

## „Wenn Gott ins Denken einfällt.“<sup>1</sup>

Gotteserweise im phänomenologischen Ansatz Edith Steins

*Edith Steins frühe Religionsphilosophie verschafft dem „Ereignis“ Gehör als „ursprünglichem, ungeschuldeten Phänomen“, das unerwartet ins Denken einfällt. Durch die Öffnung für das Ereignis eines religiösen Erlebnisses wird etwas erlebt, das sich von anderen Erlebnissen durch eine absolute Qualität, einen Heilssinn, unterscheidet. Dieses Etwas wird von Edith Stein als „Geborgenheit“ und „Ruhens in Gott“ beschrieben und analysiert. Auf das Erlebnis hin folgt in einem Moment der Freiheit entweder die Ablehnung oder Anerkennung der eigenen Stellungnahme zum Ereignis, während die Frage nach der Existenz Gottes weiter in der Epoché verbleibt. Das religiöse Erlebnis zeichnet sich in den Analysen Steins als eine Begegnung mit einer Person – in ihrer Deutung mit Gott als dem ganz Anderen – aus, nicht als Besichtigung eines Wissensgegenstandes. Geleitet von der These, dass das Erlebnis der Begegnung mit dem „ganz Anderen“ auch die Begegnung mit „den Anderen“ mitgestaltet, wird die „Logik des religiösen Erlebnisses“ aus Edith Steins Religionsphänomenologie auf die religiösen Erlebnisse Mohammeds (in der islamischen Überlieferung nach Ibn Ishaq) und Marias (in der christlichen Überlieferung nach Lukas) in ihren jeweiligen Begegnungen mit dem Engel Gabriel angewandt. Dabei schälen sich unterschiedliche Momente in der Logik der Begegnung mit dem „ganz Anderen“ heraus, in der die Prägung und der Lernprozess Europas in nuce deutlich werden.*

1 E. LEVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br. 2009.

## Hinführung

Edith Stein beschäftigte sich mit dem menschlich Anderen, als sie auf die Frage nach dem „ganz Anderen“ stieß, auf die Frage nach Gott.<sup>2</sup> Gerade weil die phänomenologische Forschung als Methode im Sinne des frühen Husserl den Anspruch hatte, „die Sachen selbst“ zu beschreiben, wurde kein Gebiet des Lebens ausgelassen. So wurde auch die Lebensform der Religion als Gegenstand für phänomenologische Untersuchungen entdeckt.

Selbst noch Agnostikerin, stellt Stein in ihrer Dissertation über das Problem der Einfühlung die Frage, wie man sich als Ungläubiger in einen gläubigen Anderen einfühlen und ob man zu einem Verständnis seiner religiösen Motive gelangen könne.<sup>3</sup> Dabei stehen für sie im phänomenologischen Diskurs sämtliche religiösen Erlebnisse und ihre Korrelate immer in der Epoché, in der Urteilsenthaltung, die bezeugen soll, dass die Frage nach der Realität der Gehalte – vor allem die Frage nach der Existenz Gottes – eingeklammert wird. Man konnte und kann auf diese Weise metaphysische Fragen stellen, ohne dazu auf traditionelle Metaphysik zurückgreifen zu müssen. Wenn man nicht an einer verdinglichten Form der Metaphysik festhält, im Sinne von Marions Kritik an der Idolatrie<sup>4</sup>, dann kann der religiöse Diskurs neu entdeckt werden als eine „hermeneutische Perspektive, unter der das Leben zu betrachten wäre“<sup>5</sup>.

- 2 Vgl. J. BORNEMARK, „Alterity in the Philosophy of Edith Stein: Empathy and God“, in: *Phenomenology 2005*, vol. IV, *Selected Essays from Northern Europe*, hg. v. H. R. SEPP u. I. COPOERU, Bucharest 2007, S. 121–151.
- 3 E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5), Freiburg/Basel/Wien 2008, S. 133 f.
- 4 J.-L. MARION, „Idol und Bild“, in: B. Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, S. 107–132.
- 5 A. G. GARGANI, „Die religiöse Erfahrung. Ereignis und Interpretation“, in: J. DERRIDA / G. VATTIMO, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001, S. 144–171, hier: S. 147. Wenn man Steins frühe Religionsphänomenologie im gegenwärtigen philosophischen Diskurs verorten möchte, findet sich ein guter Anknüpfungspunkt beim „schwachen Denken“ Gianni Vattimos. Es geht aus vom geschichtlich vorgefundenen Diskurs der christlichen Aussage von der Selbstentleerung Gottes in die menschliche Gestalt des Jesus von Nazareth, der *kénosis*. Damit wird die Selbstentäußerung Gottes bis in Jesu Tod am Kreuz beschrieben, die absolute Schwäche aus Liebe, die Aufgabe von Macht in die Ohnmacht hinein. Eine weitere Möglichkeit liegt in Walter Schweidlers Entwurf einer „indirekten Metaphysik“, die den Denzugang zu derjenigen Problematik ermöglicht, die aus der „Grenzverschiebung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem“ entsteht. Zu vermeiden sind „weltanschaulich fundierte Vorschläge“ zur Lösung der Problematik. W. SCHWEIDLER, „Was ist geistige Macht?“, in: DERS., *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg/München 2008, S. 55. Nicht ein spezieller Bereich des Unsichtbaren ist der Bereich der Metaphysik, sondern gerade die ständige Dynamik der Verschiebung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, das uns zu sehen erlaubt.

