

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

Endliches und ewiges Sein

Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit nach Edith Stein

1. Die Thomas-Renaissance des 20. Jahrhunderts und die Suche nach dem Sinn von Sein

Als sich Edith Stein Mitte der 20er Jahre mit Thomas von Aquin zu beschäftigen begann, trat sie ein in eine Thomas-Renaissance, die in einer neuen Aufmerksamkeit auf die Ontologie des Mittelalters wurzelte. Auch hatte Husserl den Phänomen-Begriff erstmals wieder an das Erscheinen einer *Sache* gebunden und die Erkenntnis über verschiedene Zwischenstufen bis an das *Wesen* der Sachen selbst herangeführt. Durch die Phänomenologie war solcherart eine abgewandelte Form ontologischen Fragens in die Philosophie zurückgekehrt und versprach eine über den Neukantianismus hinausgehende neue Grundrichtung des Denkens.

Überraschend hatten sich damit der Sonderstrang katholischen Philosophierens und die Philosophie husserlscher Prägung berührt. So weist die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs nur bekenntnishafte Forschungen über Thomas von Aquin auf (Mandonnet, Sertillanges, Maréchal, Maritain, Gilson, Grabmann, Przywara, Pieper, Siewerth). Andererseits war die Rückkehr der Philosophie zur Frage nach dem Sein außerordentlich fruchtbar; sie schließt erstrangige Namen ein, so Heidegger, aber auch Conrad-Martius und Przywara. Diese Dynamik der Annäherung zwischen Scholastik und Phänomenologie oder auch zwischen katholischem Sonderbesitz und allgemeinem Philosophieren wird auch für Edith Stein zur Herausforderung: Sie vertieft sich anhaltend in eine theoretische Ausleuchtung von Thomas.

Der letzte von vier Schritten auf Thomas und die Neuscholastik zu geschieht mit dem Werk *Endliches und ewiges Sein* von 1935/36, das den her-

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, studierte Philosophie, Germanistik und Politologie in München und Heidelberg; Promotion 1970, Habilitation 1979. Nach Lehrtätigkeiten in Bayreuth, München und Weingarten lehrt sie heute Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden; sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

ausfordernden Untertitel trägt: *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Damit gerät es absichtlich in die Nähe zu Heideggers *Sein und Zeit*. *Endliches und ewiges Sein* stellt sich als Werk von synthetischer Absicht dar, als Zusammenschau bisheriger großangelegter Fragen nach dem Sein. Jedenfalls versucht Edith Stein kühn, für die mittelalterliche und die »neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts« eine Sprache zu finden, »in der sie sich verständigen können«.¹

Edith Steins Methode ist dabei vom thomasischen Denkansatz getragen, doch gerät sie während der Ausarbeitung immer näher zu Augustinus: Sein Existenzdenken wird ihr dienlicher als ursprünglich vorgesehen. »Obwohl es [das opus] von Thomas ausging, ist es doch stark augustinisch geworden.«² Denn sachlich wird Edith Stein die thomasische Seinslehre an der Personlehre orientieren. Dabei läßt sich die Person nicht allein vom Sein, aber auch nicht allein vom Erkennen aufbauen, sondern wesentlich von der *Beziehung*. Dieser gedankliche Weg führt zu einer *Phänomenologie der Person*, die die Ontologie und Erkenntnistheorie überholt. Über Thomas' Seinsdenken, über Husserls Ichdenken hinaus öffnet sich die Theorie zu Augustinus' Denken aus der Relation: zu Hingabe und Hinnahme. Aus dem Begreifen wird ein Ergriffenwerden, ein Sich-Ändern, ein Aufgetansein. Der Sinn von Sein wird Personsein.

2. Die Beziehung von endlichem und ewigem Sein

Endliches wird bestimmt als das, »was sein Sein nicht besitzt, sondern der Zeit bedarf, um zum Sein zu gelangen«; ferner ist es ein »sachlich Begrenztes«, dessen Sinn ist: »etwas und nicht alles sein«. *Ewiges* als Gegenbegriff besagt umgekehrt: »Herr des Seins«, »Herr der Zeit«, »alles sein«.³ Endliches und Zeitliches decken sich aber nicht einfachhin. Um das eigentümliche Verhältnis von Zeitlichkeit und Endlichkeit zu klären, trennt Edith Stein zwischen Wesenheit und zeitlichem Sein. Dabei gerät sie in die seit Platon bestehende Notwendigkeit, Wesenheiten (Ideen) gedanklich fordern zu müssen, ohne sie als wirklich vorzustellen. Denn: eigene, wirkliche Freude kann man nur deswegen empfinden, weil es Freude überhaupt, als Wesenheit, gibt. Solche Feinarbeit ist wichtig, weil sich zeigen läßt: Endliches Sein hat einen Zug aus der Wirklichkeit zur wesenhaften Vollendung, ist nicht einfachhin gleichbleibend zeitlich eingeschränkt und unvollkommen. Es kennt eine Art »Höhe«, wo seine Wirklichkeit in die volle Wirksamkeit »ausbricht«, so etwa wenn die stumme Saite beginnt zu tönen: das Sein »geht aus sich heraus, und das ist zugleich seine ›Offenbarung«⁴. So verbindet sich das Ding über die ihm gemäße Welt des Werdens und Vergehens hinaus mit seinem vollen *Wesen* und bildet in ihr eine *ursprüngliche Wesen-*

heit nach. Diese wiederum läßt sich nur aufgrund eines tragenden *Seins* denken. Im Aufstieg vom zeitlich-wirklichen zum wesenhaften Sein rührt der letzte Schritt an ein *in sich gegründetes, schöpferisches, zeitloses Sein selbst*.

