



Edith Stein
Jahrbuch
2010





Edith Stein Jahrbuch Band 16 2010

herausgegeben
im Auftrag des
Teresianischen Karmel
in Deutschland
(Unbeschuhete Karmeliten)
unter ständiger Mitarbeit der
Edith-Stein-Gesellschaft
Deutschland e.V.

echter



Edith Stein Jahrbuch

Band 16 2010

herausgegeben
im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
(Unbeschuhete Karmeliten)

Schriftleitung:

Dr. Ulrich Dobhan, Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München

Redaktion:

Dr. Evelyn Scriba, Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München

Herausgeber:

Provinzialat des Teresianischen Karmel in Deutschland

P. Provinzial Dr. Ulrich Dobhan, Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München

Medienbeauftragter P. Dr. Reinhard Körner, Schützenstraße 12,
16547 Birkenwerder

Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

Dr. Katharina Seifert, Kl. Pfaffengasse 16, 67346 Speyer

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter-verlag.de

Umschlag: Peter Hellmund

Druck und Bindung: Druckerei Pustet, Regensburg

ISBN 978-3-429-03225-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Schriftleiters	7
----------------------------------	---

1. Dokumentation

ULRICH DOBHAN

Ein Weihnachtsbrief Edith Steins	9
--	---

EDITH-STEIN-GESELLSCHAFT DEUTSCHLAND

Offener Brief der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zum »Kreuz-Urteil«	11
---	----

2. Aktualität

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Von der Werkausgabe zur Gesamtausgabe Zur Entstehungsgeschichte der ESGA	15
---	----

SIEGFRIED SCHNEIDER

Rede des Leiters der Bayerischen Staatskanzlei, Staatsminister Siegfried Schneider, MdL, anlässlich der Aufstellung der Büste von Edith Stein am 25. Juni 2009 in der Walhalla zu Donaustauf	19
---	----

FRIEDRICH WETTER

Festvortrag von Friedrich Kardinal Wetter aus Anlaß der Aufstellung der Büste von Edith Stein in der Walhalla am 25. Juni 2009	23
--	----

JOACHIM FELDES

Edith Stein und Landau	28
------------------------------	----

3. Philosophie

CHRISTOF BETSCHART

Was ist Lebenskraft?

Edith Steins anthropologischer Beitrag in »Psychische Kausalität« (Teil 2)	33
---	----

WALTER REDMOND	
Edith Stein zur Frage der Evolution	65
RENÉ RASCHKE	
»Mein Thomas«	
Die Einstellung Edith Steins im Kontext der Übertragung der <i>Quaestiones disputatae de veritate</i>	91
 <i>4. Spiritualität</i>	
HANS MAIER	
Politische Martyrer? Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart	131
JOACHIM REINELT	
Predigt in der Kathedrale St. Trinitatis zu Dresden im Rahmen der Tagung der Edith-Stein-Gesellschaft am 14. Juni 2009	151
BEATE BECKMANN-ZÖLLER	
Edith Stein in die Feder geschrieben Eine fiktive Predigt Edith Steins zu Math. 25, 1–13	154
<i>5. Edith-Stein-Bibliographie 2009</i> (U. DOBHAN)	159
<i>6. Rezensionen</i>	162
<i>7. Mitteilungen</i>	180
Autorinnen und Autoren	190

Vorwort des Schriftleiters

Es gibt offensichtlich immer wieder Neuentdeckungen im Bereich der Edith-Stein-Forschung. Das diesjährige Edith Stein Jahrbuch beschert uns in der Abteilung *Dokumentation* einen bisher unbekannten Brief Edith Steins, der uns einen kleinen Blick auf den klösterlichen Alltag im Kölner Karmel gewährt, wo sie zur Zeit seiner Abfassung schon seit mehr als vierzehn Monaten lebte. Er stammt aus dem Archiv des Benediktinerinnenklosters St. Lioba in Günterstal bei Freiburg, wo die Adressatin Sr. Adelgundis Jaegerschmid zu Hause war. Der Brief des Vorstandes der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland an den Europäischen Gerichtshof ist ebenfalls ein Zeichen von Edith Steins Aktualität und Bedeutung, die ihr als einer der Mitpatroninnen Europas auch zukommt.

In der Abteilung *Aktualität* stellt HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ den von ihr wesentlich mitgestalteten Weg der kritischen Edition aller Schriften Edith Steins vor; diese Edition neigt sich allmählich ihrem Ende zu. Nachdem zunächst ab 1950 die Reihe ESW (Edith Steins Werke) herauskam und wesentlich zur Verbreitung der Kenntnis von Edith Stein beitrug, wurde im Lauf der Jahre deutlich, daß diese Reihe den heutigen editorischen und anderen Ansprüchen nicht mehr genügte. Die seit dem Jahr 2000 erscheinende ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) steht gewiß auf der Höhe der Zeit und ist ihrer großen Titelgeberin würdig. Zur Erinnerung an die Aufstellung einer Edith-Stein-Büste in der Walhalla bei Regensburg werden die Reden von Staatsminister SIEGFRIED SCHNEIDER und FRIEDRICH KARDINAL WETTER wiedergegeben, die der Feier damals ein hohes Niveau verliehen. Der Beitrag von JOACHIM FELDES beleuchtet ein kleines biographisches Detail aus Edith Steins Leben.

Die Abteilung *Philosophie* setzt sich dieses Mal aus drei Beiträgen zusammen: Den zweiten Teil seiner Studie über »Lebenskraft« bringt CHRISTOF BETSCHART, WALTER REDMOND referiert über Evolution, und RENÉ RASCHKE widmet sich Edith Stein im Zusammenhang mit ihrer Thomas-Übertragung.

Sehr gerne dokumentieren wir die Rede von HANS MAIER, die er bei der letzten Jahresversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft in Dresden über den Wandel des Martyrerbegriffes gehalten und damit

einen wichtigen Beitrag zum Thema *Spiritualität* geleistet hat. Zum selben Anlaß war die Predigt von BISCHOF JOACHIM REINELT in der Dresdner Hofkirche entstanden, während BEATE BECKMANN-ZÖLLER in Edith Steins Gewand schlüpft und uns eine Predigt von ihr schenkt.

Auch im Jahre 2009 sind wieder zahlreiche Veröffentlichungen über Edith Stein entstanden, wie die *Edith-Stein-Bibliographie* (mit etlichen Nachträgen) aufzeigt. Besonders ergiebig fiel dieses Mal die Abteilung *Rezensionen* aus, die dem vorliegenden Jahrbuch eine besondere Note verleihen. Den Rezensenten sei hier ausdrücklich und herzlich gedankt. Den Abschluß bilden auch in diesem Jahr wieder die *Mitteilungen*, die ob ihrer Reichhaltigkeit und Vielfalt immer wieder erstaunen lassen und so zu einer Reise durch die deutschsprachigen Lande einladen. Den hier dokumentierten Veranstaltungen kommt eine große Bedeutung zu, denn sie machen Edith Stein tatsächlich bekannt, weil sie diese mit den Menschen von heute in Berührung bringen.

München, 14. Februar 2010

Ulrich Dobhan OCD

1. Dokumentation

ULRICH DOBHAN

Ein Weihnachtsbrief Edith Steins

Zu den in ESGA 2 und ESGA 3 veröffentlichten 16 bzw. 11 an Adelgundis Jaegerschmid gerichteten Briefen kommt ein weiterer, bisher unbekannter Brief hinzu. Es ist eine Antwort Edith Steins auf einen von der Adressatin zu Weihnachten empfangenen Gruß. Edith Stein lebte um diese Zeit schon mehr als 14 Monate im Kölner Karmel und hatte bereits mehr als die Hälfte des Noviziats hinter sich, war also schon richtig in das Klosterleben integriert, wie sie einige Tage vorher an Hedwig Conrad-Martius geschrieben hatte: »Von meinem Noviziat sind nun schon $\frac{2}{3}$ verstrichen; ich darf mich auf die Profeß im April freuen. Es ist aber gut, daß man dann noch nicht »fertig« zu sein braucht, denn ich habe das Gefühl, daß das eigentliche Noviziat erst vor kurzem begonnen hat, seitdem das Eingewöhnen in die äußeren Verhältnisse – Ceremonien, Bräuche u. dergl. – nicht mehr so viel Kraft verbraucht.«¹

Der Brief berichtet über die um diese Zeit im Kölner Karmel vorgetragene Tischlesung, doch zeigt er auch, wie lebendig in Edith Steins Leben und Gedenken der »gute Meister« ist, dem Adelgundis Jaegerschmid in seinen letzten Lebensjahren besonders nahe sein konnte. Edith Stein war es auch, wenn auch aus der Ferne und durch ihr Beten und Gedenken.

Pax Xi [Christi]

Köln-Lindenthal [sic]

31. XII. 34

Liebe Sr. Adelgundis,

in dieser schönen Festzeit muß man doch auch einen sichtbaren

¹ Brief vom 5.12.1934 (ESGA 3, Nr. 353).

Gruß austauschen. In der Adventszeit wurde ich durch unsere Tischlesung manchmal lebhaft an Sie erinnert und habe mir sogar eine Seitenzahl für Sie notiert. Wir lasen »Bethlehem« von F. W. Faber und in dem Kapitel: »Die ersten Anbeter« war von Menschen die Rede, die Bedenken gegen die Andacht zur hl. Menschheit bes. zum Herzen Jesu, haben. (In unserer deutschen Ausgabe war es S. 208 ff., aber gewiß haben Sie eine neuere.)² Für seine eigene Auffassung der Menschheit Christi und der Stellung des inkarnierten Wortes in der Schöpfung scheint mir Duns Skotus³ die Hauptquelle. Ich hätte Ihnen gern meine Thomasbesprechung aus der Christl. Frau geschickt. Aber die Exemplare reichten mir nicht. Vielleicht haben Sie sie in der Bibliothek gesehen. Sonst leiht Ihnen Husserl gewiß gern einmal die Hefte. Der gute Meister schreibt mir stenographische Karten voll herzlicher Liebe und freudiger Teilnahme an meinem Leben. Von sich selbst spricht er in so demütigen Worten wie ein ganz braver Ordensmann. Wenn Sie wieder hingehen, grüßen Sie ihn, bitte, herzlich. Da ich jetzt erst einen ganzen Stoß anderer Post erledigen muß, wird es wohl eine Weile dauern, bis er wieder an die Reihe kommt.

Mit den herzlichsten Wünschen für das neue Jahr,

Ihre treue Schwester
Benedicta.

Bitte, viele Grüße an Gräfin Bissingen.⁴ Was ist aus ihrem kleinen Neffen geworden?

[Kopie am 27. Juni 2008 vom Kloster St. Lioba in Freiburg erhalten.]

² F. W. Faber, *Bethlehem*. [Reihe: Neue Leitsterne auf der Bahn des Heils, 14. Bd.]. Deutsche Übersetzung von K. B. Reiching. Regensburg, 1861. Es heißt da: »Fast alle Einwürfe, welche von unüberlegten Personen zuweilen gegen besondere Andachten zu der heiligen Menschheit ... erhoben werden, ... entspringen daraus, daß man diese Fundamentallehre des Glaubens [der hypostatischen Vereinigung] vergißt« (S. 208).

³ Duns Skotus, Theologe, Franziskaner (1265/66–1308).

⁴ Maria Theresia (genannt Tes) Gräfin von Bissingen, geb. am 6.10.1888 auf Schloß Hohenstein in Schramberg bei Rottweil, gest. am 3.2.1954 in Vallendar, lernte Edith Stein in St. Lioba/Freiburg kennen. (ESGA 2, Nr. 98, Anm. 5).



Offener Brief der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V. an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte zum »Kreuz-Urteil«

Speyer, den 10.12.2009

An den Europäischen Gerichtshof
für Menschenrechte
Avenue de l'Europe
F – 67075 Strasbourg

Hohes Gericht,

am 3. November 2009 haben Sie in einem Verfahren gegen Italien geurteilt, Kreuze in Klassenzimmern staatlicher Schulen würden das Menschenrecht auf Religionsfreiheit verletzen. Damit wollen Sie offensichtlich einer Entfernung christlicher Symbole in der europäischen Öffentlichkeit, insbesondere im Bereich der Bildungsinstitutionen, den Weg bereiten.

Das ausschließlich laizistisch argumentierende Urteil ist blind für die Bedeutung christlicher Humanität als Quelle der in Europa formulierten Menschenrechte und der Menschenwürde. Die Väter und Mütter der europäischen Menschenrechtskonvention haben diese bewusst auf ein breites geistiges Fundament gestellt, um nach der Barbarei von Nationalsozialismus und Kommunismus zu verhindern, dass in Europa jemals wieder Menschen im Namen inhumaner Ideologien gepeinigt, geschändet und ermordet werden.

Die Achtung des Kreuzes – auch im öffentlichen europäischen Raum – stützt sich auf gewichtige Argumente. So ist die Philosophin und Heilige der katholischen Kirche, die deutsche Jüdin Edith Stein (* 1891 Breslau, † 1942 Auschwitz), aus deren Familie zahlreiche Angehörige dem Holocaust zum Opfer fielen, 1933 in den Köl-





ner Karmel eingetreten und hatte auf eigenen Wunsch den Namen *Teresia Benedicta a cruce* (= vom Kreuz) angenommen.

Damit verwies Edith Stein, die von Papst Johannes Paul II. zur Kopatronin Europas ernannt worden ist, darauf, dass das Kreuz für das universale Heil steht – gerade gegen die unerhörte Zerstörungswut des Nationalsozialismus und anderer Ideologien, ob diese nun für völkische oder klassenkämpferische Ziele eintraten. Edith Stein hat im Juni 1939 ihr Leben im Zeichen des Kreuzes für die geistige Überwindung des europäischen Mordens angeboten. Dass Deutschland und Europa nach dem »Jahrhundert der Wölfe« mit seinen Millionen von Opfern wieder erstanden sind, ist auch auf solche Lebenshingaben zurückzuführen.

Das Kreuz ist im Zeugnis der Märtyrer ein Symbol dafür, dass die Liebe Hass und Bosheit von innen her überwindet. Damit wurde es zu einem universalen Zeichen für gegenseitige Achtung, unverletzliche Würde, je eigene Rechte und gemeinschaftliche Verantwortung aller. Im Namen dieser universalen Menschenrechte tritt es totalitären Versuchungen entgegen und wahrt das Recht auf Pluralität. Diesen Zielen sollte gerade der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte dienen.

Wenn Sie in Sachen Menschenrechte urteilen, dürfen Sie sich nicht blind dafür stellen, dass die Totengräber der freiheitlichen Demokratie und der Menschenrechte, d.h. Nationalsozialismus und kommunistische Diktaturen, das Kreuz aus den Schulen und der Öffentlichkeit entfernten, weil sie darin mit Recht Widerstand gegen Unterdrückung von Menschen durch Menschen witterten. Das Kreuz ausgrenzen und zum Verschwinden bringen zu wollen zeugt von unverantwortlicher Geschichtsvergessenheit. Eine »Neutralität« im Blick auf das Kreuz ist gerade nicht wertneutral. Vielmehr ist Laizismus selbst gefährliche Ideologie und führt zum ideologischen Zwang.

Das Kreuz steht in der Öffentlichkeit für ein Europa der Menschenrechte. Die historische Entwicklung Europas hat nach leidvollen Umwegen ihre besten Kräfte und geistigen Inspirationen daraus bezogen. Sie haben das mit Ihrem Urteil nicht sehen wollen und da-



mit das Vertrauen großer Teile der europäischen Bevölkerung nicht nur in die Weisheit Ihres Gerichtes, sondern auch in die europäischen Organisationen insgesamt erschüttert. Das wird die Europa-verdrossenheit vermehren. Sie haben die Autorität des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte mit Ihrem Urteil selbst untergraben, denn man wird auf der Ebene der Einzelstaaten – mit Recht – alles daransetzen müssen, seine Auswirkungen zu verhindern.

Gegen Ihre Geschichtsvergessenheit fordern wir eine ideologiefreie Rechtsprechung, die das kostbarste Symbol Europas wahrt, aus dem die Menschenrechte geschichtlich erwachsen sind. Wir hoffen, dass die Große Kammer Gelegenheit bekommt, das Urteil zu revidieren.

Der Vorstand der ESGD:

Dr. Katharina Seifert, Präsidentin, Freiburg

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Vizepräsidentin, Dresden

Dr. Beate Beckmann-Zöller, Oberhaching

Dr. Ulrich Dobhan OCD, München

Prof. Dr. Andreas Uwe Müller, Fribourg/CH

Felix Schandl OCarm, Springiersbach

Adele Stork, Bretten

Die Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats der ESGD:

Dr. Monika Pankoke-Schenk, Moers





2. Aktualität

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Von der Werkausgabe zur Gesamtausgabe

Zur Entstehungsgeschichte der ESGA

Einen Tag nach der Heiligsprechung Edith Steins am 11. Oktober 1998 in Rom durch Papst Johannes Paul II. standen drei Frauen auf der Via della Riconciliazione: Dr. Monika Pankoke-Schenk (Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. von 1997 bis 2009), Prof. Dr. Ilona Riedel-Spangenberg (Kirchenrechtlerin in Mainz, † 16. Juli 2007 nach Edition der ESGA 7) und die Autorin (Religionsphilosophin in Dresden). Vor ihnen war die in ein Baugerüst gehüllte Fassade des Petersdoms zu sehen; auf ihrer linken Seite hing das Großphoto der neuen Heiligen, aufgenommen im Karmel im November oder Dezember 1938 vor der Übersiedlung nach Echt. Beim gemeinsamen Gespräch kam »plötzlich« der Gedanke auf (von wem zuerst?), nun endlich auch die Inedita Steins herauszubringen; zwar war schon das meiste in ESW (Edith Steins Werke, Verlag Herder, 18 Bde.) erschienen, aber einiges lagerte noch im Edith Stein Archiv Köln (ESAK). Daran schloß sich rasch die Überlegung an, die nicht mehr zufriedenstellenden Ausgaben oder vergriffenen Bände der ESW neu herauszugeben.

Ursprünglich war also nicht an eine Gesamtausgabe, sondern an eine »Wissenschaftliche Werkausgabe« (auch »Kritische Studienausgabe«) gedacht, wie das erste Sitzungsprotokoll vom 11. Februar 1999 festhält, denn die letzten Bände der ESW lagen gerade erst druckfrisch vor. So wurde damals überlegt, ob man den Münsteraner Vorlesungsentwurf von 1933 »Was ist der Mensch?« überhaupt neu auflegen solle, »da es sich bei diesem Werk um ein Torso handelt« (Protokoll).

Hier ist die Stelle, um an die unschätzbaren Verdienste von Sr. Maria Amata Neyer OCD vom Karmel Köln zu erinnern, die seit Jahr-

zehnten, als die Seligsprechung noch in weiter Ferne lag, in unerhörtem Sammelfleiß alle nur erreichbaren Mss. und Dokumente, Zeugenberichte und Briefe zusammentrug, katalogisierte und der Forschung freigebig zur Verfügung stellte (dies alles noch ohne Computer!). Noch heute ist Sr. Amata eine Fundgrube des Wissens und der Erinnerungen, hat sie doch Erna, die Schwester Edith Steins, und andere Verwandte und Freunde persönlich gekannt, sie befragt und vieles in Briefen festgehalten. Sr. Amata bleibt aus diesem Grund die leitende Gestalt hinter ESW und ESGA; ihrer Arbeit gebührt höchste Anerkennung.

Bereits ein knappes halbes Jahr nach der Heiligsprechung fand am 10. Februar 1999, dem Tag der hl. Scholastika, der Schwester des hl. Benedikt, die Gründungssitzung der ESGA statt – in Baden-Baden im Hause von Prof. Dr. Hans Rainer Sepp. Als ausgewiesener Phänomenologe und Herausgeber von ESW 18, *Potenz und Akt*, war er mit für die Gesamtplanung gewonnen worden und stellt bis heute sein phänomenologisches Wissen dafür bereit. Anwesend waren außer dem Hausherrn Dr. Sophie Binggeli, Dr. Andreas Uwe Müller, Dr. Claudia Mariéle Wulf und die Autorin.

