

3. Philosophie

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

Philosophie der Person bei Edith Stein und Adolf Reinach

1. EINFÜHRUNG

Nichts anderes beschäftigte die Philosophin Edith Stein in ihrem intellektuellen Leben so sehr wie das Problem einer Philosophie der Person. Bereits in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* hatte Stein sich mit Fragen zum Aufbau der menschlichen Person auseinandergesetzt.¹ Diese Thematik habe sie im Anschluß daran »in allen späteren Arbeiten immer wieder neu beschäftigt«, schreibt sie im Sommer 1933 in ihren Erinnerungen *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (ESGA 1)². Ich werde mich in diesem Artikel allein auf Steins wissenschaftliche Personlehre aus der mittleren Schaf-

¹ Vgl. Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung* (kurz *PE*), »Die Konstitution des psychophysischen Individuums«, Edith Stein Gesamtausgabe (kurz *ESGA*) 5, Freiburg 2008, 53–107. – Ein Verzeichnis der Siglen befindet sich am Ende der Arbeit.

² Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESGA 1, Freiburg ²2007, *LJF* 328: »Es war eine große Arbeit, denn die Dissertation war zu einem unheimlichen Umfang angeschwollen. Ich habe in einem ersten Teil, noch in Anlehnung an einige Andeutungen in Husserls Vorlesungen, den Akt der »Einfühlung« als einen besonderen Akt der Erkenntnis untersucht. Von da bin ich weitergegangen zu etwas, was mir persönlich am Herzen lag und mich in allen späteren Arbeiten immer wieder neu beschäftigte: zum Aufbau der menschlichen Person.« Aus ihren Untersuchungen »Psychische Kausalität« und »Individuum und Gemeinschaft« (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen ¹1970, kurz: *PK* und *IG*, 1–116 und 116–283, Orig. *JPPF* V, Halle 1922 (ESGA 6, 2009) fließen die Kapitel über Kraft und den leib-seelischen Zusammenhang ein. Weitergeführt hatte sie die Problematik der »Subjektivität« in ihrer privaten Vorlesung *Einführung in die Philosophie* (Breslau, ca. 1921; ESGA 8, Freiburg 2004; kurz *EPh*) vor allem in den Kapiteln zu den Problemen der Subjektivität. »Die ontische Struktur psychophysischer Subjekte« (*EPh* 113ff.) und »Erkenntnis von Personen« (*EPh* 149ff.). Vgl. zur Neudatierung von Einführung in die Philosophie und zur Textrekonstruktion von »Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische

fenszeit in Münster 1932/33 beziehen, auf die einzigen Vorlesungen, die Edith Stein öffentlich halten konnte bzw. die sie für die Öffentlichkeit konzipiert hatte und die nun seit 2005 in der wissenschaftlichen Neuausgabe³ vorliegen.

Anders als Stein konzipierte ihr Lehrer und Mentor Adolf Reinach (1883–1917) keine eigenständige Anthropologie: Seine Personlehre ist vor allem seiner Theorie der Sozialen Akte und seinen religionsphilosophischen Aufzeichnungen zu entnehmen. Edith Stein standen 25 Jahre zur Ausgestaltung der Analyse der Person zur Verfügung – noch in ihrem letzten Werk *Kreuzeswissenschaft* (1942) kommt Stein auf das anthropologische Thema »Seele, Ich und Freiheit« zu sprechen.⁴ Reinach dagegen blieben nach seiner Habilitation 1913 mit dem Titel *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* nur 4 Jahre bis zu seinem frühen Tod im Ersten Weltkrieg. Stein verdankt Reinach menschlich und wissenschaftlich viel. Inhaltlich bezieht sie sich z.B. auf seine Untersuchung von 1911 *Zur Theorie des negativen Urteils* und auf die religionsphilosophischen »Aufzeichnungen« (1916/17). Letztere haben Stein zu ihren religionsphilosophischen Reflexionen in »Psychische Kausalität« und ihrer *Einführung in die Philosophie* inspiriert. Hinsichtlich der Personlehre lassen sich auf den ersten Blick allerdings keine gegenseitigen Einflüsse feststellen. Ich werde daher beide Ansätze nacheinander darstellen, um dadurch evtl. gemeinsame Linien zu entdecken.

Problematik« den Artikel von Claudia M. Wulf »Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins«, in: Beckmann, Beate / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hg.), *Edith Stein – Themen, Bezüge, Dokumente*, Würzburg 2003, 249–267 und die Einführung in ESGA 8. Mit der Frage der Sozialität des Menschen – in Anbetracht der heraufziehenden nationalsozialistischen Weltanschauung und Rasse-Ideologie ein heikles und der Auseinandersetzung notwendiges Thema – hatte sie sich in »Individuum und Gemeinschaft« und »Eine Untersuchung über den Staat« (kurz *US*), in: Stein, Edith, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen ²1970, 285–407 (Orig. *JPPF* VII, Halle 1925) [ESGA 7, 2006], aber auch in ihrer »Rezension zu Dietrich von Hildebrands *Metaphysik der Gemeinschaft*« (Sommer 1932; ESGA 9, Freiburg 2009) bereits auseinandergesetzt.

³ *Edith Stein Gesamtausgabe*, mit wissenschaftlichem Fußnotenapparat und Einführungen, herausgegeben im Auftrag des Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft, Technische Universität Dresden), Herder-Verlag Freiburg i. Br. 2000ff.

⁴ Stein, Edith, *Kreuzeswissenschaft* (kurz *KW*), ESGA 18, Freiburg ³2007, 132ff.

2. STEINS PHILOSOPHISCHE METHODE IN DER MÜNSTERANER ZEIT

Stein erhebt in der philosophischen Anthropologie wie zuvor in ihrer Vorlesung zur Mädchenbildung den Anspruch, systematisch zu arbeiten. Sie beschreibt auf prägnante Weise die phänomenologische Methode, die sie für ihre Vorlesung *Der Aufbau der menschlichen Person* wählt, die allerdings in der theologischen Anthropologie *Was ist der Mensch?* völlig wegfällt: »Wir werden die Sachen selbst⁵ ins Auge fassen und aufbauen, so weit wir können. [...] Die Methode, mit der ich eine Lösung der Probleme suche, ist die phänomenologische, d. h. die Methode, wie sie E. Husserl ausgebildet und im II. Band seiner *Logischen Untersuchungen*⁶ zuerst angewendet hat, die aber nach meiner Überzeugung von den großen Philosophen aller Zeiten bereits angewendet wurde, wenn auch nicht ausschließlich und nicht mit reflektiver Klarheit über das eigene Verfahren.«⁷ Als Prinzipien nennt sie die Reduktion auf die Sachen selbst, vom Zufälligen auf das Wesentliche der Dinge, unter Absehung von Theorien *über* die Dinge. D. h., es geht um eine vorurteilsfreie interesselose philosophische, nicht funktionale Betrachtung. Es geht darum, in ruhendem Schauen in einem Einzelnen ein Allgemeines zu erfassen.⁸ Dazu ist der Husserlsche Begriff der »Intuition« notwendig.⁹ Unter der phänomenologischen Intuition oder Wesensanschauung versteht Stein »die Erkenntnisleistung«, »die an konkreten Gegenständen ihre allgemeine Struktur zur Abhebung bringt«¹⁰ und die traditionellerweise auch als Abstraktion bezeichnet wurde. Auf diese Weise differenziert sie zwischen Species, Typus und Individuum. Die Wesensanschauung wird aber nicht »rein« durchgeführt, da zugleich die theologische Anthropologie der biblischen

⁵ Leitspruch der Phänomenologen: Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 2. Band, 1. Teil, *Husserliana* = *Hua* XIX/1, 10.

⁶ *Hua* XIX/1; 2. Teil, *Hua* XIX/2, hg. v. Ursula Panzer, Den Haag 1984 (Original: Halle 1900/01).

⁷ Stein, Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person* (kurz *AMP*), ESGA 14, Freiburg 2004, 28.

⁸ Vgl. *AMP* 28f.

⁹ Vgl. *Hua* XVIII, *Logische Untersuchungen*, 1. Band, hg. v. Elmar Holenstein, Den Haag 1975, 246; *Hua* XIX/1, 512; *Hua* XIX/2, 539, 567 usw.; *Hua* III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag (2. Aufl.) 1976 (Original: Halle 1913) 46f., 51, 53 usw.

¹⁰ Stein, Edith, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen* (kurz *F*), ESGA 13, Freiburg 2005, 156.

Vorgaben sich im Hintergrund auswirkt.¹¹ Husserl selbst hatte »alle Anthropologie zur philosophisch naiven Position« gezählt.¹² Er sah in Steins philosophischem Vorgehen zu dieser Zeit¹³ zu Recht einen Gegensatz zu seiner »transzendentalen Phänomenologie« und bezeichnete Steins Ansatz treffend als eine »eidetische Psychologie innerhalb einer universalen Ontologie«.¹⁴

Wenn man Steins philosophische Anthropologie einordnen will, würde sie in den Bereich der phänomenologischen Anthropologie fallen und ließe sich sowohl den Ansätzen zu einer »somatologischen« Anthropologie zuordnen – ähnlich denen von Frederik Jakobus Johannes Buytendijk¹⁵, Herbert Plügge¹⁶ und Maurice Merleau-Ponty¹⁷ – als auch zur phänomenologischen Sozialanthropologie (Michael Theunissen¹⁸) oder zur phänomenologischen Individualanthropologie (Otto Friedrich Bollnow¹⁹ und Eugen Fink²⁰). Andererseits ist es aufgrund von Steins bewußter Rezeption der Metaphysik des Thomas von Aquin möglich, ihre philosophische Anthropologie als ein Glied in der Kette des Projekts einer »Katholi-

¹¹ »Während die Philosophie durch ihre spezifische Erkenntnisfunktion dazu berufen ist, Wesensnotwendigkeiten und Wesensmöglichkeiten zu erforschen, ist es der *Theologie* aufgegeben festzustellen, was uns durch göttliche Offenbarung über die Eigenart der Frau gesagt ist.« *F* 164.

