



**SANCHO FERMÍN Francisco Javier: Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik.** Eine historische Untersuchung. Mit einem Vorwort von José Sánchez de Murillo. Aus dem Spanischen übersetzt von Hanna Bayer, Reihe »Ursprünge des Philosophierens«, Band 17, 251 Seiten, W. Kohlhammer, Stuttgart 2007, ISBN 978-3-17-19980-4, €25,-.

Das Thema der vorliegenden Untersuchung, der *gesamte* denkerische und geistige Weg der deutschen Jüdin Edith Stein von der mit agnostischem Ansatz und psychologischem Augenmerk durchaus eigenständig bearbeiteten Phänomenologie Edmund Husserls zur überzeugt, wenngleich nicht unkritisch katholischen Religionsphilosophie und -pädagogik und schließlich zur »karmelitischen Mystik«, ruft schon lange nach einer systematischen Untersuchung und Durchdringung, welche in der stetig anwachsenden Literatur bislang nur wenige der biographischen Entwürfe<sup>1</sup> oder – dem breiten Interesse schwerer zugänglichen – philosophischen Arbeiten<sup>2</sup> leisten. Spielt doch dieses ebenso bedeutungsschwere wie oszillierende Stichwort der »Mystik des Karmel« in Edith Steins Biographie eine doppelte Rolle. Zum einen in der »Initialzündung« des Zugangs zu diesem Feld durch Teresa von Ávila noch vor ihrer bewußten Taufe in die röm.-kath. Kirche, die sie denn auch als ihre persönliche Berufung und Weise des Lebens, Denkens und Betens erfährt und betrachtet. Zum anderen in der zu-

<sup>1</sup> Zuletzt – leider wenig zufriedenstellend – Herbstrith Waltraud: Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – Christliches Engagement – Opfer der Shoah (Forum Religionsphilosophie 13). Berlin 2006.

<sup>2</sup> Näher auf alle Phasen dieses Denkweges einschließlich der »späten mystischen« gehen ein: Gerl[-Falkovitz] Hanna-Barbara: Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben. Mainz 1991 = <sup>3</sup>1998; Kavunguvalappil Antony: Theology of Suffering and Cross in the Life and Works of Blessed Edith Stein (EUS/EHS/PUE XXIII, 642). Frankfurt 1998; der leider früh verstorbene Hecker Herbert: Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 12). Würzburg 1995; Müller Andreas Uwe: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins (Symposion 97). Freiburg – München 1993; unter thematisch bedingten Gesichtspunkten: Beckmann Beate: Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein (Orbis Phaenomenologicus. Studien 1). Würzburg 2003. Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang die beiden Aufsätze von Gerl-Falkovitz 2007 (siehe Nachträge). Auch einzelne Aufsätze von Angela Ales Bello und Urbano Ferrer widmen sich diesem Thema. Die übrigen Studien (Barukinamwo 1982, Baseheart 1997, Bejas 1994, Calcagno 2007, Préfontaine 2008, Sawacki 1997, Volek 1998, Westerhorstmann 2004, Wulf <sup>2</sup>2005) bleiben bei der Betrachtung der zentralen Phase ihrer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin, gipfelnd im Hauptwerk »Endliches und Ewiges Sein«, stehen oder beschränken sich darauf.



