

Selbst-Behauptung, Hin-Gabe und die Gabe des Geistes.

„Phänomenologie der Gabe“ im Anschluss an Edith Stein

„Lebendiges Sühnopfer“ –

Lebensweltliche Perspektiven auf eine Phänomenologie der Gabe

Aus ihrer religiösen Lebenswelt heraus (zunächst die jüdische, nach einer agnostischen Phase die katholisch-christliche) war die Philosophin Edith Stein (1891–1942) mit dem Phänomen des „Sühnopfers“ vertraut, der Logik des Leben-Gebens um Vergebung von Schuld zu empfangen. Es lag für sie – und für ihre Mutter – eine tiefe Bedeutung darin, dass sie am jüdischen Versöhnungstag Jom Kippur geboren worden war. Zur biblischen Zeit des Tempels hatte an diesem Festtag der Hohepriester zwei Schafsböcken alle Sünden des Volkes aufgelegt, von denen der eine als Sündopfer für Gott geschlachtet wurde. Dem anderen sogenannten „Sündenbock“ wurden per Handauflegung alle Sünden des Volkes übertragen, worauf er in die Wüste gejagt wurde, um dort zu sterben; beide sollten mit ihrem Leben die Sünden des jüdischen Volkes ent-schulden. (Lev 16, 8–22)

Edith Stein fühlte sich als solch eine Stellvertreterin berufen: Wie ein Schafsbock, der stellvertretend für die Sünden des jüdischen Volkes an Jom Kippur geschlachtet, bzw. in die Wüste zum Sterben geschickt wurde, wollte sie durch die Hin-Gabe ihres Lebens ihr Volk mit Gott versöhnen, wie sich aus zwei Dokumenten ersehen lässt: einem Weihe-Dokument vom 26. 3. 1939 und ihrem Testament vom 9. 6. 1939. Im ersteren bat sie als Karmelitin ihre Ordens-Oberin um Erlaubnis, sich „dem Herzen Jesu als Sühnopfer für den wahren Frieden anzubieten.“¹ Sie wollte ihr Leben als Opfer,

1 EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (kurz *LJF*), Edith Stein Gesamtausgabe (kurz *ESGA*) Bd. 1, Freiburg i. Br. 2002, S. 373. Und in ihrem Testament: „Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zgedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu Seiner Ehre und Verherrlichung, für alle Anliegen der heiligsten Herzen Jesu und Mariae und der Heiligen Kirche, insbesondere für die Erhaltung, Heiligung und Vollendung unseres heiligen Ordens, namentlich des Kölner und des Echter Karmel, zur Sühne für den Unglauben

als Ganz-Hin-Gabe (griech. *holocauston*) geben, um dafür im Tausch Frieden bzw. Bewahrung und Bekehrung zu erhalten – nicht für sich, sondern für andere. Diese Gabe-Struktur „ich gebe mich selbst hin, um etwas für andere zu erhalten“ entstammt konkret dem christlichen Phänomenbereich. Im jüdischen, aber auch in verschiedenen Stammesreligionen, war es der Priester, der „etwas“ (ein Tier) gibt, um „etwas anderes“ (Reinigung von Sünden) für das Volk zu erhalten. In der christlichen Vorstellung ist Christus – durch seine Zustimmung zum Kreuzestod in Selbst-Hingabe – die Gabe, die die Menschheit vollständig ent-schuldet und den Schuld-Mechanismus des Menschen außer Kraft setzt², falls diese Hingabe subjektiv auf das je individuelle Leben bezogen werde. Das Opfer Christi wiederum ist Voraussetzung für die Möglichkeit der Selbsthingabe des Menschen. Christus bleibt „das immerwährende Opfer“³, das Ende aller „lebendigen Opfergaben“, und doch spricht Paulus davon (Kol 1, 24), dass der Mensch in seinem „irdischen Leben“ das ergänzen könne, was „an den Leiden Christi“ noch fehle. Daraus ergab sich die auch Edith Stein bekannte religiöse Praxis, seine Krankheiten, Gebete, Askese-Übungen (z. B. Fasten) usw. Gott als „Sühnopfer“ anzubieten, als Christi Leiden ergänzende Opfer-Gabe.

Wie aber ist es – über das Opfer Christi hinaus – denkbar, dass nicht nur „etwas“ (ein Schafsbock, die eigenen Gebete usw.) angeboten wird, sondern dass „jemand“ sich selbst als Gabe darbietet und somit Gabe und Geber identisch werden? Marcel Mauss, der Begründer des modernen „Gabe-Diskurses“, spricht von der Möglichkeit, dass der Geber mit seiner Gabe „etwas *von sich selbst*“ hergibt, aber eben nicht *sich selbst*.⁴ Wo liegt hier die Differenz? Gibt es dazu Reflexionen Edith Steins, eine „Phänomenologie der Gabe“?

des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und Sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt, schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: daß keines von ihnen verloren gehe.“ (Ebd., S. 375.)

2 EDITH STEIN, „Das Gebet der Kirche“ (1936, kurz *Gebet*), (ESGA 19), S. 46.

3 Ebd., S. 47.

4 MARCEL MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (1925), Frankfurt a. M. 1999, S. 35. Er führt als Beispiel ein Zitat aus dem 13. Kapitel des Mahabharata an: „Wie ihr seid (gemeint sind die Kühe), so bin ich; am heutigen Tag bin ich euer Wesen geworden, indem ich euch gebe, gebe ich mich selbst.“ (Ebd., S. 145.)

Methodologische Vorbemerkungen

Stein hält es in der Einleitung zu ihrem späten Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn von Sein* (1935–37; ESGA 11/12) für sachlich möglich und sogar nötig, innerhalb der Philosophie Anleihen bei der christlichen Glaubenslehre zu machen.⁵ Ist erst einmal die Vernunftkritik geleistet, kann der phänomenologische Blick sich auf die Ontologie eines speziellen Gebietes richten. So wie die Naturphilosophie Erkenntnisse aus der Naturwissenschaft einbezieht, so auch die Religionsphilosophie aus der Theologie.⁶ Stein macht also Anleihen bei der Theologie im Sinne einer Ontologie eines bestimmten materialen Erkenntnisbereichs: nicht indem sie die Bibel als Autorität heranzieht, sondern indem sie religiöse Erlebnisse oder Aussagen der Dogmatik in phänomenologische Untersuchungen einbezieht.⁷ Damit wird Philosophie nicht zu Theologie, vielmehr zu Religionsphilosophie.⁸ Materialiter abhängig sei die Philosophie vom Glauben, wie übrigens in jeder Kultur,⁹ d. h. von den Wahrheiten, die religiöser Glaube aufgedeckt hat und die der religiösen Vernunft zur Verfügung und der natürlichen Vernunft zur Kritik stehen. Formal abhängig sei Philosophie von Glauben hinsichtlich der Gewissheit über Erkenntnisse. Die Philosophie arbeite mit Evidenzen theoretischer Natur, der Glaube mit innerer Einsicht, die innere Persönlichkeitsschichten einbezieht. Stein suchte genau diese gegenseitige Ergänzung von Philosophie und religiöser Glaubenswelt, nachdem sie um 1920 mit den Möglichkeiten

5 EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1935–37, kurz *EES*), (ESGA 11/12), Freiburg i. Br. 2006, S. 20–36.