¹² Postkarte an Karl Löwith, 22.2.1937, Löwith, Karl, *Sämtliche Schriften*, hg. v. K. Stichweh/M. B. de Launay, Stuttgart 1985, Bd. 8, 236f. – zitiert nach Andreas Uwe Müller, »Bausteine zu einer Philosophischen Anthropologie. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik in Edith Steins Vorlesung in Münster 1932/33«, in: *Scientia et Religio*, hg. von René Kaufmann und Holger Ebel, Dresden 2005, 181–195, hier: 187.

¹³ Gekannt hat er wohl nur die Veröffentlichung im Jahrbuch »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Ergänzungsband zum Bd. X des *JPPF*, hg. v. Edmund Husserl, 1929; Tübingen ²1970, 315–338 (ESGA 9, 2009).

¹⁴ »Aber so merkwürdig sind die Sachen, daß auch, wer zwischen transzendentaler Phänomenologie und phänomenologischer Psychologie nicht scheidet und die Wege einer universalen Ontologie (Universum der apriorischen Wissenschaften, als Totalität) geht (dieser eine eidetische Psychologie einordnend), wertvollste Arbeit leisten kann, die ich meiner transzendentalen Phänomenologie einzuordnen vermag.« Stein, Edith, *Selbstbildnis in Briefen I (SBB I)*, ESGA 2, Freiburg ²2005, Br. 168 von Edmund Husserl (17.7.1931).

¹⁵ *Das Menschliche*, Stuttgart 1958.

¹⁶ *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen 1962.

¹⁷ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.

¹⁸ *Der Andere*, Berlin 1965

¹⁹ *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1941.

²⁰ *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970.

schen Pädagogik« zu verstehen, in das sie damals am »Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik« mit eingebunden war.²¹

3. DER MENSCH ALS PERSON – DIE PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE EDITH STEINS

Der Mensch ist frei und durch seine Geistbegabtheit zur Verantwortung für sein Leben bestimmt – das ist der Zielpunkt, auf den sich Steins Vorlesung über den *Aufbau der menschlichen Person* zubewegt. »Ich schaue in die Augen eines Menschen und sein Blick antwortet mir. Er läßt mich eindringen in sein Inneres oder wehrt mich ab. Er ist Herr seiner Seele und kann ihre Tore öffnen und schließen. [...] Wenn zwei Menschen einander anblicken, dann stehen ein Ich und ein anderes Ich einander gegenüber. Es kann eine Begegnung vor den Toren sein oder eine Begegnung im Innern. Wenn es eine Begegnung im Innern ist, dann ist das andere Ich ein Du. Der Blick des Menschen spricht. Ein *selbstherrliches, waches Ich* sieht mich daraus <an>. Wir sagen dafür auch: eine *freie geistige Person*. Person sein heißt ein freies und geistiges Wesen sein. Daß der Mensch Person ist, das unterscheidet ihn von allen Naturwesen.«²² Für Stein ist die Person wie für Thomas oder auch schon Boethius »individuelle Substanz rationaler Natur«, ein letztes unverfügbares Subjekt, das nicht ein Akzidenz von Materie, sozialen Strukturen oder impersonalen Kräften sein kann.²³

²¹ *SBB* I, Br. 245 an Hedwig Conrad-Martius (24.2.1933). Steins Bezug zu einer »Katholischen Pädagogik« zeigt sich deutlich am von ihr gewählten Beispiel aus der katholischen Glaubenspraxis: die »pädagogische Bedeutung der eucharistischen Wahrheiten« (*AMP* 162), anhand derer sie versucht zu zeigen, wie sich das christliche Menschenbild auswirkt auf die Erziehung im Glauben. Zudem sind Steins Sozialphilosophie und deren zeitkritische Momente deutlich durch ihre Perspektive des christlichen Glaubens geprägt.

²² *AMP* 78.

²³ Zur Personlehre bei Stein liegen neuere Untersuchungen vor, die Steins Münsteraner Vorlesungen berücksichtigen: Tapken, Andreas, *Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohus und Edith Stein*, Mainz 2003. – Wulf, Claudia Mariéle, *Freiheit und Grenze: Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen; eine kontextuelle Darstellung*, Vallendar-Schönstatt 2002. – Matthias, Ursula, *Die menschliche Freiheit im Werk Edith Steins*, Thesis ad Doctoratum in Philosophia, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae, Rom 1997. – Maier, Friederike, *Den Menschen denken. Die Seele im Werk Edith Steins*, Diplomarbeit, Freiburg 1995.

Um zur Erkenntnis der Individualität des Menschen – von seiner geschlechtlichen Differenzierung abgesehen – zu führen, geht Stein in ihrer philosophischen Anthropologie real-phänomenologisch vor: Von außen betrachtet, nimmt man zunächst den Leib und dann erst das Innere des Menschen wahr, das sie mit scholastisch-thomasischer Begrifflichkeit als Seele und Geist bezeichnet.²⁴ Der Mensch wird von Stein stufenweise untersucht als materieller Körper, Lebewesen, Seelenwesen, Geistwesen – ein Mikrokosmos, der nach innen und nach außen erschlossen bzw. aufgebrochen ist: Als geistige Person wird der Mensch in seiner Individualität sowie als Gemeinschafts- und Kulturwesen und auch als Gottsucher beleuchtet. In ihren bisherigen Werken hatte Stein nicht real-phänomenologisch von außen nach innen gearbeitet, sondern in der Nachfolge der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls stets von innen her ihre Betrachtungen der menschlichen Person begonnen²⁵: Im Denken liegt uns der Geist, das Bewußtsein am nächsten, dann folgen von dort aus in der Eigenwahrnehmung die Seele, die Psyche, der Leib. Vom Blick auf den anderen her startet Stein nun also ihre Analyse, nicht mehr vom transzendentalen Ich aus.

Stein ist in ihrer Münsteraner Schaffensphase sensibilisiert für das Sex-Gender-Problem, natürlich in der Terminologie ihrer Zeit. So bezieht sie die Frage, welche Eigenschaften angeboren sind und welche sich Umwelteinflüssen verdanken, auch auf die Geschlechterdifferenz: »Menschentum tritt in doppelter Gestalt, als männliches und weibliches auf; die Individuen sind von Geburt an der einen oder der andern ›Teilspecies‹ (wenn wir es einmal so nennen

²⁴ Sie bezieht sich dabei auch auf ihre Vorarbeit in *Potenz und Akt* (kurz *PA*, 1931; ESGA 10, Freiburg 2005). Stein versteht ihre Vorlesung auch als eine Art Fortsetzung bzw. komprimierte Version von *Potenz und Akt*. Daher rührt auch der Einfluß von Conrad-Martius' *Metaphysischen Gesprächen* (Halle 1921) und deren Veröffentlichungen zur Pflanzenseele (Conrad-Martius, Hedwig, »Von der Seele«, in: *Summa II*, Hellaer 1917 – Dies., *Realontologie*, *JPPF VI*, Halle 1923 – Dies., »Die Zeit«, *Philosophischer Anzeiger*, Bonn II 2 u. 4, 1927–1928 – Dies., »Dasein, Substantialität, Seele«, »L'existence, la substantialité et l'âme«, in: *Recherches Philosophiques II*, Paris 1932; deutscher Originaltext »Dasein, Substantialität, Seele«. – Dies., *Die »Seele« der Pflanze* (Einleitung von Hans André), Breslau 1934). Eine Vertiefung der Analyse der »leib-geistigen Seele« des Menschen hat Stein dann drei Jahre später in ihrem Hauptwerk *Endliches und Ewiges Sein* (1935–1937) vorgenommen, das an die Münsteraner Vorlesungen – von einigen Thomas-Rezensionen und kleineren pädagogischen und geistlichen Schriften unterbrochen – anschließt.

²⁵ *PE*; *US*; *EPb*.

wollen) zugehörig. Auch männliche und weibliche Eigenart sind etwas, was sich erst im Lauf des Lebens zur Aktualität entfalten muß; das geschieht wiederum unter dem Einfluß der Umwelt, und so ist in jedem späteren Entwicklungsstadium das, was uns entgegentritt und was man wohl auch als ›männlichen‹ und ›weiblichen Typus‹ bezeichnet, tatsächlich ein sozialer Typus, an dem das ›Umweltbedingte‹ und das der sozialen Formung zu Grunde liegende ›Spezifische‹ sehr schwer zu scheiden ist. (So erklärt sich der Streit darüber, ob männliche und weibliche Eigenart überhaupt spezifische, d.h. aller sozialen Formung zu Grunde liegende Unterschiede seien oder nur typische, d.h. Ergebnisse der sozialen Formung.)²⁶

Eine gründliche Untersuchung der Species Mensch als »Doppel-Species« Mann und Frau hätte zwar ebenfalls ihren Ort in der philosophischen Anthropologie, war aber bereits ausführlich im Semester zuvor in der Vorlesung »Probleme der neueren Mädchenbildung« von Stein vorgenommen worden: »Ich bin der Überzeugung, daß die Species Mensch sich als Doppel-Species ›Mann‹ und ›Frau‹ entfaltet, daß das Wesen des Menschen [...] auf zweifache Weise zur Ausprägung kommt, und daß der ganze Wesensbau die spezifische Prägung zeigt. Es ist nicht nur der Körper verschieden gebaut, es sind nicht nur einzelne physiologische Funktionen verschieden, sondern das ganze Leibesleben ist ein anderes, das Verhältnis von Seele und Leib ist ein anderes und innerhalb des Seelischen das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit, ebenso das Verhältnis der geistigen Kräfte zueinander. Der weiblichen Species entspricht Einheit und Geschlossenheit der gesamten leiblich-seelischen Persönlichkeit, harmonische Entfaltung der Kräfte; der männlichen Species Steigerung einzelner Kräfte zu Höchstleistungen.«²⁷ Steins These von der »Doppel-Species« wird später von Elisabeth Gössmann seit den 60er Jahren ähnlich formuliert: Sie spricht von der »Gleichurprünglichkeit der Geschlechter«.²⁸

Ob nun Mann und Frau jeweils nur ein »Typus« oder tatsächlich eine »Teil-Species« sind, entscheidet darüber, ob »unter gewissen

²⁶ AMP 142.