nächst durch das öffentliche Berufsverbot als »Nichtarierin« 1933 ermöglichten wie auch erzwungenen Realisierung dieser »Mystik« in der Lebensweise einer Karmelitin, welche durch die Entwicklung im »Dritten Reich« wiederum zunehmend bedrängt und bedroht wird und trotz Ausweichens Ende 1938 ins grenznahe niederländische Kloster in Echt letzten Endes nicht der Vernichtung in der »Shoah« entrinnt. Im strukturierten klösterlichen Tagesablauf und trotz der zunehmenden äußeren Belastungen kann sie – mit ausdrücklicher Befürwortung und Billigung ihrer Ordensoberen – noch ihr Hauptwerk »Endliches und Ewiges Sein« in Köln vollenden und in Echt die Studien über Pseudo-Dionysius Areopagita und – der Deportation am 2. August 1942 wegen unvollendet – die »Kreuzeswissenschaft« des Johannes vom Kreuz (der auf diesem geistigen Weg merklich gegenüber Teresa von Ávila in den Vordergrund tritt) verfassen. Unter den gegebenen Umständen (neben einer Reihe kleinerer Gelegenheitschriften und des unvollendeten Entwurfs ihrer autobiographischen Denkschrift »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«) ist dies eine beachtliche Leistung, die nicht möglich ist, ohne daß sie sich dabei und darin mit ihren ureigensten Themen und Lebenserfahrungen, ja -belastungen auseinandersetzt. Erlebt hat sie die Veröffentlichungen dann nicht mehr! Schließlich ist dieses Thema der »Mystik des Karmel« deshalb von besonderer Relevanz und Interesse, weil die bisherigen philosophischen Erörterungen des geistigen Lebenswerkes Edith Steins dem weniger Beachtung schenken, sich vielmehr – und teilweise kontrovers – der Frage widmen, inwieweit sie denn auch religionsphilosophisch (und nicht nur methodisch) der Phänomenologie (zumindest Reinachscher Prägung) verpflichtet geblieben oder (Neu-)Thomistin bzw. Scholastikerin »geworden« sei. Das dürfte nicht zuletzt mit der hermeneutischen Schwierigkeit zusammenhängen, daß sich Edith Steins »Mystik« vorwiegend aus Werken erschließt, die das Werk anderer (oben erwähnter) Persönlichkeiten darstellen und kommentieren, aber kaum eigene systematische Entwürfe bilden. Zumindest konnte es ihres gewaltsamen Todes wegen dazu nicht mehr kommen.

So nimmt man erfreut wahr, in der Reihe »Ursprünge des Philosophierens« nun auf die Übersetzung dieser bereits 1999 erschienenen Arbeit des spanischen Theologen und Teresianischen Karmeliten Sancho Fermín zu treffen. Doch schon der 2. Untertitel macht klar, daß man es mit einer »historischen Untersuchung« zu tun hat, die also auf ihren systematischen Wert und Horizont hin zu befragen ist (was auch



auf die gesamte Reihe »Ursprünge des Philosophierens« zutrifft, in der eher systematische zugleich mit eher historischen Studien veröffentlicht sind).

Zunächst ist eine Stellungnahme zum umfangreichen Vorwort<sup>3</sup> (9–19) des Mitherausgebers der Reihe, José Sánchez de Murillo – Philosoph mit Schwerpunkt in der deutschen Romantik Franz von Baaders und Jakob Böhmes und zugleich Ordensbruder des Verfassers –, nötig. Schnell wird ersichtlich: es dient in der Hauptsache (einmal mehr) als Gelegenheit zur (Selbst-) Darstellung des eigenen »tiefenphänomenologischen« Programms, weniger aber als Hinführung zum Werk selbst. Als solche will sie lediglich auf einer knappen Seite (18–19) die Kompetenz des Autors unterstreichen, gerät dabei aber zur vorausseilenden Abwehr aller möglichen und tatsächlichen Einwände gegen das Werk und verrät zugleich, daß eine in erster Linie handwerklich-historische Studie eines Karmeliten und damit »Insiders« vorliegt, wengleich die Betonung der (landmannschaftlich-) spanischen Sichtweise eine »Verbindung von Kompetenz und Abstand« (19) behauptet und auch suggerieren will. Schwer erträglich bleibt der anmaßende Ton im penetrant gnostischen Gestus und Pathos alleiniger und allein selig machender höherer Einsicht und Erleuchtung, verbunden mit teilweise plakativen Unterstellungen: gegenüber aller (bisherigen) »gängige(n) Edith-Stein-Forschung« bemühe sich das von ihm, Sánchez de Murillo, gegründete und geleitete »Edith-Stein-Institut München« um die »Artikulierung, Erhellung und Entfaltung« jener »ungeahnte(n), darum bislang verborgene(n)« Tiefendimension (9) der wahren »Gestalt« (9.17) Edith Steins, die mithin »als weltgeschichtlicher Wendepunkt« (10–12) apostrophiert wird: »Als tiefenphänomenologische Gestalt stellt Edith Stein einen geschichtlichen Ort dar, an dem die Grundlage der abendländischen Philosophie, d. h. das bisherige Selbstverständnis des Menschen erschüttert wird. Das besagt allerdings: Nicht nur Steins Werk, sondern auch die Selbstinterpretation der karmelitischen Philosophin werden durch das, was sich in der Gestalt kundtut, fraglich« (10). Sánchez de Murillo scheut sich folgerichtig nicht, Edith Stein gnadenlos in sein Schema der »volle(n) Wahrheit

<sup>3</sup> Vgl. Seibel Johannes: Streit um die richtige Auslegung. Antikirchlicher Populismus – Eine ärgerliche Studie über Edith Stein, die ihren hart erkämpften Denk- und Lebensweg missachtet, in: Die Tagespost Nr. 153/54 (Würzburg 22. Dezember 2007) 13. Dieser Beitrag bezieht sich allerdings fast ausschließlich auf das Vorwort und nicht auf die Studie selbst.



