

3. Spiritualität

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

Gotteserweis aus dem mystischen Erlebnis im Werk von Edith Stein

1. EDITH STEIN ALS MYSTIKERIN?

»Gott will durch die, zu denen Er auf dem Gipfel des Berges spricht, zu denen sprechen, die sie unten zurückgelassen haben. [...] Und Er spricht zu den andern als »symbolischer Theologe« – durch die Natur, durch die innere Erfahrung und durch seine Spuren in Menschenleben und Weltgeschehen – und macht es ihnen dadurch möglich, die Sprache der Theologen zu verstehen.«¹ Den »Gipfel des Berges« zu ersteigen – wie Stein in *Wege der Gotteserkenntnis* untersucht – ist das Symbol der Gottesbegegnung schlechthin: Im AT war es der Berg Horeb oder Sinai², im NT ist nach der Tradition der Berg Tabor der Ort der Verklärung Jesu und damit der Begegnung seiner Jünger mit seiner Göttlichkeit.³ Gottes Sprechen wird erlebt in der direkten personalen (mystischen) Begegnung oder durch seine »Spuren«⁴, die das Verstehen auf der Seite des Menschen herausfordern.

Hat sich diese mystische Gipfelerfahrung auch in Edith Steins Leben selbst ereignet? Hat sie sich sowohl theoretisch als auch praktisch dem Aufstieg auf den Berg der Gotteserfahrung gewidmet? Kann man sie als Mystikerin bezeichnen oder eher als Theoretikerin der Mystik?

¹ *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, bearbeitet von Beate Beckmann und Viki Ranff, Freiburg 2003 (kurz: WGE), S. 58.

² Eher eine Hochebene am Gottesberg Horeb, vgl. Ex 3,1–12; Berg Sinai Ex 19, 3: »Mose stieg zu Gott hinauf.«

³ Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9, 28–36; nur im AT wird der Berg Tabor namentlich erwähnt: Jos 19,22; Ri 4,6.12.14; Ps 89,13; Jer 46,18; Hos 5,1.

⁴ Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des anderen*, Freiburg Brsg. 41999.

Hat Gott zu ihr gesprochen, so daß sie uns »am Fuße des Berges Zurückgelassenen« davon berichten kann? Oder ist sie eine von denen »unten« und vielmehr Sprachrohr und Interpretin derer, die berichten, was sie auf dem Gipfel des Berges erlebt haben?

Stein selbst gibt einen Hinweis zur Beantwortung der Frage in einem Brief an Mutter Johanna van Weersth OCD. Am Anfang ihrer Arbeit zu Dionysius bemerkt Stein, daß sie noch immer »ganz unten am Berge« sei, was den mystischen »Aufstieg zum Berge Karmel« betreffe.⁵ Zum Leben im Karmel-Orden gehört es, den Ordenseltern nachzufolgen.⁶ Es wird von ihren Mitschwestern überliefert, daß beobachtet wurde, wie sie tief ins Gebet versunken war, aber von außergewöhnlichen Erlebnissen sei nie die Rede gewesen. Stein unterscheidet in einem Brief an Callista Kopf mystische Erfahrungen mit und ohne außergewöhnliche Erlebnisse. Sie thematisiert die Frage, ob Mystik ein Erfahrungsbereich für nur wenige Menschen sei. Der Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange⁷ habe »mit allem Nachdruck zu zeigen gesucht (und viele sind ihm darin gefolgt), daß es [das mystische Gnadensleben] nur die Entfaltung der drei göttlichen Tugenden sei und alle Christen dazu berufen. Zu dem *Wesentlichen* daran nämlich, zur Vereinigung mit Gott. Außerordentlich sei nicht diese, sondern nur das in manchen Fällen Hinzukommende: Ekstasen, Visionen u. dergl. Daß tatsächlich nur wenige dahin gelangen, wird mit Hindernissen auf Seiten des Menschen erklärt. Unsere hl. Ordenseltern sind nicht ganz dieser Ansicht. Jedenfalls betonen beide zum Trost für die nicht mystisch Begnadeten, daß das Entscheidende die Vereinigung mit Gott durch den Willen sei, d.h. die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.«⁸ Stein – so könnte man aus diesen Zeilen schließen – versucht Sr. Callista und sich selbst darüber zu trösten, daß ihnen keine außergewöhnlichen Erlebnisse zuteil geworden seien. Die Vereinigung über den *Willen* ist sicher ein Thema, das Stein in ihrer Persönlichkeit und

⁵ Br. 678 an Mutter Johanna van Weersth OCD (17.11.1940), *Selbstbildnis in Briefen II* (kurz: SBB II), ESGA 3, Freiburg 2000.

⁶ Johannes vom Kreuz, *Gesammelte Werke*, hg. u. übers. v. U. Dobhan u.a. *Aufstieg auf den Berg Karmel*, Freiburg Brsg. 1999.

⁷ Garrigou-Lagrange, Réginald, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927; *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn 1937; *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1923.

⁸ Br. 568 an Callista Kopf (20.10.1938), SBB II.

auch in ihrer philosophischen Forschung⁹ entgegenkommt, womit sie sich identifizieren, woran sie arbeiten kann.

Seit ca. 1917, fast fünf Jahre vor ihrer Taufe, thematisiert und analysiert Stein religiöse Erlebnisse, und das als Atheistin (s.u.). Es scheint, als wäre für sie das »Erleben« Gottes ein »Beweis« oder nach Scheler¹⁰ »Aufweis«, »Nachweis« oder »Erweis« für die Existenz, Vertrauens- und damit Glaubwürdigkeit Gottes. Dieser These soll im folgenden nachgegangen werden. Der Gegenstand der Mystik und der Gotteserfahrung reizt Stein seit ihrer Bekehrung und Entscheidung zur Taufe (Sommer 1921). Zuerst schrieb sie den Aufsatz »Natur, Freiheit und Gnade«¹¹, wohl weniger zur Veröffentlichung, als um sich selbst intellektuell zu vergewissern, inwieweit Gott dem Menschen Freiheit ließe, wenn der Mensch eine Erfahrung mit Gott gemacht hat – ob der Mensch daraufhin womöglich seine Individualität verliere. Später greift sie dann das Thema der Gotteserlebnisse und Gotteserkenntnisse erneut auf: Nach Abschluß von *Endliches und ewiges Sein*¹² fügt sie eine Skizzierung der Gotteserkenntnis gemäß der »Seelenburg« von Teresa von Avila an¹³, wohl um ihre Erfahrungen mit den Schriften der Ordensmutter niederzulegen. Man kann hier einen ersten Schritt in die Richtung der Mystik beobachten. Danach wendet sich Stein Dionysius Areopagita, dem Vater der Mystik, zu, worauf dann ihr Werk über Johannes vom Kreuz folgt (*Kreuzeswissenschaft*) und sie damit ins Herz der karmelitischen Braut-Mystik vordringt.

