

# Wiedergeburt und Erlösung

## Edith Steins religionsphilosophischer Beitrag zum postmodernen ‚Konzert‘ der Weltreligionen

BEATE BECKMANN-ZÖLLER (München)

### *I. Religionsphilosophie in der Postmoderne*

Im philosophischen Paradigma der Postmoderne findet sich Religionsphilosophie – die aus dem jüdisch-christlichen Hintergrund erwachsen ist, sich dann zwar von diesem Hintergrund emanzipiert hat, aber doch an ihn rückgebunden bleibt – inmitten einer Vielfalt von Religionen wieder. Diese Vielfalt mit Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen den Religionen ist vergleichbar mit einem Konzert zeitgenössischer Musik, dessen Klangbild nicht sofort als *Symphonie* – also als harmonischer Zusammenklang – oder im Gegenteil als *Kakophonie* auszumachen ist. Die Vielzahl der Religionen lässt sich nicht vorschnell harmonisieren, wie es sowohl von christlicher<sup>1</sup> als auch von buddhistischer Seite<sup>2</sup> versucht und inzwischen als unzureichend kritisiert wurde, z. B. von Alexander Löffler<sup>3</sup>. Hilfreich ist m. E. eine Differenzhermeneutik wie die in Joseph DiNoias<sup>4</sup> Religionstheologie,

---

<sup>1</sup> Jacques Dupuis nimmt z. B. eine „reziproke Komplementarität zwischen den buddhistischen und christlichen Heilswerten ‚Weisheit‘ und ‚Liebe‘“ an, J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll NY 1999, 328. Damit wird sein Ansatz inklusivistisch, in dem Sinne, dass die buddhistische Suche nach Erleuchtung immer schon in ihrem tiefsten Wesen verborgen identisch mit der Suche nach Heil sei, wie es der Mittler Jesus Christus und die christliche Botschaft vermittelt. Cf. A. Löffler, *Religionstheologie auf dem Prüfstand. Jacques Dupuis im Dialog mit dem Zen-Meister Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama*, Würzburg 2010, 40.

<sup>2</sup> Thich Nhat Hanh z. B. behauptet, Gott-Vater könne mit dem Nirvana gleichgesetzt werden, *Dialog der Liebe. Jesus und Buddha als Brüder*, Freiburg i. Br. 2000, 22–24.

<sup>3</sup> A. Löffler, *Religionstheologie auf dem Prüfstand* (nt. 1).

<sup>4</sup> J. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington 1992; Id.: „Varieties of Religious Aims. Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism“, in B. D. Marshall (ed.), *Theology and Dialogue. Essays in Conversion with George Lindbeck*, Notre Dame 1990, 249–274; Ch. Danz/U. Körtner, „Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik. Ihre religionstheologischen und systematischen Voraussetzungen“, in: Id. (eds.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, 77–103; U. Körtner, „Syn-

in der vor allem die Andersheit des Anderen und auch des Eigenen betont wird. Dieser Ansatz lässt sich mit Edith Steins religionsphänomenologischer Methode weiterdenken.

Edith Steins religionsphilosophische Reflexionen können helfen, die Intonation der Eigen-Komposition der jeweiligen Religion leichter zu reflektieren, wenn auch Edith Stein selbst das ‚Konzert‘ der Religionen weder wahrgenommen noch reflektiert hat. Allein der Bezug zum Judentum ist ihr durch ihre Biographie präsent und wird von ihr religionsphilosophisch beleuchtet in den Aufsätzen „Über Geschichte und Geist des Karmel“<sup>5</sup> (1935), „Das Gebet der Kirche“<sup>6</sup> (1936), in weiteren geistlichen Texten<sup>7</sup> und implizit auch in ihrer bisher unveröffentlichten Übersetzung „Über die sogenannte Judenfrage“<sup>8</sup> (1939), die sie bewusst für ihre Mitschwestern ausgewählt hatte, um einen differenzierten theologischen Standpunkt – entgegen der vorherrschenden antijüdischen Ideologie – zur Phänomenologie des Judentums zu vermitteln. Über die Beziehungen zum Judentum hinaus lassen sich weitere Anknüpfungspunkte in Edith Steins Werk für eine allgemeine Religionsphänomenologie finden<sup>9</sup>. Kurz vor ihrem Tod schlug ihr P. Johannes Hirschmann SJ dann 1941 anlässlich ihrer Phänomenologie der *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17) vor, eine Phänomenologie des spirituellen Lebens, auch des Karmellebens, zu erarbeiten, um Phänomene wie „Gebet, Opfer, Reinigung, Glaube,

---

ketismus und Differenzwahrnehmung als Problem einer Theologie der Religionen“, *ibid.*, 57–76.

<sup>5</sup> E. Stein, *Geistliche Texte I* (ESGA 19), 127–139.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 44–58.

<sup>7</sup> E. Stein, *Geistliche Texte II* (ESGA 20), cf. die Zitate in Sophie Binggelis Aufsatz in diesem Band.

<sup>8</sup> G. E. Closen SJ, „Quaestio Iudaeorum, quam aiunt, effatis Sacrae Scripturae illustratur“, in: *Verbum Domini* 19 (1939), 129–137, A06–10. Diese Übersetzung sollte in einem Band innerhalb der ESGA erscheinen, der auf der ersten Konzeptionssitzung 1999 im Karmel Würzburg mit dem Arbeitstitel „Diverse Übersetzungen“ geplant und in den ersten EGSA-Ausgaben im Umschlagtext angekündigt wurde. Einige Texte sollten unter der Archiv-Leitung von A. Sondermann dann in die ESGA 19 und 20 aufgenommen werden, was aber die Bandumfänge gesprengt hätte und daher unterblieb. In die zweite Auflage können die Texte aus satztechnischen Gründen nicht eingearbeitet werden. So ist ein Supplement-Band der ESGA bereits in Bearbeitung unter dem Titel *Judenfrage und andere Übersetzungen. Anhang: Neuaufgefundene Korrespondenz*, U. Dobhan/H.-B. Gerl-Falkovitz (eds.), Freiburg i. Br. 2016.

<sup>9</sup> Cf. B. Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, 37 f.

Liebe, Jungfräulichkeit, Gelübde und Ordensleben<sup>10</sup> im Vergleich der Religionen zu akzentuieren. Edith Stein hatte schon in ihrer frühen Phänomenologie eine Methode entwickelt, die offen ist für die Analyse von übernatürlichen Phänomenen wie religiöse Erlebnisse oder auch Sakramente<sup>11</sup>. Die Analyse Edith Steins erfolgt im Anschluss an die ihres Lehrers und Con-Phänomenologen Adolf Reinach<sup>12</sup> in drei Schritten: 1. Der Gehalt des Erlebnisses: Was wird erlebt? (*noema*), 2. das Wie des Erlebens (*noesis*) und 3. das Bewusstsein vom Erleben bzw. die Reflexion, zu der auch der Ausschluss von Täuschungsmöglichkeiten gehört<sup>13</sup>.

Prominent im Paradigma der Postmoderne sind in der Lebenswelt, aber auch in der Religionsphilosophie, die Berührungen mit Fragen, die heute aus der Begegnung mit dem Buddhismus an uns heran treten. Die auf dem Hinduismus beruhende Erlösungslehre des Gautama Buddha gilt unter vielen akademischen Mitstreitern als „die Religion der Postmoderne“<sup>14</sup> nach dem indischen Phänomenologen Ram Adhar Mall, und hier wie dort wird die Frage nach dem Phänomen ‚Freiheit‘ artikuliert. Nicht mehr so sehr die Frage nach dem, was wahr ist oder was der fragwürdig gewordenen ‚Wahrheit‘ entspreche, als vielmehr die Frage, was das Subjekt frei sein oder auch frei werden lässt im Gegenüber zum menschlich und zum göttlich Anderen, verbindet Edith Steins Religionsphilosophie mit gegenwärtigen Problemstellungen in Hör- und Meditationssälen. Daher werde ich im Folgenden Edith Steins Sicht auf das Problem der ‚Freiheit‘ herausgreifen, das in einer strukturbezogenen synchronen Analyse im Kontext der Phänomene ‚Wiedergeburt‘ und ‚Erlösung‘ untersucht werden soll, mit einem Seitenblick auf buddhistische Lebenslehren.