In der Phänomenologie der Gabe können religiöse Erlebnisse wie der Einfall Gottes ins Denken als etwas Erscheinendes in der Lebenswelt freigelegt werden, als etwas, das den Angesprochenen überrascht.<sup>6</sup> Steins Religionsphilosophie verschafft in diesem Sinne dem „Ereignis“ Gehör als einem „ursprünglichen, ungeschuldeten Phänomen“, als „unvordenklich und transkausal“<sup>7</sup>. Um die Phänomenalität des Ergriffenwerdens – auch gegen den eigenen Willen – zu untersuchen, muss allerdings die Ahistorizität und die Engführung auf eine vermeintlich zeitlose „transzendente Subjektivität“ vermieden werden. Dann wird es möglich, den „Ereignissinn von Religion“ in einer phänomenologischen Untersuchung der Begegnung des Menschen mit dem ganz Anderen zu beleuchten.<sup>8</sup> In diesem Sinne lässt sich Steins frühe „Phänomenologie des religiösen Erlebnisses“ lesen als phänomenologische Religionsphilosophie, die eine Religionsphänomenologie im philosophischen Sinne begründet<sup>9</sup> und sich so auf die Untersuchung von religionswissenschaftlichen Materialbestand ausweiten ließe, d. h. auf den Plural von Religion.

- 6 Vor allem bei den Vertretern einer philosophischen Religionsphänomenologie wie B. Casper, J. Greisch, J.-L. Marion, M. Henry u. a.
- 7 Beim späten Heidegger ist das „Ereignis“ der aneignende Vorgang des Seins. G. VATTIMO, „Das Zeitalter der Interpretation“, in: R. RORTY / G. VATTIMO, *Die Zukunft der Religion*, hg. von S. Zabala, Frankfurt a. M. 2006, S. 49–64, hier: S. 50. Auf der Seite des Subjekts findet sich eine aller Aktivität vorgängige Passivität und Nächtigkeit des Erkennens. H.-B. GERL-FALKOVITZ, „Säkularisierung und Religion in anthropologischer Perspektive“, in: W. SCHWEIDLER (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg/München 2007, S. 201–220, hier: S. 204.
- 8 Um das Problem der Geschichtlichkeit in dieser Religionsphänomenologie mitzubedenken, schlägt Casper daher zu Recht mit Heidegger über Husserl hinaus vor, von einer „Phänomenologie von ‚sein‘ als *geschichtlich sich ereignender* – und bewährender [...] – *Freiheit*“ zu sprechen, einer „hermeneutischen Phänomenologie“. B. CASPER, „Was kann ‚Phänomenologie der Religion‘ heißen?“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, hg. v. M. ENDERS, Frankfurt a. M. 2002, S. 171–194, hier: S. 181. „Omnis phaenomenologia religionis incipit ab historia.“ (Ebd., S. 190.)
- 9 Auch wenn Stein selbst dazu keine Methoden-Reflexion anstellt und zu einer systematischen inhaltlichen Ausführung aufgrund ihres Martyriums keine Zeit blieb. Vgl. B. BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Untersuchung im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.

## Analyse des religiösen Erlebnisses

Als eher zufälliges Nebenprodukt ihrer Analysen der Person ergibt sich für Stein vor allem vor ihrer Taufe (1916–1921), dass das Studium einer „Phänomenologie des religiösen Bewusstseins“ weitere Einsichten für den Aufbau der menschlichen Person mit sich bringen könnte. Stein erhebt für Philosophen – unabhängig von ihrer religiösen Gläubigkeit oder Nicht-Gläubigkeit – den Anspruch, religiöse Phänomene vorurteilsfrei analysieren zu können und zu dürfen, die Aufschluss über das menschliche Bewusstseins- und Seelenleben geben.<sup>10</sup> Nachdem Stein – so lässt sich zumindest spekulieren – selbst den „Einfall Gottes ins Denken“ erlebt hat, bezieht sie ihr biographisches Erleben<sup>11</sup>, wohl auch angeregt durch Adolf Reinachs religionsphilosophische Fragmente<sup>12</sup>, in ihren zu analysierenden Materialbestand mit ein, vor allem in ihren „Beiträgen“<sup>13</sup> und in ihrer Vorlesung „Einführung in die Philosophie“<sup>14</sup>. Im „religiösen Erlebnis“<sup>15</sup> geht es um einen bleibenden unmittelbaren Eindruck, der einen Ausschnitt, Abschnitt oder Einschnitt des Lebens zum Erlebnis werden lässt; es geht um die Bedeutung eines „Ereignisses“. Das individuelle Erleben bleibt jedoch nicht isoliert. Am einzelnen Erleben wird deutlich, „daß das Erlebnis für ein Ich überhaupt denkbar ist“<sup>16</sup>. Gemeint ist jeweils ein religiöses Erlebnis ganz allgemeiner Art, noch vor einer Deutung, die dann von Stein erst später im christlichen Kontext gefunden wird.

Die Untersuchung des Erlebnisses erfolgt nach Steins Analyse-Schritten im Sinne Husserls: 1. Was wird erlebt? Der *Gehalt* des Erlebnisses (Noema), 2. Wie wird es erlebt? Das *Erleben* des Gehalts (Noesis), 3. *Bewusstsein* vom Erleben oder Reflexion.<sup>17</sup> Für die

10 STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, S. 67 u. 133f.

11 Begegnung mit Philomene Steiger (ca. 1918), Anne Reinach (1917/1918) und der Autobiographie von Teresa von Avila (Sommer 1921). Vgl. B. BECKMANN, *Phänomenologie*, S. 156–162.

12 A. REINACH, „Aufzeichnungen“, in: DERS., *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hg. v. K. SCHUHMAN / B. SMITH, München 1989, Bd. I, S. 589–611.

13 E. STEIN, „Psychische Kausalität“, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Beiträge)*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V*, Halle 1922, Nachdruck: Tübingen 1970, S. 1–116; „Individuum und Gemeinschaft“, in: *Beiträge*, S. 116–283.

14 E. STEIN, *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8), Freiburg/Basel/Wien 2004.

15 Stein verwendet diesen Begriff ausschließlich in den *Beiträgen* („Psychische Kausalität“, S. 43 u. „Individuum und Gemeinschaft“, S. 191) und schließt sich damit an Reinachs Aufzeichnungen an, die sie auch an anderen Stellen der „Psychischen Kausalität“ zitiert.

16 J. HEBER, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Königsbruck 1929, S. 20; und G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, S. 771.