Das Innere der mystischen Erfahrung erlebt Stein letztlich wohl als ihr entzogen, auch wenn sie sich doch an die Ordenseltern Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz stark angenähert hat. Sie schreibt am 10.4.1942 an Maria Ernst: »Bei dieser Arbeit [über Dionysius Areopagita] hatte ich außerdem in großer Erschöpfung oft das Gefühl, daß

⁹ Zum »Willen« arbeitet sie in *Zum Problem der Einfühlung* (kurz: PE), München 1980 [ESGA 5, 2005], S. 57ff., *Psychische Kausalität* (kurz: PK), Tübingen 1970, S. 88ff., *Einführung in die Philosophie* (kurz: Eph), ESW XIII, Freiburg 1991 [ESGA 8, 2005], S. 112ff., *Potenz und Akt* (kurz: PA), ESW XVIII, Freiburg 1998 [ESGA 10, 2005], S. 113ff., *Endliches und ewiges Sein*, ESW II (kurz: EES), Freiburg 1985 [ESGA 11/12, 2005], S. 399, *Der Aufbau der menschlichen Person* (kurz: AMP), ESGA 14, bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg 2003, S. 125f.

¹⁰ Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, S. 249–255.

¹¹ »Natur, Freiheit und Gnade« (kurz: NFG), unter dem Titel »Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik« gedruckt in *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1965, S. 137–197 [ESGA 9, 2005].

¹² Vgl. Anm. 9.

¹³ »Die Seelenburg«, in: Stein, Edith, *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1961, S. 39–68.

ich gar nicht zu dem durchstoßen konnte, was ich sagen und fassen wollte. Ich dachte schon, daß es immer so bleiben würde. Aber jetzt fühle ich wieder viel mehr Kraft zu gestalten.«¹⁴ Wenn uns auch keine außergewöhnlichen Vorkommnisse aus Steins Gebetsleben oder ihrer Betrachtung (Meditation)¹⁵ überliefert sind – weder durch ihr eigenes Zeugnis noch durch das ihrer Mitschwestern oder Beichtväter –, so ist Stein doch als phänomenologisch geschulte Philosophin zu einiger Meisterschaft gelangt, was die Versprachlichung von »Wegen der Gotteserkenntnis« hin zur mystischen Vereinigung angeht, wie im folgenden gezeigt werden soll.

2. NATÜRLICHE UND ÜBERNATÜRLICHE GOTTESERKENNTNIS

Gotteserkenntnis, in der sich »Gott« als Gott erweist, vollzieht sich laut Stein in Stufen, von denen die niedrigste, die »natürliche«, von der »positiven Theologie« untersucht wird, zu der auch die »symbolische Theologie« im Sinne des Dionysius Areopagita zählt. Darauf folgt die »negative« Theologie: Sie zeigt von den sinnenfälligen bis zu den geistigen Bezeichnungen Gottes die je größere Unähnlichkeit der Dinge mit Gott auf; begonnen wird mit der größten Unähnlichkeit in der anorganischen Materie bis hin zu den geringeren Unähnlichkeiten in geistigen Dingen.¹⁶ Dieses »Verfahren der Negation«¹⁷ führt zu »Wort- und Verständnislosigkeit« und ist notwendige »Ergänzung und Berichtigung« der positiven Theologie.¹⁸ Erst synthetisiert geben beide der mystischen Theologie ihren Platz, einander ergänzend führen sie zur mystischen Gottesbegegnung: Seinsentsprechung, *analogia entis*, und Unähnlichkeit der Vergleiche, *maior dissimilitudo*, fallen in der »mystischen Theologie« zusammen. Mystische Theologie ist nach Stein grundlegend für alle vorherigen Stufen der Gotteserkenntnis, denn sie kündigt sich auf den vorherigen Stufen an und färbt somit alle

¹⁴ Br. 734 (10.4.1942). – Nicht nur ihre Mitschwester Maria Ernst im Karmel zu Köln nahm den Aufsatz wahr, er sollte vielmehr für alle Männer- und Schwesternklöster vielfältig werden. Br. 748 (4.7.1942) Heribert Altendorfer an Antonia Engelmann.

¹⁵ Vgl. ihre noch unedierte Exerzitien-Notizen im Edith-Stein-Archiv Köln, ESAK [ESGA 19/20, 2004].

¹⁶ WGE, S. 63f.

¹⁷ WGE, S. 28.

¹⁸ Ebd.

vorherigen durch die Hoffnung auf eine persönliche Begegnung mit.¹⁹ Die Erkenntnisordnung nach Dionysius schließt sich an die Seinsordnung an, hierarchisch nach neuplatonisch-dionysischem Modell gegliedert.

»Gott« ist nach Stein für den gesunden Menschenverstand erkennbar: Denn »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.«²⁰ Die natürliche Gotteserkenntnis werde durch den natürlichen Verstand gewonnen, soweit er vorurteilsfrei an Gottesbeweise herangehe und Gottes Eigenschaften und Wesen betrachte, die aus der Erschaffenheit der Welt abgeleitet werden könnten. Es handelt sich also um begriffliches Denken auf sinnlicher Anschauungsgrundlage, der Schöpfung. Die Vorbedingung dazu ist, daß Stein nicht von einer agnostisch-skeptischen Grundlage, sondern von einem »offenen System« ausgeht, in dem Schöpfung mitgedacht werden kann. Durch ein naturalistisches Weltbild würde der natürliche Verstand sich bereits die natürliche Gotteserkenntnis versagen. Letztlich ist es laut Stein der »Symbolcharakter der Dinge«²¹, der von sich her über sich selbst hinausweist. »Es wäre nicht möglich, Beziehungen zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem herzustellen, wenn nicht das Sichtbare von sich aus über sich selbst hinauswiese und das Unsichtbare nicht Eigentümlichkeiten hätte, die sich im Sichtbaren widerspiegeln.«²² Allerdings fragt sich Stein selbstkritisch-rhetorisch, wie viele Ungläubige wohl durch philosophische Gottesbeweise gläubig geworden wären.²³

Der philosophische Weg zur Gotteserkenntnis, der Stein sachlich am nächsten liegt, ist der augustinische Weg des Argumentierens aus dem *inneren* Sein, dem Bewußtsein und seinem Erleben heraus. Zugleich

¹⁹ WGE, S. 58, Anm.: »Weil aber auf allen Stufen der Gipfel sich ankündigt und richtungsgebend ist, darum ist die mystische Theologie sachlich grundlegend für alle Gotteserkenntnis.«

²⁰ AMP, S. 55.

²¹ Vgl. WGE, S. 70. Stein erwähnt als Beispiele für eine »Symbolsprache«: Die Lilie, die für »Reinheit« steht, das Veilchen, das die »Bescheidenheit« symbolisiert usw., S. 66.