<sup>10</sup> E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen II* (ESGA 3), Br. 702 vom 21. August 1941 an Edith Stein. Sie rezipierte in diesem Zusammenhang die Werke der Religionsphänomenologen Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye und Gerardus Van der Leeuw: P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg i. Br. 1887; G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933. Sie erhielt die Bände von Hirschmann; cf. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen II* (ESGA 3), Br. 696 vom 1. Juni 1941 von Johannes Hirschmann an Edith Stein.

<sup>11</sup> Cf. B. Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses* (nt. 9).

<sup>12</sup> A. Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, München 1989, 386 ff.

<sup>13</sup> E. Stein, „Psychische Kausalität“, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6), 5–109, hier 18.

<sup>14</sup> R. A. Mall, *Buddhismus – Religion der Postmoderne?* Hildesheim 1990.

## II. Zur Phänomenologie von Freiheit und Bindung

Edith Stein äußert sich zum Phänomen ‚Freiheit‘ an unterschiedlichen Stellen<sup>15</sup>. Hier konzentriere ich mich auf ihren religionsphilosophischen Aufsatz „Freiheit und Gnade“<sup>16</sup>. Edith Steins Untersuchung von 1921 kann gelesen werden als eine Reflexion ihrer Selbstvergewisserung auf dem Weg des Eintritts in die Kirche mit den theoretischen Fragen: „Was ist das Wesen von Freiheit und Bindung“<sup>17</sup>, von göttlicher Einwirkung auf den menschlichen Leib-Seele-Geist-Konnex, und was ist menschliche Freiheit dieser göttlichen Einwirkung gegenüber? Oder lebensweltlich formuliert: ‚Kann ich noch frei sein, wenn ich mich an Gott binde?‘, oder noch schwieriger: ‚an die Kirche binde durch die Taufe?‘<sup>18</sup>.

Edith Steins Reflexion auf das Phänomen ‚Freiheit‘ erreicht eine große Nähe zum buddhistischen Freiheits- und Erlösungsverständnis; sie selbst zieht diesen nun folgenden Vergleich allerdings nicht<sup>19</sup>. Dabei ist zu fragen, ob es sich bei der Nähe zum Buddhismus um eine teilweise oder völlige Übereinstimmung oder lediglich um eine äquivoke handelt. Nach Adolf Reinach ist es gerade Aufgabe des Phänomenologen, ungerechtfertigte Scheidungen aufzuheben<sup>20</sup>: Wenn beide Religionen vom selben ‚Wesen von Freiheit‘ sprechen, dann wären im Dialog der Religionen Unterschiede zu vernachlässigen. Auf der anderen Seite ist es Aufgabe des Phänomenologen, gerechtfertigte Scheidungen deutlich zu machen, indem man in phänomenologischer Analyse Bedeutungsunterschiede herausarbeitet, so dass Wesensunterschiede zwischen den Religionen trotz homonymer Begriffe

---

<sup>15</sup> Cf. C. M. Wulf, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung*, Vallendar 2002.

<sup>16</sup> In: „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9), 8–72. Dieser Aufsatz wurde lange mit dem falschen Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ zitiert, aufgrund einer verwechsellten Mappe im Kölner Edith Stein Archiv. In den letzten zehn Jahren wurde der ebenso wenig zutreffende Titel „Natur, Freiheit und Gnade“ – auch von mir – verwendet, der sich allerdings nur auf die Kapitelüberschrift des ersten von fünf Teilen bezieht. In meiner Arbeit an Edith Steins Gliederungszetteln tauchte jetzt der eigentliche und nun verbindliche Titel aus letzter Hand auf; cf. B. Beckmann-Zöller, Einführung der Bearbeiter zur ESGA 9, xxiii–xxix.

<sup>17</sup> *Ibid.*, xxix.

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*

<sup>19</sup> Es gibt allerdings inhaltliche Bezüge des Bergzaberner Phänomenologen-Kreises auf hinduistische bzw. buddhistische Texte. Cf. J. Feldes, *Das Phänomenologenheim, Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen Phänomenologischen Bewegung* (Ad Fontes 1), Nordhausen 2015, 150–156.

<sup>20</sup> Cf. A. Reinach, *Was ist Phänomenologie?*, München 1951, 50.

deutlicher werden. Der folgende Vergleich der Freiheits-Begriffe bezieht sich auf die allen Formen des Buddhismus gemeinsame Grundlage der Lehre des Gautama Buddha: auf die *Vier edlen Wahrheiten*, den *Achtfachen Pfad*, die *Nicht-Selbst-Lehre (an-atman)*, die Lehre von der *Leerheit der Dinge (sunyata)* und der *Nicht-Dualität der Wirklichkeit (advaita)*, die Methode der Loslösung hin ins vollständige Erlöschen, dem *Nirvana*<sup>21</sup>.

Zunächst ist in Edith Steins religionsphilosophischer Studie „Freiheit und Gnade“ auffällig, dass sie einen transzendentalen Freiheitsbegriff im Kantschen Sinne ignoriert, obgleich sie sich ausführlich mit Kant in der Husserl-Vorlesung vom WS 1913/1914 beschäftigt hatte.<sup>22</sup> Sie kritisiert auf einem undatierten Notizzettel, Kants Freiheitsbegriff beziehe sich rein auf die praktische Philosophie – eben nicht auf die existenzielle Freiheit des Menschen, der eine religiöse Existenz des Seins in Relation zu Gott wählen oder auch ablehnen kann<sup>23</sup>. Edith Stein stellt ihrer Untersuchung „Freiheit und Gnade“ – anders als in ihrem sprachphänomenologischen Aufsatz „Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache“<sup>24</sup> (ca. 1922) – keine Methodenreflexion voran; vielleicht ist das ein Grund neben möglichen anderen, warum sie den Aufsatz selbst nie veröffentlichte.

In „Freiheit und Gnade“ unterscheidet Edith Stein ein ‚Reich der

<sup>21</sup> Zur Frage, inwiefern Buddhismus als ‚Religion‘ verstanden werden kann, cf. H. Schrödter/K. Ebeling, „Nach-Denken über ‚Religion‘ – Eine philosophische Begriffsklärung“, in: K. Ebeling (ed.), *Orientierung Weltreligionen*, Stuttgart 2011<sup>2</sup>, 193–204: Was ist Religion?: Das „(1) Bewusstsein der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz (anthropologische Grundverfasstheit); (2) Bewusstsein der realen Überwindung dieser radikalen Endlichkeit (Stellungnahme zur Grundverfasstheit); (3) symbolische und soziale Formen (Ausdruck des Zusammenhangs von radikaler Endlichkeit und realer Überwindung); (4) soziale und kulturelle Gebilde (Erscheinen des Ausdrucks in gesellschaftlichen und historischen Gestalten bzw. als solche Gestalten)“, *ibid.*, 199. Unter (1) fallen bei Buddha die Begriffe des Leidens und des Lebensdursts, bei Christus die Seinsweise des gefallen Menschen; unter (2) versteht Buddha die Zerstörung des Durstes durch den Achtfachen Pfad des Entkommens in Richtung auf das Nirvana, das Auflösen von Abhängigkeiten; im Christentum wird darunter die Umkehr zu Gott verstanden, die Erlösung durch Jesus Christus zu einem neuen Leben im Diesseits im Reich Gottes, *ibid.*, 200 f.

