgl. ebd., 127.

unbedingte Freiheit zukommt. Das reine Ich ist per definitionem ungebunden, also frei. Es hat allerdings auch keinen Zugang zu ontischen Gegebenheiten, wie Stein kritisch anmerkt.<sup>45</sup> Im Hinblick auf das personale Ich stellt sich jedoch die von Stein nicht mit dieser Radikalität aufgeworfene Frage, ob einem wesentlich ontisch eingebundenen Subjekt wesentlich Freiheit zukommt. Das «Ich kann»<sup>46</sup>, das «Fiat», der «Ruck»<sup>47</sup>, mit dem die Handlung einsetzt, verdankt sich einem nicht transzendental verhafteten, sondern aktual wirksamen Impuls. Dieser Impuls jedoch ist in seinem Ursprung unbestimmbar.

«Dieses wunderbare Vermögen, aus sich selbst heraus Triebkräfte zu erzeugen, weist offenbar auf eine jenseits des Mechanismus der individuellen Persönlichkeit liegenden Kraftquelle hin, die in das wollende Ich einströmt, in der es verankert ist. Die nähere Erforschung dieses Verhältnisses, die wir uns hier nicht als Ziel setzen können, führt ins Gebiet der Religionsphilosophie.»<sup>48</sup>

Dies ist nicht die einzige «offene Stelle» des Humanum, die Stein aufzeigt. Gerade die Freiheit, das Vermögen, das den Geist von reiner Reaktion entbindet und in seine eigentlichen Möglichkeiten einführt, ist zunächst ein negatives Vermögen: Es befreit von wahrnehmungsgebundener Tätigkeit. Dieses «Frei von» hat jedoch die Eigenschaft, den Geist auf sich selbst zurückzuwerfen<sup>49</sup>: Woher empfängt er seine Inhalte, wie wird geistige Tätigkeit überhaupt sichtbar, wenn nicht in der Auseinandersetzung mit Inhalten? In sich selbst allein findet der Geist nichts vor. Die Selbstreflexion, die ja nicht ein Erfassen eines leeren Vermögens ist (Geist wird immer nur als Vermögen zu oder als Vermögen in Vollzug begriffen), vermag keine Inhalte zu benennen. Und die Freiheit selbst als Vermögen der Distanz<sup>50</sup> ist lediglich der Punkt, von dem aus der Vollzug

<sup>45</sup> PE (s. Anm. 7) 99. «Ein reines Ich z.B., dem sich kein eigener Leib und keine psychophysischen Beziehungen originär konstituieren, könnte vielleicht mancherlei Objekte gegeben haben, aber beseelte Leiber, lebende Individuen könnte es nicht wahrnehmen.»

<sup>46</sup> AP (s. Anm. 26) 106.

<sup>47</sup> PK (s. Anm. 8) 43, 46, 49, 51f., 88.

<sup>48</sup> PK (s. Anm. 8) 81.

<sup>49</sup> Vgl. NFG (s. Anm. 1) 153: Der Erkennende «kann versuchen, sich selbst zu finden, indem er sich von der Welt freimacht, d.h. die natürliche Reaktion unterbindet. Das Ergebnis dieser rein negativen Tätigkeit wird nun ein negatives sein. Er entleert sich, indem er sich gegen die Erfüllung von außen absperrt, die Abtötung führt zum Tode.»

<sup>50</sup> Vgl. NFG (s. Anm. 1) 149: «Gerade das, was zum Eintritt in dieses Reich gehört – die freie Geistigkeit – sondert zugleich aus ihm aus und stellt das Subjekt auf sich selbst.»

initiiert wird, nicht selbst Inhalt. Der freie Geist ist, sofern er absolute Freiheit anstrebt, also «gänzlich ins Leere gesetzt»<sup>51</sup>, er steht vor dem Nichts. – Aber das Subjekt

«schrückt zurück vor dem Nichts und verlangt nicht nur nach endloser Fortsetzung seines Seins, sondern nach dem Vollbesitz des Seins: einem Sein, das seinen gesamten Gehalt in wandelloser Gegenwart umfassen könnte, statt das eben zum Leben Emporgestiegene sich immer wieder entschwinden zu sehen. So kommt es zur Idee der Fülle, indem es an seinem eigenen Sein durchstreicht, was ihm selbst als Mangel bewußt ist.»<sup>52</sup>

Stein stößt also mittels phänomenologischer Analyse auf zwei neue Existenziale: Leere und Sehnsucht nach Fülle. Diese Sehnsucht nach Fülle verlangt nach einer Wahrheit, die reine Intellektualität nicht erreicht.<sup>53</sup> Stallmach und Dobhan charakterisieren sie als «existenzielle Wahrheit»<sup>54</sup>, «aus der der Mensch leben kann und mit der er sogar sterben zu können hoffen darf»<sup>55</sup>.