²⁷ F 167. Steins Geschlechteranthropologie kann hier nicht weiter ausgeführt werden, vgl. dazu Binggeli, Sophie, *La femme chez Edith Stein. Une approche philosophique, théologique et littéraire*, Lyon 2000 und Westerhorstmann, Katharina, *Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein*, Paderborn 2004.

²⁸ Gössmann, Elisabeth, *Das Bild der Frau heute*, Düsseldorf 1962.

Bedingungen die Überführung des einen Typus in den andern möglich« sei.²⁹ Stein berührt hier die Diskussion, die seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts von dekonstruktivistischen Philosophen (z.B. Judith Butler) geführt wurde hinsichtlich der Frage, ob die Zuschreibung »Frausein« und »Mannsein« – vereinfacht gesagt – nicht besser wegfallen sollte, da doch kein »Wesen der Frau« oder »des Mannes« erkennbar wäre, sondern es sich um eine willkürliche Differenzierung handele, daß man gerade die Geschlechtsmerkmale zur Unterscheidung heranziehe. Stein zählt die Argumente auf, die für die dekonstruktivistische These sprechen: »Selbst gegen die Unaufhebbarkeit der körperlichen Unterschiede ließen sich gewisse Tatsachen – Zwitter- und Übergangsformen – anführen.«³⁰ Dann aber beantwortet sie die Frage, ob es ein allen Individuen zugrundeliegendes Wesen entweder als Frau oder als Mann gäbe, mit dem Hinweis auf noch zu klärende Grundprobleme der formalen Ontologie. Sie schlägt also vor, daß man im Anschluß an die »erste Philosophie« von Aristoteles das Verhältnis von Genus, Species, Typus und Individuum klären solle.³¹ Der *Sinn* der geschlechtlichen Differenzierung könne aber nur mit Unterstützung von theologischen Mitteln und nicht allein durch philosophische erkannt werden.

4. DER MENSCH IN SEINER LEIB-SEELE-GEIST-EINHEIT (»SOMATOLOGISCHE« ANTHROPOLOGIE)

Steins Stärke ist seit ihrer Dissertation *Zum Problem der Einföhlung* (1917)³² eine Leib-Phänomenologie, bei der Leib und Geist-Seele klar differenziert und dennoch wechselseitig aufeinander bezogen gedacht werden.³³ Die Leiblichkeit des Menschen wird in

²⁹ F 152.

³⁰ F 152.

³¹ F 152. »Die Untersuchung des Wesens der Frau hat ihren logischen Ort in einer *philosophischen Anthropologie*. Zur Lehre vom Menschen gehört die Klärung des Sinnes der geschlechtlichen Differenzierung, die Herausstellung des Inhalts der Species, ferner der Stellung der Species im Aufbau des menschlichen Individuums, des Verhältnisses der Typen zu Species und Individuum und der Bedingungen der Typenbildung.«

³² München 1980 [ESGA 5, 2008].

³³ Vgl. Beckmann-Zöller, Beate, »Zugänge zum Leib-Seele-Problem bei Edith Stein im Hinblick auf das Ereignis des religiösen Erlebnisses«, in: Nielsen, Cathrin / Steinmann, Michael / Töpfer, Frank, *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, Würzburg 2007, 155–170.

Steins philosophischer Anthropologie zunächst betrachtet als materielles Ding, dann als Organismus, womit das Pflanzliche im Menschen gemeint ist. Wie das Wesen der Pflanze die Aufrichtung zum Licht sei – hier folgt Stein Conrad-Martius –, so läge im »Menschenantlitz [...] wie in der Blüte die vollkommenste Selbstoffenbarung«³⁴. Das Tierische im Menschen sieht Stein im Anschluß an Ettlinger³⁵ vor allem im Phänomen der Bewegung, der Gefühlszuständlichkeiten und Affekte, letztlich in der Kraft der Seele (Lebenskraft, Vitalität). Die Bewegung ist ungebunden (frei) im Raum, wodurch eine wesenhafte Unruhe gegeben ist, ein Getrieben- und Bewegtwerden von außen und innen, von Begehren und Anreizen, auf die der Mensch reagiert. Weiterhin ist der tierische Teilaspekt des Menschen gekennzeichnet durch inneres Betroffensein, Empfindsamkeit und Spüren oder auch Leibempfinden. In der Sinnenseele liegt das Zentrum, in dem Reize von außen einschlagen und von wo Reaktionen ausgehen. Die innere Befindlichkeit oder Gefühlszuständlichkeit der Seele zeigt sich in Affekten oder Gemütsbewegungen.³⁶

Die Seele ist für Stein im Anschluß an den Grundsatz »anima forma corporis« (die Seele gibt dem Leib seine Gestalt) von Thomas das einheitliche Formprinzip, das, was den Menschen zu einem Lebewesen im Unterschied zu einem toten Körper oder Gegenstand macht. Sie ist das Prinzip der einheitlichen Gestaltung des Individuums.³⁷

Des weiteren hebt Stein das von Thomas vertretene Prinzip »individuum de ratione materiae« hervor: Das Individuum besteht nach der Maßgabe der Materie, d.h. nicht nur die innere seelische Form drückt sich ins Äußere hinein aus, sondern umgekehrt begrenzt oder formt wiederum die äußere Leiblichkeit die innere Entwicklung. Hier zeigt sich Steins »somatologische« Anthropologie, die Leibzentriertheit ihrer Theorie.³⁸

³⁴ AMP 43.

³⁵ Ettlinger, Max, *Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung*, Münster 1925.

³⁶ AMP 47.

³⁷ IG 248.

³⁸ Besonders deutlich läßt sich Steins Übernahme des »anima-forma-corporis«-Prinzips von Thomas in konkrete Konsequenzen hinein verfolgen, wenn man ihr Plädoyer für eine geschlechterdifferenzierte Bildung heranzieht. Wenn nicht nur der Leib und von ihm abhängige psychische Funktionen, sondern auch die geistige

Der Leib wird als materieller Körper verstanden,³⁹ aber dadurch nicht minder bewertet, da die Seele durch den Leib vollendet wird, d.h., sie ist ergänzungsbedürftig durch den Leib. Die Seele gilt auch in der theologischen Anthropologie als »Form« des Leibes, als akzidentelle und vorübergehende, wie Stein im Anschluß an Thomas darlegt. Deutlich betont Stein mit Hilfe der entsprechenden katholischen Dogmen, daß der Leib nicht von bösen Geistern geschaffen ist, sondern daß er – im Gegenteil – in der katholischen Lehre hochgeschätzt wird. Der Vorwurf der Leibfeindlichkeit, den man wohl einzelnen Christen machen kann, ist doch hinsichtlich der christlichen Lehre nicht zu erheben, wie Stein verdeutlicht. Ebenso wenig, wie der Leib unterschätzt, darf die Seele überschätzt werden: Sie ist weder ein Teil Gottes noch eine göttliche Substanz im Menschen, sondern eine des menschlichen Leibes bedürftige. Die Verbindung aus Leib und Seele ist nicht zufällig, denn die Seele wäre gar keine Seele, wenn sie nicht mit dem Leib verbunden wäre.⁴⁰ Zur gefallenen Natur gehört zudem nicht allein – wie am Begehren abzulesen ist – der Leib, was eine immer noch beliebte Häresie ist, sondern Leib und Seele zugleich. Weder vor der Begierde noch vor dem Tod wird der Mensch nach dem Sündenfall bewahrt.

Das spezifisch Menschliche – die personale Struktur, die sich in Verantwortung, Personalität und Ichform ausdrückt – wird vor allem in der philosophischen Anthropologie herausgearbeitet. Die Geistigkeit als Aufgeschlossenheit nach innen und außen wird begleitet vom personalen Phänomen der Freiheit, dem Können (Kräften) und dem Sollen (Werten). Letztlich ist von der Person Selbstgestaltung

Struktur des Mannes und der Frau jeweils von der Leiblichkeit und damit auch der jeweiligen Geschlechtlichkeit geprägt sind – wovon Stein ausgeht –, dann müßte die »Bildungsarbeit der spezifischen Struktur des Geistes Rechnung tragen«. F 163.

³⁹ In ihrer Abhandlung »Natur, Freiheit und Gnade« (1921, *NFG*), Titel fälschlich bisher im Druck: »Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Voraussetzung«, in: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Edith Steins Werke (kurz *ESW*) VI, Freiburg/Louvain 1962, 137–197 [*ESGA* 9, 2009] hatte Stein deutlich zwischen dem beseelten »Leib« und dem unbeseelten »Körper« unterschieden, in ihrer theologischen Anthropologie mischt sie diese Begriffe allerdings. Stein, Edith, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (kurz *WIM*), *ESGA* 15, Freiburg 2005, 7ff.

⁴⁰ »Beim Menschen, wo nicht der Leib, wohl aber die Seele subsistenzfähig ist, muß das Sein der Seele ›im Leibe‹ als ein Aufgenommensein der Leibesmaterie in die Subsistenz der Seele aufgefaßt werden, die eben damit zur Subsistenz des ganzen Menschen wird.« *WIM* 89.

gefordert, d.h., das »Ich« und das »Selbst« gestalten die Empfindungen und Wahrnehmungen im Phänomen der Intentionalität. Dabei sind »Ich« und »Selbst« zugleich Formende und zu Formende.⁴¹ »Der Mensch ist ein leiblich-seelisches Wesen, aber Leib und Seele haben in ihm personale Gestalt. Das heißt, daß ein Ich darin wohnt, das seiner selbst bewußt ist und in eine Welt hineinschaut, das frei ist und kraft seiner Freiheit Leib und Seele gestalten kann; das aus seiner Seele heraus lebt und durch die Wesensstruktur der Seele, vor und neben der willentlichen Selbstgestaltung, aktuelles Leben und dauerndes leiblich-seelisches Sein geistig formt.«⁴² Personsein heißt für Stein, die Fähigkeit zur Entwicklung in sich zu tragen und sich selbst und andere frei gestalten zu können.