<sup>22</sup> Cf. E. Stein, Mitschrift „Husserl, Kant und die Philosophie der Neuzeit“, 165 fol., A02–8.

<sup>23</sup> Cf. Edith Steins Exzerpt A09–104\_1: Überschrift: Ethik. „Kants Freiheitsbegriff = 1.) vollkommene Sittlichkeit, 2.) Freiheit, sittlich (oder unsittlich) zu handeln. Beschränkung der Ethik auf das Wollen und Handeln.“ Dazu existiert ein Exzerpt Edith Steins einer nicht näher ausgewiesenen Kant-Sekundärliteratur: A08–82.

<sup>24</sup> In: Freiheit und Gnade (nt. 16), 73–84.

Natur‘ und eines ‚der Gnade‘. ‚Reich der Gnade‘ kann übersetzt werden mit ‚Bereich der spirituellen Erfahrung von Wirkungen Gottes, des Absoluten‘. Es ist in diesem Zusammenhang zunächst eine ‚allgemeine Gnade‘ – also auch eine jüdische, muslimische, buddhistische – gemeint, die erst später spezifiziert wird. Von diesen beiden setzt Stein ein ‚Reich der Freiheit‘ ab, bei dem es sich im Unterschied zu den anderen beiden Bereichen nur um einen Punkt ohne Ausdehnung handele, der zugleich der Ort der ‚aktiven Aktivität‘ in der menschlichen Seele sei. Im Gegensatz dazu sei im ‚Reich der Natur‘ und auch im ‚Reich der Gnade‘ die seelische Passivität in Reiz und Reaktion vorherrschend: Im ‚Reich der Natur‘ re-agiert der Mensch auf Reize, die zum einen aus seinem ‚Inneren‘ und zum anderen von ‚außen‘ auf ihn zukommen. Im ‚Reich der Gnade‘ re-agiert der Mensch auf Forderungen von ‚oben‘, göttliche Gebote, Anreize durch göttlichen Lohn oder Strafe, aber auch durch göttliche Liebe und inneren Frieden. Der Ort der „echten Aktivität“<sup>25</sup> hingegen, an dem der Mensch von sich aus „agiert“, liegt in der „Tiefe der eigenen Seele“<sup>26</sup>. Es ist der „einsame Ort der Entscheidung“<sup>27</sup> und er wird als eigentlichster Ort der Freiheit erfahren, zum einen in der Lösung oder Entbindung von den Fesseln der Natur, zum anderen in einer existenziell erlebten Freiheit der Entscheidung gegenüber dem göttlichen Bereich. Diese ‚absolute Freiheit‘ am Punkt der Freiheit erscheint als reizvoll; wenn man allerdings dort verweilen wolle, indem man sich nicht entscheidet, könne das zu Lähmung und Bewegungslosigkeit der eigenen Existenz führen, so Edith Stein<sup>28</sup>. Die Seele könne an diesem Punkt nicht fruchtbar, sondern nur ‚entleert‘ werden.

Zunächst sieht es bei oberflächlicher Betrachtung so aus, als könne man sich auf sich selbst stellen, so lange man laut Edith Stein „die Leerheit des lediglich freien Subjekts nicht durchschaut hat“<sup>29</sup>. Die Probleme von ‚absoluter Freiheit‘ und ‚Leerheit‘ sind nun verbindende Momente hin zum Buddhismus. Edith Stein würde Buddhas Analyse zustimmen, dass ein „nur freies Subjekt leer“<sup>30</sup> ist, allerdings wür-

<sup>25</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 16.

<sup>26</sup> E. Stein, *Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 14), 161 f. und *Potenz und Akt* (ESGA 10), 137.

<sup>27</sup> E. Stein, *Kreuzeswissenschaft* (ESGA 18) 142 f.

<sup>28</sup> Die Last der Freiheit am Punkt der Freiheit findet sich auch in Jean-Paul Sartres berühmter Reflexion, der Mensch sei „zur Freiheit verurteilt“, J.-P. Sartre, „Der Existenzialismus ist ein Humanismus“, in: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus“ und andere philosophische Essays 1943–1948*, übersetzt von V. von Wroblewsky, Reinbek 2002, 145–192, hier 154.

<sup>29</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 13 f.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 17.

de sie nicht eine radikale Leerheit annehmen. Vielmehr hält sie eine grundsätzliche Bindungs-Möglichkeit des Menschen theoretisch aufrecht, nämlich die Fähigkeit zur Relation, zur Anbindung an ein geistiges ‚Reich‘. Buddha hingegen geht es gerade um die radikale Leerheit, auf die hin alle Dinge durchschaut werden sollen, da die Wirklichkeit nicht-dual und damit leer von Unterschieden sei. Diese Leerheit wird aufgesucht, im Erleuchtungsvorgang erkannt, bewusst ausgehalten und praktiziert in Form des Sich-nicht-Anbindens – sowohl geistig, als auch existenziell. Zugleich erfolgt ein Training der beständigen Rücknahme von An-Bindung (*Anhaftung*) bis zur vollständigen Losgelöstheit, die dann einmündet ins vollständige eigene Erlöschen, dem *Nirvana*. Damit ereignet sich Erlösung, Befreiung: der Mensch befreit sich aktiv von Anbindungen an das Leben, das Leiden ist, befreit sich von Gier, Hass und Verblendung, letztlich vom Schicksal des Wiedergeboren-werdens.

Die Person kann sich frei gegen das verschließen, was ihr an Reizen aus dem Inneren und Äußeren entgegenkommt, darin stimmen Edith Steins und Buddhas Analysen überein. Und sie kann sich sogar – durch hartes buddhistisches Training – in diesem ‚Reich der Freiheit‘ halten, ohne sich einem anderen Reich zu öffnen. Wenn die Person allerdings versucht, der Natur, die von innen und außen an sie herandrängt, nur die eigene Freiheit entgegenzusetzen, dann – so Edith Stein – wird sich die Seele „fortschreitend selbst entleeren und sich, indem sie sich völlig freimacht, völlig aufzehren“<sup>31</sup>. Dies wäre ein Zustand, in dem man die Freiheit *gegenüber* der Welt spürt, und wenn man diese durch Askese und Meditation religiös zu steigern versucht, dann würde das in eine absolute Loslösung *von* der Welt münden, wie in buddhistischer Spiritualität in letzter Konsequenz bewusst gesucht. In den unterschiedlichen Lebensformen des Buddhismus geht es gerade um diese Ablösung von der Welt, vom ‚Reich der Natur‘, von Abhängigkeiten und von jeglichen Bindungen, auch von jenen, die anscheinend Freude bringen. Bindungen seien an sich leidvoll, so Buddhas Lehre, weil sie zur Verlängerung des Lebens – gemeint ist vor allem durch praktizierte Sexualität und leibliche Fruchtbarkeit zwischen Mann und Frau –, und damit zur Verlängerung der Illusion, dass es freudevolle und nach Unvergänglichkeit strebende Bindung in dieser doch im tiefsten vergänglichen Welt geben könne. Damit wiederum führen Bindungen zur Verlängerung des Leidens: des Leidens an vergänglichen Bindungen, an ‚Zusammen-Sein mit Ungeliebtem und Getrennt-Sein von Geliebtem‘, wie es im Achtfachen Pfad heißt.

---

<sup>31</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 25.