Bei der Gründungssitzung wurde überlegt, die »teilweise Neuausgabe« der Werke neben dem Karmel auch über ein DFG-Projekt oder zusätzlich mit Mitteln der Deutschen Bischofskonferenz mitzufinanzieren. Beides kam nicht zustande, vielmehr übernahm der Karmel zunächst die Kosten, doch wurden für fast jeden Band später Mittel von einzelnen deutschen Diözesen eingeworben: so von Köln, Speyer, Freiburg, Hildesheim und München. Die Herausgeber der einzelnen Bände arbeiteten für ein äußerst bescheidenes Honorar im ursprünglichen Sinn des Wortes: vorwiegend »ehrenhalber«. Die inhaltliche Koordination und wissenschaftliche Beratung lag beim Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden (Prof. Dr. Gerl-Falkovitz, unter tätiger Mitarbeit von Dr. Beate Beckmann), die editorische Aufgabe beim Archivum Carmelitanum Würzburg und dem dortigen Prior P. Michael Linssen, die verlegerische bei Dr. Peter Suchla, dem verantwortlichen und gewissenhaften Lektor vom Verlag Herder, Freiburg. Bei der zweiten Sitzung am Michaelstag, dem 28. September 1999, die im Karmel Würzburg stattfand, waren anwesend: Beate Beckmann, Dr. Sophie Binggeli, P. Dr. Ulrich Dobhan OCD, Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, P. Michael Linssen OCD, Sr. Maria

Amata Neyer OCD, Dr. Monika Pankoke-Schenk und Dr. Peter Suchla. Dabei ging es zunächst immer noch um die »Werkausgabe«. Aber im Verlauf der Namensfindung wies die Autorin darauf hin, sie habe bei ihrem Antritt an der TU Dresden im Bücherregal für die Religionsphilosophie nur die 45 bekannten blauen Bände der Marx-Engels-Gesamtausgabe, kurz MEGA, vorgefunden. Sie schlug vor, die neue Ausgabe »im Zeichen der neuen Zeit« als Gegengewicht ESGA = »Edith Stein Gesamtausgabe« zu nennen. Schon für die nächste Sitzung im Frühjahr 2000 lag eine Aufstellung aller gedruckten und ungedruckten Werke, vor allem durch Dr. Beate Beckmann, vor, noch beziffert auf 24 Bände. Diese Aufteilung hat sich bis heute im wesentlichen durchgehalten, nur kamen aufgrund von Kölner Archivfunden drei weitere Bände (ESGA 25–27) hinzu: Übersetzungen von Alexandre Koyré und Thomas von Aquin, sowie in Band 27 weitere kleine Übersetzungen und Notizen. Wichtig für die zweite Sitzung ist festzuhalten, daß Monika Pankoke-Schenk den dringenden Rat gab, zu Beginn einen »durchschlagenden« Band zu verlegen, nämlich die Texte zur Frau. So geschah es, und es war eine fulminante Pressevorstellung dieses ersten Bandes (ESGA 13) auf der Frankfurter Buchmesse im Herbst 2000, an der als prominentester Redner Kardinal Karl Lehmann von Mainz teilnahm, neben der ESGD-Präsidentin auch Manuel Herder und die Autorin.

Seitdem erschienen pro Jahr durchschnittlich drei Bände mit wechselnden Bearbeitern: Beckmann(-Zöller) (6, 14, 15, 16, 17), Binggeli (13, 20), Dobhan (18, 19), Gerl-Falkovitz (1–4, 21, 22, 25), Müller (11/12), Neyer (1–4, 13), Ranff (17), Riedel-Spangenberg (7), Sepp (9, 10), Sondermann (5), Speer/Tommasi (23, 24, 26), Wulf (8).

Nach dem zu frühen Tod von Prior P. Michael Linssen OCD († Würzburg 23.5.2001) übernahm Prior P. Klaus Maass OCD kurzfristig die Verantwortung für das herausgebende Archivum Carmelitanum, die Aufgabe wechselte aber rasch an P. Dr. Ulrich Dobhan OCD. 2007 schließlich wurde wegen der Zusammenführung aller Originaltexte Steins im Karmel Köln die Herausgeberschaft dem Edith Stein Archiv Köln unter Leitung von Sr. Dr. Antonia Sondermann OCD übergeben. 2012 wird die ESGA wohl abgeschlossen sein, womit alle Inedita, auch Notizen und Skizzenblätter, für den Druck erfaßt sein sollen. In die Briefbände wurden nunmehr alle vorliegenden Schreiben von und an Edith Stein, auch nach ihrem Tod, und andere zugehörige Dokumente, aufgenommen. Mittler-

weile wurden (und werden hoffentlich) noch weitere Briefe und Briefkarten gefunden, die in einem Sonderdruck den vorhandenen Briefbänden hinzugefügt bzw. in eine spätere Auflage der Briefe eingefügt werden sollen.

Am 12. Juni 2009 fand in Dresden am dortigen Lehrstuhl für Religionsphilosophie in Beisein von Manuel Herder die Vorstellung der mittlerweile fast vollständigen Reihe statt; eingerahmt von einer großen Tagung zu »Europa und seine Anderen: Emmanuel Levinas, Edith Stein und Józef Tischner« (erscheint im Herbst 2010 im Theltem Verlag Dresden). Die Beiträge vor allem aus den Reihen der »Jungen Edith-Stein-Forschung« zeigten einmal mehr, wie unausgeschöpft und fruchtbar das Werk der großen Philosophin für die nachwachsende Generation ist.

Nach wie vor trotz aller Bemühungen nicht aufzufinden war der erste philosophiegeschichtliche Teil der Dissertation »Zum Problem der Einfühlung«, der in den Druck von 1917 nicht aufgenommen, wohl aber in dem der Universität Freiburg ausgehändigten Exemplar enthalten war. Durch die Bombardierung des Freiburger Universitätsarchivs dürfte dieses Original Exemplar verloren sein.

Möglich ist aber, daß doch noch einiges in späteren Zeiten zutage kommt. Es wäre für alle Beteiligten eine große Freude und eine späte Genugtuung für die Patronin Europas, die mit dieser neuen Gesamtausgabe auch zu einer Lehrerin Europas werden dürfte. Ihr galt alle Mühe, ihr gilt der Dank für den Nachlaß, der mit Kierkegaard formuliert sei: »Nicht den allein nennen wir einen Lehrer der Menschen, der durch eine besonders glückliche Gunst oder mit unermüdlicher Mühe und durchgreifender Ausdauer die eine oder andere Wahrheit entdeckte oder ergründete, das Erworbene als eine Lehre hinterließ, die die nachfolgenden Generationen zu verstehen und in solchem Verstehen sich anzueignen versuchen, sondern – und in einem vielleicht noch strengeren Sinne – auch den nennen wir einen Lehrer der Menschen, der nicht nur anderen eine Lehre zu überliefern hatte, sondern der dem Geschlecht sich selbst als Vorbild hinterließ, sein Leben als eine Orientierung für jeden Menschen, seinen Namen als eine Bürgschaft für die Vielen, seine Tat als eine Ermutigung für die Versuchten.«¹

¹ Sören Kierkegaard, Vier erbauliche Reden, in: Gesammelte Werke 7., 8. und 9. Abt., Düsseldorf/Köln 1956, 1.



SIEGFRIED SCHNEIDER

Rede des Leiters der Bayerischen Staatskanzlei, Staatsminister Siegfried Schneider, MdL, anläß- lich der Aufstellung der Büste von Edith Stein am 25. Juni 2009 in der Walhalla zu Donaustauf

Seit über 160 Jahren finden in der Walhalla Persönlichkeiten einen Erinnerungsort, die herausragen in der Geschichte Deutschlands und des deutschsprachigen Raumes. »*Bedeutende Deutsche*« – Zitat – sollten es nach dem Willen König Ludwigs I. sein, die hier mit Büsten geehrt werden. Und: »*Kein Stand nicht, auch das weibliche Geschlecht nicht, ist ausgeschlossen.*« Ziel bereits des Kronprinzen war es, mit dem »Ruhmestempel« hoch über der Donau nationale und kulturelle Identität zu stiften in Zeiten der politischen Zersplitterung.

Wer aber denn nun ein »bedeutender Deutscher« sei und wer nicht und wer vor wem zum Zuge kommen müsse, daran schieden sich freilich damals schon die Geister. Das ist heute noch durchaus ähnlich. Entsprechend lang ist die Liste an Vorschlägen, die dem Bayerischen Staatsministerium für Wissenschaft, Forschung und Kunst vorliegen – etwa 110 sind es aktuell.

Diejenige Persönlichkeit, die wir heute durch die Aufstellung einer Büste in diesen achtungsgebietenden Hallen ehren, ist über jeden Zweifel erhaben. Sie ist in einem *ganz anderen Sinn* eine »bedeutende Deutsche«, als der Bauherr es je gemeint hatte. Ich freue mich sehr, Sie zur Aufstellung der Büste von Edith Stein begrüßen zu können. Und ich überbringe Ihnen gerne die besten Grüße unseres Ministerpräsidenten Horst Seehofer!

1842 wurde die Walhalla eröffnet. Genau hundert Jahre später, 1942, auf dem Tiefpunkt der deutschen Geschichte, wurde Edith Stein von den Nationalsozialisten im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau ermordet. Von SS-Beamten war sie einige Tage zuvor gemeinsam mit ihrer Schwester Rosa Stein aus dem Karmel im niederländischen Echt abgeholt worden – unter dem Protest der umstehenden Bevölkerung und, wie Zeitzeugen berichteten, ohne das



geringste Anzeichen äußerer Regung. Zitiert wird Edith Stein dabei mit den an die Schwester gerichteten Worten: »*Komm, wir gehen für unser Volk.*«

Es war dies der Mord an der *Jüdin* Edith Stein, die aufgrund ihrer vielen Lebensstationen fast das gesamte Fundament unseres christlich-abendländischen Wertekanons durchschritten hat. Es ist dies ein Mord, der symbolisch steht für den *unglaublichen Kulturbruch*, den der Nationalsozialismus und der Holocaust darstellen. Die Ermordung Edith Steins ist Symbol des Singulären, des Unfaßbaren. Wer der Biographie dieser Frau und ihrer postumen Wirkung und Würdigung nachspürt, der stößt auf Erstaunliches:

- Als Gläubige war Edith Stein in einer dauernden Auseinandersetzung, oft im Konflikt, immer auf der Suche. Das Judentum ihres Breslauer Elternhauses überzeugte die Heranwachsende immer weniger. Der Atheismus, dem sie sich zuwandte, war ihr bald verdrößlich. Das katholische Christentum, für das die Dreißigjährige sich schließlich entschied, war ihr zwar im Glauben nahe und eine tiefe Erfüllung. Doch konnte sie das Verhalten ihrer Kirche nicht verstehen, als es darum ging, Stellung zu nehmen gegen die menschenverachtende Ideologie des Nationalsozialismus. Schon im April 1933, unter dem Eindruck des ersten reichsweiten Boykotts gegen jüdische Geschäfte, Praxen und Kanzleien, schrieb die Neuchristin an ihren Papst Pius XI.: »*Wir alle, die treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche.*«
- Wohlgemerkt: Für das *Ansehen* der Kirche wurde Schaden befürchtet, weniger für die eigene Person. Dieses nämlich lag Edith Stein fern. Noch in ihrem Testament von 1939 wünschte sie sich in Vorahnung dessen, was kommen würde, »*die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt, schließlich [der] Angehörigen, [...] daß keines von ihnen verloren gehe*«. – Alle diese Wünsche blieben unerfüllt – weder wurden ihre Angehörigen verschont noch blieb der Frieden in Europa erhalten, von einer Rettung Deutschlands *durch* die Menschlichkeit und *im Zeichen* der Menschlichkeit ganz zu schweigen.

- Das Festhalten am Primat der Menschlichkeit wider den Zeitgeist – gegen ein kriegstreibendes Regime, gegen eine Staatsdoktrin des Juden- und Minderheitenhasses, gegen eine Ideologie der vermeintlichen Stärke: Auch diese Haltung macht Edith Stein zu einer »bedeutenden Deutschen«. Als Philosophin wie als Frauenrechtlerin, als junge Frau jüdischen Glaubens wie als Katholikin und katholische Nonne hat Edith Stein an diesem Primat der Menschlichkeit festgehalten. Edith Stein ist eine aufgeklärte und gläubige Humanistin im besten Sinn. Der Glaube an den christlichen Gott, die Überzeugung von der Richtigkeit eines aufgeklärten Humanismus und die kulturellen Wurzeln des europäischen Judentums – das alles kristallisiert sich in ihrer Person.

Die vielen Wege und die vielen Schichten im Leben Edith Steins führen in der Reaktion der Nachwelt zu Besonderheiten:

- Der *polnische* Papst Johannes Paul II. hat die aus *Schlesien* stammende Edith Stein 1987 in *Deutschland* selig-, elf Jahre später in Rom heiliggesprochen.
- Edith Stein ist die erste *katholische* Märtyrerin *jüdischer* Abstammung, der diese höchste Würdigung der katholischen Kirche zuteil wurde.
- Vor zehn Jahren wurde Edith Stein der heiligen Birgitta von Schweden und der heiligen Katharina von Siena als *Patronin Europas* an die Seite gestellt.
- Und ein letzter Punkt: Edith Stein ist mit ihrem Glaubensweg eine Brückenbauerin, nein, eine facettenreiche *Brücke* zwischen Juden und Christen. Ihr Weg regt zum Dialog an, so, wie er sein muß: frei von missionarischer Absicht, konstruktiv, beide Identitäten schärfend und immer auch gerichtet auf die vielen wichtigen Gemeinsamkeiten. Der Rabbiner Walter Homolka bringt diese Gemeinsamkeiten in einer Abhandlung über Edith Stein auf den Punkt. Ich zitiere: »*Beide*« – also Juden und Christen – »*beten denselben Gott an. Beide stützen sich auf dasselbe Buch, die Hebräische Bibel. Beide erkennen die moralischen Prinzipien der Tora an und hegen eine gemeinsame Verantwortung für diese Welt als Gottes Schöpfung.*«

Verehrte Anwesende, meine Damen und Herren!

In der Walhalla sind die Großen unserer Geschichte versammelt – die Großen aus Politik und Gesellschaft, aus den Geistes- und Kulturwissenschaften, aus den Naturwissenschaften, aus der Religion, kurz: aus allen Bereichen, die unsere Kultur und unsere Kunst, unseren Geist und unser Herz mitgeprägt, die uns Heutigen insgesamt enorm viel mitgegeben haben. Erweisen wir uns ihrer würdig!

Über 120 Persönlichkeiten sind hier inzwischen ehrenvoll verewigt. Sie alle machen uns die Wurzeln bewußt, die unser Leben und unser Land seit Jahrhunderten geprägt haben und prägen nach wie vor. Es sind dies unsere religiösen Traditionen und unsere religiöse Prägung, Humanismus und Aufklärung, Bräuche aus der Vergangenheit und Errungenschaften der Moderne. Aus diesem ungeheuren Kosmos schöpft die Walhalla ihren Geist und ihre Würde.

Wenn wir heute Edith Stein in den Reigen »bedeutender Deutscher« aufnehmen – eine katholische Nonne jüdischer Abstammung, Humanistin, Frauenrechtlerin und Philosophin –, dann ist das auch eine Referenz an unsere europäischen Werte. Werte, die ewig sind und unzerstörbar. Werte, auf denen hierzulande nach 1945 eine stabile demokratische Ordnung aufgebaut werden konnte. Werte, die *Bürge* sind für eine Zukunft in Frieden und Freiheit.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit.

FRIEDRICH WETTER

Festvortrag von Friedrich Kardinal Wetter aus Anlaß der Aufstellung der Büste von Edith Stein in der Walhalla am 25. Juni 2009

Gern habe ich die Aufgabe übernommen, in dieser festlichen Stunde über Edith Stein zu Ihnen zu sprechen. Denn mein Lebensweg hat mich auf ihre Spuren geführt. Von den Jahren ihrer Kindheit und Jugend abgesehen, hat Edith Stein nirgendwo so lange gelebt wie in Speyer. Während meiner Speyerer Bischofsjahre habe ich Orte kennengelernt, die ihr viel bedeuteten, und Menschen getroffen, die sie persönlich gekannt haben, auch solche, die mit ihr befreundet waren. Doch zunächst möchte ich die wichtigsten Daten aus dem Leben dieser großen Frau in Erinnerung rufen.

Edith Stein wurde am 12. Oktober 1891 als jüngstes Kind einer jüdischen Kaufmannsfamilie in Breslau geboren. Ihr Geburtstag fiel auf den Yom Kippur, das große jüdische Versöhnungsfest.

Nach dem Abitur begann sie 1911 in Breslau das Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte und Psychologie, wechselte 1913 nach Göttingen, wo der Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, lehrte. 1916 wurde sie in Freiburg i.Br. dessen Assistentin und promovierte 1917 zum Dr. phil. Mehrere Versuche, sich zu habilitieren, scheiterten aus dem einzigen Grund: Sie war eine Frau.

Edith Stein wird Christin und empfängt am 1. Januar 1922 in Bergzabern die Taufe. Von 1923 bis 1931 wirkt sie als Lehrerin am Mädchenlyzeum der Dominikanerinnen in Speyer. Von 1932 bis 1933 ist sie Dozentin am Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster.

Im Oktober 1933 tritt sie in den Kölner Karmel ein. Nach der Reichspogromnacht im November 1938 flieht sie am Silvesterabend in den niederländischen Karmel nach Echt.

Am 26. Juli 1942 protestieren die holländischen Bischöfe in einem Hirtenbrief wider das Unrecht »gegen das Volk Israel, das in diesen Tagen bitter geprüft wird«. Am folgenden Tag verfügt das Besatzungsregime, daß »nunmehr sämtliche katholische Juden noch in



dieser Woche abgeschoben werden. Interventionen sollen nicht berücksichtigt werden.« Am 2. August werden 988 katholische Juden deportiert, darunter Edith Stein und ihre Schwester Rosa. Wohl am 9. August endet ihr Leben in der Gaskammer von Auschwitz.

Die katholische Kirche hat dieser großen Frau die höchste Ehrung zuteil werden lassen. Papst Johannes Paul II. hat sie 1987 in Köln selig- und 1998 in Rom heiliggesprochen. Der Papst hat sie auch unter die Patrone Europas aufgenommen und sie so mit großen Gestalten der europäischen Geschichte in eine Reihe gestellt, mit Benedikt, Kyrill und Method, mit Katharina von Siena und Birgitta von Schweden.

Heute erweist der Staat dieser großen Frau die Ehre. Das Land Bayern nimmt sie auf in die Walhalla.

Aus welchem Grunde? Doch wohl deshalb, weil sie eine Bedeutung für unser Land hat und für seine Bewohner, gleich welcher Religion sie angehören. In der Tat hat sie uns heute und auch den kommenden Geschlechtern Bedeutendes zu sagen durch ihr geschriebenes Wort wie durch ihr Leben und Sterben.

Vor siebzig Jahren schrieb sie als Diagnose der damaligen Zeit folgendes nieder: »Was ist denn die große Krankheit unserer Zeit und unseres Volkes? Bei der großen Masse der Menschen eine innere Zerrissenheit, ein völliger Mangel an festen Überzeugungen und festen Grundsätzen, haltloses Getriebenwerden und aus der Unbefriedigung eines solchen Daseins heraus ein Betäubungssuchen in immer neuen, immer raffinierteren Genüssen; bei denen, die einen ernsthaften Lebensinhalt wollen, aber vielfach ein Untergehen in einer einseitigen Berufsarbeit, die sie vor dem Wirbel des Zeitlebens schützt, diesem Wirbel aber auch nicht Einhalt tun kann.«

Das ist ihre Diagnose. Könnte Edith Stein dies nicht auch für unsere Zeit geschrieben haben? Sie stellt jedoch nicht nur die Diagnose, sie legt auch die Therapie vor: »Das Heilmittel gegen die Zeitkrankheit sind ganze Menschen, die feststehen auf Ewigkeitsgrund, unbeirrt in ihren Anschauungen und in ihrem Handeln von den wechselnden Modemeinungen, Modetorheiten und Modelastern um sie her. Jeder solche Mensch ist wie eine feste Säule, an die sich viele anklammern können; durch ihn können auch sie wieder festen Boden unter die Füße bekommen.«

Edith Stein war eine solche Säule, an der wir uns festhalten können, um wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen.



Wie ist sie geworden, was sie geworden ist? Sie hat unbeirrt und unbestechlich nach der Wahrheit gesucht. Als Vierzehn-, Fünfzehn-jährige hat sie, wie sie selbst schreibt, ihren Kinderglauben abgelegt und »sich das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt«. Gott spielte für sie keine Rolle mehr. Aber sie suchte nach der Wahrheit, auch im Studium der Philosophie. Ihr Lehrer Edmund Husserl prägte seinen Hörern ein, »alle Dinge vorurteilsfrei ins Auge zu fassen«. Doch die Wahrheit, die zum Leben notwendig ist, fand sie da nicht. Diese Wahrheit fand sie im Glauben an Gott. Sie hat die Wahrheit gesucht und Gott gefunden.

