

4. Religionsphilosophie

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

»Man rennt an allen Ecken und Enden an religiöse Erlebnisse«

Edith Stein, Adolf Reinach und die Öffnung für religiöse Ereignisse
in glaubensfernem Milieu¹

EDITH STEIN IN FREIBURG

Während sie in Freiburg bei Edmund Husserl in die Tiefen der Phänomenologie eintaucht, erhält Edith Stein ihre ersten Anstöße zu »religiösen Erlebnissen«, wie sie ihre spirituellen Erfahrungen nennt. Ihre Zeit in Freiburg fällt in die zweite Hälfte des Ersten Weltkriegs (Oktober 1916 bis November 1918) und ist daher von einer ständigen Nähe zum Tod gekennzeichnet. Meldungen, daß Philosophen-Freunde im Krieg gefallen sind, erreichen sie, und die Angst um weitere Freunde im Feld beschäftigt sie. Gleichzeitig ist sie hin und her gerissen, ob sie etwas fürs Vaterland tun oder etwas für die Philosophie leisten solle.² Sie entscheidet sich für die Philosophie und widmet sich in Freiburg – nach ihrer Dissertation nun als Privatassistentin Husserls – dem zweiten und dritten Teil von Husserls *Ideen*.³ Als seine Mitarbeiterin, d.h. Mit-Denkerin (nicht Sekretärin), transkri-

¹ Geänderter und erweiterter Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland, in Freiburg i. Br. 4.6.2011.

² Stein, Edith, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (kurz: *BRI*), Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) 4, eingeleitet v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearbeitet v. Amata Neyer u. E. Avé-Lallemant, Freiburg 2001, Br. 6 (3.2.1917).

³ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV), hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, Nachdruck Dordrecht 1991. Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Hua V), hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, Nachdruck 1971.

biert und ordnet sie seine stenographische Zettelwirtschaft. Zugleich vertieft sie sich in ihre eigene »Analyse der Person«, die *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*.⁴ In intensiver und detaillierter Selbstbeobachtung beschreibt Stein, wodurch psychische und geistige Prozesse kausal bestimmt bzw. motiviert sind. Und in dieser konzentrierten philosophischen Arbeit »rennt« sie nun in Freiburg »an allen Ecken und Enden« an Metaphysik und an religiöse Erlebnisse, wie sie an Roman Ingarden schreibt: »Es freut mich sehr, daß Sie [Roman Ingarden] auf religiöse Probleme gestoßen sind. Dann wird sich Ihr Haar auch nicht allzusehr gestäubt haben ob der ›Metaphysik‹ in meinem letzten Brief. Ich finde, man rennt an allen Ecken und Enden daran [an Metaphysisches] (vom religiösen Erleben einmal ganz abgesehen); es ist unmöglich, eine Lehre von der Person abzuschließen, ohne auf Gottesfragen einzugehen, und es ist unmöglich zu verstehen, was Geschichte ist. Klar sehe ich da natürlich noch gar nicht. Aber sobald die *Ideen*⁵ fertig sind, möchte ich an diese Sachen herangehen. Es sind *die* Fragen, die mich interessieren.«⁶

Gerade ihr neu erwachtes Interesse für religionsphilosophische Fragen wird von manchen Philosophen als Schwenk in die Theologie fehlinterpretiert. So behaupteten jüngst (2009) Klaus Held und Thomas Söding in ihrem Vorwort zu *Phänomenologie und Theologie*⁷, Edith Stein habe als Meisterschülerin Husserls »ein wichtiges Kapitel neuzeitlicher Theologiegeschichte geschrieben«. Dabei hat sie sich gerade nicht näher mit theologischen Fragen im engeren Sinne auseinandergesetzt, sie blieb auch nach ihrer Hinwendung zu religiösen und religionsphilosophischen Fragen methodologisch der Philosophie treu und ging auch an das Thomas-Studium philosophisch heran, indem sie sich seine *Untersuchung über die Wahrheit* zur Übersetzung vornahm. Ein Interesse an theologischen Problemen und ein glaubwürdiges Lebenszeugnis bedeuten noch nicht, daß ein Philosoph die wissenschaftliche Fachrichtung wechselt.⁸

⁴ (kurz: Beiträge), ESGA 6, eingeleitet und bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg i. Br. 2010.

⁵ Husserls *Ideen* II und III.

⁶ *BRI*, Br. 9 (20.2.1917).

⁷ Freiburg 2009, Vorwort, 7. Weder Edith Steins Phänomenologie noch ihre angebliche Theologie kommen dann im Tagungsband überhaupt zu Wort.

⁸ Auch Edith Steins *Wege der Gotteserkenntnis* (kurz *WGE*), ESGA 17, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöller und Viki Ranff, Freiburg 2003, dreht sich um eine phi-

Stein spricht in ihren Briefen an Ingarden zwar liebevoll vom »kleinen Provinznest« Freiburg⁹, fühlte sich aber ohne die Göttinger »Philosophische Gesellschaft« dort auch einsam. Während wir über Göttingen detaillierte Beschreibungen in ihren Briefen finden, fehlen solche Schilderungen über Freiburg. Als mit Roman Ingarden im Herbst 1917 ein Stück vertrautes Göttingen nach Freiburg kommt, ist Edith Stein glücklich. Sie knüpft enge, philosophische und private Bande mit ihm, die aber nicht für eine Liebesbeziehung reichen. Während Ingarden eine Krise durchlebt, versucht Edith Stein, ihm mit ihrer Lebenskraft aufzuhelfen, die sie seit Februar 1917 aus intensiven religiösen Erlebnissen bezog. Sie deutet ihm gegenüber – nach einer schweren Enttäuschung ihrer Erwartungen an ihn – im Mai 1918 diese religiösen Erlebnisse an: »Und dann habe ich einen Stützpunkt gefunden, der mich bis zu einem gewissen Grade von allen äußeren Bedingungen und Erschütterungen unabhängig macht.«¹⁰ Damit stößt sie allerdings bei Ingarden auf Widerstand, ist doch der Ingarden vertraute weltanschauliche Boden der Universität durch Glaubensferne und religiöses Desinteresse gekennzeichnet.

Oft wird Edith Steins Phase der religiösen Bekehrung erst im Sommer 1921 angesetzt, als sie die Autobiographie Teresas von Ávila in Bergzabern las, ein Geschenk von den Reinachs zum Abschied von Göttingen, woraufhin sie den Entschluß faßte, sich taufen zu lassen. Ihre Bekehrung vollzog sich aber bereits hier in Freiburg zwischen Februar 1917, als sie sich freute, daß Ingarden auf religiöse Probleme gestoßen sei,¹¹ und Oktober 1918, als sie ihm beichtete, 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«¹² kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen.«¹³

losophische Fragestellung, auch wenn es um die im Untertitel erwähnte »symbolische Theologie« des Areopagiten geht. Interesseseitend sind allerdings die im Untertitel ebenfalls genannten »sachlichen Voraussetzungen«, die eine philosophische Untersuchung erfordern.

⁹ »Die »dziura« (= das Provinznest) Freiburg fühlt sich sehr geschmeichelt, daß Sie sich nach ihr sehnen ...« *BRI*, Br. 8 (20.2.1917).

¹⁰ *BRI*, Br. 32 (12.5.1918).

¹¹ *BRI*, Br. 9 (20.2.1917).

¹² Vgl. Beckmann-Zöller, Beate, »Wiedergeburt, Geborgenheit und Verwandlung. Zum 120. Geburtstag Edith Steins«, in: *Katholische Bildung*, 112. Jg., Heft 10, Oktober 2011, 385–394.

¹³ *BRI*, Br. 53 (10.10.1918).

Über ihre persönlichen religiösen Erlebnisse schwieg Edith Stein sogar ihrer Freundin und späteren Taufpatin gegenüber – *secretum meum mihi*¹⁴ (mein Geheimnis bleibt mir) –, dennoch finden sie ihren theoretischen Niederschlag in zweien ihrer Frühwerke (ESGA 6 und 8).¹⁵ Letztlich waren diese religiösen Erlebnisse, die sie als Gotteserlebnisse deutet, zusammen mit dem Zeugnis von glaubwürdigen Christen für Edith Steins Weg in die Kirche ausschlaggebend. Gleichzeitig führten diese religiösen Erlebnisse fachlich, d.h. »philosophisch«, zu einer theoretischen Weitung ihrer Einfühlungs- und Konstitutionstheorie, zu einer umfassenderen Sicht der Struktur der Psyche.

ERLEBNIS – EREIGNIS – ERFAHRUNG

Es gibt heute in der Religionsphilosophie die Richtung einer post-modernen »Philosophie der religiösen Erlebnisse«¹⁶, die u.a. auf Untersuchungen des Pragmatikers William James *Religious Experience*¹⁷ zurückgeht. Auch in der französischen Religionsphänomenologie¹⁸, nach einer von Janicaud festgestellten »theologischen Wende« innerhalb der französischen Phänomenologie,¹⁹ finden wir eine Philosophie des religiösen Erlebnisses und Ereignisses. Z.B. verlegt Michel Henrys Lebensphänomenologie alle wahrhafte Erkenntnis aus dem

¹⁴ Stein, Edith, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, hg. v. Hedwig Conrad-Martius, mit einem Essay über Edith Stein, München 1960, 61.

¹⁵ »Psychische Kausalität« (PK), in: *Beiträge*, ESGA 6, Freiburg 2010, 3–109; *Einführung in die Philosophie* (EPH), ESGA 8, eingeleitet u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg 2004.