Buddha<sup>32</sup> lehrt den Weg aus dem Leben, das Leiden ist; die große Freiheit führt über den Achtfachen Pfad, auch ‚Weg des Entkommens‘ genannt. Der Buddhistologe und ehemalig-praktizierende Buddhist Paul Williams fasst diesen Vorgang folgendermaßen zusammen:

Das Endziel auf dem Weg zur endgültigen spirituellen Vollendung [im Buddhismus] ist das der Abwesenheit. Das Nirvana in den buddhistischen Texten wird oft mit einem leeren Raum verglichen. [...] Letzte Befreiung bedeutet einfach das Nicht-mehr-da-Sein und dieses Nicht-mehr-da-Sein ist die Abwesenheit der Abhängigkeit. Vor allem eine Abwesenheit der Abhängigkeit von anderen, und auch von dem Anderen, von Gott.<sup>33</sup>

Das buddhistische Ziel der Leidlosigkeit kann nur erreicht werden durch Aufhören von Abhängigkeiten, von Bindungen, von Beziehungen überhaupt. Die buddhistische Freiheitsperspektive meint damit eine negativ konzipierte ‚Freiheit von‘, ohne allerdings eine ‚Freiheit für‘ in positiver Anbindung zu formulieren. Zwar spielen ‚Gnadenweise‘ von Bodhisattvas eine Rolle, aber nur für die Vervollkommnung der eigenen Ablösung von allem; es gibt keine positive Vorstellung eines ‚Reichs der Gnade‘, an das man sich nach buddhistischer Vorstellung bewusst und frei gewählt anschließen könnte.

Um aber nicht bei der Ent-Leerung stehen zu bleiben, sondern neue Fülle zu gewinnen<sup>34</sup>, braucht die Person ein anderes Reich, dem sie sich öffnen kann, so Edith Steins Analyse. Wenn sie in diesem Zusammenhang vom ‚Reich der Gnade‘ spricht – sie nennt es auch „Reich der Höhe“ oder „Reich des Lichts“<sup>35</sup> –, meint sie den Bereich, dem Gott – nun spezifisch christlich-konnotiert – als ‚Liebe in Per-

---

<sup>32</sup> Buddhismus wird hier im Sinne der Lehren des historischen Buddha gefasst. Spätere Entwicklungen des Mahayana-Buddhismus oder Lamaismus werden hier nicht berücksichtigt, da sie sich in diesen Grundgedanken einig sind.

<sup>33</sup> „Das letzte Ziel scheint mir im Christentum ganz anders auszusehen. Es wird unter den Bedingungen der *Communio* verwirklicht. (...) Das Christentum drückt sein ganzes Sein, seine ganze Vorstellung seiner selbst durch vollkommene Abhängigkeit aus, durch Abhängigkeit von Gott (dem Anderen) und durch Abhängigkeit von allen anderen Glaubensgefährten der Gemeinschaft.“ P. Williams, *Mein Weg zu Buddha und zurück*, München 2006, 80 f. Der Begriff „Bindung“ statt „Abhängigkeit“ wäre hier m. E. treffender. Nach Williams seien entweder die vollkommene Gemeinschaft in einer Liebesbeziehung zu Gott und Mitmenschen anzustreben oder nicht-duale und nicht-begriffliche Erfahrungen – beides aber könne nicht gleichwertig angestrebt werden (cf. *ibid.* 85 f.). „Denn Gott mit Nichtdualismus in Verbindung zu bringen heißt, Gott zu vernichten. Es bedeutet, die Liebe zu vernichten und *ipso facto* die Gemeinschaft [...] zu zerstören.“, *ibid.* 82.

<sup>34</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 17.

<sup>35</sup> Edith Stein unterscheidet es treffend von einem „Reich des Bösen“, *ibid.*, 22–27.

son' vorgeordnet ist. Man kann sich ihm als Person – nicht als spirituelle Energie, die man nur ‚benützen‘, aber nicht lieben oder verehren würde, – anschließen und sich damit auch seinem Reich zuordnen. Indem sich die menschliche Person nach Edith Stein am Punkt der apriorischen, absoluten Freiheit entscheidet, sich ans Reich Gottes anzubinden, gibt sie den Moment der absoluten Freiheit auf, um das Potential von Freiheit konkret und fruchtbar werden zu lassen, um Freiheit ins existentiell Leibliche einzuwurzeln in ‚Freiheit für‘<sup>36</sup>.

Die Person muss dazu die vielen Möglichkeiten aufgeben, um überhaupt etwas mit der auf-gegebenen Freiheit anfangen zu können in der Wahl *einer* bestimmten Möglichkeit. Will der Mensch sich nämlich nicht von dieser Welt lösen – im buddhistischen Weg des Entkommens –, sondern in der Welt gelöst stehen, ergibt sich für ihn die Entscheidungs-Situation: Denn in der Welt muss immer zwischen verschiedenen Möglichkeiten gewählt werden. Diese Dualität der Wirklichkeit – sich entscheiden zu müssen – wird von Buddhisten meditativ überwunden: Letztlich ist es laut Buddha gleich-gültig, welchen Weg man geht; auf jedem Weg lässt sich die Erfahrung der Erleuchtung machen, bzw. jeder Weg bringt den Praktizierenden der Erleuchtung im Prinzip näher; nämlich der praktischen Erfahrung der Nicht-Dualität der Wirklichkeit<sup>37</sup>.

Im jüdisch-christlichen Rahmen, in dem Edith Stein ihre Analysen formuliert, heißt der maßgebliche Terminus nicht ‚Weg des Entkommens‘ und Auflösung von Bindung, wie im Buddhismus, sondern ‚Bundes-Angebot‘. Der Bund – d. h. die institutionalisierte Bindung als Vertrag zwischen Gott und Israel, aber auch im Bild des Ehe-Bundes zwischen dem ‚Bräutigam‘ Gott und der ‚Braut‘ Israel – ist das Vorbild und Modell für Edith Steins Analyse von Freiheit in Bindung: In dieser Beziehung zwischen Gott und Mensch lösen sich – erstens – Abhängigkeiten, die der Mensch aus eigener Kraft nicht lösen kann. Der Mensch muss sich allerdings frei für die Bereitschaft entscheiden, sich vom Erlöser lösen zu lassen: von der eigenen Begierde nach Din-

---

<sup>36</sup> Ibid., 17: „Die Person, die sich im Reich der Natur aufrichtet, hat die Möglichkeit, sich gegen das, was von außen auf sie eindringt, abzuschließen. Aber so lange sie dagegen kein anderes Bollwerk hat als ihre Freiheit, kann sie es nur, indem sie sich völlig freimacht, völlig aufzehrt. Erst in einem neuen Reich kann ihre Seele neue Fülle gewinnen und damit erst ihr eigenes Haus werden.“

<sup>37</sup> Laut dem Dalai Lama ist das Erreichen des Nirvana in *diesem* Leben für Christen und selbst für Anhänger anderer buddhistischer Schulen nicht möglich. Verzicht auf Mission heißt für ihn nicht Verzicht auf jeglichen Superioritätsanspruch, cf. A. Löffler, *Religionstheologie* (nt. 1), 189.

gen, von Ichsucht, sich aber auch von fremden Übergriffen befreien lassen, von der alten Familie hin zu einer neuen Familie in Christus. Das Zu-lassen von Er-lösung, das Sich-lösen-lassen ist eine aktive Tätigkeit des Menschen, der dadurch keineswegs heteronom bestimmt wird, da er autonom zustimmt, wie weit und wovon er sich lösen lässt – oder auch nicht. Wenn er sich lösen lässt, wird damit – zweitens – eine ‚Freiheit für‘ möglich: Im christlichen Denkhorizont ist hier gemeint die Freiheit für Freundschaft und Beziehung zu Gott-Vater in Jesus Christus als Bruder und Löser und durch die Versöhnungs- und Einheits-schaffende Kraft des Heiligen Geistes. Durch diese Kraft des Heiligen Geistes entsteht erst die *communio* unter den Menschen als Geschwister einer Familie. Eine freie Bindung wird als Freundschaft charakterisiert und unterscheidet sich deutlich von einer unfreien oder abhängigen Beziehung, der ‚Knechtschaft‘. Im Johannes-Evangelium wird dies folgendermaßen formuliert: „Ich [Jesus] nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe“ (Joh 15,15). Innerhalb dieser Vorstellungswelt der Bundes-Theologie und Bundes-Anthropologie bleibt die Freiheit des Einzelnen auch in verbindlicher Gemeinschaft möglich.

