

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

**Der Mensch als Geheimnis.
Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie**
Speyer, 3. Mai 2014

1. Heutige Anthropologie: Der „vermessene Mensch“

Es ist nicht einfach, heutige Anthropologie, die wissenschaftliche und die alltägliche, auf einen Nenner zu bringen. Das Beste an einem sonst mäßigen Bestseller ist der Titel: „Wer bin ich, und wenn ja, wie viele?“ Ernsthafter legte Botho Strauß 2009 ein Stück vor mit dem verrästelten Titel „Neun Personen in einer Frau“. Fließende Identität ist ein Motto geworden, zum Wunschtraum einer „androgyn-multiplen“ Kultur. Kierkegaard nennt in dem Meisterwerk *Der Begriff Angst* (1844), der Urschrift des Existentialismus, die moderne Selbstsuche: „verzweifelt man selbst sein wollen“; andererseits führe dieses verteidigte, verschanzte Selbstsein in die Langeweile oder in den Selbsthaß: „verzweifelt nicht man selbst sein wollen“.

Die Unklarheit über sich selbst hat tiefe Wurzeln, eine davon steckt im neuzeitlichen technischen Umgestalten, ja Neuschaffen von Welt und Mensch.

Das Machtgefühl erstreckt sich zunächst auf die äußere Natur (*fabrica mundi*), auf räumliche, materielle, den neu entdeckten Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Dinge. Für diese Macht steht der Name Descartes: „Es ist möglich, Wissen zu erlangen, das in diesem Leben von großem Nutzen sein wird, und anstelle der spekulativen Philosophie, die jetzt in den Schulen gelehrt wird, können wir eine praktische entdecken, durch die wir in Kenntnis der Natur (...) uns so zum Herren und Besitzer der Natur machen.“¹

Aus diesem „Herrschaftswissen“ des autonom schöpferischen Menschen entsprang jedoch eine zweite Möglichkeit, die je länger je mehr überhand nahm: Auch die „äußere“ Seite des Menschen selbst, wurde rational mit den gewonnenen Methoden erfaßt – bildhaft und noch „unschuldig“ ausgedrückt durch den „vermessenen“ Menschen Leonardos und Dürers, auf dessen Körper die Maße des goldenen Schnitts eingetragen sind.² Als *res extensa* wird der Körper im Triumphzug des geometrisch-mathematischen Denkens im 17./18. Jahrhundert schließlich dem Regelkreislauf einer Maschine verglichen – *l'homme machine*.

Tatsächlich faßt die Neuzeit seit etwa 500 Jahren die Natur als eine Art mechanischer Werkstatt auf. Adam fühlt sich zum Allherrscher ernannt, der die Mitgeschöpfe als anonymes Gegenüber sieht, als Hohlraum seines Austobens, als „Vorwurf“ und „Widerstand“ (die wörtliche Übersetzung von Objekt), den es zu brechen gilt. Francis Bacon, einer der Väter der neuzeitlichen Naturwissenschaft, erklärte, man müsse die Natur auf die Folterbank des Experimentes legen, um ihr die Geheimnisse abzupressen; Kant verwendet das Bild der Richterin Vernunft, die die Natur unter Anklage stellt.

Im letzten Schritt wurde auch die zunächst noch ausgesparte Psyche analysiert. Verräterisch sind die noch primitiven Versuche vor allem der französischen Aufklärung, auch seelische Leidenschaften als chemische oder als Maschinenreaktionen zu deuten.³ Im 19. Jahrhundert vollzog die neu entstehende Psychologie das Konzept der Naturwissenschaften nach, die Regelabhängigkeit aller menschlichen Vollzüge, die Verhaltensschemata des Individuums

¹ René Descartes, Discours de la méthode, 6.

² Vgl. den doppelsinnigen Titel: Sigrid Braunfels, u. a., Der „vermessene Mensch“. Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft, München 1973.

³ Die Literatur griff dieses Thema auf hohem Niveau auf: Goethes *Wahlverwandtschaften* sind als chemische Elementaranziehungen konzipiert; E. T. A. Hoffmann schuf in der Puppe Coppelia den Automatenmenschen, dessen Auge (bisher Sitz der Seele) einzig die tote Maschine verrät.

offenzulegen. Auch der Mensch war damit „erklärt“; er begriff sich, geschweige denn als freier Herr der Natur, nunmehr selbst als Knecht naturgegebener Abläufe. So schlug das Herrschaftsgefühl der frühen Neuzeit um in das Wissen vom menschlichen Funktionieren als eines Naturwesens unter anderen Naturwesen. Herrschaft und Knechtschaft im Selbstgefühl des zeitgenössischen Menschen stehen so in eigentümlichen Zusammenhang, nicht eigentlich in Widerspruch zueinander. Die Neurobiologie als neueste Disziplin unterlegt in führenden Vertretern dieses Empfinden des Erklärtseins: Denken sei nichts als ein biochemischer Vorgang im Gehirn - durchaus im Stil der Diskussion des 18. Jahrhunderts. Auch der Einwand, die Behauptung durchgängiger Determination sei doch allererst auf den Forscher selbst anzuwenden, stört dabei nicht.

