

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: 42 (1995)

Heft: 3

Artikel: Phänomenologie und Scientia Crucis im Denken von Edith Stein : von der Einfühlung zur Mit-Fühlung

Autor: Schmitz-Perrin, Rudolf

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761426>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.04.2026

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

RUDOLF SCHMITZ-PERRIN

Phänomenologie und Scientia Crucis im Denken von Edith Stein

Von der Einfühlung zur Mit-Fühlung

*Voici le Même,
dégrisé par l'Autre de sa suffisance,
pour une vie nouvelle.*

E. LÉVINAS¹

1. Edith Stein und der phänomenologische Begriff der Einfühlung: auf dem Weg zu einer «Philosophie der Person»

Edith Stein war nicht in Verlegenheit, wie sie in ihren Erinnerungen schreibt, ihrem Meister Edmund Husserl das Thema ihrer geplanten Doktorarbeit zu nennen. «In seinem Kolleg über Natur und Geist hatte Husserl davon gesprochen, daß eine objektive Außenwelt nur intersubjektiv erfahren werden könne, d. h. durch eine Mehrheit erkennender Individuen, die in Wechselverständigung miteinander ständen. Demnach sei eine Erfahrung von anderen Individuen dafür vorausgesetzt. Husserl nannte diese Erfahrung im Anschluß an die Arbeiten Theodor Lipps Einfühlung, aber er sprach sich nicht darüber aus, worin sie bestünde. Da war also eine Lücke, die es auszufüllen galt: ich wollte untersuchen, was Einfühlung sei. Das gefiel dem Meister nicht übel.»² Das Thema stand ihr nunmehr vor Augen, aber in einem Gespräch mit dem etwas älteren Studienfreund Hans Lipps fühlte sie sich eher noch wie «ein Neuling in der Phänomenologie», und «der Eindruck verstärkte sich, daß ich mich an etwas herangewagt hätte, was über meine Kräfte ging.» Die danach in Angriff genommene Arbeit lag ihr «schon über zwei Jahre als schwere Last auf der Seele», als sie «entschlossen alles bei Seite (legte), was aus Büchern stammte, und (ich) fing ganz von vorne an: eine sachliche Untersuchung des Einfühlungsproblems nach phänomenologischer Methode.»³ In schmerzlicher

¹ «Pensée et prédication», in: *The Self and the Other*, *Analecta Husserliana* V. 6, Dordrecht 1977, 3–6; 5. Vorliegender Artikel wurde Ende 1993 abgeschlossen.

² Aus dem Leben einer jüdischen Familie, *Edith Steins Werke* VII, Freiburg 1985, 238.

³ Ebd. 340–341.

Anspannung des Geistes gehen ihr Lichten auf, neue, unverhoffte Horizonte ihrer Fragestellung eröffnen sich ihr: «Ich wurde rot und heiß vom Schreiben, und ein unbekanntes Glücksgefühl durchströmte mich.»⁴

Über die 1916 bei Husserl eingereichte Dissertation erfuhr Edith Stein nach ihren eigenen Berichten lediglich das Gesamturteil ihrer Promotion: summa cum laude. Als Roman Ingarden ihr einen kritischen Kommentar über ihre Abhandlung zusendet, antwortet sie ihm, neben dem herzlichen Dank: «Nur dumm, daß mir kein Mensch vor dem Druck ein Wort dazu sagen konnte. Auch vom Meister habe ich ja niemals einen Ton darüber gehört.»⁵ Wie auch in ihrer späteren Verbindung mit Husserl als dessen Assistentin, blieb der so sehr ersehnte Gedankenaustausch mit Husserl aus.⁶ Warum? Weil Husserl in Edith Stein nicht eine authentische Phänomenologin erblickte, sie nie im strengen Sinne zu seinen Schülern der reinen Transzendentalphänomenologie zählte?⁷

1.1 Einfühlung als Voraussetzung für Intersubjektivität

Bekanntlich hatte Husserl sich in Auseinandersetzung mit Theodor Lipps im Kontext der Intersubjektivitätsproblematik mit dem Phänomen der Einfühlung beschäftigt. So in den Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910/11) und über *Natur und Geist* (1913), die Edith Stein in Göttingen gehört hatte. Die Einfühlung sei als Voraussetzung der Intersubjektivität anzusehen. Aber Husserl entwickelt keine wesenhafte Definition. Mit dem Begriff der Einfühlung benennt Husserl allgemein den Ausgriff auf die Außenwelt des Ich. «Die Einfühlung schafft die erste wahre Transzendenz. (...) Hier überschreitet das Bewußtsein zum ersten Mal wirklich sich selbst, und das überschreitend Gegebene ist das fremde Ich und Ichbewußtsein.»⁸ Die Einfühlung, oder besser «Einfühlungserfahrung», wird implizit in die Nähe der «psychologischen Erkenntnis»⁹ gerückt, und im Unterschied zur Appräsentation, in der eigene «cogitationes» dem Bewußtsein gegenwärtig sind, handelt es sich bei der Einfühlung um «eine besondere Form der

⁴ Ebd. 341.

⁵ Brief an R. Ingarden vom 27. April 1917; Edith STEIN, Briefe an Roman Ingarden 1917–1938, Edith Steins Werke XIV, Freiburg 1991, 52.

⁶ Was ihren wissenschaftlichen Austausch mit Husserl anbelangt, so dominierte schon für die Zeit vor der Promotion eine Art von Einseitigkeit des Austausches. Edith Stein schreibt: «Wenn ich nur ein paar Worte gesagt hatte, so fühlte er sich selbst angeregt zu reden und sprach nun so lange, bis er zu müde war, um die Unterredung fortzusetzen. Ich ging fort...», in: *Aus dem Leben...*, 247. Bei R. Ingarden heißt es einmal: «Er vergaß gewissermaßen denjenigen, zu dem er sprach...» E. HUSSERL, Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, hrsg. von R. Ingarden, Den Haag 1968, 133.

⁷ Vgl. die implizite, allgemeine Anspielung auf seine Schüler, Briefe an Roman Ingarden, 74 und 152.

⁸ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, hrsg. von Iso Kern, Zweiter Teil: 1921–1928, *Husserliana* XIV, Den Haag 1973, 8–9.

⁹ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil, 1905–1920, *Husserliana* XIII, 122.

empirischen Erkenntnis.»¹⁰ Der epistemologische Status der Einfühlung ist bei Husserl (wie später bei Edith Stein) mit Uneindeutigkeiten behaftet, insofern ihm eine besondere Mittelfunktion zwischen empirischer und transzendentaler Erkenntnis zukommt, wie in folgendem Text deutlich wird: «Ebenso erfaßt der Mensch (...) andererseits ihre absoluten Innerlichkeiten, ihr absolutes Selbstseins durch eine entsprechend gewandelte (einfühlungs-mäßige) *reine Reflexion auf Grund reiner Einfühlung*.»¹¹ Im zweiten Buch der Ideen, 2. Sektion, Cap. IV, setzt Husserl erneut die Einfühlung für die Intersubjektivität voraus.¹² In dem späteren, nach Husserls Worten sogar wichtigsten Text, der Fünften Cartesianischen Meditation, «Hauptschrift» und «Herzpunkt» der Phänomenologie¹³, wird die Einfühlung wieder erwähnt, aber eine wesenhaft erhellende Bestimmung des Begriffs bleibt wie früher aus. Husserl konstatiert in der Fünften Meditation: «Jedenfalls also in mir, im Rahmen meines transzendental reduzierten reinen Bewußtseinslebens erfahre ich die Welt mitsamt den Anderen und dem Erfahrungssinn gemäß nicht als mein sozusagen privates synthetisches Gebilde, sondern als die mir fremde, als *intersubjektive*, für jedermann daseiende, in ihren Objekten jedermann zugänglichen Welt (...) Das Problem ist also zunächst wie ein spezielles, eben als das *«Für-mich-da»* der Anderen gestellt, als Thema also einer *tran-*

¹⁰ Vgl. ebd. 221 und 187–8: «... die Einfühlung, die doch eine besondere Form der empirischen Erkenntnis ist (...) einen Akt der weitesten Gruppe der Vergegenwärtigungen.» Vgl. folgenden Text aus dem Wintersemester 1910/11, Grundprobleme der Phänomenologie: «Ich setze mich selbst als seiend (...). Ferner, ich setze mich und finde mich (...) als Person (...). Weiter: ich habe, so finde ich vor, einen Leib, ist ein Ding unter anderen Dingen, die ich ebenfalls vorfinde (...). Weiter: wir beschreiben den Sinn der Vorfindlichkeiten, die den Titel haben fremder Leib als Träger fremder Ich, die mit ihren Erlebnissen und personalen Eigenschaften in ganz anderer Weise *«vorgefunden»* sind wie das eigene Ich, nicht durch *«Selbstwahrnehmung»* und *«Selbsterinnerung»*, sondern durch Einfühlung» Husserliana XIII, 118–119.

¹¹ Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil, 1905–1920, Husserliana XIII, Beilage LVII, 480.

¹² Emmanuel LEVINAS hat schon in seiner frühen Studie, die vielen in Frankreich (z. B. Sartre) die neue Welt der Phänomenologie erschloß, die komplementäre Bedeutung der Einfühlung für die egologische Reduktion betont: «La réduction sur l'*ego*, la *réduction égologique*, ne peut donc être qu'un premier pas vers la phénoménologie. Il faut aussi découvrir les *«autres»*, le monde intersubjectif. Une intuition phénoménologique de la vie d'autrui, une réflexion par l'Einfühlung nous ouvre ce champ de l'intersubjectivité transcendente, et complète l'oeuvre de l'intuition philosophique de la subjectivité. Les problèmes ayant trait à la constitution du monde se posent ici de nouveau. A cette réduction intersubjective, les ouvrages de Husserl, jusqu'à présent, ne font que brèves allusions.» *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris (1930) 1978, 215.