Später schreibt sie diese Erfahrung vieler Jahre nieder. »Meine Suche nach der Wahrheit war ein einziges Gebet.« Und: »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.«

Mit der Erkenntnis dieser Wahrheit stellte sie ihr Leben auf einen sicheren Boden und wurde so zu einer festen Säule, an die wir uns halten können. Die unbeirrbar Suche nach der Wahrheit war für sie der Weg zu wahrer Größe.

Dies hat auch zu tun mit der heutigen Suche nach Werten, die für unser menschliches Leben, auch für das Leben in der menschlichen Gemeinschaft unabdingbare Voraussetzung sind. Edith Stein nennt Gott »das Urbild aller Personalität und den Inbegriff aller Werte«. Das heißt, alle Werte haben ihr festes Fundament in Gott. Ganz deutlich wird das an der Unantastbarkeit der menschlichen Person. Weil Gott den Menschen als sein Abbild geschaffen hat, ist die Würde des Menschen unantastbar. Edith Stein führt uns auf den Weg, auf dem wir die Werte finden, ohne die wir weder als einzelne noch als menschliche Gemeinschaft in Würde leben können.

Bei aller Bedeutung, die der Glaube in ihrem Leben eingenommen hat, ist sie stets von intellektueller Redlichkeit. Ihr klares, unbestechliches Denken, das sie als Philosophin unter Beweis gestellt hat, erleidet durch den Glauben nicht die geringste Einbuße; im Gegenteil, das verstandesmäßige Einsehen gewinnt bei ihr an Hochschätzung. An Roman Ingarden, einen Kommilitonen aus der Husserlschule, mit dem sie über Glaube und Vernunft korrespondiert, schreibt sie: »Seien Sie mir nicht böse, ich will gern auf den Boden der ratio zurückkehren, wo Sie sich mehr zu Hause fühlen; ganz habe ich ihren Gebrauch ja nicht verlernt, und ich schätze sie sogar – in ihren Grenzen – sehr viel höher als früher.« Durch den christlichen Glauben hat bei Edith Stein die Vernunft an Bedeutung nur gewonnen.



Zum Weg zu ihrer Größe gehört das Judentum. Der Vater war früh verstorben; Edith Stein hatte keine Erinnerung mehr an ihn. Ihre Mutter Auguste Stein war eine großartige Frau und tieffromme Jüdin. Trotzdem war es ihr nicht gelungen, ihre Kinder in den jüdischen Glauben einzuführen. Und was Edith in ihrer Kindheit an jüdischer Religion mitbekommen hat, legte sie als Jugendliche beiseite, als sie sich das Beten ganz bewußt abgewöhnt hat. Doch auch ohne jüdischen Glauben war sie sich ihres Judentums stets bewußt und bejahte es aus ganzem Herzen.

Sie stand ebenso zu ihrem Deutschtum, ja sie war eine deutsche Patriotin. Als der Erste Weltkrieg ausbrach, meldete sie sich freiwillig für den Sanitätsdienst und arbeitete einige Monate als Krankenschwester in einem Seuchenzuhause in Mähren. Selbstbewußt war sie eine deutsche Jüdin oder eine jüdische Deutsche.

Und als sie Christin wurde, fiel auf ihre Treue zum Judentum kein Schatten. Im Gegenteil, jetzt ging ihr die einmalige und unersetzbare Bedeutung des jüdischen Glaubens erst wirklich auf. Sie war glücklich, Juden Christin zu sein wie die ersten Christen in Jerusalem. Ihre unverbrüchliche Treue zum Judentum zeigte sie, als sie von der Gestapo aus dem Karmel geholt wurde und den Weg nach Auschwitz antrat. Beim Verlassen des Klosters sagte sie zu ihrer Schwester Rosa: »Komm, gehen wir für unser Volk!« Wie sie eine jüdische Deutsche war, so war sie auch eine jüdische Christin oder christliche Jüdin. Für sie waren Judentum und Christentum keine Gegensätze, sondern aufeinander bezogen. Auch wenn dies nicht für alle nachvollziehbar sein mag, für Edith Stein gab es daran keinen Zweifel.

So ist diese große Frau ein Aufruf zu einem aufrichtigen Dialog, bei dem beide Seiten, Juden und Christen, voneinander lernen und auch sich selbst besser verstehen könnten. Ein solcher Dialog, bei dem beide Seiten auf der Suche nach der Wahrheit sind, könnte zur gegenseitigen Verständigung führen, zur Glaubwürdigkeit der Religionen beitragen und damit auch dem Frieden dienen.

Auch ihre Zeitdiagnose ruft uns zum Nachdenken auf. Denn innere Zerrissenheit, der Mangel an festen Überzeugungen und die Sucht nach immer neuen Genüssen sind unserer Gesellschaft nicht fremd. Deshalb hilft ihr »Heilmittel« gegen diese Zeitkrankheit heute genauso wie vor 70 Jahren: Wir brauchen Menschen, die glaubwürdig sind in ihrem Denken und Handeln, die auf festem Bo-





den stehen und sich für Werte einsetzen, die ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Für Edith Stein war die Wahrheit von Gott dieser feste Grund.

Edith Stein gleicht deshalb einer festen Säule, die auf unerschütterlichem Grund steht. Sie hat die Wahrheit gesucht und Gott gefunden. Sie hat ehrlich und glaubwürdig gelebt bis in den Tod.

Ab heute steht ihr Bildnis in der Walhalla. Möge diese große Frau im Bewußtsein unseres Volkes einen festen Platz haben und besonders jungen und suchenden Menschen ein Vorbild sein. Sie zeigt uns, die unumstößlichen Werte zu finden, die wir zum Leben brauchen. Nur so bekommen wir festen Boden unter die Füße, um die Gegenwart zu »be-stehen« und eine gesegnete Zukunft zu gewinnen.



JOACHIM FELDES

Edith Stein und Landau

Wie im Edith Stein Jahrbuch 2009 kurz berichtet,¹ wurde am 2. November 2008 neben der Landauer Augustinerkirche der neue Edith-Stein-Platz eingeweiht, der auf eine Initiative von P. Dr. Mario Crvenka OFM zurückgeht. Schon lange bevor Crvenka im Juni 2000 die Leitung der Pfarrei Landau-Hl. Kreuz übernahm, hatte er sich mit Edith Stein beschäftigt und über sie publiziert.² Im Rückblick auf seinen wissenschaftlichen Werdegang hebt der Franziskaner hervor, daß Stein neben Teilhard de Chardin die für ihn prägendste Persönlichkeit gewesen sei und er sich nun schon über 40 Jahre mit ihr verbunden fühle.³

Bald nach seinem Amtsantritt in Landau entwickelte Crvenka die Idee, aus der bis dahin weitgehend ungestalteten Grünfläche östlich der Augustinerkirche einen Edith-Stein-Platz zu formen. Dabei konnte er sich u.a. auf den Rat von Cecilie Pieper stützen, damals Vorsitzende des Landauer Stadtverbands des Katholischen Deutschen Frauenbundes, die in den Jahren von 1926 bis 1932 das Lyzeum der Dominikanerinnen von St. Magdalena in Speyer besucht hatte. Wenn sie Edith Stein auch nur als Vertretungslehrerin und in den Pausen erlebt hatte, entwickelte Pieper gegenüber dem »Fräulein Doktor« doch eine besondere Hochschätzung, die ein Leben lang anhielt.⁴ Da nun aber Crvenkas Idee hinsichtlich der Neugestaltung des Platzes mit anderen konkurrierte, bat Pieper 2004 Joachim Feldes, damals Pfarrer in Frankenthal und Mitglied des Vorstands der ESGD, die Argumentation zugunsten eines möglichen Edith-Stein-Platzes zu bestärken.

Abgesehen davon, daß Edith Stein während ihrer Speyerer Zeit sehr wahrscheinlich auch Schülerinnen aus Landau unterrichtete, erwähnt sie die Stadt in ihren Schriften nur zweimal. In Vorbereitung

¹ Edith Stein Jahrbuch 15 (2009) 231.

² Z.B. Mario Crvenka: Entscheidung für Gott: die Taufe Edith Steins, 1991; Gott und ich: Meditationen zu Texten von Edith Stein, 1993; Weg zur Hingabe: ein Lesebuch aus den Werken von Edith Stein, 1994.

³ Gespräch mit dem Verf. am 02.03.09.

⁴ Gespräche mit dem Verf. am 17.11.08 und 10.11.09.

auf ein Treffen mit Roman Ingarden am 29. Oktober 1927 in Bergzabern schreibt sie dem polnischen Freund am 24.: »Ich käme Samstag 14.25 (von Landau) in Winden an, vielleicht könnten Sie es so einrichten, daß wir zusammen 14.32 nach B⁵ weiterfahren können.«⁶ Die zweite Erwähnung der Stadt findet sich in einem Brief Steins an ihre ehemalige Schülerin Elly Dursy vom 17. Februar 1937 und fällt im Zusammenhang mit Klara Barth, Mitglied des Vereins katholischer bayerischer (später: deutscher) Lehrerinnen und von 1920 bis 1933 Abgeordnete der Pfalz für den Bayerischen Landtag.⁷ Edith Stein bedauert in ihren Ausführungen die aktuelle Haltung der katholischen Lehrerinnen der Pfalz und bittet Dursy, sich mit Barth in Verbindung zu setzen: »Am liebsten wäre mir, wenn Du einmal mit Klara Barth sprechen könntest, der ehemaligen Kreisvorsitzenden des Lehrerinnenvereins und Landtagsabgeordneten. Als sie mich vor längerer Zeit hier⁸ besuchte, hatte sie noch ihren Haushalt in Ludwigshafen, aber eine Schulstelle in Landau. In St. Magdalena wird man sicher wissen, wo sie ist.«⁹

Die aufgezeigten Bezüge zwischen Edith Stein und Landau überzeugten vor Ort, so daß im Einvernehmen von Pfarrei und Stadtverwaltung die Fläche zwischen Augustinerkirche und Weißquartierstraße umgestaltet und 2008 anlässlich des 10jährigen Jubiläums der Heiligsprechung Steins zum Edith-Stein-Platz erklärt wurde. Mit der künstlerischen Gestaltung wurde der Lustadter Steinbildhauer Peter Brauchle beauftragt.

Brauchle erinnert sich, welche Herausforderung der Auftrag für ihn bedeutete, zumal dies – wie er sagt – sein »erstes religiöses Werk« werden sollte. Bedingt durch die Tatsache, daß er sich zuvor kaum mit Edith Stein beschäftigt hatte, habe er seine Arbeit zunächst mit einer gewissen Zurückhaltung begonnen, dann aber als Chance an-

⁵ Bergzabern.

⁶ Edith Stein: Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden. Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 4 (2005) 188.

⁷ Zur Bedeutung Barths für Steins Lebensweg: Joachim Feldes: Der Beginn einer Karriere. Edith Steins Referat »Wahrheit und Klarheit« und seine Auswirkungen auf ihren Lebensweg nach 1926, in: Edith Stein Jahrbuch 10 (2004) 193–202, bes. 197f. Crvenka geht davon aus, daß Stein Barth »sicher oft besucht hat« (Schreiben an den Verf. vom 07.03.09).

⁸ Im Kölner Karmel.

⁹ Edith Stein: Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942). Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 3 (2000) 251.

genommen: »Wenn du keine Vorkenntnisse hast, dann hast du auch keine Vor-Urteile.«¹⁰

Begeistert von Edith Steins konsequenter Einstellung, was ihre Suche nach Sinn und ihren Einsatz für andere betrifft, entwirft Brauchle einen »Lebensweg«, der sich von der Augustinerkirche ostwärts bis zur Straße zieht. Auf halber Strecke stellt der Künstler die Karmelitin in ein »Tor der Erkenntnis«, auf dessen Westseite der in eine Stahlplatte eingravierte Davidsstern auf Steins jüdische Herkunft hinweist. Das Tor flankieren zwei rechteckige Felder, die in ihrer Form an Gaskammern erinnern sollen. Doch sind sie bepflanzt, um Steins Überzeugung zu illustrieren, daß im Tod das Leben ist. Brauchle legt Wert darauf, daß das Tor aus Eisen gefertigt ist, einem Material, das sich durch die Witterung schnell verändert, Edith Steins Büste dagegen aus Bronze, einem widerstandsfähigeren, »bleibenden« Stoff. Dies veranschauliche das Tor als vorübergehende Phase, die Person jedoch als von Bestand und bleibendem Wert. Brauchle zeigt Stein als eine Person, die sich »im Durchgang befindet, hin zum Licht, in die Liebe Gottes«. Denn ihr von Schmerz und Leid geprägter, doch – fast unmerklich – nach oben gerichteter Blick geht nach Osten, »zum einen den Ursprung und die Heimat symbolisierend, zum anderen den letzten Weg nach Osten beschreibend«.¹¹

Das Ende des Weges markiert ein mächtiger, halb in den Boden eingelassener Buntsandstein mit Edith Steins Lebensdaten, Ordensnamen und Bekenntnis »Ave, Crux, Spes Unica – Sei begrüßt, Kreuz, einzige Hoffnung«.¹² Brauchle versteht ihn als »Stolperstein« für Passanten, die so zur Auseinandersetzung mit Edith Stein angeregt werden sollen. Zugleich soll er daran erinnern, daß sie über einen »Stolperstein« – die Begegnung mit Teresa von Ávila im nahegelegenen Bad Bergzabern – den Weg zu Christus gefunden und dann versucht habe, eine Brücke vom Judentum zum Christentum zu schlagen.

Damit greift Brauchle Gedanken Crvenkas auf, der wiederholt herausstellt, daß in der Gestalt von Edith Stein verschiedene Spannun-

¹⁰ Gespräch mit dem Verf. am 02.03.09.

¹¹ Schreiben an den Verf. vom 18.11.08.

¹² Edith Stein: Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942). Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 3 (2000) 512; vgl. Edith Stein: Geistliche Texte II. Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 20 (2007) 118–122.



gen aufeinandergetroffen seien, die anderswo zum bloßen Gegensatz auseinandergefallen wären: Judentum und Christentum, Wissenschaft und Religiosität, Intelligenz und Hingabe, anspruchsvolles Denken und Demut. Deshalb versteht Crvenka, wie er in seiner Ansprache zur Einweihung des Platzes betont, diesen auch als ein Denkmal für Achtung und Toleranz. Er zeige auf, daß ethische, kulturelle und religiöse Unterschiede überwunden werden können.¹³

¹³ Denkmal für Achtung und Toleranz. Edith-Stein-Platz in Landau eingeweiht, in: Der Pilger 47 (2008) 22; Auf der Suche nach den Spuren Gottes. Edith-Stein-Platz hinter Heilig Kreuz eingeweiht, in: Die Rheinpfalz – Ausgabe Landau – vom 03.11.08.







3. Philosophie

CHRISTOF BETSCHART

Was ist Lebenskraft?

Edith Steins anthropologischer Beitrag in »Psychische Kausalität«
(Teil 2)¹

Was ist Lebenskraft? Diese Frage läßt sich in Edith Steins Frühschrift »Psychische Kausalität« (Sigel: PK²) nur im Kontext einer komplexen erkenntnistheoretischen Untersuchung situieren.³ Stein setzt im Rahmen ihrer phänomenologischen Untersuchung voraus, daß die Lebenskraft als transzendente Eigenschaft der Psyche nur ausgehend vom Bewußtsein untersucht werden kann. Die Lebenskraft bekundet sich in der Lebenssphäre des Bewußtseins. Die Bekundung der psychischen Realität (Lebenskraft) im Bewußtsein (Lebenssphäre) ist ein Leitmotiv der ganzen Untersuchung, das auch diesem Beitrag zugrunde liegt. Wir wollen die Frage nach der Bedeutung der Lebenskraft für das menschliche Leben stellen. Was ist Lebenskraft im Kontext der menschlichen Aktivität?

Die Theorie der Lebenskraft gibt wichtige Anhaltspunkte, wie unterschiedliche Eigenschaften und Fähigkeiten im Wandel derselben Person zusammenwirken und teilweise dennoch völlig unbewußt bleiben können. Steins Theorie kann verstanden werden als ein Erklärungsmodell für die Einheit der menschlichen Person, das einer Untersuchung würdig ist. Das Modell strebt ein Verständnis des schwankenden Potentials in der sinnlichen und geistigen Betätigung an. Von welchen Faktoren hängt eigentlich meine sinnliche und gei-

¹ Dieser Beitrag entstand im Anschluß an eine philosophische Lizentiatsarbeit an der Gregoriana in Rom, eingereicht im April 2008 unter der Leitung von Georg Sans SJ.

² EDITH STEIN, »Psychische Kausalität«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*, [ESGA 6], Tübingen: Niemeyer ²1970, 1–116 [Originalausgabe: JPPF 5 (1922) 1–116].

³ Vgl. »Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in »Psychische Kausalität« (Teil 1)«, in: Edith Stein Jahrbuch 15 (2009) 154–183.



stige Betätigung ab? Stein versucht zu zeigen, daß die physischen Bedingungen wie die Nahrungsaufnahme oder der Schlaf zur Erklärung nicht ausreichen. Es geht auch um die emotionalen Einflüsse durch die sogenannte geistige Welt der Werte, beispielsweise die Lektüre eines anregenden Buches oder das Bestaunen der Wasserfälle von Iguaçu, um die zwischenmenschlichen Beziehungen und schließlich um die Beziehung zu Gott. Wie können diese verschiedenen Einflüsse auf die Person interpretiert werden? Steins Interpretation der physischen und geistigen Faktoren führt sie zur Unterscheidung einer sinnlichen und geistigen Lebenskraft, die in einer Person zusammenwirken und als Bedingungen der sinnlichen und geistigen Betätigung zu verstehen sind. Sie sieht in diesen Bedingungen ein Potential zur Betätigung, das in einem bestimmten Wirken umgesetzt wird. Wie das Wirken zu bestimmen ist, hängt nicht von der Lebenskraft selber, sondern von der sogenannten Motivation ab, die in Steins weitem Sinn des Ausdrucks auch sinnliche Reize umfaßt. In diesem Beitrag wird zunächst eine Einführung in den Begriff »Lebenskraft« mit Hilfe von Edith Steins Quellen gegeben. Anschließend wird die Lebenskraft im Kontext der menschlichen Aktivität untersucht und eingeschränkt. Die Lebenskraft ist nur ein Element, das erst zusammen mit der individuellen Anlage (Persönlichkeitskern), mit der Willenskraft, mit der Motivation und der Leiblichkeit ein komplettes Bild der menschlichen Aktivität zu geben vermag. Anschließend wird die Lebenskraft in ihrem Wandel betrachtet: Lebenskraft ist einerseits Bedingung der sinnlichen und geistigen Tätigkeit und wird andererseits aus der physischen und geistigen Welt erneuert. Zwischen den beiden Abschnitten wird in einem Exkurs die Frage gestellt, inwiefern eine ganz verbrauchte Lebenskraft denkbar ist und wie ein solcher Zustand vorzustellen ist.