¹⁶ Hart, Kevin / Wall, Barbara, *The Experience of God. A Postmodern Response*, New York 2005. – Thies, Christian, *Religiöse Erfahrung in der Moderne: William James und die Folgen. Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien / Studies in Cult.*, Wiesbaden 2009. – Müller, Francis, *Konversion und Systemtheorie: Religiöse Erfahrung und biografische Diskontinuität aus systemtheoretischer Perspektive*, München 2010. – Newberg, Andrew / Waldman, Mark Robert, *Der Fingerabdruck Gottes: Wie religiöse und spirituelle Erfahrungen unser Gehirn verändern*, München 2010.

¹⁷ James, William, *Varieties of Religious Experience*, New York 1902, 1990.

¹⁸ Casper, Bernhard, »Was kann Phänomenologie der Religion heißen? Versuch einer Klärung«, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Band 1, Frankfurt M. 2002, 171–194.

¹⁹ Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Vgl. auch Marion, Jean-Luc, »Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung«, in: Halder, Alois / Kienzler, Klaus / Möller, Joseph, *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, 84–103.

»Bereich des Denkens resp. der Intentionalität in jenen des Fühlens resp. der Impressionalität [...] hin zum unmittelbar impressionalen Erlebnis des eigenen und hierin des absoluten ›Lebens‹.«²⁰ Zu diesen neueren phänomenologischen Bewegungen²¹ wäre die – leider noch zu wenig beachtete – Religionsphänomenologie Steins und Reinachs in einen Dialog zu setzen, auf die ich hier eingehen möchte.²²

Doch zunächst soll ein Blick auf die Begriffsgeschichte geworfen werden. Das »religiöse Erlebnis«²³ entstammt zunächst der Lebensphilosophie, dann auch der Phänomenologie vom Anfang des 20. Jhs.²⁴ Beim Begriff »Erlebnis« unterscheidet Edith Stein selbst zwischen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, welcher damit etwas »besonders Bedeutungsvolles, die Seele in ihrer Tiefe Ergreifendes« bezeichnet, und dem phänomenologischen Begriff des Erlebnisses, der als »einfach eine im Ichleben erwachsende Dauereinheit«²⁵ verstanden wird. Jegliches Untersuchungsobjekt oder »Ding der Wahrnehmung« oder jeglicher »Gehalt«, auch Gott, wird also nicht »an sich«, sondern im

²⁰ Lersch, Markus, *Triplex Analogia. Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie*, Freiburg / München 2009, 135f.

²¹ Im angelsächsischen Raum Theologie auf der Basis der Phänomenologie: Johnson, Luke Timothy, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis 1998.

²² Vgl. dazu ausführlich Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003. Der Dialog bleibt ein Desiderat für kommende Forschungen.

²³ Schindler-Wunderlich, Thomas, weist in einer äußerst interessanten Untersuchung auf eine Parallele in der Verwendung der Begriffe »Wunder« und »religiöses Erlebnis« hin. Ders.: *Kritik der neuzeitlichen Wunderkritik. Eine religionsphilosophische Studie*, Berlin 2008, 16. Seine argumentativ überzeugende Wunderdefinition: »Ereignis E ist genau dann ein argumentativ relevantes Wunder, wenn a) dieses Ereignis unter Umständen geschieht, in denen es unter Berücksichtigung von nur natürlichen Anfangsbedingungen und den (bezüglich E) relevanten (wahren) Gesetzen nicht geschehen dürfte, und wenn b) auf E bezogen vorgängig oder gleichzeitig eine explizite Willensäußerung gegenüber oder im Namen von einem übernatürlichen Wesen (oder möglicherweise von ihm selbst) ausgedrückt wird.« 205.

²⁴ Um 1909 gab z.B. Martin Buber noch vor seiner dialogischen Kehre einen Band mit dem Titel *Ekstatische Konfessionen* heraus, in denen er verschiedene Berichte von religiösen Erlebnissen aus unterschiedlichen Traditionen nebeneinander reiht. Man versucht, religiöse Erlebnisse ohne den Gottesbegriff zu reflektieren. Der soziologische Begriff der »Erlebnisgesellschaft« läßt sich somit leicht auch auf das religiöse Gebiet übertragen. Vgl. Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Frankfurt 1992, 54.

²⁵ Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (EES)*, ESGA 11/12, bearb. u. eingel. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006, 47, Anm. 29.

Erleben des wahrnehmenden Subjekts untersucht. Somit wird eine unfruchtbare Diskussion um die Existenz oder Nichtexistenz Gottes umgangen. Über Existenz oder Nicht-Existenz kann nach Adolf Reinach letztlich nur Erfahrung den entscheidenden Ausschlag für ein Urteil geben.²⁶ Ziel seiner Religionsphilosophie soll es laut Adolf Reinach sein, religiöse Erlebnisse zu klären, um dadurch neue Erlebnisse zu erwecken und den Erkenntnisgewinn solcher Erlebnisse zu befragen.²⁷ Erkenntnisgewinn wird eher mit dem Begriff »Erfahrung«²⁸ in Verbindung gebracht, Erlebnisse können also zu Erkenntnissen und damit zu Erfahrungswissen führen.

Die Begriffe »Erlebnis« und »Erfahrung« lassen sich differenzieren nach dem durch ein Ereignis angestoßenen *Vorgang* des Erlebens (»Erlebnis«, »Erlebnisvorgang«) und dem *Ergebnis* eines Erlebens bzw. mehrerer wiederholter Erlebnisse (»Erfahrung«, »Erfahrungswissen«). Im Englischen und Französischen haben wir dafür allein den Begriff »experience / expérience«.²⁹ Häufig wird im deutschen philosophischen Gebrauch oder in Übersetzungen eher der Begriff der »religiösen Erfahrung«³⁰ als der des »religiösen Erlebnisses« herangezogen – allerdings oft unreflektiert. »Erlebnis« hat eine, oberflächlich betrachtet, »unwissenschaftliche« Konnotation, die aber nicht berechtigt ist, denn dieser »schwache« Terminus hat eine Bedeutungsimplication, auf die es in der Phänomenologie und besonders in der Religionsphänomenologie ankommt: Die Innenseite des »Erlebnis«-Vorgangs wird beleuchtet und legt Schichten frei, die sonst unbeachtet geblieben wären, wenn man allein auf das Ergebnis von »Erfahrung« fokussiert wäre.

²⁶ Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Kommentar und Textkritik*, hg. v. Schuhmann, Karl / Smith, Barry, München 1989 (Reinach I und Reinach II), hier Bd. I, 436 (Einleitung, Urteil und Erkenntnis).

²⁷ »Auch andere Wissenschaften können ausgehen von den gewöhnlichen Meinungen und Erlebnissen. Aber sie klären diese und sind allemal mehr und fügen hinzu und entdecken. Die Religionsphilosophie dient aber nur, sie mag Erlebnisse klären, aber nur, um wieder reinere Erlebnisse erwachsen zu lassen.« Reinach I, 594 (28.4.1916).

²⁸ So in der Religionsphilosophie Richard Schaefflers im Anschluß an Kant: Schmidt, Thoams M. / Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Freiburg 2010.

²⁹ Haeffner, Gerd, »Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15–39.

³⁰ Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004.

»Er-leben« bedeutet ursprünglich: bestimmte mögliche und normalerweise »vorgesehene« Lebenstage auch wirklich zu leben, in einer zweiten Bedeutungsschicht: gute und schlechte Seiten des Lebens zu genießen bzw. zu erleiden. Ein dritter Sinn meint das »Empfinden des je eigenen Lebens selbst: wie sich dieses von innen her »anföhlt.«³¹ Im Begriff »Erleben« erfüllt der »eigene Geföhlszustand den Vordergrund des Bewußtseins« und »ein kognitiver Bezug« spielt nur eine zweite, aber nicht unbedeutende Rolle. Mit »Erfahrung« konnotiert man dagegen in der Regel einen »kognitiven Anspruch«, es ist ein »achievement term« (Gilbert Ryle), es »suggeriert eine Stillung des Erkenntnisdrustes.«³²

»Erfahren« meint sprachhistorisch »jemanden im Gehen erreichen, einholen«; »das Land erfahren« heißt »das Land durchwandern«, sich auskennen, Vertrautheit gewinnen, Kenntnis erlangen.³³ Erfahrung im Sinne der aristotelischen *empeiria* bildet sich »in der Seele im Durchlaufen gleichartiger sinnlicher Eindrücke, die im Gedächtnis gespeichert sind.«³⁴ Es bedarf allerdings einer gründlichen Differenzierung, wo genau Erleben in Erfahrung übergeht. Dazu lassen sich drei Weisen von Erfahrungen unterscheiden: 1. Erfahren als Vernehmen (Information aufnehmen), 2. Erfahren als Erleben (hier setzt auch der phänomenologische Begriff des Erlebnisses an) und 3. »Erfahren als Herausbildung eines Wissens im Durchgang durch verschiedene Zeiten und Arten des Wahrnehmens und Erlebens.«³⁵

Wenn nun von »religious experience« oder »religiösem Erlebnis« gesprochen wird, kann es beschrieben werden »als ein Erlebnis, das Menschen und geistige Realitäten einer Welt »jenseits« des Physischen zusammenbringt«³⁶; es bezieht sich auf die Schwelle, an der Mensch und göttliche Geist-Welt zusammentreffen. In der gegenwärtigen Diskussion gibt es einen breiten Gebrauch des Begriffs »religiöses Er-

³¹ Haeffner, 17.

³² Haeffner, 18.

³³ Grimm, Jakob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch* III, Leipzig 1862, 788–794; VI (1885) 438. Hier: 788ff.

³⁴ Haeffner, 18. »Als Erfahrung bezeichnen wir den Vorgang im Bewußtsein, durch welchen ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht. Dieses Wirkliche kann äußeres Ding, ein äußerer Vorgang oder eine Tatsache des psychischen Lebens sein.« Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, hg. v. B. Groethuysen, G. Misch, H. Nohl u.a., Berlin 1913f., XIX, 75.

³⁵ Haeffner, 16.