6 Das Verhältnis zwischen Phänomenologie und „regionaler Ontologie“ bei Husserl teilt Stein jedoch nicht. Vgl. BEATE BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, S. 57 f. Durch die Parallelstellung von Transzendentalphänomenologie und Ontologie ist Phänomenologie für Stein ab 1931 [in: EDITH STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (ESGA 10), Freiburg i. Br. 2005] nicht mehr „erste Wissenschaft“, sondern Methode, die zu einer universellen Ontologie taugt.

7 Vgl. DIES., „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“ (kurz *HT*), in: *Erkenntnis und Glaube*, Edith Steins Werke (kurz *ESW*) Bd. XV, Freiburg i. Br. 1993, S. 26 f. (ESGA 9).

8 Es handle sich nicht mehr um „reine und autonome Philosophie“, aber auch nicht um Theologie, wie Stein ausdrücklich betont. *EES*, S. 25. Die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Philosophie und Glaube trennt Stein nach materialen und formalen Gesichtspunkten. *HT*, S. 27; *EES*, S. 26 f. Vgl. ALBERT ZIMMERMANN, „Begriff und Aufgabe einer christlichen Philosophie bei Edith Stein“, in: WALTRAUD HERBSTRIETH (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991, S. 133–141.

9 Vgl. RAM ADHER MALL, *Interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 1998.

der Phänomenologie unzufrieden war.¹⁰ Aus diesem Grund betrachtete sie ihre frühen Analysen¹¹ wie eine „alte Schlangenhaut“, die sie abstreifte, obwohl sie daran „sachlich nichts durchzustreichen“ hatte.¹² In der Gedankenwelt des Thomas von Aquin, Augustinus und Duns Scotus fand sie neues Material, das sie mit der Phänomenologie zu synthetisieren suchte.

Kurz vor dem jähen Ende ihres Schaffens (9. 8. 1942, in Auschwitz ermordet) studierte sie im Prozess ihrer Arbeit an *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17), einem Aufsatz für das amerikanische *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, Werke der Religionsphänomenologen Chantepie de la Sausaye¹³ und van der Leeuw¹⁴ und wurde von einem befreundeten Jesuiten, Johannes Hirschmann, aufgefordert, gerade ihr naheliegende spirituelle Phänomene wie Opfer, Reinigung, Gebet, Glaube, Liebe, Jungfräulichkeit, Gelübde und Ordensleben religionsphänomenologisch zu analysieren.¹⁵ Wäre ihr Leben nicht durch die Macht der Gestapo beendet worden, hätte Stein sicher selbst noch einiges beitragen können zu einer „Phänomenologie der Gabe“.

Freiheit als Selbstbesitz

Mit der Logik der Selbst-Hin-Gabe – also nicht „etwas“ stellvertretend für sich selbst, sondern „sich selbst“ zu geben – verbindet sich die anthropologische Größe des Selbstbesitzes und damit der praktischen Freiheit. Um sich selbst hin-geben zu können, muss die Person sich selbst besitzen, sich „ganz in der Hand haben“, womit das Wesensmerkmal des Personseins mitgegeben ist: „Man müsste frei sein, um befreit sein zu können. Man müsste sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können.“¹⁶ „Liebe ist das *Verschen-*

10 Vgl. BEATE BECKMANN-ZÖLLER, „Einführung“, in: EDITH STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6), Freiburg i. Br. 2010, S. XXX.

11 *Zum Problem der Einfühlung* (1917, ESGA 5) und die Artikel in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*: „Psychische Kausalität“ (kurz PK), „Individuum und Gemeinschaft“ (kurz IG), gemeinsam unter dem Titel *Beiträge zu einer philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1918/1919, ESGA 6), *Eine Untersuchung über den Staat* (1920, ESGA 7).

12 DIES., *Briefe an Roman Ingarden* (kurz BRI), Freiburg i. Br. 2001, (ESGA 4), Br. 77 (22. 9. 1921).

13 PIERRE DANIEL CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg i. Br. 1887.

14 GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933.

15 EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen II* (SBB II), (ESGA 3), Freiburg i. Br. 2000, Br. 702 (21. 8. 1941) von Hirschmann.

16 *NFG*, S. 139. „Der tiefste Punkt [der Seele] ist zugleich der Ort ihrer Freiheit: der Ort, an dem

ken seiner selbst. Verschenken kann sich nur, was sich selbst besitzt – so besitzt, dass es über sich selbst verfügen kann. Sich so besitzen heißt aber ganz eigentlich *Person sein*. Wir müssen Person sein, um zu lieben.“¹⁷ Hier wird bereits der Vorgang des Habens und Gebens bzw. Verschenkens in den Vorgang des Liebens eingebunden, immer unter der Voraussetzung des grundsätzlichen Freiseins der menschlichen Person.

Das Phänomen der „Freiheit“ im menschlichen Willen wird von Stein in der Differenz von Kausalität und Motivation in der psychophysisch-geistigen Struktur des Menschen bereits in ihren phänomenologischen Frühwerken herausgearbeitet. Das Leben der Seele sei „geistige Aktualität“, da es frei aus sich herausgehen und der Welt gegenüber treten könne.¹⁸ Damit verbunden kann sie sich anderen Personen, auch der göttlichen, entweder öffnen oder verschließen.¹⁹ Auch der Andere kann die Öffnung verweigern, wiederum aufgrund seiner Freiheit. Wenn der Zugang zum Anderen (auch zum göttlichen Anderen) verschlossen ist, so Stein, kann „das ganze Spiel des Sichentfaltens und -behauptens oder -umgestaltens, das wir bisher als ein freies und zwangloses annahmen, ein Gegenstand des Kampfes werden. Man wird die Pforten seines [des Anderen] Innern, die sich automatisch schließen wollen, gewaltsam öffnen, oder wird sich krampfhaft bemühen, in das fremde Innere einzudringen, zu dem einem der Schlüssel fehlt, ohne daß doch das erstrebte Ziel erreicht werden kann“.²⁰

Aufgrund von Freiheit²¹ kann es entweder zu einer gegenseitigen oder gar keiner Öffnung kommen, und damit zur Annahme von Gaben bis hin zu einer Vereinigung der beiden geistigen Subjekte, unter der Bedingung beiderseitiger Zustimmung. So hält

sie ihr ganzes Sein zusammenfassen und darüber entscheiden kann. Freie Entscheidungen von geringerer Tragweite können in gewissem Sinn auch von einem weiter nach außen gelegenen Punkt getroffen werden: aber es sind oberflächliche Entscheidungen: es ist ein *Zufall*, wenn die Entscheidung sachgemäß ausfällt, denn nur am tiefsten Punkt hat man die Möglichkeit, alles am letzten Maßstab zu messen; und es ist auch keine *letztlich* freie Entscheidung, denn *wer sich selbst nicht ganz in der Hand hat*, der kann nicht wahrhaft frei verfügen, sondern läßt sich bestimmen.“ (KW, S. 142 f.)