1. DIE LEBENSKRAFT NACH EDITH STEIN IM KONTEXT IHRER QUELLEN

Den Begriff »Lebenskraft« benutzt Edith Stein, wie sie in einer längeren Fußnote ausführt, im Anschluß an Theodor Lipps' Begriff der

⁴ Vgl. THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Engelmann ³1909, 80ff. und 124ff.

psychischen Kraft (vgl. PK 19⁴). Die Werke dieses Psychologen und Philosophen aus dem Kreis der Münchner Phänomenologen lernte Stein als junge Philosophin besonders gut kennen, da sie sich mit ihm im Hinblick auf ihre Doktorarbeit über Einfühlung beschäftigte. Sie beschreibt in ihrer Autobiographie, wie Husserl von ihr verlangte, das Thema der Einfühlung in Auseinandersetzung mit Lipps historisch aufzuarbeiten, was Stein auch tat: »[I]ch wollte untersuchen, was Einfühlung sei. Das gefiel dem Meister nicht übel. Allerdings bekam ich nun gleich eine neue bittere Pille zu schlucken: Er verlangte, daß ich die Arbeit als Auseinandersetzung mit Theodor Lipps durchführe.«⁵ Stein meint von Lipps, daß seine im *Leitfaden der Psychologie* »vertretene Auffassung der Psychologie der unsern [Steins] recht nahe steht« (PK 19). So unterscheidet Lipps seinen Begriff der psychischen Kraft vom physikalischen Kraftbegriff: ein Anliegen, das Stein durchaus teilt.⁶ Des weiteren kennt Lipps die Unterscheidung zwischen Bewußtsein und realer Seele,⁷ ordnet die psychische Kraft dem realen psychischen Geschehen ein und spricht von einer höheren psychischen Kraft.⁸ Dennoch ist für Stein eine »Auseinandersetzung, die Übereinstimmendes und Trennendes genau feststellen könnte, [...] im Rahmen dieser Arbeit [PK] leider nicht möglich« (PK 19). Sie zitiert nicht einmal Lipps selber, sondern gibt ein zudem fehlerhaftes Zitat einer Studie Max Offners über das Gedächtnis, in dem dieser im Anschluß an Lipps den Be-

⁵ EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg [u.a.]: Herder 2002, 219; vgl. EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, ESGA 5, Freiburg [u.a.]: Herder 2008, Kap. II, §3, 21–30 [11–19 im Originaltext] »Auseinandersetzung mit andern Deskriptionen der Einfühlung – besonders der von Lipps – und Fortsetzung der Analyse« [Sigel: PE]. Leider ist die ausführliche historische Auseinandersetzung mit Lipps im ersten Teil der Arbeit nicht erhalten; vgl. PE XIX–XXI; JULEN URKIZA, »Nota introductoria«, in: Edith Stein, *Obras completas II. Escritos filosóficos* (Etapas fenomenológicas: 1915–1920), 63f.

⁶ »Die Begriffe der ›psychischen Kraft‹ und der ›psychischen Energie‹ [...] sollen sich nicht decken mit den physikalischen Begriffen der Kraft und Energie« (THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 82).

⁷ Vgl. THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 142. Nach Lipps beziehen sich die Erlebnisse auf das Bewußtsein und das reale psychische Geschehen auf die Seele. Stein spricht diesbezüglich differenzierter von Psyche.

⁸ Vgl. THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 147. Lipps braucht den Ausdruck »höhere ›psychische Kraft‹«, der m.E. mit Steins geistiger Lebenskraft in Verbindung gebracht werden kann.

griff »psychische Kraft« einführt.⁹ Das Studium weiterer Quellen, die von Stein nicht zitiert werden, wäre als Hintergrund dieser Arbeit sicherlich erhellend, kann aber im bescheidenen Rahmen dieses Beitrags nicht durchgeführt werden.¹⁰ An dieser Stelle scheint es mir wichtig hervorzuheben, daß Stein mit ihrer Lebenskraft nicht irgendeine mysteriös wirkende Kraft meint, sondern die Frage nach den Bedingungen der menschlichen Betätigung stellt.

Zweifelsohne birgt die Rede von Lebenskraft eine gewisse Ambivalenz in sich. Ich bin mir nicht sicher, wie viel Stein von der Begriffsgeschichte kannte, doch kann ich mir gut vorstellen, daß der noch jungen Forscherin nicht der ganze Hintergrund präsent war. Historisch betrachtet ist die Rede von der Lebenskraft gemäß Engels' Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* als ein »Lückenparadigma« zu bezeichnen: »[I]n Deutschland kommt es gegen Ende des [18.] Jh. zu einem eigentlichen Boom von Abhandlungen über L[e]benskraft. Daß es sich bei diesen Lehren um ein Lückenparadigma handelt, äußert sich in der Unsicherheit der Begriffsbestimmung. Der Terminus ist weit weniger Ausdruck der Lösung eines Problems als vielmehr seiner Artikulation.«¹¹ Nach En-

⁹ Vgl. MAX OFFNER, *Das Gedächtnis*. Die Ergebnisse der experimentellen Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung, Berlin: Reuther & Reichard 1909, 44. In einem der wenigen wörtlichen Zitate in PK geht Stein sehr frei mit dem Text um: Sie fügt zwei Kommas hinzu, ändert einmal die Klein- und Großschreibung, ersetzt »berühren« durch »bemühen« sowie »benützen« durch »gebrauchen« und läßt Offners Zusatz aus, daß die psychische Kraft »in oder an der Seele« (44) sei, vielleicht weil sie konsequent den Begriff »Seele« zugunsten des Begriffs »Psyche« ausmerzen will.

¹⁰ M.E. kommen als die wichtigsten Quellen neben Lipps vor allem Bergson, Scheler und Conrad-Martius in Betracht: vgl. HENRI BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris: PUF 1941 (Erstausgabe 1907), 88–98 über den *élan vital*; MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 126f. über die *vitalen Werte*; HEDWIG CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, 99, wo sie von der »Lebenstriebkraft« der Tiere spricht. Allerdings ist nicht sicher, ob Stein der dritte Teil des erst 1921 publizierten Textes bereits 1918 zugänglich war. Alasdair MacIntyre erwähnt auch Wilhelm Dilthey als Quelle für die Ausdrücke Lebenskraft wie bereits für den Ausdruck Lebensgefühl, allerdings ohne eine konkrete Stelle bei Dilthey zu nennen (vgl. ALASDAIR MACINTYRE, *Edith Stein. A Philosophical Prologue*, London/New York: Continuum 2006, 112).

¹¹ EVE-MARIE ENGELS, art. »Lebenskraft«, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) col. 125. Bereits etwas weiter oben äußerte Engels, daß die Lebenskraftlehren die Funktion hätten, »die Grenzen des bestehenden [mechanistischen] Paradigmas zu markieren und vorübergehend jene Lücke zu füllen, die zurückblieb, als man erkannte, daß die Kategorien des herrschenden Paradigmas nicht ausreichten, aber die Erklärungsmuster des späteren 19. und des 20. Jh. noch nicht bereitstanden« (col. 123f.).

gels war die Funktion der Lebenskrafttheorie hauptsächlich, auf die Unzulänglichkeiten einer Maschinentheorie des Organischen aufmerksam zu machen. Das bedeutet jedoch nicht, daß die Lebenskrafttheorien in Widerspruch zu den Naturwissenschaften treten mußten, wie dies Eisler im Vorgänger des Historischen Wörterbuchs einige Jahre vor Stein ausführte: »[D]ie Lebenskraft als Inbegriff [...] des Psychischen [...] hat immer noch ihren guten Sinn, ohne daß man darum einem ›Vitalismus‹ [...], der die mechanistische Biologie schroff bekämpft, zu huldigen braucht.«¹² Diese Charakterisierung trifft m.E. gut auf Stein zu, da sie für den Menschen durchaus einen psychischen Mechanismus anerkennt (vgl. PK 22–28), obwohl dieser im Falle des Menschen nicht deterministisch aufzufassen ist (vgl. PK 28–34).

Die Frage, ob »die jeweilig vorhandene Lebenskraft in eindeutiger und identifizierbarer Weise festzustellen« (PK 29) ist, wird von Stein verneint. Ein wichtiger Grund dafür ist ihr Verständnis der Lebenskraft als sich in der qualitativen Lebenssphäre bekundend. Da sich die Lebenskraft in der Lebenssphäre bekundet, kann die Lebenskraft nicht im Sinne der Physik als eine eindeutig bestimmbare Quantität interpretiert werden. Denn wenn die Lebenssphäre selber *qualitativ* bestimmbar ist, dann muß auch die darin bekundete Lebenskraft *qualitativ* verstanden werden können. Stein selber drückt sich wie folgt aus: »Ist die Lebenskraft ein zahlenmäßig ausdrückbares Quantum? Offenbar ist das nicht der Fall. Die Lebensgefühle, die sie uns bekunden, sind ein qualitativ Mannigfaltiges, das sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt« (PK 29).

Eine Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß Stein mit ihrer Terminologie an vielen Stellen eine quantitative Interpretation der Lebenskraft suggeriert.¹³ Stein spricht vom »Stand« (PK 75; vgl. 33) und vom »Maß« (PK 67 u. 77) der Lebenskraft, von der »ab- und zunehmenden Lebenskraft« (PK 29) sowie vom »Mehr oder Minder an Lebenskraft« (PK 20); sie erwähnt »Schwankungen der Lebenskraft« (PK 85) und benutzt den mißverständlichen Begriff »Kraftre-

¹² RUDOLF EISLER, art. »Lebenskraft«, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* 1 (1904) 584. Der zitierte Satz findet sich nicht mehr in der dritten Ausgabe von 1910 (vgl. Bd. 1, 693–697). In der vierten Ausgabe von 1927 ist der Artikel »Lebenskraft« weggelassen und teilweise in den Artikel »Leben« eingebunden (vgl. Bd. 2, 2–15).

¹³ Eine ähnliche Kritik findet sich bei BEAT IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*. Leben und Werk, Basel/Boston: Birkhäuser 1987, 175.

servoir« (PK 61; IG 181) zu ihrer Bezeichnung.¹⁴ Interessant ist nun, daß Stein in bezug auf die Lebenssphäre ein anderes Vokabular verwendet: sie bemerkt den »Wandel« (PK 12, 13, 26, 59 u. 67), die »Abwandlung« (PK 60) oder den »Wechsel« (PK 26 u. 67) in der Lebenssphäre. Sie spricht von einem »Feld« der Lebensgefühle« (PK 24) sowie von einem »Kontinuum von Qualitäten« (PK 30; vgl. 16) oder bezeichnet die »Wandlungen der Lebenssphäre« als »Änderungen der »Färbung«« (PK 24).¹⁵ Aus dieser Aufzählung sticht mit genügend Klarheit der Kontrast zwischen den Ausdrücken zur Charakterisierung *einerseits* der Lebenssphäre und *andererseits* der Lebenskraft hervor.

Diese terminologischen Schwierigkeiten weisen m.E. darauf hin, daß Steins Unterscheidung zwischen Qualität und Quantität nicht überinterpretiert werden darf. Wahrscheinlich meint sie damit nur, daß die Lebenskraft als sich Bekundende in der Lebenssphäre untersucht werden soll. Der physische Zustand kann vom Physiologen oder vom Neurowissenschaftler untersucht werden, und es können daraus wertvolle Erkenntnisse gewonnen werden. Die Untersuchung des psychischen Zustandes muß dagegen auf einer Bewußtseinsanalyse beruhen. Diese Bemerkungen räumen nicht die Begrenztheit von Steins Terminologie eines Mehr oder Minder, einer Zufuhr oder eines Verbrauchs an Lebenskraft aus dem Weg. Vielleicht versuchte sie gerade mit diesem Vokabular, den Dialog zu den experimentellen Psychologen ihrer Zeit zu finden. Dennoch ist m.E. die Rede von der Lebenskraft unbedingt im Zusammenhang der

¹⁴ Zur Bekräftigung führe ich weitere Auszüge aus PK an: Veränderungen in der Lebenskraft bezeichnet Stein als »Aufwand« (PK 22), »Umsatz« (PK 23 u. 79), »Verbrauch« (PK 26, 61, 73 u. 74; vgl. 76), »Abnahme« (PK 26), »Abfluß« (PK 68), »Ausflüsse« (PK 25), »Abströmen« (PK 61), »Inanspruchnahme« (PK 70 u. 74), aber auch als »Abspalten« (PK 26), »Loslösung« (PK 27), als »Steigerung« (PK 21), »Zustrom« (PK 27, 61, 73 u. 76), »Zuströmen« (PK 61, 73 u. 76), »Anwachsen« (PK 61), »Auffüllung« (PK 61), »Zufuhr« (PK 74 u. 76), »Ergänzung« (PK 73) und »Ergänzungsbedürftigkeit« (PK 73 u. 77), als »Mangel« (PK 76) und »Ersparnis« (PK 76) an Lebenskraft. Des weiteren finden sich verschiedene Formen der folgenden Verben: zuführen (PK 21 u. 69), zuströmen (PK 78), erneuern (PK 77), beisteuern (PK 79), ergänzen (PK 24), entziehen (PK 21), zehren (PK 22, 23 u. 69), aufzehren (PK 24), umsetzen (PK 105). Diese Aufzählung könnte erweitert werden.

¹⁵ Auch hier können weiterführende Hinweise gegeben werden: Stein spricht bezüglich der Lebenssphäre von »Lebensfärbung« (PK 24) oder von »Färbung« (PK 67), von »Veränderungen« (PK 16 u. 26), »Unterschiede[n]« (PK 16); sie benutzt die Formen folgender Verben: übergehen (PK 17 u. 24), forterzeugen (PK 24), unterscheiden (PK 31), umfärben (PK 68).

Rede von den bewußten Lebensgefühlen zu betrachten, weil sonst die Komplexität des psychischen Geschehens zu stark vereinfacht wird, wie das Stein in bezug auf die Lebensgefühle klar erkennt.¹⁶ Es ist unmöglich, »daß wir die unendliche Mannigfaltigkeit von Qualitäten [...] jede für sich herausheben« (PK 30) können. Denn in diesem Fall müßte eine unendliche begriffliche Differenzierung in bezug auf die Lebensgefühle möglich sein. Nach Stein ist eine solche Differenzierung nur begrenzt realisierbar, indem im Feld der Qualitäten gewisse Teile – ohne genaue Abgrenzung – unterschieden werden können.¹⁷ Ich kann z.B. in meinem Befinden Frische deutlich von Müdigkeit unterscheiden, aber ich kann die Grenze zwischen Müdigkeit und Frische nicht klar festlegen oder kontinuierlich ineinander übergehende Lebensgefühle deutlich abgrenzen. Die Vagheit als Charakteristikum des Psychischen ist nach Stein der Grund dafür, daß die Psychologie es nur mit Wahrscheinlichkeitsschlüssen zu tun hat.¹⁸ Dennoch können diese Schlüsse notwendig sein, wenn ich etwa sage, daß meine Müdigkeit nicht mit einer intensiven geistigen Tätigkeit kompatibel ist (vgl. PK 32). Leider können die hiermit verknüpften Fragen nicht weiter verfolgt werden. Es bleibt lediglich festzuhalten, daß Steins Untersuchung über den Wandel der Lebenskraft sich im Rahmen der psychischen Vagheit situiert.¹⁹ Das Vokabular der Lebenskraft darf folglich keinen An-

¹⁶ Vgl. URBAN FERRER, »Kausalität und Motivation bei Edith Stein«, in: Beate Beckmann-Zöller, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang 2006, 46.

¹⁷ In diesem Punkt unterscheidet sich Stein von Bergson, an dessen Doktorarbeit sie sich sonst im Bezug auf die Qualität der Lebensgefühle weitgehend anlehnt; vgl. HENRI BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF 1988 (1889).

¹⁸ Das philosophische Problem der Vagheit wurde bereits von Husserl untersucht. In den *Prolegomena* thematisierte er die Vagheit der psychischen »Gesetze«; vgl. EDMUND HUSSERL, *Prolegomena zur reinen Logik*, Bd. I, Text der 1. und 2. Auflage, hg. von Elmar Holenstein, Hua XVIII, Den Haag: Nijhoff 1975, §21, 72: er schreibt, »daß die Psychologie bislang noch echter und somit exakter Gesetze ermangelt und daß die Sätze, die sie selbst mit dem Namen von Gesetzen ehrt, zwar sehr wertvolle, aber doch nur vage Verallgemeinerungen der Erfahrung sind«. In einer Fußnote auf derselben Seite erläutert er, daß er »den Terminus vage als Gegensatz zu exakt« verstehe; vgl. ebenfalls §26, 93.

¹⁹ Sogar wenn die Psychologie als Naturwissenschaft gelten könnte, blieben ihre Gesetze trotzdem mit der Vagheit der Induktion belastet: »[D]enn eine Naturwissenschaft, die kausale Zusammenhänge von *Tatsachen* erforscht, beruht auf induktiver Verallgemeinerung von Erfahrungsgegebenheiten, ihre Gesetze gelten stets nur unter gewissen faktischen Bedingungen und nicht absolut« (RUDOLF BERNET, ISO KERN,

spruch auf eine mathematisch-exakte Bestimmung erheben, sondern soll metaphorisch den qualitativen Wandel in der Lebenssphäre ausdrücken. In den folgenden Untersuchungen wird häufig Steins Terminologie von der Lebenskraft benutzt, da sie leicht zur Beschreibung des Wandels in der psychischen Realität verwendet werden kann. Dennoch soll dabei nicht vergessen werden, daß damit das psychische Geschehen stark schematisiert und vereinfacht wird.

2. DIE LEBENSKRAFT IM KONTEXT DER MENSCHLICHEN AKTIVITÄT

Nach den einleitenden Bemerkungen zur Lebenskraft bei Edith Stein soll aufgezeigt werden, daß Steins Theorie im Kontext der menschlichen Aktivität zu denken ist. Ja noch mehr: Unsere Lebenskraft kann uns nur mittels unserer Aktivität zu Bewußtsein kommen. Wir entdecken sie *einerseits* als Bedingung der Möglichkeit unserer Aktivität und *andererseits* als sich im Wandel der Aktivität verändernd. Die Lebenskrafttheorie hat einen spekulativen Charakter, doch gibt sie gleichzeitig eine Antwort auf sehr konkrete Fragen, die ich anhand eines Beispiels illustrieren möchte. Ich bin mit der Redaktion eines Beitrags für das Edith Stein Jahrbuch beschäftigt und erlebe dabei, daß verschiedene Tätigkeiten (Materialsuche, Lektüre verschieden schwieriger Texte, Redaktion des Textes, Durchdenken von Unklarheiten und Problemen, Textformatierung) mehr oder weniger anspruchsvoll sind. Gleichzeitig merke ich aber auch, daß ich zu gewissen Zeiten mehr oder weniger gut für die Arbeit disponiert bin. Im Zustand geistiger Frische vermag ich es, auch einen schwierigen Text zu verstehen, wozu ich bei Müdigkeit nicht mehr fähig bin. Ich stelle fest, daß mich die Redaktion mehr in Anspruch nimmt als die Lektüre eines Textes und daß die erste Lektüre eines Textes anspruchsvoller ist als die zweite. Manchmal bin ich zu jeglicher intensiv-intellektueller Arbeit unfähig, aber problemlos zu einer sportlichen Leistung bereit. Umgekehrt ist dies nicht der Fall: Wenn ich nicht einmal zum Sporttreiben fähig bin, dann erst recht nicht für intellektuelle Arbeit. Dann helfen nur noch Nahrung oder Schlaf weiter. Mein Befinden wandelt sich ständig, so

EDUARD MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner 1996 (1989), 30).

daß meine Frische innerhalb von einer Stunde durch eine intensive Tätigkeit »aufgebraucht« sein kann. Ich erkenne, daß ich von verschiedenen Eindrücken verschieden beeinflusst werde: Ein langweiliger Text bringt mich zum Gähnen, wogegen ein genialer Text mich erfrischt; ein schöner Sonnentag hellt meine Stimmung auf, und ein Regentag stimmt mich düster, obwohl ich es schon erlebt habe, daß ich selber zu einem anderen Zeitpunkt ganz anders reagiert habe. Des weiteren weiß ich von anderen Menschen, daß sie wieder anders auf ähnliche Eindrücke reagieren. Obwohl mein Befinden meine Tätigkeit stark beeinflusst, so bestimmt es nicht durchgehend meine Aktivität: Wenn ich geistig wach bin, dann kann ich Platon, Stein oder etwas ganz anderes lesen; wenn ich körperlich in Form bin, kann ich laufen oder spazierengehen.

Diese kleine Beschreibung zeigt den Wandel in meiner Bereitschaft zu verschiedenen Tätigkeiten, den Stein mit ihrer Lebenskrafttheorie erklären will. Ihr Versuch scheint mir in zweierlei Hinsicht besonders interessant: *erstens* interessiert sie sich für die physischen und emotionalen Bedingungen von körperlicher und geistiger Tätigkeit, und *zweitens* unterscheidet sie für verschiedene Betätigungen auch verschiedene Bedingungen; diesbezüglich ist ihre Unterscheidung einer *sinnlichen* und einer *geistigen* Lebenskraft wichtig. Doch damit ist noch nicht gesagt, daß Stein das ganze psychische Leben mit der Lebenskraft erklären will. Vielmehr ist die Untersuchung der Lebenskraft nur ein Element der Frage nach der psychischen Kausalität, das neben der Untersuchung der *Kausalität* auch eine Studie der *Motivation* umfassen müßte.²⁰

In der Betrachtung der *Kausalität* müßte auch die Frage nach dem »Persönlichkeitskern« (PK 84²¹) und die Frage einer »Willenswir-

²⁰ Schmalenbach hat in seiner Rezension m.E. die Erläuterungen Steins nicht genügend ernst genommen: »[D]ie erste ihrer beiden Abhandlungen [PK] ist also von sehr viel allgemeinerer Bedeutung, als die Überschrift vermuten läßt« (HERMANN SCHMALLENBACH, »Neues zum Problem der Phänomenologie«, *Deutsche Literaturzeitung* 43 (1922) col. 995). Tatsächlich versteht Stein den Ausdruck »psychische Kausalität« in dieser Allgemeinheit, insofern sie darunter das Zusammenwirken von sinnlicher und geistiger Lebenskraft, den Kern der Person, der Willenskraft und der Motivation versteht (vgl. PK 105f.).