³⁶ Tibbs, Clint, *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tübingen 2007, 1.

lebnis«: ein besonderes Vorkommnis im Leben eines Menschen; Erlebnisse von Mystikern, die Visionen oder Auditionen oder beides aus einer göttlichen Welt empfangen; ein reiches und intensives Gebetsleben; außergewöhnliche Erfahrungen, religiös oder säkular, die Alltagserfahrungen des »gewöhnlichen Erfahrungsraumes durchschnittlicher Menschen« transzendieren.³⁷ »Religiöse Erlebnisse« führen dazu, daß ein Mensch sich als »religiös erfahrener« Mensch bezeichnen kann, als einer mit religiöser (Lebens-)Erfahrung.³⁸ »Es ist das Bewußtsein, getroffen worden zu sein von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt. Religiöse Bedeutsamkeit ist nicht, wie es der groben Klassifikation von außen erscheint, ein spezieller Typ von Bedeutsamkeit neben anderen, für entsprechend empfängliche (>religiös musikalische<) Naturen. Es handelt sich vielmehr um eine Bedeutsamkeit, die sich von anderen [...] dem Rang und der Intensität nach unterscheidet, – um eine Bedeutsamkeit [...] für die Aufrichtung des ganzen Menschen an »Etwas«, was nicht auf ihn relativ ist und das sich nicht als ein Ideal, sondern als eine Realität *sui generis* gibt.«³⁹ Dieses Etwas kann das Heilige, das Geheimnis, das in sich schwebende Nichts, das Eine, das Absolute, Gott genannt werden. Wenn Edith Stein und Adolf Reinach von »religiösem Erlebnis« sprechen, geht es ihnen um ein Ereignis, in dem ein mit absoluter Intensität erfülltes Erlebnis unerwartet in die relative Welt des Menschen hereinbricht und auf einen absoluten Gehalt (ein allmächtiges Wesen) hindeutet. »Religiös« meint etwas vor aller positiv gefüllten Religion, etwas vor Glaubensinhalten, meint eine Grunderfahrung von

³⁷ Soziologie, Anthropologie und Psychologie beschreiben das religiöse Erlebnis im Kontext von sozialen und kulturellen Bedingungen, so auch der Klassiker von William James, *Varieties of Religious Experience*, New York, 1902, 1990; C. Daniel Batson und W. Larry Venti, *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*, Oxford 1982. Psychologische Untersuchungen: Godin, André, *The Psychological Dynamics of Religious Experience*, Birmingham 1985; Orig.: *Psychologie des expériences religieuses: La désir et la réalité*, Paris 1981. Häufig greifen die Untersuchungen zu Erklärungen, man habe Phänomene fälschlicherweise als religiöse interpretiert, sie seien allerdings als Opium oder »Halluzination« eine Reaktion auf einen dysfunktionalen und streßhaltigen Lebensstil in einer bestimmten Kultur. In den Sozialwissenschaften definiert die »Deprivationstheorie« religiöse Erlebnisse als aus der Not von Individuen herkommend, die vom sozialen Status und sozialer Stabilität ausgeschlossen sind. Sie suchten nach einem Zustand von Macht-Erlebnis in ihrem Leben.

³⁸ »Eine religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung, die jemand für sich, d.h. im Hinblick auf sein Leben-Können und -Sollen von hier und jetzt aus macht.« Haeffner, 35.

³⁹ Haeffner, 36.

einer Welt außerhalb der alltäglich erfahrbaren. Erst in einem zweiten Schritt kann das Erlebnis auf dem Hintergrundsystem einer spezifischen Religion (Judentum, Christentum usw.) gedeutet werden, von Reinach beispielsweise als »Gotteserlebnis«, später als »Christus-Erlebnis« oder bei Edith Stein als Erlebnis der »Wiedergeburt im Heiligen Geist« bis hin zu mystischen Erlebnissen. »Religiöses Gewahrwerden bzw. Erleben«⁴⁰ ist neben dem Hören (Gottes Stimme, eines Engels usw.) »die plötzlich erlebte Gewißheit, die dem mystischen Erleben eigen ist.«⁴¹ »Der Mensch hat das Gefühl, in einen unmittelbaren Kontakt mit einer unendlichen Güte zu kommen, nicht durch eigene Bemühung, sondern wie gerufen, ohne Bilder, ohne Gedanken, aber nicht ohne Licht.«⁴² Der Kern des außerordentlichen oder mystischen Erlebnisses – so Edith Stein – sei dabei das »Gefühl«, daß »Gott gegenwärtig ist«, »man fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt.«⁴³

PHÄNOMENOLOGISCHE BEWEGUNG UND BEKEHRUNG

Nicht nur Edith Stein und Adolf Reinach, sondern mehrere Phänomenologen öffneten sich theoretisch und auch lebensweltlich dem religiösen Phänomen-Bereich.⁴⁴ Edith Stein schreibt, sie habe immer »mehr gelebt als philosophiert«⁴⁵, ein Kennzeichen für die Phänomenologen, die in Berührung mit den »Sachen selbst«⁴⁶ standen, über

⁴⁰ Haeffner, 37.

⁴¹ Haeffner, 37f.

⁴² de Grandmaison, Léonce, *La religion personnelle*, Paris 1930, 159.

⁴³ WGE 45.

⁴⁴ Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol. 1*, »Note: Phenomenology and Conversion«, Den Haag 1960, 172f. Er warnt vor Übertreibungen dieser Konversions-Bewegungen. Spiegelbergs Einwände gegen den Zusammenhang von Phänomenologie und Bekehrung, daß nämlich viele Phänomenologen in ihrem jüdischen oder protestantischen Glauben verbleiben und daß die französischen Phänomenologen Sartre und Merleau-Ponty gerade als ausgesprochene Atheisten Gegenbeispiele zu einem automatischen, kausal funktionierenden Zusammenhang sind, reichen jedoch nicht aus, um eine Verbindung völlig zu leugnen. Gegen eine Wechselwirkung von Methode und religiöser Bekehrungspraxis würden erst Lebensläufe sprechen, die eine deutliche Abkehr von zuvor lebendigem Glauben aufzeigen würden. In späteren Auflagen ließ Spiegelberg diesen Exkurs aus.

⁴⁵ *BRI*, Br. 78 (15.10.1921).

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen (LU). Zweiter Band, Erster Teil*, Husserliana (Edmund Husserls Gesammelte Werke, Hua) Bd. XIX/1, 10.

die sie philosophierten. So gilt auch für Steins spätere Taufpatin Hedwig Conrad-Martius insbesondere, was sie selbst über die Phänomenologische Bewegung sagt: »Im phänomenologischen Umkreis wurde [...] der Boden fruchtbar gemacht für die Erkenntnis von Transzendenzen und Offenbarungen, vom Göttlichen und Gott selber, für letzte religiöse Entscheidungen, für Bekehrungen und Konversionen.«⁴⁷

Unter »Bekehrung« wird hier im religionspsychologischen Sinn mit Hans-Jürgen Fraas eine Erschütterung der Persönlichkeit durch dramatische Erfahrungen oder Grenzerlebnisse in Schlüsselsituationen verstanden.⁴⁸ Nach William James bedeutet die Rede, daß ein Mensch »bekehrt« ist, »daß religiöse Vorstellungen, die in seinem Bewußtsein zuvor peripher waren, nun eine zentrale Stelle einnehmen und daß religiöse Ziele das ständige Zentrum seiner Energie bilden.«⁴⁹ Das trifft auf Edith Stein zu, die plötzlich am 20.2.1917 an Ingarden schreibt, daß die Fragen nach religiösen Erlebnissen und die Gottesfrage *den neuen Fokus ihres Interesses* bilden. Es ist mit »Bekehrung« allerdings keine einmalige Situation, sondern ein allmählicher Prozeß gemeint.

Husserl reagierte mit Erstaunen auf die religiösen Bewegungen unter seinen Schülern bzw. Mit-Denkern, zu denen neben Adolf Reinach, Edith Stein und ihrer Taufpatin Hedwig Conrad-Martius auch Kurt Stavenhagen, Gerda Walther, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Siegfried Hamburger, Peter Wust⁵⁰, Jean Héring, Alexandre Koyré und Fritz Kaufmann gehörten.⁵¹ In einem Brief an Rudolf Otto, dessen Buch *Das Heilige* (1917) er zuvor mit Interesse studiert hatte, formuliert Husserl seine Haltung zu den Vorgängen: »Meine

⁴⁷ Conrad-Martius, *Edith Stein*, 179.

⁴⁸ Fraas, Hans-Jürgen, *Die Religiosität des Menschen. Religionspsychologie*, Göttingen 1990, 38.

⁴⁹ James, William, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1907 (Orig. 1902), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1997, 192.

⁵⁰ Wust fand durch Schelers Schriften zurück zum Glauben, kann selbst aber nicht der Phänomenologie, sondern eher der Existenzphilosophie zugerechnet werden.