Nicht nur das »Ich« des Menschen, sondern der Mensch selbst als Individuum sind letztlich nur durch eine bewußte Abstraktion als solche zu erkennen. Eigentlich – so legt Stein im Kapitel über »Das soziale Sein der Person« dar – ist die menschliche Person in ein Beziehungsgeflecht verwoben, sein »Dasein ist Dasein in einer Welt, sein Leben ist Leben in Gemeinschaft«⁴³. Stein analysiert neben soziologischen Grundbegriffen vor allem den Begriff »Volk« und be gibt sich damit in eine gründliche zeitgeistliche Auseinandersetzung, während sie eine Analyse des Begriffs »Rasse« als zu umstritten ablehnt.

In ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (1935–1937) wird Stein über die Erarbeitung ihrer philosophischen und theologischen Anthropologie noch hinausgehen und das leiblich-seelisch-geistige Sein des Menschen ähnlich wie Augustinus symbolisch nach dem Abbild Gottes als Dreieinigkeit beschreiben: Dem Vater entspreche das seelische Sein als Quell sprudelnden Leben aus sich selbst; dem Sohn wird das leibliche Sein zugeordnet, er ist die inkarnierte Person Gottes, das ausgebornene, verwirklichte Leben, das nicht an sich gehalten hat; der Heilige Geist entspreche dem geistigen Sein als ausströmendes, freies, selbstloses und begeisterndes.⁴⁴

⁴¹ AMP 83ff.

⁴² AMP 92.

⁴³ AMP 134.

⁴⁴ Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (kurz EES), ESGA 11/12, Freiburg 2006, 390.

5. ÜBERGÄNGE VON DER PHILOSOPHISCHEN IN DIE THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE

Die philosophische Anthropologie ist nach Edith Stein ergänzungsbedürftig, da sie nur als ontologische Einsicht festhalten könne, daß Endliches auf Unendliches bezogen ist.⁴⁵ Der Mensch sei von sich aus ein »Gottsucher«, der mit »natürlichem Verstand« bis zu einem gewissen Grad von Gottes- und Selbsterkenntnis gelangen könne. Hinweise in der Welt – so Stein im Anschluß an die Tradition der natürlichen Gotteserkenntnis und philosophischen Gotteslehre – machten die Suche nach Gott sinnvoll und das Finden möglich: In »seinem Inneren wie in der äußeren Welt findet der Mensch Hinweise auf etwas, was über ihm und allem ist, wovon er und wovon alles abhängt. Die Frage nach diesem Sein, das Suchen nach Gott gehört zum menschlichen Sein. Zu erforschen, wie weit er mit seinen natürlichen Mitteln in diesem Suchen gelangen kann, ist noch Aufgabe der Philosophie, eine Aufgabe, in der sich Anthropologie und Erkenntnistheorie begegnen. Ihre Lösung muß zur Absteckung der Grenzen der natürlichen Erkenntnis führen.«⁴⁶

Zum Menschsein gehörten aber auch Fragen wie die nach dem Heil, die weder aus der Empirie und noch aus dem rationalen Schlußfolgern zu lösen sind.⁴⁷ Antworten durch einen »überlegenen Geist« seien dazu erforderlich – auch in bezug auf die Pädagogik und ihre Frage nach dem Menschen; diese Antworten könne man in der biblischen Offenbarung finden.⁴⁸ Der Mensch ist nach Stein nicht nur als Geschöpf Gottes zu betrachten, sondern auch als erlösungs-, d.h. heilsbedürftig, da er aus seinem ursprünglich heilen Zustand herausgefallen ist. Zu seinem Heil im Sinne von Ganzheitlichkeit

⁴⁵ Ähnlich wird Stein dann in *Endliches und ewiges Sein* argumentieren. *EES*, »Sinn und Möglichkeit einer ›Christlichen Philosophie‹«, 20–36.

⁴⁶ *AMP* 32. »Jeder Mensch ist ein Gottsucher und darin am stärksten dem Ewigen verbunden. Wenn Menschenleben und Gemeinschaftsleben werterfülltes Leben war, dann war es sinnvoll.« *AMP* 154.

⁴⁷ »Was aber zum Heil notwendig ist, das muß allen zugänglich sein und darf nicht von dem Stand menschlicher Forschung abhängen.« *AMP* 161.

⁴⁸ »Wenn aber eine Pädagogik darauf verzichtet, aus der Offenbarung zu schöpfen, so riskiert sie es, das Wesentlichste außer Acht zu lassen, was wir über den Menschen, sein Ziel und den Weg zu seinem Ziel wissen können, sie schneidet sich also prinzipiell davon ab, ihren Gegenstand (d. i. die Erziehung des Menschen) ausreichend zu bestimmen. [...] Die Pädagogik wird dadurch nicht Theologie, aber sie tritt zur Theologie in eine wesenhafte und unaufhebbare Beziehung.« *AMP* 162.

kann er gelangen, wenn er sich an Jesus Christus und die Kirche anschließt. Stein stellt klar heraus, daß sie von einem realistischen, weder pessimistischen noch optimistischen Menschenbild ausgeht: Der Mensch war ursprünglich gut, ist nun aber durch den Sündenfall in seinem Willen geschwächt, in seinen Trieben verwirrt und im Verstand verdunkelt.⁴⁹ Zurück zum Heil findet der Mensch nur über die Erlösung durch Jesus Christus.⁵⁰

Ausschlaggebend für eine theologische Anthropologie ist die Einheit von Leib und Geist-Seele in Christus. Bedeutsam für die Anthropologie ist aus der Christologie vor allem der Person-Begriff. Die Person darf nie als Mittel zum Zweck gebraucht werden, wie Stein in diesem Zusammenhang betont, ohne Kant direkt zu zitieren.⁵¹ Denn die Person hat Würde, weil sie *bewußt* und *frei* ist, die Schöpfung zu genießen und zu gebrauchen.

Letztlich bleibt die menschliche Person jeder anderen Person, außer Gott, ein Geheimnis. Denn sowohl in der Selbsterkenntnis als auch in der Erkenntnis fremder Personen sind trotz Aufrichtigkeit und Offenheit jeweils Möglichkeiten zur Selbsttäuschung mitgegeben. Auch zur Erkenntnis von Menschen, nicht nur zur Gotteserkenntnis, gehört also »Glaube«; sie ist nie völlig zweifelsfrei. Stein sieht hier die Grenzen in der Sprache und auch im leiblichen Ausdruck gegeben, wodurch sich der andere einerseits offenbart; andererseits findet »unser Eindringen [...] eine Grenze in der Freiheit des Menschen, sich zu öffnen oder zu verschließen.«⁵² Die Freiheit der Per-

⁴⁹ AMP 11.

⁵⁰ »Der Mensch hat keine Macht über die Gewalten der Tiefe und kann von sich aus den Weg zur Höhe nicht finden. [...] Um seine Natur zu heilen und ihm die Erhebung über die Natur, die ihm von Ewigkeit her zugehört war, zurückzugeben, ist Gott selbst Mensch geworden. Der Sohn des ewigen Vaters wurde das neue Haupt des Menschengeschlechts; jeder, der mit ihm verbunden ist in der Einheit des mystischen Leibes [der Kirche], hat Teil an seiner Gotteskindschaft, trägt einen Quell göttlichen Lebens in sich [...]: das natürliche Licht seines Verstandes ist gestärkt durch das Gnadentlicht und ist besser geschützt gegen Irrtümer, wenn auch nicht dagegen versichert, vor allem ist sein geistiges Auge geöffnet für alles, was in dieser Welt uns von einer andern Welt Kunde gibt; der Wille ist dem ewigen Gut zugewendet und nicht leicht davon abzulenken, er besitzt mehr Kraft zum Kampf gegen die niederen Gewalten. [...] So wird für den Christen eine kritische Haltung gegenüber der Welt, in der er sich als geistig erwachender Mensch vorfindet, und gegenüber dem eigenen Ich erforderlich.« AMP 11f.

⁵¹ WIM 88.

⁵² WIM 40f. Daß Gesten im zwischenmenschlichen Bereich gedeutet werden müssen, führt Stein zu Überlegungen zum allgemeinen Problem der Symboldeutung und zur

son ist neben der Wahrheit ein Lebensthema Edith Steins, da sie darin das besondere Merkmal der Person sieht: Freiheit gegenüber sich selbst, gegenüber dem anderen und sogar gegenüber Gott. Im Phänomen der »Freiheit« einerseits liegt die Grenze, dem Geheimnis der Person näherzukommen. Andererseits macht uns auch das Phänomen der Sprache jegliche Annäherung an das, was Person ist, mühsam. Dennoch wählt Adolf Reinach gerade den Weg über die Sprache, er thematisiert den Sozialen Akt als Sprechakt und beschäftigt sich vor allem mit dem zwischenmenschlichen Geschehen des Versprechens, einem wesentlichen Erscheinungs-Merkmal des Personseins.

6. ADOLF REINACHS WEG VON DER RECHTSPHILOSOPHIE ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE

Ich werde zunächst den biographischen Weg Adolf Reinachs darstellen,⁵³ der weniger bekannt ist als der Edith Steins, mit dem theoretischen, von Heidegger formulierten Hintergrund, daß »Ausgang wie Ziel der Philosophie die faktische Lebenserfahrung« ist.⁵⁴ Während Edmund Husserl (1859–1938) Denker und Begründer der Phänomenologie ist, gilt Adolf Reinach (1883–1917) als *der* Lehrer der Phänomenologie, als der, dem die Vermittlung der Husserlschen Früh-Phänomenologie an eine breitere Gelehrten- und Studentenschaft gelang. Nach Hedwig Conrad-Martius war Reinach der Phänomenologe »an sich und als solcher«⁵⁵.

Rolle der Sprache. Ebd. Wenn Gott durch Menschen spricht, ist Vertrauen nötig, das Stein auch das »dunkle Spüren« (*KW* 131) oder das »dunkle Erfassen« (*EES* 421) nennt.