²¹ Stein sagt auch kurz »Kern« und »ursprüngliche persönliche Anlage« (PK 106). Es ist interessant, daß sie mit der Unterscheidung zwischen Lebenskraft und Kern der psychologischen Diskussion über Anlage und Umwelt vorgreift. In der Psychologie werden tendenziell sowohl die Anlage als auch die Umwelt als entscheidend in der Entwicklung des psychischen Subjekts betrachtet: »[D]ie Schlußfolgerung, daß so-

kung« sogar bei Versagen der Lebenskraft gestellt werden (PK 79²²). Des weiteren müßte die Untersuchung der Kausalität zu derjenigen der Motivation in Beziehung gesetzt werden, wie Stein in ihrem Schlußwort zusammenfaßt: »Neben den kausalen Kräften erkennen wir in den Motiven richtunggebende Faktoren, die den Gang des psychischen Geschehens bestimmen« (PK 106). Es folgt daraus, daß die Kenntnis der kausalen Kräfte allein nicht genügt, um die Veränderungen im psychischen Leben zu begreifen, weil die Lebenskraft durch »richtunggebende Faktoren« gelenkt werden muß. Diese Faktoren behandelt Stein in ihrem dritten Kapitel (PK 34–54) über Motivation. Einige kurze Hinweise scheinen mir unumgänglich, um die Frage nach der Lebenskraft besser zu situieren, ohne jedoch die ausführliche Analyse Steins nur annäherungsweise nachzuvollziehen. Entgegen der üblichen Redeweise betrifft die Motivation bei Stein nicht nur die sogenannten freien Akte, sondern alle intentionalen Erlebnisse, indem sie den Begriff als Verbindung von Akten, genauer als ein »Hervorgehen des einen [Aktes] aus dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen auf Grund des andern, um des andern willen« (PK 35) definiert.²³ Diese allgemeine Definition ist Ausgangspunkt für zwei weiterführende Unterscheidungen zwischen *expliziter* und *impliziter* Motivation (vgl. PK 35²⁴) sowie zwischen *Vernunft-* und *Reizmotivation* (vgl. PK 38f.). Im obigen Beispiel wurde erwähnt, daß mir bei geistiger oder sinnlicher Frische viele mögliche Tätigkeiten offenstehen. Die Motivation zeigt an, welche Möglichkeiten vernünftig oder wenigstens verständlich sind. Wenn ich eine Arbeit über Edith Stein schreibe, dann bin ich vernünftig motiviert, die Lektüre ihrer Werke anderen möglichen vorzuziehen. Eine nur verständliche Motivation liegt z.B. bei

wohl die Anlage als auch die Umwelt überaus wichtig sind, ist ein zentraler Gedanke der heutigen Psychologie« (DAVID G. MYERS, *Psychologie*, Heidelberg: Springer Medizin 2005, 104).

²² Die wichtigste Stelle ist PK 79–84 über *Kausalität und Willenswirkung*. Steins Untersuchung ist nur ein Ansatz, der sie die Freiheitsfragen nicht so behandeln läßt, »wie es zu einer wirklichen Klärung erforderlich wäre« (PK 106).

²³ In terminologischer Hinsicht unterscheidet Stein in PK 38 den Motivanten (der motivierende Akt), das Motiv (der Sinnesgehalt des Motivanten) und die Motivate (die motivierten Akte). Das Motiv ist nach Stein nicht der Bewußtseinsakt, sondern dessen objektiver Sinnesgehalt. Für Stein ist dieses Verständnis Bedingung einer Rede von objektiv fundierter und nicht lediglich subjektiver Motivation. Die Untersuchung dieser Auffassung würde hier zu weit führen.

²⁴ Man könnte auch von *bewußter* und *unbewußter* Motivation sprechen.

einem instinktiven Handeln vor: Es ist verständlich, »daß ich ›instinktiv‹ danach strebe, in eine Umgebung zu kommen, in der ich mich wohl fühle« (PK 38). Man ahnt leicht, wie komplex diese Verhältnisse der Motivation werden können, wenn etwa gleichzeitig mehrere Motive zusammenspielen.

Die vorhergehenden Überlegungen haben verdeutlicht, daß die Lebenskraft und die Motivation komplementär sind: Die Lebenskraft bekommt von der Motivation die Richtung ihrer Umsetzung, und die motivierten Akte bedürfen der Lebenskraft zu ihrer Realisierung.²⁵ In diesem Beitrag schränken wir die Untersuchung auf die Lebenskraft im Wandel der psychischen Realität ein. Die Kausalität der Lebenskraft ist mir in ihrer Bekundung im Bewußtsein zugänglich: »[I]n der phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre bekundet sich die reale Kausalität des Psychischen« (PK 21). Stein versteht unter der phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre die Beeinflussung der Erlebnisse jeglicher Art durch das Lebensgefühl. In der psychischen Sphäre findet sich eine analoge Situation: Die Lebenskraft im Wandel der Lebenszustände beeinflußt die weiteren Eigenschaften und Zustände des psychischen Subjekts. Der Wandel in der Lebenskraft ist als die *Ursache* des gesamten psychischen Geschehens zu betrachten. Es muß daher verstanden werden, wie sich die Lebenskraft wandelt, d.h., wie »der Lebenskraft Kräfte zugeführt oder entzogen werden« (PK 21). In den folgenden Abschnitten drei und vier wird die Frage nach dem *Entzug* oder *Umsatz* der Lebenskraft behandelt, um anschließend auf die Frage nach deren *Zufuhr* einzugehen. In beiden Fragen drängt sich die Unterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft auf.

²⁵ Eine richtungslos verströmende Lebenskraft gibt es nach Stein nur bei den Trieben, die sie als »unmotiviertes Streben« (PK 58) definiert. Sie unterscheidet insbesondere den Betätigungs- und den Bedürfnistrieb, die beide zur Selbstregulierung der Lebenskraft beitragen. Doch sobald auf bestimmte Weise nach der Befriedigung des Triebes gesucht wird, wandelt sich dieser in ein motiviertes Handeln um: »[D]er zuvor ziellose Trieb richtet sich nun auf das Vorgestellte. Der Bewegungstrieb etwa wird zum Verlangen nach einer Wanderung« (PK 62).

3. DER UMSATZ DER SINNLICHEN UND GEISTIGEN LEBENSKRAFT:

DIREKT IN PSYCHISCHE UND GEISTIGE FÄHIGKEITEN UND INDIREKT
IN AKTUELLES ERLEBEN

Lebenskraft ist Edith Stein zufolge die Bedingung, daß Erlebnisse zustande kommen können. Das gilt sowohl für die Sinnesempfindungen der Unterschicht als auch für die sogenannten Ichtätigkeiten der Oberschicht des Bewußtseinsstroms. Sie drückt dies allgemein wie folgt aus:

»Das gesamte psychische Kausalgeschehen läßt sich auffassen als ein Umsatz von Lebenskraft in aktuelles Erleben und als Inanspruchnahme der Lebenskraft durch aktuelles Erleben« (PK 23).

Dieser Aussage gemäß läßt sich das psychische Kausalgeschehen doppelt verstehen: *Erstens* setzt sich die Lebenskraft in aktuelles Erleben um, und *zweitens* nimmt das aktuelle Erleben die Lebenskraft in Anspruch. Beides besagt dasselbe: Der *Umsatz* der Lebenskraft besteht in ihrer *Inanspruchnahme* durch aktuelles Erleben. Doch ist dieser Vorgang in verschiedener Weise entweder vom Standpunkt der Lebenskraft oder des aktuellen Erlebens begreifbar. In diesem Abschnitt wird nach dem Entzug von Lebenskraft, d.h. nach dem Umsatz der Lebenskraft in aktuelles Erleben gefragt. Doch wie ist dieser Umsatz in aktuelles Erleben zu verstehen? Stein erleichtert die Interpretation nicht besonders, wie aus einer wichtigen Bemerkung zum »Doppelsinn von ›Erlebnis‹« (PK 69) hervorgeht. »Erlebnis« – und folglich auch das Erleben als eine der Komponenten des Erlebnisses – bezeichne nämlich nicht nur die Bewußtseinserlebnisse, sondern auch in veränderter Auffassung die Zustände des realen Subjekts. In diesem zweiten Sinn sind die Erlebnisse »transcendent und wie alle Transcendente gegeben durch Bekundung« (PK 70). Stein scheint sich gleichsam für die Doppeldeutigkeit des Erlebnisbegriffs zu entschuldigen und bestätigt gleichzeitig die Validität des Bekundungsbegriffs. Demzufolge werden gewisse psychische Zustände »Erlebnisse« genannt, weil sie sich gleichzeitig im Bewußtsein bekunden. Wenn ich Stein richtig interpretiere, dann bezeichnet der Ausdruck »aktuelles Erleben« im obigen Zitat von PK 23 nicht das Erleben im Bewußtsein, sondern das Erleben in veränderter Auffassung. In die-

sem Sinn spricht Stein selber von der »Inanspruchnahme der Lebenskraft durch psychische Eigenschaften« (PK 25). In diesem Zitat wird die Lebenskraft – anders als im Zitat von PK 23 – direkt von der psychischen Sphäre in Anspruch genommen. Erst diese kausale Wirkung innerhalb der Psyche bekundet sich im Erleben.²⁶ Folglich wirkt die Lebenskraft nicht *direkt* auf die Bewußtseinssphäre, sondern nur *indirekt*, d.h. vermittelt durch ihr Wirken auf die psychischen Eigenschaften. Bereits etwas weiter oben in ihrer Untersuchung des psychischen Mechanismus meinte Stein: »[E]in jedes Erlebnis – bzw. die reale Zuständlichkeit, die es bekundet – kostet einen gewissen Aufwand an Lebenskraft« (PK 22). Dieses Zitat bestätigt die hier vorgeschlagene Interpretation und verweist mit dem Ausdruck »jedes Erlebnis« auf den weiten Horizont der Untersuchung. Auch die spezifisch intentionalen Erlebnisse – die Akte – sind von diesem Aufwand betroffen, wie Stein zu Beginn des fünften Kapitels in einem kurzen Abschnitt über die »[k]ausale Bedingtheit von Akten« (PK 66) ausführt. Die motivierten Akte sind auch kausal bedingt: »Es ist ein gewisses Maß an Lebenskraft notwendig, damit überhaupt irgendwelche Ichtätigkeit sich entfalten, überhaupt ein Akt ins Leben treten kann: insofern ist das Auftreten von Akten selbst als kausal bedingt zu bezeichnen« (PK 67). Auch diese Stelle könnte so interpretiert werden, als ob die Lebenskraft direkt auf die Ichtätigkeit wirken würde. Doch geht Stein auch im Fall der Ichtätigkeit m.E. davon aus, daß die Lebenskraft auf die geistige Aufnahmefähigkeit wirkt, die sich dann ihrerseits im Bewußtseinsakt bekundet.²⁷

Es scheint mir sinnvoll, an dieser Stelle einige Bemerkungen zur Ausbildung von psychischen Eigenschaften²⁸ oder Fähigkeiten an-

²⁶ Es ist hervorzuheben, daß sich der Umsatz von Lebenskraft in der Psyche nicht unbedingt im Bewußtsein bekunden muß. Ich kann Lebenskraft verbrauchen, ohne daß ich mir dessen bewußt werde. Stein erkennt bei den Trieben die Möglichkeit eines nicht bewußten Umsatzes von Lebenskraft. Sie unterscheidet deutlich zwischen dem Trieb als Erlebnis und als psychischer Realität und läßt verstehen, daß die psychischen Triebe nicht notwendigerweise bewußt werden: »Der reale Trieb erscheint als ein losgelöstes Quantum Lebenskraft [d.h. als Umsatz von Lebenskraft], das sich in bestimmter Richtung verströmt, und dieses Verströmen, sofern es zur Gegebenheit kommt, bildet den Gehalt des Trieberlebnisses« (PK 60).

²⁷ Auch der Begriff »Akt«, verstanden als die Klasse der intentionalen Erlebnisse, ist von der Doppeldeutigkeit des Erlebnisbegriffs betroffen.

²⁸ Die Frage nach den psychischen Eigenschaften wurde von Husserl besonders in den Ideen II, §14 u. §30–32, 32f. u. 120–136 untersucht. Zudem erwähnt Stein expli-



zufügen, da Stein in ihnen den direkten Umsatz von Lebenskraft sieht. Anders gesagt geht es um die Frage nach der *Wirkung* der sich verändernden Lebenskraft »in den Veränderungen der andern psychischen Eigenschaften« (PK 21). Stein definiert die psychische Eigenschaft indirekt durch ihre Bekundung im Bewußtsein: Im Haben der sinnlichen Empfindungen bekundet sich eine Aufnahmefähigkeit des Subjekts, die sie als Zustand und im Wechsel der Zustände als dauernde, psychische Eigenschaft bezeichnet (vgl. PK 21). Wenn Stein die psychische Eigenschaft *par excellence* Lebenskraft nennt, so sind die andern psychischen Eigenschaften als reale Fähigkeiten zur Aufnahme sinnlicher Daten, d.h. als *Sinne* zu bezeichnen. Die Lebenskraft ermöglicht die Ausbildung der sinnlichen Fähigkeiten, insofern eine gewisse Kraft zu ihrer Betätigung notwendig ist. Diesen Einfluß interpretiert Stein als »psychische[n] Mechanismus« (PK 22), der sich im Bewußtsein bekundet.²⁹ Nach Stein bekundet sich in der »Mühelosigkeit des Erlebens« (PK 26) gewisser Erlebnisgehalte die Ausbildung einer psychischen Fähigkeit. Sie wendet dieses Verständnis auf die Aufnahme von Tönen an:

»Wird die Lebenskraft während einer Dauer vorwiegend für die Aufnahme von Tönen in Anspruch genommen, so vollzieht sich diese Aufnahme immer leichter und schließlich müheelos. Es hat sich durch ›Übung‹, durch ›Gewohnheit‹ eine Aufnahmefähigkeit für diese bestimmten Gehalte herausgebildet« (PK 27).

Es braucht mehr oder weniger Lebenskraft, je nach der Intensität und dem Gehalt der Daten, damit durch Übung oder Gewohnheit eine psychische Fähigkeit ausgebildet wird, die sich in der Mühelosigkeit des Erlebens bekundet. Die Mühelosigkeit versteht Stein als relative Unabhängigkeit von der Lebenssphäre, die eine ebenfalls re-

zit in einer Fußnote (PK 27): WILLIAM JAMES, *The Principles of Psychology*, Bd. 1, London: Macmillan 1901, Kap. IV, S. 104–127 mit dem Titel »Habit«. Mit James teilt Stein, daß »*habit [...] diminishes fatigue*« (112) und daß »*habit diminishes the conscious attention with which our acts are performed*« (114).

²⁹ Stein spricht an mehreren Stellen von »Färbung« (PK 24, 67) und von »färben« (vgl. zweimal in PK 68), um die Beeinflussung der Erlebnisse durch das Lebensgefühl auszudrücken.



lative Unabhängigkeit der psychischen Fähigkeit von der Lebenskraft bekundet. Stein zufolge kann es sich aus zwei Gründen um keine vollständige Unabhängigkeit handeln: *erstens*, weil die Fähigkeit ohne neuen Zustrom an Lebenskraft allmählich abstumpfe, was sich in der Verengung der bewußten Daten bekunde; *zweitens*, weil aufgrund der Begrenztheit der Lebenskraft die Ausbildung neuer Fähigkeiten auf Kosten der alten geschehe (vgl. PK 27). Ein konkretes Beispiel kann diese Zusammenhänge einsichtiger machen: Ein Blinder verbraucht keine Lebenskraft zur Ausbildung von visuellen Fähigkeiten, doch nützt er die ihm zur Verfügung stehende Kraft zur Ausbildung anderer sinnlicher Fähigkeiten, z.B. des Tastsinns und noch spezifischer zur Erkennung der Zeichen der Blindenschrift. M.E. geht es Stein nicht einfach um die Frage der allgemeinen Ausbildung der fünf Sinne, sondern um die konkrete Ausbildung der Sinne für bestimmte Daten. So ist beispielsweise ein Eskimo fähig, viel mehr Weißnuancen zu unterscheiden als ein Europäer.³⁰

Bis jetzt blieb die Untersuchung auf die sinnlichen Fähigkeiten beschränkt, doch finden sich in Steins Arbeit weitergehende Hinweise zur Ausbildung der »geistigen Fähigkeiten« (PK 74, 75) oder Eigenschaften, die sich in der Mühelosigkeit der geistigen Tätigkeiten bekunden. Es wurde bereits angedeutet, daß ein gewisses Maß an Lebenskraft notwendig ist, um die geistige Aufnahmefähigkeit zu ermöglichen. In terminologischer Hinsicht ist wichtig, daß Stein den Ausdruck »geistige Fähigkeit« zur Bezeichnung der dauernden geistigen Eigenschaft oder Aufnahmefähigkeit in Abgrenzung zur lediglich momentanen »geistigen Tätigkeit« (PK 74) benutzt. Die Ausbildung der geistigen Fähigkeiten benötigt analog zur Ausbildung der psychischen ein gewisses Maß an Lebenskraft. Kann nun – so ist zu fragen – dieselbe Lebenskraft zur Ausbildung von ganz unterschiedlichen sinnlichen und geistigen Fähigkeiten beitragen? Stein verneint diese Frage. Sie geht wieder vom Lebensgefühl aus, in dem sie einen sinnlichen und einen geistigen Aspekt entdeckt:

³⁰ Natürlich kann man diese Fähigkeiten (beim Blinden und beim Eskimo) einfach durch die vielfach wiederholte Erfahrung erklären. Doch scheint es auch sinnvoll, auf die Anstrengung bei der Ausbildung der Fähigkeiten hinzuweisen. Die Anstrengung, die Stein als Umsatz der Lebenskraft versteht, kann nicht in beliebig viele Richtungen gehen.

»Die Frische und Mattigkeit erscheinen als den Leib und alle seine Glieder durchströmend und die als leiblich gegebenen Tätigkeiten in ihrer Weise färbend. Deutlich lassen sich davon die geistige Frische oder Mattigkeit abheben, die mit der entgegengesetzten leiblich-sinnlichen Zuständlichkeit evtl. vereinbar sind« (PK 73).

Der phänomenale Unterschied von sinnlichem und geistigem Lebensgefühl läßt sich am besten anhand von Beispielen aufzeigen: Ich erlebe beispielsweise, daß ich zur Lektüre eines philosophischen Buches unfähig bin (ich bin geistig müde), doch mache ich problemlos einen Fitnesslauf in einem Park in der Nähe (ich bin leiblich-sinnlich frisch). In diesem Erlebnis und ähnlichen Erlebnissen zeigt sich Stein zufolge die Unterscheidung einer sinnlichen und einer geistigen Schicht in der Lebenssphäre als Bekundung einer sinnlichen und einer geistigen Lebenskraft. Die Ausbildung der geistigen Fähigkeiten ist folglich als Umsatz der geistigen Lebenskraft zu verstehen. Im Bewußtsein bekundet sich diese Ausbildung darin, daß eine gewisse geistige Frische zur geistigen Tätigkeit, z.B. zur Erlernung einer Fremdsprache, notwendig ist. Sobald die geistige Tätigkeit mühelos vor sich geht, wenn ich mich beispielsweise ohne Anstrengung in einer Fremdsprache auszudrücken vermag, dann bekundet sich darin die ausgebildete geistige Fähigkeit in ihrer relativen Selbständigkeit gegenüber der geistigen Lebenskraft.