⁵¹ Zum engeren Phänomenologenkreis werden von Ströker nicht gezählt der Straßburger Theologe Jean Héring (1890–1966) und sein russischer Kollege an der Sorbonne, Alexandre Koyré (1892–1964), Mitbegründer der »Recherches philosophiques« 1931, der dadurch zum Vermittler der Phänomenologie in Frankreich wurde, selbst aber eher wissenschaftshistorisch arbeitete. Ströker, Elisabeth / Janssen, Paul, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg 1989, 62f.

philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionierendes; Evangelische werden katholisch, Katholische evangelisch. Ich aber denke nicht ans Katholisieren oder Evangelisieren, nichts weiter will ich, als die Jugend zu radikaler Redlichkeit des Denkens zu erziehen ...«.⁵²

Daß es einen großen Hang zur Bekehrung unter seinen Schülern gebe, bedauert Husserl. Er selbst wolle vielmehr daran festhalten, daß ein wahrer Philosoph frei von religiösen Bindungen sein müsse, wie er seinem Schüler Roman Ingarden am 25.11.1921 schreibt: »Was Sie von Frl. Stein schreiben, hat mich betrübt – mir selbst schrieb sie nicht. Es ist leider eine große Übertrittsbewegung – ein Zeichen des inneren Elends der Seelen. Ein echter Ph[ilosoph] kann nur frei sein: das Wesen der Ph[ilosophie] ist radikalste Autonomie; ganz in Ihrem Sinne.«⁵³ Husserl selbst hatten allerdings stets religionsphilosophische Überlegungen interessiert, er hielt die Gottesfrage für die wichtigste, wie er Roman Ingarden gegenüber äußerte.⁵⁴ Er könne allerdings zu solchen Fragen erst dann übergehen, wenn er die Grundlagen seiner Phänomenologie erarbeitet hätte, und diese Grundlagen beschäftigten ihn sein Leben lang.⁵⁵

Der Zusammenhang zwischen Phänomenologischer Bewegung und dem Phänomen der Bekehrung ist also zum einen biographisch an den Lebensläufen einiger Phänomenologen zu konstatieren. Es lassen sich zum anderen auch methodische Gründe finden, durch die Phänomenologen innerhalb ihrer Methode für existentielle Bekehrungen zumindest sensibilisiert wurden. Einerseits ist das die Vorurteilslosigkeit, mit der der Phänomenologe an alle Dinge herangeht. Es bildete sich eine »Haltung ehrfurchtsvoller Distanz gegenüber den Sachen, ... [ein] allseitig offener Blick, ... [ein] nicht und nirgends konstruktiv Festgelegtsein des echten Phänomenologen«, wie Conrad-

⁵² Brief an Rudolf Otto, Freiburg 5.3.1919. Zitiert nach Vidal, Jacques, »Phénoménologie et Conversions«, in: *Archives de Philosophie* 35, 1972, 209–243, hier 215.

⁵³ Husserl an Roman Ingarden, 25.11.1921. Husserl, Edmund, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hg. v. Roman Ingarden (Phänomenologica 25), Den Haag 1968, 22.

⁵⁴ Vgl. Lee Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 2008. – Ales Bello, Angela, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. XCVIII, Dordrecht 2009.

⁵⁵ Dupré, Louis, »Husserl's Thought On God And Faith«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 29. Dordrecht 1968–1969, 201–215, hier 201.

Martius es beschreibt.⁵⁶ Husserls Forderung nach »radikaler Redlichkeit« war es, was Edith Stein später als »heilige Sachlichkeit« an der Phänomenologie schätzte.⁵⁷

Andererseits liegt besonders für Stein ein Grund zur Offenheit für religiöse Phänomene in der Schulung zur Selbstbeobachtung und Analyse eigener Bewußtseins- und Gefühlserlebnisse. Die Beschäftigung mit der innerpsychischen Struktur durch den phänomenologischen Zugang *kann, muß* aber nicht eine Möglichkeit sein, offen für religiöse Erlebnisse und religionsphilosophische Fragestellungen zu werden.⁵⁸ Sie kann intellektuelle Reize für religiöse Erlebnisse bieten: »In der jahrelangen Vorbereitungszeit [auf ihre eigene Bekehrung] hat es [das Intellektuelle] sicher stark mitgewirkt«, schreibt Stein am 8.11.1927 an Roman Ingarden.⁵⁹ Die Beschäftigung mit der psy-

⁵⁶ Conrad-Martius, Hedwig, »Vorwort«, in: Reinach, Adolf, *Was ist Phänomenologie?* (Vortrag Marburg 1914) München 1951, 5–17, hier 9f. (Gramm. angepaßt). Auch die Gespräche mit Hedwig Conrad-Martius, die selbst einer evangelischen Freikirche der frühen Pfingstbewegung angehörte und dennoch Steins Patin werden konnte, förderten Steins Auseinandersetzung mit dem Christentum. Mündlicher Bericht von Eberhard Avé-Lallemant beim Internationalen Edith-Stein-Symposium in Würzburg (7.–8.7.2000). Die Gemeinde lag bei Niedertrödingen (Franken), Conrad-Martius verbrachte dort jeweils die christlichen Feiertage.

⁵⁷ Stein, Edith, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce (KW)*, ESGA 18, eingele. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2003, 6.

⁵⁸ Wenn dagegen metaphysische Vorurteile bestehen, wie Stein sie in der psychologischen Forschung des 19. Jahrhunderts hinsichtlich der seelischen Wirklichkeit ausmacht und wie sie heute nahezu ausnahmslos vorhanden sind, dann vermutet sie darin, daß »eine unbewußt leitende Angst vor einer Begegnung mit Gott die Verblendung herbeigeführt und die Tiefen der Seele verhüllt haben mag.« Stein, Edith, »Die Seelenburg«, in: *EES*, 501–526, hier 523. Allerdings hätten religiöse Menschen einen geschärfteren Blick für die seelische Struktur. »Auf der anderen Seite steht die Tatsache, daß niemand so in die Tiefen der Seele eingedrungen ist, wie die Menschen, die mit einem heißen Herzen die Welt umfaßt hatten und dann durch die starke Hand Gottes aus der Verstrickung gelöst und in das eigene Innere und Innerste hineingezogen wurden.« *EES* 524. Ein durch ein religiöses Erlebnis geweiteter Blick sieht also mehr – nicht weniger –, zumindest was die innerpsychische Struktur betrifft. Vidal, 238.

⁵⁹ *BRI*, Br. 115 (8.11.1927). Weiterhin trug Max Scheler (1874–1928) zur intellektuellen Vorbereitung der Bekehrung Steins durch seine Gastvorlesungen in Göttingen bei, die Stein noch nicht zum Glauben, aber zu den »Phänomenen des christlichen Glaubens« brachten. (Gast-Vorlesungen zur »Geschichtsphilosophie« 9.2.–1.3.1914 in Göttingen sind erhalten in Steins Mitschrift (Edith-Stein-Archiv Köln, frühere Signatur E I 5). »Ich hatte in Göttingen Ehrfurcht vor Glaubensfragen und gläubigen Menschen gelernt; ich ging jetzt sogar mit meinen Freundinnen manchmal in eine protestantische Kirche (die Vermischung von Politik und Religion, die dort in den Predigten vorherrschte, konnte mich freilich nicht zur Kenntnis eines reinen Glaubens führen und stieß mich auch oft ab); aber ich hatte den Weg zu Gott noch nicht wiedergefunden.«

chischen Struktur kann aber ebenso sehr zu einem Sich-Verschließen führen oder zu einer bleibenden theoretischen Distanz, wie es Edith Stein treffend im Phänomen des Atheismus analysiert.⁶⁰

Vorbild für die philosophische und existentielle Beschäftigung mit diesem Ereignis des religiösen Erlebens waren Edith Steins Lehrer Adolf Reinach und konkret seine außergewöhnlichen religionsphilosophischen Fragmente. Von diesen »Aufzeichnungen«⁶¹ war Stein schlichtweg begeistert⁶²; sie las sie später zusammen mit Husserl und Jean Héring⁶³ und diskutierte sie wohl auf einem religionsphilosophischen Spaziergang mit Martin Heidegger,⁶⁴ ihrem Nachfolger auf der Assistentenstelle bei Husserl.

Das Religiöse war Reinach bis zum Ersten Weltkrieg etwas Geheimnisvolles, für das er nur »freundliches Desinteresse« übrig hatte.⁶⁵ Erst im Krieg erlebte er eine »Bekehrung« und öffnete sich der religiösen Dimension, wohl durch die aufreibende Todesnähe bedingt.⁶⁶ Nun widmete er sich dem phänomenologischen Erkenntnisgewinn dieser Erlebnisse: »Vor allem: den religiösen Erlebnissen ihren Sinn lassen! Auch wenn er zu Rätseln führt. Gerade diese Rätsel sind vielleicht für

Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Schriften (LJF)*, ESGA 1, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, Freiburg 2002, 260. Der Bekehrungsvorgang wurde durch religionsphilosophische und geistliche Literatur gestützt, z.B. Exerzitien des Ignatius, Dogmatik von Theodor Haering, Søren Kierkegaards *Einübung im Christentum*, die Selbstbiographie und weitere Schriften Teresas von Ávila. Vgl. Schandl, Felix, »Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!« *Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942)*, Sinzig 1990, 44.

⁶⁰ WGE 68f. Zum jüdisch-christlichen Gottesbild gehört auch die Erfahrung, daß Gott sich verbirgt. Wenn Gott nicht spürbar ist, sondern sich entzieht, dann sollte das den Menschen reizen, Gott neu zu suchen. Von hier aus entwickelte Edith Stein eine »Phänomenologie des Atheismus« und zeigte verschiedene Möglichkeiten auf, wie ein Atheist gläubig werden oder aber sich dem Glauben verweigern könnte. Vgl. Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, Würzburg 2003, 248ff.

⁶¹ Teilabdruck in: *Gesammelte Schriften*, hg. von seinen Schülern, mit einem Vorwort von Hedwig Conrad-Martius, Halle 1921, »Das Absolute«, xxxi–xxxvi. Vollständig erschienen in: *Sämtliche Schriften*, Bd. I, München 1989, 589–611.

⁶² *BRI*, Br. 27 (12.2.1918).

⁶³ *BRI*, Br. 34 (21.5.1918).

⁶⁴ *BRI*, Br. 36 (8.6.1918). Auch Heidegger besaß eine Kopie vom religionsphilosophischen Manuskript Reinachs, das er kommentierte. Heidegger, Martin, »Das Absolute. Vgl. das entsprechende M[anuskrift] von Reinach«, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, 324–331.