### 3. *Wahrheit personal*

Die Analyse Steins führt also über die intellektuelle Wahrheit hinaus zur existentiellen, d. h. zur lebensbestimmenden Suche nach einer Wahrheit, die Fülle verheißt oder – metaphysisch formuliert – Sinn. Allein: phänomenologisches Suchen öffnet nur die Tür zu dieser anderen metaphysischen Ebene, durchschreitet sie aber nicht mehr. Stein beginnt mit dem Studium dogmatischer Lehrbücher, doch zum Schlüsselereignis wird ein Lebenszeugnis, die *Vida* der Teresa von Avila. Teresa begriff,

«was es sei, wenn eine Seele in Wahrheit vor der Wahrheit selbst wandelt. Was ich hier erkannte, hat mir der Herr, *der die Wahrheit selbst ist*, zu verstehen gegeben. [...] In dieser göttlichen Wahrheit habe ich sehr wichtige Wahrheiten erkannt, und zwar weit besser, als wenn mich viele Gelehrte

<sup>51</sup> NFG (s. Anm. 1) 139.

<sup>52</sup> EES (s. Anm. 13) 54.

<sup>53</sup> Vgl. Husserls *Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*. Versuch einer Gegenüberstellung. Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. Halle a. d. Saale 1929; 2., unveränderte Auflage Tübingen 1974, 42: «Es ist eine Zeit, die sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden gibt. Die Menschen [...] wollen greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt.»

<sup>54</sup> Vgl. STALLMACH, Josef: «Edith Stein – von Husserl zu Thomas von Aquin» In: HERBSTTRITH, Waltraud (Hg.): *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. Symposium. Tübingen: Attempto 1991, 42–56, (Dialog), 42. Vgl. DOBHAN, Ulrich: «Teresa von Avila und Edith Stein» In: *Communio*. Internationale katholische Zeitschrift. 27. Jg. Nov./Dez. 1998, 494–514, 495.

<sup>55</sup> STALLMACH (s. Anm. 54), 42.

unterwiesen hätten [...]. Die Wahrheit, von der ich sage, daß sie mir zu verstehen gegeben wurde, ist die Wahrheit in sich selbst. Sie ist ohne Anfang und ohne Ende, und alle sonstigen Wahrheiten entquellen dieser Wahrheit.»<sup>56</sup>

Wahrheit wird hier als personale Realität vorgestellt. Ihr begegnet nicht, wer sie intellektuell zu begreifen sucht, sondern nur, wer sich ihr mit der ganzen Person hingibt. Ihm wird Fülle des Lebens, Sinnerfahrung zuteil. Steins spätes Werk «Endliches und ewiges Stein» trägt bezeichnenderweise den Untertitel: «Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins». Die Wahrheitssuche kommt ans Ziel in der «Teilnahme an der einen Wahrheit, die Gott ist»<sup>57</sup>.

#### *IV. Schritte zur Lösung des Vermittlungsproblems*

##### *1. Philosophie und Theologie im Dialog*

Die phänomenologische Vorgehensweise, radikal, d. h. bis zu den Wurzeln vordringend, durchgeführt, konfrontiert den Forschenden mit philosophieimmanent nicht zu lösenden Problemen. Ist es jedoch legitim, hier unvermittelt theologische Antworten einzutragen? Stein weitet die zunächst religionsphilosophischen Inhalte theologisch aus, so daß das «Forschungsgebiet die Gegenstände des Glaubens mitumfaßt»<sup>58</sup>, während die Methodik – darin der Scholastik verwandt – philosophisch bleibt.<sup>59</sup> Im Dialog mit der Scholastik setzt Stein lediglich anders ein: Sie beginnt mit der Literaturdiskussion und überprüft die Ergebnisse phänomenologisch.<sup>60</sup> Ihr Bestreben ist, so die Phänomenologie in den Strom der «*philosophia perennis*» zu integrieren<sup>61</sup>, was ihr seitens «strenger»

<sup>56</sup> TERESA VON AVILA: Das Leben der Heiligen Teresia von Jesu. München: Kösel 1994. (1931), 412f. Hervorhebung C.M.W.

<sup>57</sup> PRZYWARA, Erich: *Analogia entis*. Einsiedeln: Johannes-Verlag 1961, 83.

<sup>58</sup> «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie» In: *Welt und Person* (s. Anm. 1), S. 1–18, 3.

<sup>59</sup> Vgl. PIEPER, Josef: *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. München: Kösel 1960, 219: Die Formulierung Piepers: «Die «natürliche Vernunft» gilt Thomas als «die Kraft, alles zu «vernehmen», was begegnet», klingt fast, als denke Thomas bereits phänomenologisch.

<sup>60</sup> Vgl. INGARDEN, Roman: «Die philosophischen Forschungen Edith Steins» In: HERBSTTRITH, Waltraud (Hg.): *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben, neue Dokumente, Philosophie*. Annweiler: Plöger 1986 (Glaubenszeugin), S. 203–230, 214. Vgl. LEMBECK, Karl-Heinz: «Glaube im Wissen?» In: *Dialog* (s. Anm. 54), 156–175, 165f. Stein schließt hier an Przywara an: Vgl. BRI (s. Anm. 21), 159 (88/8.8.25).