17 GT II, (ESGA 20), S. 20.

18 IG, S. 193. Aufgrund ihrer „Geistestätigkeit“ geht die menschliche Seele „in persönlicher Freiheit aus sich heraus.“ (EES, S. 387.)

19 Die „Einstellung‘ auf eine andere Person“ hängt zusammen mit „dem Sichverschließen oder -öffnen des eigenen Innern. Es ist durchaus möglich, daß man sich zu einer Person hingezogen fühlt, deren Inneres einem (zum Teil wenigstens) verschlossen ist. In der Regel wird dann auch der Einigungsdrang ein ‚partieller‘ sein, sich nur auf den Teil des persönlichen Lebens beziehen, wo eine Möglichkeit des Zuganges – und eben damit die Möglichkeit der Vereinigung – besteht.“ (IG, S. 226 f.)

20 Ebd.

21 Vgl. Claudia MARIÉLE WULF, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Vallendar 2005.

Stein in ihrem Frühwerk die *Unverfügbarkeit* einerseits der Gegenliebe einer anderen Person²², andererseits aber auch des religiösen Bereichs fest: „Ich kann mich nach religiösem Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden.“²³ Die menschliche Seele kann sich Gott noch so sehr anbieten, sie muss von ihm nicht zwangsläufig angenommen werden, Gott ist – aufgrund seines Wesens der Liebe – der „absolut Freie“.²⁴

Umgekehrt ist auch das Ich frei: Wenn das Ich von einem Aufruf²⁵ aus der ich-jenseitigen Welt getroffen wird, sei es keinesfalls gezwungen, ihm zu folgen. Möglicherweise erfolgen zwar unwillkürliche Stellungnahmen – Ablehnung oder Annahme dieses Aufrufes –, zu denen das Ich jedoch wiederum frei „Stellung nehmen“ muss²⁶, indem die menschliche Person von der Vernunft Gebrauch macht, sich klar wird, wie sie sich verhalten solle, um dann „frei ihre Kraft in der geforderten Richtung ein[z]u setzen“.²⁷

Grenz-Erfahrung und Grenz-Erweiterung

Eine weitere Voraussetzung für die Möglichkeit der Selbst-Hingabe – neben der freien Öffnung des Menschen für die göttliche Gabe – ist die Erfahrung bzw. das Bewusstsein der eigenen natürlichen Grenzen innerhalb der individuellen psychischen Struktur, was z. B. den menschlichen Kräftevorrat, aber auch die charakterliche Wandlungsfähigkeit betrifft. Stein legt in ihren *Jahrbuch*-Beiträgen (vgl. Anm. 11) die psychische und geistige Struktur der menschlichen Persönlichkeit frei und entdeckt in der Wirksamkeit der psychischen Kausalität des Individuums, aber auch der überindividuellen Lebensformen (Gemeinschaft, Gesellschaft) vor allem den Umsatz an Lebenskraft, an leiblicher, seelischer und geistiger Kraft, im Wechsel von Verbrauch und Zufuhr von neuen Kräften. Dabei stößt sie auf das Erlebnis des „Sich-am-Ende-aller-Kräfte-Befindens“.

22 PK, S. 62, 73.

23 PK, S. 42.

24 „Die Liebe ist nach Duns Scotus das *Freieste*, was es gibt. Und um so unwandelbarer [treuer], je freier sie ist.“ (GT II, S. 19.)

25 EES, S. 369 f.

26 PK, S. 43.

27 EES, S. 370.

Und nun kann es auch geschehen, daß die Seele, ohne ausgeschaltet zu werden, aufhört, Leben zu spenden. [...] Ein solcher Bruch im Leben einer Person kann eintreten, wenn ein ‚Schicksalsschlag‘ alle Kräfte ihrer Seele verzehrt, sie kann auch durch ständigen übermäßigen Kraftverbrauch allmählich ‚verkümmern‘, und es müssen ihr *aus fremden Quellen neue Kräfte* zugeführt werden, um sie wieder zu neuem Leben zu erwecken.²⁸

Die menschliche Person hat dringend neue Kräfte nötig, die sie sich selbst aus natürlichen Quellen nicht mehr verschaffen kann. Der Mensch sei von Natur her nicht fähig zu „Kraftleistungen über seine Natur hinaus“.²⁹ „Wird es [das Individuum] über seine natürliche Kraft hinaus verpflichtet, so kann das nur den Sinn haben, daß es sich auf eine Kraftquelle außerhalb seiner Natur stützen könne.“³⁰ Stein bezeugt in diesem Zusammenhang folgendes religiöse Erlebnis – ohne biographische Angabe – als Material, das eine Kraftzufuhr *von jenseits des Ichs her* erweist³¹:

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.³²

Erst der Glaube – so wird Stein später in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* darlegen – hätte eine Antwort auf die Frage, worin diese neue Kraftquelle liege: „Gott verlangt nichts vom Menschen, ohne ihm zugleich die Kraft dafür zu geben.“³³ Diese Kraftzufuhr sei die Kraft des Heiligen Geistes, die der christlichen Tradition nach Jesus seinen Jüngern zu Christi Himmelfahrt verheißen und zu Pfingsten geschenkt hat: „Wartet auf [...] die Kraft des Heiligen Geistes“ (Apg 1,4–8). Diese Kraft erst werde

28 IG, S. 196 f. Herv. d. Verfasserin.

29 EES, S. 374 f.

30 EES, S. 375.

31 Stein versteht das nicht als einen neuen Gottesbeweis, sondern betont den Anspruch auf Erfahrungsgeltung eines Erlebnisses, in dem ein „geistiges Wesen – sein Dasein und sein Sosein – zur Gegebenheit kommt ohne das Hilfsmittel irgendeiner äußeren Erscheinung.“ Das sei vergleichbar mit der Erfahrungserkenntnis über andere Personen ohne Vermittlung äußerer Erscheinungen, d. h. über die Einfühlung. (EPH, S. 172.)

32 PK, S. 73.

33 EES, S. 375.

die menschliche Seele befähigen zu „Leistungen, denen sie ihrer Natur nach nicht gewachsen wäre“. ³⁴

Eine andere natürliche Grenze kann durch übernatürliche Kraftzufuhr gesprengt werden: die charakterliche Veränderung, die nötig wäre, zu der aber keine Selbsterziehung helfe, sondern allein eine Verwandlung von einer „jenseitigen“ Macht aus, wie Stein bereits 1919 in „Individuum und Gemeinschaft“ festhält:

Alle Arbeit an sich selbst, alle Bemühungen um eine Reinigung der Seele können immer nur darin bestehen, negativ-wertige seelische Regungen und Taten zu unterdrücken und die Dispositionen dazu zu bekämpfen oder gar nicht aufkommen zu lassen und sich andererseits für positive Werte offenzuhalten. Die Qualitäten der Seele aber kann man sich nicht anziehen oder abgewöhnen. Wenn in dieser Sphäre 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. ³⁵

Was solch eine „Verwandlung durch eine ‚jenseitige‘ Macht“ bedeuten könne, verweist Stein in das Gebiet der Religionsphilosophie, das sie erst später bearbeitet. Es gibt allerdings zwei Andeutungen, in *Psychische Kausalität* (1918) ³⁶ und *Einführung in die Philosophie* (1917–20) ³⁷, in denen sie die Möglichkeit des Gehaltes von religiösen Erleb-

34 EES, S. 375.

35 IG, S. 194 f. Herv. d. Verf.

36 „Außer diesem Zuströmen von Triebkräften, das ein gewisses Maß an Lebenskraft bereits voraussetzt – nämlich das zum Erleben der kraftspendenden Gehalte erforderliche – gibt es offenbar noch ein anderes, das nicht an diese Voraussetzung gebunden ist. Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt 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 Ruhens 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 ist. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.“ (PK, S. 73 f.)