⁶⁵ Reinach II, 787.

⁶⁶ Reinach I, 605.

die Erkenntnis von dem höchsten Werte.«⁶⁷ Reinach schrieb kurz vor seinem Tod an seine Frau: »Mein Plan steht mir klar vor Augen – er ist natürlich *ganz* bescheiden. Ich möchte von dem Gotteserlebnis, dem Erlebnis des Geborgenseins in Gott, ausgehen und nichts weiter tun als zeigen, daß man von dem Standpunkt ›objektiver Wissenschaft‹ nichts dagegen einwenden kann, möchte darlegen, was im Sinn jener Erlebnisse eingeschlossen liegt, inwiefern es auf ›Objektivität‹ Anspruch machen darf, weil es sich als Erkenntnis zwar eigener Art, aber in echtem Sinne darstellt, und schließlich die Folgen daraus ziehen.«⁶⁸

Reinach spricht dann sogar von einer »Wesensgesetzlichkeit« oder auch »Logik des spezifisch religiösen Erlebnisses«.⁶⁹ Die Deutung der Erlebnisse in der Reflexion erfolgt nach Adolf Reinach⁷⁰ und auch nach Edith Stein⁷¹ in folgender Analyse: 1. Gehalt des Erlebnisses (Noema), was wird erlebt? 2. Erleben des Gehalts (Noesis), wie wird der Gehalt erlebt? 3. Bewußtsein vom Erleben oder die Reflexion.

LEBENSWELTLICHE EREIGNISSE UND RELIGIÖSE ERLEBNISSE

Entscheidend für ihren Weg in die Gemeinschaft der Christen war für Edith Stein »das reale Geschehen, nicht ›Gefühl‹, Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christentums in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa)«.⁷² Unter »realem Geschehen« verstand sie eine ganzheitliche Erfahrung, die eine Veränderung in ihrem Innern mit Folgen in ihrem äußeren Lebensvollzug bewirkte: »Es ist eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man einmal anfängt, statt nach außen nach innen zu leben. Alle Realitäten, mit denen man vorher zu tun hatte, werden transparent, und die eigentlich tragenden und bewegenden Kräfte werden spürbar. Wie belanglos erscheinen die Konflikte, mit denen man vorher zu tun hatte! Und welche Fülle des Lebens mit Leiden und Seligkeiten, wie sie die iridi-

⁶⁷ Reinach I (Aufzeichnungen), 593 (28.4.1916). Über Rätsel als Erkenntnisförderung: »Bedeutung der Rätsel außerordentlich. Die Welt wäre ein Rätsel, wenn es keine Rätsel gäbe.« 596 (5.5.1916).

⁶⁸ Reinach II, 790 (Brief vom 23.5.1916).

⁶⁹ Reinach I, 599 (19.5.1916) 1.

⁷⁰ Reinach I, 386ff. (Einleitung in die Philosophie).

⁷¹ PK 18.

⁷² BRI, Br. 115 (8.11.1927).

sche Welt nicht kennt und nicht begreifen kann, faßt ein einziger, nach außen fast ereignisloser Tag eines gänzlich unscheinbaren Menschendaseins!«⁷³ Folgende biographische Begebenheiten und Begegnungen mit glaubwürdigen Zeugen ihrer Umgebung bilden wohl den lebensweltlichen Hintergrund für Edith Steins religiöse Erlebnisse:

1. Ein prägendes Ereignis traf Stein auf einer Besichtigungstour in Frankfurt 1916 oder 1917; sie war beeindruckt von der Alltäglichkeit der Begegnung mit Gott: »Wir traten für einige Minuten in den [Frankfurter] Dom, und während wir in ehrfürchtigem Schweigen dort verweilten, kam eine Frau mit ihrem Marktkorb herein und kniete zu einem kurzen Gebet in einer Bank nieder. Das war für mich etwas ganz Neues. In die Synagogen und in die protestantischen Kirchen, die ich besucht hatte, ging man nur zum Gottesdienst. Hier aber kam jemand mitten aus den Werktagsgeschäften in die menschenleere Kirche wie zu einem vertrauten Gespräch. Das habe ich nie vergessen können.«⁷⁴

2. Im WS 1917/18 wurde sie in Freiburg vom Tod ihres Mentors und engen Freundes Adolf Reinach (16.11.1917) überrascht, den sie selbst als Auslöser für eine »lange vorbereitete Krise« bezeichnete.⁷⁵ Andere schmerzende Erlebnisse waren für sie die enttäuschte Liebe zu Roman Ingarden (1917/18), später zu Hans Lipps (1920/21) und das Scheitern ihrer Habilitationsversuche.⁷⁶ Daß gerade Erfahrungen eines tiefen Schmerzes Menschen für religiöse Erlebnisse und für Gott öffnen können, finden wir im Bild, das C.S. Lewis verwendet; er spricht vom Schmerz als dem »Megaphon Gottes«, mit dem er uns zu erreichen sucht.⁷⁷ Adolf Reinach hatte seine intensiven religiösen Erlebnisse während des Krieges aufgezeichnet und sich als Konsequenz daraus gemeinsam mit seiner Frau evangelisch taufen lassen.⁷⁸ Bei der

⁷³ Ebd.

⁷⁴ LJF 332.

⁷⁵ BRI, Br. 96 (13.12.1925).

⁷⁶ Müller, Andreas Uwe / Neyer, Maria Amata, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Düsseldorf 1998, 117, 141.

⁷⁷ »Gott flüstert in unseren Freuden, er spricht in unserem Gewissen; in unseren Schmerzen aber ruft er laut. Sie sind sein Megaphon, eine taube Welt aufzuwecken.« C.S. Lewis, *Über den Schmerz* (1940), Gießen / Basel 1991, 93.

⁷⁸ Sie waren beide Juden. Vgl. Beckmann-Zöller, Beate, »Adolf und Anne Reinach. Edith Steins Mentoren«, in: Gottstein, Dietrich / Sepp, Hans Rainer (Hg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag*, Würzburg 2008, 296–314.

Beerdigung war Stein vor allem von der Witwe Dr. Anne Reinach beeindruckt, weil sie bei ihr einen übernatürlichen Trost und eine Hoffnung wahrnahm, die sie von jüdischen Beerdigungen nicht kannte.⁷⁹ 3. In Freiburg hatte Stein zwischen 1916 und 1918 mehrere Begegnungen mit Philomene Steiger,⁸⁰ einer gläubigen Katholikin, die ihr die Person des Heiligen Geistes näherbrachte.⁸¹ Frau Steiger berichtete darüber, wie sie entscheidende religiöse Impulse weitergegeben hatte: »Sie fragte mich immer wieder, dann sagte ich zu ihr: »Sie sind keine Atheistin, Sie sind eine Suchende. Nicht Wissen, sondern Glauben allein kann Ihnen helfen. Fangen Sie an zu beten zum Heiligen Geist. Ich habe am Firmtag den Heiligen Geist zu meinem Lebensfreund erwählt und bete täglich: *Komm, Heiliger Geist, herab zu mir,*

⁷⁹ Stein teilt Johannes Hirschmann SJ mit, daß »der entscheidende Anlaß zu ihrer Konversion zum Christentum die Art und Weise war, wie die ihr befreundete Frau Reinach in der Kraft des Kreuzesgeheimnisses das Opfer brachte, das ihr durch den Tod ihres Mannes an der Front des Ersten Weltkrieges auferlegt war«. Müller / Neyer, 121.

⁸⁰ Die Glaubwürdigkeit des Berichtes von Philomene Steiger, wie er im Interview von Elisabeth Otto (in: Dies., *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar 1990, 183f.) aufgezeichnet ist, wird von Andreas Uwe Müller und P. Ulrich Dobhan angezweifelt. Der Leumund von Frau Steiger besage, sie sei »geschwätzig«, und sie mag Edith Steins Eintritt in den Karmel-Orden rückwirkend auf ihre Begegnung projiziert haben bzw. sich nicht mehr genau erinnern, da das Interview erst kurz vor ihrem Tod geführt wurde. Das ist für das Gespräch über den Heiligen Geist nicht relevant, weil das kein Schwerpunkt der bis dahin publizierten Biographien war, den sie in ihre Begegnung mit Edith Stein zurückprojizieren konnte. P. Ulrich Dobhan weist darauf hin, daß Edith Stein im Vergleich zu ihren Geschwistern »hellere Augen« hatte. Wenn Frau Steiger im Interview sagte, sie schaute in ihre dunklen Augen, dann kann das selbstverständlich ein stilistisches Mittel oder eine fehlerhafte Erinnerung von Frau Steiger sein, muß aber nicht gegen den wahren Erinnerungsgehalt hinsichtlich des Gesprächsinhalts sprechen. Selbst wenn Frau Steiger sich später dieses Gespräch mit Edith Stein ausgedacht hätte – das ist selbstverständlich weder nachzuprüfen noch auszuschließen, da ihre Aussage nicht in den Seligsprechungsakten aufgeführt wird –, ist dennoch ihre Aufforderung, den Heiligen Geist einzuladen, ein wichtiges sachliches Element auf dem Weg Edith Steins zum Glauben. Leider reflektiert Stein selbst diese Begegnung nicht.