¹³ Vgl. die Briefe Husserls an Ingarden, op. cit. 54, 79; «Hauptwerk meines Lebens», «Mindestens für mich Abschluß und letzte Klarheit» 59. In ihr komme die *«totale Wendung der Philosophie»* und die *«Neuartigkeit meiner const(itutiven) Phänom(enologie) – als universale Philosophie im Radikalismus der ph(änomenologischen) Reduktion – ...»* zum Ausdruck, die *«... mit dem Anspruch auftritt, jedwedes Philosophieren bisherigen Stils unmöglich zu machen; unmöglich, weil es dem tiefsten, nie radical geklärten Absehen aller Philosophie zuwider ist»* (sic), 78–79.

szendentalen Theorie der Fremderfahrung, der sogenannten *«Einfühlung»*.¹⁴ Husserl konzentriert seine transzendentalphänomenologische, «universale Selbstbesinnung»¹⁵ auf den Ausweis der apriorischen Evidenz, der Rechtsquelle der «letztbegründeten Erkenntnis»¹⁶. Aber die dem reinen, egologisch konstituierten transzendentalen Bewußtsein zuzumutende «Fremderfahrung» erweist sich als ein lediglich «analogisch Appräsentiertes»¹⁷, etwas, das «... als Fremdes, als ein Appräsentiertes, aber prinzipiell nicht in meiner primordialen Sphäre selbst original Gegebenes und je zu Gebendes sich konstituiert.»¹⁸ Ausführlicher erörtert er seinen Gedanken wie folgt: «Das primordiale Unverträglichke in der Koexistenz wird verträglich dadurch, daß mein primordiales ego das für es andere ego durch eine appräsentative Apperzeption konstituiert, die ihrer Eigenart gemäß nie Erfüllung durch Präsentation fordert und zuläßt.»¹⁹ Husserl folgert nun als «leicht verständlich»²⁰, daß infolge weiterer appräsentativer Gehalte das andere Ego in nähere Kenntnis gebracht werden kann durch «das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen.»²¹ Schließlich: «In weiterer Folge kommt es begreiflicherweise zur *Einfühlung* von bestimmten Gehalten der höheren psychischen Sphäre. Auch sie indizieren sich leiblich ...» Verstehen bedeutet in jedem Falle: «... wohl verständlich von meinem eigenen Gehaben her unter ähnlichen Umständen», «... für mich verständlich (...) durch assoziative Anhalte an meinem eigenen (...) mir empirisch vertrauten Lebensstil.»²²

Wenn Husserl in seinen 1929 erscheinenden *Cartesischen Meditationen* das Thema der Einfühlung verstärkt an die Leiblichkeit bindet, so

¹⁴ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. und eingl. von S. STRASSER, *Husserliana I*, Den Haag 1950, 123, 124; Elisabeth STRÖKER, *Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg 1977, Ebd. 93, 94.

¹⁵ Ebd. 182; STRÖKER, 161.

¹⁶ Ebd. 182; STRÖKER, 161.

¹⁷ Ebd. 176; STRÖKER, 154.

¹⁸ Ebd. 176; STRÖKER, 154. Zur Problematik der Möglichkeit der Erkenntnis des Anderen als Anderen nach Husserls Prinzipien, vgl. neben der einschlägigen Studie von Michael THEUNISSEN, *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York 1977, (58ff., 68ff., 138ff.), auch Pedro LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1983, 157ff., wie auch die Studien von Paul RICOEUR, «Edmund Husserl – La cinquième méditation cartésienne», in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 197–225, und Jean-François COURTINE, «L'Être et l'Autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl», in: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1990, 355–379, vor allem 373ff. Julia V. IRIBARNE hat auf breiter Grundlage der Analyse von weniger bekannten Texten Husserls die Intersubjektivitätsthematik in Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Literatur neu diskutiert, vgl. *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, t. I 1987, t. II 1988. Edith Steins Dissertation über die Einfühlung hat J. Iribarne nicht berücksichtigt.

¹⁹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Ebd. 148; STRÖKER, 122.

²⁰ Ebd. 148; STRÖKER, 122.

²¹ Ebd. 148; STRÖKER, 122.

²² Ebd. 149; STRÖKER, 123.

war Edith Stein in ihrer Dissertation von 1916 auf dem phänomenologisch richtigen Wege.²³ Aber sie ging ihn anders.

1.2 Das Einfühlungsproblem und der Aufbau der Person bei Edith Stein

Zu der Zeit, als Edith Stein über ihr «Einfühlungsproblem» ständig «grübelte»²⁴, kannte sie lediglich ein paar «spärliche(n) Andeutungen(n)»²⁵ ihres Meisters, und ihr wurde bei der Lektüre der Werke Theodor Lipps bald deutlich: «Was Husserl sich ... unter «Einfühlung» dachte und was Lipps so nannte, hatte offenbar wenig miteinander zu tun.»²⁶ Man kann von daher ihre selbstbewußte Klarstellung im Vorwort ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* verstehen, daß die vorgelegten Ergebnisse «in eigener Arbeit gewonnen sind.»²⁷

²³ Obwohl sie in einem Brief an Roman Ingarden vom 20. III. 1917 in dieser Frage den «Differenzpunkt zwischen dem Meister und mir» vermutete, nämlich die Problematik der «Notwendigkeit des Leibes für die Einfühlung.» Briefe an Roman Ingarden, op. cit., 47.

²⁴ Aus dem Leben..., 245.

²⁵ Ebd. 246, vgl. 359. In einem Brief an Roman Ingarden hatte Husserl geäußert: «So blieb die Ausdehnung der phänomenologischen Reduktion auf die Intersubjektivität, die ich in einer ungünstigen Zeit, aber vielfältig produktiven, ausgebildet hatte, in einer 2-st. Wintervorl. 1910/11, lange ganz unbenützt.» Brief vom 10. Dezember 1925, 36. Nach einem Hinweis von Max Müller soll Husserl die Absicht gehabt haben, im Wintersemester 1928/29 eine Vorlesung über die Phänomenologie der Einfühlung zu halten; zu diesem Hinweis: F. GABORIAU, Edith Stein philosophe, Paris 1989, 32, Anm. 67.

²⁶ Aus dem Leben..., 32.

²⁷ Zum Problem der Einfühlung, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Hochherzoglichen Badischen Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., Halle 1917, V. Ich zitiere nach dem Reprint der Originalausgabe, München 1980, (Abkürzung im Text: E), mit einer Hinführung von J.B. LOTZ SJ. Die Eigenständigkeit ihrer Untersuchung wird von E. CONSTANTINI hartnäckig verteidigt, vgl. Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein und Husserl, in: *Analecta Husserliana* V, 11, The Great Chain of Being, Dordrecht 1981, 335–339, ebd. 336–338, und erneut in der Einleitung zur italienischen Übersetzung: Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, Roma 1985, 48: «... è priva di fondamento la tesi sostenuta da alcuni critici secondo la quale la Stein ripete quello che Husserl dice dell'empatia.» Vgl. auch R. INGARDEN, in: *Denken im Dialog*, hrsg. von W. Herbstrith, Tübingen 1991, 27. Im Artikel «Einfühlung» im Historischen Wörterbuch der Philosophie sucht man die Dissertation Edith Steins vergebens. Nennenswert zum Problem der Einfühlung bei Edith Stein sind neben Angela Ales Bello und Elio Constantini die Studien von Antonio Carreto FIDALGO, *Der Übergang zur objektiven Welt. Eine kritische Erörterung zum Problem der Einfühlung bei Edith Stein*, (Diss.) Würzburg 1985, vgl. auch den Beitrag in: R. FETZ/M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Freiburg, München 1993. Klaus HEDWIG, *Über den Begriff der Einfühlung in der Dissertationsschrift Edith Steins*, in: *Edith Stein, Leben, Philosophie, Vollendung*, hrsg. von Leo Elders SVD, München 1991, 239–251; Angela ALES BELLO, «Empathy, a Return to Reason», in: *The Self and the Other*, *Analecta Husserliana* V, 6, Dordrecht 1977, 143–149; John HUGHES, *Edith Stein's Doctoral Thesis on Empathy and the Philosophical Climate from which it emerged*, in: *Teresianum* 36 (1985) 455–483; Rainer MATZER, *Einfühlung. Edith Stein und die Phänomenologie*, Bern 1991; Philibert SECRETAN, «The Self and the Other in the Thought of Edith Stein», in: *Analecta Husserliana* VI, 87–98, Dordrecht 1977, wie auch: *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie Edith Steins*, Innsbruck, Wien 1992, 45ff., und Andreas U. MÜLLER, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg 1993, 319ff.

In ihrer Untersuchung zum Problem der Einfühlung geht Edith Stein von der Erfahrung aus, die uns in der natürlichen Einstellung offenbar ist: «Allem Streit über die Einfühlung liegt die stillschweigende Voraussetzung zugrunde: es sind uns fremde Subjekte und ihr Erleben gegeben» (E 1). In der Absicht, Husserl methodisch zu folgen, kündigt sie gleich zu Beginn der Arbeit an: «Die Einstellung, in der wir dies tun, ist die der <phänomenologischen Reduktion>» (E 1).²⁸ Diese Reduktion führt sie zu der Feststellung des unbezweifelbaren «eigenen Erlebens», zum «<ich>, (zum) erlebende(n) Subjekt», und zur Erkenntnis: «Das Phänomen des fremden Seelenlebens ist da und unbezweifelbar» (E 3). Die Weise, wie die Gegebenheit von fremden Erlebnissen in den subjektiven Akten erfaßt wird, soll in dem Phänomen der Einfühlung genauer untersucht werden.