Mit den psychischen und geistigen Fähigkeiten ist die Frage verbunden, nach welchen Kriterien diese Fähigkeiten ausgebildet werden. Lipps sprach vom »Gesetz der Konkurrenz aller psychischer Vorgänge mit allen gleichzeitigen um die ihnen gemeinsam zur Verfügung stehende psychische Kraft«.³¹ Stein vermeidet zwar die Rede von Konkurrenz, doch sagt sie, daß nur eine beschränkte sinnliche und geistige Lebenskraft zur Ausbildung der Fähigkeiten zur Verfügung steht (vgl. PK 27f.). Das Kriterium der Verwendung der Lebenskraft ist nach Stein die Motivation, die im vorhergehenden Abschnitt kurz eingeführt wurde. Wie gesehen, umfaßt der weit gefaßte Motivationsbegriff unbewußte und bewußte, vernünftige oder bloß verständliche Zusammenhänge. Wenn mir verschiedene sinnliche Reize zuteil werden, dann ist die Ausbildung der korrespondie-

³¹ THEODOR LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 82.

renden sinnlichen Fähigkeiten gemäß Steins Terminologie *verständlich* motiviert. So ist z.B. ein Eskimo mit seinen spezifischen Erlebnissen motiviert, die sinnliche Fähigkeit zur Unterscheidung verschiedener Nuancen von Weiß auszubilden. Oder wenn ich für die Ausübung meines Berufs mehrere Sprachen kennen muß, dann ist der Erwerb dieser Sprachkompetenzen *vernünftig* motiviert.

Die Lebenskraft bildet in verschiedenen Individuen verschiedene Fähigkeiten aus. Zudem steht den einzelnen Individuen zu dieser Ausbildung ein unterschiedliches Maß an Lebenskraft zur Verfügung:

»Die Lebenskraft der einzelnen Individuen ist eine verschiedene, und zwar nicht nur ihrem jeweiligen Stande nach, sondern derart, daß das Maximum der einen an das der anderen evtl. nicht heranreicht. Es ist also möglich, daß einem Individuum auch beim günstigsten Stande seiner Lebenskraft Leistungen versagt bleiben, deren andere fähig sind« (PK 33).

Gemäß diesem Zitat hängt die Lebenskraft der Individuen nicht nur von den Umwelteinflüssen (d.h. dem Verbrauch und der Zufuhr der Lebenskraft) ab, sondern auch von einem verschiedenen Durchschnitt der Lebenskraft, der von der persönlichen Anlage her zu bestimmen ist. Ich vermute, daß Stein an den verschiedenen körperlichen Bau als Bestimmung der sinnlichen Lebenskraft sowie an die unterschiedliche Intelligenz und Emotionalität als Bestimmung der geistigen Lebenskraft denkt. Es ist z.B. klar, daß ein ausgewachsener Mann durchschnittlich mehr sinnliche Lebenskraft als ein Kleinkind hat oder daß sehr intelligente Menschen viel einfacher geistige Fähigkeiten wie z.B. das Sprechen einer Fremdsprache ausbilden. Auch im Hinblick auf die emotionale Belastbarkeit gibt es individuelle Unterschiede, die nicht nur auf Umwelteinflüsse zurückgeführt werden können. Gemäß Stein kann man die eigene durchschnittliche Lebenskraft oder diejenige eines Mitmenschen durch ausreichende Erfahrung einschätzen lernen und darauf basierend Aussagen über die möglichen Leistungen eines Individuums in der Zukunft machen. Doch auch wenn die Lebenskraft sich in verschiedenen Individuen unterscheidet, so ist sie doch immer eine endliche Kraft, die in den Leistungen des Subjekts verbraucht wird. Müßte die Lebenskraft nicht nach einer bestimmten Zeit ganz aufgebraucht sein?



EXKURS: BEMERKUNGEN ZU GANZ AUFGEBRAUCHTER LEBENSKRAFT

Edith Stein geht in ihrer Untersuchung von der Selbstregulierung der Lebenskraft aus: Die Lebenskraft stelle sich uns »nicht als endliches Quantum dar, das sich allmählich aufzehrt, sondern als im Zuströmen und Abströmen sich erhaltend« (PK 61). In PK 58–61 spricht Stein ausführlich vom Mechanismus der Triebe,³² der diese Regulierung ermöglicht: Bei fehlender Lebenskraft leiten »Bedürfnistriebe« (PK 61) den Zustrom der fehlenden Lebenskraft ein, und bei maximaler Lebenskraft führen »Betätigungstriebe« (PK 61) zum Verbrauch der Lebenskraft. Bevor im nächsten Abschnitt die Frage nach der Zufuhr von Lebenskraft zu stellen ist, wird die Möglichkeit einer ganz verbrauchten Lebenskraft untersucht, wie dies Stein nur ansatzweise tut. Im Anschluß an die bereits eingeführte Unterscheidung zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft können drei Fälle unterschieden werden: Aufgebraucht ist entweder *erstens* nur die sinnliche Lebenskraft oder *zweitens* nur die geistige oder *drittens* sowohl die sinnliche als auch die geistige. Ich werde nun diese Grenzfälle aufgreifen und verdeutlichen, indem ich von den erlebten Lebensgefühlen als Bekundung der Lebenskraft ausgehe. Dabei sollen Steins theoretische Folgerungen bezüglich des Verhältnisses zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft aufgezeigt werden.

Im *ersten* Fall einer aufgebrauchten sinnlichen Lebenskraft kann mit Stein an einen »Zustand leiblich-sinnlicher Erschöpfung« (PK 76) gedacht werden, der sich in einem Lebensgefühl leiblich-sinnlicher Erschöpfung bekundet.³³ Eine erste Frage wird sein: Ist Leben ohne

³² Ein Vergleich von Steins Lebenskrafttheorie mit Freuds Tiefenpsychologie wäre ergebnislos. Die Verbindung von Stein mit Freud wird von Sawicki und Imhof genannt: Vgl. MARIANNE SAWICKI, »Editor's Introduction«, in: Edith Stein, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, Washington: ICS 2000, XVIII und BEAT IMHOF, *Edith Steins philosophische Entwicklung*, 202f. Imhof bietet einige interessante Gedanken zur Frage nach den Trieben bei Stein und Freud. Es ist zu ergänzen, daß sich Stein nie explizit mit Freud auseinandergesetzt hat. Es finden sich lediglich zwei Seiten über »Tiefenpsychologie« (ohne Freud selber zu nennen) in: EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg [u.a.]: Herder 2004, 10f. [Sigel: AMP].

³³ Auch hier besteht selbstverständlich die Möglichkeit der Täuschung über den eigenen Zustand. An dieser Stelle kann nicht auf die erkenntniskritische Betrachtung des Verhältnisses von Lebenssphäre und aufgebrauchter Lebenskraft eingegangen werden.



sinnliche Lebenskraft überhaupt möglich? Und die naheliegende Antwort ist, daß ohne Lebenskraft auch keine Kraft zum Leben da ist, d.h., daß der Mensch beim Verbrauch seiner sinnlichen Lebenskraft stirbt. Stein geht es allerdings mit ihrem Ausdruck »Lebenskraft« nicht um die überlebenswichtigen vegetativen Funktionen, sondern in einem engeren Sinn lediglich um ein gewisses Potential zu sinnlicher Betätigung.³⁴ Wird hypothetisch angenommen, daß ein Mensch ohne sinnliche Lebenskraft im rein biologischen Sinn lebt, dann hätte er nicht einmal die Kraft für Bedürfnistriebe. Ein solcher Mensch hätte keine Kraft, um nach Schlaf, Nahrung oder Sauerstoff zu verlangen.³⁵

An dieser Stelle sind Steins Überlegungen zur Selbstregulierung der Psyche wichtig. Denn obwohl das Streben nach neuer Lebenskraft unterbunden ist, so kann im Anschluß an Stein gesagt werden, daß der Zustand der Erschöpfung selber eine »Ruhe« mit sich bringt, die belebend wirkt: Diese Ruhe bedeutet »nicht nur einen Stillstand des Verbrauchs an Lebenskraft, sondern zugleich eine Ergänzung, eine Auffüllung der vorhandenen Kraft« (PK 61). Stein kann nicht von einer ganz verbrauchten Lebenskraft sprechen,³⁶ weil mit der Annäherung an den »Nullpunkt« der sinnlichen Lebenskraft bereits ihre »Auffüllung« beginnt. Selbst wenn ich trotz meiner Erschöpfung weiterhin einer Vielzahl sinnlicher Daten ausgesetzt bin, so gibt es ein »Sich-Verschließen gegen äußere Eindrücke« (PK 60), das die Erholung ermöglicht. Der psychische Mechanismus sorgt also nach Stein für den Ausgleich der Lebenskraft. Das schließt jedoch nicht aus, daß die »Auffüllung« der Lebenskraft durch die vegetativen Funktionen bedingt ist. Wenn also die vegetativen Funktionen ver-

³⁴ Dieses Verständnis wird deutlich von Stein aufgezeigt (vgl. PK 105), doch wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Lebenskraft wohl zuallererst als Kraft für das Leben im biologischen Sinn aufgefaßt. Mit anderen Worten: Das Wort Lebenskraft führt leicht zu Fehlinterpretationen.

³⁵ Man kann z.B. an Menschen, die im Koma liegen, denken. Dennoch bleibt selbst im Koma eine gewisse sinnliche Aufnahmefähigkeit vorhanden, wie dies von Menschen, die aus dem Koma erwachen, berichtet wird.

³⁶ Ich habe keine Stelle gefunden, an welcher Stein deutlich von einer ganz verbrauchten sinnlichen Lebenskraft sprechen würde. Der einzige Ausdruck in diesem Sinn ist der oben zitierte »Zustand leiblich-sinnlicher Erschöpfung« (PK 76), doch Stein geht im unmittelbaren Anschluß daran von der Möglichkeit der Erholung aus. In PK 61 sagt Stein, daß sie sich für keine endgültige Interpretation der Lebenskraft entscheiden will, d.h. auch die Frage nach der allmählich aufgebrauchten Lebenskraft offen läßt.

sagen, dann versagt auch die sinnliche Lebenskraft. Folglich ist die sinnliche Lebenskraft erst beim Tod eines Menschen aufgebraucht. Wie steht es nun mit der geistigen Lebenskraft im Verhältnis zu einer sehr geringen sinnlichen Lebenskraft? *Einerseits* sieht Stein in der geistigen Lebenskraft eine Hilfe für die sinnliche Lebenskraft. Mit ihren Worten: Eine »vernünftige Regulierung des Trieblebens, wie sie durch die geistige Lebenskraft ermöglicht wird, kann der Erhaltung der sinnlichen Lebenskraft so förderlich sein, daß der Verbrauch, den das geistige Leben darstellt, dadurch überwogen wird« (PK 74).³⁷ Doch *andererseits* bedingt die geistige Tätigkeit selber ein gewisses Maß an sinnlicher Lebenskraft: Intellektuelle machen diese Erfahrung häufig bei intensiver geistiger Tätigkeit, die auch körperliche Erschöpfung nach sich zieht. Bei sehr geringer Lebenskraft scheint daher auch die geistige Tätigkeit ausgeschlossen. Dennoch hat nach Stein die geistige Lebenskraft gegenüber der sinnlichen eine gewisse Autonomie, da sie in der geistigen Welt eine eigene Quelle hat: Die geistige Lebenskraft ist fähig, »das geistige Leben eine Zeit lang ohne weitere Inanspruchnahme der sinnlichen Lebenskraft zu speisen« (PK 74). Dies kann z.B. der Fall sein, wenn ich abends vor dem Einschlafen ein Buch lese und mir vor Müdigkeit bereits die Augen zufallen, obwohl ich für den Inhalt des Buches geistig aufnahmefähig bleibe und es mir deshalb gelingt, eine Zeitlang meine Müdigkeit zu überwinden. Nach Stein ist es allerdings nicht möglich, von einem Einfluß der geistigen Lebenskraft auf die sinnliche zu sprechen: »[D]ie sinnliche Lebenskraft [...] erfährt durch Vermittlung der geistigen keine Ergänzung« (PK 73).³⁸ Der *zweite* Fall entspricht einer aufgebrauchten geistigen Lebenskraft bei normaler sinnlicher Lebenskraft.³⁹ Bei der geistigen Le-

³⁷ Vgl. dazu die Idee der Herrschaft des Vernünftigen (λογιστικόν) verbündet mit dem Eifrigen (δυσμοειδής) über das Begehrliche (ἐπιθυμητικόν) in Platons *Politeia* (Buch IV, 441e–442b).

³⁸ Dieser Behauptung steht Stein in *Potenz und Akt* kritischer gegenüber: Sie spricht von »der evtl. Rückwirkung einer »Belebung« des Geistes von der ihm erschlossenen Geisteswelt her auf die leiblich-sinnliche Verfassung« (EDITH STEIN, *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg [u.a.]: Herder 2005, 251).

³⁹ Eine Untersuchung zur sinnlichen Lebenskraft der Tiere wäre hilfreich. Der Unterschied zum Fall der aufgebrauchten geistigen Lebenskraft ist, daß bei Tieren diese nicht aufgebraucht wird, sondern daß es sie überhaupt nicht gibt. Natürlich gilt das nur, wenn man davon ausgehen kann, daß Tiere kein geistiges Leben haben. Diese Frage kann leider nicht weiter behandelt werden.

Lebenskraft scheint es nun keinen Mechanismus zu geben, der zu ihrer Ergänzung führen würde, sobald die Lebenskraft gering ist. Eine vollständig aufgebrauchte Lebenskraft ist also grundsätzlich möglich, ohne daß der Mensch sterben müßte, da die sinnliche Lebenskraft und die vegetativen Lebensfunktionen weiter bestehen können. Um besser zu verstehen, wie ein Fall aufgebrauchter geistiger Lebenskraft aussehen könnte, kann auf Stein selber verwiesen werden. Sie spricht von einem »Erlebnis, das meine [Steins] Kräfte überstieg« und infolgedessen »meine [Steins] geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat« (PK 76). Diese Beschreibung würde man heute sicherlich als Depression bezeichnen.⁴⁰ Das Problematische dieses Zustandes besteht nach Stein vor allem darin, daß man ihn nicht selber überwinden kann, da ohne geistige Lebenskraft auch keine geistigen Gehalte aufgenommen werden können.⁴¹ Wenn die geistige Lebenskraft ganz aufgebraucht ist, dann sieht Stein als einzige Möglichkeit eine Zufuhr an Lebenskraft in einem religiösen Erlebnis (vgl. PK 76) oder im Kontakt mit einem Menschen: »Die Liebe, mit der ich einen Menschen umfasse, mag imstande sein, ihn mit neuer Lebenskraft zu erfüllen, wenn die seine versagt. Ja, die bloße Berührung mit Menschen von intensiver Lebendigkeit mag eine belebende Wirkung auf den Matten oder Erschöpften ausüben, die keine Aktivität von seiner Seite zur Voraussetzung hat« (PK 77).

Zwei Bemerkungen scheinen mir wichtig: *Erstens* ist nicht alles, was als Depression bezeichnet wird, notwendig mit einer ganz verbrauchten Lebenskraft zu identifizieren. Es gibt Depressionen, aus denen man mit eigenen Mitteln herausfinden kann. *Zweitens* ist grundsätzlich an Stein die Frage zu stellen, ob nur die oben genannten beiden Möglichkeiten als Neuzufuhr an geistiger Lebenskraft zu betrachten sind. Denn man kann sich gut physische Ein-

⁴⁰ Vgl. dazu die zehnte Version der WORLD HEALTH ORGANIZATION (Hg.), *International Classification of Diseases* (ICD-10) [Zugang: 20.12.2009], <http://www.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/>: F30–39 affektive Störungen, insbesondere F32–34 und die vierte, revidierte Version der AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-IV-TR) [Zugang: 20.12.2009], <http://www.behavenet.com/capsules/disorders/dsmivtrcodes.htm>: Achse I, 296.20–26 u. 296.30–36.

⁴¹ »Fehlt die geistige Lebenskraft – ganz oder doch für die Aneignung bestimmter Gehalte –, so entfällt natürlich auch die Möglichkeit der Zufuhr frischer Triebkräfte von diesen Gehalten her« (PK 76).

flüsse vorstellen, die Menschen dabei helfen, aus einer Depression herauszukommen.⁴² Wie im folgenden Abschnitt zu zeigen ist, wirken die physischen Einflüsse direkt auf die sinnliche Lebenskraft. Daß diese ihrerseits auf die geistige Lebenskraft wirken kann, ist insofern erklärbar, als die sinnliche und die geistige Lebenskraft verschiedene Aspekte ein und derselben Lebenskraft sind. In PK stellt Stein die Frage nach dieser Einheit vorsichtig: Wenn wir »versucht sind, von einer Lebenssphäre und einer Lebenskraft zu sprechen, so liegt das daran, daß beide nicht zusammenhanglos nebeneinander bestehen« (PK 73). Die hier offen gelassene Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft könnte auch darauf hinweisen, daß nicht nur »[d]ie geistige Lebenskraft [...] als bedingt durch die sinnliche« (PK 73) erscheint, sondern daß die letztere sich auch in geistige Lebenskraft umzusetzen vermag.⁴³ Ich bin mir bewußt, daß diese Überlegungen noch nicht ausgereift sind. Immerhin beruhen sie auf dem erlebbaren Zusammenhang von sinnlicher und geistiger Lebenskraft: Beim Ausruhen erneuert sich nicht nur meine sinnliche Lebenskraft, sondern gleichzeitig auch meine geistige. Ich bin beispielsweise ausgeschlafen problemlos zur Lektüre eines Buches bereit, von dem ich am Vortag fast nichts aufzunehmen vermochte. Der *dritte* Fall einer aufgebrauchten sinnlichen und geistigen Lebenskraft ist nicht eingehend zu erörtern, da er sich aus den beiden vorangehenden Fällen ableiten läßt. Wenn die sinnliche Lebenskraft wirklich ganz aufgebraucht ist, dann müßte dieser Mensch sterben. Wenn dagegen von einer geringen sinnlichen und einer aufgebrauchten geistigen Lebenskraft gesprochen wird, dann gibt es Möglichkeiten zu einer erneuten Zufuhr der fehlenden Lebenskraft. Dieser mehrmals erwähnten Möglichkeit einer Zufuhr aus der sinnlichen und geistigen Welt muß nun ausführlicher nachgegangen werden.

⁴² Spontan denkt man an Antidepressionsmittel. Es stellt sich dann aber noch immer die Frage, ob die Medikamente eine ausreichende Bedingung dafür sind, aus einer Depression herauszufinden. Nach Stein wäre dies nicht der Fall.

⁴³ Deutlicher bringt Stein die Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft in ihrer Studie *Potenz und Akt* zum Ausdruck: Sie spricht von der »Einheit der sinnlichen und geistigen Lebenskraft über die relative Trennung hinweg« (251), und etwas weiter unten sagt sie, daß »die Kraft, die [...] in *einem* Leben sich entfaltet, *eine* sein« muß (EDITH STEIN, *Potenz und Akt*, 251).



4. DIE ZUFUHR DER SINNLICHEN UND GEISTIGEN LEBENSKRAFT AUS DER PHYSIS UND AUS DER OBJEKT- UND WERTEWELT

Im dritten Abschnitt dieses Beitrags ist der Umsatz der sinnlichen und geistigen Lebenskraft direkt in psychische und geistige Fähigkeiten sowie indirekt in aktuelles Erleben thematisiert worden. Der Umsatz der Lebenskraft machte im vorangehenden Exkurs einige Erwägungen zur Möglichkeit einer aufgebrauchten Lebenskraft notwendig. Doch im Normalfall erlebe ich die Erneuerung meiner Lebenskraft: Meine Müdigkeit wird abgelöst von Frische und damit der Fähigkeit zu neuer Tätigkeit. Woher aber kommt diese Frische, welche die Erneuerung der Lebenskraft bekundet? Edith Stein zufolge kann die Psyche ihre Lebenskraft nicht selber erneuern. Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn man die Verknüpfung der Psyche mit anderen Seinsgebieten in Betracht zieht. In Steins Verständnis geht es um die materielle und die geistige Realität, die das Psychische beeinflussen. Stein begreift die sinnliche und die geistige Lebenskraft mit einer Metapher als zwei »verschiedene Wurzeln der Psyche« (PK 73), weil sie fähig sind, Kräfte aus der Physis sowie aus der Objekt- und Wertewelt aufzunehmen und in Lebenskraft zu wandeln. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Zufuhr ist die Annahme, daß der Leib zusammen mit der Psyche und dem Geist eine reale Einheit bildet. In PK macht Stein diese Einheit nicht eigens zum Thema,⁴⁴ da es ihr hauptsächlich um die Frage nach der Psyche geht. Sie scheint lediglich festzuhalten, daß ich mich *de facto* als Einheit erlebe und daß ich als Einheit funktioniere.