²² WGE, S. 66. Von Dionysius selbst wird die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht thematisiert. Stein versucht aber, mit der Fragestellung von Thomas her lesend, sie bei Dionysius zu erschließen. Besonders S. 60–63.

²³ »Wieviel Ungläubige sind denn schon durch die thomistischen Gottesbeweise gläubig geworden? Auch sie sind ein Sprung über den Abgrund: der Gläubige schwingt sich leicht hinüber, der Ungläubige macht davor halt.« EES, S. 107.

bedenkt sie das Unvermögen, den Unfaßbaren zu fassen. Der Vorgang des Glaubens als »dunkles Spüren« muß die philosophische Schlußfolgerung ergänzen, denn ihm entspricht als Korrelat der »Unfaßliche« als »unentrinnbar Naher«. ²⁴ Spüren ist eine geistige, aber keine begriffliche Verstandestätigkeit. ²⁵ Hingegen faßt philosophisches Erkennen zwar begrifflich scharf, rückt aber dadurch Gott in die Ferne, hemmt die Begegnungsmöglichkeit und vermeidet Nähe. Mehr an angemessener Erkenntnis gibt also der Glaube: Gott wird in persönlicher Nähe erfahren als »Liebender und Erbarmender« und in einer »Gewißheit, wie sie keiner natürlichen Erkenntnis eigen ist«. ²⁶ Gleichzeitig wird der Glaube als »dunkler Weg« gefaßt, der durch Offenbarung Gottes aufgehellt werden kann. Der Unfaßliche macht sich in menschlicher Sprache faßlich. ²⁷

Bei aller Theorie der Mystik betont Stein die Fundierung aller Gotteserkenntnis in der »natürlichen Gotteserkenntnis«. Zunächst hatte sie bei Dionysius dazu keinen Ansatz gefunden, wie in ihrem ursprünglichen Manuskript zu lesen ist: Sie drückt ihren Zweifel aus, ob Dionysius überhaupt eine natürliche Gotteserkenntnis für möglich hielt, las dann aber doch nach erneuter Durchsicht seines Werkes implizite Hinweise. ²⁸ Noch in der *Kreuzeswissenschaft*, ihrem auf die *Wege der Gotteserkenntnis* folgenden und letzten Werk, läßt sich erkennen, wie sie sogar in der »negativen Theologie« des Johannes vom Kreuz nach einem Hinweis auf eine natürliche Grundlage sucht, um die »nulla relatio« zwischen Gott und Mensch nicht einfach hinzunehmen. Nur die größte Ähnlichkeit mit Gott kann die menschliche Seele mit Gott in Verbindung bringen, so argumentiert Stein mit Jo-

²⁴ EES, S. 58.

²⁵ Vgl. EES, S. 405.

²⁶ EES, S. 58.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ In Dionysius' Werk »Von den Göttlichen Namen« (*De divinis nominibus*, in: *Wege der Gotteserkenntnis*, S. 86–157), in dem seine negative Theologie hervorragend die Unsagbarkeit, Undenkbarkeit und Unnennbarkeit Gottes betont, scheint eine natürliche Gotteserkenntnis völlig ausgeschlossen zu sein. Hierin liegt nach Steins Deutung die Warnung des Dionysius davor, unabhängig von der Bibel etwas über Gott auszusagen und womöglich in Irrtümer zu verfallen. Dennoch setze er mit seiner Warnung voraus, daß Forschungen grundsätzlich möglich sind. Vgl. WGE, S. 60f. Einen deutlicheren Zugang zur natürlichen Gotteserkenntnis sieht Stein bei Dionysius darin, daß Gott das Gute ist und alles Seiende Anteil am Guten habe. Vgl. WGE, S. 61f. Einen zweiten Weg der Gotteserkenntnis weist Dionysius in »*De divinis nominibus*« in der Deutung der geistigen Gottesnamen, der aber über die hier behandelte Problematik hinausführt. WGE, S. 73ff.

hannes. Daher erweisen sich alle geschaffenen Dinge als untauglich, obwohl sie, so schiebt Stein in eigenen Worten ein – wohl um dem Relations-Pessimismus seine Härte zu nehmen und die Seinsentsprechung aufrecht zu erhalten – »in einer gewissen Beziehung zu Gott« stehen und »eine gewisse Spur Gottes« an sich tragen.²⁹ Dennoch heißt es bei Johannes in aller Schärfe: »Doch von Gott zu den Geschöpfen hin gibt es *keine Beziehung*, keine Wesensähnlichkeit. Denn der Abstand zwischen Seinem göttlichen Sein und dem ihren ist unendlich. Darum ist es auch unmöglich, daß der Verstand durch Vermittlung der Geschöpfe, mögen es himmlische oder irdische sein, vollkommen in Gott eindringen kann.«³⁰ Die hier ausgesprochene Negation jeglicher Relation berührt sich mit dem Cusanischen Topos der »nulla relatio« und einem nahezu protestantischen Mißtrauen gegenüber der »*analogia entis*«. In radikaler Dialektik wird der Glaube der natürlichen Vernunft und der Kreatürlichkeit entgegengesetzt. Stein selbst behält bei aller Nähe zu Johannes doch merklich die Thomasische Seinsentsprechung bei, trotz Erkenntnis der größeren Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Sie reflektiert das Verhältnis von Glaube und Geist im Anschluß an die Darstellung der Nacht des Geistes und des Glaubens,³¹ um zu zeigen, daß der Glaube im Geist Möglichkeiten aufdeckt, die über die natürlichen Tätigkeiten hinausgehen, diese aber nicht entwerten.³²

Stein nimmt letztlich keine pessimistische Stellung zur Gefallenheit der Vernunft ein. Im Abschnitt über den Unglauben und die Verbergung Gottes bedenkt sie zwar die »Trübung« der Vernunft durch die Erbsünde. Inwieweit das Erkenntnisvermögen allerdings betroffen sein kann bis hin zu einer »Wert-Blindheit« im Sinne Dietrich von Hildebrands³³, wird nicht weiter untersucht.

Über Stein hinaus läßt sich sagen, daß ein religiöses Erlebnis oder zumindest Offenheit dafür vorliegen müssen, damit symbolische Bildverhältnisse in ihrer Analogie oder philosophische Gottesbeweise einleuchten, damit also die natürliche Vernunft den Weg an die Grenze des Glaubens überhaupt wagt. In der Bibel ist es als »auf natürlicher

²⁹ *Kreuzeswissenschaft* (kurz: KW), ESGA 18, Freiburg 2003, S. 56.

³⁰ Ebd. (Johannes-Zitat) (Herv. d. Verf.)

³¹ KW, S. 97ff.

³² KW, S. 99.

³³ *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, (3. durchges. Aufl.) Vallendar 1982, S. 47ff.