Hans Jonas kennzeichnet treffend den Umschlag der Macht in ein Bemächtigtwerden, vom „Verlust der Kontrolle über sich selbst, welcher die Unfähigkeit bedeutet, nicht nur den Menschen vor sich selbst, sondern auch die Natur vor dem Menschen zu schützen. Beider Schutzbedürftigkeit ist eingetreten eben durch das Ausmaß der Macht, das im Verfolg des technischen Fortschritts erreicht worden ist und bei der parallel anwachsenden Notwendigkeit ihres Gebrauchs zu der wunderlichen Ohnmacht geführt hat, dem immer weiteren und vorhersehbar selbstzerstörerischen Fortschritt ihrer selbst und ihrer Werke noch Einhalt zu gebieten. Die tiefe, von Bacon nicht geahnte Paradoxie der vom Wissen verschafften Macht liegt darin, daß sie zwar zu so etwas wie ‚Herrschaft‘ über die Natur (das heißt ihre potenzierte Nutzung), aber mit dieser zugleich zur vollständigen Unterwerfung unter sich selbst geführt hat. Die Macht ist selbstmächtig geworden, während ihre Verheißung in Drohung umgeschlagen ist, ihre Heilsperspektive in Apokalyptik.“⁴

So stehen wir heute in der Brandung des „Fortschritts“, uns selbst konstruieren zu können. Ein Kind könnte heute 5 Eltern haben: die biologische Eispenderin, die Leihmutter, die soziale Mutter, den biologischen Samenspender und den sozialen Vater. Utopien im Sinne des totalen Selbstentwurfs, des „Designerkindes“ und der immer wieder korrigierten Selbstinszenierung setzen sich zunehmend durch. Dem Mathematiker Roy Kurzweil schwebt sogar der Einbau von Nanocomputern in den menschlichen Körper vor – natürlich können sie beständig neu programmiert werden. Seine „fortschrittliche“ Frage lautet: „Braucht die Zukunft noch den (bisherigen) Menschen?“ Grenzen zwischen Fleisch und Plastik, Körper und Computer verwischen sich. Das heißt aber auch: Grenzen zwischen Ich und Fremdsteuerung werden fließend. Unsere Lebenswelt ist damit auf dem gefährlichen Weg zur „Überwindung“ des Menschseins. Der Mensch wird seine eigene Software mit angeblich immer neu möglicher Formatierung. Der postmoderne Plural hat längst auch das Subjekt erfaßt – gibt es das eigentlich noch?

Daher bedarf es mehr denn je einer sinnvollen Grenzziehung: Wie verhält sich Freiheit zur natürlichen und kulturellen Mitgift (von Leib, Anlagen, Erziehung)? Wie wirkt Beziehung – zu Wohl oder Wehe – auf die Identität? Schließlich: Gibt es auch das „Glück der Gestalt“? Das Glück, mir gegeben zu sein? Wie verläuft der Weg von mir zu mir – und gibt es Hilfen? Gibt es – unverblümt gefragt – Gnade, die „wollte, daß ich sei“?

Daher bedarf es mehr denn je eines sinnvollen Durchdenkens: Was ist der Mensch? Mit Edith Stein läßt sich der Weg von der Gabe: Ich bin mir gegeben, zum Geber des Daseins gehen.

2. Mehr als ein Tier: der Mensch

Ist es möglich, aus dem Unglauben über das Denken zum Glauben zu gelangen? Offenbar ja, denn bekanntlich war die Glaubenssuche im Schülerkreis Husserls ausgeprägt. Dem arbeitete die Weise zu, wie man lernte, Welt zu sehen (dazu eine klassisch kurze Definition von Phänomenologie durch den Zeitgenossen Guardini): „nämlich mit einem ganz offenen Blick,

⁴ Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979.

der eigentlich nie etwas ‚will‘ - daß dieses Ding so sei, jenes anders, das dritte überhaupt nicht. Dieser Blick tut keinem Ding Gewalt an. Denn es gibt ja schon eine Gewalttätigkeit in der Weise des Sehens; eine Art, die Dinge ins Auge zu fassen, die auswählt, wegläßt, unterstreicht und abschwächt. Dadurch wird dem wachsenden Baum, dem Menschen, wie er seines Weges daherkommt, den aus sich hervorgehenden Geschehnissen des Daseins vorgeschrieben, wie sie sein sollen, damit der Blickende seinen Willen in ihnen bestätigt finde. Der Blick, den ich hier meine, hat die Ehrfurcht, die Dinge sein zu lassen, was sie in sich sind. Ja, er scheint eine schöpferische Klarheit zu haben, in welcher sie richtig werden können, was sie in ihrem Wesen sind; mit einer ihnen sonst nicht beschiedenen Deutlichkeit und Fülle. Er ermutigt alles zu sich selbst.“⁵

Edith Stein arbeitet in den 20er und 30er Jahren im Umkreis damaliger anthropologischer Forschungen, die vor allem den Unterschied des Menschen vom Tier betreffen – ein Unterschied, der durch die Forschungen Darwins zur Abstammungslehre fließend geworden war und große Unsicherheit über die „tierische Natur“ des Menschen gebracht hatte. Steins Anthropologie partizipiert jedoch weniger an den zeitgleichen Untersuchungen Max Schelers und Helmuth Plessners⁶, sondern stellt ein eigenes Forschungsparadigma auf. Dabei verfolgt sie zwei Wege, die letztlich zusammenführen. Einerseits geht sie phänomenologisch vor (teils auch ontologisch nach Gedanken Thomas von Aquins), indem sie eingehend die Materialität und Animalität des Menschen hervorhebt, von dort – immer noch auf empirischer Grundlage - zu seiner spezifischen Seele weiterdenkt (welche Seele sich als Form des Leibes und als Geist ausweist) und darauf das notwendige soziale Sein des Menschen beschreibt; so in dem Werk *Der Aufbau der menschlichen Person*, der Münsteraner Vorlesung vom WS 1932/33 am „Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik“. Edith Stein zielt darin auf ein neues Arbeitsfeld: auf die Freilegung von „Anthropologie als Grundlage der Pädagogik“.