<sup>61</sup> Vgl. Husserls *transzendente Phänomenologie*. In *Welt und Person* (s. Anm. 1), 35: «Gibt es eine Möglichkeit, von der *philosophia perennis* aus die Problematik der

Phänomenologen Kritik einbringt.<sup>62</sup> Tatsächlich mißt die Konvertitin die Phänomenologie bisweilen an der Theologie.<sup>63</sup> Sie beruft sich dabei auf die Uneinholbarkeit einer metaphysischen Grundentscheidung, vor die jeder Philosoph gestellt ist<sup>64</sup>, und auf die Notwendigkeit der Philosophiekritik.<sup>65</sup> Auf der anderen Seite legt Stein einen kritischen philosophischen Maßstab an theologische Aussagen an; es reizt sie, «den wissenschaftstheoretischen Charakter dieser merkwürdigen Wissenschaft zu ergründen, den Fragen nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben nachzugehen»<sup>66</sup> und scholastische Inhalte darauf hin zu untersuchen, was davon «sich ... phänomenal rechtfertigen läßt»<sup>67</sup>. Hier signalisiert Stein eine positiv kritische Distanz zur scholastischen Philosophie und ihrer Methode.<sup>68</sup>

phänomenologischen Konstitution sich zu eigen zu machen, ohne zugleich das, was man den transzendentalen Idealismus der Phänomenologie nennt, zu übernehmen?» Vgl. EES (s. Anm. 13) 484.

<sup>62</sup> Vgl. HUSSERL, Edmund: Briefe an Roman Ingarden. Hrsg. von Roman Ingarden, Den Haag 1968, 22: Husserl postuliert: «Ein echter Philosoph kann nur frei sein: das Wesen der Philosophie ist radikalste Autonomie.» Vgl. Gespräche (s. Anm. 34), 216 und 220. Vgl. INGARDEN: Über die philosophischen Forschungen Edith Steins (s. Anm. 60), 216. Vgl. LEMBECK, Karl-Heinz: «Von der Kritik zur Mystik. Edith Stein und der Marburger Neukantianismus» In: FETZ, Reto Luzius; RATH, Matthias; SCHULZ, Peter (Hg.): Studien zur Philosophie von Edith Stein. Freiburg: Alber 1993 (Studien), 170–196, 177.

<sup>63</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 24: Theologie wird zum absoluten Maßstab, dem «der Gläubige sich ... nicht nur als Gläubiger, sondern auch als Philosoph unterwerfen muß», an dem Philosophie «zu messen ist und der sie «von Irrtümern befreit und schützt»». Vgl. AP (s. Anm. 26) 50.

<sup>64</sup> Vgl. BRI (s. Anm. 21), 145 (80/13.12.21): «So gewiß jeder Philosoph im Grunde seines Herzens Metaphysiker ist, so gewiß spekuliert auch jeder, explicite oder implicite. Bei dem einen steht die Metaphysik auf, bei dem andern zwischen den Zeilen. Jeder *große* Philosoph hat seine eigene.»

<sup>65</sup> Vgl. BRI (s. Anm. 21), 174 (101/28.11.26). Vgl. PRZYWARA: Analogia entis (s. Anm. 57), 66f.

<sup>66</sup> Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie. ESW XVII Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994 (WidM), 15.

<sup>67</sup> AP (s. Anm. 26) 112.

<sup>68</sup> Vgl. BRI (s. Anm. 21), 149 (81/1.8.22): In der Scholastik «ist der präzise, durchgebildete Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebensluft ist, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab.» Vgl. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. ESW XVIII. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1998, 3.

## 2. Vermittlung über die Anthropologie

### a) Methodische Fragen

Während die wissenschaftstheoretische Vermittlung zwischen Phänomenologie und Theologie metaphysischer Postulate bedarf, zeigt sich ein direkter Vermittlungsweg in der Anthropologie, allerdings unter Absehung vom transzendentalen Idealismus.<sup>69</sup> Der Grund dafür wurde bereits aufgezeigt: Ein reines Ich als transzendentales Konstrukt bietet keine Anknüpfungspunkte; das personale Subjekt jedoch zeichnet sich durch Existenziale wie Freiheit, Leere und Sehnsucht nach Fülle aus, die einen neuen Verweisungszusammenhang fordern.

In der Begegnung mit der christlichen Anthropologie bleibt Stein Phänomenologin<sup>70</sup>, wird jedoch auf einen neuen metaphysischen Ausgangspunkt verwiesen.<sup>71</sup> Sie setzt ihr anthropologisches Grundanliegen höchst eigenständig<sup>72</sup> und kontinuierlich fort und läßt sich von der Theologie so weit anregen, wie es ihrem Erkenntnisinteresse<sup>73</sup> und der fortgesetzten Wahrheitssuche<sup>74</sup> entspricht.