37 „In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ‚verzweifelter‘ Lage ergreift, wenn unser

nissen als Kraftzufuhr analysiert.³⁸ Der Gehalt dieser religiösen Erlebnisse selbst bleibt allerdings der transzendentalphänomenologischen Analyse unzugänglich, erst durch Hinzunahme von Material des positiven Glaubensbestands des Christentums kommt Edith Stein hier weiter. Immerhin verweisen die Erlebnisse von Begrenzungen der eigenen Kraft und der eigenen Wandlungsfähigkeit auf die anthropologische Grundstruktur, dass grundsätzlich eine Offenheit der menschlichen Person für Gaben aus übernatürlichem Zusammenhang bestehe, für Gaben, die gratis, ungeschuldet geschenkt sind, theologisch gesprochen: für Gnade.

Öffnung von menschlichem für göttlichen Geist

Göttliches Leben, Gnade, übernatürliche Gaben können nur deshalb in die menschliche Seele eindringen, weil sie Geist ist. Aus diesem Grunde kann sie fremden Geist aufnehmen, nämlich objektiven (geistige Inhalte), aber auch personalen Geist, d. h. höheres geistiges Leben, auch göttliches Leben.³⁹ „Der Geist in seiner ursprünglichen Lebenshaltung ist dem Einströmen geistigen Lebens aus dem All der geistigen Welt geöffnet.“⁴⁰ Wenn der Mensch Gottes Gabe aufnehmen will und Gott das Angebot der menschlichen Offenheit ergreift, dann gibt Gott *sich selbst*: Nicht nur seine Kraft, sein Leben, sondern sich als personales Wesen in der göttlichen Person des Heiligen

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. 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.“ (EPH, S. 171 f.)

38 Vgl. BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 210–230.

39 EES, S. 387 und 389.

40 IG, S. 247.

Geistes. Gott ist der freien, ungeschuldeten Selbst-Hingabe fähig, da sein Wesen nach christlicher Offenbarung „Liebe“ ist (1 Joh 4, 16b), d. h. absichtsloses Sich-Schenken. Im Menschen sei zwar die Liebe das „wesentlichste Sein“, so Stein, doch das Personsein des Menschen könne niemals mit seiner Liebe identisch sein. Gottes Wesen dagegen sei Liebe schlechthin und damit ist sein Personsein Liebe, d. h. *er ist* Liebe: „Wenn Gott also sich selbst verschenkt, so ist es die Liebe, die sich verschenkt, und dann ist die Liebe selbst Person. Daß es aber nicht ein *ein*persönlicher Gott sein kann, der liebt, das ist daraus klar, daß die Liebe ihrem Wesen nach auf eine andere Person geht.“⁴¹

Dieser Selbst-Hingabe Gottes steht die Selbst-Behauptung des Menschen im Sinne der Selbst-Verschließung gegenüber. Die Hingabe Gottes erfragt, erzwingt aber nicht beim Menschen eine Öffnung, und nach Empfang und Einigung auch den Dank und die Wieder-Hingabe. Während der Mensch verharrt in „Selbst-Behauptung“, stellt er den äußersten Gegensatz zu Gottes Wesen dar, das „Selbst-Hin-Gabe“ ist.⁴² Erst durch die Öffnung des eigenen Innern ist die Aufnahme der Gabe im religiösen Erlebnis möglich. Durch Aufnahme des „göttlichen Lebens“ wiederum ist nun eine *Annäherung* an Gott möglich, zu der der Mensch von Natur aus nicht fähig wäre. Erst durch die göttliche Gabe des Heiligen Geistes wird der Mensch befähigt, sich der göttlichen „Wechselhingabe“ (innerhalb der Trinität) anzunähern, indem er selbst – allerdings nur analog und zugleich in unendlicher Nicht-Entsprechung – der menschlichen Selbst-Hingabe fähig wird: „Die nächste Annäherung an diese reine Liebe, die Gott ist, im Bereich des Geschöpflichen ist die Hingabe endlicher Personen an Gott“.⁴³

Der Mensch kann sich Gott allerdings nur dann hin-geben, wenn er ihn „als den Liebenden“ kennengelernt hat.⁴⁴ Die Seele spüre, ob etwas mit ihrem eigenen Sein verträglich und ihr förderlich sei oder nicht. Mystiker, die Stein als „Kenner des ‚inneren Lebens‘“ bezeichnet, wurden „in ihr Innerstes hineingezogen durch etwas, was stärker zog als die ganze äußere Welt; sie erfuhren dort den Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen.“⁴⁵ Nur Gott zeige sich von sich her so (als Liebender), er gebe sich hin und warte auf Wiederhingabe. Das sei – nach Stein – möglich durch Kennenlernen Gottes in der heiligen Schrift, sei allerdings erst vollendet, wenn Gott sich selbst, seinen Heiligen Geist dem Menschen gebe und ihn dadurch „ins göttliche Leben hineinzieht“.⁴⁶ Gottes Geben beinhaltet zugleich ein Nehmen,

41 *GT II*, S. 20.

42 *EES*, S. 384.

43 *Ebd.*, S. 385.

44 *Ebd.*, S. 386.

45 *Ebd.*, S. 373.

46 *Ebd.*, S. 386. Vgl. auch *WGE*, S. 50f.

ein Aufnehmen: Er gibt sich dem Menschen und nimmt den Menschen auf zu sich in die übernatürliche Geborgenheit jenseits aller innerweltlichen Ungesichertheiten, Verfehlungen und jenseits des Scheiterns.

Gabe des Geistes – Vereinigung – Verwandlung in Gottähnlichkeit

Nach der Aufnahme der Gabe Gottes, des Heiligen Geistes, erfolgt eine stufenweise – sich je nach individueller Zustimmung vollziehende – Vereinigung von göttlichem und menschlichem Geist und dadurch eine Verwandlung der menschlichen Seele. Ermöglicht durch die Geist-Geist-Gleichheit, sei die Vereinigung von Mensch und Gott noch inniger als die Einheit von Seele und Leib im Menschen, da diese zwei Bereiche einander fremde, verschiedene Stoffe sind. Gott und Menschenseele dagegen seien beide Geist, durchdringen sich „wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins voraussetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinschaft, die ein wahrhaftes Eingehen ineinander möglich macht.“⁴⁷