Wie in der äußeren Wahrnehmung das Empfundene hier und jetzt erlebt wird, so hat die Einfühlung mit der Wahrnehmung dies gemein: «... daß ihr Objekt jetzt und hier da ist» (E 5). Im Unterschied zur eigentlichen Leistung der Intentionalität des Bewußtseins, bei der es um originäre Ideation geht, charakterisiert Edith Stein grundlegend die Erfahrungsmodalität der Einfühlung als nicht-originär (E 6), d. h. das eigene Erlebnis ist zwar ein originärer Akt, aber der in der Einfühlung gewonnene Gehalt ist eben das Fremde, es ist in diesem Sinne non-originär. Denn die Einfühlung hat es nicht mit selbstursprünglichen Inhalten zu tun: «Daß die Einfühlung keine Ideation ist, ist trivial, handelt es sich doch um Erfassen von hic et nunc Seiendem» (E 6). Einfühlung erweist sich als ein Phänomen der Verbindung, in der in einem «erfahrenden Akt» (E 10), «der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht-originär seinem Gehalt nach», die «Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt» gemacht wird (E 9). Das Ich begegnet dem sich im Phänomen der Einfühlung ausweisenden Faktum: «Jenes andere Subjekt hat Originarität» (E 10). Da ich im erfahrenden Akt der Einfühlung dem fremden Subjekt nicht einfach nur wie einem Objekt gegenüberstehe, sondern indem ich dem anderen, wie Edith Stein ausführt, z. B. «<vom Gesicht ablese>» und seinen

Weiterführende Literatur über Edith Stein bringen Mathieu BARUKINAMWO, *Edith Stein. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale*, Frankfurt, Bern 1982, 178ff.; vgl. Beat W. IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*, Basel, Boston 1987, 326ff., und A.U. Müller, *op. cit.*, 463ff.

²⁸ Eine unübersehbare Schwierigkeit verbirgt sich in dem Begriff der phänomenologischen Reduktion, die sich für Edith Stein, ausgehend von der «realistischen» Frühphase des Husserl der Logischen Untersuchungen und den Ideen I ergibt, weil Husserl dort eine gewisse Ambivalenz in seinem Konstitutionsverständnis aufrechterhält, die er erst später zugunsten der epistemologischen transzendentalphänomenologischen Bewußtseinskonstitution eindeutig klären wird. Edith Stein ist zunächst in dem Glauben, Husserls Reduktion methodisch anzuwenden, und die Einfühlung scheint bisweilen die Funktion des reinen transzendentalen Ich einnehmen zu können. Sie ist sich zu diesem frühen Zeitpunkt dieser Implikationen (noch) nicht bewußt, die sie später freilich deutlich zum Ausdruck bringt. Die Einfühlung kann sicherlich nicht das ersetzen, was die Erkenntnisweise leisten muß, die rein geistige, ideale, mathematische Gebilde beschreiben soll. Der Akzent der husserlschen Transzendentalphänomenologie liegt ohne Zweifel auf dieser Zielsetzung der Erforschung des transzendentalen Bewußtseins.

impliziten Tendenzen nachgehe» (E 9), so «hat (es) mich in sich hineingezogen, ich bin (...) bei seinem Subjekt, an dessen Stelle ...» (E 9).

Edith Steins Auseinandersetzung mit den genetischen Theorien der Nachahmung, des Analogieschlusses und der assoziativen Einfühlung zeigt ihr, daß diese Theorien das Wesen der Einfühlung als Akt nicht erklären können (E 30).²⁹ Die Präsenz des Fremden im Eigenen, die innere Anwesenheit der durch Non-Originarität gekennzeichneten «eingefühlten Erlebnisse» (E 38) versucht sie (in Abhebung von der «inneren Wahrnehmung») mit Vorsicht als eine ««innere Anschauung»» zu verstehen (E 39).³⁰ Die Einfühlung erweist sich so als «eine Art erfahrender Akt sui generis.»³¹ – Edith Stein nimmt mit der Möglichkeit der Einfühlung eine besondere Erkenntnisweise sui generis an, die sie in allgemeiner Weise von Husserl her kannte, nun aber auf ihren eigenen Kern hin phänomenologisch auszudeuten hat. Es geht um die Behandlung der Einfühlung als Konstitutionsproblem.³²

Bei der Lektüre ihres Werkes wird deutlich, daß spätestens ab dieser Fragestellung die der husserlschen Problematik der transzendentalphänomenologischen Reduktion – die Edith Stein ja zu Beginn ausdrücklich zu übernehmen wähnte – inhärenten Schwierigkeiten der Möglichkeit der Konstitution des Anderen, der Konstitution von fremder Subjektivität überhaupt zu Tage treten. Das von Husserl treu übernommene Ziel der Phänomenologie, nämlich «letzte Rechenschaft» zu geben über die «Konstitution der transzendentalen Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein», eine Rechenschaft, die zu letztverbindlicher Klarheit führen sollte – radikal: «Es bleibt keine Frage mehr offen» (E 41) –, dieses letzte Ziel scheint von vornherein zum Scheitern verurteilt zu sein, da die von Edith Stein implizierte

²⁹ Die Einfühlung erweist sich als eine Weise des analogen Erkennens, ein Erleben des Fremden durch eine Art «Analogisieren» aufgrund von gegebenen Ähnlichkeiten. Edith Steins Kritik an Theodor Lipps: «Mit «Analogieschlüssen» hat dies Analogisieren freilich wenig zu tun» (E 66), ist meines Erachtens nicht vollkommen überzeugend.

³⁰ Die unmittelbar nach der Dissertation geschriebene, jetzt erstmals veröffentlichte «Einführung in die Philosophie», Edith Steins Werke XIII, Freiburg 1991, kommt auf die Einfühlungsthematik zurück (vgl. 172ff.). Die «Analogisierung» der Eigenerfahrung auf die Fremderfahrung wird sowohl als problematisch (174) wie auch als unumgänglich anerkannt: «Reflexion und innere Wahrnehmung sind das Analogon der Fremderfahrung» (225).

³¹ E 10. Kursivschrift von mir. Das Wort Einfühlung ist insofern philosophisch markant, als es – sprachlich – mühelos die vom Sinnlichen ins Geistige «übersetzende» Funktion zum Ausdruck bringt; ähnlich, aber artifizieller ist es beim Wort: empathy (to empathize), empatia (empatizzare), empatía, mit dem Anklingen des sinnlichen «pathein» der Fall. In dem Edith Stein gewidmeten Kapitel bemerkt Abelardo LOBATO, das deutsche Wort Einfühlung «... se presta como cera blanda para expresar todos los matices del concepto», in: *Pregunta por la mujer*, Salamanca 1976, 214. Der italienische Phänomenologe P. VALORI übersetzt schlicht: «Empatia, in tedesco Einfühlung, la capacità cioè di comunicazione interpersonale...» Vgl. seine Einführung zur ital. Übersetzung von Elio Costantini, op. cit. 12. Für E. LEVINAS bedeutet die «... Einfühlung, intuition par laquelle nous devient accessible l'intersubjectivité...», mehr als die von intuitio und intueri nahegelegte Metaphorologie des Optischen. Vgl. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1978, 215.

³² E 40ff.

Konstitutionsauffassung nicht mit dem von Husserl intendierten transzendentalphänomenologischen Verständnis der Konstitution koinzidieren kann. Husserls Interesse liegt vornehmlich (vielleicht durchaus ausschließlich) in der Ausarbeitung apriorischer, in der transzendentalphänomenologischen Reduktion im reinen Ich ausgewiesener Konstitutionsgesetze. Non-Originarität müßte in diesem Reflexionskontext eher als Verweis auf eine ontologische, «realistische» Konstitution gelten. Hier treten gewichtige Unterschiede zu Tage, die Edith Stein selber anerkennen und Husserl erwartungsgemäß später monieren wird.³³