Stein ist sich bewußt, daß die aus den Offenbarungswahrheiten erwachsende philosophische Erkenntnis eine hell-dunkle bleibt.<sup>75</sup> Dennoch eröffnet die Integration theologischer Inhalte in die Anthropologie die

<sup>69</sup> S. Anm. 61.

<sup>70</sup> Vgl. MATTHIAS, Ursula: Die menschliche Freiheit im Werk Edith Steins. Dissertation 1996. Maschinenschrift, 68. Ingarden: Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, 219.

<sup>71</sup> Vgl. BRI (s. Anm. 21), 145 (80/13.12.21): «Man kann zusammen Phänomenologie, nach der *einen* Methode Philosophie als strenge Wissenschaft treiben und in der Metaphysik einen diametral entgegengesetzten Standort haben. So ist es ja offenbar mit Husserl und mit uns.»

<sup>72</sup> Vgl. GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Unerbittliches Licht. Mainz: Matthias Grünewald 1991, 151: «Hier läßt sich in einem delikaten Sinne sagen, daß Husserl bei Edith Stein letztlich doch über Thomas den Sieg davon getragen habe, oder: daß sie Thomas mit Husserl weitergedacht, geweitet habe – richtig verstanden ist das wohl eine Art der «Versöhnung». Allerdings mit der zusätzlichen klärenden Bemerkung: Edith Stein hat auch Husserl selbst geweitet.»

<sup>73</sup> Bezeichnenderweise wird z.B. Augustinus nur so weit rezipiert, wie es ihrem Anliegen, das Phänomen Freiheit zu klären, entgegenkommt. Vgl. EES (s. Anm. 13), 387ff.

<sup>74</sup> Vgl. STALLMACH, 48: «Es ist bezeichnend, daß es die thematischen *Untersuchungen über die Wahrheit* waren, die bestimmend wurden für ihren zweiten Ansatz in der Philosophie.»

<sup>75</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 25: «Was aus der Zusammenschau von Glaubenswahrheiten und philosophischer Erkenntnis stammt, das trägt den Stempel der doppelten Erkenntnisquelle, und der Glaube ist ein «dunkles Licht». Er gibt uns etwas zu verstehen, aber nur, um uns auf etwas hinzuweisen, was für uns unfaßlich bleibt.»



Chance, «daß bestimmte Engführungen, die der Begriff der Person innerhalb seiner ausschließlich bewußtseinstheoretischen Bestimmung erfahren hat, gerade durch eine Wiederaufnahme genuiner Einsichten klassischer Seinsmetaphysik aufgehoben werden könnten»<sup>76</sup>. Die Aufnahme erfolgt jedoch kritisch<sup>77</sup>, Stein verwehrt sich z. B. entschieden gegen einen möglichen Dualismus.<sup>78</sup>

Methodisch ist allerdings noch ungeklärt, ob phänomenologisches Vorgehen den theologischen Phänomenbereich zu erreichen in der Lage ist.<sup>79</sup> Denn über diese Phänomene ist der Forscher zwar auch durch eigene Erfahrung belehrt, doch erst durch Texte werden sie interpretierbar. Tatsächlich wird der Text hier nur «Anlaß, sich den Sachen selbst zuzuwenden»<sup>80</sup>. Zudem kann Phänomenologie, wenn sie von der Seinssetzung absieht, Gott und Göttliches ebenso behandeln wie ein nicht existierendes Konstrukt, wie den in der Phänomenologie so beliebten Kentauren. Allerdings stellt sich die Frage, ob ein alle Denkschemata überschreitendes Sein (im Falle des Kentauren werden lediglich zwei bekannte Schemata, Pferd und Mensch, kombiniert) phänomenologisch einholbar ist, oder ob Phänomenologie selbst nur an die Grenze zu dieser neuen Dimension heranzuführen kann. Sie sieht sich allerdings, wie gesehen, bereits in der Anthropologie mit Phänomenen konfrontiert, die sie nur ex negatione bzw. qua Analogie zu definieren in der Lage ist. Stein wird durch Przywara zum Analogieverfahren hingeführt<sup>81</sup>, dessen

<sup>76</sup> SCHULZ, Peter: Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik. Freiburg, München: Karl Alber 1994, 15: Stein sieht sich «nicht in der Lage., einfach den Lehren des hl. Thomas zu folgen, sondern [vertritt] in einigen wesentlichen Punkten andere Auffassungen.»

<sup>77</sup> Vgl. AP (s. Anm. 26) 50f.

<sup>78</sup> Vgl. KW (s. Anm. 3) 99. FETZ, Reto Luzius: «Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität» In: Studien (s. Anm. 62), 286–319: «Stein hält [...] ausdrücklich fest, daß das Ich auch [...] zur Bezeichnung des ganzen Menschen dient. Damit kann ihre Theorie nicht in einen Dualismusverdacht geraten.»