über Edith Stein« (18) zu pressen, wonach sie als »Grundlage für einen Neubeginn von Philosophie und Wissenschaft« (18) zu gelten habe, was ihr selber noch nicht klar war, nun aber von ihm deutlich erkannt und ausgesprochen werde: »Edith Stein reflektiert dies in ihrem Werk nicht. Aber ihre Gestalt stellt das Problem dar und bietet die Lösung an« (15). Ausdrücklich betont er den gnostischen Begriff der wahren und erlösenden »Gestalt«, die Vorrang besäße vor dem »Leben« Edith Steins, das wiederum »wichtiger (ist) als ihr Werk« (17). Dementsprechend seltsam und konstruiert fallen seine Interpretationen ihrer letzten konkreten Wünsche auf einer letzten Karte aus dem Sammellager Westerbork (12–13) und ihres (nicht restlos gesichert überlieferten) Appells »Komm, wir gehen für unser Volk« bei der Verhaftung in Echt (17) aus: »Denkzettel an die gesamte Menschheit« (13), mit dem eine »erhabene Bettlerin ... symbolisch und real alle Machtssysteme als groteske Gebäude eines Größenwahnsinnigen Menschentums entpuppt« (12) [»entlarvt« dürfte gemeint sein], und »Ausruf der Befreiung gegen die lebenslängliche Entfremdung« einer »jüdische(n) Märtyrerin«<sup>4</sup> (17). Selbst ihrem gewaltsamen Tod in Auschwitz wird das gnostische Schema wahrer (Selbst-)Erkenntnis aufgezwängt: »Hier erst merkte – nicht sie, Edith, sondern – die Kraft der tiefenphänomenologischen Gestalt in ihr den eigenen Lebensirrtum« [sic!] (17). Dementsprechend gewaltsam formuliert er seine Parallelisierung des Nationalsozialismus mit christlichen Endzeitvisionen samt Aufrechnung der Opfer von beider Brutalität (13–14) »mit knapp unterschiedlicher Opferzahl« (14) und weitere, pauschal diffamierende Unterstellungen: zum »Wesen des Christentums« gehöre die »Herabsetzung des Judentums« und die »Herabsetzung der Frau« (15), der »Katarakt von Selig- und Heiligsprechungen in den letzten Jahren« (darunter Edith Stein »opportunistisch« als Märtyrerin) diene in Wahrheit nur kommerziellen Interessen (17 mit Anm. 13). Diese Tiraden gipfeln kurioserweise – nach anfänglicher Übereinstimmung – in einem Dementi der wichtigsten Ergebnisse der Studie Sancho Fermíns, deren Vorwort sie sein wollen: Die »endgültige Wahrheit«, die Edith Stein in Husserl »gefunden zu haben glaubte«, habe sich als »vorläufig« erwiesen (14), wenngleich an anderer Stelle zutreffend, aber dem sonstigen gnostischen Gestus untreu konzedierte wird, auch

<sup>4</sup> Vgl. meinen Aufsatz zum letzten Stand dieser Thematik: Edith Stein Jahrbuch [ESJ] 13 (Würzburg 2007) 125–202.



bei der »intensive(n) Beschäftigung mit Teresa von Ávila und vor allem mit der Mystik des Johannes vom Kreuz« habe sie »ihre philosophische Heimat, die Phänomenologie, nicht verlassen« (10) [an anderer Stelle folgendermaßen schematisiert: »Edith Steins erste Heimat war das Judentum, die zweite die Phänomenologie, die dritte das katholische Christentum« (16, Anm. 11)]. Nun aber kommt es zur – nicht deutlich markierten – Kritik der (in seiner Studie leider nicht systematisch gebündelten) Erkenntnisse Sancho Fermíns:

»Die zweitendgültige [sic!] (Wahrheit) fand sie dann bei der Lektüre des Lebens Teresa von Ávilas. Von der Phänomenologie zum Christentum und zur karmelitischen Mystik. Dieser Weg ist natürlich in Ordnung. Problematisch ist die Absolutheit, mit der die letzte Phase versehen wird. Es gibt nämlich aufrichtige Denker, die den umgekehrten Weg gegangen sind: Von der christlichen Mystik zur Phänomenologie. Nur, dass diese Denker, da später gekommen, einsichtiger geworden sind und sich nicht so euphorisch äußern« (14–15).