In diesem Abschnitt wird die Wirkung der materiellen sowie der geistigen Welt auf die Lebenskraft analysiert. Auch in dieser Pro-

⁴⁴ Sie tut dies aber an vielen anderen Stellen ihres Werkes. Hier soll ihre *Einführung in die Philosophie* genannt werden, weil dieser Text ungefähr zur gleichen Zeit wie PK entstanden ist. Stein sagt in einem Abschnitt über die *Struktur der Psyche*: »Man nennt die Person eine Einheit von Leib und Seele, aber nicht aus Leib und Bewußtsein« (EDITH STEIN, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg [u.a.]: Herder 2004, 124 [Sigel: Eph]). Es ist erwähnenswert, daß Stein in dieser Arbeit im Anschluß an PK eine Revision des Seelenbegriffs vorgenommen hat. Sie ersetzt den Begriff »Seele« an vielen Stellen durch »Psyche«, so wie er in dieser Arbeit gebraucht wird. Wo sie den Begriff »Seele« wie im obigen Zitat stehen läßt, meint Seele sowohl die Psyche als auch den Geist. Vgl. dazu die Hinweise von Wulf in ihrer Hinführung zu Steins Text (IX–XXXIV, vor allem XXXI).



blematik ist die Frage nach dem Bewußtsein im Verhältnis zur materiellen, psychischen und geistigen Realität präsent. M.E. geht die Wirkung auf die Lebenskraft direkt von der materiellen und geistigen Welt aus, doch ist sie uns indirekt durch Vermittlung der Erlebnisse zugänglich. Wenn folglich Stein von der »Beeinflussung des psychischen Mechanismus durch Erlebnisgehalte« (PK 67) spricht, dann muß die Doppeldeutigkeit des Erlebnisbegriffs bei Stein berücksichtigt werden. Der Erlebnisgehalt ist an dieser Stelle in veränderter Auffassung als die materielle oder geistige Wirklichkeit zu verstehen, die sich im Erlebnisgehalt des Bewußtseins bekundet. Folglich handelt es sich wiederum um einen indirekten Einfluß des Bewußtseins auf die Lebenskraft, insofern der Erlebnisgehalt die transzendente materielle oder geistige Wirklichkeit bekundet, die ihrerseits direkt auf die Lebenskraft wirkt. Es ist wichtig festzuhalten, daß die Unterscheidung zwischen Bewußtsein und bewußtseinstranszendenter Realität keinen Sinn ergeben würde, wenn man von einer Beeinflussung der Realität durch das Bewußtsein spricht, denn dadurch wäre das Bewußtsein bereits als Teil der Realität zu verstehen. Als einzige Alternative bietet sich im Anschluß an Stein der Fachbegriff der Bekundung, der das Verhältnis zwischen Bewußtsein und Realität bezeichnet. In der Folge soll untersucht werden, welche Hinweise Stein zum Verständnis der Zufuhr von Lebenskraft aus der materiellen und geistigen Welt gibt.

Die sehr kurze Auseinandersetzung Steins mit der Zufuhr von sinnlicher Lebenskraft aus der Physis läßt sich in folgendem Zitat zusammenfassen: »[M]it der sinnlichen Lebenskraft erscheint die Psyche eingesenkt in die Physis, in die Leiblichkeit und des weiteren durch ihre Vermittlung in die materielle Natur« (PK 73⁴⁵). Zwar gibt sie keine Erläuterung dieser Auffassung, doch legt das Verb »er-

⁴⁵ Bereits zu Beginn des zweiten Kapitels von PK sagt Stein deutlich: »[A]uf die Abgrenzung dieser Realität [des Psychischen] gegenüber der physischen und sonstigen etwa bestehenden müssen wir hier verzichten. Sie kommt für uns an dieser Stelle nur in Betracht, soweit unsere Kausalbetrachtung davon betroffen wird« (PK 20), und in der Untersuchung der Quellen der Lebenskraft eines Volkes bekräftigt sie erneut: »[W]ir sehen dabei wieder ab von den physischen Bedingungen, deren Bedeutung wir nicht verkennen, aber ohne genaue Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge nicht richtig würdigen können« (EDITH STEIN, »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen: Niemeyer ²1970, 182 [Sigel: IG]).

scheinen« nahe, daß sie ihre Einsicht über das Verhältnis von Psyche und Physis aus einer Beobachtung des eigenen Erlebnisstromes erlangt, d.h. wie ihr dieses Verhältnis im Bewußtsein erscheint. Ich kann sehr wohl feststellen, daß Schlaf, Nahrungsaufnahme und körperliche Betätigung einen Einfluß auf mein Lebensgefühl ausüben. Es ist ersichtlich, daß ein Zusammenhang bestehen muß, doch wie die Psyche mit der sinnlichen Lebenskraft in der Natur verwurzelt ist, bleibt von Stein unerklärt: »[W]ie das geschieht, das ist ein neues Problem. Unsere Untersuchung der psychischen Kausalität fordert also als Ergänzung eine Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge, d.h. der Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur« (PK 105f.). Diese komplexe Untersuchung kann im bescheidenen Rahmen dieser Arbeit nicht an Steins Stelle durchgeführt werden.⁴⁶

Ausführlicher behandelt Stein die Zufuhr an geistiger Lebenskraft aus der geistigen Welt. Gemäß Steins Ansatz muß die Beantwortung dieser Frage wieder von einer Untersuchung des Bewußtseins ausgehen. Im dritten und vierten Kapitel von PK führte Stein in die Klasse der Akte ein, mit denen »das geistige Leben« (PK 34) beginnt. Unter dem Titel der Motivation behandelte sie das Verhältnis verschiedener Akte zueinander, jedoch nicht das Verhältnis der Akte zum Lebensgefühl. Hier geht es darum, die Wirkung der Akte auf das Lebensgefühl herauszustellen. Nach Stein beeinflussen nicht alle Akte das Lebensgefühl: »Wahrnehmungen und Erinnerungen an Wahrgenommenes, Denkakte – kurz alle ›sachgebenden‹ Akte – vollziehen sich in der durch die jeweilige Besonderheit des Lebensgefühls bedingten Weise, ohne auf das Lebensgefühl selbst Rückwirkungen zu üben« (PK 67). Diese Akte haben dennoch in zweierlei Hinsicht einen Einfluß auf das Lebensgefühl: *Erstens* ermüden mich die »sachgebenden« Akte mehr oder weniger, und *zweitens* wandeln sie das Lebensgefühl, wenn sie für das Subjekt von Wichtigkeit sind. So hat beispielsweise eine komplizierte Rechnung für sich genommen keinen Bezug zum Lebensgefühl, jedoch sehr wohl die Tatsache, daß die Lösung der Rechenaufgabe für mich ein Erfolgserlebnis ist. Das Erfolgserlebnis ist aber nicht identisch mit dem Denktakt beim Rechnen, sondern gehört zu den Erlebnissen,

⁴⁶ Vgl. »Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in ›Psychische Kausalität‹ (Teil 1)«, in: Edith Stein Jahrbuch 15 (2009) 175–179.

»die in besonderer Weise am Lebensgefühl teilhaben und von sich aus in seinen Bestand eingreifen: die sogenannten ›Gemütsbewegungen‹ oder Gefühle« (PK 67).

Die Gefühle sind nach Stein Akte oder ichliche Erlebnisse, die einen Wandel in meinem Lebensgefühl hervorrufen, wie sie anhand ihres Lieblingsbeispiels der Freude – hier der Freude an einer Nachricht – beschreibt: »[D]ie Freude ist nicht bloß Freude an der Nachricht, sondern sie erfüllt zugleich ›mich‹, sie greift ein in den Bestand meines Lebensgefühls« (PK 68⁴⁷). Diese durchaus nachvollziehbare Feststellung, daß die Freude an einem bestimmten Gegenstand zu einem allgemein heiteren Befinden führt, bleibt nach Stein ein noch unzureichender Ansatz. Denn ähnlich wie das Lebensgefühl die Lebenskraft bekundet, so verweist das Gefühl auf einen ihm transzendenten Gegenstand:

»Diese Erlebniseinheit ›Freude‹ ist auf etwas ›außerhalb‹ des Stromes gerichtet, sie ist ja Freude ›an‹ der Nachricht, also ein ›Akt‹, und ihr entspricht etwas auf der Gegenstandsseite: die Erfreulichkeit der Nachricht, die ihr kraft ihres positiven Wertes anhaftet« (PK 67).

Dieses kurze Zitat verdeutlicht erneut Steins Auffassung der Bewußtseinsakte, in denen sich der Gegenstand »außerhalb« des Stromes bekundet. Es ist zu erwähnen, daß im genannten Beispiel der Gegenstand nur ein bestimmter Aspekt der Nachricht ist, nämlich ihre Erfreulichkeit, »die ihr kraft ihres positiven Wertes anhaftet«. Den Wertbegriff hat Stein insbesondere im Anschluß an Schellers Arbeit über den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* aufgenommen und in ihre Arbeit eingebaut, ohne ihm eine systematische Klärung zu widmen.⁴⁸ In dieser Arbeit scheint es mir wichtig hervorzuheben, daß Stein die Welt der Werte als »objektiven Geist« (PK 106) versteht. Jedem Subjekt ist eine bestimmte Aufnahmefähigkeit für den objektiven Geist der Wertewelt gegeben, die von mehreren Elementen abhängt: von der geistigen Lebenskraft,

⁴⁷ Vgl. PE 116; vgl. Eph 162, wo Stein ebenfalls das Beispiel der Freude an einer Nachricht verwendet; vgl. AMP 82 (und insbesondere die Fußnote 101 mit weiteren bibliographischen Hinweisen zum Beispiel der Freude in Steins Werken).

⁴⁸ Mehr in dieser Hinsicht in Eph 127–129.

aber auch von den bereits ausgebildeten geistigen Fähigkeiten⁴⁹ und noch grundlegender von einem festen, individuellen Bestand, den Stein »Kern der wandelbaren geistigen Fähigkeiten« (PK 75) nennt. Sie unterstreicht, daß dieser Kern oder – wie man heute eher sagen würde – diese individuelle Anlage »nicht Resultat der Entwicklung ist, sondern umgekehrt den Gang der Entwicklung vorschreibt« (PK 84). Die Annahme einer individuellen Anlage ist notwendig, weil z.B. in der Erfassung ästhetischer Werte der Umweltfaktor zur Erklärung der Unterschiede nicht ausreicht. Wenn zwei Kinder derselben Familie mit denselben Kunstwerken konfrontiert werden, dann ist es gut vorstellbar, daß das eine Kind sehr stark darauf reagiert, wogegen das andere völlig uninteressiert bleibt. Obwohl in diesem Beispiel vielleicht noch ganz andere Einflüsse mitspielen könnten, glaube ich auch im Hinblick auf die zeitgenössische Psychologie, daß die Annahme einer individuellen Anlage sehr plausibel ist.⁵⁰ Es ist möglich, daß mir gewisse Wertbereiche aufgrund meiner Anlage verschlossen bleiben und ich prinzipiell unfähig bin, diese Werte adäquat aufzunehmen.

Eine ausführliche Untersuchung wäre notwendig, um von der subjektiven Wertaufnahmefähigkeit bis zu einer objektiven Rangordnung der Werte zu gelangen, wie Stein sie im Anschluß an Scheler annimmt. In Steins Terminologie ist die Aufnahmefähigkeit für die Werte dem Bewußtsein gegenüber transzendent, doch bekundet sie sich in den Gefühlen. Daher kann Stein sagen: »[J]edem Wert entspricht als ›adäquate‹ Reaktion ein Gefühl von ganz bestimmter Lebendigkeit« (PK 77). Selbstverständlich müßte diese Beziehung von Wert und Gefühl einer Kritik unterzogen werden, wie das analog für die Beziehung zwischen Lebenskraft und -gefühl geschehen muß. Zudem geht es Stein nicht nur um die Gefühle im Bezug auf den »objektiven Geist«, sondern auch um »subjektiven Geist« und um »göttlichen Geist« (PK 106). Die Frage der Intersubjektivität beschäftigte Stein bereits in ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der*

⁴⁹ Stein spricht an anderer Stelle von der »Beschaffenheit der Seele« (IG 206), die unsere Art und Weise der Aufnahme der Werte mitbestimmt. Eine Klärung dieses Begriffs würde hier allerdings zu weit führen. Ich verweise auf PETER SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person*. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik, Freiburg/München: Alber 1994, 97–107 im Anschluß an IG 204–215, wo Stein die Begriffe »Psyche«, »Seele« und »Geist« voneinander abzugrenzen versucht.

⁵⁰ Vgl. Fußnote 21.

Einführung und erneut in ihrer Untersuchung *Individuum und Gemeinschaft*, in der sie in einem längeren Abschnitt auf die Lebenskraft in den zwischenmenschlichen Beziehungen eingeht.⁵¹ Die Frage nach dem göttlichen Geist und seinem belebenden Einfluß auf die Lebenskraft würde eine eigene religionsphilosophische Untersuchung nötig machen. Stein behandelt sie nur kurz anhand eines religiösen Erlebnisses in erster Person – einem »Gefühl des Geborgenseins« und einem »Ruhen in Gott« (PK 76) –, das sie bereits drei Jahre vor ihrer Taufe als »geistige Wiedergeburt« (PK 76) beschreibt.⁵² Aus diesen Beschreibungen geht m.E. eindrücklich hervor, daß in der Frage nach der Lebenskraft nicht nur physische Bedingungen erörtert werden müssen, sondern daß auch meine geistige Welt im Kontakt mit subjektivem, objektivem und göttlichem Geist ihren Einfluß hat. Im Wandel meines Lebensgefühls zeigt sich mir, daß ein paar aufmunternde Worte oder das Lachen eines Kindes meine Lebenskraft erneuern.

KONKLUSION: WAS IST LEBENSKRAFT IM KONTEXT DER MENSCHLICHEN AKTIVITÄT?

Edith Stein hat sich auch nach PK immer wieder für Lebenskraft interessiert, wenn auch nicht mehr im Rahmen einer so ausführlichen Untersuchung.⁵³ Obwohl die Theorie in der 27jährigen Frau noch

⁵¹ Vgl. IG 180–200. In dieser Hinsicht ist die Arbeit von MacIntyre erwähnenswert, der in einem Kapitel über Steins Konzeption des Individuums und der Gemeinschaft erläutert: »a presupposition of Stein's phenomenological reports is that the ›I‹, the subject, inhabits a natural and social world that impinges upon it in a variety of as yet unspecified ways. At the beginning of the second essay [IG] Stein remarks that what had begun in the first essay [PK] as an investigation of the individual *psyche*, as though it were a world to itself, had had to take account at an early stage of aspects of that *psyche*'s consciousness which can only be understood as the result of external impacts and influences« (ALASDAIR MACINTYRE, *Edith Stein*, 110). Vgl. auch MARIANNE SAWICKI, »Editor's Introduction«, XIV: Stein »goes beyond him [William Stern] to complete the power circuit running through persons and values by connecting those terms into community«.

⁵² Natürlich wird das Subjekt im Kontakt mit Werten, mit anderen Subjekten oder mit Gott nicht notwendigerweise belebt. Es gibt auch Situationen, in denen diese Kontakte im Subjekt Gefühle von »Schreck, Angst, Trauer« hervorrufen, »deren Gehalte an der Lebenskraft zehren« (PK 71). In diesem Abschnitt steht jedoch der belebende Einfluß auf die Lebenskraft im Vordergrund.

⁵³ Vgl. IG 180–200; Eph 113–148; PA 249–252 mit explizitem Verweis auf PK; AMP

nicht ganz ausgereift sein mag, so enthält sie doch wertvolle Hinweise und Ergebnisse in erkenntnistheoretischer und anthropologischer Hinsicht. Deshalb stellen wir abschließend noch einmal die Frage: Was ist Lebenskraft für Stein, und wie kann sie in der Komplexität des menschlichen Subjekts veranschaulicht werden? Eine notwendige Bedingung der Beantwortung dieser Frage ist, daß die Lebenskraft als sich in der bewußten Lebenssphäre bekundend untersucht wird. Folglich geht es Stein um die Lebenskraft und ihren Wandel ausschließlich im Rahmen einer Bewußtseinsanalyse. Im veränderlichen sinnlichen und geistigen Befinden (Lebenssphäre) entdeckt Stein eine sinnliche und geistige Lebenskraft als dauernde Eigenschaft im Wandel der Lebenszustände. Im Anschluß an eine allgemeine Einführung in den Lebenskraftbegriff mit Erwägungen über Steins Hintergrund und ihre terminologischen Schwierigkeiten ist die anthropologisch relevante Frage nach dem Wandel in der Lebenskraft gestellt worden. Lebenskraft wird in sinnlicher und in geistiger Tätigkeit sowie in der Ausbildung von sinnlichen oder geistigen Eigenschaften verbraucht. In dieser Hinsicht ist die Lebenskraft die Bedingung der Möglichkeit jeglicher sinnlicher und geistiger Tätigkeit, d.h. mit anderen Worten die Grundlage des menschlichen Handelns. Der Verbrauch der Lebenskraft ließ die Frage einer gänzlich aufgebrauchten sinnlichen und geistigen Lebenskraft aufkommen. In einem kurzen Exkurs wurde dargelegt, daß die geistige Lebenskraft bereits eine gewisse sinnliche Lebenskraft voraussetzt. Der Nullpunkt der letzteren ist mit dem Tod der betroffenen Person zu identifizieren, wogegen eine verbrauchte geistige Lebenskraft als Zustand der Depression interpretiert werden kann. In der Regel werden diese Extremfälle dadurch verhindert, daß die verbrauchte Lebenskraft durch neue Zufuhr aus der materiellen und der geistigen Welt erneuert wird, was neue weite Felder der Untersuchung eröffnete, die nur in zaghaften Ansätzen behandelt werden konnten. Bei Stein selber findet sich in PK keine ausgearbeitete Theorie des Bezugs zwischen Psyche und Physis. Was das Verhältnis der Psyche zum Geist betrifft, zeigt Stein konkret und überzeugend auf, wie stark unsere geistige Lebenskraft von

118–129; EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existentialphilosophie, Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11–12, Freiburg [u.a.]: Herder 2006, 75, 358f, 365.



der objektiven Welt der Werte abhängt. Es läßt sich daraus beispielsweise erkennen, daß eine Depression nicht nur mit physischen Ursachen erklärt werden kann, sondern daß dabei die geistige Welt des Subjekts – sowohl der Bezug zur Wertewelt als auch die inter-personalen Beziehungen – eine sehr wichtige Rolle spielt, die in Steins Zeiten gerne vergessen ging.

Abschließend möchte ich eine terminologische Anfrage an Stein stellen: Ist der Ausdruck »Lebenskraft« gut gewählt, um Steins Untersuchungen einem philosophisch interessierten Kreis vorzustellen? Wahrscheinlich wurde bereits zu Steins Zeit der Ausdruck von vielen ihrer Zeitgenossen mit Kopfschütteln aufgenommen. Heute ist die Reaktion sicherlich nicht positiver, wie mir einige Gespräche mit Philosophen oder philosophisch Interessierten deutlich gezeigt haben. Spontan wird mit Lebenskraft etwas ganz anderes assoziiert als von Stein in PK dargestellt. Eine Internetsuche bestätigte mir, daß Lebenskraft umgangssprachlich nicht nur mit Vitalismus, sondern vor allem mit Esoterik, New Age oder orientalischer Spiritualität in Verbindung gebracht wird und daß sie am besten von irgendwelchen Heilern oder Gurus verkauft wird. Die anspruchsvolle Untersuchung Steins paßt ganz und gar nicht zu dieser Auffassung der Lebenskraft. Obwohl ich in diesem Beitrag an der Steinschen Begriffswahl festgehalten habe, scheint zur Verhinderung dieser Assoziationen ein anderer Ausdruck sinnvoller, der vielleicht etwas schwieriger, aber wenigstens nicht irreführend ist. Steins Konzeption der Lebenskraft kann mit dem Ausdruck »Betätigungspotential« wiedergegeben werden. Es handelt sich bei der Lebenskraft um ein Potential im Hinblick auf eine Realisierung, d.h. eine bestimmte sinnliche oder geistige Betätigung.