Edith Stein untersucht in einem weiteren Schritt die menschliche Freiheit im Gegenüber zu Gott, hier im jüdisch-christlichen Verständnis. Einerseits sei die menschliche Seele Gott gegenüber nicht frei: Denn sie kann sich Gott als Person noch so sehr anbieten, sie muss von ihm nicht zwangsläufig angenommen werden. Gott bleibe der Allmächtige und damit – aufgrund seines Wesens der Liebe – der „absolut Freie“<sup>38</sup>. Und dennoch findet „Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen“<sup>39</sup>, aus Liebe eine freiwillige Grenze an der menschlichen Freiheit. Weder zwingt Gott den Menschen, noch unterwirft er ihn im jüdisch-christlichen Sinn; vielmehr beruft er ihn zur Freiheit<sup>40</sup>, zur Freundschaft<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> E. Stein, *Geistliche Texte* II (ESGA 20), 19.

<sup>39</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 32.

<sup>40</sup> „Ihr seid zur Freiheit berufen, Geschwister. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch, sondern dient einander in Liebe!“, Gal 5,13.

<sup>41</sup> Nach Edith Stein kann sich die menschliche Person zwar selbst vom Heil ausschließen, aber Gottes Barmherzigkeit sei unendlich größer, Freiheit und Gnade (nt. 16), 32. „Die menschliche Freiheit kann von der göttlichen nicht gebrochen und nicht ausgeschaltet werden – wohl aber gleichsam überlistet.“, *ibid.*, 33.

Der Mensch als Leib-Seele-Geist-Wesen kann also Freiheit im Sinne des Eigenstandes gegenüber Gott phänomenologisch erleben und findet sich an diesem Punkt als einsam und auf sich gestellt vor. Diese Freiheit gegenüber dem höchsten Anderen – Gott als absolutem Geist-Wesen – weist darauf hin, dass dem Menschen Freiheit als anthropologische Konstante gegeben ist. Damit besitzt er dann umso mehr diese Freiheit unverlierbar auch gegenüber den Anderen, seien es Menschen in der Kirche oder in der Gesellschaft. Und ein weiteres folgt aus der anthropologischen Konstante: Auch gegenüber dem Anderen in sich, nämlich gegenüber seiner Leiblichkeit, die dem Geist-Sein innerhalb des Leib-Seele-Geist-Konnexes als Anderes zugeordnet ist, hat der Mensch Freiheit. Er ist seinem leiblichen Begehren, seiner Dranghaftigkeit nicht hilflos ausgeliefert, sondern kann frei dazu Stellung nehmen, es annehmen oder zurückweisen.

Somit verliert der Mensch Freiheit als anthropologische Konstante nicht, wenn er sich bindet und damit die konkrete Wahl-Freiheit aufgibt – sei es lebensweltlich in Ehe oder Zölibat, in der Bindung an die Kirche durch die Taufe oder in anderen sozialen Formen unserer Gesellschaft wie Verein oder Partei. Die Freiheit verwandelt sich allerdings von einer oberflächlichen ‚Wahlfreiheit‘ in eine tiefer in die geistig-seelischen Dimensionen von Person reichende ‚Wesensfreiheit‘.

### *III. Geborgen, wiedergeboren, erlöst*

Edith Stein untersucht nun nicht allein die eine Seite des Wesens von Freiheit für den Menschen, die als ‚Freisein von‘ und als ‚Leere‘ erlebt wird und die die existenzielle Einsamkeit des Menschen am Punkt der Entscheidung offenbart. Sie beleuchtet in einem weiteren Schritt ihrer Analyse das ‚Freisein für‘ Gemeinschaft und Fruchtbarkeit, also die Anbindungsmöglichkeit des Menschen, der als grundsätzlich frei gedacht wird und sich daher frei binden kann. So steht in der Analyse von ‚Frei-Sein für‘ zunächst die Untersuchung an, wie der Mensch sich entscheidet, sich an ein neues Reich – das von einer Person dominiert gedacht wird – jenseits des ‚Reichs der Natur‘ anzuschließen. Im Treffen dieser Entscheidung – oder auch der Nicht-Entscheidung – liegt der aktive Beitrag der menschlichen Person, die als autonomes Subjekt gedacht wird, das sich frei und autonom entscheidet, sich helfen zu lassen und darum auch in der Zulassung von Hilfe keineswegs heteronom bestimmt wird. Zugleich beleuchtet Edith Stein auch die passive Seite des Anbindungs-Vorgangs, wenn nämlich die gött-

liche Seite in Person des Heiligen Geistes – der unerschaffenen Gnade<sup>42</sup> – aktiv wird und auf den Menschen zu kommt<sup>43</sup>.

Edith Stein wählt nun für den Bindungsprozess des Menschen an das Reich der Gnade zwei Bilder aus der zwischengeschlechtlichen Lebenswelt, die an die Brautmystik der Teresa von Avila denken lassen: Zum einen das Bild der Vermählung, der ‚Heiligen Hochzeit‘ (ἱερός γάμος), die in vielen Religionen als Hochzeit zweier Götter vorgestellt wird, hier die mystische Hochzeit zwischen Gott und der Seele; zum anderen das Bild der Geburt, der aus der ehelichen Fruchtbarkeit folgende Vorgang, durch den neues Leben in Gestalt eines Kindes von seinen Eltern (besonders der Mutter) her in die Welt kommt. Dabei stellt sich für Edith Stein die Frage, ob in diesem Prozess beim Eintritt in das ‚Reich der Gnade‘ die eigene menschliche Individualität bewahrt werden kann oder ob die Individualität vollständig vernichtet wird durch Vermählung und Wiedergeburt<sup>44</sup>: Was heißt es, selbst-los zu werden, sein Leben zu verlieren, um es zu gewinnen<sup>45</sup>? Da das Phänomen der Individualität hinter allen natürlichen Anlagen und Reaktionen stehe und sie präge, sei Individualität unberührbar, färbe aber das, was in die Seele ein- und ausgehe, auch die Gnadenwirkungen<sup>46</sup>: Die Individualität der menschlichen Seele werde letztlich von Gottes Geist „nicht ausgetrieben, sondern vermählt sich ihm und erfährt dadurch in Wahrheit eine ‚neue Geburt‘“<sup>47</sup>.

Dargestellt wird der Schritt ins Reich Gottes also nicht als eine Art ‚Eintritt in eine Partei‘, sondern als eine ‚Vermählung‘, eine sich in den tiefsten Seelenschichten ereignende ehelich-liebende Vereinigung zwischen Gott und der Seele wie zwischen Braut und Bräutigam. In der ‚Vermählung‘ geht es um die freie geistige, aber von Gefühlselementen fundierte Entscheidung von zwei Personen, ihr Leben zu verbinden, sich einander zu schenken und gemeinsam leiblich fruchtbar zu werden. Bei der Vereinigung der Seele mit dem Heiligen Geist

---

<sup>42</sup> F. Senn, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009, 109 ff.

<sup>43</sup> In: *Freiheit und Gnade* (nt. 16) wird Gnade übrigens von Edith Stein zum einen personal verstanden als die Person Gottes, der Heilige Geist: „Die Gnade ist der Geist Gottes, der sich zur Seele des Menschen herabsenkt“, *ibid.*, 22 und 59. Zum anderen verwendet sie den Begriff Gnade im Sinne von Gnadenwirkungen, von Wirkungen des Heiligen Geistes bzw. von Gott geschaffene Gnaden, wie sie später genauer differenziert; cf. *Was ist der Mensch?* (ESGA 15), 30.