Vernunft beruhend« von jedem Menschen vorausgesetzt, so daß derjenige ein »Tor« ist, der kein natürliches Gottesverständnis hat.³⁴ Daß es dennoch viele Atheisten gibt und den Atheismus als Phänomen, spricht nach Stein nicht gegen ein prinzipielles natürliches Vorverständnis von Gott, weil der Atheist zumeist etwas anderes leugnet, als mit dem Phänomen »Gott« von der Seite des Gläubigen her gemeint ist.

3. PHÄNOMENOLOGIE DES UNGLAUBENS: ATHEISMUS

Die Steinsche Analyse zum Phänomen des Atheismus ist als Voraussetzung für das Verständnis der »symbolischen Theologie« des Areopagiten eingefügt, wurde für den Druck von ihr teilweise gestrichen, enthält allerdings wertvolle Analysen.³⁵ Es scheint ein Widerspruch zu bestehen zwischen der prinzipiellen Erfahrbarkeit Gottes und dem faktischen Unglauben vieler Menschen.³⁶ Wenn man allerdings die prinzipielle Möglichkeit der Gotteserkenntnis so versteht, daß mit ihr weder eine vollständige Erkennbarkeit gemeint ist, noch eine Erkenntnis, die sich gegen den Willen des Menschen aufdrängt, dann löst sich der Widerspruch leicht auf. Das Problem liegt zum einen im Erkenntnisgegenstand: Die vollständige Erkennbarkeit ist nur in der *visio beatifica*, der glückseligen Schau Gottes, nach dem Tod gegeben, in der die menschliche Erkenntnisfähigkeit endgültig ihre Erfüllung findet. Die Gotteserkenntnis weist nach Stein ähnliche Probleme für den Intellekt und den Willen auf wie andere schwer zugängliche Erkenntnisgegenstände, wie z.B. die Mathematik.³⁷ Zum anderen ist die Freiheit des Menschen in dieser Erkenntnissuche besonders herausgefor-

³⁴ Vgl. Ps 52/53, Röm 1,19. WGE, S. 68.

³⁵ WGE, S. 68–72.

³⁶ Stein schließt sich hier der Argumentation des Thomas an. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, hg. v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt, Darmstadt 1974. 1. Band, Buch I. 3. Kap. S. 9ff.

³⁷ Vgl. dazu: »Nicht jedem geistigen Subjekt ist alles Erkennbare zugänglich. Gottes Wesen ist für Gott allein vollkommen erkennbar. Die geschaffenen Geister erfassen davon mehr oder weniger je nach ihrer Fassungskraft. ... Nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Menschen ist im Besitze höherer mathematischer Erkenntnis. Das liegt z.T. daran, daß solche Erkenntnis nur auf bestimmten Wegen erworben werden kann und daß nur wenige Gelegenheit haben, diese Wege kennen und gehen zu lernen. Aber auch von denen, die Gelegenheit dazu haben, kommen nicht alle ans Ziel ...« PA, S. 109.

dert. Jeder Mensch kann zwar zur Erkenntnis Gottes gelangen, muß es aber nicht zwangsläufig.³⁸ Unentschuldbarkeit für das Nichterkennen Gottes liegt demnach nur vor, wenn echte Gotteserkenntnis zwar vorhanden ist, aber nicht zur Gottesverehrung führt.

Nicht jedem Menschen glückt die Suche nach Gotteserkenntnis. Eigenverantwortlichkeit und Schuld des Einzelnen an seinem Unglauben können vorliegen, wenn er sich beispielsweise Trägheit, Stumpfheit des Geistes oder Leichtfertigkeit zuschulden kommen lassen hat. Diese Haltungen können bis zur »Verblendung« führen, d.h. zur Unfähigkeit, erkennen und glauben zu können. Stein spricht die Möglichkeit an, daß eine Vergöttlichung von Geschöpfen oder des eigenen Werkes usw. die Gotteserkenntnis verhindern könne³⁹; ähnlich Scheler in *Vom Ewigen im Menschen*⁴⁰.

Eine weitere Verantwortung für den Unglauben eines Menschen liegt zunächst bei der »Gesellschaft«, die dem Suchenden das Glaubenszeugnis in Tat und Wort schuldig geblieben ist: die jeweiligen Eltern wären verantwortlich, ihrem Kind zumindest eine religiöse Erziehung zu ermöglichen, auch wenn sie selbst nicht gläubig sein sollten; die Christen schlechthin, die dem Mitmenschen die christliche Botschaft entweder vorenthalten oder unangemessen präsentiert haben. Stein sieht demnach gerade den mißlungenen intersubjektiven Austausch als ausschlaggebend dafür an, daß ein Mensch Gotteserkenntnis verfehlt.

Der bewußt Ungläubige lehnt nach Stein nicht allein eine positive (d.h. bestimmte) Religionslehre ab, sondern den transzendenten Verweischarakter der Dinge überhaupt, d.h. er lehnt die Öffnung für göttliche Transzendenz im ganz allgemeinen Sinne ab. So wie man sinnlichen

³⁸ Stein führt hierzu in der Anmerkung Röm 1, 20f. an.

³⁹ WGE, S. 20.

⁴⁰ Bern 1954 (Orig. 1921), S. 262: »Indem wir also einen Menschen zur *Enttäuschung* über seinen Götzen führen, nachdem wir ihm durch eine Analyse seines Lebens ›seinen‹ Götzen aufgewiesen haben, führen wir ihn *von selbst* zur Idee und Realität Gottes. [...] Denn [...] der Unglaube an Gott, besser die dauernd gewordene Täuschung, ein endliches Gut (sei es Staat, Kunst, ein Weib, das Geld, das Wissen usw.) an die Stelle Gottes zu setzen, oder auch es zu *behandeln*, ›als wäre es‹ Gott, hat stets eine besondere Ursache im Leben des Menschen. Wird diese Ursache aufgedeckt, wird dem Menschen der seiner Seele die Gottesidee gleichsam verbergende *Schleier* hinweggenommen, wird ihm der Götze zerschmettert, den er *zwischen Gott und sich gleichsam gestellt hat*, wird die irgendwie umgestürzte oder verwirrte Ordnung des Seienden vor der Vernunft und die Ordnung der Werte vor dem Herzen wiederhergestellt, so kehrt der abgelenkte religiöse Akt ›von selbst‹ zu dem ihm gemäßen Gegenstände der Gottesidee zurück.«

Dingen gegenüber den Existenzglauben einklammern kann in der phänomenologischen Reduktion, so könne man erst recht den Glauben an den Symbolcharakter der Dinge verweigern.⁴¹ Wenn dies zu einer Gewohnheit wird, kann man nach Stein vom Zustand der »Verblendung« sprechen.⁴² Das bedeutet, so folgert Stein, daß dem Nicht-Gläubigen einerseits intellektuell die Gottesbeweise nicht mehr »einleuchten« und gemütsmäßig die Sprache der Gotteserfahrungen unverständlich bleibt. Die Suche nach Gott hat eine ihr korrelierende Wahrnehmungsart: Auf positivistisch-empirische Weise läßt sich Gott, der als Geist geglaubt wird, nicht finden. Es ist also nicht nur der Wille zur Suche, sondern auch die Erkenntnis über die geeignete Wahrnehmungsart erforderlich.