Das Konstitutionsproblem verweist nach seiner eigenen Logik auf die Konstitution des Erkenntnis- oder Erfahrungsträgers zurück, auf das «psychophysische Individuum», wie es bei Edith Stein heißt (E 40ff.). Da es in der Einfühlung um ein leibhaft vermitteltes Erleben und Erfahren geht, ist nun insbesondere über die leibseelische, «psychophysische» Einheit des Subjekts Rechenschaft abzulegen. «... die Seele ist notwendig immer Seele in einem Leibe» (E 44), d. h. der Leib ist der Träger der Einheit aller Erlebnisse, die Empfindungscharakter haben, aller Akte, die nicht dem reinen Ich zugesprochen werden können, denn die Empfindung «entquillt nicht (...) dem reinen Ich, nimmt niemals die Form des < cogito > an, (...) sondern sie ist immer < wo >, räumlich lokalisiert, entfernt vom Ich, vielleicht ihm sehr nahe, aber nie in ihm» (E 46). Diese Empfindungen schließen sich zusammen in der Einheit des Leibes, «meines Leibes», an den ich «unablöslich» gebunden bin, der mir als ein ständiges «hier» zugehört, da ich leibhaft existiere (E 45). «An dieser Bindung ist nicht zu rütteln», ja die «Unmöglichkeit ihn loszuwerden, wies uns in den Weg zu seiner besonderen Gegebenheit» (E 50). Edith Stein läßt die Frage offen, «ob ein empfindendes Ich ohne Leib denkbar wäre, d. h. ob es Empfindungen geben könnte, in denen sich kein Leib konstituierte» (E 52). Die konkrete Analyse hat es immer mit dem individuellen Ich, dem Individuum zu tun, das «leibgebundenes Bewußtsein» ist (E 54), «in dem die Bewußtseinseinheit eines Ich und ein physischer Körper sich zusammenschließen» (E 63). Es sind die Empfindungen und Gefühle in den Akten der Einfühlung, die den Übergang zum fremden Individuum realisieren (E 63ff.). Durch Einfühlung ist das nicht-originär Andere im eigenen Bewußtsein präsent, in der Weise einer «Konoriginarität» (E 64), wobei konkret z. B. «dieses Hineinversetzen in die fremde Hand ständig als Glied des fremden Körpers wahrgenommen, die eigne als Glied des eignen Leibes gegeben» (E 65) bleibt. Entscheidend ist bei diesen Akten sui generis der Einfühlung, daß «Erfassen fremder Erlebnisse» möglich wird, daß dieses Erfassen eine einheitliche «Bewußtseinsmodifikation» zur Folge hat (E 68) und daß so das Fremde zur Modifikation des Eigenen werden kann. Edith Stein resümiert markant: «Hier zeigt sich die Möglichkeit der Bereicherung des eigenen

³³ Vgl. den Bericht von Adelgundis JAEGERSCHEIDT OSB, «Auch Edith Stein ist nur bis 1917 mitgegangen...» Vgl. Gespräche mit Husserl 1931–1936. Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936–1938), in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981) 48–58; 128–138; hier 54–55.

Weltbildes durch das anderer, die Bedeutung der Einfühlung für die Erfahrung der realen Außenwelt» (E 70). In der Einfühlung realisiert sich intersubjektive Erfahrung und durch die Einfühlung konstituiert sich so die reale Außenwelt: «Die Welt, die ich einfühlend erblicke, ist die existierende Welt, als seiend gesetzt wie die originär wahrgenommene. Die wahrgenommene und die einfühlungsmäßig gegebene ist dieselbe Welt, verschieden gesehen» (E 72).

Edith Stein stellt diese Wirkung, dieses Ergebnis der Einfühlungserkenntnis mit Nachdruck fest: «Eingesperrt in die Schranken meiner Individualität könnte ich über <die Welt, wie sie mir erscheint>, nicht hinauskommen (...). Sobald ich aber jene Schranken mit Hilfe der Einfühlung überschreite (...), ist jene Möglichkeit ausgewiesen. So wird die Einfühlung als Fundament intersubjektiver Erfahrung Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis der existierenden Außenwelt ...» (E 72). Alles Verstehen anderer Subjekte bliebe uneinsichtig, wenn nicht die Möglichkeit der Einfühlung, d. h. «des Sichversetzens in ihre (der Subjekte) Orientierung bestände» (E 73). Die Konstitution der Außenwelt wie auch des eigenen Innen bedarf der Einfühlungserkenntnis. Das «Individuum als solches konstituiert sich, wie wir sahen, ganz und gar in Einfühlungsakten.» Der Leib ist Bedingung der Möglichkeit von Einfühlung. Ein reines Ich bliebe maximal selbstreferentiell, «... aber beseelte Leiber, lebende Individuen könnte es nicht wahrnehmen.» «Dank dieser Fundierung der Seele auf Leib ist Einfühlung in psychophysische Individuen nur für ein Subjekt desselben Typs möglich» (E 99). Unter Typ ist hier «der Mensch» zu verstehen. Die ontologische Gemeinschaft ist mit der gemeinsamen Leibhaftigkeit gegeben, die ein Verständnis des leiblichen Ausdrucks des Anderen ermöglicht. «Ich versetze mich hinein in den fremden Leib, vollziehe das Erlebnis (...) und erlebe, wie es in jenem Ausdruck endet» (E 93). Die Leibhaftigkeit des Erkennens ist so nicht nur konstitutiv für die Selbstgewahrung, sondern auch konstitutiv für Intersubjektivität.

1.3 Einfühlung und Fühlen

Edith Stein geht es schon in dieser ersten Arbeit anfangshaft um das Thema, auf das sie sich später in der Ausarbeitung einer Ontologie der Person konzentrieren wird. Auf dem Niveau des bislang formulierten jedoch bangt sie darum, die Synthese aus reinem Ich, Geist, Seele und Leib als Träger von Einfühlungsakten erbringe noch keinen substantiellen Personbegriff (in der Konsequenz Husserls); ja, es sträube sich etwas in uns, «dies merkwürdige substratlose <geistige Subjekt> als das anzuerkennen, was man gemeinhin eine Person nennt» (E 107).

Am Schluß ihrer Dissertation kommt sie auf diese Frage eigens zu sprechen und fragt nun ausdrücklich nach der Konstitution der Person. Ein Subjekt, das nur in theoretischen Akten leben würde, das nur reflektierend auf die Objektwelt gerichtet wäre, ein solches abstraktes Subjekt wäre denkbar, «ohne jemals seines Selbst und seines Bewußtseins inne zu werden, ohne für

sich selbst «da zu sein» (E 109). Aber wenn dieses Subjekt als leibhaftes Subjekt *fühlt*, erfährt es mit dem gefühlten Objekt zugleich auch sich selber. Dieses ««sich» erlebende Ich», und dies gilt es hervorzuheben, ist mehr als ein imaginäres reines Ich: «Denn das reine Ich hat keine Tiefe» (E 110). Die Erfahrung des Fühlens erweist sich als konstitutiv für das Personsein, denn im Gefühlserlebnis wird nicht nur «etwas» fühlend erfaßt, sondern im gleichen Akt werden die Schichten des eigenen Ich freigesetzt und dem Subjekt selbst erst enthüllt. «In den Gefühlen erleben wir uns nicht nur als vorhanden, sondern als so und so beschaffen, sie bekunden uns personale Eigenschaften» (E 110).

Bei näherem Hinsehen erweisen sich die Gefühle als Resultate der den Fühl-Akten eigenen Intentionalität auf etwas, das dem Fühlenden gegeben sein muß und das in theoretischen Akten reflexiv erfaßt wird. Es sind die fühlenden Akte, die das eigenschaftliche Sein der eigenen Person zu enthüllen vermögen³⁴, und durch sie geschieht intersubjektive Erfahrung. Dieses «Erfassen fremder Personen (ist) konstitutiv für die eigene Person» (E 113). Eine besondere Rolle kommt der Liebe in diesen Akten des «Ergreifens bzw. Intendierens des personalen Wertes» zu (E 113); denn im Akt des Liebens wird die andere Person nicht um eines bestimmten Wertes willen geliebt, sondern ««um ihrer selbst willen» lieben wir sie» (E 114). Edith Stein wählt hier den Begriff «Wertfühlen». Das Erleben des Wertes, das Wertfühlen kann sich auch reflexiv auf das eigene Ich beziehen, auf den Wert der eigenen Person; das eigene Selbstwertgefühl kann nur reflexiv erfüllt werden. Sie vertieft diese Ausführungen hinsichtlich der verschiedenen Gefühlsgegebenheitsweisen. Eine Lehre von der Person setzt so nach ihrer Einsicht eine Wertlehre voraus.³⁵ Wie nun genauer die fühlenden Akte auf die theoretischen Akte «aufbauen» (E 120), scheint mir in ihrer Dissertation nicht deutlich expliziert zu sein. Die theoretischen Akte seien Bedingungen und die fühlenden Akte «Konstituenzien der Persönlichkeit» (E 120), diese Feststellung ist ihr in diesem Zusammenhang wichtig.

In dieser auf Einfühlung beruhenden intersubjektiven Erfahrung durch fühlende Akte kommt es zur Bewußtseinskonstitution der eigenen Person, als ein in den eigenen originären Akten erlebtes Personsein. Die fremde Person konstituiert sich in den «einfühlend erlebten Akten» (E 121), d. h. ich «erlebe» die fremde Person aus ihren Handlungen, ich erlebe sie in meinem *Fühlen* ihrer personalen Eigenschaften, im «einfühlenden Hineinversetzen». «Im einfühlenden Verstehen des fremden Individuums» (E 125) wird der Andere als Person erfaßt, als Subjekt, «an dem ich einfühlend ein

³⁴ Waltraut STEIN erläutert in der «Translator's Introduction» ihrer Übersetzung: *Edith Stein. On the Problem of Empathy*, The Hague 1964, «Furthermore, sensations are always mine, giving further evidence that they belong to the «I». «... they cannot be suspended or doubted any more than the cogito can» (XVI). «... cannot be bracketed» (XIX). «These sensations she seems to see as the bridge or link between the pure «I» and the living body» (XVI).

³⁵ Vgl. E 121.

Wertnehmen erfasse» (E 128). In welchem Maße ich nun die eingefühlte Erlebnisstruktur des Anderen zu eigener «erfüllender Anschauung» bringen kann, hängt immer davon ab, wieviel «sich aus meiner eigenen Personalstruktur herleiten ließe ...» (E 128). Auf diese Weise einführend, können nicht-originär fremde Erlebniseinheiten – nach der Vorgabe der individuellen Erfahrungskapazität – Gegenstand des eigenen Verstehens werden: «So gewinne ich einführend den Typ des ‹homo religiosus›, der mir wesensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird» (E 129).