Die geleisteten Unterscheidungen enden jedoch eigentümlich sprachlos. Erkenntnis und Sprache enthüllen sich im Blick auf *das Sein selbst* als vorläufig: Das gesuchte Sein läßt sich philosophisch nicht herbeizwingen. Es gilt, Spannung auszuhalten: hier das innere Streben nach dem vollendeten Sinn des Seins, dort die tatsächliche Unmöglichkeit, ihn vor der Zeit zu entschleiern. Leben vollzieht sich in nicht zu lösender Spannung: »Was wir vom ›Sinn der Dinge‹ erfassen, was ›in unseren Verstand eingeht‹, das verhält sich zu jenem Sinnganzen wie einzelne verlorene Töne, die mir der Wind von einer in weiter Ferne erklingenden Symphonie zuträgt.«⁵

3. Die Wende von Thomas zu Augustinus, von der Ontologie zur Theologie

Im sechsten Kapitel greift Edith Stein unmittelbar auf den Sinn des Seins, also auf die Anfangsfrage zurück, die sie mit Heidegger gemeinsam hat. »Das Sein ist *eines*, und alles, was ist, hat daran teil. Sein *voller Sinn* entspricht der Fülle alles Seienden. Wir *meinen* diese ganze Fülle, wenn wir vom Sein sprechen.«⁶

Eben hier ist die Stelle einer bedeutsamen Wende: Edith Stein wechselt von Thomas zu Augustinus. Das heißt, daß nicht mehr nach *Urteilen über* Gott gesucht wird, sondern nach seinen *eigenen Selbstaussagen* in der Schrift, die das zergliedernde Begreifen sprengen. So wirkt der Absatz über den »Namen Gottes« als Ausbruch aus dem Entwickelten. Er setzt ein mit der Deutung der Exodus-Stelle: »Ich bin der ich bin« (Ex 3,14). Mit Augustinus sieht Edith Stein in diesem Namen das Sein nunmehr vollkommen personal ausgesprochen. Was ist Person? Sie ist grundsätzlich bestimmt durch Vernunft und Freiheit⁷ – beides sichtbar an Gott in der auf ihn zurückweisenden Vernünftigkeit seiner Welt und der ihm innewohnenden Freiheit der ersten Ursache, die ihrerseits nicht von einer noch früheren Ursache abhängen kann.

Auffächernd scheidet Edith Stein das menschliche Ichsagen vom göttlichen Ich. *Ich* meint das eigene Innesein und zugleich das Unterschieden sein von jedem anderen. Kürzer benannt ist es die *Einheit von Selbstsein und Andersheit*; bildhafter benannt ist es das in sich geschlossene Ich, das für sich selbst da ist, und das aufquellende, das sich nach außen abgrenzt.⁸

Doch ist das endliche Ich bis auf seinen Grund ebenso bedürftig wie nichtig. Seine Bestimmungen lauten: es ist leer an sich selbst, weil es äußerer und innerer Welten als Gehalt bedarf; sein Leben kommt aus dem Dun-

kel, geht ins Dunkel, ist für die Erinnerung lückenhaft und wird nur von Augenblick zu Augenblick erhalten.⁹ So ist sein Abstand zum göttlichen Ich unendlich. Der Gottesname »Ich bin« meint ja »ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit. Dieses Ichleben hat alle Fülle in sich und aus sich selbst [...]. Das ›Ich bin‹ heißt: Ich lebe, Ich weiß, Ich will, Ich liebe [...] Das göttliche Ich ist kein leeres, sondern das in sich selbst alle Fülle bergende, umschließende und beherrschende.«¹⁰ Sein ist hier persönlich geformt, ist Person, also nicht Neutrum und Gegenstand, sondern Ich und Selbstbewußtsein. Edith Stein wählt dafür den schönen Ausdruck, daß »es sich selbst geistig umfaßt oder für sich selbst durchsichtig ist.«¹¹ Neben und über anderen Bestimmungen, die alle unüblich, außerordentlich für dieses Ich gelten, stehen Personalität und Selbstbesitz, die Gegensatzlosigkeit, Form und Fülle zugleich umfassen, als die dem Denken gerade noch berührbare Kontur des Personalen.

Ein anderer knapper Zugang zu diesem unerhörten Spannungsfeld: Gottes Leben ist Hervorgang aus dem eigenen Inneren, »ewige Bewegung in sich selbst, ein ewiges Sich-selbst-schöpfen aus der Tiefe des eigenen unendlichen Seins als schenkende Hingabe des ewigen Ich an ein ewiges Du und ein entsprechendes ewiges Sichempfangen und Sichwiederschicken.«¹²

4. Dreiheit in Geist und Person

Die *Lehre vom Sein* mündet entschieden in eine *Lehre von der Person* – jenes Thema, an dem Edith Stein das zeitgenössische Philosophieren ebenso wie Thomas eigenständig verläßt.

Das Abbild des dreieinen ewigen Ursprungs in der endlichen Schöpfung bedarf disziplinierter Beschreibung; Grundlage dafür bildet Augustinus' *De Trinitate*. Edith Stein arbeitet anfänglich die wichtige Unterscheidung heraus: Beziehung unter den drei göttlichen Personen ist nicht dieselbe wie Beziehung unter endlichen Dingen. Insofern dürfen Gegenstände dieser Welt keinesfalls schematisch-zwanghaft nach einer dreifachen Geformtheit abgesehen werden – wieder würde so der unendliche Abstand von Urbild und Abbild aufgegeben, im Grunde das Urbild verdunkelt. »Aber dieser Abstand und die Unfaßlichkeit des Urbildes ändert nichts daran, daß sich der Sinn des Abbilds von ihm her bestimmt.«¹³