<sup>79</sup> Vgl. SEPP, Hans Rainer: Vorwort zu Potenz und Akt (s. Anm. 68), XXXIII: «Zu wenig wird die Möglichkeit reflektiert, *wie* eine phänomenologische Analyse der «Sachen», um die es Thomas von Aquin zu tun war, vorgehen kann und darf. [...] Für Edith Stein selbst scheint offenbar kein Problem darin zu liegen, daß die Sachen, die sie in direktem phänomenologischen Zugriff analysieren will, allenfalls solche «Sachen» sind, die schon vorgedacht wurden und ihr Sein zunächst nur in Form von überlieferten Texten haben. Es wird kein Zweifel geäußert, ob hier dasselbe phänomenologische Verfahren anwendbar sei wie in den Fällen, in denen Sachen *nicht* durch Texte vermittelt sind, und es wird nicht erwogen, inwiefern Sachen von ihrer Textform überhaupt getrennt zu werden vermögen.»

<sup>80</sup> SEPP, Vorwort (s. Anm. 68), XXXIV.

<sup>81</sup> Vgl. HEDWIG, Klaus: «Edith Stein und die analogia entis» In: Studien (s. Anm. 62), 320–352, 341.

«eigentliche Stelle»<sup>82</sup> sie in der Analogie von Gott und Mensch sieht. Eine Wirklichkeitssetzung der theologischen Phänomene ist schließlich auf phänomenologischem Wege nicht leistbar und wird auch gar nicht angestrebt.<sup>83</sup>

*b) Die inhaltliche Vermittlung*

Eine inhaltliche Anknüpfung philosophischer an theologischer Anthropologie legt sich nun an mehreren Stellen nahe: bei der Freiheit, der Individualität oder der Geistigkeit. Hier seien exemplarisch nur die Existenziale Leere und Fülle herausgegriffen.

Die Person kann, vom unmittelbaren Umweltbezug befreit und auf sich selbst zurückgeworfen, nicht zu der Fülle finden, nach der sie existenziell verlangt. Freiheit gewähren und gleichzeitig Fülle vermitteln kann jedoch wiederum nur eine Instanz, der Freiheit wie Fülle zu eigen sind, d. h. eine Person in vollkommenem Selbstbesitz. Dieser anderen Person begegnet der Mensch, so Stein, in der göttlichen Gnade<sup>84</sup>, die den Menschen zu sich selbst «befreit»<sup>85</sup>. Die Personalität Gottes konnte philosophisch nur dunkel geahnt werden, und es wird nun die Grenze möglicher phänomenologischer Argumentation berührt, wenn aus der Tatsache der Freiheit auf eine diese Freiheit gewährende Person rückgeschlossen wird.

«Der Geist des Lichts ist seinem Wesen nach überströmende Fülle, vollkommenster, niemals sich vermindernder Reichtum. [...] Indem er ausstrahlt, bleibt er doch bei sich und bewahrt sich selbst [...]. Die Seele, die ihn aufnimmt, wird von ihm erfüllt und behält ihn bei sich, auch wenn sie ihn ausstrahlt, ja, je mehr sie ihn ausstrahlt, desto mehr bleibt er bei ihr. So kann sie in ihm wahrhafte Stätte finden»<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> EES (s. Anm. 13) 311.

<sup>83</sup> GERL-FALKOVITZ: Unerbittliches Licht (s. Anm. 72) 153: Stein «führt gerade kraft ihrer philosophischen Schulung das Experiment der Vernunft so sorgfältig durch, daß auch die Grenze der gedanklichen Bewegung mit Genauigkeit aufscheint. Die Grenze ist sozusagen der Denkfähigkeit selbst eingeschrieben und für sie voller Sinn und Herausforderung. «Über die Grenze hinaus» wird kein Beweis vorgelegt: Edith Stein vollzieht vielmehr jenen «Aufstieg», der den Absoluten in seinem gesonderten, mit nichts vergleichbaren Sein, den durch alle Ähnlichkeit hindurch Unähnlichen ahnen läßt. Die Bewegung zeigt sogar, daß die Andersheit Gottes tatsächlich nur geahnt, nicht gesehen und nicht gewußt werden kann.»

<sup>84</sup> Vgl. NFG (s. Anm. 1) 145: «Sich selbst und ihren Frieden kann die Seele nur in einem Reiche finden, dessen Herr sie nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen sucht. Wir nennen es [...] das Reich der Gnade.»

<sup>85</sup> NFG (s. Anm. 1) 138.

<sup>86</sup> NFG (s. Anm. 1) 152.