Wie nebenbei zitiert Edith Stein in diesem Zusammenhang den prinzipiellen Ausspruch Diltheys: «Das auffassende Vermögen, welches in den Geisteswissenschaften wirkt, ist der ganze Mensch» (E 129). Dieser Satz Diltheys mutet wie eine der ganzen Untersuchung zum Problem der Einfühlung zugrundeliegende Überzeugung an, der Edith Stein eine nach phänomenologischen Gesichtspunkten durchgeführte Entfaltung geben wollte. Die Einfühlung erwies sich als konstitutiver Akt für die eigene Person; die fremde Welt erlebend und fremde Personstrukturen einführend, konstituiert sich das eigene Werterleben. Die Autonomie der eigenen Person ist so intersubjektiv verflochten mit dem einführenden Hineinversetzen in den Anderen. Edith Stein schließt ihre Arbeit *Über das Problem der Einfühlung* mit der Feststellung eines wissenschaftlichen Desiderates ab, dessen Erforschung sie ungefähr fünfundzwanzig Jahre später in Angriff nahm. Wie ist es möglich, fragt sie, daß der Geist auf den Körperleib wirkt? Wie kann ein Mensch z. B. einen «plötzlichen Wandel» seiner Person durch das Einwirken einer göttlichen Gnade zu erfahren meinen? Die abschließenden Worten der Dissertation weisen voraus auf ihr späteres Hauptinteresse: «Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist.»³⁶

2. Theologische Anthropologie: Ontologie der Person

Zwischen der Dissertation *Zum Problem der Einfühlung*, ihrem Erstlingswerk von 1916 und der *Kreuzeswissenschaft* (1941–1942)³⁷, dem letzten Werk ihres Schaffens, liegen ungefähr fünfundzwanzig Jahre, geprägt von dem für

³⁶ 132. J. HUGHUES merkt an: «It is interesting to note that early in the thesis when examining the essence of acts of Empathy, she seems to betray the cast of her mind and her potential openness towards the Infinite.» op. cit. 476. B. DUPUY resümiert treffend: «Chaque être est relié à d'autres, initié à autre que soi. Dans la relation à autrui s'inscrit une capacité à l'empathie, l'ouverture de l'ego vers l'autre, signifiée comme une échappée de la finitude.» Vgl. «Au commencement était le sens». L'herméneutique d'Edith Stein, in: *Interpréter. Hommage amical à Claude Greffe, Etudes réunies par Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean SED*, Paris 1992, 173–189; 183.

³⁷ *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*, Edith Steins Werke I, Freiburg 1983. Abkürzung im Text: KW.

sie einschneidenden inneren Wandel: der Konversion vom jüdischen zum christlich-katholischen Glauben.

Das Erkenntnisinteresse der philosophischen Arbeit Edith Steins war schon seit ihrer Befassung mit dem Phänomen der Einfühlung, danach mit ihrer Arbeit über *Psychische Kausalität* (1922)³⁸ wie auch ihrer Untersuchung über die *Ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (1932)³⁹ eindeutig von der alle diese Einzeluntersuchungen tragenden Frage bestimmt: Was ist der Mensch, genauer: Wer ist der Mensch als Person? Diese Frage ist nach Roman Ingardens Dafürhalten das eigentliche Thema Edith Steins: «Es bewegt sie, darüber will sie genau orientiert sein.»⁴⁰ In der Tat, nach ihren eigenen Worten war es der «Aufbau der menschlichen Person (...) was mir persönlich besonders am Herzen lag und mich in allen späteren Arbeiten immer wieder neu beschäftigte.»⁴¹ «Gewiß, ich liebe die Realität, aber nicht schlechtweg, sondern eine bestimmte: die menschliche Seele, die der einzelnen und die der Völker.»⁴² Edith Steins persönliche Entwicklung, die sie bis zu ihrer bleibenden Bindung an die karmelitische Gemeinschaft führte, zeugt für die existentielle Verflechtung ihrer Hauptfrage.

«Warum aber hat sie sich mit der Einfühlung beschäftigt, anstatt sofort die Person ins Zentrum zu stellen?» Roman Ingarden stellt sich diese Frage und betont, daß für Edith Stein «die Einfühlung der Weg zur Klärung der theoretischen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft sei»⁴³. Meines Erachtens ist es ihre besondere Vorstellung von der Einfühlung als einer Grundverstehensweise des eigenen Seins wie des anderen Menschen in seiner konkreten leibseelischen Verfaßtheit, die es Edith Stein ermöglichte, den phänomenologisch begonnenen Weg, zwar in fortschreitender Abhebung von der husserlschen Phänomenologie – so im Festschriftbeitrag *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*⁴⁴, *Endliches und Ewiges Sein*, wie auch dokumentiert in mancher brieflichen Äußerung –, ohne einen eigentlichen Bruch mit ihren frühen erkenntnistheoretischen Prinzipien später theologisch weitergehen zu können.

³⁸ Veröffentlicht im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1922) 2–116; Nachdruck in den «Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Tübingen 1970, 116–283.

³⁹ *Welt und Person*, Edith Steins Werke VI, Louvain, Freiburg 1962, 137–197.

⁴⁰ Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 470–471: «In den Arbeiten Edith Steins nämlich ... wird eine Frage immer wieder hervorgehoben: die Frage nach der Natur des Menschen, der menschlichen Person.»

⁴¹ *Aus meinem Leben...*, 359.

⁴² So schreibt sie (mit unüberhörbaren Untertönen dessen, was sie damals innerlich beschäftigte) an R. Ingarden, *Briefe...*, op. cit. 115.

⁴³ Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 471.

⁴⁴ Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Halle 1929. Vgl. die nunmehr veröffentlichte Urfassung des Festschriftbeitrages, in: *Edith Steins Werke XV*, 1993, 19–48.

Exkurs: Die von Martin Grabmann und Erich Przywara gerühmte, aber doch auch durch die neothomistischen Manualien (Joseph Gredt et alii) verkürzte Thomaskenntnis Edith Steins ist oft kritisch angemerkt worden; z. B. von Josef Pieper, von André de Muralt und neuerdings von Leo Elders, «Edith Stein und Thomas von Aquin», in: Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung, op. cit., 253–271, und von Florent Gaboriau, op. cit. 85, 97, 107, 110–111, 145. Daß sie in einiger Eile in das Denken des Thomas von Aquin fideistische Momente hineinliest, die so bei ihm nicht festzumachen sind, ist richtig. Edith Stein hat in etwa eine Tendenz, sich von einer Autorität (Husserl) vertrauensvoll zur anderen (Thomas) zu kehren.

Ob man aber, wie Karl-Heinz Lembeck, vom «vitiösen Zirkel eines naiven Fideismus» sprechen kann (vgl. Denken im Dialog, op. cit. 171), scheint mir diskutabel. Eher handelt es sich bei ihr um die Überzeugung der radikalen Offenheit des kreatürlichen Geistes, der darauf angelegt ist, über seine Endlichkeit hinausgreifen zu können. Vgl. A. Ales Bello, Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile, Roma 1992, 165ff.

Karl-Heinz Lembeck hat sich verschiedentlich mit Edith Steins Entwicklung auseinandergesetzt. Vgl. Die Phänomenologie Husserls und Edith Stein, in: *Theologie und Philosophie* 63 (1988) 182–202; Philosophie als Wissenschaft bei Edith Stein, in: *Materialien* 6/99 der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Weingarten 8./9. 1988) 21–39; dieser Text ist danach in leicht veränderter Fassung erschienen unter dem Titel: Zwischen Wissenschaft und Glauben: Die Philosophie Edith Steins, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 3 (1990) 120–132, und danach mit folgendem Titel: «Glauben im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins», in: Denken im Dialog, hrsg. von W. Herbstrith, Tübingen, 1991, 156–175; vgl. auch: Von der Kritik zur Mystik. Edith Stein und der Marburger Neukantianismus, in: R. Fetz, M. Rath, P. Schulz (Hg.), Studien zur Philosophie von Edith Stein, Freiburg, München 1993, 170–196. Der Kernpunkt der von K.-H. Lembeck im Namen der Methodologie der rein transzendentalen Phänomenologie im Sinne Husserls an Edith Stein gerichteten Kritik kommt in der wiederholt und von verschiedenen Seiten her entwickelten Feststellung zum Ausdruck, daß sie gewissermaßen vorgibt, weiterhin, d. h. unter bewußter Einbeziehung von Offenbarungs- bzw. Glaubenswahrheiten noch Phänomenologie zu betreiben – dies nun als «christliche» Philosophie – und daß sie andere geradezu überzeugen möchte, sich auf diese Denkform einzulassen, anstatt wissenschaftlich redlich und konsequent diesen methodisch völlig verschiedenen, eigentlich unphänomenologischen Weg deutlicher als solchen zu deklarieren und jedenfalls nicht als eine für andere mehr oder weniger obligate Lösung zu empfehlen; wenn man diese Position auf der Ebene einer persönlichen Entscheidung verstehen könne, sei sie aber immer dann problematisch, wenn sich dieser durch den Glauben und nicht von den phänomenologisch errungenen Evidenzen eröffnete Weg prinzipiell als eine Demonstration der Sackgasse der reinen Phänomenologie ausbe.