Diese Anthropologie kreist um das Geheimnis: Wie kann der Mensch zu seiner Vollgestalt werden? Genauer: Wie kann er zu der *je eigenen* Vollgestalt werden? Denn: „Dabei ist besonders daran zu denken, daß die Individualität etwas Geheimnisvolles ist.“⁷ Während die Vorlesung empirische Befunde phänomenologisch auswertet, beginnend mit dem menschlichen Körper, ergeben sich jedoch bereits Einsichten in transzendierende Erfahrungen – und damit beginnt eine zweite, naturwissenschaftlich nicht faßbare Freilegung. „Alles dies, was ihn (den Körper) unterscheidend charakterisiert, ist ein Brücke für unsere Auffassung, die über das rein sinnfällig Gegebene hinausgeht und immer mehr wahrnimmt als einen bloßen materiellen Körper. Diesem Mehr wollen wir nun stufenweise nachgehen (...)“⁸

3. Lebensspannungen

3.1. Zustrom von außen nach innen

So zeigt Stein, dass bereits in der Erfahrung der „Kraft“ ein beständiger Austausch zwischen Mensch und Welt stattfindet. Insbesondere sind immaterielle „Werte“ eine Quelle der Kraft: „Ich kann ja nicht nur an personalen Werten Freude haben, sondern auch an der Schönheit von Naturgebilden und Kunstwerken, der Harmonie von Farben und Tönen. Das ganze Reich der geistigen Werte ist eine unermeßliche Quelle seelischer Kraft.“⁹ „Ihr geistiger Sinn ist das Wertvolle an ihnen, das, was in uns eingehen kann, was uns erfreuen, erheben, begeistern

⁵ Romano Guardini, Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist (1924), in: ders., In Spiegel und Gleichnis, Mainz 1932, 21.

⁶ Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 1928.

⁷ Edith Stein, Der Aufbau der menschlichen Person, bearb. v. B. Beckmann-Zöllner, ESGA 14, Freiburg 2004 (AMP), 37.

⁸ AMP, 14.

⁹ AMP, 113.

kann.“¹⁰

In diesem Zustrom von Kraft liegt bereits ein Hinweis auf ein beständiges Teilhaben an einem „Mehr“. In der Erfahrung des Zuströmens geschieht Wachstum: Die Seele enthüllt ihre Tiefe, erweitert ihre Fassungskraft. Es kommt zu einer unauslotbaren Entsprechung: Was vom Außen“ der Welt eindringt, nimmt das seelische „Innen“ in Besitz. Allerdings nicht herrisch, sondern Antwort suchend. In dieser Resonanz wird der Mensch tiefer in sich hineingeführt, als er selbst sich – ohne Ansporn - zu erkennen vermag. Erkenntnis wird zum Erkenntsein von anderem. So öffnet sich „Tiefe, die weder dem Zugriff von außen noch der eigenen Willensanstrengung zugänglich ist“. Die Seele erstarkt zu immer umfassenderem Sehen, aber nicht in der „virtuellen“, sondern in der wirklichen Welt.

Während das selbstsichere Ich glaubte, Herr im eigenen Dasein zu sein, wird es sich nun seiner eigenen Unzulänglichkeit bewusst. Es bedarf der Welt, um zu sein; es bedarf auch anderer Menschen: Erst sie sagen mir, wer „ich bin“. „(...) es kann das eigene Sein in diesem neuen Licht bis dahin verborgene Abgründe enthüllen.“¹¹

3.2 Spannung von innen nach innen: *Freiheit des Selbstseins*

Schon der frühe, wenig rezipierte Aufsatz *Freiheit und Gnade*¹² (1921) bestimmt das Menschsein über naturale Leiblichkeit hinaus. Mit der philosophischen Tradition, auch derjenigen Kants, wird Freiheit zum Schlüsselbegriff menschlichen Daseins. Aber Stein denkt über die Aufklärung hinaus: Freiheit öffnet sich zur Beziehung, mündend in der freien Übergabe eigener Freiheit - an ein Gegenüber.

Anfänglich steht die Skepsis, ob Freiheit überhaupt möglich sei angesichts der menschlichen Nähe zum Tier. Natur ist als Natur das Unfreie. Sie prägt nicht nur, sondern versiegelt in Hut, Gehäuse, Bindung; negativ gelesen in Grenze, Bemächtigung, Unfreiheit.¹³

Demgegenüber analysiert Stein Freiheit als prozessualen Vollzug des Geistes: als Selbstverhältnis des Menschen. Der Austritt aus dem bloßen Dasein als Vorhandensein beginnt mit der Reflexion - mit Selbsterkenntnis und Selbstdistanz. Beide ermöglichen einen Abstand zur eigenen „Natur“, ein Wählenkönnen, Zustimmung oder Ablehnung sogar zum eigenen Triebleben, wie es dem Tier nicht möglich ist.