Wenn es zur Einigung der menschlichen Seele mit Gott kommt, übergebe sich die Seele dem Willen des Vaters, der die Seele (in der Kraft des Heiligen Geistes) umgestaltet in das Bild des Sohnes.⁴⁸ „Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu *einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig*. Ihr von der Gnade getragenes freies Tun hat Macht gegenüber allem unwillkürlichen seelischen Verhalten.“⁴⁹ Bei Vereinigung der Seele mit dem Heiligen Geist werden beide nicht „Teile eines Seienden“. Ebenso werde göttliches Sein weder vermehrt, noch vermindert, noch überhaupt verändert. „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.“⁵⁰ Die Individualität des Menschen bleibt erhalten, sie wird allerdings klarer, schöner, ausstrahlender, mehr „sie selbst“. Wenn die Seele sich für das göttliche Leben öffnet, „dann wird sie selbst und durch sie der Leib zum Bild des Sohnes Gottes geformt, und es gehen von ihr ‚Ströme lebendigen Wassers‘ aus, die dahin wirken, das

47 Ebd., S. 387.

48 Ebd., S. 386.

49 Ebd., S. 375. Herv. d. Verf.

50 Ebd., S. 387. Zum Zusammenwirken von Natur, Freiheit und Gnade bei der Umgestaltung der Seele vgl. *NFG*.

Angesicht der Erde aus dem Geist zu erneuern.“⁵¹ Der Mensch gewinnt eine intensivere Gestaltungskraft.

Zugleich erlangt der vom Heiligen Geist begabte Mensch eine größere Erkenntnis-kraft, er kann *mehr* sehen vom „eigentlich Gemeinten“ der Wirklichkeit, vom Sinn von Sein, woraus eine stärkere – als die natürliche – Hoffnung erwächst: „Der Menschen-geist, der vom göttlichen Geist durchdrungen und geleitet ist, erkennt im göttlichen Licht *die Urgestalt der Schöpfung unter den entstellenden Hüllen* und kann an ihrer Wiederherstellung [„dem neuen Himmel und der neuen Erde“ (2 Petr 3, 13)] mitarbeiten.“⁵² In ihrem letzten Werk *Kreuzeswissenschaft* (1942) bezeichnet Stein diese Begabung als die „heilige Sachlichkeit“. Es 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; was an sie herantritt, das nimmt sie in der angemessenen Weise und in der entsprechenden Tiefe auf; und es findet in ihr eine durch keine verkehrten Hemmungen und Erstarrungen behinderte, lebendige, bewegliche und formungsbereite Kraft, die sich durch das Aufgenommene leicht und freudig prägen und leiten lässt.*⁵³

Für Stein verbindet sich in der liebenden Vereinigung von Gott und Mensch „Erkenntnis, Herzenshingabe und freie Tat [...]. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung, namentlich an alle gottgeinteten Geistwesen.“⁵⁴ Hin-Gabe ist also auch gemeinschaftlich ausgerichtet, weder löst sie das Individuum von sich selbst noch vereinzelt sie es. Aufgrund der Einigung mit Gott ist ein neues Zusammensein von Personen möglich, eine idealtypische Gemeinschaft, die ihr Urbild in der Wechselhingabe der Dreieinigkeit habe.⁵⁵ Durch die Gabe des Geistes vollzog sich also eine derartige Umgestaltung der menschlichen Seele, dass ihr bereits

51 *EES*, S. 391.

52 *Ebd.* Herv. d. Verf.

53 *KW*, S. 6. Herv. d. Verf.

54 *EES*, S. 385.

55 Die Person als Abbild der Dreieinigkeit, wobei dem Vater die Seele entspricht (Ursprungsquelle für die menschliche Gesamtpersönlichkeit), dem Sohn der Leib (als festumrissener Wesensausdruck, „die ‚ausgeborene‘ Wesensgestalt) und dem Hl. Geist der Geist des Menschen (das freie Ausgehen aus sich selbst). Vgl. *ebd.*, S. 390.

in diesem Leben „etwas von der Herrschergewalt Christi“ übertragen worden sei durch die „Gnadengabe“, das „Charisma“.⁵⁶

Lebensweltliche Begegnungen mit der Gabe des Geistes und Steins Rezeption der Gaben

Wir wissen von Edith Steins lebensweltlichen Begegnungen mit Menschen, die ihr zum einen die Kraft des Kreuzes (also die Person Jesu Christi), andererseits aber auch die Kraft des Heiligen Geistes bezeugt haben.⁵⁷ In Freiburg traf Edith Stein in den Jahren 1916–1919 Philomene Steiger (1896–1985), die mit ihr über die Prophezeiungen des Messias im Alten Testament sprach und ihr bescheinigte, sie sei keine Atheistin, sondern vielmehr eine Suchende. Steiger empfahl ihr, nicht weiter nach Wissen *über den Glauben*, sondern *den Glauben selbst* zu suchen. Dazu helfe ihr das Gebet zum Heiligen Geist: „Komm, Heiliger Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge dir. Amen.“ Ein andermal bat Edith Stein sie, für sie zu beten, und Philomene Steiger betete um die Gaben des Heiligen Geistes.⁵⁸

In der spirituellen Praxis des katholischen Glaubens standen die Person des Heiligen Geistes und seine Gaben eher im Hintergrund⁵⁹, obwohl sie konstitutiv für die Gründung der Kirche waren, später bis auf wenige Ausnahmen verschwanden, bis sie im 20. Jahrhundert durch die Pfingstbewegung (zu der auch Edith Steins Taufpatin und Con-Philosophin Hedwig Conrad-Martius gehörte)⁶⁰ und seit den späten 1960er Jahren auch durch die „Charismatische Bewegung“ innerhalb der evangelischen, katholischen und orthodoxen Kirche⁶¹ neu entdeckt wurden. Dennoch finden sich interessanterweise in Steins Werk verstreute Erörterungen zur Person des Heiligen Geistes und seinen

56 Ebd., S. 389.

57 Kenntnis von der dritten Person der Dreieinigkeit, Gott-Vater, hatte sie bereits aus der jüdischen Tradition heraus.

58 WALTRAUD HERBSTTRITH, *Edith Stein. Jüdin und Christin*, München 1995, S. 53 ff. Es war ungewöhnlich zu jener Zeit, dass eine Katholikin eine derartig intensive Heilig-Geist-Spiritualität lebte und dies ausgerechnet Edith Stein anempfahl. Vgl. BEATE BECKMANN-ZÖLLER, *Frauen bewegen die Päpste*, Augsburg 2010, S. 228.

59 Wenn dann wurden die alttestamentlichen Gaben (Jes 11, 1.) theologisch untersucht und spirituell-praktisch erbeten, nicht die neutestamentlichen aus 1 Kor 12–14.

60 Eberhard AVÉ-LALLEMENT, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk“, in: BEATE BECKMANN / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Edith Stein – Texte, Bezüge, Dokumente*, Würzburg 2003, S. 60.