<sup>44</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 26.

<sup>45</sup> Cf. Lk 9, 24 f., Mt 10, 38 f., Mt 16, 25.

<sup>46</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 26 f.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 27 (Hervorhebung: B. B.-Z).

werden beide nicht etwa ‚Teile eines Seienden‘, wie Edith Stein die Überlegungen aus „Freiheit und Gnade“ später in *Endliches und ewiges Sein* weiterführt. Weder werden beide plötzlich göttlich, noch wird göttliches Sein dabei vermehrt oder vermindert, noch überhaupt verändert. Die Individualität des Menschen werde allerdings radikal verwandelt, nicht aber ausgelöscht:

Die Seele freilich (und darum der ganze Mensch) erfährt durch die Vereinigung eine Umwandlung von Grund auf. Dennoch bleibt sie in ihrem eigenen Sein erhalten, es wird nicht ein Teil des göttlichen.<sup>48</sup>

Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gradenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig.<sup>49</sup>

Wenn in dieser Sphäre [der Seele] ein Wandel eintritt, so ist er nicht das Ergebnis einer ‚Entwicklung‘, sondern als *Verwandlung durch eine ‚jenseitige‘ Macht* anzusehen, d. h. *eine außerhalb der Person und aller natürlichen Zusammenhänge*, in die sie verflochten ist, gelegene.<sup>50</sup>

In Edith Steins theologischer Anthropologie *Was ist der Mensch?* hebt sie den freien Charakter der Vermählung von Gott und Mensch hervor:

Liebesvereinigung (zwischen Gott und Mensch) ist aber etwas Geistiges; es ist ein Ineinandersein, wie es nur für Geistwesen möglich ist; und es gehört dazu, daß zwei Personen sich einander schenken und dieses Geschenk wechselseitig annehmen. Das Schenken und das Annehmen sind *freie*, geistige Akte. Damit der Mensch sich Gott schenken könne, muß er ein *freies*, geistiges Wesen sein. Geistigkeit und *Freiheit* sind für die Gotteskindschaft vorausgesetzt. Sie gehören zur Natur des Menschen. So verstehen wir es, daß die Gnade die Natur voraussetzt, und auch, daß die Gotteskindschaft nicht ohne Mitwirken der menschlichen Freiheit erlangt werden kann. Aber ebenso einleuchtend ist es, daß der menschliche Akt nicht ausreicht: Gott muß sich dem Menschen schenken. Das bedeutet die Annahme an Kindesstatt.<sup>51</sup>

Aus dem freien ‚Sich-Schenken‘ kann eine Geburt resultieren: die menschliche Seele wird neu geboren, es beginnt ein neues Leben durch ein doppeltes freies Ja zueinander. Durch die Vermählung wird ein radikaler Neuanfang möglich, eine Wiedergeburt, an der Gott und Mensch in ihrer jeweiligen Freiheit beteiligt sind. Daher liege hier

<sup>48</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 387.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 375.

<sup>50</sup> E. Stein, „Individuum und Gemeinschaft“, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6), 110–262, hier 194 f. (Hervorhebung: B. B.-Z).

<sup>51</sup> E. Stein, *Was ist der Mensch?* (ESGA 15), 30 (Hervorhebung: B. B.-Z).

kein einseitiger Prozess vor, so Edith Stein, es ist also keine unfreiwillige Vereinigung, keine Vergewaltigung der Magd oder des Knechtes durch den Herrn, sondern: „Die *Wiedergeburt* vollzieht sich durch ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen.“<sup>52</sup> „Die Gnade ist ein neues Prinzip des Wirkens im Menschen. Sie kann darum als eine ‚neue Natur‘ bezeichnet werden, wie ja auch der Empfang der Gnade eine *neue Geburt* genannt wird.“<sup>53</sup>

Edith Stein benutzt nicht nur in „Freiheit und Gnade“ den Terminus „Wiedergeburt“, der uns heute eher aus hinduistischen und buddhistischen Zusammenhängen vertraut ist. Gemeint ist hier aber die Wiedergeburt des Menschen im Heiligen Geist in *diesem* Leben – nach Joh 3,1 ff., wo Jesus fordert, der Mensch müsse von neuem geboren werden – aus Wasser und Geist – um ins Reich Gottes zu gelangen. Biographisch lässt sich für Edith Stein selbst ein solches Erlebnis der ‚Wiedergeburt im Heiligen Geist‘ – das in der Theologie der amerikanischen Pfingstbewegung ‚being born again‘ genannt wird<sup>54</sup> – durch Stellen sowohl in ihren Briefen<sup>55</sup> als auch in ihren wissenschaft-

---

<sup>52</sup> Ibid., 127.

<sup>53</sup> Ibid., 30: „Gottes freier Liebeswille wird als *gratia increata* bezeichnet. Er ist das Prinzip aller Gnadenwirkungen. Und in diesem Sinn gibt es nur eine Gnade. Aber von diesem schenkenden Liebeswillen wird das unterschieden, was auf Grund der Schenkung in den Menschen eingeht, das, wodurch er mehr ist als ein bloßes Geschöpf, wodurch er Gotteskind ist; und das wird *gratia creata* genannt und ist so oft vorhanden, als es Menschen gibt, die die Gnade empfangen. (Ja, wenn wir nicht nur die *gratia gratum acciens*, die heiligmachende Gnade, ins Auge fassen, die eine für jeden Menschen ist, sondern die mannigfachen Gnadengaben und den aktuellen Gnadenbeistand für einzelne Akte, so vervielfältigt sich die geschaffene Gnade noch. Aber ich möchte auf diese Unterscheidungen hier nicht näher eingehen). Wir können auch sagen, die Gnade sei der Geist Gottes, der uns gegeben ist. Wie viel der Mensch davon zu fassen vermag, das hängt ab von dem Maß des Seins, das ihm von Natur aus eigen ist, von seiner geistigen Fassungskraft, aber auch von dem Maß, in dem er sich der Gnade öffnet.“ (Hervorhebung: B. B.-Z).

<sup>54</sup> Cf. S. M. Studebaker, „Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie“, in: *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, ed. J. Haustein/G. Maltese, Göttingen 2014, 211–231. Im Neuen Testament ist die Taufe „das Bad der Wiedergeburt“ (Tit 3, 5).

<sup>55</sup> Edith Stein schreibt, sie stoße „an allen Ecken und Enden“ an „religiöse Erlebnisse“, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 9 vom 20. Februar 1917 an Roman Ingarden. Schon im Mai 1918 scheint sie eine Entscheidung getroffen zu haben: „Und dann habe ich einen Stützpunkt gefunden, der mich bis zu einem gewissen Grade von allen äußeren Bedingungen und Erschütterungen unabhängig macht“, *ibid.*, Br. 32 vom 12. Mai 1918 an Roman Ingarden. Sie habe sich zu einem „positiven Christentum“ durchgerungen. „Das hat mich von dem Leben befreit, das mich niedergeworfen hatte und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von einer ‚Wiedergeburt‘ kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen“, *ibid.*, Br. 53 vom 10. Oktober 1918 an Roman In-

lichen Arbeiten<sup>56</sup> schon im Jahr 1917 verorten. Allerdings folgten auf diese ‚erste‘ im Subjektiven belassene Bekehrung 1917 noch keine existenziellen Schritte in Richtung einer Taufe, die für ihre Mutter und die gesamte jüdische Familie untragbar gewesen wäre und erst nach langem Zögern und einem erneuten spirituellen Impuls am 1. Januar 1922 vollzogen wurde<sup>57</sup>.