Sinnvoll wird die Suche nach einem möglichst treuen Abbild überhaupt nicht erstrangig bei den sinnfälligen Dingen, sondern bei Geist und Person. Was meint *Geist*? In dreifacher Kennzeichnung ist er unräumlich, unstofflich und, aus sich herausgehend, doch in sich bleibend. Darüber wurde bereits in der Darlegung von gleichzeitigem Selbstbesitz und Selbsthingabe Gottes gesprochen – dem Geistigen schlechthin. Insofern ist wenigstens

andeutungsweise einsichtig, daß Gott sein Wesen nicht nur an sich hält, sondern vollkommen entäußert, wörtlich es »ausgeboren« hat und einen »wahren Leib«, natürlich geistigen Leib, aufweist, »denn er besitzt die ganze Fülle seines Wesens in ausgewirkter, offenbarer, lichterhafter Gestalt und trotz ihrer Unendlichkeit als mit sich selbst umschlossene, weil er sich selbst ganz in der Hand hat.«¹⁴

Zur *Person* gehört das Sein aus sich selbst, wie es für die Seele zutrifft – auch sie weist auf das Urbild Gott zurück. »Und doch hat auch das Seelische als das ›Schöpferische‹, als ›Lebensquell‹ in Gott sein Urbild, weil das göttliche Leben sich ewig neu aus sich selbst schöpft und aus der eigenen Tiefe aufquillt.«¹⁵ Vorsichtig kommt es zu drei Bestimmungen: Person ist Geist, Leib, Seele, und zwar in Urform in Gott vorgebildet. Dem Vater, der aus sich selbst ist, läßt sich das Urbild der Seele zusprechen, dem Sohn das Leibliche, dem Geist das freie und selbstlose Ausströmen, das zugleich bei sich bleibt.

Wie gehören Geist und Person tiefer begründet zusammen? In der Regel wird Geist mit Bewußtsein oder auch mit Vernunft verwechselt. Umfassender jedoch muß Geist von der Person her verstanden werden. Auch Person und Ich sind nicht dasselbe, vielmehr umgreift die Person übergeordnet das Ich. Dieses muß seiner selbst nicht bewußt sein, doch gehört zu ihm, daß ihm sein Leben entquillt und es seines Lebens inne ist. Zur Person gehört aber, daß sie überdies ihr Leben verstehen und es frei aus sich gestalten kann.¹⁶ Die Definition von Person schließt also Verstand und Freiheit ein.¹⁷ Anders: Person und Geist gehören über Selbstunterscheidung und Selbstbesitz zusammen.

5. *Dreiheit als Leib, Seele, Geist*

Die vollendete Personalität und Geistigkeit Gottes ist im weiteren mit dem menschlichen Personsein zu vergleichen – nicht weil der Mensch die höchste geschaffene Geistigkeit wäre, sondern weil er durch die erstaunliche Verbindung von Geist und Stoff die ganze Schöpfung zusammenfaßt.¹⁸ Allein im Menschen findet sich leiblich-seelisch-geistiges Sein. Für diese unerhört ineinander verflochtenen Seinsebenen findet Edith Stein anschauliche Bilder: »Aber der Menschengestalt ist von oben und von unten bedingt: er ist eingesenkt in das Stoffgebilde, das er zu seiner Leibgestalt beseelt und formt. Die menschliche Person trägt und umfaßt ›ihren‹ Leib und ›ihre‹ Seele, aber sie wird zugleich davon getragen und umfaßt. Ihr geistiges Leben erhebt sich aus einem dunklen Grunde, es steigt empor gleich einer Kerzenflamme, die leuchtet, aber von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird. Und sie leuchtet, ohne durch und durch Licht zu sein: der Menschengestalt ist für sich selbst sichtbar, aber nicht restlos durchsichtig; er

vermag anderes zu erhellen, aber nicht völlig zu durchdringen.«¹⁹ Dieser Zwiespalt beläßt den Menschen in eigentümlicher Dunkelheit, und doch ist ein dauerndes Weitergehen möglich und sinnvoll, obwohl Lücken in der Übersicht des eigenen Lebens bleiben. Selbst »das unmittelbar gewisse Gegenwartslieben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend. Das ganze bewußte Leben ist nicht gleichbedeutend mit ›meinem Sein‹ – es gleicht der belichteten Oberfläche über einer dunklen Tiefe, die sich durch diese Oberfläche kundgibt. Wenn wir das menschliche Personsein verstehen wollen, müssen wir versuchen, in diese dunkle Tiefe einzudringen.«²⁰

Die Person kennt oder ergründet die eigene innere Welt, geschweige denn die »jenseitige« Welt keineswegs. Unleugbar gibt es zwar bewußtes Leben im Selbstbesitz, das aber geheimnisvoll aus nicht Bewußtem aufsteigt.²¹ Edith Stein stützt sich auf Husserls Vorarbeit, um wenigstens Schichten des eigenen Inneren freizulegen. Die ursprünglichste Form der Selbstwahrnehmung erfährt sich als Gegenstand: Sie präsentiert mir den eigenen Leib, der wie kein anderer Körper sonst nur mangelhaft wahrgenommen wird, kann ich mich doch von ihm nicht lösen. Allerdings nehme ich ihn im Unterschied zu anderen Körpern von außen *und* von innen wahr. »Darum ist er *Leib* und nicht bloß Körper, und ›mein‹ Leib, wie nichts Äußeres ›mein‹ ist, weil ich in ihm wohne als in meiner mir ›angeborenen‹ Behausung.«²² Dennoch ist der Leib nicht einheitlich: Er meldet sich einerseits unpersönlich im rein sinnlichen Empfinden, andererseits persönlich, wenn er frei und sinnvoll der Person als Werkzeug gehorcht. Freilich gibt es den Leib als bloßes Werkzeug so nicht. »Wo Leib ist, da ist auch Seele. Und umgekehrt: Wo Seele ist, da ist auch Leib.«²³ Die klassische Tradition hatte Seele als das Lebendige, als innere Selbstbewegung, als Wesensform gesehen. Dieses Lebendige ist beim Menschen an den Stoff gebunden, über den Stoff an das Werden, über das Werden an das noch unentfaltete Wesen. Daraus ergibt sich der Unterschied des menschlichen Daseins zum göttlichen: Der Mensch kommt in der lebendigen, leibgebundenen Bewegung erst im Laufe der Zeit zu sich selbst; göttliches unstoffliches Leben aber geht in gänzlich anderer Bewegung aus sich heraus, ohne sich dadurch zu verlassen: Hingabe ohne Verlust.²⁴ Die Lebensfülle des göttlichen Seins umfaßt beide Bewegungen urbildlich, das Werden ebenso wie die Selbsthingabe. Auch darin wird klar, daß die Analogie des Lebens von Leib und Geist vor dem Urlebendigen nicht genügt und in ihm mehr und anderes ist.