⁸¹ Es gibt einige Stellen, an denen sich Stein mit der Person des Heiligen Geistes auseinandergesetzt hat. »Das Gebet der Kirche (1936)«, in: *Geistliche Texte (GT) I*, ESGA 19, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2009, 44–58. »Pfingstsonntag – Die Person des Hl. Geistes«, *Geistliche Texte II*, ESGA 20 (kurz: *GT II*), eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Amata Neyer u. Ulrich Dobhan, Freiburg 2008, 19f.; »Fronleichnamfest«, *GT II*, 20f.; »Pfungstnovene 1937«, *GT II*, 39ff.; »Pfungstvorbereitung«, *GT II*, 75; »Exerziitienschluß 11.9.1941«, *GT II*, 96f.; »Verborgenes Leben und Epiphanie«, *GT II*, 123–127; »Braut des Heiligen Geistes«, *GT II*, 207f.; »Pfungsthymnus zur Matutin«, *GT II*, 290f.; »Offizium und Sequenz zu Pfingsten – Veni Creator Spiritus«, *GT II*, 341f.; »Sequenz – Veni Sancte Spiritus«, *GT II*, 345f.

erleuchte mich, ich folge dir. Amen. Tun Sie das, und Sie werden im Heiligen Geist glauben lernen und Jesus als den Messias anerkennen und lieben lernen.‹ Edith Stein hörte still zu, und mit ihren großen dunklen Augen schaute sie mich unentwegt an. Plötzlich unterbrach sie mich und sagte: ›Das haben Sie wohl von ihren Eltern übernommen?‹ Worauf ich ihr einen Spruch meiner Mutter sagte: ›Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen.‹« Und bei einer anderen Begegnung: ›,Was nennen Sie glauben?‹ Ich gab ihr zur Antwort: ›Glauben ist nicht Wissen, sondern die demütige Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Beten Sie, Frl. Stein, zum Heiligen Geist.‹ Sie sagte: ›Beten Sie mir vor.‹ Mir fiel ein, um die sieben Gaben zu beten. Sie faltete die Hände zusammen. Ich gab ihr den Rat, täglich zu sagen: ›Komm, Heiliger Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge dir.‹⁸²

Es ist bemerkenswert, daß eine Katholikin die am stärksten vernachlässigte Person der Dreieinigkeit, den Heiligen Geist, derart zu schätzen weiß. Über den Heiligen Geist – über die Wiedergeburt oder Taufe im Heiligen Geist – erhalten wir die persönliche Beziehung zu Gott, unserem Vater, und können Jesus Christus als unseren Herrn und Erlöser kennen und lieben. Er ist der Tröster, durch ihn werden wir mit Gefühlserlebnissen versorgt, die uns die Nähe Gottes suchen und lieben lassen.

Es lassen sich in Steins Leben die folgenden Phasen eines religiösen Erlebnisses unterscheiden: 1. Öffnung durch Schmerz oder andere Grenzerfahrungen (seit 1917), 2. das Erleben selbst, 3. das Reflektieren des Erlebens und 4. die Anerkenntnis ihres religiösen Erlebnisses mit der Wandlung im Leben (Taufe 1.1.1922). Im Anschluß an Reinach spricht man auch von einer »Wesensgesetzlichkeit« des religiösen Erlebnisses, die ich im folgenden näher ausführen werde.

ÖFFNUNG FÜR DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS

Zunächst muß eine gewisse Öffnung für religiöse Erlebnisse stattgefunden haben, damit sie sich überhaupt existentiell ereignen können. Stein thematisiert das so: »Einzige Voraussetzung für solche geistige

⁸² Archiv Edith-Stein-Karmel, Tübingen. Zitiert nach Herbstrith, Waltraud, *Edith Stein. Jüdin und Christin*, München 1995, 53–55.

Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.«⁸³ Es muß im Menschen für ein religiöses Erlebnis eine gewisse Sensibilität oder Empfänglichkeit vorausgesetzt werden. An anderer Stelle wird Stein auch von einem »religiösen Sinn« sprechen.⁸⁴ Dieser Sinn muß trainiert oder durch großen Schmerz oder andere tiefe Erfahrungen wie die Liebe erst geöffnet werden. Reinach spricht von einem »inneren Riegel«, der hin zur »reinen Geöffnetheit«⁸⁵ gelöst werden muß. Durch die Öffnung kann das Ich empfangend hinnehmen, was oder wer sich schenken will. In einem zweiten Schritt kann es sich dann erst dem Objekt frei zuwenden.

Hier liegt nun ein Freiheitsmoment vor: ob ich mich im Schmerz verschließe oder nach einem Heilmittel suche. Je intensiver die Erfahrung des Geöffnetseins, der offenen Wunde und der Intensität der Abwesenheit von Trost ist, um so dringlicher liegt die Entscheidung an, »zum Himmel« aufzuschauen, den Blick »nach oben« zu wenden oder aber sich mit dem Blick nach unten welt-immanente Ersatzremeduren zu suchen oder – mit dem starren Blick geradeaus – sich dem Leiden zu überlassen und darin auch das eigene Selbst preiszugeben. Auch während eines religiösen Erlebnisses liegt auf der Seite des Empfängers also die Möglichkeit, sich zu verschließen und statt dessen sich selbst und seine menschliche Leistung oder sein Leiden absolut zu setzen.⁸⁶ Ein religiöses Erlebnis oder eine Gottesbegegnung stellt sich nicht völlig willkürlich ein, sondern diesem passiven Ergriffen-Werden geht das mediale Sich-ergreifen-Lassen voraus.

DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS ALS »RUHEN IN GOTT«

Wenn ein neues Erlebnis aufgenommen werden soll, muß bereits ein gewisses Maß an Lebenskraft vorhanden sein und angespannt werden. Als Ausnahme hinsichtlich dieses psychophysischen Gesetzes benennt Stein das Erlebnis des »Ruhens in Gott«. »Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt

⁸³ PK 73.

⁸⁴ WGE 41.

⁸⁵ Reinach I, 601 (22. Juni 1916).

⁸⁶ WGE 54.

und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich ›dem Schicksal überläßt‹. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen 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. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.⁸⁷ Beschrieben wird die »Ruhe in Gott« als ein Loslassen der Willens- und der Urteils- bzw. Denkaktes. Es ist der Entschluß, keine eigenen Entschlüsse zu fassen, das Nicht-Erstrebare nicht zu wollen, sondern einen höheren »göttlichen« Willen zu akzeptieren. Dieser Vorgang ist hier als Erschöpfung negativ gekennzeichnet, läßt sich aber in Mystagogien und Meditationspraktiken auch positiv bewußt herbeiführen.⁸⁸ Das Ich richtet sich reflexiv auf das neue und eigenartige Gefühlserlebnis, das durch die Aufmerksamkeit intensiviert wird und neue Entschluß- und Lebenskraft vermittelt. Erlebt wird diese Kraftzufuhr als derart neu- und andersartig als die bisher im Erlebnisstrom bewußt gewordenen Erlebnisse, daß sie als etwas Fremdes empfunden wird, als eine »Kraft, die nicht die meine ist«. Steins Reflexion auf dieses neue Gefühlserlebnis basiert auf der Einfühlungstheorie. Einfühlend erkennt man die Kraftzufuhr als nicht aus dem eigenen ›Kräftehaushalt‹ stammend.

⁸⁷ PK 73.

⁸⁸ Vgl. KW 41ff. (Passive Nacht als Gekreuzigtwerden).

Die Deskription des Geborgenheitserlebnisses in *Einführung in die Philosophie* knüpft inhaltlich an die frühere aus *Psychische Kausalität* an, ist allerdings deutlich differenzierter. »In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ›verzweifelter‹ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen, in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns [sic!] der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen, und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ›in Gottes Hand‹, die uns trägt und nicht fallen läßt. Und nicht nur seine Existenz wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, sein Wesen, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar: die Kraft, die uns stützt, wo alle Menschenkräfte versagen, die uns neues Leben schenkt, wenn wir innerlich erstorben zu sein meinen, die unseren Willen stählt, wenn er zu erlahmen droht – diese Kraft gehört einem allmächtigen Wesen.«⁸⁹

Die Ohnmacht der theoretischen Urteils- und der Willensakte wird in dieser Schilderung noch durch ein intersubjektives Moment verstärkt: *kein anderer Mensch* könnte helfend den Willen und den Verstand stützen, das Ich steht als »einsames Ich« da. Diese verzweifelte Gemütslage schlägt um in ein Geborgenheitsgefühl, das nicht einfach nur in der Lebenssphäre als kraftspendend identifiziert, sondern in seinem Gehalt differenziert beschrieben wird: Die geistige Macht wird zunächst als gegenwärtig, als existent wahrgenommen. Daß diese geistige Macht »Gott« ist, wird in einem nicht-reflektierten Urteilsakt gesetzt, so daß man davon sprechen kann, die Kenntnis sei von jenseits des Menschen her geoffenbart. Im Gehalt des Erlebnisses wird »Gottes« Wesen erlebt als Kraft, die lebenssteigernd und willensfördernd ist. Sie wird als derartig unterschiedlich von bisherigen Erlebnissen erfahren, daß sie als einem »allmächtigen« Wesen zugehörig reflektiert wird.

⁸⁹ *EPh* 171f.

»Das Vertrauen, das uns einen Sinn unseres Lebens annehmen läßt, auch wo menschlicher Verstand ihn nicht zu enträtseln vermag, lehrt uns seine Weisheit kennen. Und die Zuversicht, daß dieser Sinn ein Heilssinn ist, daß alles, auch das Schwerste, letzten Endes doch unserem Heil dient, und ferner, daß dieses höchste Wesen sich unser noch erbarmt, wenn die Menschen uns aufgeben, daß es keine schlechthinnige Verworfenheit kennt, dies alles zeigt uns seine Allgüte.«⁹⁰ Zusätzlich zur Lebenssphäre und Willensebene wird die Gemütsebene durch Vertrauenserlebnisse gespeist, die zu einem neuen Habitus werden. Das Vertrauen basiert auf einer allgemeinen Sinnannahme, die für die Denksphäre nicht unmittelbar zugänglich ist. Dadurch sieht sich das Ich-Bewußtsein korrelativ einer göttlichen Weisheit gegenübergestellt, die es nicht bis ins Letzte erschaut, aber dennoch aspekthaft erahnt. Ein weiteres Gefühlserlebnis, die »Zuversicht«, die Hoffnung auf einen »Heilssinn«, weist auf den korrelierenden Gehalt »Güte« hin. Nur die Qualität des Gutmeinens, des Wohlwollens kann Heil auch aus Unheil hervorbringen. Andernfalls müßten auch Freude und Liebgewonnenes auf zugrundeliegendes Leid hin durchschaut werden, wie in hinduistisch-buddhistischer Lebensdeutung, wenn keine personale Allgüte, sondern bspw. ein »unpersönliches Spiel« vorausgesetzt wird.