Selbsterkenntnis als Gang in die eigene Mitte ist jedoch phänomenal ein Gang in die eigene Leere. Zwar findet das Ich bei der Einkehr in sich *formale* Kräfte und Fähigkeiten der Auseinandersetzung mit der Welt vor; dringt man aber tiefer, so zeigen sich „ungewohnte Leere und Stille“, ein unbefriedigendes „Lauschen auf den Schlag des eigenen Herzens“¹⁴. „Das freie Subjekt - die *Person* - ist als solches gänzlich ins Leere ausgesetzt. Es hat sich selbst und kann sich selbst nach allen Richtungen bewegen und ist doch mit eben dieser

¹⁰ AMP, 115.

¹¹ AMP, 166.

¹² Kurz: FG. Beate Beckmann-Zöller hat diesen Titel als den letztlich richtigen aufgedeckt; vgl. ihr Vorwort in ESGA 9, Freiburg 2014 (im Erscheinen). Irrig betitelt: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, ESW VI, Freiburg/Louvain 1962, 137-197.

¹³ FG, 146. Natur als Stadium der Notwendigkeit wird Sammelbegriff für kausale, unhintergehbare Fixierung; sie betrifft sowohl den Körper als auch die kausal strukturierte *Psyche* (in naturwissenschaftlich verstandener Psychologie), nicht aber die *Seele* des Menschen, die nach Stein aus frei gewählter Motivation handelt. Zu den physischen Bedingtheiten zählt die Unterworfenheit unter Schwerkraft, Raum, Zeit, Wachstum, Alter und Tod. Dazu treten beengend psychische Verankerungen in Trieb und Affekt, in vitale und letale Anlagen, die nur höchst eingeschränkt willentlich zu beeinflussen sind, wo vielmehr Unfreiheit und Wehrlosigkeit gegenüber der „Natur“ lasten. Zur allgemeinen tritt die individuelle Bedingtheit: Anlagen, unrichtige Erziehung, mangelnder Lebens- und Wachstumsraum, gesellschaftliche Schranken geben einen geschichtlich-kontingenten Widerstand vor, der willentlich nur wenig zu überwinden ist.

¹⁴ Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (EES), bearb. v. A. U. Müller, ESGA 11/12, Freiburg 2007, 373.

absoluten Freiheit absolut in sich fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt.“¹⁵ Nach Stein ist damit nur der „Punkt der Freiheit“ gewonnen, in welchem die Wendung zu sich selbst nicht mehr von fremden, äußeren Inhalten und Nötigungen bestimmt wird, ohne daß deswegen die naturhaft-leibliche Abhängigkeit aufgehoben wäre. Stein sieht Kants und Husserls Freiheitsbegriff im Sinn eines negativen Sich-nicht-bestimmen-Lassens. Solcher Selbstgewinn geschieht jedoch auf dem Boden von Weltverlust, denn Selbstgehörigkeit ist zunächst ohne welthaften „Radius“ zu denken.

Selbstgehörigkeit kann daher noch nicht die entscheidende Gestalt von Freiheit sein. Die „leere Einsamkeit“ des Inneren läßt sich nicht auf Dauer um ihrer selbst willen suchen. Noch wäre sie nichts als jene *anima in se curvata* des Augustinus, die in sich selbst gravitiert, damit aber dem Risiko des inneren Todes nahekommmt. Positive Freiheit, wozu sich der negativ mündige Mensch letztlich durchzuringen hat, muß dem mit sich selbst identischen Ich entkommen, der Grundversuchung aller Emanzipation. In der Leere trägt nur das Warten auf das Erscheinen von Fülle.

3.3 Spannung von innen nach oben

Die Seele bedarf daher des Gehaltes, in dreifacher Gestalt. Gehalt bietet sich an mit der ganzen Welt der Phänomene, dem Zustrom des ungeheuren Reichtums der Welt über die Sinne. Zum anderen ist In-Sich-Stehen mit Wählenkönnen verknüpft: in reaktiver Annahme oder Ablehnung des naturhaft fixierten Ichs durch freie seelische „Stellungnahmen“. Die autonome Person „kann gewisse seelische Regungen unterdrücken, gelegentlich oder *systematisch*, und andere unterstreichen und *pflügen* (...) Das ist *Selbstherrlichkeit* und *Selbsterziehung* (...) Sie kann unter den vorhandenen Möglichkeiten *ganz nach Belieben* wählen.“¹⁶ Drittens kommt ein unerwarteter Gehalt im ungeheuren „Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen“¹⁷.

Damit sind Transzendierungen, Überschreitungen genannt, die die Seele von „oben“ ansprechen, sie also öffnen und herauslocken, wie innerlich erfüllen. Schon einer üblichen Pflicht tut sich die Seele kraft ihrer Freiheit auf, wenn dahinter der Sachzusammenhang von Sinn steht: Sinnvolles Tun kann zu Handlungen entbinden, die jenseits des Natürlichen liegen. Im Sinn erscheint in letzter Instanz der *Logos*, den die Seele als „Einsprechung“ vernimmt. Unerhört wirken dabei Freiheit und Gnade zusammen – Gnade als eine zugelassene „Gegen-Intentionalität“ verstanden. Phänomenologie behält ja mit der methodischen Prüfung dessen, „was sich zeigt“, durchaus die dominante Blickrichtung der Intentionalität. Aber Stein sieht diese „Absicht“ ergänzt, ja zuweilen ent-gegnet, durch ein zuvorkommendes, überraschendes Sich-Zeigen des Unerwarteten: durch die Gabe der Gnade (eigentlich eine Tautologie).

„Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig.“¹⁸ Höchst gesteigert wird die neue Beziehung durch den Ruf der Liebe: Sie „*macht* möglich, was natürlicherweise nicht möglich wäre (...) Denn indem er (der Mensch) mit innerster Hingabe tut, was Gott von ihm verlangt, wird das göttliche Leben *sein* inneres Leben: er findet Gott in sich, wenn er bei sich einkehrt.“¹⁹

Hier wird die Freiheit der Beziehung griffig: Jenseits von Emanzipation und Unterwerfung setzt sie den Urakt der Teilnahme und Teilgabe in Kraft. Stein nennt dieses Stadium von Freiheit den Aufenthalt im „Reich der Gnade“ oder der „Höhe“. Der freie Überschritt dorthin ist freilich paradox: Er büßt die Freiheit des Wählenkönnens ein und geht in ein „Befreitsein“

¹⁵ FG, 139.

¹⁶ FG, 141.

¹⁷ EES, 373.

¹⁸ EES, 375.

¹⁹ EES, 376.

über (im Wechsel von der Wahlfreiheit zur Seinsfreiheit). „Denn in das Reich der Höhe erhoben zu werden, bedeutet für die Seele ganz in sich hineingesetzt zu werden. Und umgekehrt: sie kann nicht bei sich selbst festen Fuß fassen, ohne über sich selbst (...) erhoben zu werden.“²⁰ Solche Beziehung oder Sich-ziehen-Lassen bedeutet durchaus Freiheitsverlust, sogar anstößigen Gehorsam: „von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht“²¹. Allerdings ist der Verzicht auf Freiheit selbst ein autonomer Akt: ein willentliches Zulassen. „Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können. (...) Das freie Subjekt muß also, um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können, sie - jedenfalls teilweise - aufgeben.“²²

So führt die phänomenologische Auslegung von Person auf Freiheit: Anstelle eines anonymen Seins erscheint ein namentliches Lieben *und* Sich-lieben-Lassen. Freiheit besteht bei Stein in der Zustimmung zu dem Prozess lebendiger Annahme und Rückgabe der Ur-Liebe. Sie ist mit dem Namen „Sein“ unvollständig erfasst; sie ist vielmehr selbst Person. Person lebt immer schon primär frei aus dieser Urbeziehung, in der freien Freudigkeit des Sich-Gebens (an anderes Leben). Für Stein entbindet die wirkliche Freiheit von der Sterilität der Selbstsicherung zur Fruchtbarkeit des Sich-Verschwendens. Erst die wirksam vollzogene Selbsthingabe ist die Gestalt vollendeter Freiheit. Freiheit kann sich in Befreitsein umwandeln lassen – aber wovon und wozu befreit? Befreit von der leeren Selbsthabe, befreit zu gegenseitigem Geben und Nehmen seiner selbst.

4. Geheimnis des Daseins: die Person

Steins viel umfänglicheres und auch spröderes Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein*, ausgehend von Husserls Phänomenologie, sucht Thomas von Aquins Ontologie und Augustinus' Relationslehre einzubeziehen in das integrative Leitbild einer *philosophia perennis* für die mittelalterliche und die „neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts“²³. Formuliert wird eine *Phänomenologie der Person* aus trinitarischer Relation: aus reziproker Hingabe und Hinnahme. Der Sinn von Sein wird Personsein – dies gelingt nur an und mit (einem) Anderen. (Schon Steins Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* (1916) hatte die Frage einer Konstitution des Ich durch ein Wir oder Du behandelt und sie in Korrespondenz mit der Selbstkonstitution aufgezeigt.) Mit dieser Problemstellung steht sie in einer absichtlichen Kritik an Heideggers *Sein und Zeit* und leistet in *Endliches und ewiges Sein* einen anthropologischen bzw. existenzphilosophischen Gegenentwurf.

Heidegger hatte in *Sein und Zeit* die unvereinbar scheinenden Gegensätze von nicht-ichlichem Seinsbegriff und ich-bezogener Phänomenologie durch die Analyse des Daseins zu überbrücken versucht. Stein dagegen akzentuiert die Überbrückung durch eine Theorie des Personalen, indem sie die Bedeutung von Zeitlichkeit über die Todesgrenze hinausführt sowie anhand neuer Existentialien (in Antwort auf Angst, Sorge etc.) den Sinn des Daseins extrapoliert. Der Sinn des Daseins liegt demzufolge nicht einfach im verfallenen Dasein selbst, sondern in einer zeit- und ich-transzendierenden Erfüllung des Daseins.