61 Und den messianischen Juden. Vgl. PETER HOCKEN, *Die Strategie des Heiligen Geistes?*, Ravensburg 1996.

Gaben.⁶² Sie weist beispielsweise auf die „Funktion der Konkretion“ (Gerl-Falkovitz⁶³) des Heiligen Geistes hin: Er erwirke, dass aus Geist Materie wird, dass das „Wort Gottes“ (Jesus Christus) „Fleisch“ und als Mensch geboren wird (Inkarnation).⁶⁴ Eine weitere Funktion sei es, „neues Leben“ in alte Strukturen fließen zu lassen, „Neues“ zu erwirken, was im Pfingstereignis ausgedrückt wird, in dem Jünger *und* Jüngerinnen (zusammen mit Maria) eine übernatürliche Kraft empfangen, die es ihnen entgegen ihren intellektuellen Begrenzungen ermöglichte, die Theologie der Auferstehung Christi in klaren Worten, in verschiedenen Fremdsprachen und persönlich überzeugend weitergeben zu können.⁶⁵

Der Heilige Geist ist nicht nur Gabe, sondern kommt mit Gaben, die die natürlichen Fähigkeiten der menschlichen Seele übersteigen, z. B. die natürliche Erkenntnis. Stein differenziert innerhalb des menschlichen Geistes einen Bereich von *mens* (griech. *nous*) und einen von *spiritus* (griech. *pneuma*). Einerseits verleihe der Heilige Geist die Gabe zum prophetischen Reden (1 Kor 14, 1–25), durch das Ereignisse in der Zukunft oder im fremden menschlichen Inneren aufgedeckt oder bestimmte mahnende Worte mit göttlicher Autorität ausgesprochen werden, die der Mensch mithilfe seiner *mens* verstehen könne.⁶⁶ Andererseits spreche der Heilige Geist auch eine verborgene „unzugängliche Region“ im menschlichen Bewusstsein an, den *spiritus*, „die Geist-Substanz, die nicht restlos in ihr eigenes Fassungsvermögen eingeht, die über sich selbst hinausgeht.“⁶⁷ Wenn der menschliche Geist (*spiritus*) von Gott durch die Gabe der „Zungenrede“ (*Glossolalie*) ergriffen wird, „dann tönt er in göttlichen Lauten, die weder ihm selbst noch anderen verständlich sind.“ (1 Kor 14, 7–15) Dabei ist das Einströmen des Heiligen Geistes als „Überfluss“, als „Luxus“ zu betrachten (Röm 5,5), da dem menschlichen *spiritus* im Unterschied zum „natürlichen Fassungsvermögen“ „kein Maß gesetzt“ sei.⁶⁸ Er mache den Menschen zu *mehr*, als er ist: Während die Menschenseele bei der Schöpfung nur Abbild Gottes war, sei sie nun durch die Öffnung für die Erlösung durch Christus und den Empfang des Heiligen Geistes nicht mehr nur „Bild“, sondern „Kind“ Gottes (Röm 8, 15).⁶⁹

62 Vgl. in diesem Band den Artikel von VIKI RANFF zur Gabe der „Unterscheidung der Geister“.

63 Bisher unveröffentlichte Vorlesung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz „Was ist das Christentum“ (TU Dresden, WS 1994/95).

64 *Gebet*, S. 52.

65 Ebd.

66 *GT II*, S. 20.

67 Ebd., S. 21.

68 Ebd.

69 *EES*, S. 376 und S. 387.

Die Gabe des Geistes beinhaltet eine neue Kommunikationsfähigkeit mit dem unsichtbaren Gott durch das Gebet, durch „unaussprechliches Seufzen“ (u. a. im Sprachengebet / der *Glossolie*), da Menschen „nicht wissen, worum wir in rechter Weise beten sollen“ (Röm 8, 26). Das kann für Andere bittendes, aber auch Gott verherrlichendes Gebet (Lobpreis) sein. Diese sehr persönliche subjektive Form des Betens im Heiligen Geist (hier mit dem „mystischen Strom“ bezeichnet) differenziert Stein vom objektiven, geformten Gemeinschaftsgebet und sieht doch die Gültigkeit beider Formen:

Wenn er [der mystische Strom] die überlieferten Formen durchbricht, so geschieht es, weil in ihm der Geist lebt, der weht, wo er will: der alle überlieferten Formen geschaffen hat und immer neue schaffen muß. [...] So formt der mystische Strom den vielstimmigen, immer anschwellenden Lobgesang auf den Dreifaltigen Gott, den Schöpfer, Erlöser und Vollender. Darum geht es nicht an, das innere, von allen überlieferten Formen freie Gebet als ‚subjektive‘ Frömmigkeit der Liturgie als dem ‚objektiven‘ Gebet der Kirche gegenüberzustellen. Jedes echte Gebet ist Gebet der Kirche, [...] denn es ist der in ihr lebende Heilige Geist, der in jeder einzelnen Seele „für uns bittet mit unaussprechlichen Seufzern.“ [Röm 8, 26]⁷⁰

Dabei sei das Kennzeichen für echtes Gebet, dass ein Mensch nur „im Heiligen Geist“ bekennen könne, dass „Jesus der Herr ist“.⁷¹ (1 Kor 12, 3)

Liebesantwort des Menschen: Selbst-Hingabe

Erst von dieser Einigung mit der Gabe des Heiligen Geistes und der Durch-Geistung der menschlichen Seele her ist eine Liebesantwort des Menschen auf die Gabe Gottes möglich: die Hingabe des Menschen, mit der er dem Wesen Gottes, das Liebe ist, am nächsten kommt. Die Seele hat nämlich eine doppelte (eigentlich dreifache) Aufgabe⁷²: Die Selbstgestaltung bzw. Entfaltung von Leib *und* Seele, d. h. Formung der ungeschuldet empfangenen Gabe in der Schöpfung, *und* – durch die empfangene Gabe des Hei-

⁷⁰ *Gebet*, S. 55.

⁷¹ Ebd.

⁷² *EES*, S. 387.

ligen Geistes – die Aufforderung zur „schrankselosen liebenden Hingabe an Gott“. ⁷³ Diese „Selbsthingabe“ nennt Stein auch „die freieste Tat der Freiheit.“ ⁷⁴

Allerdings findet die Freiheit des Menschen – wie bereits angesprochen – eine Grenze an der göttlichen Freiheit und umgekehrt: Der Mensch muss seine innere Zustimmung zu seiner eigenen Hingabe geben, da „Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet.“ ⁷⁵ Umgekehrt, selbst wenn sich der Mensch Gott als Gabe anbietet, besteht immer noch die Freiheit Gottes, diese Gabe, das Angebot der Selbst-Hingabe, abzulehnen, da die freie Liebes-Gabe dem ökonomischen Geben-Nehmen-Mechanismus enthoben ist. ⁷⁶ Daher war die Kirche immer misstrauisch gegenüber Menschen, die das Martyrium mutwillig herausforderten. In diesem Sinne schrieb Anne Reinach, Physikerin, Ehefrau des Phänomenologen Adolf Reinach und gute Freundin Edith Steins, kurz nach dem Krieg über Steins Martyrium: Man „muß sich nicht drängen zu den Opfern, Gott holt einen schon, wenn es Zeit ist“. Gott habe Edith Stein „angenommen als ein reines Opfer für ihr jüdisches Volk [...] es ist ein glorreicher Tod, über den man nicht trauern kann, nur Gott loben. Es ist ein Tod, vor dem wir alle weggelaufen sind. Sie auch [also Edith Stein] (das ist mein Trost)“, schrieb Anne Reinach, die Steins Hingabe-Angebot aus ihrem Testament nicht kannte, „aber *sie* hat Gott reif befunden für diesen Opfertod!“ ⁷⁷

Edith Stein wurde das Leben genommen, konkret durch die Nationalsozialisten, nach religiöser Interpretation von Gott, sie traf keine eigenmächtige Entscheidung diesbezüglich. Sie hatte keine Wahl-Freiheit, ihr Leben aktiv hin-geben zu können, denn sie hätte nicht vom Glauben abfallen und dadurch überleben können. Aber sie gab eine *innere* Zustimmung aus „Wesensfreiheit“ (Romano Guardini) heraus zu dem kausalen Geschehen der Vernichtungsmaschinerie, in das sie hineingezogen wurde. In Stille und Unsichtbarkeit fiel diese Zustimmung, von der man durch Zeugen aus dem Lager Westerbork weiß. Ihre Hingabe aus gesammelter seelischer Kraft wurde bekannt, denn ihr seelisches Leben besaß und besitzt eine intensive Ausstrahlung: „Je gesammelter

73 *Gebet*, S. 55.