Sichtbar wird die eigentümlich menschliche »Mischung« von Seele und Leib im Blick auf das Tier. Auch das Tier kann sich als Ganzes mit seiner Umwelt auseinandersetzen, auf äußere Eindrücke von innen her antworten.²⁵ Doch wenn der Mensch dieses Spiel frei und bewußt, nicht triebhaft vollzieht, steht er »persönlich aufgerichtet« darüber. Edith Stein nennt sol-

ches Aufrichten die eigentlich menschliche Seele. »Das *innere* Leben ist hier bewußtes Sein, das Ich ein waches, dessen geöffnetes Geistesauge nach außen und nach innen blickt: es kann das, was zu ihm herandrängt, verstehend entgegennehmen und in persönlicher Freiheit so oder so darauf antworten.«²⁶ Dieser Zusammenhang wird allerdings nicht in vollem Umfang verwirklicht, da der Mensch ja außerdem Wesen aus Sinn und Trieb ist. Ebenso wenig ist der Geist schlechthin frei, selbst wenn er unabhängig wäre vom Leib, da er sich empfangen hat und als immer neue Gabe empfängt. »Alle geschöpfliche Freiheit ist bedingte Freiheit.« Innerhalb dieser Grenze gilt aber wirklich persönliches Leben, freier Einsatz des Geistes. »Sein Erkennen, Lieben und Dienen – und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen –, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein.«²⁷

6. *Spannungsgefüge des menschlichen Daseins*

Das menschliche Dasein erweist sich als vielschichtig, schon kraft der Tatsache, daß die Seele die Mitte zwischen Geist und Leib einnimmt. »Zwischen« ist nicht als räumliches Innen aufzufassen, vielmehr als Verflechtung aller menschlicher Schichten ineinander. »Der Mensch ist weder Tier noch Engel, weil er beides in einem ist.«²⁸ Es gibt keine für sich gesonderte Schicht: so sehr sich das Ich über Leib und Sinne frei erheben kann, so sehr verdankt es sich bei aller Freiheit gerade diesem Leib. Und so sehr sich der Geist umgekehrt aus den Sinnen speist, so sehr kann er umgekehrt über die Sinne herrschen, sei es in der Erkenntnis, sei es im Tun, sei es im Ordnen sinnlicher Regungen. »Das geistige Leben ist das eigentlichste Gebiet der Freiheit: hier vermag das Ich wirklich aus sich heraus etwas zu erzeugen.«²⁹ Dennoch – es läßt sich nur paradox ausdrücken – ist Freiheit gegeben, die eigene Lebendigkeit gegeben, jede freie Tat ist Antwort.

So erweist sich die Person als vielfältig in sich selbst unterschieden und doch als innigstes Gewebe. Der »dunkle Grund« leiblich-sinnlichen Lebens wird vom Geist durchformt und bleibt dennoch der freien Verfügung der Person geheimnisvoll entzogen. Für die Seele als Mitte des Ganzen trifft diese eigentümliche Vielfalt in erhöhtem Maße zu: Sie ist Sinnenseele im Leib, Geistseele, die sich selbst übersteigt, schließlich Seele, die bei sich selbst wohnt und worin das persönliche Ich zuhause ist.³⁰ Diese »Seelenburg«, wie Edith Stein mit Teresa von Avila sagt, ist die eigentliche Stelle der Übersetzung nach innen und des Wirkens nach außen. Übersetzung deswegen, weil nichts wie in ein leeres Gefäß einströmt, nichts Einlaß findet, als was der Seele eingestaltet wird. Und von hier aus wird das Wirken nach außen geregelt, wohin die Seele in einem unendlichen Austausch überströmt.

Das Verhältnis von Ich und Seele bestimmt Edith Stein als Verhältnis von bewußtem Leben (Ich-Leben) und jener Tiefe der Seele, »die meist verborgen ist und sich nur manchmal öffnet.«³¹ Unter dem wachen Ichleben liegt das verborgene Leben der Seele. Seele ist nicht identisch mit dem Ich, sie ist Grund des Ich. Umgekehrt umschließt das Ich Leib und Seele geistig als sein Eigentum.³² Dies erfolgt dann, wenn das Ich bewußt und frei, im dargelegten Sinne Person ist. Die Person »lebt aus der Wesensfülle, die im wachen Leben aufleuchtet, ohne jemals ganz durchleuchtet oder beherrscht werden zu können. Sie trägt diese Fülle und wird zugleich von ihr als von ihrem dunklen Grunde getragen.«³³ Person meint also den »hinter und über dem leib-seelischen Ganzen aufgerichteten Träger oder [...] die zusammenfassende Form der Fülle.«³⁴ Edith Stein schließt die Überlegungen mit dem kühnen Satz, »daß *alles Stoffliche vom Geist aufgebaut ist*.«³⁵ Das beleuchtet nicht nur die Schaffung der stofflichen Welt durch den göttlichen Geist insgesamt, sondern sieht auch jedes einzelne Stoffgebilde von Geist erfüllt.