Ich stimme in dieser Kritik mit Lembeck zunächst überein. Mir scheint jedoch, daß diese Kritik zu wenig das Erkenntnisinteresse berücksichtigt, das sich für Edith Stein in der Beschäftigung mit der methodischen Phänomenologie ergibt und das nunmehr ihre Fragehaltung bestimmt. Gerade weil sie, wie auch Husserl selber, auf rein phänomenologischem Wege nicht die Fragen beantworten kann, auf die sie aber existentiell eine Antwort, oder sagen wir, ein Licht erwartet, nimmt sie Zuflucht zu dem ihr im Glauben angebotenen *lumen fidei*. Damit verläßt sie zweifelsohne den Rahmen der transzendentalphänomenologischen Haltung. Wenn Lembecks Kritik darauf zielt, daß man die Spätphilosophie Edith Stein nicht eine verallgemeinerbare Phänomenologie Husserlscher Observanz nennen kann, so stimme ich dem zu.

Edith Stein hat sich dem Versuch einer im Christentum in unendlichen Abwandlungen geschehenen persönlichen Synthese verschrieben, einem Zusammendenken von natürlichen Evidenzen und von aus der Offenbarung gehörten und gelaubten, also bewußtseinsnonoriginären Inhalten. Aber gerade deshalb ist sie für den mit einem ähnlichen Erkenntnisinteresse Philosophierenden von Bedeutung.

Herbert Spiegelberg hatte richtig geurteilt: «In her considerable philosophical output, her strictly phenomenological work must be kept apart from her later outspoken Thomistic philosophy, in which, however, she tried to incorporate some of Husserl's non-idealistic phenomenology and a good deal of Reinach's, Pfänder's, Scheler's, Conrad-Martius's, and Heidegers's thought.» *The Phenomenological Movement, A Historical Introduction*, 3. ed., The Hague, 1982, 238.

Edith Stein gibt durch die Begegnung mit Thomas den husserlschen transzendentalphänomenologischen Ansatz offenkundig auf; sie verläßt den phänomenologischen Boden der Erforschung des «reinen Ich» in der «reinen» Phänomenologie, weil sie in dem phänomenologisch nicht gelösten Problem der Konstitution der Person zu existentieller Klärung kommen möchte. «Nemo credit nisi volens», dieser Satz Augustins benennt das freie Entscheidungsmoment, das den Akt des «gläubigen Verstehens» kennzeichnet, wo «real knowledge» (John Henry Newman, den sie übersetzte) wichtiger geworden ist als das auf Selbstevidenz ausgerichtete «notional knowledge». Thomas von Aquin nimmt gerade neben dem *lumen rationis* das im Glauben geschenkte *lumen fidei* an. Edith Stein hat oft, von Thomas ausgehend, auf diesen Gedanken des geschenkten «Sehens» sonst nicht erfahrbare Inhalte hingewiesen. Gerade das interessierte sie nach ihrer Konversion. «Es gibt für den Menschen in *statu viae* keine Erkenntnis von gleicher Gewißheit, wie sie dem Glauben eigen ist, *obgleich es eine uneinsichtige Gewißheit ist.*» Ich verdanke Klaus Hedwig den Hinweis, daß Husserl in seinem Handexemplar die hier kursiv wiedergegebene affirmative Einschränkung unterstrichen hat. Vgl. Edith Stein. *Leben, Philosophie, Vollendung*, op. cit., 250, Anm.35.

Auch der späte Husserl konzidierte: «... Da ist die Wissenschaft gut, auch ohne zur Religion zu führen. Andererseits jedoch ist es eine

Unmöglichkeit zu behaupten, Wissenschaft, die letzten Endes zu Religion und Gott führt, sei keine echte Wissenschaft.» Vgl. Adelgundis Jaegerschmidt, op. cit., 49. Zu Recht betont Waltraud Herbstrith: «Ohne die Unterschiede zu verwischen und die jeweilige Originalität zu verkennen, hält sie somit einen Dialog für möglich. Doch als gläubige Christin kann sie sich mit der reinen Phänomenologie Husserls nicht mehr begnügen. Was dieser offen läßt, nämlich die Frage nach Gott und die Frage des religiösen Bewußtseins, ist für sie in der Zwischenzeit Realität geworden.» Vgl. Denken im Dialog, op. cit., 35–36; vgl. Jan H. Nota, ebd., 96.

Lag ihr erstes Interesse bei der Frage nach dem Menschen als Thema einer philosophischen Anthropologie, so liegt ihr neues Interesse beim Menschen als personalem Abbild der dreipersönlichen Gottheit. Die Einfühlung steht jetzt im Horizont einer theologischen Anthropologie.⁴⁵

2.1 Metaphorologie des Fühlens

Um die grundlegende Bedeutung der Einfühlung als einer Hermeneutik des leibhaftig Geistigen zu verstehen, wie sie später in der *Kreuzeswissenschaft* praktiziert wird, scheint es mir wichtig, näher auf die Metaphorologie des *Fühlens* einzugehen, die Edith Stein in *Endliches und Ewiges Sein* entwickelt. Das, was sie gegen Ende dieses Werkes über das *Fühlen* sagt, verdient meines Erachtens besonders hervorgehoben zu werden. Erstens, weil es hier nicht um irgendein, sagen wir blindes Fühlen geht, und zweitens, weil es, analog zu dem über die Einfühlung Gesagten, wesentlich um die Gewahrung des Fremden, des Anderen geht – um die Gewahrung der anderen Person in ihrer Einmaligkeit.

Das eigene Ich erfährt das eigene «Innerste der Seele» als ein «eigentümlich geartetes: sie spürt es, wenn sie <bei sich selbst>, <in sich gesammelt ist>. Es läßt sich nicht so fassen, daß man es mit einem allgemeinen Namen nennen könnte, es ist auch nicht mit einem allgemeinen Namen vergleichbar.»⁴⁶ Das Wesen, der Wesensunterschied des einzelnen ist unaussprechbar, «nicht faßbar» (ES 459); wir können hier nur *fühlen*: «Jeder Mensch fühlt sich in seinem innersten Wesen als etwas <Eigenes> ...» Wir stellen fest, «daß der Mensch sich selbst als ein Unwiederholbares fühlt.» Das eigentümlich Geartete in der Seele kann nur spürend erfüllt werden, in uns selbst wie in den anderen: «Und wir <spüren> das Unaussprechliche ihres Wesens auch an anderen» (ES 459). Im Hintergrund dieser Gedanken steht die vertrackte Frage nach dem Individuationsgrund des Einzelseins, womit sie sich im letzten Kapitel dieses Werkes (ES 431ff.) unter Abhebung von der sogenannten thomistischen Lösung und in kritischer Anlehnung an Duns

⁴⁵ Vgl. Carla BETTINELLI: «In un'atmosfera spirituale inserisce la sua idea-base, l'Einfühlung; è necessario che il mio spirito, per potere vivere con altri spiriti, giunga ad una conoscenza della loro vita spirituale.» Il pensiero di Edith Stein, Milano 1976, 204–205.

⁴⁶ Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Edith Steins Werke II, Louvain, Freiburg 1950, 458. Abkürzung im Text: ES.

Scotus beschäftigt.⁴⁷ Edith Stein bestimmt nach diesen allgemeinen Feststellungen nun genauer, was sie unter dieser Weise des Fühlens versteht. Es scheint mir, als kündige sie in den folgenden Worten ihren erkenntnistheoretischen Grundstandpunkt an. Ich zitiere deshalb ausführlich: «Das <Fühlen>, von dem wir hier sprechen, hat selbst Erkenntniswert, es erschließt uns etwas: ein Etwas, zu dem es der entsprechende Zugangsweg ist. Es ist ein geistiger *Akt*, ein geistiges *Wahrnehmen*. Wir nennen es <Fühlen>, weil es <dunkles> Erfassen ist, nicht die Klarheit und Deutlichkeit der begrifflich faßbaren Verstandeseinsicht hat, und weil es ein <Wahrnehmen mit dem Herzen> ist: Was auf solche Weise gefühlt wird, das spricht zum Innern der Seele und will dort aufgenommen werden. Wir reden von Wahrnehmung, weil diese Wahrnehmung mit dem sinnlichen Wahrnehmen etwas gemeinsam hat: daß ein Einmaliges und Wirkliches daran erfaßt wird ..» (ES 459–460).

Als erwiderte sie auf eine implizite Infragestellung ihrer Ausführungen, fügt sie hinzu: «So trägt dieses Fühlen als eine besondere Weise ursprünglicher Erfahrung ihren eigenen Rechtsgrund in sich» (ES 459–460). Diese Weise der Erkenntnis des Einmaligen, wie sie im Fühlen gegeben ist, entspricht der «formalen Bauform der Person: in der Einzigkeit des seiner selbst bewußten Ich als solchem, das seine Wesensart als sein <Eigenstes> umfaßt und jedem andern Ich die gleiche Einzigkeit und Eigenheit zuschreibt» (ES 460). Edith Stein sieht die letztbegründende Individuationsgrundlage in der kreatorigen Intention Gottes, daß die personale Seele «Gottes Abbild auf eine <ganz persönliche Weise> wiedergeben soll» (ES 461). Die von Menschen gegebenen Eigennamen treffen von daher nicht das jeweils Einmalig-Besondere. Dieses kann nur auf eine liebend-einfühlende Weise erfaßt werden. Da der Eigenname auf den verweist, «qui finxit singillatim corda eorum» (Ps 32,15) (ES 461), kann die Seele sich Gott frei öffnen, sich hingeben «zu jener Vereinigung, wie sie nur zwischen geistigen Personen möglich ist. Es ist dies eine liebende Vereinigung: Gott ist die Liebe, und der Anteil am göttlichen Sein, den die Vereinigung gewährt, muß ein Mitlieben sein» (ES 462).