17 REINACH, *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 386 ff. (Einleitung, innere Wahrnehmung). Vgl. STEIN, „Psychische Kausalität“, S. 14 f.

Analyse des religiösen Erlebnisses ergeben sich darüber hinaus die Untersuchung einer Öffnung des Bewusstseins für das religiöse Erlebnis und im Anschluss an die Reflexion des Gehaltes die Annahme oder Ablehnung der Stellungnahme dazu im Freiheitsakt der Anerkennung.

## Die Öffnung

Im Menschen wird von Stein eine grundsätzliche Sensibilität vorausgesetzt, ein „religiöser Sinn“<sup>18</sup>, Reinach sprach von der „reinen Geöffnetheit“ des Menschen; man wird auch an Heideggers Begriff der „Gottfähigkeit“ erinnert.<sup>19</sup> Max Webers Bezeichnung des „religiös unmusikalischen Menschen“ ist m. E. nur scheinbar ein Gegenbegriff, denn in musikpädagogischer Hinsicht gibt es niemanden, der nicht fähig wäre, ein Instrument zu erlernen, so dass man eher von mangelnder Gelegenheit oder Gleichgültigkeit gegenüber dem Musikalischen und im übertragenen Sinn gegenüber dem göttlichen Bereich sprechen könnte.

Stein beschreibt den Vorgang der Öffnung für das religiöse Erlebnis als eine Dynamik von Freiheit und Unfreiheit. Es bleibt dem suchenden Menschen überlassen, sich überhaupt zu öffnen im Gefühlsakt des Sehns und Begehrens, doch die Erfüllung erfolgt nicht zwangsläufig:

„Ich kann mich nach religiösen [sic!] Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. [...] Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei.“<sup>20</sup>

Die Ohnmacht des Menschen an dieser Grenze weist auf eine andere Macht, auf deren Freiheit und auf den Geschenkcharakter des Erlebnisses hin. Religiöses Erleben lässt sich letztlich nur „anstreben“, nicht magisch-mechanistisch „herbeizwingen“, so auch die Erfahrung von Menschen, die sich um buddhistische „Erleuchtung“ bemühen. In

<sup>18</sup> E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (ESGA 17), Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 41. Vgl. „Psychische Kausalität“, S. 76.

<sup>19</sup> Sein Über-sich-hinaus-sein auf „einen Gott“: Die „Gottfähigkeit der Wesung des Menschen als Grund der Geschichtlichkeit“, vgl. M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns [Gesamtausgabe]*, Bd. 69], Frankfurt a. M. 1998, S. 219.

<sup>20</sup> STEIN, „Psychische Kausalität“, S. 43 f.

der französischen Phänomenologie wird hier der Begriff der „donation“ („Gebung“) treffend eingeführt.<sup>21</sup>

## Das Erleben des religiösen Erlebnisses als „Ruhens in Gott“

Wenn im Bewusstsein eine Öffnung geschehen ist, kann das religiöse Erleben als Ergriffenwerden durch eine außer-ichliche Kraft erfolgen. Ganz allgemein gilt in Steins Untersuchung der „psychischen Kausalität“: Wenn ein neues Erlebnis in das Bewusstsein aufgenommen werden soll, muss bereits ein gewisses Maß an Lebenskraft im Menschen vorhanden sein und angespannt werden. Als Ausnahme hinsichtlich dieses psychophysischen Gesetzes benennt Stein das Erlebnis des „Ruhens in Gott“:

„Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich ‚dem Schicksal überläßt‘.“<sup>22</sup>

Wenn Stein diesen Zustand der Enthaltung von Willens- und Urteilerlebnissen als „sich dem göttlichen Willen anheimstellen“ bezeichnet, ist damit doch ein Entschluss gefällt worden: der Entschluss, keine eigenen Entschlüsse zu fassen, das Nicht-Erstrebare nicht zu wollen; man ist bereit, einen höheren „göttlichen“ Willen zu akzeptieren.<sup>23</sup>

Dieser Willensentschluss ist zunächst nicht mit einem Glaubensakt theoretischer Art verbunden, wie Stein in einer längeren Passage darlegt, die auf die eben zitierte folgt:

21 J.-L. MARION, „Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung“, in: A. HALDER / K. KIENZLER / J. MÖLLER (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*, Düsseldorf 1988, S. 84–103, hier: S. 100 u. 103.

22 STEIN, „Psychische Kausalität“, S. 76.

23 Im Buddhismus und Daoismus würde man von der Willenshaltung des Nicht-Wollens sprechen. Damit dieser Willensentschluss, sich einem göttlichen Willen zu überlassen, eintreten kann, war sowohl geistige wie auch praktische Aktivität ausgeschaltet worden. Dieser Vorgang ist hier als Erschöpfung negativ gekennzeichnet, lässt sich aber in Mystagogien und Meditationspraktiken auch positiv bewusst herbeiführen. Vgl. E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft* (ESGA 18), Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 41 ff. Passive Nacht als Gekreuzigtwerden.

„Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine *geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt* und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhn in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das *Gefühl des Geborgenseins*, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach *neues Leben* mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer *Kraft, die nicht die meine ist* und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.“<sup>24</sup>

Der Mensch richtet sich nun bewusst auf das neue und eigenartige Gefühlserlebnis. Es wird durch die Aufmerksamkeit intensiviert, und der Mensch erhält durch das Gefühlserlebnis neue Entschluss- und Lebenskraft. Diese Kraftzufuhr wird erlebt als neuartig und anders als alle bisherigen Erlebnisse im Erlebnisstrom. Daher wird sie als etwas Fremdes – etwas Anderes im Eigenen – aufgefasst, als eine „Kraft, die nicht die meine ist“<sup>25</sup>, aus der heraus der Mensch die eben noch empfundene Sinnlosigkeit überwinden kann und sich eine Wandlung vollzieht, eine „geistige Wiedergeburt“.