Was heißt Geist? Die kürzeste Definition lautet: »*Geist ist Sinn und Leben – in voller Wirklichkeit: sinnerfülltes Leben.*«³⁶ Dieses Kürzel schließt ein bloßes Beisichsein des Geistes aus, der abgehoben von der Dunkelheit des Stofflichen in seliger Idealität feststünde. Geist ist vielmehr ausdrücklich überströmend, ausstrahlend; sein Wesen ist Mitteilung an persönliche wie unpersönliche Gebilde. Es gibt schlechthin keinen ungeistigen Stoff – immer wird er in irgendeiner Beziehung zu geistigen Personen stehen, die ihm ihr Leben mitteilen. Selbst die tote Materie ist Sinngebilde, vom *Logos* geschaffen, in der Schaffung mit Struktur und also Sinn begabt.

7. Trinitarische Anthropologie

Am klarsten scheint das Abbild Gottes im Menschen auf. Hier erreicht die Darstellung eine bedeutende Feinheit der Unterscheidungen, sie wird zum phänomenologischen Meisterstück. Zuvor wurde die Seele als Mittleres *zwischen* und als Einiges *aus* Geist und Leib bestimmt. Ihre lebendige Formung stammt aus der eigentümlichen Vielfalt der Bauelemente. Die Seele formt sich daraus sowohl unwillkürlich-gewohnheitsmäßig (in der Erziehung), als auch in der willentlich-freien Beherrschung der Elemente. Bis zum Ende des Lebens begleiten einander unfreies Geformtwerden und freies Formen. Die Gestaltung der Seele hängt überdies mit der Formung des Leibes und mit den Entscheidungen des Geistes zusammen. »Die Seele muß in einem doppelten Sinn »zu sich selbst kommen«: sich selbst *erkennen* und *werden*, was sie sein soll. An beidem hat ihre Freiheit Anteil.«³⁷

Edith Stein unterscheidet weiterhin Stufen der Selbsterkenntnis: Das einfache Bewußtsein begleitet das Ich, trennt sich aber noch nicht von ihm.

Erst im zweiten bewußten Akt der Selbstbeobachtung hebt sich das reine Ich vom ungeteilten Ichleben ab als seinem dunklen Grund: Es beobachtet sich im Abstand. Im dritten Schritt gewahrt man jenen Raum der Seele, der nicht ganz ins Licht gehoben werden kann, da er sowohl unbewußt wie bewußt ist. In diesem Raum »wohnt« das persönliche Ich, das eigentlich freie. Es eignet sich die Welt verstandesmäßig an und wendet den Blick von dort auf sich selbst als Träger des Erlebnisses zurück, zur inneren Wahrnehmung. Zuletzt gestaltet das persönliche Ich sein Wesen: es bildet die persönliche Eigenart aus.³⁸

Um verschiedene Schichten der Seele, gleichsam ihre sich nach innen staffelnden Kammern, zugleich mit ihrer Einheit anschaulich zu machen, ruft Edith Stein Raumbilder auf. Sie dienen auch dazu, die Übergänge von den vielfältigen äußeren zu den inneren Tätigkeiten der Seele in die Anschauung zu heben: etwa wenn die Seele von der Erkenntnis der Dinge auf sich als die erkennende lenkt. Solches Bekanntwerden mit sich selbst wird freilich erst spät bewußt vollzogen; viele gehen nie zur Selbsterkenntnis, zur Mitte der Seele, über. In noch höherem Maße gilt das von der echten Wesensgestaltung, welche die Eigenart der Person ausprägen soll. Die eigentliche Aufgabe bestünde ja darin, von der Selbsterkenntnis zur Selbstgestaltung weiterzuschreiten, also das »Innere« so zu bewohnen, daß von dort das »Äußere« durchformt wird. Ist der Innenraum wirklich eingenommen, so fällt die Selbstbetrachtung zusammen mit der Selbstgestaltung, mit dem lebendig vollzogenen Eigenleben. Die räumliche Vorstellung bleibt jetzt vordergründig, denn das Wirken der Seele aus ihrer Tiefe heraus bis zur »Oberfläche« des Leibes zeigt eine einzige zusammenhängende Dynamik. Auch ist es nicht einmal möglich, sich selbst ganz zu beobachten; die Antriebskräfte wurzeln zu tief.

Das Wesen der Seele läßt sich zusammenfassen: sie formt das Leben und ist dabei selbst von Sinn und Kraft bezeichnet. »Der Sinn ist die Zielgestalt, auf die die Seele durch ihre Wesensbestimmtheit hingeeordnet ist; die Kraft oder Seinsmacht ist ihr gegeben, um das zu werden, was sie sein soll.«³⁹ Anders: Seele wird vom Sinn gezogen, von Kraft genährt. Dabei wirkt eine eigentümliche Dialektik: »Ihr Leben selbst ist ein ständiger Kraftverbrauch, aber es führt dazu, ihr Quellen der Kraft zu erschließen.«⁴⁰ Solche Quellen entspringen dem Leib oder der dem Ich jenseitigen Welt.

Das Innen der Seele kennt ebenfalls unterschiedliche Schichten, deren erste das Gedächtnis, die zweite der Verstand ist, der mehr als das Aufnehmen äußerer Botschaften, nämlich deren Verarbeitung in der Tiefe leistet. Hinzukommt eine dritte, unbekannte Schicht: »Im Inneren ist das Wesen der Seele nach Innen aufgebrochen.«⁴¹ Erfahren wird die Wahrheit dieser Beobachtung als Sinn, der aus dem offenen Innersten aufsteigt, und als gesammelte Kraft, bevor noch einzelne seelische Kräfte auseinandertreten.