Der unmittelbare Wortsinn hilft nicht weiter, wenn nicht die Symbolik der Worte und Bilder und das Prinzip der »maior dissimilitudo« als Teil einer korrigierenden »negativen Theologie« verstanden werden.⁴³ Ohne letzteres würde man laut Stein fast zwangsläufig zu einer »unwürdigen Gottesvorstellung« kommen und damit voraussichtlich zur Gottlosigkeit oder zur Ablehnung der Bibel als Offenbarung. Das Sprechen Gottes im religiösen Erlebnis im Inneren, im objektiven Wort der Bibel oder in der Welt läßt sich entweder in seiner transzendenten Funktion als auf Gott hin durchscheinendes lesen oder es wird zum »toten Wort«.⁴⁴ Ohne den »verborgenen Sinn« entdeckt nach Stein jeder die Bestätigung seiner Vorurteile: der Polytheist findet Hinweise auf seinen Götzenglauben und der Dialektiker Widersprüche.⁴⁵

Atheismus wird in *Potenz und Akt* (1931) verstanden »als theoretische Negation des absoluten Seins«.⁴⁶ Diese Negation hat die Konsequenz, daß das intellektuelle Leben in der Folge »mehr oder minder skeptisch zersetzt« ist.⁴⁷ Die theoretische Negation der Existenz Gottes, die vielleicht ihre Gründe in der Angst vor Gottes Strafe hat, bietet wiederum

⁴¹ WGE, S. 70.

⁴² »Der so Verblendete sieht in der Tat nicht mehr über ›diese Welt‹ hinaus und ›kann‹ nun nicht mehr glauben, was ihm über eine ›jenseitige‹ Welt gesagt wird. ... Er könnte es wohl noch, aber er müßte dazu Gewalt brauchen und sich in Widerspruch setzen zu der Welt, wie er sie nun tatsächlich sieht.« WGE, S. 70.

⁴³ WGE, S. 29, 53, 61.

⁴⁴ WGE, S. 55.

⁴⁵ Vgl. ebd. Steins Liste ergänzend läßt sich anführen, daß beispielsweise der Reinkarnationsgläubige Jesu Menschwerdung als Avatar deuten mag.

⁴⁶ PA, S. 149.

⁴⁷ Ebd.

nur eine andere Form der Angst vor dem Nichts. Die Negation des Seins beeinträchtigt allerdings als Folge die Qualität des personalen Seins. Gründe für die Negation Gottes oder die Verweigerung der Öffnung für den religiösen Bereich sieht Stein in ihrem Aufsatz »Natur, Freiheit und Gnade« auch darin, daß man »Gott wohl gegenwärtig [erlebt], aber als etwas Bedrohliches, gegen das man sich trotzig auflehnt, als eine Fessel, die man abstreifen möchte. Man hält sich nicht an ihn und ist nicht geborgen, man liebt nicht und fühlt sich nicht geliebt.«⁴⁸

Wenn ein Mensch legitim ausgewiesen »Gott« leugnen will, muß er, so argumentiert Stein, zunächst wissen, was unter »Gott« verstanden wird. Dem Wortsinn des Begriffs »Atheist« oder »Ungläubiger« nach kann er nur das leugnen, was die Gläubigen glauben. D.h. ein Atheist muß scheinbar eine Gotteserkenntnis haben, die dem eines Gläubigen ähnelt, um sie dann verwerfen zu können.⁴⁹ Wie weiß der Atheist, was unter »Gott« verstanden wird? Zunächst nimmt Stein an, daß die meisten Atheisten als Kinder in der »gläubigen« religiösen Tradition gestanden haben, ohne die Gedankengänge zu hinterfragen und nachzuprüfen. Wenn ein Atheist dann als Erwachsener den »Glauben leugnet«, mag er damit seine unzureichende Vorstellung von Gott (z.B. die Vorstellung eines mächtigen oder großväterlichen Über-Menschen) abgelegt haben, aber nicht die Vorstellung, die die Gläubigen eigentlich von Gott haben. Während die Glaubensübernahme vom kindlichen zum bewußten Glauben sich eher ohne Aufhebens ereignet,⁵⁰ unterscheidet sich die Glaubensablehnung dadurch, daß sie eine deutliche Abkehr, einen scharfen Bruch bildet und mit einer Krisis einhergeht. Vergleichbar damit ist nach Stein die Weise der »Konversion«, die bewußte und freie Hinwendung zum Glauben. Die Bekehrung als »Begnadung eines zuvor Ungläubigen«⁵¹ stellt einen Bruch mit dem vorherigen Unglauben dar. Ohne vermittelnden Glauben wird dieser Prozeß erlebt wie eine »innere Erschütterung und Umwandlung«⁵² – damit beschreibt Stein wohl auch ihren eigenen biographischen Weg.

⁴⁸ NFG, S. 192.

⁴⁹ Diesen Gedanken führt Heinrich Rombach weiter aus: Rombach, Heinrich, »Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-andern«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 94/2 (1987) S. 225–245. Hier: S. 230.

⁵⁰ WGE, S. 69.

⁵¹ WGE, S. 49.

⁵² WGE, S. 17.

Nachdem Stein phänomenologisch herausarbeitet, daß eine legitime Gottesleugnung eine würdige Gottesvorstellung voraussetzen müßte, muß man weiter nach der Legitimität des Glaubensaktes fragen.