## Das Erleben des religiösen Erlebnisses als „Geborgenheit“

Es gibt eine zweite Deskription des religiösen Erlebnisses in Steins „Einführung in die Philosophie“,<sup>26</sup> die um 1920/1921 entstand und in der Stein an die eben dargestellte anknüpft. Sie ist allerdings deutlich differenzierter, was auf den größeren zeitlichen Abstand zum biographischen Erleben hinweist.<sup>27</sup> Das Erlebnis wird als Beispiel ange-

24 STEIN, „Psychische Kausalität“, S. 76. (Hervorhebung von Vf.in.)

25 Steins Reflexion auf dieses neue Gefühlserlebnis basiert auf der Einfühlungstheorie. Einfühlend erkennt man, dass die Kraftzufuhr nicht aus dem eigenen ‚Kräftehaushalt‘, aus dem eigenen Bemühen stammt.

26 STEIN, *Einführung in die Philosophie*, S. 171 f.

27 „II. Die Probleme der Subjektivität. C. Die Erkenntnis von Personen. 2. Die Erfahrung der fremden Psyche und des seelisch-geistigen Lebens. Erfahrungen ohne Vermittlung äußerer Erschei-

führt für Erfahrungen, die zur Erkenntnis fremden subjektiven Seins führen, allerdings ohne die Vermittlung äußerer Erscheinung:

„In dem *Gefühl der Geborgenheit*, das uns oft gerade in ‚verzweifelter‘ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen, in diesem *Gefühl der Geborgenheit* werden wir uns [sic!] der *Existenz einer geistigen Macht* inne, die uns *keine äußere Erfahrung* lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ‚in Gottes Hand‘, die uns trägt und nicht fallen lässt. Und nicht nur *seine Existenz* wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, *sein Wesen*, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar: *die Kraft*, die uns stützt, wo alle Menschenkräfte versagen, die uns *neues Leben* schenkt, wenn wir innerlich erstorben zu sein meinen, die unseren *Willen stählt*, wenn er zu erlahmen droht – diese Kraft gehört einem *allmächtigen Wesen*.“<sup>28</sup>

Die Person erlebt ihre eigene Ohnmacht in theoretischen Urteilsakten ebenso wie in Willensakten. Diese verzweifelte Gemütslage schlägt um in ein Geborgenheitsgefühl, das in seinem Gehalt beschrieben wird als „geistige Macht“, die ohne äußere leibliche Erscheinung wahrgenommen wird. Die geistige Macht wird zunächst als gegenwärtig, als existent wahrgenommen. Dass diese geistige Macht „Gott“ ist, wird nicht reflektiert, sondern spontan geurteilt. „Gottes“ Wesen wird erlebt als Kraft, die als derartig unterschiedlich von bisherigen Erlebnissen erfahren wird, dass sie einem „allmächtigen“ Wesen zugeordnet wird.

„Das *Vertrauen*, das uns einen *Sinn unseres Lebens* annehmen lässt, auch wo menschlicher Verstand ihn nicht zu enträtseln vermag, lehrt uns seine *Weisheit* kennen. Und die *Zuversicht*, dass dieser Sinn ein *Heilssinn* ist, dass alles, auch das Schwerste, letzten Endes doch unserem Heil dient, und ferner, dass dieses höchste Wesen sich

nungen“ (S. 179–197). William James arbeitet heraus, dass ein Erlebnis umso strukturierter und reflektierter niedergeschrieben wird, je mehr Zeit seit dem aktuellen Erleben vergangen ist. W. JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* [1901/1902], Frankfurt a. M. 1997.

28 STEIN, *Einführung in die Philosophie*, S. 171 f. (Hervorhebung von Verf.in).

unser noch *erbarmt*, wenn die Menschen uns aufgeben, dass es keine schlechthinige Verworfenheit kennt, dies alles zeigt uns seine *Allgüte*.“<sup>29</sup>

Zusätzlich zur Lebenssphäre und Willensebene wird die Gemütsebene durch Vertrauenserlebnisse gespeist, Vertrauen in die Existenz von Sinn. Dadurch sieht sich das Ich-Bewusstsein einer göttlichen Weisheit gegenübergestellt, die der Mensch nicht bis ins Letzte erkennen, aber doch erahnen kann. Ein weiteres Gefühlserlebnis, die „Zuversicht“, die Hoffnung des Erlebenden auf einen „Heilssinn“, weist auf den Gehalt „Güte“ hin. Nur die absolute Qualität des Gutmeinens, des Wohlwollens kann Heil auch aus Unheil hervorbringen. Andernfalls müssten umgekehrt auch Freude und Liebgewonnenes auf zugrunde liegendes Leid hin durchschaut werden, wie z. B. in buddhistischer Lebensdeutung. Dabei würde dann keine personale Allgüte, sondern beispielsweise ein „unpersönliches Spiel“ vorausgesetzt werden, jenseits der Qualitäten von „gut“ und „böse“.

## Reflexion und Deutung des religiösen Erlebnisses

Die Erlebnisqualität im religiösen Erlebnis unterscheidet sich deutlich von zwischenmenschlichen Erfahrungen der Geborgenheit, da hier ein *absoluter* Heilssinn geahnt wird. Im Gefühlserlebnis der Geborgenheit sind zudem gleichzeitig Vernunft- und Willensmomente mitgegeben: Es lässt sich mit Hilfe der Vernunft erschließen, dass Geborgenheit meint, es gebe einen bergenden Ort, gar ein bergendes Wesen. Das Gefühlserlebnis kann im Erlebenden den Willen auslösen, dem Bergenden zu danken für den Zustand der Geborgenheit.