⁵³ Zur Biographie vgl. besonders: Schuhmann, Karl / Smith, Barry, »Einleitung. Adolf Reinach (1883–1917)«, in: Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke in zwei Bänden* (kurz Reinach I/II), Band II, München 1989, 613–626. Crosby, John F., »A Brief Biography of Reinach«, in: *Aletheia* 3 (1983) ixff. Burkhardt, Hans / Smith, Barry (Hg.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munich / Philadelphia / Vienna 1991, Bd. 1: A–K. Bd 2: L–Z. Müller, Andreas Uwe, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins* (kurz Müller, *Religionsphilosophie*), Freiburg 1994, 117–120.

⁵⁴ Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. v. M. Jung / Th. Reghly / C. Strube, Frankfurt/M. 1995 (Martin Heidegger Gesamtausgabe (kurz GA) 60), 15.

⁵⁵ Conrad-Martius, Hedwig, »Vorwort«, in: Reinach, Adolf, *Gesammelte Werke*, Halle 1921, 7. Ein weiterer Vorwort-Entwurf existiert von Dietrich von Hildebrand (mit Bearbeitungen von Siegfried J. Hamburger): »Reinach as a Philosophical Per-

Nur vier Jahre dauerte sein Wirken als Privatdozent in Göttingen, dennoch war sein Einfluß historisch bedeutend für die Göttinger und Münchner Phänomenologie und ihre Vertreter. Bis zur textkritischen Herausgabe seiner *Sämtlichen Werke* im Jahre 1989 durch Karl Schuhmann und Barry Smith⁵⁶ blieb sein Werk allerdings unterschätzt, mit Ausnahme seiner Rechtsphilosophie »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts« (1913). Neu entdeckt wurde er von der angelsächsischen Philosophie für die Linguistik hinsichtlich der Sachverhalts-Ontologie und der sozialen Akte und Sprechakte.⁵⁷ Die Religionsphilosophie ist zwar von einigen seiner Schüler, dann aber nach langer Pause erst von Andreas Uwe Müller im Zusammenhang mit Steins Religionsphilosophie aufgegriffen worden.⁵⁸

Reinach, am 23.12.1883 in Mainz als Sohn jüdischer Geschäftsleute geboren, studierte ab 1901 in München⁵⁹ und war dort mit der Phänomenologie durch Johannes Daubert bekannt geworden, der ihn in Richtung des ontologischen Realismus beeinflusste. Sowohl Stein als auch Roman Ingarden bestätigen nicht nur die didaktischen, sondern auch die menschlichen Qualitäten Reinachs.⁶⁰ Hedwig Conrad-

sonality«, in: *Aletheia* 3 (1983) S. xv–xxix. Das Original liegt im Archiv der Bayerischen Staatsbibliothek München: Reinach D II 5 »Entwurf eines Vorworts zu Reinachs Gesammelten Schriften«. Bisher wurde es fälschlicherweise Edith Stein zugeschrieben. Vgl. *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*. Verzeichnet von E. Avé-Lallemant, Wiesbaden 1975, 179.

⁵⁶ Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke in zwei Bänden*, hg. von Karl Schuhmann und Barry Smith, München 1989.

⁵⁷ Mulligan, Kevin (Hg.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht / Boston 1987. Mulligan, Kevin / Simons, Peter / Smith, Barry, »Truth-Makers«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 44, Nr. 3, 1984, 287–321. Crosby, John, »Reinach's Discovery of the Social Acts«, in: *Aletheia* 3 (1983) 143–194. Hamrick, William (Hg.), *Phenomenology in Practice and Theory*, Dordrecht 1985.

⁵⁸ Müller, *Religionsphilosophie*, 117–157.

⁵⁹ Weitere Studienorte waren Göttingen und Tübingen. In Tübingen beschäftigte er sich auch mit Physik, bedingt durch das Studium seiner zukünftigen Frau. Auch Stein belegt physikalische Vorlesungen (in Freiburg) nach der Bekanntschaft mit Dr. Anne Reinach.

⁶⁰ »Die Stunden in dem schönen Arbeitszimmer waren die glücklichsten in meiner ganzen Göttinger Zeit. Wir waren uns wohl alle darüber einig, daß wir hier methodisch am meisten lernten [...] Alle hatten vor unserem jungen Lehrer eine tiefe Ehrfurcht, hier wagte nicht leicht jemand ein vorschnelles Wort, ich hätte kaum gewagt, ungefragt den Mund aufzumachen.« *LJF* 224. Ingarden sagte über ihn: »Er [Reinach] war ein guter Lehrer und vor allem glänzender Leiter der philosophischen Übungen. ... Klar und scharf waren die von ihm gegebenen Problemformulierungen, klar, präzise und kurz

Martius bescheinigt Reinach in ihrer Einleitung zu dessen *Gesammelten Werken* (1921) eine »Mischung intensivster sinnlicher Erlebnis- und Eindrucksfähigkeit mit strengster Nüchternheit im objektiven Forschen. Er lebte aus einem dunklen Grunde heraus, der seinem Wesen die eigentümliche Tiefe und Schwere gab, die man immer an ihm fühlte. Er war ein seiner empirischen *Natur nach* ungeborener Mensch. In der Hingabe an das objektiv Entrückte und in jedem Sinne Unbedingte wird er die gleiche Stillung und Reinigung der Seele erlebt haben, wie sie bei Plato so eindringlich geschildert wird.«⁶¹ Die Kennzeichnung seines Charakters als »ungeborenen« ist besonders interessant, da Reinach als Wesen des religiösen Erlebnisses gerade das »Geborgenheitserlebnis« herausarbeitet.⁶²

Im April 1916 ließen sich Adolf Reinach, seine Frau, die Physikerin Dr. Anne Reinach⁶³, und seine Schwester Pauline Reinach evange-

gefaßt waren die Antworten, die er den Teilnehmern der »Übungen« gab, schlagend waren die Zurückweisungen, mit denen er seinen Standpunkt verteidigte, lebendig und überzeugend die Beispiele, die er anzuführen wußte. Und was besonders kostbar war, war der Umstand, daß er die Fähigkeit hatte, unsere oft ungeschickt formulierten Fragen oder Behauptungen sofort richtig zu verstehen und in den richtigen Problemzusammenhang hineinzustellen. Der Gang der Diskussionen war den Teilnehmern überlassen, Reinach selbst fungierte anscheinend bloß als der Hüter, daß man nicht auf Abwege geriet. Im Grunde aber war er das Herz der gemeinsamen Arbeit, der lebendige, gerade in schöpferischer Einstellung neue Forschungswege und Aspekte eröffnende Geist, der seine Aktivität, sein Zugreifen in schwierigen Situationen, seine Geistesgegenwart nie verlor. So war man durch ihn in die Einstellung schöpferischen Philosophierens gebracht und man konnte sich der Teilnahme am Werden einer neuen Philosophie erfreuen, so sehr man doch in Wirklichkeit ein philosophierendes Kind war.« Ingarden, Roman, »Erinnerungen an Husserl«, in: Husserl, Edmund, *Briefe an Roman Ingarden*, hg. v. Roman Ingarden, Den Haag 1968, 113f.

⁶¹ Conrad-Martius, Hedwig, »Einleitung«, in: Reinach, Adolf, *Gesammelte Schriften*, Halle 1921, XXVII. Er sei ein Menschenkenner gewesen, »im Sinne jener Fähigkeit, den Menschen in seinem zentralen und eigentlich nicht mehr aussprechbaren Grunde persönlichsten Wesens zu fassen. Er war ein wissender Mensch, in dem Naivität keine Stelle hatte. Und man darf vielleicht sagen, daß ein gewisses Maß von Naivität (aufgewogen durch eine Art schlafwandlerischen Instinktes) dazu gehört, sich mit dem Irrationalen philosophisch zu befassen.« Ebd.

⁶² Beckmann, Beate, »Das religiöse Erlebnis als Zentrum von Reinachs Religionsphilosophie«, in: Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, (kurz: Beckmann, *Phänomenologie*), Würzburg 2003, 93.

⁶³ Eigentlich Dr. Anna (gerufen Anne) Reinach geb. Stettenheimer. Sie lernten sich 1906/7 in Tübingen kennen und heirateten im September 1912. Frau Reinach promovierte mit einer Arbeit zu den Spektrallinien in magnetischen Feldern (»Eine absolute Messung des Zeemanphänomens«, Leipzig 1907). Geb. 21.6.1884 in Stuttgart, 1923 katholisch geworden, 29.12.1953 gest. in München.

lich taufen.⁶⁴ Das Religiöse war Reinach bis zum Weltkrieg etwas Geheimnisvolles, für das er »freundliches Desinteresse« übrig hatte.⁶⁵ Erst im Krieg öffnete er sich der religiösen Dimension, wohl durch die Todesnähe bedingt. Die Entdeckung des religiösen Gebietes fesselte Reinachs philosophische Aufmerksamkeit, wie Stein in einem Brief an Fritz Kaufmann schildert: »Er behauptet, im Felde die Entdeckung gemacht zu haben, daß er weder philosophisch begabt, noch jemals ernst dafür interessiert gewesen ist. Das liegt daran, daß er jetzt ganz von religiösen Fragen in Anspruch genommen ist, und seine Arbeit wird sicherlich nach dem Kriege in erster Linie diesem Gebiet gelten.«⁶⁶

In die Kriegszeit bzw. die Erholungszeiten dazwischen fallen die religionsphilosophischen Fragmente, die »Aufzeichnungen«, in denen Reinach u.a. sein persönliches religiöses Erleben phänomenologisch, d.h. »gereinigt« von subjektiven Elementen, darlegt.⁶⁷ Husserl

⁶⁴ Am 9.4.1916 in Göttingen. Paten waren Prof. Friedrich Ranke und Frau. Adolf Reinachs Schwester Pauline ließ sich 1918 taufen. Anne und Pauline Reinach wurden später katholisch, Pauline wurde später Ordensfrau.

⁶⁵ Reinach II, München 1989, 787 (Kommentar zu »Aufzeichnungen«, s.u.).