Welche aufrichtigen und einsichtigeren Denker gemeint sind, wird an dieser Stelle ebenso im unklaren gelassen wie die Adressaten der hier subtileren Polemik gegen die demgegenüber unaufrichtigen und euphorischeren Denker. Blind für den eigenen gnostischen Absolutismus bleibt dem Vorwort nur bloße Relativismusrhetorik und blanke Spekulation (wenn nicht Projektion): »Keine Phase ist *die* richtige, keine hat *die* Wahrheit. Es sind Phasen eines bestimmten Lebensweges mit ihrer jeweiligen Wahrheit. Nichts mehr, aber auch nichts weniger. Wer könnte sagen, dass die aufrichtige Denkerin Edith Stein, die bekanntlich im Karmel keineswegs das Glück fand, hätte sie länger gelebt, die (drittendgültige) [sic!] Wahrheit nicht etwa in einem christlichen Marxismus gefunden hätte? Viele religiöse Menschen sind diesen Weg gegangen« (15).

Mit den (in der Edith-Stein-Gesamtausgabe nunmehr) gut dokumentierten Äußerungen Edith Steins selbst über ihre lebenslange Suche nach der Wahrheit hat dies nun wirklich nichts mehr zu tun [die Anmerkung ihrer Dissertation »Zum Problem der Einfühlung« über das vorläufige bescheidene Ausklammern des religiösen Gebiets »süffisant« (16) zu nennen, ist ebenfalls mehr als gewagt und geschmacklos]. Dieses Vorwort mißbraucht – neben Floreks<sup>5</sup> darin nachträglich ab-

<sup>5</sup> Florek Zdislaw: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Tiefenphänomenologie des Leidens nach Edith Stein (Ursprünge des Philosophierens 8). Stuttgart 2004.





wertend erwähnter Dissertation aus besagter Reihe (18) – nicht nur Sancho Fermíns Studie, sondern Edith Steins Leben und Werk selbst in unqualifizierter und unerträglicher Weise zur eigenen Selbstdarstellung. Daß Suche nach der Wahrheit gerade nicht zum engstirnigen Dogmatismus führen muß, kommt (vermutlich besagter Blindheit wegen) nicht in den Blick.

Wendet man sich nun dem Werk Sancho Fermíns selbst zu, findet man sich in der Tat alsbald in einer historisch und dokumentarisch breit angelegten Studie wieder. Das 1. Kapitel (Der teresianische Karmel zu Edith Steins Zeit, 21–55) beschreibt das Umfeld, in dem die Karmelitin Edith Stein 9 Jahre leben und in das sie sich ihrer Überzeugung und »Theorie« nach leicht, in praktischer Hinsicht mit einiger Mühe einfinden wird, da sie ja klar von intellektueller Auseinandersetzung mit dieser »Theorie« des Karmel herkommt und überragend davon geprägt ist. Im 1. Abschnitt (21–30) wird »Der teresianische Karmel in Deutschland« in all seinen Verzweigungen und mit ihm mehr oder weniger lose verbundenen Gruppierungen in statistischer Ausgiebigkeit beschrieben (ohne den älteren »Stammorden« allerdings mit einem Wort zu erwähnen, was allerdings einer langen und offensichtlich noch nicht ganz überwundenen Sichtweise entspricht, an der Edith Stein selbst allerdings auch Anteil hatte). Diese Ausführlichkeit – teilweise für den Zusammenhang völlig irrelevant wie die Bemerkung über nordamerikanische Konvente 1947 (25) – irritiert, da sie ein über die Beschreibung des geistigen Weges Edith Steins hinausgehendes Interesse offenbart, zugleich aber keineswegs eine – wie das Vorwort in landsmannschaftlicher Solidarität betonen zu müssen meinte (19) – wirklich auch externe oder gar verfremdende Sichtweise darstellt. Der 2. Abschnitt (30–46) referiert (in dieser – historisch wie geistesgeschichtlich nicht ganz stimmigen – Reihenfolge) die »Hauptgestalten karmelitischer Mystik«: den nach seiner Erhebung zum Kirchenlehrer 1926 auch im deutschen Bereich wieder stärker beachteten Johannes vom Kreuz (31–36), die dort damals vergleichsweise stärker beachtete Teresa von Ávila (36–41) und die infolge ihrer kurz aufeinander erfolgten Selig- und Heiligsprechung 1923 bzw. 1925 und der Propagierung ihrer Gestalt und ihrer Schriften auch in Deutschland rasch populäre Therese von Lisieux (41–46). – Daß Edith Stein zur Letztgenannten nach Lage der edierten Quellen und Dokumente kaum Berührungspunkte aufweist, bleibt in der Studie leider ebenso unerwähnt wie die von seinen deutschen Ordensbrüdern Ulrich Dobhan und