Im Zusammenhang mit der Analyse von geistigen Stellungnahmen beschreibt Edith Stein in ihrer Habilitationsschrift *Psychische Kausalität* – wohl mit persönlichem Bezug – Erlebnisse, die sie bereits als Atheistin (ca. 1917/18) plötzlich überfielen: Erlebnisse von absoluter Geborgenheit während äußerlicher Verzweiflung, die sie auf einen absolut Bergenden, auf Gott, rückschließen ließen<sup>58</sup>. Die Erfahrung der Bergung ist es letztlich, das sich-geborgen-Wissen, was die Person motiviert, den Entschluss für Gottes Reich zu treffen, in dem die Seele „still gestellt“<sup>59</sup> wird, Ruhe und Frieden erfährt. Dabei ereignet sich eine ‚neue Geburt‘, eine ‚geistige Wiedergeburt‘ – hier in *diesem* Leben, so dass ein neues Leben in innerer Verwandlung gelebt werden kann.

Die Individualität des Menschen bleibt also im Prozess der Wiedergeburt im Heiligen Geist erhalten, sie wird allerdings klarer, schö-

---

garden. Der Eintritt ins Christentum sei für sie keine Sache des Gefühls, sondern eine Frage der Wahrheit: „So wenig Katholizismus eine ‚Gefühlsreligion‘ ist, so sehr es sich gerade hier um die Frage der Wahrheit handelt, so sehr ist er doch auch Lebens- und Herzenssache“, *ibid.*, Br. 96 vom 13. Dezember 1925 an Roman Ingarden. An Fritz Kaufmann schreibt sie rückblickend über ihre Bekehrung: „Das hatte schon früher angefangen und hat mit manchen Wandlungen noch Jahre gedauert, bis ich den Ort gefunden habe, wo Ruhe und Frieden ist für alle unruhigen Herzen.“, *Selbstbildnis in Briefen I* (ESGA 2), Br. 45 vom 13. September 1925.

<sup>56</sup> E. Stein, *Psychische Kausalität* (nt. 13), 73 f. und *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8), 171 f.

<sup>57</sup> „[...] ich stehe jetzt vor dem Übertritt zur katholischen Kirche. [...] Jedenfalls habe ich in den letzten Jahren sehr viel mehr gelebt als philosophiert. [...] Für meine Mutter ist der Übertritt das Schlimmste, was ich ihr antun kann, und mir ist es schrecklich zu sehen, wie sie sich damit quält, und ihr nichts erleichtern zu können. Denn es gibt hier eine absolute Grenze des Verständnisses.“, E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 78 vom 15. Oktober 1921 an Roman Ingarden.

<sup>58</sup> „Das Ruhn in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des *Geborgenseins*, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. [...] Einzige Voraussetzung für solche *geistige Wiedergeburt* scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.“, *Psychische Kausalität* (nt. 13), 73 f.

<sup>59</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 20.

ner, ausstrahlender, mehr ‚sie selbst‘, eine ‚neue Schöpfung‘<sup>60</sup>: D. h. für Stein, dass der Mensch eine intensivere Gestaltungskraft<sup>61</sup> und eine größere Erkenntniskraft oder auch ‚heilige Sachlichkeit‘<sup>62</sup> gewinne: Er könne *mehr* sehen vom ‚eigentlich Gemeinten‘ der Wirklichkeit, vom Sinn von Sein, woraus eine stärkere Hoffnung als die natürliche erwächst<sup>63</sup>. Zudem verändert sich der Charakter des Menschen: seine „natürlichen Reaktionen“<sup>64</sup> wie Hass auf denjenigen, der ihm feindlich gesinnt ist, oder Rachgier gegenüber dem, der ihm geschadet hat, werden verändert, auch wenn sie nach natürlicher Vernunft angebracht erscheinen. Andere Haltungen werden dafür eingeübt, die nach natürlicher Vernunft gerade nicht angemessen sind und das Christentum deshalb als ‚Torheit‘ erscheinen lassen: Liebe von Feinden und Schwachen, Erbarmung gegenüber unangenehmen und gesellschaftlich ausgeschlossenen Menschen, Vergebung gegen die, die mir willentlich geschadet haben, Frieden, der „höher ist als alle Vernunft“ (Phil 4, 7) – auch wenn äußerlich bedrohliche Umstände und Verfolgung herrschen, wie Edith Stein ihn später im Durchgangslager Westerbork erleben sollte<sup>65</sup>.

Ein wichtiger Gesichtspunkt ist für Edith Stein zudem, dass der Mensch durch die Wiedergeburt gemeinschafts-fähiger wird: Denn in der liebenden Vereinigung von Gott und menschlicher Seele verbinden sich „Erkenntnis, Liebe, Tat“<sup>66</sup> oder – wie sie später formuliert: „Erkenntnis, Herzenshingabe und freie Tat“<sup>67</sup>. Das Ereignis der Wiedergeburt löst demnach weder das Individuum von sich selbst, noch vereinzelt sie es. Aufgrund der Einigung mit Gott ist vielmehr eine idealtypische Gemeinschaft möglich, die ihr Urbild in der Wechselhingabe der Dreieinigkeit habe, dem Prinzip der *communio*<sup>68</sup>. Durch die Wiedergeburt vollzieht sich also eine derartige Umgestal-

<sup>60</sup> „Darum: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ (2 Kor 5,17).

<sup>61</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 391.

<sup>62</sup> Gemeint ist eine Erkenntnishaltung, die nicht den Dingen eigene Theorien und Erwartungen aufprägt, sondern die phänomenologische Haltung des sachgemäßen Empfangens und aktiven Hinnehmens, „die ursprüngliche innere Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geist wiedergeborenen Seele“, E. Stein, *Kreuzeswissenschaft* (ESGA 18), 6.

<sup>63</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 391.

<sup>64</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 25.

<sup>65</sup> Bericht von Herrn Wielek, in: *De Tijd*, 1952, wiederabgedruckt in W. Herbst- rith, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Aschaffenburg 1987<sup>e</sup>, 174 f.

<sup>66</sup> E. Stein, *Freiheit und Gnade* (nt. 16), 63, 66 und 71.

<sup>67</sup> E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 385.

<sup>68</sup> Die Person als Abbild der Dreieinigkeit, cf. *ibid.*, 390.

tion der menschlichen Seele, dass ihr bereits in *diesem* Leben „etwas von der Herrschergewalt Christi“<sup>69</sup> übertragen worden sei durch die „Gnadengabe“<sup>70</sup>, das „Charisma“<sup>71</sup>.

Aber auch im ‚neuen Leben‘ nach der Wiedergeburt, so schränkt Edith Stein diesen idealistisch wirkenden Entwurf des ‚neuen Menschen in Christus‘ ein, ist die Ausübung von Freiheit nötig, da es möglicherweise auch im von Christus erlösten Menschen Hindernisse für die Tätigkeit des Heiligen Geistes gebe, „weil die Gnade [eben der Heilige Geist] nicht mechanisch im Menschen wirkt, sondern sein *beständiges freies Mitwirken* verlangt. Schon sich *beständig* für das Einströmen der Gnade [des Heiligen Geistes] offen zu halten, ist Sache der *Freiheit*.“<sup>72</sup> Daher kann das Phänomen ‚Freiheit des Menschen gegenüber Gott‘ rechtmäßig nicht als Zustand, sondern vielmehr als ein beständiges kommunikatives Zusammenwirken von göttlicher und menschlicher Seite verstanden werden und als ein Umsetzen von anthropologischer Freiheit in konkreten Entscheidungen. Durch das beständige Sich-Offenhalten für göttliches Gnade-Einwirken wird es erst möglich, dass sich der Mensch von unberechtigten Machtansprüchen anderer an ihn befreit, von menschlichen Abhängigkeiten, in denen das ‚Frei-Sein für‘, das Engagement für andere, unterdrückt war.