⁶⁶ *SBB* I, Br. 4 (12.1.1917) S. 22. Für Husserl kommentiert Reinach sein religiöses Erleben im Krieg wie folgt: »Wie eine schwere, finstere Nacht liegt die Zeit der großen Offensive hinter mir [...] Und doch erfüllt mich Glück und unendliche Dankbarkeit, daß ich diese Zeit erleben und überleben durfte. *Nun* lebe ich in einer ganz anderen Welt.« Reinach II, 789 (1. Dezember 1915) (Kommentar zu »Aufzeichnungen«). Conrad-Martius gibt eine Deutung dieses Übergangs in »eine ganz andere Welt«, die Welt der religiösen Erlebnisse: »Im Felde kam die große Erkenntnis Gottes über ihn. Es ist selbstverständlich, daß er bis dahin mit unbedingter Ehrfurcht und sachlicher Scheu auf Sphären geblickt hatte, die ihre objektive Stellung irgendwo besitzen mußten, die ihm aber persönlich nicht zugänglich gewesen waren. Jetzt aber überströmte ihn dieses Neue und nunmehr in ganz anderem Sinne Absolute mit solcher Fülle und Gewalt, daß sein Blick hier zunächst ausschließlich gebannt wurde. Wir sehen, daß für ihn das zentrale religiöse Erlebnis in dem Gefühl und der Erkenntnis nunmehr restloser Geborgenheit bestand. Wie so gar nicht es sich hierbei um eine pantheistisch unklare Gefühlsbetontheit handelte, wie sehr die metaphysisch objektive und reelle Quelle solchen Erlebens wahrhaftes Fundament auch seines Erlebens war, zeigt das eindeutige und klare Verhältnis, das er fortan zu Christus besaß. Denn nur im Erleben Christi kann die unendliche Ferne und Majestät der Gottheit – hier aber vermag der vernichtete Mensch aus dem Schweigen der Anbetung nicht herauszutreten – in die unendliche Nähe verwandelt werden, durch die der Christ im Gebet sich persönlich gehört und aufgehoben weiß.« Conrad-Martius, »Einleitung«, in: Reinach, *Gesammelte Schriften*, a.a.O., XXVII.

⁶⁷ Reinachs einziges Zeugnis dazu findet sich auf einer Postkarte: »Das idyllische Leben, das ich 11 Wochen hatte, ist nun vorbei. [...] Beinahe hätte ich ein Buch geschrieben.« Postkarte vom 10. Juli 1916 an Margarete Ortmann, im Privatbesitz von Eberhard Avé-Lallemant. Reinach II, 789f. (Kommentar zu »Aufzeichnungen«).

bemerkt darüber in seinem Nachruf: »Aber zu tief war seine religiöse Grundstimmung durch die ungeheuren Kriegserlebnisse betroffen, als daß er in Zeiten eines relativ ruhigeren Frontdienstes nicht hätte den Versuch wagen müssen, seine Weltanschauung religionsphilosophisch auszubauen.«⁶⁸ Für das Wintersemester 1917/18 hatte Reinach eine vierstündige Vorlesung über Religionsphilosophie angekündigt, zu der uns seine Notizen erhalten blieben. Im November 1917 fiel Reinach allerdings in Flandern bei einem gefährlichen Einsatz, für den er sich freiwillig gemeldet hatte. Sein früher Tod wirkte fatal auf die junge Phänomenologie und trug wesentlich zu ihrer baldigen Auflösung bei.⁶⁹

7. DIE PERSON ALS ENS METAPHYSICUM: REINACHS PHÄNOMENOLOGIE DES RELIGIÖSEN ERLEBNISSES

Fragen der Anthropologie berührt Reinach zunächst in seinem Abschnitt zur Ethik innerhalb der Vorlesung »Einleitung in die Philosophie«⁷⁰ und dann in seinen religionsphilosophischen Notizen, auf die ich mich im folgenden konzentriere. Reinachs Religionsphilosophie fand trotz ihrer fragmentarisch-aphoristischen Form eine erstaunliche Beachtung in den allerdings schmalen Zirkeln, denen sie als Manuskript zur Verfügung stand. Johannes Heber, der als Theologe versucht, die Phänomenologie als Methode für die Religionsphilosophie zugänglich zu machen, bezeichnet Reinach als den ersten Vertreter der Phänomenologie, der sich der Religionsphilosophie zuwandte, noch vor Max Schelers großem Entwurf *Vom Ewi-*

⁶⁸ Husserl, Edmund, »Adolf Reinach †. Nachruf auf Reinach«, in: *Frankfurter Zeitung* 6.12.1917, hier in: *Hua XXV Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, hg. v. Nenon, Thomas / Sepp, Hans Rainer, Dordrecht 1987, 303.

⁶⁹ Ströker, Elisabeth / Janssen, Paul, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg 1989, 67.

⁷⁰ Gefühlseinheiten setzen an verschiedenen Schichten der Persönlichkeit, an tieferen Schichten des Ich, an. Reinach I, 495 (Ethik, Eudämonismus). Er untersucht ganz im Sinne von Schelers *Formalismus in der Ethik* Gefühlserlebnisse, die an die tieferen Schichten der Person heranführen. Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch eines ethischen Personalismus*, (2. unveränderte Aufl.) Halle 1921. (Sonderdruck aus: *JPPF*, Bd. I u. II. Halle 1913). II. Teil, V. Materiale Wertethik und Eudämonismus. 2. Fühlen und Gefühle, 260ff.

gen im Menschen, der erst 1921 erschien.⁷¹ Nach Reinachs Tod im November 1917 konnte Edith Stein im Januar und Februar 1918 schon eine Abschrift der religionsphilosophischen Aufzeichnungen einsehen, die Anne Reinach ihr schickte. »Ein paar Seiten Ausführungen sind so schön, daß man sie vielleicht als Fragment drucken könnte.«⁷² Das schlägt sie Husserl dann im Mai 1918 vor.⁷³ Zur Publikation kam es dennoch weder im *Jahrbuch* noch in den *Gesammelten Werken* von 1921, sondern erst 1989 in den *Sämtlichen Werken*.⁷⁴

Reinach formuliert Plan und Ziel seiner Religionsphilosophie in einem Brief 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

⁷¹ Heber, Johannes, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Methodologie der Wesensbestimmung der Religion*, Königsbruck 1929, 7. Aufgegriffen werden Reinachs Fragmente von seinen Schülern Kurt Stavenhagen (*Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Erlangen 1925), Jean Héring (*Phénoménologie et philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Strasbourg 1926), Otto Gründler (*Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1922), Adolf Grimme (*Sinn und Widersinn des Christentums*, Aus dem Nachlaß hg. v. E. Avé-Lallemant, Heidelberg 1969) und Edith Stein. Weiterhin besaßen Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann (»Kunst und Religion«, in: *Gaster Anniversary volume*, ed. by Bruno Schindler / A. Marmorstein, in Honour of Dr. M. Gaster's 80th Birthday, Taylor's Foreign Press. 37, High Holburn, London, WC 1. o.J. (evtl. 1935) 295–305) und Martin Heidegger Mitschriften der »Aufzeichnungen«. Heidegger fertigte im Juni 1918 ein Exzerpt von Reinachs Notizen an, da er selbst gerade ein religionsphänomenologisches Werk plante, das als Aufsatz- und Vorlesungs-Sammlung 1995 in der Gesamtausgabe erschien: Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. v. M. Jung / Th. Regehly / C. Strube, Frankfurt/M. 1995 (GA 60).

⁷² *SBB* I, Br. 6 an Fritz Kaufmann (9.3.1918).

⁷³ Husserl selbst schreibt über seinen ersten Lese-Eindruck von den religionsphilosophischen Fragmenten Reinachs an Adolf Grimme. 8.6.1918. Zitiert bei Karl Schuhmann, »Husserl und Reinach«, in: Mulligan, Karl (Hg.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht / Boston 1987, 243.

⁷⁴ In den *Gesammelten Werken* (1921) wurden zumindest Teile abgedruckt: »Das Absolute« und einige Notizen.

daraus ziehen [...] Ich meine, eine solche Arbeit in aller Demut zu leisten, ist heute das Wichtigste [...] Denn wozu dieses ungeheure Geschehen [gemeint ist der Erste Weltkrieg], wenn es die Menschen nicht näher zu Gott heranführen wird?«⁷⁵ Ziel seiner Religionsphilosophie soll es laut Reinach sein, religiöse Erlebnisse zu klären, um dadurch neue Erlebnisse zu erwecken und den Erkenntnisgewinn solcher Erlebnisse zu befragen.⁷⁶

Der Zugang zur Religionsphilosophie erfolgt innerhalb der Phänomenologie der sozialen Akte nicht wie bei Stein über die Einfühlung⁷⁷, sondern über das Versprechen als fremdpersonalen sozialen Akt; und des weiteren über Gefühlserlebnisse und Erkenntnisgehalte von Werterlebnissen. Das stumme Gebet⁷⁸ beispielsweise ist nach Reinachs Theorie der sozialen Akte ein spontaner innerseelischer, nicht verlautender Akt des Antwortens auf ein vorgängiges inneres Erleben von absoluter Dankbarkeit. Es unterscheidet sich von einer anonymen Dankbarkeit dadurch, daß es gerichtet ist auf eine geistige Person. Ist dies der Fall, dann entsteht ein Anspruch beim Adressaten, der auch gegenüber Gott gilt, da Reinach hier ein apriorisches Wesensgesetz entdeckt.⁷⁹ Lebendige, echte Dankbarkeit sei nur möglich durch personale Gemütslebnisse, die Reinach im Rahmen von Werterlebnissen untersucht. Ohne lebendig gefühlte Dankbarkeit läßt sich nur ein abstraktes Pflichtbewußtsein von Dankbarkeit erleben. Hieraus ergibt sich nicht ohne weiteres ein motiviertes Streben, sich auch in der Tat dankbar zu erweisen.⁸⁰

Die religiösen Notwendigkeitszusammenhänge, die Reinach selbst als »Logik des spezifisch religiösen Erlebnisses«⁸¹ bezeichnet, wer-

⁷⁵ 23. Mai 1916, abgedruckt in: Conrad-Martius, Hedwig, »Einleitung«, in: *Gesammelte Schriften*, Halle 1921, XXXVII. Hier: Reinach II, 790.