Die Metaphorologie des Einfühlens, jetzt konkreter des *Fühlens*, gehört nach meinem Dafürhalten zur Grundlegung der von Edith Stein entfaltenen geistlichen Erfahrungslehre.⁴⁸ Die Erfahrungserkenntnis des Zusammenseins,

⁴⁷ Nicht ohne ein Gran von Humor schreibt Albert ZIMMERMANN: «Der Streit, den diese Lehre entfachte, ist von vielen Mißverständnissen begleitet, von großer Subtilität und eine unversiegbare Quelle schlechter Laune bei Studenten und Professoren scholastischer Philosophie.» Edith Stein als Philosophin, in: Kölner Universitätsreden 67 (1987) 35. Zur Frage nach dem Individuationsgrund bei Duns Scotus liegen heute eine Reihe von Arbeiten vor, die das Problem vor allem im Kontext der Trinitätstheologie behandeln. Zur Genese der Individuationsproblematik, vgl. O. BOULNOIS, «Genèse de la théorie scotiste de l'individuation», in: Le problème de l'individuation, Paris 1991, 51–78.

⁴⁸ Auf die m. E. entscheidende Beeinflussung durch die Lektüre des Pseudodionysius Areopagita kann ich an dieser Stelle nur hinweisen. Die zwischen 1940 und 1941 im Echter Karmel geschriebene Abhandlung: «Wege der Gotteserkenntnis. Die <Symbolische Theologie>

des geistigen «Ineinanderseins»⁴⁹ von Personen, die in allen Weisen des «Ergriffenwerdens» (KW 164) und «Erfasstwerdens» (KW 173) wahrnehmbar wird, das Verwundetwerden von der «Zärtlichkeit des göttlichen Lebens» (KW 168–9), das Entflammen durch «liebesglühende Erkenntnisse» (KW 181) – diese nach Analogie «ehelicher Hingabe»⁵⁰ ins Wort gefaßte Metaphern für die liebende Vereinigung – können nicht anders erfahren werden als in einem geistlichen *Fühlen*. Wenn es zu einer inneren Berührung mit einer Person kommt, «so ist man mit dieser Person in lebendiger *Fühlung*».⁵¹ Wenn in der geläuterten Liebe die wechselseitige Hingabe der sich innertrinitarisch liebenden göttlichen Personen in der gnadenhaften Vereinigung erfahren wird, dann ist dies ein «wahrnehmbares Fühlen»⁵²: «Wenn sie (die Seele) aber in der vollkommenen Liebesvereinigung ganz hineingezogen wird in das göttliche Leben, dann kann es ihr nicht verborgen bleiben, daß es ein dreipersonliches Leben ist, und sie muß mit allen drei göttlichen Personen in *Fühlung* kommen.»⁵³

Die theologische Anthropologie Edith Steins beruht so auf der geistig-geistlichen Erkenntnisform der *Einfühlung* als einheitsbildendem Moment einer Ontologie der Person. Die Person erfühlt ihr einmalig-individuelles Eigensein in ihrer radikalen Freiheit, die offen steht für das Mit-Fühlen.

2.2 Freiheit und Vergöttlichung: Der Sinn der «sich-einfühlenden Wissenschaft» Edith Steins

Die Kreuzeswissenschaft als eine einfühlende Erfahrungswissenschaft handelt von diesem Gebrauch der personalen Freiheit im spezifischen Horizont der mystischen Selbstverwirklichung in der Beziehung zum Kreuz. Die gottmenschliche Person Jesus Christus kann in seiner Lehre, in seiner erlösungsverheißenden Botschaft begrifflich verstanden werden; aber: «Wenn wir von *Kreuzeswissenschaft* sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von *Wissenschaft* zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie, d. h. kein reiner Zusammenhang von – wirklich oder vermeintlich – wahren Sätzen, kein in gesetzmäßigen Denkschritten aufgeführtes ideales Gebäude. Sie ist wohl-erkannte Wahrheit – eine Theologie des Kreuzes –, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit» (KW 3). Der Kreuzeswissenschaft geht es insbesondere um die Erfahrung des leidenden, gekreuzigten, toten und auf-erstandenen Personseins Jesu Christi. Diese Konkretheit kann nur auf die Weise der Einfühlung verstanden werden, durch eine Art Fühlen, ein *Mit-Fühlen* seiner historischen Existenzweise. Die Einfühlung in die Erlebens-

des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen» ist jetzt in Edith Steins Werke XV, 1993, 65–107 mit einem Anhang, 108–127 wiedergegeben.

⁴⁹ Kreuzeswissenschaft, op. cit. 150.

⁵⁰ Wie bei Johannes vom Kreuz, den sie anführt, ebd. 189.

⁵¹ Ebd. 158, Kursivschrift von mir.

⁵² Ebd. 149.

⁵³ Ebd. 161.

weise Jesu, in sein Kreuz, ist der Weg zum Verständnis des Preises der Freiheit und der Hingabe Jesu. Diese Einfühlung durch Mitgefühl ist eine Möglichkeit der personalen Freiheit.

All das, was Edith Stein über den Menschen als geistige Person sagt, wie er nämlich nicht nur seinem Leib, «sondern auch seiner Seele frei gegenübersteht» (ES 394) und über beide Macht hat, wie er sich selber frei gestalten kann, rückbezogen auf sein Selbst *von sich* weiß und in Freiheit zu *sich selber* Stellung nehmen kann⁵⁴, ist wesentlich für eine dynamische Ontologie der Person und bildet die Voraussetzung für das freie und bewußte Stellungnehmen vor Gott. Jeder einzelne Mensch als «eigne Gestalteinheit» (ES 481) ist dazu berufen, «in einer zeitlichen Entfaltung» und durch freies Mitwirken sich auf die endgültige Erfüllung auszurichten, «worauf das natürliche menschliche Sein ursprünglich hingeordnet war: den Anteil am göttlichen Leben in der freien persönlichen Hingabe» (ES 481). In der um 1930 niedergeschriebenen Vorlesung über die ontische Struktur der Person hieß es in diesem Sinn vorausweisend: «Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit.»⁵⁵

Die Person ist, so entwickelt sie in *Endliches und Ewiges Sein*, vor allem durch diese Freiheit des Ich bestimmt, die Fähigkeit, «*letztlich* freie Entscheidungen» (ES 143) treffen zu können: «Die Entscheidungsfreiheit über sich selbst steht der Seele zu» (ES 144). Die Freiheit, von Gott etwas als Geschenk, als Gnade anzunehmen, ist so höchster Ausdruck der Person: «Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck» (ES 145). In der Hingabe an Gott verwirklicht sich die Freiheit der Person. «Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit» (ES 145). «Johannes vom Kreuz schildert die mystische Vermählung als freiwillige Hingabe Gottes und der Seele aneinander und schreibt der Seele auf dieser Stufe der Vollkommenheit eine so große Macht zu, daß sie nicht nur über sich selbst, sondern über Gott verfügen kann» (ES 145). In diesem freien Verfügen der Person über sich selber und über die anzunehmende oder abzulehnende Liebe liegt das «große Geheimnis der persönlichen Freiheit.»⁵⁶

Die mystische Vereinigung geht über die Erfahrung des Kreuzes – das ist die Quintessenz, die Edith Stein aus dem Werk des Johannes vom Kreuz übernimmt. Die frei gewählte Einfühlung in das Kreuz, die Kreuzwissenschaft, führt zur Verwandlung der Seele, zur vollkommenen

⁵⁴ Vgl. ES 395.

⁵⁵ Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, in: Welt und Person, Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, Edith Steins Werke VI, Louvain, Freiburg 1962, 156 (Vgl. auch den Kommentar zur Seelenburg Theresas von Avila, Werke VI, 67).

⁵⁶ Die ontische Struktur der Person, 144. Cf. Abelardo LOBATO, «Ser hombre para Edith Stein es llevar a complemento, por el ejercicio de la vida personal, mientras que peregrinamos en el cuerpo, todas las posibilidades del alma y del espíritu que por su propio ímpetu tienden hacia Dios como a su centro y meta. Ser hombre es aspirar a ser mucho más que mero hombre.» Op. cit. 226.

Umgestaltung in der Vereinigung mit dem Gekreuzigten. Es geschieht eine Transformation, eine Metamorphose der alten in eine neue Identität des Ich, zu einer neuen Freiheit hin⁵⁷, eine Veränderung weil Ver-änderung des Selbst, das aus der ego-logischen Autonomie herausgeht («*salí sin ser notada...*») und durch die Heteronomie und Heterologie des Liebesgesetzes Christi in die Tiefe des eigenen Ich vorstößt und sich als veränderte, umgestaltete Person in der Ordnung der Neuen Schöpfung erfährt.⁵⁸

Die Vollendungsgestalt dieser personalen Veränderung benennt Edith Stein im Anschluß an Johannes vom Kreuz, Dionysius Areopagita und die griechischen Väter mit einem theologisch-mystischen Grenzbegriff: die *Vergöttlichung* des Menschen. Johannes vom Kreuz redet ohne spekulative Skrupel von dieser «Vergöttlichung» (KW 230, vgl. 174): «*endiosamiento*»⁵⁹. «Die ganze Lehre des Heiligen ist ja eine Lehre der Liebe, eine Anweisung, wie die Seele dahin gelangen kann, umgeformt zu werden in Gott, der die Liebe ist» (KW 264). Eine der signifikantesten Stellen, die Edith Stein dem Johannes entnimmt, sei hier ausführlich wiedergegeben: «Wenn Gott die Seele einmal in gnadenvoller Weise mit der Heiligsten Dreifaltigkeit vereinigt, so daß sie *vergöttlicht* und *Gott durch Teilhabe wird*⁶⁰ – wer kann es dann noch für unglaublich finden, daß sie ihre Verstandes-, Willens- und Liebestätigkeit vollzieht in der Heiligsten Dreifaltigkeit, vereint mit Ihr und wie der Dreieinige Gott selbst (...). Das heißt umgestaltet sein in die drei Personen, der Macht, der Weisheit und Liebe nach, und dadurch ist die Seele Gott ähnlich. Damit sie zu dieser erhabenen Lebensweise gelangen könne, schuf sie Gott nach Seinem Bild und Gleichnis.»⁶¹ Edith Stein erkennt in der hier zum Ausdruck kommenden Teleologie der geistigen Person das von ihr ursprünglich Intendierte, die erfahrbare Erfüllung der Vereinigung der Seele mit Gott. Sie übernimmt von daher – ohne weitere problematisierende