Reinhard Körner herausgegebene Sammlung über »Sanjuanistik im deutschen Sprachraum«<sup>6</sup>. Davon abgesehen ist es ein klares Verdienst des Verfassers, hier eine gut dokumentierte Grundlage zur zeitgenössischen deutschen Rezeptionsgeschichte gelegt zu haben. Im 3. Abschnitt »Grundlegende Schriften zur karmelitischen Mystik« (47–55) werden die zeitgenössischen Autoren Alois Mager OSB (47–51), Erich Przywara SJ (51–53) und Gertrud von le Fort (54–55) knapp referiert, die explizit das »Gebiet der theologischen Spiritualität und der Psychologie«, »der Philosophie und der Theologie« sowie »der Literatur« (47) repräsentieren und deswegen ausgewählt wurden, weil sie »für die Präsenz, die Interpretation und Verbreitung der karmelitisch-teresianischen Spiritualität von besonderer Bedeutung« (47) sind. Aus systematischer Sicht ist wiederum anzumerken, daß die wünschenswerte Vertiefung der inhaltlichen Auseinandersetzung wie auch der persönlichen Begegnung Edith Steins mit diesen Autoren leider nicht geleistet, ihre (mitunter eigenwillige) Sicht und tatsächliche Außen-Sicht nicht diskutiert und darüber hinaus etwa ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs, 1921 Autor eines wichtigen Beitrages über Mystik, keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Das 2. Kapitel widmet sich nun der geistigen Wegbeschreibung Edith Steins »Von der Philosophie zur Mystik« (56–115) in folgender biographisch orientierten Einteilung: dem »spirituelle(n) Weg einer atheistischen Frau (57–71) folgt ein ausführlicherer Abschnitt über Edith Steins »spirituelle Entwicklung von ihrer Konversion bis zum Eintritt in den Karmel« (72–88) und schließlich detailreich ihr Weg als »Unbeschuhte Karmelitin« (88–115). Anhand einschlägiger Zitate dokumentiert Sancho Fermín diesen Weg sehr solide – es handelt sich auch um das umfangreichste und damit wichtigste Kapitel seiner Arbeit. Doch schon die Interpretationen offenbaren manche herkömmlich-klischeehaften Wertungen und öfter belegfreie und nicht »rückgekoppelte« Vermutungen des Verfassers, die teilweise in Edith Stein hineingetragen werden: etwa die schon klassische »Atheismus«-Interpretation der frühen Edith Stein (57); bemerkenswert ist hingegen die Feststellung, daß ihre »Konversion« [zum (katholischen) Christentum] nicht als »Bruch mit ihrem Judentum« zu verstehen sei, vielmehr: »Mit der Taufe kehrt sie zu ihren Ursprüngen zurück« (72). Leider wird dieses

<sup>6</sup> Würzburg 1991.