4. GLAUBE ALS VERTRAUENS- UND ERKENNTNISAKT:

ERSTE STUFE DER ÜBERNATÜRLICHEN GOTTESERKENNTNIS

Glaube ist für Stein kein theoretischer Akt, d.h. es »wird nicht bloß etwas erfaßt und für wirklich gehalten – in einer Einstellung, als ginge es mich nichts an, wie es in der theoretischen Einstellung ist –, sondern das, was ich erfasse, dringt, indem ich es erfasse, in mich ein; es ergreift mich in meinem personalen Zentrum, und ich halte mich daran fest. ... Je tiefer ich ergriffen werde, desto fester klammere ich mich an, desto mehr erfasse ich auch.«⁵³ Der primäre Gegenstand des Glaubens, Gott, wird nicht als etwas, sondern als jemand erfaßt: Es kommt im Glaubensakt zu einer Begegnung, von der der Mensch ergriffen wird und die er wiederum aktiv ergreift. Das gemütsmäßige Ergriffensein und Ergreifen erleichtert den theoretischen Anteil des Glaubensaktes, das geistige Erfassen und Erkennen des Gehalts, des Seins und des Wesens Gottes. Der Glaube ist dennoch zugleich »*dunkle* Erkenntnis, sofern die Überzeugung, die er einschließt, sich nicht auf Einsicht in die gläubig angenommene Wahrheit gründet«⁵⁴. – »Es ist nur *aus* dem Glauben eine solche Erkenntnis zu *entnehmen*. Das ist auch sonst das Verhältnis von Kenntnisnahme und Erkenntnis, z.B. zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis der äußeren Welt. Aber auch eine Kenntnisnahme wie die Wahrnehmung ist das *Erfassen* im Glauben nicht. Der Gegenstand des Glaubens wird nicht *gesehen*. Daher rührt vielleicht die Verwechslung der *fides* mit der blinden *δόξα*. Aber ungesehen, keinem Sinn zugänglich, ist er uns doch unmittelbar gegenwärtig, er rührt uns an, er hält uns und macht es uns möglich, uns an ihn zu halten.«⁵⁵ Glauben ist daher nicht »blind« wie das Meinen, sondern hat eine gewisse Erfahrungsgrundlage, die jedoch nicht über die äußere Wahrnehmung zugänglich ist. Stein unterscheidet im Glaubensakt das Erleben des Glaubens, das »im Glauben leben«, von einer nachträgli-

⁵³ NFG, S. 188.

⁵⁴ WGE, S. 89.

⁵⁵ NFG, S. 189.

chen Reflexionsphase auf das Erleben des Glaubens, in der analysiert werden kann, wie und wem eigentlich geglaubt wird, ähnlich dem Erleben des Gehaltes und der Deutung.⁵⁶

Das gläubige Lesen der Bibel ist unterschieden vom verstandesmäßigen Erfassen der rein natürlichen Vernunft und der unvermittelten Erfahrungserkenntnis Gottes. Im gläubigen Lesen der symbolischen Bild- und Wortwelten findet der bereits Gottliebende religiöse Mensch, der Gott aus persönlicher Erfahrung kennt, immer neue Aspekte des Urbildes, also Gottes. Dazu ist zunächst eine Grundannahme der Bibel als »geoffenbarter Wahrheit« vorausgesetzt.⁵⁷ Das gläubige Lesen der Bibel ist das Lesen von Mitteilungen, die »in Gottes Namen« gemacht sind.⁵⁸ Es vertieft und ordnet das Glaubensleben, ist allerdings noch keine unmittelbare persönliche Gotteserfahrung oder Ansprache, Gott ist nicht unbedingt spürbar anwesend. Über das Lesen der Bibel wird zumindest eine Kenntnis Gottes aufgebaut, die eine Wiedererkennung ermöglicht, sei es in einer plötzlichen Erfahrungserkenntnis oder im Zeugnis der Gotteserfahrung eines anderen Menschen, das auch ohne bisher eigene Erfahrungserkenntnis den Hörer ergreifen kann. Dennoch kann das Lesen auf ein rein intellektuelles, trockenes Erfassen des Wortsinnes hinauslaufen, d.h. auf eine dogmatische Bestandsaufnahme von Glaubenssätzen. Dabei fehlt das gefühlsmäßige Miterleben der Aussagen über Gott als ein aktualisiertes Erleben der Beziehung zu Gott, das »lebendig-seelische Erfassen« in der Person-Mitte. Der gläubige Leser kommt nicht zu einer personal-wirksamen Weise des Glaubens.

Ohne daß eine eigene Gotteserfahrung vorliegt, ist es dem bereits Gläubigen möglich, ein Verständnis für religiöse Erlebnisse und persönliche Gottesbegegnungen in den biblischen Texten zu entwickeln und selbst danach zu suchen, so wie man nicht selbst Mystiker sein muß, um die Schriften der Mystiker zu verstehen. Die Vorstellung von

⁵⁶ NFG, S. 191f.

⁵⁷ Wie sicher diese Grundannahme beim einzelnen Gläubigen ist, thematisiert Stein nicht.

⁵⁸ Als Beispiele für Erlebnisse des gläubigen Lesens nennt Stein: 1. wenn in einer bestimmten bereits bekannten Schriftstelle plötzlich eine neue Seite Gottes persönlich bedeutsam wird, 2. wenn man aus einer Schriftstelle etwas über seinen eigenen seelischen oder geistlichen Zustand entdeckt, 3. wenn man von einer bestimmten göttlichen Forderung sich persönlich betroffen oder angesprochen fühlt, 4. wenn bisher unabhängig von einander geglaubte Glaubenswahrheiten in einem neuen Zusammenhang erscheinen. WGE, S. 98f.

persönlicher Gotteserfahrung bleibt allerdings »leer und unanschaulich« und Täuschungen ausgesetzt, solange der Gläubige selbst keine eigene persönliche Erfahrung hat.⁵⁹ Die Intensität des Lebendig-Werdens der Schriftworte kann eine derartige Fülle annehmen, daß eine persönliche Ansprache durch Gott, den Heiligen Geist, vorliegen kann, oder die Gegenwart Gottes unmittelbar erlebbar wird. »Das Buch und der heilige Schriftsteller oder der Prediger, den ich gerade höre, sind verschwunden – Gott selbst spricht, und Er spricht zu mir.«⁶⁰ Hier wäre die Ebene des Glaubens unvermittelt auf die Ebene der übernatürlichen Erfahrungserkenntnis hin überstiegen. Es ist nach Stein nicht auszuschließen, daß der Glaube im ungläubigen Leser geweckt wird und er sich dadurch im Übergang von der einen zur anderen Einstellung befindet.⁶¹ Im religiösen Grundakt sind Erkenntnis bzw. Erfassen, Liebe und Tat vereint.⁶² Natürliche Gotteserfahrung und Glaube zielen beide letztlich darauf hin, in die übernatürliche Erfahrung einzumünden, sich in ihr verwandelt wiederzufinden; das kann so sein, muß aber nicht.

5. AUFSCHWUNG ZUR MYSTIK ÜBER SYMBOLZUSAMMENHÄNGE

Im Übergang von natürlicher zu übernatürlicher Gotteserkenntnis liegt die »symbolische Gotteserkenntnis« des Dionysius innerhalb der positiven Theologie: »das Aufsteigen zu Gott durch Namen, die von sinnenfälligen Dingen hergenommen sind.«⁶³ In der »symbolischen Theologie«⁶⁴ werden Verhältnisse zwischen unmittelbaren Bildern in der Natur und mittelbaren Worten, in denen sie ausgedrückt sind, und dem gemeinten Gehalt, auf den die Bilder verweisen, bedacht. Das »verzehrende Feuer« beispielsweise, das den »eifernden Gott« symbolisiert, drängt sich als Gottesbild erstens aus der Erfahrung Gottes, zweitens der Erfahrung des Feuers und drittens aus der mitgegebenen Erkenntnis von Ähnlichkeiten auf. Die sachliche Gemeinsamkeit zwischen der Art und Weise des Erlebens Gottes und des Erlebens von

⁵⁹ Vgl. WGE, S. 71.