Nach Steins Analyse, worin sie wiederum auf Reinach<sup>30</sup> zurückgreift, wird zunächst auf unmittelbare Weise das Geborgensein erkannt, dann auf mittelbar immanente Erkenntnisweise das Dasein Gottes. Für Stein ist das „Erleben“ Gottes eine Art „Gottesbeweis“ oder besser mit Schelers Begriff ein „Erweis“ der Existenz Gottes,<sup>31</sup> allerdings

29 Ebd, S. 172 (Hervorhebung von Verf.in).

30 REINACH, „Aufzeichnungen“, S. 594 (28. 4. 1916) u. S. 598 (13. 5. 1916).

31 M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, S. 249–255. Stein weiß um die pädagogische Grenze von Gottesbeweisen: Sie fragt sich selbstkritisch-rhetorisch: „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.“ (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* [ESGA 11/12], Frei-

nicht der einzig mögliche.<sup>32</sup> Sie nennt weitere Wege der Gotteserkenntnis, z. B. den Weg des mystischen Schauens, worunter auch ihre Deskriptionen von religiösen Erlebnissen fallen. Dieser Weg führe zwangsläufig zur Gotteserkenntnis, werde aber selten begangen.<sup>33</sup> Weitere Wege, die hier nicht vertieft werden können, sind der des Glaubens, auf dem vor allem der Wille des Menschen gefordert sei, und der des logischen Verfahrens aus der Seinstatsache heraus.<sup>34</sup>

## Anerkenntnis des religiösen Erlebnisses

Stein beobachtet nach dem Erleben und Reflektieren einen weiteren geistigen, freien Akt, der zur Untersuchung des religiösen Erlebnisses dazugehört: den freien Akt der Annahme oder Ablehnung der eigenen Stellungnahme zum Erlebnis. Der Mensch kann sich aktiv „auf den Boden des Glaubens [an das Erlebnis] stellen“<sup>35</sup>, indem er sich zu dem Erlebten bekennt. Das Anerkennen des Glaubens vollzieht sich, indem das Ich sich freudig und ohne Widerstreben hingibt an die aufsteigenden Gehalte der religi-

burg/Basel/Wien 2006, S. 104.) Intellekt bzw. Bewusstsein liegen scheinbar der Personmitte ferner als das Gemüt bzw. die „Tiefe der Seele“. Vgl. auch: J. SPLETT, „Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments“, in: M. ENDERS / H. ZABOROWSKI (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München 2004, S. 133–155; DERS., *Gott-ergriffen*, Köln 2003; DERS., *Gotteserfahrung im Denken*, Freiburg/München 1995.

32 STEIN, *Einführung in die Philosophie*, S. 171.

33 Zur mystischen Schau vgl.: H. SCHMIDINGER, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000, S. 372.

34 Zusammenstellungen von Wegen der Gotteserkenntnis nennt und analysiert Stein in „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, in: *Erkenntnis und Glaube (Edith Steins Werke*, Bd. XV [demnächst ESGA 9]), Freiburg 1993, S. 19–48; „Natur, Freiheit und Gnade“ (1921) (S. 137 ff.), unter dem falschen Titel: „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ in: *Welt und Person (Edith Steins Werke*, Bd. VI [demnächst ESGA 9]), Freiburg 1962, S. 137–197; *Potenz und Akt. Studie zu einer Philosophie des Seins* (ESGA 10), Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 17 f., *Endliches und ewiges Sein*, S. 104, *Wege der Gotteserkenntnis*, S. 38. Zum einen gliedert Stein mit Thomas („Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, *Endliches und ewiges Sein*) Gotteserkenntnis in einen zweifachen Weg: 1. den des Glaubens und 2. den des philosophischen Schlussfolgerns aus der natürlichen Vernunft heraus. In den anderen Schriften geht sie von jeweils drei Wegen aus: Neben dem 1. Weg der natürlichen Erkenntnis, zu der u. a. das philosophische Schlussfolgern gehört, wird der Weg des Glaubens in einen 2. gewöhnlichen und einen 3. außergewöhnlichen (mystischen oder übernatürlichen) differenziert. In *Potenz und Akt* legt Stein den dreifachen Weg vor wie folgt: 1. den Weg des mystischen Schauens, 2. den des Glaubens, 3. den der natürlichen Erkenntnis.

35 STEIN, „Psychische Kausalität“, S. 46.

ösen Erlebnisse.<sup>36</sup> Damit erlebt das Ich nicht einfach passiv, sondern ist „Herr seines Erlebens“<sup>37</sup>. Wenn ein Mensch ein religiöses Erlebnis hat, heißt das noch nicht, dass er es als ein solches *erkennt* (er kann sich täuschen). Wenn er nun aber Täuschungen ausgeschlossen hat, heißt es noch nicht, dass er es auch als „religiöses“, d. h. als absolutes Erlebnis *anerkennt*. Der Mensch ist frei, das aktuelle Erleben des religiösen Erlebnisses einfach abzubrechen, weder darüber nachzudenken noch es weiter einzuordnen und Folgen zur existentiellen Lebensumkehr zu ergreifen. Ein religiöses Erlebnis nicht als Gotteselebnis anzuerkennen heißt, es nicht im Erlebnisstrom mit anderen Erlebnissen zu verknüpfen: mit Vorstellungen, Werturteilen, Willensakten, Gefühlsregungen – und es damit im Leben nicht sichtbar und göltig werden zu lassen.

„[...] ein überzeugter Atheist wird in einem *religiösen Erlebnis der Existenz Gottes* inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen. Aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde.“<sup>38</sup>

Später – in ihrer religionsphilosophischen Untersuchung „Natur, Freiheit und Gnade“ von 1921 – deutet Stein den Vorgang aus christlicher Perspektive so, dass an der menschlichen Freiheit sogar Gottes Allmacht eine Grenze findet, zu der er sich freiwillig, aus Liebe, in die Ohnmacht begibt.<sup>39</sup> In manchen Fällen scheint die Freiheit Gottes die Freiheit des Menschen außer Kraft zu setzen, wenn ein Mensch auf übernatürliche Weise von einem religiösen Erlebnis überrascht wird, ohne dass er nach einer göttlichen Berührung gesucht hätte. Es sieht in diesem Fall auf den ersten Blick so aus, als sei hierbei kein freier Akt von Seiten des Menschen vollzogen worden. Dennoch ist der geistige Akt der

36 Dieses aktive „Sich-Hingeben“ an religiöse Gehalte relativiert Stein später in *Potenz und Akt*, indem sie von „Zulassen“ bzw. „fehlender Abwehr“ spricht. Vgl. *Potenz und Akt*, S. 280 f. Vgl. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (ESGA 14), Freiburg/Basel/Wien 2004, S. 110.