Während nach Edith Stein im Vorgang christlicher Wiedergeburt die Individualität nicht ausgelöscht, sondern verändert wird, versteht Buddha die Individualität bzw. das Ich oder das Selbst als das, was vergänglich ist und daher vom Menschen durch seinen freien Entschluss aktiv ausgelöscht bzw. überwunden werden soll. Möglich wird das dadurch, dass die Individualität als Illusion entlarvt wird. Diese Illusion müsse allerdings aktiv gelöst bzw. ausgelöscht werden, um sich vom Leben, das Leiden ist, zu lösen. Daher ist die Wiedergeburt buddhistisch betrachtet – im Unterschied zum hinduistischen Verständnis – nicht als eine Wiedergeburt des Person-Kerns eines Individuums zu denken, sondern als Wiedergeburt verschiedener Strebungen, Gefühle, Anschauungen, die einmal zu mir gehört haben und nun zu unterschiedlichen anders zusammengesetzten Individuen gehören.

---

<sup>69</sup> Ibid., 389.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> E. Stein, *Was ist der Mensch?* (ESGA 15), 135 f. (Hervorhebung: B. B.-Z).

IV. *Symphonie oder Kakophonie?*

Wenn wir Edith Steins drei Schritte phänomenologischer Analyse erneut anschauen, um zu hören, ob der Dialog über christliche und buddhistische Freiheit zu einer kakophonischen oder eher symphonischen Komposition wird, ergibt sich folgendes: Gefragt wurde nach dem Wesen von Freiheit, das sich in ein Doppel-Erleben aufgliedern lässt, in ein ‚Frei-Sein von‘ und ein ‚Frei-Sein für‘. Das Frei-Sein von Natur und ihren Zwängen ermöglicht eine ‚aktive Aktivität‘ der Entscheidung am ‚Punkt der Freiheit‘. Das ‚Wie des Erlebens‘ am ‚Punkt der Freiheit‘ ist die Leerheit und Einsamkeit, das ambivalente Gefühl „sein Schicksal zu schmieden“<sup>73</sup>. Wenn die Entscheidung zur Anbindung getroffen ist und ‚Befreit-Sein‘ und zugleich der Gehalt der ‚Freiheit für‘ erlebt wird, dann stellt sich als *noesis* Frieden, Ruhe, Erfüllung in Gemeinschaft ein, sobald Konkretisierung von Freiheit in Bindung erlebt wird.

Im dritten Schritt, der Reflexion auf das Wesen von Freiheit in den Phänomenen der Wiedergeburt und Erlösung und in ihrer Relevanz für die Theologie der Religionen, ergibt sich, dass die positiv besetzte Fruchtbarkeit als angewandte ‚Freiheit-für‘ – als aus freier Entscheidung gewählte, geistige und leibliche – aus christlicher Sicht im Dialog mit dem Buddhismus ohne Entsprechung dasteht. In der negativ erlebten Wiedergeburt des buddhistischen Verständnisses setzen sich im nächsten Leben Teile oder Anhaftungen zusammen, die vergänglich und leidvoll sind und auf ihre Bedingungen hin durchschaut werden sollen. Nur so sei Erlösung vom Leben, das Leiden ist, zu erlangen. Nach vielen Geburten und Verdienstansammlungen kann der Mensch die vollständige Lösung jeglicher Abhängigkeit bis zum Ausstieg aus dem Wiedergeburtkreislauf erreichen. Dabei ist laut Buddha ‚jeder seine eigene Insel‘<sup>74</sup>. Im Christentum wird der Topos der Wiedergeburt von Jesus aufgegriffen und in Edith Steins Phänomenologie differenziert dargelegt. Hier ist mit Wiedergeburt gemeint, dass man in *diesem* Leben eine Neu-Schöpfung in Christus werden kann, die ein *Freiwerden von* Fesseln meint, die mich daran hindern, *frei für* die Umsetzung von Liebe in Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten zu sein. Im Christentum kann sich der Mensch *frei für* die Wiedergeburt in *diesem* Leben entscheiden. Nach buddhistischer Lehre kann sich ein Mensch nur *frei gegen* das gesetzmäßig gesche-

<sup>73</sup> E. Stein, *Potenz und Akt* (ESGA 10), 131.

<sup>74</sup> *Digha-Nikaya*, eds. T. W. Rhys Davids/J. F. Carpenter, 3 Bände, London 1890–1911, Band II, 100.

hende Wiedergeboren-Werden im *nächsten* Leben entscheiden und sich ihm nur durch bestimmte Techniken entziehen. Wenn als Dialogpartner christliche und buddhistische Mönche miteinander sprechen, könnte der zölibatäre Lebensstil – das Frei-sein von der Ausübung von Sexualität und der Bindung an eine gegengeschlechtliche Person in der Ehe<sup>75</sup> – eine vorschnelle Harmonie im Freiheitsbegriff zwischen Christen und Buddhisten suggerieren. Diese vermeintliche Harmonie täuscht aber hinweg über die große Differenz, die in der christlichen ‚Freiheit für‘ besteht: nämlich im positiv besetzten Begriff von leiblicher Fruchtbarkeit – Ehe, Geburt – neben der ebenfalls positiv-gewerteten ehelos-geistigen Fruchtbarkeit in Gebet, Gemeinschaft und Engagement ‚um des Reiches Gottes willen‘.

Die Ähnlichkeit von Edith Steins Analyse von „Freiheit und Bindung“ und ihren zentralen Termini ‚Wiedergeburt‘ und ‚Erlösung‘ mit buddhistischer Lehre ist einerseits nicht zu überhören. Andererseits konnte in phänomenologischer Analyse gezeigt werden, dass die Ähnlichkeit eine rein terminologische ist, bei maximaler Unähnlichkeit der Bedeutungs-Gehalte. Im Religionsdialog könnten also Begriffe von ‚Wiedergeburt‘ und ‚Erlösung‘ durch ihre Äquivokation über die reale Unterschiedlichkeit der Phänomene hinweg täuschen.

Edith Steins religionsphilosophischer Beitrag zum ‚postmodernen Konzert der Weltreligionen‘ ist es also, eine Kakophonie im bisherigen Dialog hörbar zu machen, man spielte bzw. redete aneinander vorbei. Indem Edith Stein die positive Seite von ‚Bindungskraft‘, die gerade in der Postmoderne und ihren Unverbindlichkeiten lebensweltlich schwächer wird, im christlichen Verständnis aufdeckt durch ihre Wesensanalyse von Freiheit in leiblich-seelischer Anbindung und treffend von negativ-konstituierten Abhängigkeiten absetzt, wird theoretisch deutlich, dass Freiheit als anthropologische Konstante der Person positive Bindungen ermöglicht. Wenn menschliche Bindungen auf der Grundlage von fundierender Rück-Bindung des Menschen an Gott (*re-ligio*) im Sinne von ‚Wiedergeburt‘ und ‚Erlösung‘ in Freundschaft gelebt werden, bewahren und klären diese Bindungen die persönliche Individualität. Und damit könnte das fruchtbare Potenzial von ‚Frei-sein für‘ in konkreten Bündnissen und Verbindlichkeiten kreativ für den anderen, der der jeweils Nächste ist, in der Praxis ‚symphonischer‘ umgesetzt werden.

---

<sup>75</sup> Und darüber hinaus auch Anleitungen des christlichen Mönchtums (z.B. von Johannes vom Kreuz) zur Loslösung und Leerwerdung, allerdings mit dem Ziel, sich von Christus füllen zu lassen und diese Fülle in praktischer Liebe weitergeben zu können.