schwierige und im jüdisch-christlichen Verhältnis immer wieder bri-  
sante Thema nur knapp biographisch ausgeführt, nicht aber systema-  
tisch oder zumindest mit Bezug auf entsprechende Reaktionen und  
Literatur. Auch hier konstatiert man ein solid historisches, manchmal  
fast zu breites und ins Detail verliebtes fleißiges Werk des Verfassers,  
vermißt aber eine stringente und gut belegte systematische Auseinan-  
dersetzung mit den Inhalten: eher meditative (Eigen-)Interpretationen  
zu Edith Stein gab und gibt es ja in Fülle, und das kann bei diesem be-  
deutenden Thema leider nicht zufriedenstellen. Schon hier ist festzu-  
halten: Bis hinein in die Wiederholung sprachlicher Formeln und Aus-  
drucksweisen ist Sancho Fermíns Arbeit zu sehr der Wiedergabe von  
Äußerungen Edith Steins verhaftet als einer konstruktiv kritischen  
Diskussion dieser Wegmarken und ihres Kontextes. Nebenbei: Damit  
wird er dem gnostischen »Enthüllungsanspruch« seines Vorwortge-  
bers natürlich auf gar keine Weise gerecht, und das ist offensichtlich  
auch nicht die ureigene Intention der Arbeit Sancho Fermíns.

Die weiteren Abschnitte der Arbeit bestätigen die gewonnenen Ein-  
drücke und Erkenntnisse. Auch das systematisch grundlegende 3. Ka-  
pitel »Grundinhalte der mystischen Philosophie Edith Steins« (116–  
156) referiert Edith Stein ausführlich und in zutreffender Abfolge und  
Systematik, diskutiert das Referierte aber kaum und stellt auch keine  
Bezüge zum Kontext und möglichen Einflüssen und Antipoden her  
(was natürlich – zugegeben – eine enorme Mehrarbeit bedeutet hätte).  
Immerhin verweist Sancho Fermín gelegentlich auf die Grenzen seiner  
Arbeit. Noch schmerzlicher empfindet man diese Beschränkung bei  
dem spannenden 4. Kapitel, das ja der noch wenig ausgeführte  
»Schlußstein« dieser Arbeit wäre und hätte werden können: die »kar-  
melitische(n) Grundzüge der mystischen Philosophie Edith Steins«  
(157–181). Zwar werden hier die »Wegmarken« treffend benannt:  
»Spiritualität des Loslassens« (157–170), »Mystik der Hingabe« (170–  
176) und – leider mit hochtrabendem Titel am dürftigsten ausgeführt  
– »Karmel als konkreter Rahmen des Seinsvollzuges« (170–180).  
Streckenweise nur noch Aneinanderreihung von Zitaten, wird zwar  
der Bezug zu Johannes vom Kreuz noch am deutlichsten vorgestellt,  
auf eine spannende Diskussion mit den zwar erwähnten »externen«  
Interpreten karmelitanischer Mystik (le Fort, Mager, Przywara) je-  
doch ebenso verzichtet wie auch auf eine bloße Erwähnung »ordens-  
interner« internationaler Literatur zu diesem Themenkomplex. Was  
Sancho Fermín zur Spiritualität des Karmel und dazu, wie Edith Stein



diese Tradition gelesen hat, ausführt, läßt sich in ausführlicherer Weise schon einschlägig bei M. Amata Neyer, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Andreas Uwe Müller sowie Waltraud Herbstrith finden, um nur die bekanntesten Namen zu nennen.

In einem motivatorisch wie historisch erhellenden Anhang wird Edith Stein abschließend in den Zusammenhang der »literarischen Tradition der unbeschuheten Karmelitinnen« gestellt (182–226), der zugleich Anlässe und Intentionen ihrer schriftlichen Arbeiten gut dokumentiert. An Christoph Rinser, der das Original für die deutsche Ausgabe bearbeitet und aktualisiert hat, wie auch an das Lektorat des Verlages richten sich abschließend sehr kritische Fragen, die auch die Formalien betreffen: 1. War diese – notwendige und sinnvolle – deutsche Ausgabe nicht auch eine tatsächlich aktuelle Ergänzung der (zumal deutschsprachigen) Literaturliste wert? 2. Gerade wegen des historischen Charakters dieser Arbeit wäre eine Anpassung der Zitatbelege an die bald abgeschlossen vorliegende Edith-Stein-Gesamtausgabe ebenso höchst wünschenswert wie die Erstellung eines profunden Personen- und Sachregisters. 3. Eine ganze Reihe Fehler in der Rechtschreibung sowie bei Personen- und Autorennamen harren der Korrektur ebenso wie manche Präzisierung bei Quellen- und Literaturangaben, die der Rezensent nun nicht mehr im Detail anführen kann.

Felix M. Schandl