37 Ebd. Der Mensch kann zu religiösen Einstellungen „Stellung nehmen“ in einem neuen Sinn, [...] kann sie aufnehmen, [sich] [...] *auf ihren Boden stellen*, [sich] [...] *zu ihnen bekennen* oder [sich] [...] *ablehnend gegen sie* verhalten“. Das heißt, der Mensch kann sie aufnehmen. Andererseits besteht die Möglichkeit, den aufsteigenden Glauben „abzulehnen“, d. h. ihn einfach nicht in seiner Wirksamkeit „anzuerkennen“ und sich so zu verhalten, als wäre er nicht vorhanden, wodurch er faktisch unwirksam wird. Vgl. „Psychische Kausalität“, S. 43.

38 STEIN, „Psychische Kausalität“, S. 43 f. (Hervorhebung von Vf.in.)

39 Stein nimmt keine unüberwindliche Trennung zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit an. („Natur, Freiheit und Gnade“, S. 158.)

Anerkennung oder Ablehnung nach dem Erleben erforderlich und für den menschlichen Willen möglich. Stein argumentiert damit gegen Martin Luther, der meinte, in seinem Gotteserlebnis keine Freiheit mehr zu spüren, und daher vom „geknechteten“ Willen des Menschen sprach.<sup>40</sup> Wenn aber der Mensch sein Bewusstsein bereits geöffnet hat oder dies im Moment eines überwältigenden unvorbereiteten religiösen Erlebnisses tut, kann sich das religiöse Erleben ungehemmt vollziehen. Menschliche Freiheit kann nach Stein also nicht gebrochen oder ausgeschaltet, aber durch das liebevolle Werben Gottes „überlistet“ werden.<sup>41</sup> Es bleibt ein Geheimnis, warum der *eine* Mensch umworben wird, während der *andere* Gott umwerben und aus seiner Verborgenheit hervorlocken muss.<sup>42</sup> Die Frage nach der Anerkennung oder Ablehnung von religiösen Erlebnissen führt Stein zur Klärung des Phänomens des „Atheismus“.

## Das Phänomen des Atheismus

Einerseits geht Stein davon aus, dass jeder Mensch Gottes Einfall ins Denken erleben und im Prinzip durch diese „Gotteserweise“ Gott erkennen kann.<sup>43</sup> Andererseits sei Gotteserkenntnis keine Erkenntnis, die sich im diesseitigen Leben *gegen* den Willen des Menschen aufdränge.<sup>44</sup> Zum einen weist die Gotteserkenntnis nach Stein ähnliche Probleme für Intellekt und Willen auf wie andere schwer zugängliche Erkenntnisgegenstände, z. B. die Mathematik.<sup>45</sup> Zum anderen ist die Freiheit des Menschen in dieser

40 Vgl. ebd., S. 157. M. LUTHER, *De servo arbitrio*, in *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 1. Der Mensch vor Gott*, hg. v. W. HÄRLE, Leipzig 2006.

41 Vgl. STEIN, „Natur, Freiheit und Gnade“, S. 159.

42 Stein deutet den Zustand, in dem nicht einmal mehr der Symbolcharakter der Dinge oder der „transzendente Verweischarakter“ der Wirklichkeit wahrgenommen werde, der vom Menschen her wie eine „Verblendung“ wirkt, von Gottes Seite aus als einen Rückzug Gottes in die „Verborgenheit“. Dieser „Rückzug“ Gottes diene aber im eigentlichsten dazu, so analysiert Stein, den Nicht-Sehenden sehen zu lehren und zur Suche nach religiösen Erlebnissen anzuleiten. Damit ist allerdings kein ‚böses‘ oder ‚feiges‘ Sich-Vorenthalten gemeint, sondern das ‚freie Liebespiel‘ Gottes, mit dem er den Menschen zur Suche anreizen möchte. Vgl. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, S. 54 f.

43 Stein schließt sich hier der Argumentation des Thomas an. Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, hg. v. K. ALBERT u. P. ENGELHARDT, Darmstadt 1974, I. Band, Buch I. 3. Kap., S. 9 ff.

44 Stein greift diesen scheinbaren Widerspruch auf als Voraussetzung für das Verständnis der „symbolischen Theologie“ des Dionysius Areopagita. (*Wege der Gotteserkenntnis*, S. 68–70.)

45 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

Erkenntnissuche besonders herausgefordert. Untugenden wie Trägheit, Stumpfheit des Geistes oder Leichtfertigkeit können die Erkenntnissuche behindern und bis zur „Verblendung“ führen, d. h. zur Unfähigkeit, erkennen und glauben zu können. Stein spricht ähnlich wie Scheler die Möglichkeit an<sup>46</sup>, dass zudem eine Vergötterung von Geschöpfen (z. B. der „Göttergatte“) oder des eigenen Werkes, der Kunst usw. ebenfalls die Gotteserkenntnis verhindern könne.<sup>47</sup>

Dem Wortsinn des Begriffs „Atheist“ oder „Ungläubiger“ nach kann er nur genau den Gehalt leugnen, den die Gläubigen glauben. Das heißt, ein Atheist muss eigentlich zunächst eine treffende Gotteserkenntnis haben, die dem eines Gläubigen zumindest ähnelt, um sie dann verwerfen zu können.<sup>48</sup> Daher wird jeweils nach der Bedeutung des Gehaltes „Gott“ gefragt, den ein Atheist leugnet: Wenn damit eine unzureichende Gottesvorstellung wie „ein großväterlicher, womöglich grausamer Über-Mensch“ abgelegt wird, hätte er sich zu Recht von einem Missverständnis verabschiedet und wäre frei für eine sachlichere Vorstellung von Gott. Auch das Prinzip der *maior dissimilitudo*, der größeren Unähnlichkeit Gottes mit den Bildern, die ihn z. B. in der Bibel oder in Erlebnissen religiöser Menschen beschreiben, ist notwendige Voraussetzung, um nicht zwangsläufig zu einer „unwürdigen Gottesvorstellung“ zu gelangen.