⁷⁶ »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).

⁷⁷ Vgl. »Einfühlung als Weg zum religiösen Erlebnis und zur Gotteserkenntnis« (Beckmann, *Phänomenologie*, 212).

⁷⁸ Nach Bernhard Casper eine Ur-Handlung: Casper, Bernhard, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, Freiburg 1998.

⁷⁹ Reinach I, 188 (Rechtsphilosophie, Versprechen).

⁸⁰ Vgl. Reinach I, 596f. (11.5.1916) 3.

⁸¹ Reinach I, 599 (19.5.1916) 1.

den in folgenden Schritten dargelegt:⁸² 1. Vorbedingung des religiösen Erlebnisses: das Geöffnetsein⁸³, 2. Das ›Wie‹ des religiösen Erlebens (die Noesis) als Abhängigkeits- und Geborgenheitserlebnis und die absolute Qualität des Erlebens⁸⁴, 3. Das ›Was‹ des Erlebens: Der materiale Gehalt des Erlebens (das Noema) als Allmacht oder Absolutes und die antwortende Stellungnahme des relativen Subjekts⁸⁵, 4. Täuschungsmöglichkeiten in der Untersuchung der Erlebnisse⁸⁶.

Die Wesensgesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses beginnt bereits mit der Vorbereitung auf ein Erlebnis. Diese Vorbereitung ist nicht als eine aktive oder bewußte zu verstehen, es handelt sich um eine innere Bereitschaft, auch ungewohnte, zu Rätseln führende Gedanken zu denken und Erlebnisse zuzulassen. Die veränderte theoretische Einstellung ermöglicht eine erweiterte Erfahrung hinsichtlich der Lebenspraxis, eine »innerhalb der weltlichen Vorgänge unerklärliche Bekehrung«⁸⁷.

Das religiöse Erlebnis selbst weist eine noetische und eine noematische Seite auf. Die noetische Seite besteht aus einem Grunderlebnis und daraus abgeleiteten Erlebnissen. Das Grunderlebnis kann einerseits das Abhängigkeits-, andererseits das Geborgenheitserlebnis sein, woraus sich Erlebnisse von Dankbarkeit, Vertrauen und Gebet ableiten. Abhängigkeit zeigt sich im wesentlichen Blick »nach oben«, Geborgenheit zeigt sich in einem unbegrenzten Vertrauen in die Güte des Bergenden. Die Qualität dieser Erlebnisse hat Absolutheitscharakter; sie sind nicht steigerbar, sondern erfüllen »die ganze Seele«.⁸⁸ Die noematische Seite zeigt den Gehalt einer all-

⁸² »Wesensgesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses« (Beckmann, *Phänomenologie*, 108). Dabei wird anders als bei Müller vorgegangen, der Reinachs Programm untergliedert in 1. Gotteserlebnis = Geborgenheitserlebnis, 2. Eigenständigkeit der Erkenntnis, 3. Abgrenzung und Zuordnung zur Objektivität der Wissenschaft, 4. Folgerungen. Müller, *Religionsphilosophie*, 139.

⁸³ »Vorbedingung für das religiöse Erlebnis: Das Geöffnetsein« (Beckmann, *Phänomenologie*, 108).

⁸⁴ »Das ›Wie‹ des religiösen Erlebens (die Noesis)« (Beckmann, *Phänomenologie*, 110).

⁸⁵ »Das ›Was‹ des Erlebens: Der materiale Gehalt des Erlebens (das Noema)« (Beckmann, *Phänomenologie*, 115).

⁸⁶ »Täuschungsmöglichkeiten in der Untersuchung der Erlebnisse« (Beckmann, *Phänomenologie*, 119).

⁸⁷ Reinach I, 602 (22.6.1916) 5. Z. 3.

⁸⁸ Reinach I, 598 (13.5.1916) 1. Z. 21.

mächtigen Person, des Absoluten. Neben diesen Bestimmungen wird auch die Existenz des Absoluten mit-erlebt. Die Reflexion über Täuschungsmöglichkeiten ist notwendig, um den Gehalt des religiösen Erlebnisses nicht etwa mit seinem Ort, an dem es sich entzündet hat, zu verwechseln, sowie weder mit der Natur noch mit der Wir-Gruppe der Nation noch mit dem Werterlebnis.

8. DAS »EIGENTLICHE« MENSCHSEIN – REINACHS ANTHROPOLOGIE

Die Phänomenologie des religiösen Erlebnisses entläßt nach Reinachs Analyse bemerkenswerterweise eine gewandelte Anthropologie aus sich heraus. Ein wichtiger Reflexionsgang ist bei Reinach nämlich die Deutung der eigenen Person aus dem Erleben der Ichlichkeit innerhalb des religiösen Erlebnisses.⁸⁹ Unter »Ich« verstand Reinach in seiner »Einführung in die Philosophie« »nichts Erschlossenes, keine ›Seele‹, ›Seelensubstanz‹ etc.«, sondern es sei direkt unmittelbar als letzte Tatsache gegeben.⁹⁰ Reinach kritisierte an Hume, daß das Ich nur ein »Bündel von Erlebnissen«, »von Perzeptionen« ist, so daß die »Psychologie ›ohne Seele‹« entstehen konnte.⁹¹ Er hielt also an der Gegebenheit des Ich als dem letzten Grund der Person fest. Nun kommt es allerdings zu einer Weitung dieses phänomenologischen »Ich«. Denn es erfährt sich selbst nun durch das religiöse Erlebnis als »schlechthin abhängig«, als »in Beziehung zu Gott«. Nicht das »Ich« als »Ich« steht in Beziehung, sondern »der Mensch«, »als ein solcher kleiner, absolut ›endlicher‹«.⁹² Von seinem »eigentlichen« Menschsein und zugleich seinem In-Beziehung-Sein erfährt der Mensch erst durch das religiöse Erlebnis des Geborgenseins in »Gott«: »Indem das Ich sich in Beziehung zu Gott fühlt, indem es seine Abhängigkeit von ihm und seine Geborgenheit in ihm mit beseligender Gewißheit empfindet, enthüllt sich ihm etwas Neues, erfäßt es einen Zusammenhang, der ihm nun feststeht und an dem es wissend festhält durch alle Zeit hindurch. Gewiß ist es nicht so, daß das Subjekt in erkenntnissu-

⁸⁹ Müller wies darauf bereits hin. Müller, *Religionsphilosophie*, 133f.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. Vgl. Stein, Edith, »Die Seelenburg«, Anhang in: *EES*, 501–525, hier: 521.

⁹² Reinach I, 597 (11.5.1916) 4.

chender Haltung jenem Verhältnis nachgegangen wäre; aber auch theoretische Sachverhalte können ja ohne jedes Suchen und sozusagen wider Willen aufleuchten.«⁹³

Dieses Erlebnis des »In-Beziehung-zu-Gott-Stehens« wurde nicht wie eine Erkenntnis gesucht, sondern ist plötzlich »aufgeleuchtet«. Dieses erkenntnismäßige »Aufleuchten« zeigt einen neuen Zusammenhang für das Verständnis der Welt und des eigenen Ichs auf. »Man möchte von einer erlebten Wesensbeziehung sprechen, die sich vor anderen dadurch auszeichnet, daß ich sie erfasse – nicht durch Betrachtung des einen Gliedes der Beziehung, sondern daß der Erfassende selbst das eine Glied ist, und zwar das seine Beziehung zur Gottheit erlebende Glied.«⁹⁴

Die Beziehung des Menschen zum erlebten Absoluten kann nicht als eine »Wesensbeziehung im Vernunftsinne«⁹⁵ gefaßt werden, d.h., es ist keine Apriori-Beziehung, die durch Vernunftbetrachtung entdeckt werden könnte, so wie andere Korrelationen des Bewußtseins freigelegt werden können. Ebenso wenig kann die Beziehung zu Gott als empirische Tatsache verstanden werden, die der Zufälligkeit und der Wechselhaftigkeit unterworfen wäre. Als einen Grund dafür nennt Reinach eine unwiderrufliche Veränderung, die sich in einer neuen Sicht der Zusammenhänge und einer sich daraus ergebenden Verbindlichkeit äußert. »Vor allem hat es keinen Sinn zu sagen: es kann nachher auch anders werden; wohl auch nicht: es könnte auch anders sein.«⁹⁶ Die »erlebte Wesensbeziehung« zwischen Mensch und Gott ist demnach nur in einer dritten, eigenen Kategorie zu erfassen, weder apriorisch noch empirisch.

Reinach unterscheidet im Anschluß an Schleiermacher den »eigentlichen Menschen«, der immer vom »aktuellen Menschsein« überlagert ist. Die »eigentliche« Menschennatur meint nicht einen chronologisch »anfänglichen« Zustand oder einen ethisch maßstäblichen »seinsollenden«.⁹⁷ Reinach nimmt hier wiederum eine eigene Kategorie an, die er nicht mit der moralischen verwechselt wissen will. Die eigentliche Vollkommenheit meint, daß der Mensch eigentlich

⁹³ Reinach I, 604 1. (Die Beurteilung des Erlebnisses).

⁹⁴ Reinach I, 597f. (11.5.1916) 4.

⁹⁵ Reinach I, 597 (11.5.1916) 4.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Reinach I, 594 (29.4.1916) Zu 1.

»der Liebe würdig« und dabei »schlechthin abhängig« ist.⁹⁸ So wie der Mensch in seinem tiefsten Grunde ist, liebt ihn Gott: ein Erleben, das nicht der intellektuellen Erkenntnis, nur dem religiösen Erleben zugänglich sei.⁹⁹ Denn die »tatsächliche« Unvollkommenheit, Sündhaftigkeit und Verderbtheit¹⁰⁰ sind das eigentliche Rätsel: Das eigentliche Menschsein ist überdeckt vom tatsächlichen Menschsein.