Bis in die Formulierung hinein erinnern Steins Schilderungen an die Deskriptionen in Adolf Reinachs »Aufzeichnungen«; auch er beschreibt das Phänomen des religiösen Erlebnisses als ein *Geborgenheits*-Erlebnis. Dennoch ist Steins Analyse die eines originären, nicht nur eingefühlten Erlebnisses, da sie anders als die Reinachsche Beschreibung individuelle Züge trägt. »Das absolute Geborgenheitserlebnis, das den bisher Ungläubigen durchströmt, führt ihn zu Gott und zugleich – seiner Absolutheit gemäß – zu einem in absoluter Höhe thronenden Gott.«⁹¹ »Indem wir Gott erleben, fühlen wir uns abhängig von ihm, fühlen wir Dankbarkeit ihm gegenüber, lieben wir ihn, und alle diese Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe sind nicht relativ und steigerbar wie die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, sondern absoluter Natur.«⁹² »Ganz anders liegt in dem sich Geborgenfühlen in Gott die Wirklichkeitsnehmung. Logisch ge-

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Reinach I, 607, §1.

⁹² Reinach I, 608, §1.

sprochen wäre sie Voraussetzung dafür. Aber den Schluß wird kein Mensch ziehen. Sie liegt vielmehr im Erlebnissinne selbst immanent enthalten. Zweierlei müssen wir hierbei trennen: Einerseits die Erkenntnis des Geborgenseins und dann die Erkenntnis des Daseins Gottes, d.h. eine unmittelbar und eine mittelbar immanente Erkenntnis.«⁹³

Im Geborgenheitserlebnis wird eine bergende Macht erfahren. Durch die Berührung wird einerseits die eigene Grenze (bei Reinach die »Kleinheit«, die »absolute Abhängigkeit« im Anschluß an Schleiermacher), andererseits das eigene Ich neu erlebt. Die Erfahrung der eigenen Grenze im Geborgensein kann als Entgrenzungs-Erlebnis verstanden werden, das ein Urteilerlebnis aus sich entläßt: »ich bin leiblich da«, mit einem intensiven Gewißheitserlebnis: »ich spüre deutlich mein leibliches Dasein und bin nicht allein« durch die innere Berührung. Das erste Erleben von Abhängigkeit kann als eine Erfahrung des absoluten Transzendenten als ein »Tremendum« (R. Otto) gedeutet werden, das durch das Geborgenheitserlebnis in das Erleben des »Faszinosum« (R. Otto) übergeht.

AUSSCHLIESSEN VON TÄUSCHUNGSMÖGLICHKEITEN IN RELIGIÖSEN ERLEBNISSEN UND IHRE ANERKENNTNIS

Erkenntnis ist nach Stein einerseits abhängig von der Selbsterkenntnis des Menschen und andererseits davon, wie genau er die Möglichkeiten kennt, mit denen er sich selbst täuschen könnte. Tugenden der Aufrichtigkeit und Offenheit sind daher grundsätzlich auch für die Phänomenologie des religiösen Erlebnisses vorausgesetzt.⁹⁴ Eine Möglichkeit der Täuschung ist gegeben, wenn z.B. äußerer Schmerz die innere Freude verdeckt. Oder wenn die im religiösen Erlebnis gefundene Ruhe von äußerer Unruhe und Sorge überdeckt wird. Ebenso muß das Phänomen der Massen ansteckung oder Suggestion ausgeschlossen werden, das in der »Reizbarkeit« der individuellen Psyche durch fremdes psychisches Leben und ihrem Reagieren mit gleichem Verhalten« begründet ist.⁹⁵

⁹³ Reinach I, 610, §2.

⁹⁴ Vgl. Stein, Edith, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (WIM)*, ESGA 15, eingl. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöller, Freiburg 2005, 40.

⁹⁵ »Individuum und Gemeinschaft« (IG), in: *Beiträge*, S. 110–262, S. 203. Die Suggestio-

Eine andere Täuschungsmöglichkeit wird von Reinach beschrieben: Der Ort, an dem sich das religiöse Erlebnis ereignet, wird leicht mit dem Gehalt des Erlebens verwechselt. So kann etwa die Natur, die Erotik oder die Kunst vergöttert, die Nation ideologisiert oder die Tiefe der eigenen Seele narzißtisch idolisiert werden. Die Intensität von Erlebnissen schützt nicht vor Irrtümern, daher hat das Christentum Regeln zur Unterscheidung der Geister (Benedikt, Ignatius) aus der »Gabe der Unterscheidung« (1 Kor 12, 10) heraus entwickelt.⁹⁶ Religiöse Erlebnisse sind vieldeutig und benötigen daher eine kritische Prüfung und Deutung, die nicht erst in der Wissenschaft, sondern bereits in der religiösen Praxis vollzogen wird.

Nach dem Ausschluß von Täuschungsmöglichkeiten erfolgt dann eine Anerkennung oder Ablehnung. Stein beschreibt den Vorgang, der ein religiöses Erlebnis begleitet, als eine Dynamik von Freiheit und Unfreiheit. Es bleibt dem suchenden Menschen überlassen, sich überhaupt zu öffnen und dann im nachfolgenden Schritt, falls ein religiöses Erlebnis zuteil wurde, sich auf den Boden des Glaubens an den Gehalt des Erlebnisses zu stellen, ihn anzuerkennen im Akt der Anerkennung. »Ich kann mich nach religiösem Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften, und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. [...] Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei. [...] Oder] ein überzeugter Atheist wird in einem religiösen Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen. Aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner »wissenschaftlichen Weltanschauung«, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde.«⁹⁷

Einerseits muß eine Offenheit für das Einströmen einer »über-ichlichen« Macht bestehen. Andererseits wird die Person, die ein religiö-

stion oder Ansteckung durch Gefühle anderer ist besonders für das religiöse Erleben zu untersuchen. *EPh* 179. Zur Gefühlsansteckung vgl. *EPh* 164 und *Potenz und Akt (PA)*, ESGA 10, Freiburg 2005, 132f. Vgl. auch Scheler, Max, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Bern 1957 (Orig. Halle a.d.S. 1913), 25ff.

⁹⁶ Fraling, Bernhard, »Mystik und Theologie. Eine schwierige Verhältnisbestimmung«, in: Langner, Dietlind / Sorace, Marco A. / Zimmerling, Peter (Hg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*, Freiburg Schweiz / Stuttgart 2008, 13–28, hier 19.

⁹⁷ PK 43f.

ses Erlebnis hat, daraus nicht notwendigerweise Folgerungen ziehen. Sie hat die Freiheit, den geistigen Mitvollzug nach dem aktuellen Erleben abzubrechen. Sie ist dann nicht bereit, es weiter einzuordnen, Konsequenzen zur existentiellen Lebensumkehr zu ziehen. Ein Gotteserlebnis nicht anzuerkennen heißt, es nicht im Erlebnisstrom mit anderen Erlebnissen zu verknüpfen: mit Vorstellungen, Urteilen, Willensakten, Gefühlsregungen – und es damit im Leben nicht sichtbar und gültig werden zu lassen. Es anerkennen meint: dem eigenen religiösen Erleben Glauben schenken, Sinnkonstitution und Existenzsetzung vorzunehmen.

Die Anerkennung ist ein Schritt im Seeleninneren hin zur Verleiblichung eines inneren, psychischen oder geistigen Erlebnisses. Das »Gemüt« oder »Herz« als Schnittstelle zwischen dem Intellekt und dem Willen ist der Ort, an dem »abgewogen« wird, d.h. hier wird die innere, lebendige Zustimmung zum rational Erkannten erteilt oder verweigert. Und erst diese erfolgte Herzenszustimmung wird die ausreichende Motivation liefern, um den Willen zu bewegen, eine Umkehr zu vollziehen. Stein unterscheidet die verschiedenen Seelenkräfte: »im Verstand ein äußeres Entgegennehmen der Welt, im Gemüt die innere Auseinandersetzung mit der Welt, im Willen das Hinausgreifen aus sich in die äußere Welt«.⁹⁸

Aus der Perspektive des Christentums kommt es nicht so sehr auf das Erleben innerer Zustände (z.B. Geborgenheit) oder das Erleben innerer Bewegungen (neuer Kraftzustrom) an, sondern zentral ist der Zusammenhang dieser Vorgänge mit der Lebenswelt. Wichtig sind die Folgen, die sich durch eine Anerkennung im Leben verwirklichen: »An den Früchten werdet ihr sie erkennen« (Mt 7, 20). Wenn man seinen eigenen religiösen Erlebnissen Glauben schenkt, erfolgt eine Reflexion der Erlebnisse, und eine Interpretation kommt hinzu.⁹⁹ So werden »religiöse Erlebnisse« zu »religiösen Erfahrungen«, im Rahmen des »deutenden und wertenden Vor- und Rückbezugs im bio-

⁹⁸ PA 127. Vgl. PA 249.

⁹⁹ Vgl. dazu: Belzen, Jacob A. van, »Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 40–56. Es kommt auf die Interpretation an. So auch: Knoblauch, Hubert, »Die Soziologie der religiösen Erfahrung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 69–80, bes. 76f.: Die Deutung wird nicht immer religiös sein. – Hansberger, Andreas, »Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 113–125.

graphischen Kontext«. ¹⁰⁰ »Religiöse Erlebnisse« haben keinen Selbstzweck, sondern liefern einerseits einen Erkenntnisgewinn, und andererseits führen sie lebensweltlich zur Umkehr, zur »Neu-« oder »Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist«.