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.“ (STEIN, *Potenz und Akt*, S. 105f.)

46 STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, S. 54.

47 „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.“ (SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, S. 262.)

48 Diesen Gedanken führt weiter aus: H. Rombach, „Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-ändern“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94/2 (1987), S. 225–245, hier: S. 230.

## Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Dreiecksgespräch von Philosophie, Theologie und Religionswissenschaft

Steins Analysen und Deutungen des religiösen Erlebnisses lassen sich nicht einfach auf die Religionen im Plural zu übertragen. Das wäre nur möglich hinsichtlich der Öffnung für religiöse Erlebnisse, nicht jedoch für das Erleben, den Gehalt und seine Deutungen, die in ihrer Beziehungslogik auf das spezifisch christliche Gottesbild hindeuten. Der „ganz Andere“ kann in anderen religiösen Hintergrundsystemen auch als „bedrohlich“ und den Menschen bedrängend erlebt werden, mit geringerer Wertschätzung der menschlichen Freiheit in dieser Begegnung, als sie von Stein beschrieben wird. Das Erlebnis der Art, wie Gott dem Menschlichen erscheint, prägt schließlich auch das Gottes- und Menschenbild der jeweiligen Kultur und die Ethik des Zwischenmenschlichen. Mit dieser These, dass also das Erlebnis der Begegnung mit dem „ganz Anderen“ auch die Begegnung mit „den Anderen“ mitgestaltet, will ich noch im Sinne von Jean Greisch in ein Dreiecksgespräch eintreten, indem ich über Steins Dialog von Philosophie und Theologie hinaus Material aus der Religionswissenschaft einbeziehe.<sup>49</sup>

### Phänomenologie der Gottesbegegnung – Mohammed und Maria

Zum einen wollen wir das „Ur-Erlebnis“ Mohammeds untersuchen, in dem nach dem Zeugnis des Ibn Ishaq (gest. 786)<sup>50</sup>, einem der ersten Biographen Mohammeds, das Wort Allahs (der Koran) durch die Begegnung mit dem Engel Gabriel in die Welt kam. Parallel dazu betrachten wir das religiöse Erlebnis Marias von Nazareth in der Darstellung des Evangelisten Lukas, das einen vergleichbaren Gehalt beschreibt: derselbe Engel Gabriel kündigt ihr an, dass das Wort Gottes (Jesus Christus) durch sie zur Welt kommen solle.

Mohammed meditiert in einer Höhle am Berg Hira, als ihm ein Engel erscheint, ihm eine beschriebene Stoffrolle vorhält und befiehlt: „Lies!“ Mohammed antwortet wahrheitsgetreu, dass er nicht lesen könne, er gilt nach muslimischer Überlieferung als Analphabet. Daraufhin würgt ihn der Engel mit dem Tuch und wiederholt: „Lies!“ Unter Todesangst sagt Mohammed wiederum, er könne nicht lesen. Als sich das Ganze

49 J. GREISCH, „Religionsphänomenologie und Religionswissenschaften. Für ein ‚Dreiecksgespräch‘“, in: A. KOCH (Hg.), *Wachtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, S. 119–144.

50 IBN ISHAQ, *Das Leben des Propheten*, Stuttgart 1982, S. 43 f.

nochmals wiederholt, fragt Mohammed listig nach, was er denn lesen solle, worauf ihm der Engel vorliest und Mohammed nur zu wiederholen braucht: „Lies! Im Namen deines Herrn, der erschuf, erschuf den Menschen aus geronnenem Blut. Lies, denn dein Herr ist allgütig, der die Feder gelehrt, gelehrt den Menschen, was er nicht gewußt.“ (96, 1–5) Auf diese Weise entkam Mohammed dem Würgegriff des Göttlichen, und der Offenbarungsprozess des Korans war durch den Analphabeten Mohammed jungfräulich in Gang gesetzt worden.

Im Erleben Marias von Nazareth begegnet ihr der Engel Gabriel, indem er sie höflich grüßt und mit Namen anspricht. Marias erste Reaktion ist ein Erschrecken, das der Engel ernst nimmt und Vertrauen herstellt durch seine Aufmunterung: „Fürchte dich nicht!“ Der Engel informiert Maria nun über die geplante Inkarnation Gottes in ihrem Mutterleib – eine ungeheuerliche Ankündigung für die Ohren eines unverheirateten jüdischen Mädchens, das weiß, wie man normalerweise ein Kind empfängt. Sie wird zur kritischen Nachfrage angeregt: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne [d. h. mit keinem Mann sexuellen Verkehr hatte]?“ Der Engel erklärt ihr, der Heilige Geist werde über sie kommen, eine religiöse Chiffre, die er ihr weiter erläutert, indem er eine Art „Gotteserweis“ aus dem religiösen Erlebnis ihrer Cousine Elisabeth anführt: Auch Elisabeth war – schon jenseits der Wechseljahre – schwanger geworden, ein Zeichen dafür, dass „für Gott nichts unmöglich“ sei.

Maria wurde also nicht nur über eine Anordnung informiert, sondern ihr wurde Raum für Gefühlsäußerungen und Zeit zum Nachfragen gegeben. Erläuterungen wurden angeführt und ihr Vertrauen wurde gewonnen, so dass sie am Ende der Begegnung tatsächlich zustimmt – „Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe, wie du gesagt hast“ – und neun Monate später Jesus zur Welt bringt. Hier wurde in der Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre um die menschliche Zustimmung geworben, hier wurde Marias Vernunft einbezogen, wenn auch zugleich transzendiert. Vor allem wurde ihre Würde als Gegenüber in der Begegnung respektiert. Anders als bei Mohammed wird Marias Menschsein nicht gewaltsam übergangen, sondern achtsam respektiert. Mohammed dagegen wird die Furcht nicht genommen, sie wird vielmehr noch gesteigert zu einer Grenzerfahrung, in der er sich an den Rand des Todes gedrängt fühlt. Weder wird Mohammeds Einwand „ich kann nicht lesen“ beachtet, noch wird ihm eine Erklärung des Befehls „lies“ gegeben. Es findet kein rationaler Kontakt in der Begegnung von göttlicher und menschlicher Sphäre statt.<sup>51</sup>

51 Durch Mohammed wird Allahs Wort Buch – der jüdische Religionsphilosoph Harry A. Wolfson (1887–1974) prägte den Begriff der „Inlibration“ parallel zur „Inkarnation“; in Maria wurde Gottes Wort Mensch. (H. A. WOLFSON, *Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA 1976, S. 263–303.)