Hier herrschen Ruhe und Frieden in einer wenig mitteilbaren Weise. Dennoch ist dieser innerste, in eine unbekannte Tiefe geöffnete Bereich keineswegs abgeschirmt von außen. Was sich über Sinne oder Vernunft meldet, ist als Aufruf an diese Mitte zu verstehen, als Ruf zur Bestimmung des Sinns, als Ruf an die Freiheit des Tuns. Keineswegs vollzieht sich in der Mitte ein naturhaftes Geschehen, etwa ein reiner Triebablauf, sondern Antwort auf Anruf.⁴² »Das persönliche Ich ist im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause. Wenn es hier lebt, dann verfügt es über die gesammelte Kraft der Seele und kann sie frei einsetzen. Dann ist es auch dem Sinn alles Geschehens am nächsten und aufgeschlossen für die Forderungen, die an es herantreten, am besten geeignet, ihre Bedeutung und Tragweite zu ermessen. [...] Wer nur gelegentlich in die Tiefen der Seele zurückgeht, um dann wieder an der Oberfläche zu verweilen, bei dem bleibt die Tiefe unausgebildet und kann auch ihre formende Kraft für die weiter nach außen gelegenen Schichten nicht entfalten. Und es mag Menschen geben, die überhaupt nie bis zu ihrer letzten Tiefe gelangen.«⁴³

Freilich ist der Zugang in das Innerste nicht einfach; er bedarf in der Regel einer Kraft, die anzieht. Im Schmerz kann es geschehen wie im Glück, daß die Tiefe des eigenen Lebens »aufleuchtet«. Wenn ein Mensch im Innersten lebt, erscheint »um so stärker [...] diese Ausstrahlung, die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht. Um so stärker trägt aber auch alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart, die im Innersten der Seele beheimatet ist. Um so stärker ist ferner der Leib davon geprägt und eben dadurch »vergeistigt.«⁴⁴ Wer die Ausstrahlung an sich trägt, kann aber deswegen noch nicht über ihren Ursprung verfügen. »Was und wie sie ist, das spürt die Seele in ihrem Inneren, in jener dunklen und unsagbaren Weise, die ihr das Geheimnis ihres Seins als Geheimnis zeigt, ohne es zu enthüllen.«⁴⁵

Auseinandersetzung nach außen, Einkehr nach innen, Verweilen bei sich und schließlich Hinausgehen aus sich sind die Wegstrecken, welche die Seele zurücklegt. Dabei sind die erste und letzte für sie einfacher; die Innenwendung ist anstrengender. Edith Stein notiert die Beobachtung, daß das Ich natürlicherweise bei der Einkehr in sich nicht viel vorfindet; es kann dort nur formale Medien, also Kräfte und Fähigkeiten der Auseinandersetzung mit der Welt wahrnehmen. Versucht man tiefer zu dringen, so zeigt sich »ungewohnte Leere und Stille«.⁴⁶ Dieses »Lauschen auf den Schlag des eigenen Herzens« ist aber unbefriedigend. Die Seele bedarf des Gehaltes: Er bietet sich als die ganze Welt, er bietet sich aber zuweilen auch in einem ungeheuren Vorgang als »Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen.«⁴⁷ So kann die »leere Einsamkeit« des Inneren, der bloße Friede nicht auf Dauer um seiner selbst willen gesucht werden. In der Leere trägt nur das Warten auf die Erscheinung der

Fülle. So weist die Seele gerade in ihrer Haltung als offenes Gefäß auf etwas, das füllen kann. Doch ordnen sich die Welt und Gott höchst unterschiedlich diesem Warten zu.

Die freie Seele ist über ihre eigene Natur hinaus nicht zu etwas jenseits dieser Natur fähig. Aber schon eine durchschnittliche Pflicht öffnet die seelische Kraft über sie selbst hinaus. Weshalb kann sie die eigene Natur und Grenze im Kleinen wie im Großen letztlich übersteigen? Hier muß etwas einströmen, dem sich die Seele kraft ihrer Freiheit auftut. Hinter dem Wort Pflicht steht der Sachzusammenhang von Sinn: Sinnvolles Tun kann zu Handlungen entbinden, die jenseits des Erwartbaren liegen. Im Sinn erscheint in letzter Instanz der *Logos*, den die Seele als »Einsprechung« vernimmt. Unerhört wirken hier Natur, Freiheit und Gnade zusammen. »Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig.«⁴⁸ Höchst gesteigert wird die innere Stimme ein Ruf der Liebe. Entbindung durch Liebe »*macht* möglich, was natürlicherweise nicht möglich wäre.«⁴⁹ Solche Wahrheit wird aus eigener Kenntnis bestätigt, und zwar in schon genannter Dialektik: »Denn indem er mit innerster Hingabe tut, was Gott von ihm verlangt, wird das göttliche Leben *sein* inneres Leben: er findet Gott in sich, wenn er bei sich einkehrt.«⁵⁰