Religionsphilosophie ist bei Reinach eng mit praktischer Philosophie / Ethik verbunden. ¹⁰¹ Die Einsicht in den Gehalt des Erlebnisses, d.h. die theoretische Erkenntnis »es gibt einen Bergenden« ist eine Vorbedingung für die Anerkennung des Gehalts, die Anerkennung der Existenz des religiösen Bereiches oder »Gottes«. Und damit verbunden kann der Entschluß gefaßt werden, sich diesem Bereich Gottes auch verbindlich lebensweltlich zuzuordnen und das Leben durch den Eintritt in den Leib Christi durch die Taufe ethisch neu zu ordnen.

ERTRAG EINER »PHÄNOMENOLOGIE DES RELIGIÖSEN ERLEBNISSES«

Was leistet nun eine »Phänomenologie des religiösen Erlebnisses«? Im Begriff und in der Tatsache eines »religiösen Erlebnisses« ist eine personale Beteiligung, eine existentielle Komponente enthalten. Das religiöse Erlebnis legt durch seinen Abhängigkeits- oder Geborgenheits-Charakter oder beides eine Beziehungsstruktur zwischen Mensch und Gott frei, die als »erlebte Wesensbeziehung« (Reinach) das Ich aus seiner Einsamkeit reißt und aus seinem In-Einstellungsein-auf-*Etwas* in Beziehung zum erlebten absoluten Wesen, zu Gott setzt (In-Beziehung-sein-mit-*Jemand*). Der Mensch erlebt existentiell und erkennt dabei: »Ich bin da, und es ist gut, daß ich da bin, weil jemand mich birgt, der will, daß ich da bin; ich bin nicht allein.«

Zentral ist in religiösen Erlebnissen der Wert von Gefühlserlebnissen überhaupt, wie Reinach und Stein sie analysieren, auch für einen traditionellen, vielleicht sogar erstarrten Glauben. Religiöse Erlebnisse speisen Religiosität, d.h. sie machen das Glaubensleben fruchtbar, wo ein Bibeltext nicht nur informativ aufgenommen wird, sondern performativ wirkt, »mich anspricht«. ¹⁰² Das Gefühlserlebnis kann im

¹⁰⁰ Haeffner, 39.

¹⁰¹ DuBois, James M., »Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law«, in: Drumond, John J. / Embree, Lester (ed.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht 2002, 327–346.

¹⁰² Vgl. Theunissen, Michael, »Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?« in: *Information Philosophie*, Heft 5, 2003, 7–14, hier 14. Stein, Edith, *WGE* 50f.

Erlebenden den Willen auslösen, dem Bergenden für das Gefühl der Geborgenheit zu danken. Jean Greisch, Religionsphilosoph und Inhaber der Guardini-Professur in Berlin, mahnt zu Recht »Erlebnisdefizite« in unserem gegenwärtigen Glaubensleben an und warnt zugleich vor »Erlebnistrunkenboldigkeiten«. ¹⁰³

Wenn ein religiöses Erlebnis auf dem Hintergrund der Interpretation durch Zeugen des christlichen Glaubens auf Jesus Christus hin gedeutet wird, kann durch das Gefühlserlebnis des Gott-Vertrauens eine Umkehrbewegung in Gang kommen: die *Wandlung* – übrigens das zentrale Moment der katholischen Messe und das am meisten gefürchtete in katholischen Pfarrgemeinden. Religiöse Erlebnisse vermitteln der Person, in der sie sich ereignen, eine Zufuhr an neuer Lebenskraft, durch die eine *Wandlung im Kern der Person* einsetzt. »Religiöse Erlebnisse« haben keinen Zweck an sich, sondern sie führen zur »Wiedergeburt« aus dem Heiligen Geist, zur »Transformation des Subjekts«, die allerdings auch sehr nüchtern in einer Haltungsänderung (Umkehr) stattfinden – oder auch intensiv das Seeleninnere berühren und emotional erschütternd sein kann. ¹⁰⁴

So erlebt man Gott nicht als »Tat-sache«, sondern als »Wirk«-lichkeit, die »Kraft aus der Höhe« als Person des Heiligen Geistes, als dynamisch Wirkender. Ein Glaube, der durch ein personales religiöses Erlebnis bereichert ist, scheint eher tragfähig zu sein, wenn die autoritative Kraft der institutionellen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen »Stützen« (durch religiöses Elternhaus und religiöse Bildung in lebendigen Gemeinden) fortfällt. Hier hat Rahners vielzitierte Aussage ihren Platz: »Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker oder gar nicht mehr sein«. ¹⁰⁵ Religiöse Erlebnisse erleichtern Wil-

¹⁰³ Lectio Guardini 2010 (8.11.2010), vgl. auch die Konferenz »Erfahrung und Ereignis. Neue Perspektiven der Religionsphilosophie«, 20.–22. Oktober 2011, Humboldt-Universität zu Berlin, Prof. Dr. Jean Greisch.

¹⁰⁴ Vgl. Haeffner, 34.

¹⁰⁵ »Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ›Gottesbild‹ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt.« Rah-

lensentscheidungen und verkürzen die »Kierkegaardsche Qual« des Sprungs. Auf diese Weise wird eine harte Trennung zwischen erkennendem Bewußtsein, dem fühlenden Gemüt und dem Bereich des strebenden Willens vermieden.

Ein häufiger Einwand lautet, daß Gott oder das Heilige nie in direkter Weise erfahren werde, sondern in der vermittelten Form der »Selbsterfahrung«. Dahinter steckt das Vorurteil »God does not offer Himself to the senses, and the finite cannot experience the infinite.«¹⁰⁶ Andererseits ist Gott nach christlichem Verständnis durch die Inkarnation ein für allemal in die Sinnlichkeit eingegangen und wohnt durch die Taufe (in der Person des Hl. Geistes) »in« der Person, nach Stein im »Kern der Person«, von dem auch der Wandel eines Menschen ausgeht. Damit ist Gott als absolute Macht, als der Jemand des menschlichen Fühlens, Denkens und Wollens im Hören seiner Stimme (im Gewissen) reell gegenwärtig. »An sich« bleibt Gott jedoch entzogen. Religiöse Erlebnisse sind also im Normalfall durch Selbsterfahrung vermittelt, es gibt aber wohl auch direkte Begegnungen: Im mystischen Erlebnis, d.h. religiösem Erlebnis im engeren Sinne, kann er in seelischen Tiefenbereichen des Menschen erlebt werden. Es gibt Erlebnisse, in denen das Heilige unmittelbar erlebnismäßig erfaßt wird, und solche, die eine nachträgliche Deutung als religiöse Erfahrungen erhalten. Felix Senn mahnt an, daß in der Theologiegeschichte zu wenig unterschieden wurde zwischen der »unerschaffenen Gnade«, d.h. dem Hl. Geist als Person, und der »geschaffenen Gnade«, den Wirkungen des Heiligen Geistes, die sich in »religiösen Erlebnissen«, in Selbsterfahrung bekunden.¹⁰⁷ Haeffner spricht hier von der »dialektischen Struktur der religiösen Erfahrung«.¹⁰⁸

Ein religiöses Erlebnis – so können wir aus der Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluß an Edith Stein und Adolf Reinach lernen – basiert auf Beziehung und ist daher nicht erzwingbar, sondern nur motivierbar. Edith Steins Vorbild kann uns ermutigen, uns für Gott als dem dynamisch Wirkenden zu öffnen, indem wir uns in

ner, Karl, »Frömmigkeit früher und heute«, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, VII (Einsiedeln 1971), 22–23.

¹⁰⁶ Hart, Kevin / Wall, Barbara, »Preface«, in: Dies., *The Experience of God. A Post-modern Response*, New York 2005, xi.

¹⁰⁷ Senn, Felix, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009, 31.

¹⁰⁸ Haeffner, 36.

die Nähe von religiösen Orten und Menschen begeben, indem wir Erlebnisse mit Gott dem Heiligen Geist in Klöstern, Gebetskreisen und Erneuerungsbewegungen suchen, um so unseren Glauben an Jesus Christus von Gott her stärken und erneuern zu lassen.

SIGLEN VON DEN WERKEN EDITH STEINS

- Beiträge – *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, eingel. und bearb. v. Beate Beckmann-Zölller, Freiburg 2010
- BRI – *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, eingel. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. v. Amata Neyher u. E. Avé-Lallemant, Freiburg 2001
- EES – *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, eingel. u. bearb. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006
- EPH – *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, eingel. u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg 2004
- ESGA – Edith Stein Gesamtausgabe, Freiburg 2000ff.
- GT I – *Geistliche Texte I*, ESGA 19, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2009
- GT II – *Geistliche Texte II*, ESGA 20, eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Amata Neyher u. Ulrich Dobhan, Freiburg 2008
- IG – »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge*, S. 110–262
- KW – *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*, ESGA 18, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2003
- LJF – *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Schriften*, ESGA 1, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyher, Freiburg 2002
- PA – *Potenz und Akt*, ESGA 10, Freiburg 2005
- PK – »Psychische Kausalität«, in: *Beiträge*, ESGA 6, Freiburg 2010, 3–109
- WGE – *Wege der Gotteserkenntnis*, ESGA 17, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zölller und Viki Ranff, Freiburg 2003
- WIM – *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zölller, Freiburg 2005

WEITERE SIGLEN

- Haeffner – Haeffner, Gerd, »Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15–39
- Hua – Husserliana (Edmund Husserls Gesammelte Werke)
- LU – Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil*, Hua Bd. XIX/1