## Schluss

Phänomenologie des religiösen Erlebnisses kann die Logik im religiösen Erlebnis offenlegen und Gehalte in ihrem Begegnungscharakter unterscheiden. Historisch brauchte es den Durchlauf vieler Jahrhunderte und die philosophische Kritik am Kirchen- und Menschenbild, bis Marias religiöse Erfahrung von Freiheit und Respekt im Dialog mit dem „ganz Anderen“ denkbar und auch auf der Ebene der Immanenz zwischenmenschlich erfahrbar wurde. Man kann Europa nur wünschen, dass diese Erfahrung Marias im philosophischen Diskurs u. a. durch die religionsphänomenologischen Untersuchungen Steins lebendig bleibt, sich vertiefen und mit den Erfahrungen anderer Kulturen in differenzierten Dialog setzen lässt. Auf diese Weise könnte der menschlich Andere (auch der Anders-Gläubige) jenseits der Kategorien von Freund und Feind nicht mehr nur Fremder bleiben, sondern als Gast aufgenommen werden.

## Literatur

- B. BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Untersuchung im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.
- J. BORNEMARK, „Alterity in the Philosophy of Edith Stein: Empathy and God“, in: *Phenomenology 2005*, vol. IV, *Selected Essays from Northern Europe*, hg. v. H. R. SEPP u. I. COPOERU, Bucharest 2007, S. 121–151.
- B. CASPER, „Was kann ‚Phänomenologie der Religion‘ heißen?“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, hg. v. M. ENDERS, Frankfurt a. M. 2002, S. 171–194.
- A. G. GARGANI, „Die religiöse Erfahrung. Ereignis und Interpretation“, in: J. DERRIDA / G. VATTIMO, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001, S. 144–171.
- H.-B. GERL-FALKOVITZ, „Säkularisierung und Religion in anthropologischer Perspektive“, in: W. SCHWEIDLER (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg/München 2007, S. 201–220.
- J. GREISCH, „Religionsphänomenologie und Religionswissenschaften. Für ein ‚Dreiecksgespräch‘“, in: A. KOCH (Hg.), *Wachtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, S. 119–144.
- J. HEBER, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Königsbruck 1929.
- M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns (Gesamtausgabe, Bd. 69)*, Frankfurt a. M. 1998.
- IBN ISHAQ, *Das Leben des Propheten*, Stuttgart 1982.
- W. JAMES, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1997.

- G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956.
- E. LEVINAS, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br. 2009.
- M. LUTHER, *De servo arbitrio*, in: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe 1. Der Mensch vor Gott*, hg. v. W. HÄRLE, Leipzig 2006.
- J.-L. MARION, „Idol und Bild“, in: B. CASPER (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, S. 107–132.
- , „Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung“, in: A. HALDER / K. KIENZLER / J. MÖLLER (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft*, Düsseldorf 1988, S. 84–103.
- A. REINACH, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, hg. v. K. SCHUHMAN / B. SMITH, München 1989.
- H. ROMBACH, „Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-andern“, in: *Philosophisches Jahrbuch 94/2* (1987), S. 225–245.
- M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954.
- H. SCHMIDINGER, *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000.
- W. SCHWEIDLER, „Was ist geistige Macht?“, in: DERS., *Das Uneinholbare. Beiträge zu einer indirekten Metaphysik*, Freiburg/München 2008, S. 53–70.
- J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken*, Freiburg/München 1995.
- , *Gott-ergriffen*, Köln 2003.
- , „Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments“, in: M. ENDERS / H. ZABOROWSKI (Hg.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München 2004, S. 133–155.
- E. STEIN, „Psychische Kausalität“, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* [demnächst *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA) 6], in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* V, Halle 1922, Nachdruck: Tübingen 1970, S. 1–116.
- , „Individuum und Gemeinschaft“, in: *Beiträge*, S. 116–283.
- , „Natur, Freiheit und Gnade“ (1921), [unter dem falschen Titel: „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“] in: *Welt und Person* (*Edith Steins Werke*, Bd. VI [demnächst ESGA 9]), Freiburg 1962, S. 137–197.
- , „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, in: *Erkenntnis und Glaube* (*Edith Steins Werke*, Bd. XV [demnächst ESGA 9]), Freiburg 1993, S. 19–48.
- , *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (ESGA 17), Freiburg/Basel/Wien 2003.
- , *Kreuzeswissenschaft* (ESGA 18), Freiburg/Basel/Wien 2003.
- , *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8), Freiburg/Basel/Wien 2004.
- , *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (ESGA 14), Freiburg/Basel/Wien 2004.

- , *Potenz und Akt. Studie zu einer Philosophie des Seins* (ESGA 10), Freiburg/Basel/Wien 2005.
- , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (ESGA 11/12), Freiburg/Basel/Wien 2006.
- , *Zum Problem der Einföhlung* (ESGA 5), Freiburg/Basel/Wien 2008.

THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, hg. v. K. ALBERT u. P. ENGELHARDT, Darmstadt 1974, 1. Band.

G. VATTIMO, „Das Zeitalter der Interpretation“, in: R. RORTY / G. VATTIMO: *Die Zukunft der Religion*, hg. von S. Zabala, Frankfurt a. M. 2006, S. 49–64.

H. A. WOLFSON, *Philosophy of the Kalam*, Cambridge, MA 1976.