74 *EES*, S. 387, *KW*, S. 145.

75 *NFG*, S. 158.

76 JACQUES DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben 1*, München 1993.

77 Anne Reinach an Erik Peterson, 19. 8. 1946, in: BARBARA NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1994, S. 198. Anne Reinach betont die Unsichtbarkeit der Selbst-Hingabe im Martyrium während des Nationalsozialismus. Die Henker des Nationalsozialismus seien „so unvergleichlich viel schlimmer als die Verfolger der alten Märtyrer [im römischen Reich], weil die Alten Freiheit ließen. Man brauchte ja bloß abfallen, dann rettete man das Leben. Und so wurde das Martyrium eine Tat. Heute ist es reines Leiden, und der Heroismus des Opfers, der sicher in vielen Fällen vorhanden war, wird nicht offenbar.“ (Ebd.)

ein Mensch im Innersten seiner Seele lebt, um so stärker ist diese Ausstrahlung, die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht.“⁷⁸

Phänomenologie der Gabe – „Liebesschuld“

Im Phänomen-Bereich des christlichen Glaubens wird durch die Gabe der Erlösung durch Christus und die Gabe des Heiligen Geistes Schuld vergeben und gleichzeitig ein neues bleibendes Schuldverhältnis etabliert – das Liebesverhältnis zwischen Gott und menschlicher Seele, das auch auf das zwischenmenschliche Leben bezogen wird: „Bleibt niemandem etwas schuldig. Nur die Liebe schuldet ihr einander immer.“ (Röm 13, 8) Durch die Gabe (der Erlösung und der Kraft des Heiligen Geistes) hat der göttliche Geber „Macht über den Empfänger“⁷⁹. Allerdings ist es hier die Macht der Liebe, die zugleich ohnmächtig ist gegenüber der Freiheit des Anderen, die – wenn sie den anderen „leiden“ kann (also liebt) – auch an seiner Freiheit leidet.

Während der „rivalisierende“ Geber⁸⁰ sich durch seine Gabe abgrenzt und entweder den Empfänger der Gabe zu überbieten oder wenigstens die Bilanz auszugleichen strebt, sucht der „solidarisierende“ Geber mit seiner Gabe die Identifikation mit dem Empfänger, die Verschmelzung. Genau dieses „solidarisierende“ Geber-Empfänger-Verhältnis besteht im jüdisch-christlichen Phänomenbereich: Gott ist nicht der Rivale des Menschen, sondern strebt ein gegenseitiges Liebesverhältnis an.⁸¹ In diesem Liebesverhältnis ist von Gott her die totale Verausgabung, der „Potlatsch“, möglich, der das Hin-und-Her des Gebens und Nehmens beendet, das Ende des Opfer-Mechanismus herbeiführt. Nun nähert sich der Mensch durch die Gabe des Heiligen Geistes der „reinen Gabe“ an, die nach Derrida gekennzeichnet sei durch die „Rückhalt-, Selbst-

78 *EES*, S. 371. Diese Ausstrahlung drückt dem freien geistigen Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart auf. (Ebd., S. 372.) „Mit Christus verborgen in Gott, können sie [Christen, die sich Gott hingegeben haben] nicht anders, als die göttliche Liebe, von der sie erfüllt sind, ausstrahlen in andere Herzen und so mitwirken an der Vollendung aller zur Einheit in Gott.“ (*Gebet*, S. 56.)

79 *MAUSS, Gabe*, S. 33.

80 *MAXIMILIAN OETTINGER*, „Gabentheologische Überlegungen zur Eucharistie“, in: *MARKUS ENDERS / HOLGER ZABOROWSKI* (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg i. Br./München 2004, S. 425–433, hier S. 430.

81 Vgl. verschiedene Ehe-Bilder in AT und NT, die das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel oder Christus und der Kirche ausdrücken.

und Intentionslosigkeit“ des Gebers.⁸² In der Lebens-Hin-Gabe (wie in Steins Weihe-Dokumenten) gibt der Mensch die Gabe (sich selbst, das Geschöpf), die er von Gott, als dem Schöpfer, empfangen hat, Gott zurück, bzw. bietet sie ihm zumindest an. Der Mensch kann das, weil er sich selbst besitzt in der Selbst-Habe und Selbst-Behauptung, die frei und bewusst losgelassen wird, so dass die Gabe dem Empfänger als Geschenk in Liebe hin-gegeben werden kann.⁸³ Die Gabe verschwindet im Übermaß des Gebens ohne Ziel und Intention, denn nur das „Zusammensein mit dem Geber“ zählt in der Liebe.⁸⁴

Stein zeigte sich allerdings in ihren Hingabe-Dokumenten keineswegs intentionslos, sie forderte vielmehr eine Gegenleistung (Frieden, Bewahrung). Dadurch würde sich nach Derrida die Generosität und sogar die Gabe selbst aufheben. Allerdings ist es im Liebesverhältnis denkbar, sich vom anderen etwas – in aller Freiheit – zu wünschen, ihn um etwas zu bitten in dem Bewusstsein, keinen Anspruch auf Erfüllung der Bitte zu haben, da ja keine ökonomische Tausch-Logik⁸⁵ mehr besteht. In dieser Gelassenheit drückt Stein zugleich die Ernsthaftigkeit ihres Wunsches aus, indem sie ihr Leben anbietet, konkret: jegliche Art von Leiden und Tod auf sich zu nehmen, aus Liebe zu Gott und den Mit-Geschöpfen. Das ist keineswegs der christliche Normal-, sondern der „Ernstfall“ (Hans-Urs von Balthasar); es ist keineswegs die einzige Form eines liebenden Vertrauensverhältnisses zwischen Gott und Mensch, aber die höchste: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15, 13)

82 Vgl. DERRIDA, *Falschgeld*, S. 43.

83 Giorgio Agamben nennt das die „unentgeltliche Leistung, die von den obligatorischen Fesseln der Gegenleistung und des Befehls frei ist“. Gabe als Gnade setzt die außer Kraft, wie der „Glaube jede Pflicht zur Gegenleistung überschreitet.“ (GIORGIO AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, Frankfurt a. M. 2006, S. 133 f.)