⁶⁰ WGE, S. 51.

⁶¹ WGE, S. 50.

⁶² Vgl. NFG, S. 196.

⁶³ WGE, S. 63, Anm.

⁶⁴ Vgl. dazu auch Müller, Andreas Uwe, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg / München 1993, S. 384f.

Feuer befähigt den Betrachter dieser Bildverhältnisse, im Bild den Gehalt der Eigenschaften Gottes wiederzuerkennen.⁶⁵

Wir haben hier eine sachliche Darstellung, die auch als Mystagogie verwendet werden könnte. Die symbolische Theologie soll den Übergang von der natürlichen zur übernatürlichen Welt darstellen und eine »geheimnisvolle Berührung mit der übernatürlichen Welt«⁶⁶ ermöglichen, die bis hin zur geistigen Vereinigung mit Gott führen kann.⁶⁷ Menschen, die eher im Sinnlichen als im Geistigen zu Hause sind – für Stein eine Typenfrage, nicht eine Wertung – haben einen leichteren Zugang über vermittelnde sinnliche Bilder, die sie geistig auffassen können sollen.⁶⁸ Dabei sind alle Bilder, Symbole und vermittelnde Worte, durch die Menschen mit Gotteserkenntnis zu anderen sprechen, begründet durch ein ursprüngliches Sprechen, nicht Schweigen: »Alles Sprechen von Gott hat ein Sprechen Gottes zur Voraussetzung.«⁶⁹

Daß Gott als Gott nicht unmittelbar gesehen werden kann, weist nach Stein nicht auf eine Schwäche der Leistung des Bildverhältnisses hin, sondern liegt in der »Eigentümlichkeit des *Gottesbildes*«. ⁷⁰ Es herrscht also kein Bilderverbot! Denn es ist dem Bild eigentümlich, erkannt zu werden. So wird es möglich, aus dem Erkannten das eigentlich Dargestellte wiedererkennen zu können. Damit gehört die Erkennbarkeit des Dargestellten aus dem Bild mit zum Gottesbild. Nur aus der Kenntnis des Ur-Bildes läßt sich ein Bild gestalten, in dem das Ur-Bild für andere Betrachter wiederzuerkennen ist. Stein zeigt hier den Zusammenhang zwischen der Leib- bzw. Natur-Nähe der Sprache und dem lebendig-gefühlten Bewußtsein dieses Zusammenhangs.⁷¹

Es scheint also einen »religiösen Sinn«⁷² zu geben, mit dem manche Menschen in stärkerem Maße als andere begabt seien, so daß sie natürlicherweise eine Offenheit für die Durchsichtigkeit der Welt auf Gott hin haben. Die religiöse Sensibilität ist nach Stein aber lernbar, so wie

⁶⁵ Vgl. zu »Bild« und »Entsprechung« auch EPh, S. 183 u. S. 192.

⁶⁶ WGE, S. 70f.

⁶⁷ Vgl. WGE, S. 72.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ WGE, S. 58.

⁷⁰ WGE, S. 38.

⁷¹ »Je naturnaher eine Sprache noch ist, je konkreter das Denken, umso lebendiger werden diese Zusammenhänge noch gefühlt.« WGE, S. 67.

⁷² WGE, S. 41, 53.

überhaupt Sinn für die Schönheit der Natur und sinnliche Wahrnehmung im allgemeinen gelernt werden können. Der Sinn der Bildersprache ist nach Stein letztlich ein theologischer bzw. pädagogischer: »das Heilige vor den entweihenden Blicken der Menge zu verbergen und es denen zu enthüllen, die nach Heiligkeit streben, die sich von der kindischen Denkweise freigemacht und die nötige Geistesschärfe zum Schauen der einfachen Wahrheiten erworben haben«⁷³. Die »entweihenden Blicke der Menge« erinnern an Horaz⁷⁴, aber auch an die Arkandisziplin⁷⁵ – das Wertvollste bleibt den sterblichen und schuld-beladenen Blicken verborgen. So erging es dem »Jüngling von Sais«, dessen Wahrheits-Sucht für ihn tödlich ausgeht.⁷⁶

Sinnenfälliges hilft denen, die im Sinnlichen eher als im Geistigen sich zu Hause fühlen, sich auf diese Weise »aufzuschwingen«. »Symbolische Theologie« will zum »Reich Gottes« hinführen, d.h. zu dem Bereich, der Gottes Wirkungen in dieser Welt zeigt, alles Gottähnliche in den Geschöpfen (Dionysius nennt es das »Göttliche«). Das läßt sich »so wenig mit Händen ... greifen und mit leiblichen Augen ... sehen wie Gott selbst«⁷⁷, daher muß es durch Bilder vermittelt werden. Gotteserkenntnis ist vorausgesetzt, damit aus Kenntnis des Urbilds ein Abbild gebildet werden kann. Die mystische Erfahrung wird dann bezeichnet als die »Geheimnisvolle Offenbarung« im eigentlichsten Sinn, die »mystische Theologie«, die Selbstoffenbarung Gottes im Schweigen. Sie ist der Gipfel, zu dem die Stufen der Gotteserkenntnis emporführen.«⁷⁸ Persönliche Gotteserkenntnis und mystische Theologie werden hier in eins gesetzt.

⁷³ WGE, S. 53.

⁷⁴ Oden/carmina 3,1,1: »Odi profanum vulgus et arcea.« Ich hasse das gemeine Volk und halte mich fern.

⁷⁵ Geheimhaltung in vorchristlichen Mysterienreligionen hinsichtlich der Kultbräuche.

⁷⁶ Friedrich von Hardenberg (Novalis), *Die Lehrlinge zu Sais. Zwei philosophische Romane, 1798–1800*, Ditzingen 1984. – Friedrich Schiller, *Das verschleierte Bild zu Sais (1795)*. – Der wissensdurstige Jüngling macht vor der verschleierte Wahrheit, die den Sterblichen nicht zu sehen gebührt, nicht halt, sein Wissensdurst ist zur Sucht geworden.

⁷⁷ WGE, S. 36.

⁷⁸ WGE, S. 58.

6. PHÄNOMENOLOGIE DER GOTTESERKENNTNIS BEI STEIN

Steins Ansatz läßt sich nicht bruchlos von der Phänomenologie zur Mystik durchführen. Man kann ihn auch nicht einfach als ein »Frage-Antwort-Verhältnis« darstellen in dem Sinne, daß die Phänomenologie eine Frage aufwerfe, die nur aus der Mystik heraus beantwortet werden könne. Die Suche nach den richtigen, nach treffenden Worten, mit denen Gotteserlebnis und -erkenntnis kommunizierbar gemacht werden können, erfüllt sich nicht in resignierendem Verstummen; die Frage fordert eine Antwort und kommt erst in ihr zur Ruhe.