8. Öffnung der menschlichen Grenze zum Dreieinen

Bisher blieb offen, wie die Analogie des Menschen zu Gott aussieht. Die niederen Geschöpfe entsprechen ihrem Urbild vor allem durch die Form; doch zeigt sich andeutend schon bei ihnen die dreifache Teilhabe am Dreieinen: Das Ganze aus Form und Stoff ist auf sich gestellt, ist erfüllt von Sinn und wirkender Kraft.⁵¹ Tiefer gilt diese dreifache Bestimmung für den Menschen: Die Seele ist Selbstand, Sinn, Kraft. Nach Augustinus, der immer mehr die Argumentation bestimmt, zeigt sich in der Geistseele sogar eine mehrfache Dreiheit. Einmal in der Gestalt der Liebe selbst: Schon wenn der Geist sich selbst liebt, sind in ihm der Liebende, das Geliebte und die Dynamik der Liebe ein und dasselbe. Ferner gilt: Geist, Liebe, Erkenntnis sind grundsätzlich drei Hinsichten auf ein Einziges. »Das aus dem Geist durch die Liebe erzeugte Wort ist *geliebte Erkenntnis*. Wenn der Geist sich liebt und erkennt, wird ihm durch die Liebe das Wort hinzugefügt. Die Liebe ist im Wort, das Wort ist in der Liebe, und beide sind im Liebenden und Sprechenden.«⁵² Eine dritte einleuchtende Möglichkeit: Die Geistseele gliedert sich in Gedächtnis, Verstand und Wille, und zwar ist sie mit allen drei Vermögen auf sich selbst gerichtet. Noch ohne theologische Rücksicht erscheint darin die trennbare und doch einheitliche Dreiheit des Geistes.

In einer sanften Kritik Theodor Haeckers ordnet Edith Stein die Liebe nicht dem Fühlen, sondern wie Augustinus dem Denken zu.⁵³ Liebe und Geist scheinen ihr wesentlich verbunden; Liebe und Wille sind dagegen zwar verwandt, doch der höheren Verbindung von Liebe und Erkenntnis untergeordnet. Freilich spaltet das endliche Abbild deren Einheit, wie sie im göttlichen Urbild steht. Im Phänomen der Liebe läßt sich jedoch auch beim Menschen das ursprüngliche Zusammengehören der Kräfte ahnen.⁵⁴ Grundsätzlich bildet sich die Trinität des Menschlichen am klarsten aus, wenn sich der Geist auf Ewiges richtet, es »im *Glauben erfassen*, im *Gedächtnis* bewahren und mit dem *Willen* liebend ergreifen« will.⁵⁵ Dabei finden nicht nur Selbstliebe und Selbstbesitz ihren gemäßen Ort, sondern Hingabe und Hinnahme vollziehen sich in wechselseitiger Seligkeit. Die Person findet sich in der anderen Person – Gott – wieder. Wie sonst nie möglich, ist hier Selbstbesitz in höchste Seinsvollendung, die Selbsthingabe, übergegangen und ebenso in die Selbstfindung zurückgekehrt. »(Liebe) ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung.«⁵⁶

Diese großgezeichnete Möglichkeit enthält freilich eine Versuchung – zur Überschätzung des eigenen Könnens. Gotteserkenntnis, auch in der Liebe, schließt Gottes verborgenes Wesen keineswegs auf. Das Geschöpf faßt den Schöpfer trotz aller Entsprechung »doch immer nur als den ganz Anderen.«⁵⁷ Man muß als Warnung mithören, daß Gott *allein* die Seele in sein Leben hincinzieht. Freilich wird Ungeahntes, dem Denken kaum Zugängliches in diesem Hineinziehen möglich – bis dahin, daß der Mensch nicht mehr Abbild, sondern Sohn Gottes wird. So ist die gewohnte Ausdrucksweise von der Seele als Gefäß hier unrichtig, handelt es sich doch nicht mehr um ein räumliches Ineinander, das die beiden Größen mechanisch eint. Gott und die Seele werden nicht wie zwei Teile verbunden. Man muß zu innigeren Bildern greifen, zum vollkommenen Ineinander-Wachsen: »Gott und die Seele aber sind *Geist* und durchdringen sich, wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins voraussetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinschaft, die ein wahrhaftes *Eingehen* ineinander möglich macht.«⁵⁸

Dieses Unbegreifliche ereignet sich vor dem Hintergrund, daß der Geist des Menschen natürlicherweise unter Maß und Beschränkung steht. Trotzdem kommt ihm die geheimnisvolle Möglichkeit zu, sich »in persönlicher Freiheit über sich selbst zu erheben und ein höheres Leben in sich aufzunehmen.«⁵⁹ In diese Möglichkeit dringt der göttliche Geist vor. Er sprengt den endlichen Geist nicht ins Unendliche, bindet sich aber keineswegs »an

das Maß dessen, dem er sich schenkt.«⁶⁰ So wird der Mensch nicht selbst göttlich, verschwindet nicht in der unermesslichen Größe, sondern bleibt er selbst, allerdings in unerhört geweiteter Form. Es läßt sich sogar sagen, daß im Menschen kraft dieser Öffnung zum Göttlichen die Schöpfung nach oben vermittelt wird. Körperliche, pflanzliche und tierische Gebilde verbinden sich im Menschen zur Einheit eines Wesens und schwingen zugleich in die Offenheit zum göttlichen Leben ein.⁶¹

Was den Menschen über Körper, Pflanze und Tier hinaushebt, ist die Personalität, die mit seinem geistigen Charakter zu tun hat. Wo die niedere Schöpfung nur Ähnlichkeit (Thomas spricht sogar nur von Spur), wo sie bestenfalls Bild des Höchsten sein kann, wird der Mensch zum *Ebenbild*. Seine Personalität bedeutet geistige Fruchtbarkeit, selbständiges Hervorgehen neuer Wirklichkeiten aus dem Geist, in nächster Ähnlichkeit zum schöpferischen Leben Gottes selbst. Zugleich liebt der Geist sein Gebilde, das ihm als Frucht zugehört.⁶² Diese geistige Zeugung vollzieht sich am tiefsten in der Liebe. Zeugung wird in der Regel leiblich aufgefaßt, leiblich ist sie jedoch eher ein Hinweis: auf die liebende Vereinigung zweier Menschen als geistig bestimmter Personen, die sich nicht triebhaft, sondern frei meinen. Im Unterschied zu Gott muß sich die menschliche Liebe freilich auf eine andere Person richten, während in Gott die andere Person und die eigene sowohl getrennt wie selbig sind.⁶³