84 BERNHARD WALDENFELS, „Geben und Nehmen“, in: DERS., *Antwortregister*, Frankfurt a. M. 1994, S. 626.

85 Vgl. DERRIDA, *Falschgeld*.

Literatur

- EBERHARD AVÉ-LALLEMENT, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk“, in: BEATE BECKMANN / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein – Texte, Bezüge, Dokumente*, Würzburg 2003, S. 55–78.
- BEATE BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.
- / HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein – Texte, Bezüge, Dokumente*, Würzburg 2003.
- BEATE BECKMANN-ZÖLLER, „Einführung“, in: EDITH STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, (ESGA 6), Freiburg i. Br. 2010, S. IX–XCII.
- PIERRE DANIEL CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg i. Br. 1887.
- JACQUES DERRIDA, *Falschgeld. Zeit geben 1*, München 1993.
- WALTRAUD HERBSTRIETH (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991.
- , *Edith Stein. Jüdin und Christin*, München 1995.
- PETER HOCKEN, *Die Strategie des Heiligen Geistes?*, Ravensburg 1996.
- RAM ADHER MALL, *Interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 1998.
- MARCEL MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1999 (1925).
- BARBARA NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Br. 1994.
- MAXIMILIAN OETTINGER, „Gabentheologische Überlegungen zur Eucharistie“, in: MARKUS ENDERS / HOLGER ZABOROWSKI (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/ München 2004, S. 425–433.
- EDITH STEIN, „Natur, Freiheit und Gnade“ (kurz *NFG*), unter dem falschen Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ in: DIES., *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, hg. v. Lucy Gelber, *Edith Steins Werke (ESW, Bd. VI)*, Freiburg i. Br. 1962.
- , „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“ (kurz *HT*), in: *Erkenntnis und Glaube*, (ESW XV), Freiburg i. Br. 1993.
- , *Selbstbildnis in Briefen II* (kurz *SBB II*), hg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Amata Neyer, (ESGA 3), Freiburg i. Br. 2000.
- , *Briefe an Roman Ingarden* (kurz *BR1*), hg. v. Eberhard Avé-Lallemant, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, (ESGA 4), Freiburg i. Br. 2001.
- , *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (kurz *LJF*), (ESGA 1), Freiburg i. Br. 2002.
- , *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (kurz *WGE*), hg. v. Beate Beckmann und Viki Ranff, (ESGA 17), Freiburg i. Br. 2003.
- , *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (kurz *KW*), hg. v. Ulrich Dobhan, (ESGA 18), Freiburg i. Br. 2003.

- , *Einführung in die Philosophie* (kurz *EPh*), hg. v. Claudia Mariéle Wulf, (*ESGA* 8), Freiburg i. Br. 2004.
- , *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (kurz *PA*), hg. v. Hans Rainer Sepp, (*ESGA* 10), Freiburg i. Br. 2005.
- , *Eine Untersuchung über den Staat* (kurz *US*), hg. v. Ilona Riedel-Spangenberg, (*ESGA* 7), Freiburg i. Br. 2006.
- , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (kurz *EES*), hg. v. Andreas Uwe Müller, (*ESGA* 11/12), Freiburg i. Br. 2006.
- , *Geistliche Texte II* (kurz *GT II*), hg. v. Sophie Binggeli, Ulrich Dobhan und Amata Neyer, (*ESGA* 20), Freiburg i. Br. 2007.
- , *Zum Problem der Einföhlung* (kurz *PE*), hg. v. Antonia Sondermann, (*ESGA* 5), Freiburg i. Br. 2008.
- , „Das Gebet der Kirche“ (1936, kurz *Gebet*), in: DIES., *Geistliche Texte I* (kurz *GT I*), hg. v. Ulrich Dobhan, (*ESGA* 19), Freiburg i. Br. 2009, S. 44–58.
- , *Beiträge zu einer philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (kurz *Beiträge*), hg. v. Beate Beckmann-Zöller, (*ESGA* 6), Freiburg i. Br. 2010.

GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933.

CLAUDIA MARIÉLE WULF, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Vallendar 2005.

ALBERT ZIMMERMANN, „Begriff und Aufgabe einer christlichen Philosophie bei Edith Stein“, in: WALTRAUD HERBSTRIETH (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991, S. 133–141.

Siglen/Werkkürzel

	EDITH STEIN,
ESGA	<i>Edith-Stein-Gesamtausgabe</i> , 26 Bde., hg. v. Internationales Edith Stein Institut Würzburg unter der Leitung von Michael Linssen und Klaus Maas und unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz et al., Freiburg 2000–2011.
ESW	<i>Edith Steins Werke</i> , 18 Bde., hg. v. Lucy Gelber, Romaeus Leuven und Michael Linssen, Freiburg 1950 ff.
Beiträge	<i>Beiträge zu einer philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften</i> , hg. v. Beate Beckmann-Zöller, (<i>ESGA</i> 6), Freiburg i. Br. 2010.
BRI	<i>Briefe an Roman Ingarden</i> , hg. v. Eberhard Avé-Lallemant, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, (<i>ESGA</i> 4), Freiburg i. Br. 2001.
EES	<i>Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins</i> , hg. v. Andreas Uwe Müller, (<i>ESGA</i> 11/12), Freiburg i. Br. 2006.

- EPh *Einführung in die Philosophie*, hg. v. Claudia Marièle Wulf, (ESGA 8), Freiburg i. Br. 2004.
- Gebet „Das Gebet der Kirche“ (1936), in: DIES., *Geistliche Texte I* (kurz *GT I*), hg. v. Ulrich Dobhan, (ESGA 19), Freiburg i. Br. 2009, S. 44–58.
- GT I *Geistliche Texte I*, hg. v. Ulrich Dobhan, (ESGA 19), Freiburg i. Br. 2009,
- GT II *Geistliche Texte II*, hg. v. Sophie Binggeli, Ulrich Dobhan und Amata Neyer, (ESGA 20), Freiburg i. Br. 2007.
- HT „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, in: *Erkenntnis und Glaube*, (ESW XV), Freiburg i. Br. 1993.
- KW *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, hg. v. Ulrich Dobhan, (ESGA 18), Freiburg i. Br. 2003.
- LJF *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, (ESGA 1), Freiburg i. Br. 2002.
- NFG „Natur, Freiheit und Gnade“, unter dem falschen Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ in: DIES., *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, hg. v. Lucy Gelber, *Edith Steins Werke* (ESW, Bd. VI), Freiburg i. Br. 1962.
- PA *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, hg. v. Hans Rainer Sepp, (ESGA 10), Freiburg i. Br. 2005.
- PE *Zum Problem der Einfühlung*, hg. v. Antonia Sondermann, (ESGA 5), Freiburg i. Br. 2008.
- SBB II *Selbstbildnis in Briefen II*, hg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkvoitz und Amata Neyer, (ESGA 3), Freiburg i. Br. 2000.
- US *Eine Untersuchung über den Staat*, hg. v. Ilona Riedel-Spangenberg, (ESGA 7), Freiburg i. Br. 2006.
- WGE *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, hg. v. Beate Beckmann und Viki Ranff, (ESGA 17), Freiburg i. Br. 2003.