In der zweiten Schaffensphase liegt der Schwerpunkt auf Steins ontologischer Position, die sie durch die Annahme des positiven Glaubens akzeptiert. Der Weg zur Gotteserkenntnis führt wie zuvor über die Tiefe der eigenen Seele (*Endliches und ewiges Sein*) in eine Begegnung zwischen Mensch und Gott. Nachdem sie in phänomenologischer Manier den Glauben an die Existenz ausgeschaltet hat, um allein das Erleben zu untersuchen, bezieht sie letzteren wieder in die Überlegungen ein. Nun können Einzelheiten über Annahme und Ablehnung der Gotteserkenntnis untersucht werden, und eine Phänomenologie der Begegnung von Gott und Mensch entsteht auf der Grundlage der thomasisch-aristotelischen Ontologie und deren bemerkenswerter Ergänzung durch die dionysische und die spanische Mystik. Die Gotteserfahrung ist nicht mehr übermächtigend, sondern ermöglicht Begegnung mit Hinsicht auf Vereinigung. Das leitende Interesse bleibt bis in Steins letzte Schaffensphase hinein (*Wege der Gotteserkenntnis und Kreuzeswissenschaft*) die Frage, wie der Mensch Gott erkennt und wie frei er dabei gegenüber Gott bleibt. Die Beziehungsfrage bleibt leitend: Wie geht ein Erkennen in ein Anerkennen über, wie wird aus der Gotteserkenntnis eine Gottesbeziehung?

Stein spricht im Anschluß an Thomas' »*Quinque viae*« von »Wegen« der Gotteserkenntnis, die aber auch Möglichkeiten oder Zugänge heißen könnten, da nicht immer pädagogische Methoden, sondern Beschreibungen von Gotteserfahrungen oder Gedankengängen gegeben werden. Andererseits steht mit dem Begriff des »Weges« eine lebendige Mystagogie im Hintergrund, die angewendet werden kann, nicht muß – so man sich auf einem der Wege führen lassen möchte. Der Weg der natürlichen Vernunft verläuft für Stein vor allem über den augustinischen »inneren Weg«, den der inneren Bewußtseinserlebnisse, aber auch des Schlußfolgerns von Zeitlichem zu Ewigem, vom relati-

ven Sein zum absoluten Sein, aber auch über den »äußeren«, d.h. über Schlüsse aus der Naturerkenntnis (symbolische Gotteserkenntnis), aus der Geschichte oder der eigenen Biographie.

Um die Frage nach absolutem Sein überhaupt stellen zu können, muß die Fragemöglichkeit bekannt sein, die über die innerweltlichen Themenbestände hinausgeht und die die im semitisch-griechischen Kulturraum ergangene Offenbarung voraussetzt. Für diejenigen Personen, die eine religiös-praktische oder wissenschaftlich-metaphysische Lebenswelt gewohnt sind – sei es als aktiv Gläubige oder als gleichgültig Ungläubige –, ist dieser philosophische Weg zumindest theoretisch nachvollziehbar. Eine Person ohne religiösen Fragehorizont wird diese Gedankengänge für willkürliche nicht-evidente Konstruktionen halten, solange sie sich nicht mit eigenen Erlebnissen oder glaubwürdigen Informationen über Glaubenserlebnisse anderer decken, die den Fragehorizont geweitet haben könnten. Diese Überlegungen stellt Stein nicht an, sie hält allerdings zumindest eine vage Glaubensbereitschaft für eine Voraussetzung, damit theoretische Gotteserweise ihren Sinn erfüllen.

Der religiöse Glaube im Sinne eines vertrauensvollen »Annehmens und Festhaltens der übernatürlichen Offenbarung«⁷⁹ ist der Übergang zur Möglichkeit, den Gehalt des Glaubens, die Selbstmitteilung Gottes und letztlich Gott selbst, in persönlicher Einstellung kennenzulernen und zu einer personalen Gotteserkenntnis zu gelangen. Der Glaube kann allerdings fehlen wie bei der plötzlichen Bekehrung eines zuvor Ungläubigen. Der Unglaube wird von Stein im Prinzip als ein Mißverständnis gedeutet, als ein entweder kindliches oder unzureichendes Gottesbild, das zurecht – im Sinne der negativen Theologie auch von Gläubigen – abgestreift wird. Eine willentliche Leugnung der treffenden Gottesvorstellungen eines Gläubigen, also ein intellektueller und voluntativer Atheismus, ist für Stein ein seltenes Phänomen und fällt unter den Begriff der »Verstockung«. Recht gibt Stein dem Atheismus insofern, als sie zugibt, daß Gotteserkenntnis sachgemäß schwierig ist. Der Problematik der Suche nach dem »wahren« Gott, nicht nach unsachgemäßen Gottesbildern, entspricht auf der anderen Seite das Phänomen der Verbergung Gottes, der sich nicht inflationär zeigt, sondern frei ist, sich zu offenbaren oder zu entziehen. Damit ist

⁷⁹ WGE, S. 43.

allerdings kein ›böses‹ oder ›feiges‹ Sich-Vorenthalten gemeint, sondern das ›freie Liebesspiel‹, das zur Suche anreizen soll.

7. DAS SCHWEIGEN DES ERKENNTNISDURSTES HAT GOTTES REDEN ZUR VORAUSSETZUNG

Es bleibt lebensweltlich nicht bei einer wortreichen Religionsphilosophie. Steins theoretisches Erkennen führte sie zum lebenspraktischen Anerkennen und Bekennen Gottes (in der Taufe) und zur Annahme einer bestimmten Lebensberufung (als Ordensfrau im Karmel). Der Akt der Anerkennung provozierte bei Stein eine Suche nach persönlicher Begegnung mit dem Gegenstand des Glaubens: mit Gott. Gerade im Charakter der Begegnung liegt die Möglichkeit für existentielle, lebensweltlich verortete Sehnsucht nach Nähe zur (in christlicher Dogmatik geglaubten) personalen Wahrheit, Jesus Christus, in mystischer Vereinigung. Hier ist der Ort der Mystik, in der das Erkenntnisverlangen schweigt und in das schweigende Verlangen nach liebender Vereinigung umschlägt. Somit würde nicht Gottes Existenz »bewiesen«, sondern der Gottes-Erweis könnte erlebt werden. Aber auch über diesen Bereich läßt sich noch sinnvoll sprechen, wie Stein in ihren Studien zu Dionysius Areopagita und zu Johannes vom Kreuz zeigt, auch wenn dabei aufgrund fehlender eigener Erlebnisse keine vollständig-erfüllte Einfühlung in diese Vorgänge möglich sein mag.