So ist der Mensch Ebenbild in zerbrechlicher Schwebel, mit dem immer bewußt zu haltenden Abstand, der nicht pantheistisch verschliffen werden darf. In ähnliche Nähe und ähnlichen Abstand zu Gott sind die Engel gesetzt. Verglichen mit ihnen wahrt der Mensch aber sein eigenes Geheimnis.⁶⁴

9. Der Sinn des menschlichen Seins

Sinn und Begründung des Einzelseins werden nun durchsichtig. Denn jeder Mensch ist einzigartig und einzeln, deswegen aber nicht faßbar.⁶⁵ Sein Wesen läßt sich wohl spüren, teilt sich auch nach außen mit, zieht an oder stößt ab – als einmaliges. »Das ist begründet im formalen Bau der Person: in der Einzigkeit des seiner selbst bewußten Ich als solchen, das seine Wesensart als sein ›Eigenstes‹ umfaßt und jedem andern Ich die gleiche Einzigkeit und *Eigenheit* zuschreibt.«⁶⁶ So sehr also menschliches Leben in seinem Doppelsinn zu erhellen ist: stoffgestaltet auf der einen Seite, geistig-persönlich auf der andern Seite, so sehr ist das Innerste der Seele ihr einzig selbst zu eigen. Die getroffenen Unterscheidungen werden wirksam: Gerade der Geist ist in sich geschlossen und doch über sich selbst hinaus offen, umfaßt eine Welt und erneuert sich aus ihren Quellen, wird schließlich durch das Ich frei bestimmt.⁶⁷ Solche Kennzeichen, deren Reichtum offen-

gelegt wurde, sind jedoch für den einzelnen nur ein unzulänglicher Schlüssel. Als wahrhafte Bestimmung bleibt die einmalige Eigenart. Theologisch gewendet gibt die Seele Gottes Bild auf eine »ganz persönliche Weise« wieder – jeder Name ist ein Eigenname, nur Gott schließt ihn dem Empfänger auf.⁶⁸ Niemand kennt den anderen, noch weniger sich selbst im Innersten und Eigensten. Selbsterkenntnis ist paradoxerweise Erkenntnis durch Gott. In wenigen mühsamen Sätzen sucht Edith Stein das Eintreten Gottes in die Seele nicht als das Eintreten eines nur Anderen in ein Fremdes darzustellen. Es ist vielmehr so, daß die Seele ihr eigenes Inneres nicht kennt, weil sie sich selbst nicht aufsucht. Würde sie das tun, so würde sie dort die Gegenwart Gottes zusammen mit ihrer eigenen Gegenwart wahrnehmen. »Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Gott an einen Ort käme, wo er vorher nicht war. Daß die Seele Gott aufnimmt, das heißt vielmehr, daß sie sich ihm frei öffnet und hingibt.«⁶⁹

Dieses vielfältig reiche und doch eine Gesicht ist die Signatur des Menschen. Die Signatur enthält den Sinn, der gesucht war: »Es ist ja der Sinn des menschlichen Seins, daß in ihm Himmel und Erde, Gott und Schöpfung sich vermählen sollen.«⁷⁰

ANMERKUNGEN

1 Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (1950), in: ESW II, hrsg. v. L. Gelber und R. Leuven. Freiburg 1986 (in Zukunft zitiert als: EeS), S. 7.

2 Brief an P. Henri Boelaars vom 21. Mai 1941; zit. n. W. Herbstrith (Hrsg.), Edith Stein. Aus der Tiefe leben. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. München 1988, S. 95.

3 EeS, S. 60.

4 EeS, S. 89.

5 EeS, S. 110.

6 EeS, S. 308f.

7 EeS, S. 317.

8 EeS, S. 318.

9 EeS, S. 319.

10 Ebd.

11 EeS, S. 320.

12 EeS, S. 325.

13 EeS, S. 332.

14 EeS, S. 333f.

15 EeS, S. 334.

16 EeS, S. 335.

17 Ebd.

18 EeS, S. 336.

19 Ebd.

20 EeS, S. 337.

21 EeS, S. 339.

- 22 EeS, S. 339.
- 23 Ebd.
- 24 EeS, S. 341.
- 25 EeS, S. 342.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd.
- 28 EeS, S. 343.
- 29 Ebd.
- 30 EeS, S. 344.
- 31 EeS, S. 346.
- 32 EeS, S. 347.
- 33 EeS, S. 348.
- 34 Ebd.
- 35 EeS, S. 349.
- 36 EeS, S. 350.
- 37 EeS, S. 395.
- 38 EeS, S. 397.
- 39 EeS, S. 399.
- 40 EeS, S. 400.
- 41 EeS, S. 402.
- 42 EeS, S. 403.
- 43 EeS, S. 404.
- 44 EeS, S. 405.
- 45 EeS, S. 406.
- 46 EeS, S. 407.
- 47 Ebd.
- 48 EeS, S. 409.
- 49 EeS, S. 410.
- 50 EeS, S. 410f.
- 51 EeS, S. 411.
- 52 EeS, S. 412f.
- 53 EeS, S. 414.
- 54 EeS, S. 417.
- 55 EeS, S. 419.
- 56 EeS, S. 420.
- 57 EeS, S. 421.
- 58 EeS, S. 422.
- 59 EeS, S. 423.
- 60 EeS, S. 425.
- 61 EeS, S. 426.
- 62 EeS, S. 427.
- 63 EeS, S. 428f.
- 64 EeS, S. 430.
- 65 EeS, S. 459.
- 66 EeS, S. 460.
- 67 EeS, S. 458.
- 68 EeS, S. 461.
- 69 EeS, S. 462.
- 70 EeS, S. 474.