Am Grund solcher Erfüllung steht ein Anderes, Vorausgehendes, Erstes. Der Charakter des menschlichen (wie alles anderen) Seienden ist ein Gegebensein in doppelter Hinsicht: als allgemeines Dasein und als individuelles Sosein. „Zur Eigentümlichkeit des Seienden (...) gehört es, daß es ein Endliches ist. Zu allem Endlichen gehört es, daß es nicht allein aus sich begriffen werden kann, daß es auf ein erstes Seiendes zurückweist, das ein Unendliches sein muß oder richtiger: *das* Unendliche. (...) So ist es als ontologische Einsicht auszusprechen, daß das menschliche Sein wie alles Endliche auf Gott zurückweist und ohne Beziehung zum

²⁰ FG, 138.

²¹ Ebd.

²² FG, 140.

²³ EES, 15.

göttlichen Sein unbegreiflich wäre: sowohl *daß* es ist (seine Existenz), als daß es *das* ist, was es ist.²⁴

Als philosophische Folgerung bleibt festzuhalten: Menschliches Dasein ist nicht aus sich selbst, ist weder selbstherrlich noch selbstverständlich. Es besitzt sich niemals, ist immer empfangenes Sein. Der eigene transzendente Ich-Grund bleibt entzogen; das reine Ich als sich durchhaltende Größe bleibt leer ohne Erlebnisgehalte; das Ich des Jetzt ist der Möglichkeit des Nichtseins und der Zeit ausgeliefert. In dieser Kennzeichnung liegt die konstitutionelle Tragik des Menschen, der sich aus der Zeit, die den Abgrund des Nichts bzw. des Nicht-Selbständigen nur schwach verdeckt, lösen möchte. „Das stimmt aber offenbar nicht zu den festgestellten merkwürdigen Eigentümlichkeiten dieses Seins: zu der Rätselhaftigkeit seines Woher und Wohin, den unausfüllbaren Lücken in der ihm zugehörigen Vergangenheit, der Unmöglichkeit, das, was zu diesem Sein gehört (die Gehalte), aus eigener Macht ins Sein zu rufen und darin zu erhalten.“²⁵ Stein zitiert wörtlich Heidegger, das Dasein sei geworfen, ohne die Möglichkeit, seiner Geworfenheit zu entrinnen.²⁶

Die Grundfrage muß daher lauten: „Woher aber kommt dieses empfangene Sein?“²⁷ Philosophisch ist eine doppelte Antwort möglich. Entweder: Das Ich empfängt sein Leben aus den erwähnten „jenseitigen Welten“, die als Erlebnis aus einem das Ich transzendierenden Bereich der Wirklichkeit andrängen. Oder: Menschliches Sein empfängt sich von einem reinen, selbstherrlichen und selbstverständlichen Sein. Beide Antworten schließen sich nicht aus. Allerdings ist letztlich nur das reine Sein fähig, Leben zu geben, auch weil es Leben über die das Ich transzendierenden (selbst wieder endlichen) Erlebnisse vermittelt.

Allerdings: Im Ich wirkt das Streben nach vollendetem Sinn seiner selbst, zugleich aber bleibt die tatsächliche Unmöglichkeit, solchen Sinn vor der Zeit zu entschleiern. Leben vollzieht sich in nicht zu lösender Spannung: „Was wir vom ‘Sinn der Dinge’ erfassen, was ‘in unseren Verstand eingeht’, das verhält sich zu jenem Sinnnganzen wie einzelne verlorene Töne, die mir der Wind von einer in weiter Ferne erklingenden Symphonie zuträgt.“²⁸

An die Frage „Woher das Dasein?“ wendet Stein eine tiefere Ausführung, um Zustimmung und Widerspruch zu Heidegger zu begründen. Der gedankliche Ausgang lautet: Das Sein „schrickt zurück vor dem Nichts und verlangt nicht nur nach endloser Fortsetzung seines Seins, sondern nach dem Vollbesitz des Seins“²⁹. Mithin verlangt der Mensch - anders als bei Heidegger - von selbst nach Fülle, bleibt weder gedanklich noch lebenspraktisch in der Nähe des Nichts, die der leibliche Tod manifest macht. Mühelos umspannt das Denken vielmehr die Idee eines höchsten Seins, dem gegenüber das menschliche Sein als Minderung erscheint. Dabei ist die Idee höchster Fülle keineswegs nur eine abstrakt-philosophische Spekulation, sondern wird für jedes Ich zum individuellen Maß seines eigenen Seins.³⁰ Wenn es daher nach Heidegger die Angst ist, die den Menschen „vor das Nichts bringt“, so ist es nach Stein ebenso die Gewißheit dieses höchst entfalteteten Seins, die den Menschen in seinem gefährdeten Dasein schirmend „vor das Sein bringt“. Wenn auf der einen Seite das Nichts unleugbar das menschliche Dasein bedroht, so antwortet dem auf der anderen Seite ebenso unleugbar die Seinssicherheit, die jeder Mensch inmitten allen Wechsels erfährt.

„Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins.“³¹ Der Glaube kann diese Grundlage im ewigen Sein Gottes erkennen. Philosophische Erkenntnis formuliert spröder, wenn auch nicht minder konsequent: Dasein bedarf als Gegenüber und Ursprung eines Seins aus sich selbst,

²⁴ AMP, 159.

²⁵ EES, 56.

²⁶ EES, 56.

²⁷ EES, 57.

²⁸ EES, 107.

²⁹ EES, 58.

³⁰ EES, 59.