Das Bild der «Stätte», an der der Mensch zur Ruhe kommt, steht für die ersehnte Fülle. Stein wählt dieses Bild, weil sie schon in ihrer philosophischen Anthropologie auf das Phänomen der «Räumlichkeit» der Seele gestoßen ist. Ein personales Ich ist in eine komplexe Struktur, die Person, einbezogen. Diese bezeichnet Stein als die «Seele», die Leiblichkeit (Leibbezug), Geistigkeit, Emotionalität und Freiheit umfaßt und von einem Ich getragen ist. Das Ich «wohnt»<sup>87</sup> in der Seele, «Ankommen» und «zur Ruhe kommen» gehören zum vollen Phänomen der Seele. Dieses Ankommen ist ein Ankommen nicht nur bei sich, sondern bei einer die Fülle und die Ruhe vermittelnden Person. Hier mündet die philosophische Anthropologie unversehens in eine mystische. In der Tat greift Stein Teresa von Avilas Schrift «Die innere Burg» auf und leistet eine Vermittlung zwischen phänomenologisch eruieter Räumlichkeit, Sehnsucht nach Fülle und mystischer Gotterfahrung. Hier wird die «epoché» des «Anhaltens» zu jener radikalen «epoché» des «Hinhaltens» wie in der Stufenlehre des hl. Johannes vom Kreuz die Seele so radikal und total sich der geistig-geistlichen Welt eines unsichtbaren Gottes «hinhält».<sup>88</sup> Die Gottesbegegnung vollzieht sich in der «reductio ad mysterium»<sup>89</sup> und gleichwohl als Begegnung mit einer unreduzierbaren Begebenheit. Mystik erscheint im Werk Steins als die eigentliche Phänomenologie<sup>90</sup>, das «dunkle» Glaubensleben als phänomenologisches Modell<sup>91</sup>.

### 3. *Dialog ist möglich*

In der steinschen Anthropologie erweist sich somit der Dialog zwischen Philosophie und Theologie als möglich, und zwar zunächst deshalb, weil sie die philosophischen Fragen so weit vorantreibt, daß eine philosophieimmanente Antwort nicht mehr möglich ist. Es kann nun die Frage aufgeworfen werden, ob die existentielle Sichtweise, die Stein auf weitere Wesensmerkmale verweist, philosophisch notwendig ist, oder ob nicht die Anthropologie in der reinen Essentialität (Przywara) verbleiben muß und sich somit den existentiellen Fragen nicht ausgeliefert sieht. Die Fruchtbarkeit und Innovation des steinschen Ansatzes liegt m. E. gerade darin, daß sie die essentielle Forschung so weit vorantreibt, daß das exi-

<sup>87</sup> EES (s. Anm. 13) 396 und 345. Vgl. AP (s. Anm. 26) 114.

<sup>88</sup> PRZYWARA, Erich: «Edith Stein und Simone Weil – zwei philosophische Grund-Motive» In: Glaubenszeugin (s. Anm. 60), 231–248, 242f.

<sup>89</sup> OTTO, Elisabeth: Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlagen der Mystik bei Edith Stein. Vallendar-Schönstatt: Patris 1990, 118. Vgl. PRZYWARA: Analogia entis (s. Anm. 57), 94.

<sup>90</sup> Vgl. PRZYWARA: Stein und Simone (s. Anm. 88), 242.

<sup>91</sup> KÜHN, Rolf: «Leben aus dem Sein» In: Dialog (s. Anm. 54), 121.

stentielle Moment als ihr inhärentes aufscheint, so daß sie sich zur Revision ihres metaphysischen Postulates durch das Phänomen selbst, die Person, aufgefordert sieht. Eine Anthropologie, die in reiner Essentialität verhaftet bleibt, setzt ein metaphysisches Postulat als unhinterfragbare Voraussetzung, als Maßstab, über den hinaus die Person nicht gedacht werden kann.

#### 4. *Es bleibt ein Rest*

##### a) *Das geheimnisvolle Humanum*

Selbst wenn Philosophie und Theologie sich gemeinsam bemühen, dem Menschen auf die Spur zu kommen: es bleibt ein Rest. Einige Wesensmerkmale des Menschen bleiben ungeklärt. So die Individualität, die unaussprechliche und uneinholbare Eigenart jedes Menschen. Ebenso die Freiheit. Sie liegt, wie die Individualität, allen anderen Wesensmerkmalen zugrunde und wird durch sie nicht tangiert; sie kann über die ganze Person bestimmen, ist aber nicht bestimmbar. Ähnliches läßt sich vom Geist aussagen: Wir erfassen lediglich die freien Auswirkungen eines Vermögens, Intentionalität oder Reflexion, das wir selbst nicht vollständig zu definieren in der Lage sind. Un-faß-bar bleibt zudem das all diese Vermögen tragende und umfassende Ich. Das einzig Substantielle, das zu begreifen wir in der Lage sind, ist unser Körper. Doch das, was ihn als Leib charakterisiert, die psychophysische Interdependenz, läßt sich wiederum nur rudimentär erfassen und bleibt im Grunde geheimnisvoll.

Weiter, so mag der theologisch geschulte Leser denken, kann die Philosophie mit ihren Erwägungen nicht kommen, doch die Theologie weiß hier Antwort: Sie führt Individualität, Freiheit, Geistigkeit, Identität und Leiblichkeit auf einen Schöpfer zurück, der selbst ein freies, geistiges Individuum ist, der Schöpfer der Materie aus dem Nichts – der von sich selbst allerdings nur sagt: Ich bin.