⁵⁷ Andrés BEJAS veröffentlicht in seiner Studie «Edith Stein – Von der Phänomenologie zur Mystik», Frankfurt 1988, 135, aus dem Archiv des Kölner Karmel den Text einer Ansprache Edith Steins vom 14. 9. 1940: «Die Hochzeit des Lammes». Edith Stein stellt u. a. einem vagen Begriff von Freiheit denjenigen der «Kinder Gottes» gegenüber. Diese entdecken im Gehorsam einen neuen Freiheitsraum, denn «sie möchten ungehindert dem Geist Gottes folgen...», 139. Sie führt den schon früher in ihren Vorträgen zitierten Ausspruch Goethes an: «Gehorsam fühlt sich meine Seele stets am schönsten frei.»

⁵⁸ Vgl. z. B. die Stelle in ihrem Briefwechsel mit R. Ingarden, wo sie das unaussprechlich Persönliche mit der ihr eigenen, oft kecken Art sehr einfach sagen kann. Am Schluß ihres Briefes schreibt sie. «Könnten Sie sich wohl entscheiden, mich «Schwester Benedicta» zu nennen, wie ich es jetzt gewöhnt bin? Bei «Fräulein Stein» muß ich mir überlegen, was das für ein Ding ist. Mit den herzlichsten Wünschen und Grüßen für Sie und Ihre Lieben...» Briefe..., op. cit., 239.

⁵⁹ Das «endiosamiento» als «transformación del alma», wird bei Johannes vom Kreuz als ein Vergöttlichtsein durch Teilhabe an der Natur Gottes beschrieben, im Sinne von 2 Petr 1,4 (theias koinônoi physeôs).

⁶⁰ «El alma se hace deiforme y Dios por participación»; vgl. in der kritischen Ausgabe, Vida y obras de San Juan de la Cruz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1978, 981. Die folgenden Kursivschriften sind von mir.

⁶¹ Zit. ebd. 238; vgl. die sinnähnliche Stelle 180.

Differenzierungen – diesen Begriff der Vollendung der Person als *Vergöttlichung*.⁶² Sie ist fasziniert von der kühnen geistlichen Spekulation des Johannes vom Kreuz, nach der die sich ganz an Gott hingebende Seele so weit über ihre natürlichen Fähigkeiten hinaus gehoben werden und so sehr am göttlichen Sein teilhaben kann, daß sie «das tiefste Hineingezogenwerden in das göttlichste Sein (erfährt), das die Seele selbst *vergöttlicht*» (KW 161). Auf der letzten Seite ihrer Kreuzeslehre gibt Edith Stein eine konnaturale Zusammenschau der sanjuanistischen Kreuzeswissenschaft (KW 241). Das übernatürliche Licht, so schreibt sie, verwandle die natürlichen Seelenkräfte «in *vergöttlichte* und vergeistigte» (KW 241). In *Endliches und Ewiges Sein* hatte sie schon eine differenzierte Beschreibung dieses *Ineinander* des Menschlichen und des Göttlichen entwickelt als eine *Vergöttlichung* der Seele und – wie sie scheu hinzufügt – des ganzen Menschen. «Bei der Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Geist werden Gott und die Seele (...) nicht Teile *eines* Seienden. Das göttliche Sein wird durch die Vereinigung mit dem menschlichen weder vermehrt noch vermindert noch in irgendeiner Weise verändert. Die Seele freilich (und darum der ganze Mensch) erfährt durch die Vereinigung eine Umwandlung von Grund auf. Dennoch bleibt sie in ihrem Sein erhalten, es wird nicht ein Teil des göttlichen. Und trotzdem darf diese Vereinigung eine noch innigere genannt werden und in eigentlicherem Sinne ein *Ineinander* als das von Seele und Leib. Denn die Seele gestaltet sich in den Leib hinein wie in ein fremdes Mittel, einen von ihr selbst gattungsmäßig verschiedenen Stoff. Gott und die Seele aber sind *Geist* und durchdringen sich, wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins voraussetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinschaft, die ein wahrhaftes *Eingehen* ineinander möglich macht» (ES 422). «Es ist ja der Sinn des menschlichen Seins, daß in ihm der Himmel und Erde, Gott und Schöpfung sich vermählen sollen ...», so hieß es in «*Endliches und Ewiges Sein*», mit dem entscheidenden Zusatz: «Christus der Auferstandene (...) – Urbild und Haupt der Menschheit – (ist) die Zielgestalt, auf die alles menschliche Sein hingeordnet ist und von der es seinen Sinn bekommt» (ES 474).

Marcel Dubois, Philosoph an der Hebräischen Universität in Jerusalem, erkennt im Werk Edith Steins «la présence d'une âme profondément juive: pour elle la philosophie est engagement de toute la personne et la vérité est affaire de vie.»⁶³ Edith Stein umgreift das lebensspendende Kreuz, das Anteil am göttlichen Leben gibt⁶⁴; sie sucht «dans l'union de l'âme avec son Créateur

⁶² Vgl. ebd. 148, 173–174, 228.

⁶³ L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein, in: *Revue thomiste* 1973, 209; vgl. auch die sehr persönlichen Ausführungen von Hedwig CONRAD-MARTIUS, in: *Denken im Dialog*, op. cit., 180ff.

⁶⁴ Im Sommer 1937 schreibt sie aus Köln, Lindenthal an R. Ingarden: «Es wird besser sein, wenn ich Ihnen ganz einfältig etwas von meinem Leben erzähle. Wir glauben, daß es Gott

et Sauveur (la) réalisation dès ici-bas de la divinisation à laquelle l'homme est appelé.»⁶⁵

Das Problem der Einfühlung hatte Edith Stein auf einen Weg gebracht, der sie – über die Umgestaltung oder vielleicht gänzliche Aufgabe der transzendentalphilosophischen Erkenntnishaltung⁶⁶ – zur Mitfühlung mit den anderen und mit dem Anderen führte, ein Weg, den sie als absolute Sinngebung ihr vorgegeben sah und den sie für sich frei erwählte: ein- und mitführend. «So ist die bräutliche Vermählung der Seele mit Gott das Ziel, für das sie geschaffen ist, erkaufte durch das Kreuz, vollzogen am Kreuz und für alle Ewigkeit mit dem Kreuz besiegelt» (KW 241).

gefällt, sich eine kleine Schar von Menschen auszuwählen, die besonders nahen Anteil an seinem eigenen Leben haben sollen, und glauben, zu diesen Glücklichen zu gehören. Wir wissen nicht, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl getroffen wird. Jedenfalls nicht nach Würde und Verdienst...» (238).

⁶⁵ Marcel DUBOIS, ebd. 210. Reuben GUILÉAD trifft diesen Kern der von Edith Stein anvisierten Ontologie der Person: «La personnalisation de l'homme va de pair avec sa divinisation et sa spiritualisation.» *De la phénoménologie à la science de la Croix, L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain, Paris 1974, 368, vgl. 330, 344. Vgl. José Antonio MIGUEZ: «Esta gran revelación de la actitud mística adquiere para nosotros valor definitivo en el itinerario espiritual de Edith Stein. Afirmación, divinización y espiritualización de la persona, que sólo se sabe completamente a gusto cuando lleva con amor el peso de la cruz.» *Bergson y Edith Stein. Dos caminos hacia la mística*, in: *Arbor* 92 (1975) 14–31, 31.

⁶⁶ R. INGARDEN sah hierin zunächst «das in gewissem Sinne tragische Finale» Edith Steins, «das darin bestand, darauf zu verzichten, weiter Philosophie ... auf die Weise zu pflegen, wie sie von Husserl immer wieder auf seine Fahne geschrieben ward...», nämlich die Frage nach der absoluten Evidenz. Edith Stein nahm diese andere Richtung. «Deshalb denke ich, daß es eine tiefe innere Krise war, an welcher sie, meiner Meinung nach, in einer für sie glücklichen Weise herausgekommen ist.» Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, 468–469. In einem der späten Briefe Edith Steins an Roman Ingarden geht sie auf eine ganz persönliche und prinzipielle Weise auf den «Anfang» des Philosophierens ein: «Daß man auf dem Wege der Konstitutions-Probleme (die ich gewiß nicht unterschätze) zum Idealismus geführt werden müsse oder könne, glaube ich nicht. Es scheint mir, daß diese Frage überhaupt nicht auf philosophischem Wege entscheidbar ist, sondern immer schon entschieden ist, wenn jemand anfängt zu philosophieren. Und weil hier eine letzte persönliche Einstellung mitspricht, ist es auch bei Husserl verständlich, daß dieser Punkt für ihn indiskutabel ist.» Briefe an Roman Ingarden, op. cit., 110.