Das Verhältnis von »eigentlich« und »tatsächlich« kann nach Reinach verglichen werden mit einem »tatsächlich« Wahnsinnigen, den seine Frau dennoch liebt, weil sie weiß, wie er »eigentlich« ist, nicht nur erscheint. Man kann hier Reinach so verstehen, daß die Differenz zwischen Erbsünde und der wirklichen oder individuellen Sünde gemeint ist. Die eigentliche Menschennatur wäre der erlöste Mensch, die Erbsünde wäre die »Anlage« zur Sünde, das tatsächliche Menschsein die »Betätigung«, die sich in individuellen Sünden auswirkt.¹⁰¹

Der Mensch erlebt sich in seiner Eigentlichkeit, im Angenommen-sein. Das »Ich« erlebt sich nun nicht mehr als Monade, sondern als Glied einer Ganzheit. Das Ich-Sein wird zum Beziehungsgliedsein. Durch die Öffnung für Rätsel, wie Reinach schreibt, erfolgt eine Transformation des Ich, eine Übermächtigung der bisher geglaubten Absolutheit des Ich. Die Selbsthabe wird demnach relativiert, der vermeintlich absolute Standpunkt aufgegeben. So ist ein Sich-Hingeben, Sich-ergreifen-Lassen erst möglich und wird zugleich erfahren als ein »Sich-selbst-Empfangen« mit neuer Daseinsgewißheit. Die Erkenntnisstruktur geht in eine Beziehungsstruktur über, die sich auf Erkenntniskräfte rückwirkend auswirkt in einer »beseligenden Gewißheit«.¹⁰² Es erfolgt die Ableitung der religiösen Betrachtung aus dem »Wesen des in Gott geborgenen und aufgehobenen Ich«.¹⁰³

⁹⁸ Reinach I, 594 (29.4.1916) 1.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Reinach I, 594 (28.4.1916) 1.

¹⁰¹ Reinach I, 596 (3.5.1916) 2. Bezug auf: Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre (Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 13–16), Gotha 1889, 320.

¹⁰² Reinach I, 604. 1. Die Beurteilung des Erlebnisses.

¹⁰³ Reinach I, 592 (27.4.1916) 1. Die Ableitung des Unsterblichkeitsgedankens aus dem »Gefühl des Geborgenseins in Gott« übernimmt Gründer von Reinach. Vgl. Gründer, *Religionsphilosophie*, 107.

Das nicht mehr isolierte Ich verliert in Beziehung nicht die »Eigenkraft des Ich«¹⁰⁴. Man kann Reinach an dieser Stelle so lesen, daß hierin ein Hinweis auf einen »personalen Kern« des Ich liegt, den Edith Stein später herausarbeitet als ontische Ermöglichung von Anteilhabe am Absoluten, wodurch die Begegnung mit dem Absoluten in religiösen Erlebnissen anthropologisch fundiert wäre.¹⁰⁵ Die Eigenkraft ist es, die eine Willensfreiheit begründet, eine ursprüngliche, nicht kausierte Entwicklung der Person.¹⁰⁶ Das religiöse Erlebnis versteht Reinach als Umkehr- und Orientierungspunkt für den Lebens- und Sinnzusammenhang des Einzelnen: »Wer eines solchen Erlebnisses teilhaftig geworden ist, der mag hinübergehoben werden über alle Nöte und Zweifel des Lebens, er mag eine Umkehrung und Wandlung in sich erfahren, die mit keinem anderen Ereignis seines Lebens vergleichbar ist, er mag eine feste Richtung erhalten haben, die nunmehr alle Schritte seines Lebens lenkt und sicher macht.«¹⁰⁷ »Nicht so ist das gemeint, als ob der von Gott Erfüllte das Richtige erkennen müßte [...] Aber wer das Rechte erkennt und zugleich Gott erlebt, der muß es tun.«¹⁰⁸ Die

¹⁰⁴ Reinach I, 602 (22.6.1916) 6. Z. 31.

¹⁰⁵ Der Kern der Person ist »das, was die Person in sich ist, und was im Wandel des Wie bleibt« (PA 122) oder auch die »Essenz« (PA 90), »das eigentliche primum movens« (EPb 117ff.). In Anlehnung an die Conrad-Martiusche Terminologie spricht Stein auch von der »Seele der Seele« (PA 172). Schon in PE stößt Stein auf einen »unwandelbaren Kern«, den sie als die »personale Struktur« bezeichnet, der aber noch nicht der »Kern der Person« ist. PE 123. Gründer kritisiert an Steins Theorie der Person in PE, daß sich das Wesen der Person nach Stein nicht ändern könne. Er stimmt zu, daß die Person im psychophysischen Individuum allmählich in Erscheinung tritt. Aber das besage noch nicht, daß eine Umwandlung wie die Bekehrung nicht möglich sei. Er kennt hier nur Steins frühesten Ansatz zur Wandelbarkeit bzw. Unwandelbarkeit der Person. Gründer, *Religionsphilosophie*, 100–102. In *Psychische Kausalität* spricht sie vom »Persönlichkeitskern«, dem »unwandelbaren Seinsbestand, der nicht Resultat der Entwicklung ist, sondern umgekehrt den Gang der Entwicklung vorschreibt«. PK 84. In der *Einführung in die Philosophie* wird der »Kern der Person« auch als das »persönliche Ich« bezeichnet in Absetzung vom »reinen Ich«. EPb 134f.; 199. Vgl. »Das ›reine Ich‹ des Bewußtseins und das ›persönliche Ich‹ des Psychischen« (Beckmann, *Phänomenologie*, 192). Während in *Potenz und Akt* eine detaillierte Untersuchung zum Kern der Person vorliegt, vermeidet Stein in der Umarbeitung zu *Endliches und ewiges Sein* diesen Begriff nahezu vollständig, synonym wird von der »Tiefe der Seele« oder auch dem »Innersten der Seele« gesprochen. Vgl. Die »Tiefe der Seele«. (Beckmann, *Phänomenologie*, 205).

¹⁰⁶ Vgl. Reinach I, 600 (28.5.1916) 6.

¹⁰⁷ Reinach I, 611. § 2 Struktur des Erlebnisses.

¹⁰⁸ Reinach I, 596 (3.5.1916) 1.

leichtere Umsetzung von ethischen Forderungen ist daher als ein Ergebnis der Logik des religiösen Erlebnisses festzuhalten.

9. SCHLUSSGEDANKEN

Was man über den Menschen denkt, ob man ihn eher von seiner Sozialität (die eventuell als anderen Sozialitäten, Rassen oder Klassen, überlegen gesehen wird) oder von seiner Individualität her versteht, ob man ihn im letzten als Person oder nur als Sache betrachtet, die es zu vernutzen oder auch zu verräumen (Embryonen-Stammzellen-Forschung und Euthanasie-Debatte) gilt: Immer geht es dabei um den »Unterschied zwischen etwas und jemand« (Robert Spaemann¹⁰⁹), den Stein in ihrer Anthropologie-Vorlesung herausarbeitet. Es lassen sich gegenwärtig willkürlich anmutende Zu- und Abschreibungen von Personwürde beobachten, in denen Letztbegründungen für die Unantastbarkeit und die Würde des menschlichen Lebens fehlen. Dadurch wird deutlich, daß die philosophische Anthropologie allein offenbar weder eine Begründung von Personwürde noch eine Legitimierung des politischen Schutzes der Menschenwürde leisten kann. Gegenüber dem gegenwärtigen Ethik-Diskurs, aus dem theologische Grundannahmen weitgehend ausgeklammert sind, wirkt Steins unerschrockene Ergänzung der philosophischen durch die theologische Anthropologie erfrischend und richtungsweisend. Stein legt dar, wie das Leben mit und in Jesus Christus und der Kirche einen Menschen verändern und zur Freiheit, zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Guten hin befähigen kann.

Die verbindenden Elemente zwischen Steins und Reinachs Anthropologie sind nicht nur die Gottebenbildlichkeit, das Von-Gott-Her der menschlichen Person. Vielmehr entdecken beide als unerlässlich für die Deskription der Person die Erlösungsbedürftigkeit, das Auf-Gott-Zu bzw. das Durch-Gott-Sein des Menschen. Es reicht nicht, die Person als Mensch unter Menschen aus seiner Sozialität heraus zu beschreiben. Erst die Kategorie des Von-Gott-geschaffen-Seins, des Geliebt- und Erlöst-Seins erfaßt die Person in ihrer Tiefendimension.

¹⁰⁹ *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen »etwas« und »jemand«, Stuttgart 1996.*

Stein und Reinach gemeinsam ist also, daß sie in ihren Analysen auf die Person als »ens metaphysicum« stoßen: der Mensch ist nicht nur nach außen gerichtet und nach innen aufgebrochen, sondern kann sich auch nach oben öffnen und von dort empfangen: ein neues Beziehungsbewußtsein (Liebe) und den veränderten Blick auf Gott und die Welt (Glaube und Hoffnung).

SIGLEN

- AMP: Der Aufbau der menschlichen Person (Anm. 7)
Beckmann, Phänomenologie: Beate Beckmann, Phänomenologie des religiösen Erlebnisses (Anm. 62)
EES: Endliches und ewiges Sein (Anm. 44)
EPH: Einführung in die Philosophie (Anm. 2)
ESGA: Edith Stein Gesamtausgabe (Anm. 1)
ESW: Edith Steins Werke (Anm. 39)
F: Die Frau (Anm. 10)
GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe (Anm. 54)
HUA: Husserliana (Anm. 5)
IG: Individuum und Gemeinschaft (Anm. 2)
JPPF: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Anm. 2)
KW: Kreuzeswissenschaft (Anm. 4)
LJF: Aus dem Leben einer jüdischen Familie (Anm. 2)
Müller, Religionsphilosophie: Andreas Uwe Müller, Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins (Anm. 53)
NFG: Natur, Freiheit und Gnade (Anm. 39)
PA: Potenz und Akt (Anm. 24)
PE: Zum Problem der Einfühlung (Anm. 1)
PK: Psychische Kausalität (Anm. 2)
Reinach I/II: Adolf Reinach, Sämtliche Werke in zwei Bänden, Band I/II (Anm. 53)
SBB: Selbstbildnis in Briefen (Anm. 14)
US: Eine Untersuchung über den Staat (Anm. 2)
WIM: Was ist der Mensch? (Anm. 39)