##### b) *Das Geheimnis Gottes*

Was aber ist gewonnen, wenn das Geheimnis des Menschen auf das Geheimnis Gottes zurückgeführt wird? Wird es damit gelöst und/oder gar philosophisch vermittelbar? Gottes Offenbarung beweist ihn nicht, und auch in der Menschwerdung seines Sohnes, in dessen Verkündigung, Tod und Auferstehung ist Gott nicht aus dem Geheimnis herausgetreten. Gott bleibt, die christlichen Mystiker bezeugen es, überhelles Licht – sichtbar, aber nicht erkennbar – oder bergende, aber dunkle Nacht. Es gibt keine Beweise, die uns den Glauben ersparen und das Wissen vermitteln würden. Auch die Theodizeefrage ist ungelöst; Gott beweist sich nicht in von der Gnade überwältigten und darum vollkommenen Menschen und einer perfekten Welt, sondern nur als Licht, das durch die

Brüche unserer sorgsam gehüteten Fassade hindurchscheint. Was er von sich offenbart hat, muß uns genügen. Das besagt auch, daß wir in Gott keine Lösung des Rätsels Mensch finden, sondern nur eine Bestätigung des Geheimnisses.

#### *V. Desiderate für die christliche Anthropologie*

Doch gerade das vermag der theologische Impetus zu bieten: Er sichert den Geheimnischarakter des Menschen und wehrt damit jede vorschnelle Antwort auf die offenbleibende Frage, die der Mensch selbst ist (Rahner), ab. Dennoch darf sich die Theologie jetzt nicht bei der Verwiesenheit der prinzipiellen Offenheit auf den Schöpfer beruhigen, sondern sie ist zu stets neuer Forschung aufgerufen.

Will christliche Anthropologie im heutigen philosophischen Dialog bestehen, so hat sie einem vierfachen Desiderat zu entsprechen: *radikal* vom Menschen aus zu denken, sich ihre anthropologischen Topoi neu vor Augen zu führen, sie im ursprünglichen Sinne des Wortes zu *re-vidieren*; ihre Sicht der Konstituentien der Person zu *reflektieren* und schließlich *dialogisch* zu sein.

##### *1. Radikale Anthropologie*

Steins Vorgehensweise ist im strengen Sinne des Wortes eine radikale: Sie geht von der Wurzel, vom Humanum aus. Christliche Anthropologie hingegen unterliegt immer wieder der Versuchung, Essentialität – Wesensreflexion – von «fertigen» Antworten her zu betreiben. Das Analogieverfahren, ursprünglich eine Extrapolation von Anthropologie auf Gotteslehre, gerät in seinem Umkehrschluß – von der Gotteslehre auf die Anthropologie – in Gefahr, schon vorauszusetzen, was es eigentlich erst zu erforschen gilt. Weil die Anthropologie von der Gotteslehre abgeleitet wird, gelten ihre Aussagen zudem als sakrosankt, obwohl sie vielleicht ein Menschen- oder gar ein Gottesbild transportieren, das dringend der Revision bedarf. Zudem zementiert ein solches Vorgehen die essentielle Sicht und vernachlässigt die existentielle, die sich gerade in der steinschen Anthropologie als fruchtbar erwies.

Hier sei Steins Aufforderung wiederholt, auch scholastisches Gedankengut daraufhin zu befragen, was «sich ... phänomenal rechtfertigen läßt»<sup>92</sup>. Als Ausgangspunkt auch der christlichen Anthropologie ist also das Phänomen Mensch zu wählen.

<sup>92</sup> AP (s. Anm. 26) 112.

## 2. Re-vidierte Anthropologie

Daraus ergeben sich einige *Postulate* im Hinblick auf christlich-anthropologische Topoi, die philosophisch nicht mehr und pastoral kaum noch vermittelbar sind und die Stein mindestens streift. So versucht sie anfanghaft, Himmel, Hölle und Fegefeuer, als Konsequenzen freier Entscheidung beschreiben.<sup>93</sup> Sie ringt des weiteren – vermittelt durch Augustinus, aber nun auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Autonomiediskussion – um die Problematik von Gnade und Freiheit.<sup>94</sup> In diesem Kontext erweist sich das Konstrukt der Erbsünde als bleibend problematisch, da eine aus persönlicher Freiheit vollzogene Schuld nicht erblich sein kann. Stein versucht das Problem zu lösen, indem sie die Menschheit als «personähnliches Gebilde»<sup>95</sup> ansieht, eine noch nicht abschließende, aber doch weiterführende Überlegung. Der Mißbrauch menschlicher Freiheit und die Freiheit Gottes erhellen schließlich die Theodizeeproblematik: Beide Freiheiten verdanken sich dem Urgeheimnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, der Liebe.<sup>96</sup> Da Freiheit Bedingung der Möglichkeit der Liebe ist, kann sie weder Gott noch dem Menschen abgesprochen werden. Auch diese Antwort Steins ist keine abschließende, aber doch eine schlüssige.