³¹ EES, 60.

das zugleich Eines und notwendig es selbst ist. Ebenso bedarf die Zeitlichkeit - schon der Erkennbarkeit wegen - einer Ewigkeit. Dieses Bedürfnis ist keineswegs nur Wunsch-Projektion, sondern wird aufgrund realer Erfahrung dem Denken zugänglich. Dies gilt für Stein auch dann, wenn die Seinsicherheit, gedanklich bis ins Letzte verfolgt, nur noch ein subjektives „Spüren“ erzeugt, das sich dunkel und kaum noch reflektiert vollzieht. Stein verweist auf Augustinus, der den unverhofften Halt und Grund eigener Kontingenz in seinem innersten Kern als unbegreiflich kennzeichnet. Das dunkle Spüren umkreist dabei sowohl den „unentrinnbar Nahen“ als auch den „Unfaßlichen“³².

Von daher legt sich nahe, ob nicht zur Überwindung dieser formalen Schlußfolgerung ein ganz anderer Akt als die Reflexion vonnöten ist. Muß das Gebiet der Ontologie nicht letztlich verlassen werden? Stein hatte bereits anfänglich zur Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie ausgesprochen: „Rein philosophisch zum Verständnis [...] des ersten Seienden zu gelangen, ist nicht möglich, weil uns keine erfüllende Anschauung des ersten Seienden zu Gebote steht. Die theologischen Überlegungen können zu keiner rein philosophischen Lösung der philosophischen Schwierigkeit führen, d.h. zu keiner unausweichlich zwingenden ‚Einsicht‘, aber sie eröffnen den Ausblick auf die Möglichkeit einer Lösung jenseits der philosophischen Grenzpfähle, die dem entspricht, was noch philosophisch zu erfassen ist, wie andererseits die philosophische Seinsforschung den Sinn der Glaubenswahrheiten aufschließt.“³³

Philosophie rückt das erste Seiende durch ihre Begrifflichkeit notwendig in theoretische und apersonale Ferne. Von daher wird Ontologie in ihrem methodisch beschränkten Charakter erkenntlich. Denn es liegt in der Logik des Erkennens von Welt auf das Selbsterkennen zu verweisen und von dort, über das Ich hinaus, auf den transzendenten Seinsgrund weiterzudenken. Da aber Sein der Zeit bedarf, zur Ausfaltung von Möglichkeiten zur Wirklichkeit, folgt es einem Werdegang. So läßt sich das endliche Ich nicht allein vom Sein, aber auch nicht allein vom Erkennen aufbauen, sondern wesentlich vom Werden „auf hin“. Diese denkerische Entfaltung führt über Thomas’ Seinsdenken, über Husserls Ichdenken zu Augustinus’ Denken aus der Relation: und in der Relation verbirgt sich der Gabecharakter des Daseins, ebenso wie die antwortende Hingabe an und Hinnahme durch eine ewige Person.

5. „Von andersher zu beziehende Fülle“: Anruf und Antwort

So bricht das anfänglich ontologische System in sich selbst auf, weil der Begriff „Person“ mehr Beziehungsgehalt aufweist als der Begriff „Sein“. Person umfaßt sowohl Sein als auch (Selbst-)Erkennen und Anerkennen einer zugesprochenen „Fülle“; die Kategorie „Person“ vollzieht den Überschritt über die Onto-Theologie und über die Ich-Analyse hinaus in die Anerkennung des Gegebenseins.

„Darum sind wir genötigt, das Sein des Ich, diese beständig wechselnde lebendige Gegenwart, als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Es ist *ins Dasein gesetzt* und wird von Augenblick zu Augenblick darin erhalten.“³⁴ Empfangen gilt in gleichem Maße für das Erkennen selbst: „*Erkenntnis* (...) ist ein Gewinnen oder Besitzen von Kenntnis. Bei den Geschöpfen gehört dazu ein *Empfangen* (das nicht in ihrer Macht steht, weil es das „Gegebene“ und letztlich den Geber voraussetzt) und ein *Annehmen*, das Sache ihrer Freiheit ist.“³⁵

Das *Ich bin* Gottes konstituiert das antwortende Gegenüber selbst als Person und wird vom *Ich bin* des Menschen in einem ausdrücklich reziproken Vorgang anerkannt. Wäre das sich sinnerfüllt Zeigende nur ein „Es“, hätte es einen gewalttätigen, entmachtenden Charakter.

³² EES, 61.

³³ EES, 112.

³⁴ EES, 57.

³⁵ EES, 340.

Kommt es aber als „Du“, eröffnet es die Möglichkeit frei schwingender Antwort der Liebe. Person wird auf Person resonant, tiefer als das Seiende auf das Sein. Offenbar wird dadurch die Fessel des eigenen menschlichen Ego wirkungsvoll abgetan, und zwar durch eine „von andersher zu beziehende Fülle“³⁶. Personen gibt es nur im Plural (Robert Spaemann).