## 3. Reflektierte Anthropologie

Der Dialog mit der Philosophie enthält Anregungen für die christliche Anthropologie im Hinblick auf die theologische Reflexion der Wesensmerkmale des Menschen. Die Leiblichkeit z. B. verschwindet in der modernen philosophischen Reflexion als Thema, sie ist jedoch im Hinblick auf Inkarnation und Auferstehung theologisch präsent – kaum jedoch in der aktuellen Diskussion. Die mit der Leiblichkeit verbundenen Merk-

<sup>93</sup> Vgl. EES (s. Anm. 13) 369ff.: Stein denkt dies am Beispiel Luzifers durch: Luzifer wendet sich gegen das eigene Sein als Geschöpf, doch da er eben Geschöpf ist, bleibt er «als widerwilliger Zeuge der Macht, die er bestreitet, im Sein erhalten.» «Das non serviam Luzifers, das Eingehen der ersten Menschen auf das eritis sicut Deus ... der Schlange sind Auflehnung gegen die eigenen Geschöpfnatur und damit gegen den Schöpfer.» Die dauerhafte Entscheidung gegen das eigene, gottgewollte Wesen und damit gegen Gott – das ist die Hölle, die das Geschöpf sich selbst bereitet.

<sup>94</sup> Stein reflektiert dieses durchgehend, insbesondere in NFG.

<sup>95</sup> WidM (s. Anm. 66) 77.

<sup>96</sup> Vgl. WidM (s. Anm. 66) 39: «Es gehört dazu, daß zwei Personen einander schenken und dieses Geschenk wechselseitig annehmen. Das Schenken und Annehmen sind freie, geistige Akte. *Damit der Mensch sich Gott schenken könne, muß er ein freies, geistiges Wesen sein.* Geistigkeit und Freiheit sind für die Gotteskindschaft vorausgesetzt. Sie gehören zur Natur des Menschen.»

male Sozialität, Mann- und Frausein<sup>97</sup> und Emotionalität sind als Wesensmerkmale zu thematisieren; sie sind nicht allein als pastorale Belange relevant. Gleiches gilt für die von Stein aufgezeigten Existenziale Leere und Sehnsucht nach Fülle. Das Wesen der Freiheit scheint im steinschen Werk in der Doppeltheit von apriorischer (Wesensfreiheit) und aposteriorischer (Handlungsfreiheit) auf, eine Unterscheidung, die theologisch relevant ist. Auch das Woher der Freiheit und der Ursprung der geistigen Fähigkeiten sind neu zu reflektieren, da weder Evolutionsglaube noch Kreationismus zur Lösung des Problems beitragen.

#### *4. Dialogische Anthropologie*

Eine Anthropologie, die sich ihrer eigenen Grundlagen bewußt bleibt, indem sie sie reflektiert und re-vidiert, wird fähig zur Aufnahme neuer Inhalte, ohne in ihrer Substanz gefährdet zu werden. Die christliche Anthropologie ist also aufgefordert, sich auf die Ergebnisse anderer Wissenschaften, die sich um den Menschen bemühen, immer neu einzulassen – und zwar in einer doppelten Weise: um zu lernen, aber auch, um andere auf von ihnen gegebenenfalls übersehene Wesensmomente des Menschseins aufmerksam zu machen und um vorschnelle Antworten zurückzuweisen. Diesen Dialog stets neu zu wagen, ist die christliche Anthropologie also um des Menschen willen aufgerufen.

### *VI. Selbstverpflichtung theologischer Anthropologie*

Aus diesem Postulat erwächst eine mehrfache Selbstverpflichtung theologischer Anthropologie:

1. Ihr wird die Demut fortgesetzten Fragens abverlangt. Sie darf sich bei der Frage nach dem Menschen niemals, auch nicht dogmatisch abge-sichert, beruhigen.

2. Sie muß sich einer Demut der Sprache befleißigen. Die Versuchung dogmatischen Denkens liegt darin, das Unsagbare in Worthülsen zu kleiden. Damit wird aber nur scheinbar eine Antwort auf die Frage gegeben, die der Mensch bleibend sich selbst ist.

3. Theologische Anthropologie hat dafür einzustehen, daß der bleibende Geheimnischarakter des Menschen um des Menschen willen im wissenschaftlichen Diskurs nicht vergessen wird. Denn dieser Geheimnischarakter ist, so meine These, für die Personalität konstitutiv. Persona-

<sup>97</sup> Vgl. Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA=Neuherausgabe der Werke Edith Steins) 13. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2000.

lität ist kein Rätsel, das eines Tages lösbar ist, sondern Geheimnis im strengen Sinne. Nun hat die Theologie ihrer Selbstaussage nach Zugang zum Geheimnis durch die Offenbarung. Doch was ist damit geklärt? Wenn Personalität auf das Geheimnis Gottes zurückgeführt wird, so bleibt sie doch Geheimnis, das Interpretament liegt nur früher – oder später.

Der Dialog zwischen Philosophie und Theologie wird dann fruchtbar, wenn beide Seiten erkennen, daß sie nur eines leisten können: die immer größere Annäherung an ein Geheimnis. *Das* können sie leisten, mehr nicht – und mehr ist auch nicht gefordert.