So lautet nach Stein der Sinn des menschlichen Daseins: „Sein Erkennen, Lieben und Dienen - und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen -, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein.“³⁷

Sich-selbst-Gegebensein macht frei zum Geben und Sich-Nehmen-Lassen von anderer Lebendigkeit. Dabei finden Selbstliebe und Selbstbesitz ihren gemäßen Ort, aber erstrangig vollziehen sich Hingabe und Hinnahme in wechselseitigem Tausch. Person geht aus Selbstbesitz in die Selbsthingabe über *und* vertieft darin die Selbstfindung. Freiheit bleibt deswegen erhalten, weil Geben und Genommenwerden im tiefsten gewollt und nicht erzwungen sind. Statt *einseitiger* Unterwerfung kommt es zur *gegenseitigen*, antwortenden Unterwerfung, sogar des Göttlichen: „An dem Tage, an dem Gott schrankenlose Macht über unser Herz haben wird, werden wir auch schrankenlose Macht über das Seine haben.“³⁸ Ebenso kontrapunktisch: „Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe.“³⁹

Edith Stein hat noch im Tod eingeholt, was eine äußerste Übergabe bedeutet: *substitution* (Levinas). So tief übernahm sie die Stellvertretung, daß sie sich zur Geisel „für ihr Volk“ bestimmen ließ (für das jüdische? für das deutsche?).⁴⁰ Es ist fast unerhört zu sagen, daß in Auschwitz jemand auch „für Deutschland“ starb, und doch geschah dies⁴¹. Offenbar wurde hier die Fessel des eigenen Ego wirkungsvoll abgetan, und zwar im Blick auf eine „von andersher zu beziehende Fülle“⁴².

Edith Steins Absicht war, die griechische Seinslehre des Aristoteles, ihre biblische Vertiefung bei Thomas von Aquin, die trinitarische Methodik Augustins und die Phänomenologie Husserls in den Dienst des Evangeliums zu stellen. Die Begegnung dieser verschiedenen Intelligenzen mit der Offenbarung zeigt Größe und Grenze des philosophischen Denkens gleichermaßen. Die Tiefe der Wahrheit des geschaffenen Seins, je mehr man sich ihr denkend anvertraut, läßt alle Polemik zwischen den vorchristlichen, den gläubigen und den agnostischen Positionen schwinden. Weder Begriffe noch Bilder schöpfen die wirkliche Größe Gottes aus, sie weiten vielmehr den Raum für das Gespräch über ihn – und mit ihm. Das von ihm verliehene Sein zeigt sich selbst in seinem Bedeutungsreichtum und läßt in seiner Stufung erkennen, daß es sich jeweils anders und aufsteigend, „höher“ verwirklicht: vom Unbelebten zum Belebten, über Pflanze und Tier bis zu jenem Wesen, das über Freiheit und Selbstbewußtsein verfügt: dem Menschen. Dieses immer lebendigere, freiere, nach außen

³⁶ FG, 141.

³⁷ EES, 316.

³⁸ Geistliche Texte II, bearb. v. S. Binggeli, ESGA 20, Freiburg ²2007, 141.

³⁹ Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, bearb. v. U. Dobhan, ESGA 18, Freiburg ³2007/134f.

⁴⁰ Johannes Hirschmann SJ, der mit Edith Stein in Echt noch wenige Tage vor ihrer Verhaftung sprechen konnte, hat in seiner Ansprache auf dem Katholikentag 1980 in Berlin zu dem Satz "Komm, wir gehen für unser Volk!" erklärt: „Aber sie war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk in Liebe verbundene Deutsche. Und als solche hat sie sich gefragt - sie hat es mir oft gesagt -: „Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen Volkes geschieht?“ Und weiter habe sie gesagt: „Niemand darf in der Welt der Haß das letzte Wort haben. Es muß doch möglich sein, dem Haß - betend und stellvertretend für ihn sühnend - so zu begegnen, daß das Tragen dieses Hasses zu einer letzten Gnade [...] zu werden vermag.“ In: Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Freiburg i. Br. ²1985, 151-155, hier 153f. - Elias Füllenbach OP hat zu dieser Deutung im Edith Stein Jahrbuch 2004, 179f, einige Bemerkungen gemacht, zumal auch Edith Steins Nichte, Susan Batzdorff, den Ausspruch ähnlich gedeutet hat.

⁴¹ Testament vom 9. 6. 1939, ESGA 1, 347.

⁴² FG, 141.

und innen aufgetane Sein ist nicht wertfrei: Es gibt keine wertlosen Dinge in der Schöpfung, einfach weil sie – wie Augustinus beobachtet – schon sind und nicht nicht-sind. Sein selbst ist schon Sinn. Um so mehr, als dem menschlichen Bewußtsein diese Sinnhaftigkeit geistig aufgeht und ihm damit Zustimmung, Dank, das Glück des Begreifens zukommt. Nicht der Mensch unterlegt den Dingen nachträglich ihren Wert: Sie sprechen ihm ihre Wertfülle selbst zu. Seine Vernunft aber ist es, der das Licht in den Phänomenen aufleuchtet als Schönheit, Wahrheit, Güte. Seine Freiheit ist es, sich dazu anerkennend, liebend zu verhalten und von dort zum Ursprung des Ganzen, zum Ur-Licht weiterzugehen. Das ist Edith Steins Antwort auf eine „androgyn-multiple“ Selbstschöpfung heute, die das eigene Dasein nur noch als technische Konstruktion oder als Maskenspiel auf einer sinnleeren Bühne auszugeben vermag.⁴³

„(Liebe) ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung.“⁴⁴

⁴³ So gendertheroetisch bei: Jane Flax, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley 1990, 32ff.

⁴⁴ EES, 385.