In dieser Interpretation des Lebenskraftbegriffs stellt sich die Frage, wie mit der Möglichkeit nicht realisierter Potentiale umgegangen werden kann. In der phänomenologischen Sichtweise Steins wird mir die Lebenskraft in meiner Lebenssphäre bewußt. Wenn ich mich beispielsweise frisch fühle, dann kann ich von diesem Befinden mit mehr oder weniger Genauigkeit auf meine Lebenskraft, mein reales Betätigungspotential schließen. Doch wie ist es überhaupt möglich, daß ich eine Lebenssphäre mit Lebensgefühlen habe? M.E. wird mir mein Lebensgefühl nur im Kontext meiner Aktivität bewußt. Wenn ich gar nichts tun würde, dann könnte ich nicht einmal wissen, wie ich mich fühle. So kommt mir beispielsweise das Lebensgefühl der



Müdigkeit erst zu Bewußtsein, wenn ich etwas tue: Ich lese ein Buch, und beim Lesen des Buches stelle ich eine Konzentrationschwäche fest, die mir meine Müdigkeit zu Bewußtsein bringt. In meiner Aktivität merke ich, zu welchen Leistungen ich fähig oder nicht fähig bin. Die Lebenskraft ist nichts anderes als eine Bedingung der Möglichkeit meines Handelns und in sich selber wesentlich unverwirklicht. Dennoch scheint mir das Betätigungspotential keine Fiktion, eben weil ich zu verschiedenen Zeitpunkten tatsächlich zu mehr oder weniger großen Leistungen bereit bin.

Der vorgeschlagene Begriff »Betätigungspotential« zeigt auch, daß dieses keine vollständige Antwort auf die Frage nach der menschlichen Aktivität geben kann, weil das Potential erst noch realisiert werden muß. Steins Theorie der Motivation ist der Versuch einer Antwort auf die Frage nach der Realisierung des Potentials. Das in dieser Arbeit nur einführend behandelte Thema der Motivation steht im engen Verhältnis zur Frage nach dem psychischen Potential, insofern die Motivation das Potential in einer bestimmten Richtung umsetzt. Das Potential für sich betrachtet ist ohne Bestimmung und besteht nur als mögliche Realisierung. Erst ein motivierter Zusammenhang leitet nach Stein die Realisierung des Potentials in einer konkreten sinnlichen oder geistigen Betätigung ein. Das Potential beantwortet folglich nur einen Teil der Fragen nach der menschlichen Betätigung, weil das Potential einen bestimmten Reiz oder einen vernünftigen Zusammenhang braucht, um realisiert zu werden. Das Betätigungspotential kann folglich nur zusammen mit der Motivation zu einem phänomenologischen Verständnis der menschlichen Aktivität führen. Ich denke, daß die eigenständige Untersuchung Steins auch heute von philosophischer Relevanz ist. Philosophen vor allem existentialistischer Prägung reden vom Menschen in seiner Fähigkeit, Projekte zu konzipieren und zu realisieren. Für diesen Ansatz scheinen mir Steins Überlegungen hilfreich, da sie mit ihrer Untersuchung der Motivation auf das Werden eines Projektes Hinweise gibt und gleichzeitig mit ihrer Studie über das Betätigungspotential auf die konkreten Bedingungen der Verwirklichung des Projektes eingeht.

SIGELVERZEICHNIS

- AMP EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöllner, ESGA 14, Freiburg/Br. [u.a.]: Herder 2004.
- DSM *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*.
- EPh EDITH STEIN, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg/Br. [u.a.]: Herder 2004.
- ESGA Edith Stein Gesamtausgabe, 26 Bände, Freiburg/Br. [u.a.]: Herder 2000 – voraussichtlich 2010.
- Hua Husserliana (Edmund Husserl, Gesammelte Werke).
- ICD *International Classification of Diseases*.
- ICS Institute of Carmelite Studies, Washington DC.
- IG EDITH STEIN, »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*, [ESGA 6], Tübingen: Niemeyer 1970, 1–116 [Originalausgabe: JPPF 5 (1922) 1–116].
- JPPF *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. In Gemeinschaft mit Oskar Becker, Moritz Geiger, Martin Heidegger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Max Scheler, hg. von Edmund Husserl, 11 Bände, Halle a. S.: Niemeyer 1913–1930.
- PA EDITH STEIN, *Potenz und Akt*, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg/Br. [u.a.]: Herder 2005.
- PE EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, ESGA 5, Freiburg/Br. [u.a.]: Herder 2008 (Originalausgabe 1917).
- PK EDITH STEIN, »Psychische Kausalität«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*, [ESGA 6], Tübingen: Niemeyer 1970, 1–116 [Originalausgabe: JPPF 5 (1922) 1–116].
- PUF Presses universitaires de France.



WALTER REDMOND

Edith Stein zur Frage der Evolution

Die Entelechie ist *lebendige Kraft*,
als sei etwas von dem schöpferischen Atem
in ihr zurückgeblieben.
Edith Stein¹

Edith Stein (St. Teresia Benedicta vom Kreuz, 1891–1942) umriß ihre Gedanken zum Problem der Evolution im 6. und letzten Kapitel von *Potenz und Akt*, ihrer 1931 abgefaßten Habilitations-Schrift, mit der sie sich um einen Lehrstuhl an der Universität Freiburg bewerben wollte.

Unsere heutige theologische Problematik mit der Evolution besteht darin, daß der Gedanke an ein göttliches Wirken obsolet geworden zu sein scheint, da Mutationen sich nach dem Prinzip des Zufalls ereignen. Zur Zeit Edith Steins waren für die Wissenschaft die Wirkmechanismen des genetischen Materials noch ungeklärt, dennoch thematisierte Edith Stein diese Frage nach »Zweck oder Zufall«.² Ihre Antwort war streng teleologisch (das Wort *Telos* verwendet sie häufig), doch nicht der Kreationismus bereitete ihr Kopfzerbrechen. Für die katholische Kirche stellte zu jener Zeit die Frage nach den Ursprüngen des Menschen ein größeres Problem dar als die Evolution als solche.³ Stein respektierte selbstverständlich die Lehren der Kirche, doch lediglich in drei Fußnoten bezieht sie sich explizit auf sie (S. 198, 210, 221). Ihre Teleologie geht aus von der tho-

¹ *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*, hg. v. Hans Rainer Sepp, Bd. 18 von *Edith Steins Werke* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1998), 224.

² Hugo de Vries hatte im Jahr 1900 die These aufgestellt, daß die Evolution das Ergebnis des plötzlichen Auftretens von Varietäten sei, die er »Mutanten« nannte. In *Der Aufbau der menschlichen Person*, Bd. 16 von *Edith Steins Werke* (Freiburg: Herder 1994), 92, thematisiert Stein die Gründe von Mutationen und bezieht sich dabei auf die Schriften der Physikerin Agnes Bluhm, die auch Forschungen auf dem Gebiet der Genetik betrieb.

³ Die päpstliche Bibelkommission, die mit den *Acta Apostolicae Sedis* 1 (vom 30. Juni 1909) eingesetzt wurde, schrieb vor, daß Katholiken an den »fundamentalen« Lehren von Genesis 1–3 festhalten müßten, biblische Ausdrücke jedoch nicht wörtlich zu nehmen hätten.



mistischen Analogie des Seienden (*analogia entis*), die in einen zeitlichen Rahmen übersetzt wurde: Die aufsteigenden Ebenen der Schöpfung – die »Hierarchie der geformten Materie« (Materie, Pflanzen, Tiere, Menschen) – werden zu Evolutionsstadien.

In ihrer Wissenschaftsphilosophie trifft Stein sich mit anderen Philosophen ihrer Zeit, die sich ebenfalls gegen eine mechanistische Sicht des Lebens aussprachen: Man denke nur an die *Entelechie* von Hans Driesch (die auch für Steins Theorie eine wichtige Rolle spielt), Henri Bergsons *Élan vital*, Pierre Teilhard de Chardins *hominisation*, und den *Trieb* von Steins Freundin Hedwig Conrad-Martius.⁴ Ihre Gedanken zur Evolution entwickelte Stein in ganz direkter »Auseinandersetzung mit den *Metaphysischen Gesprächen* von Conrad-Martius«.⁵

Was Stein für Conrad-Martius feststellt, trifft in gewisser Weise auch auf sie selbst zu: Sie scheint sich »vorwärtszutasten«. Sie wollte nicht nur denkend die beiden Bereiche Philosophie und Wissenschaft zusammenbringen, sondern auch zwei sehr unterschiedliche philosophische Vorgehensweisen verbinden: die Phänomenologie Edmund Husserls und das scholastische Denken des heiligen Thomas von Aquin. Innerhalb der Phänomenologie wechselt sich ihre »formale« philosophische Analyse mit »materialer« bzw. »empirischer« wissenschaftlicher Beschreibung ab. Als Phänomenologin arbeitet sie mit »möglichen Welten«, die »im Prinzip« vorstellbar sind, doch sie muß sich auch mit wissenschaftlicher Theorie auseinandersetzen, die »unseren eigenen Bereich«⁶ betrifft. Phasenweise ist

⁴ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (Paris: Alcan, 1907); Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* (London: Adam & Charles Black, 1908); Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris: Éditions du Seuil, 1955); und Hedwig Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche* (Halle: Verlag Max Niemeyer, 1921). »Die aktuelle Bewegung der Lebewesen aber ist nicht eine solche durch den Gesamtzustand der materiellen Natur bestimmte, naturnotwendige oder mechanische«, schreibt Stein, »sondern eine durch ihre innere Form (wenn auch nicht durch sie allein) bestimmte und – in gewissen Grenzen – freie (206 f.)«.

⁵ Das sechste Kapitel von *Potenz und Akt* trägt den Titel »Die endlichen Dinge als Stufenreich »geformter Materie«, durchgeführt in Auseinandersetzung mit H. Conrad-Martius' *Metaphysischen Gesprächen*«.

⁶ Den Inhalt von der Existenz zu trennen, ist in der Phänomenologie wie in der Scholastik ein gängiges Verfahren. In seiner eidetischen Reduktion klammerte Husserl die Existenz aus, um das *Wesen* zu studieren, und Scholastiker ließen mittels einer *praecisio* das *esse* außen vor, um die *essentia* zu analysieren. Beide befaßten sich also mit »Möglichkeitsfragen«, in denen die Semantik »möglicher Welten« zum Tragen

nicht ganz klar, welche der Möglichkeiten sie für aktuell zutreffend ansieht. Dieses Changieren zwischen dem »Ontischen« und dem »Empirischen« mag ein Grund für ihre Titelwahl »Potenz und Akt« gewesen sein.

Ich werde im folgenden die Entstehungsgeschichte von *Potenz und Akt* darstellen und die Kosmologie von Conrad-Martius kurz zusammenfassen; anschließend möchte ich Steins Ansichten zur Taxonomie und zur Evolution der Lebewesen, des Menschen und seiner Gemeinschaften wiedergeben, wie sie sie in diesem Werk entfaltete. Ich möchte dann auf ihre Kritik an Conrad-Martius eingehen und mit einigen resümierenden Überlegungen schließen.

POTENZ UND AKT

Steins philosophische Entwicklung vollzog sich in zwei Phasen. Sie begann als Phänomenologin; nach ihrer Konversion zum Katholizismus sah sie es als ihre »eigentliche Aufgabe«, ihre »Lebensaufgabe« an, Phänomenologie und Scholastik, vor allem die Philosophie des heiligen Thomas, zusammenzubringen.⁷ Es genügte ihr nicht, die Unterschiede zwischen den beiden Philosophien aufzuzeigen; sie wollte sie vielmehr in ihrem eigenen »System der Philosophie« »verschmelzen«.⁸ Sie war auf der Suche nach einer Philosophie, die

kommt. Vgl. Stein, *Erkenntnis und Glaube* (*Edith Steins Werke*, Bd. XV, Freiburg: Herder, 1993), 35 f. und 47; sowie *Potenz und Akt*, 58 und 63 f.

⁷ Diese »Aufgabe« bestand, genauer gesagt, in einer »Auseinandersetzung zwischen scholastischer und moderner Philosophie« (Stein an Finke, 6. Januar 1931, in *Edith Steins Gesamtausgabe*, 4 [Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000], Brief 130). Sie sah *Potenz und Akt* in direkter Verbindung mit ihrer »Lebensaufgabe« (Stein an Conrad-Martius, 24. Februar 1933, in *Edith Steins Werke*, Bd. VIII, Teil 1, [Freiburg: Herder, 2¹⁹⁹⁸], Brief 237, 286). »... es müssen nun einmal alle Prinzipienfragen zwischen Thomas und Husserl in mir zur Diskussion kommen« (Stein an Finke, 6. Mai 1931, Brief 152 in *ESGA*), und sie wolle versuchen, »von der Scholastik zur Phänomenologie zu kommen et vice versa« (Stein an Conrad-Martius, a.a.O. [ESW VIII/1, Brief 237], 285).

⁸ Sie spricht neben *Verschmelzung* außerdem noch von *Gegenüberstellung* und *Auseinandersetzung*. In ihrem Vorwort zum *Endlichen und Ewigen Sein* legt sie dar, daß »beides – das Suchen nach dem Sinn des Seins und das Bemühen um eine Verschmelzung von mittelalterlichem Denken mit dem lebendigen Denken der Gegenwart – nicht nur ihr persönliches Anliegen ist, sondern das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird«. *Endliches und ewiges Sein*, Bd. 2 von *Edith Steins Werke* (Freiburg: Herder, 1950, 3., unveränderte Auflage 1986), XIII. *Potenz und Akt*, so schrieb sie, »[wächst sich] zu meinem ›System d. Philosophie‹ – und das ist freilich eine Auseinandersetzung zwischen Thomas und Husserl –

»über alle Zeiten und Schranken der Völker und der Schulen« hinwegreicht, etwas, »was allen gemeinsam ist, die ehrlich nach der Wahrheit suchen«.⁹

Potenz und Akt ist die zweite von drei Arbeiten, in denen Stein ihr so umrissenes Vorhaben umsetzt.¹⁰ Seinen ersten Niederschlag fand es in einem »Schauspiel«, in dem Husserl und Thomas in einem fiktionalen Dialog aufeinandertreffen. Auf Anregung Martin Heideggers arbeitete sie dieses Stück für das Journal für Phänomenologie um, wo es dann im Jahr 1919 veröffentlicht wurde.¹¹ *Potenz und Akt* entstand im Jahr 1931, wurde allerdings erst im Jahr 1998 zum ersten Mal veröffentlicht. Die dritte Arbeit ist ihr Hauptwerk, *Endliches und Ewiges Sein*, aus dem Jahr 1935, ebenfalls erst postum im Jahr 1950 veröffentlicht.

Nachdem Stein mehrere Jahre lang (1922–1929) an der Mädchenschule der Dominikanerinnen in Speyer unterrichtet und außerdem zahlreiche Vorträge in Deutschland und im Ausland gehalten hatte, bewarb sie sich um einen Lehrstuhl an der Universität Freiburg. In den ersten Wochen des Jahres 1931, unmittelbar nachdem sie von den Lehrstuhlinhabern der Philosophischen Fakultät Martin Heidegger und Martin Honecker (letzterer war als Inhaber des Konkordats-Lehrstuhls eher zuständig für eine »katholische Berufung«) erfahren hatte, daß man bereit sei, ihr Habilitationsverfahren zu betreiben, begann sie mit der Arbeit an *Potenz und Akt*.¹²

aus ...« (Stein an Ingarden, 9. März 1932, *Edith Stein Gesamtausgabe*; Hervorhebung durch die Autorin).

⁹ *Endliches und Ewiges Sein*: XIII.

¹⁰ In ihrem Vorwort zu *Potenz und Akt* schreibt sie: »Die Verfasserin, deren philosophisches Denken von Edmund Husserl gebildet wurde, ist in den letzten Jahren in der Gedankenwelt des Aquinaten heimisch geworden. Es ist nun für sie eine innere Notwendigkeit, die verschiedenen Modi des Philosophierens, die durch diese beiden Namen bezeichnet sind, in sich zum Austrag kommen zu lassen« (4 f.). Vgl. auch das Vorwort der Autorin zu *Endliches und Ewiges Sein*: XII f.

¹¹ Der Artikel »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« erschien in der *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1929, einem Supplementband zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2. Ausgabe (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974), 315–338. Das Manuskript wurde erstmals als »Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin« veröffentlicht in *Erkenntnis und Glaube*: 19–48. Beide Fassungen sind in direkter Gegenüberstellung in *Knowledge and Faith*, übers. v. Walter Redmond (Collected Works of Edith Stein, Vol. VIII, Institute of Carmelite Studies – Publications, Washington, DC, 2000), 1–63, wiedergegeben.

¹² Vgl. Sepps Darstellung der Ereignisse in seiner Einleitung zu *Potenz und Akt*, XI–XV.

In den darauffolgenden Wochen wuchs »ein ziemlich umfangreiches Manuskript« – eine erstaunliche Leistung, denn Stein arbeitete nach wie vor als Lehrerin und korrigierte außerdem die Druckfahnen des ersten Bandes ihrer Thomas-Übersetzung von *De veritate*. Sie bat um Beurlaubung und begab sich nach Breslau, um im Haus ihrer Mutter ungestört arbeiten zu können. Im Spätsommer schloß sie die Arbeit ab und schickte Kopien an Heidegger, Honecker und Husserl. Allerdings wurde ihre Bewerbung »auf Grund der allgemeinen Wirtschaftslage negativ entschieden«. Die Arbeit an *Potenz und Akt* wurde anschließend zurückgestellt, obwohl Stein nach wie vor an eine Veröffentlichung dachte, allerdings nicht ohne das Manuskript zuvor noch einmal »neu durchgedacht und geformt« zu haben.

Am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster erhielt Edith Stein eine Anstellung; dort verwendete sie im Wintersemester 1932/33 Material aus *Potenz und Akt* für ihr zweites Seminar zum Thema »Der Aufbau der menschlichen Person«. Angesichts der Atmosphäre eines stetig zunehmenden Antisemitismus gab sie ihre Universitätsstelle auf und trat 1933 in den Kölner Karmel ein. Zwei Jahre später beauftragte sie ihr Provinzial, *Potenz und Akt* zur Publikation vorzubereiten. Stein stellte jedoch fest, daß das, was sie damals geschrieben hatte, mit ihren gegenwärtigen philosophischen Prioritäten nicht mehr zu vereinbaren war, und begann daher die Arbeit an einem neuen Werk, *Endliches und Ewiges Sein*, das sie im Spätsommer des Jahres 1935 abschloß. *Potenz und Akt* unterscheidet sich davon inhaltlich stark, so kam Edith Stein etwa auf das Thema Evolution sowie auf eine ganze Reihe anderer Themen, die sie in *Potenz und Akt* angeschnitten hatte, nie wieder zurück.¹³ Um der Verfolgung durch die Nationalsozialisten zu entgehen, siedelte Stein in den Karmel im niederländischen Echt über. Nach der Besetzung der Niederlande durch die Nazis im Jahr 1942 wurde sie jedoch zusammen mit ihrer Schwester Rosa verhaftet, sie starben in der Gaskammer in Auschwitz. 1998 wurde Edith Stein heiliggesprochen.

¹³ In ihrem Vorwort zu *Endliches und Ewiges Sein* gibt sie an, daß sie »nur wenige Blätter (den Anfang des I. Teils)« übernommen habe: XIII (ESW Bd. 2).



DIE KOSMOLOGIE VON CONRAD-MARTIUS

Das 6. Kapitel von *Potenz und Akt* enthält eine detaillierte kritische Darstellung der evolutionären Kosmologie, die Hedwig Conrad-Martius in ihren *Metaphysischen Gesprächen* entfaltet. Stein bezweifelt, daß es ihr möglich ist, »die Fülle von Intuitionen und Ideen rational auszuschöpfen, die in diesem kleinen Büchlein beschlossen sind« (168); einen Grund, warum sie mit diesem Kapitel so unzufrieden war, sah sie sogar in der »unmöglichen Auseinandersetzung« mit dem Buch von Conrad-Martius.¹⁴

Für Conrad-Martius befindet sich die Natur in ständiger Bewegung, von träger Materie über das Leben strebt sie nach oben hin zum Geist, von unten in Bewegung gesetzt von einem »Trieb«, von oben gelenkt durch »Leitideen«. Die Natur steigt aus dem »vollkommenen Nichts«, von vollständiger »Wesenlosigkeit«, zur »Wesenhaftigkeit«; sie drängt aus dem Chaos zur Ordnung, aus der Dunkelheit zum Licht und wird immer näher zu den Leitideen hingezogen (197).

Die Formen, auf die die Dinge zustreben, existieren nicht »a priori«, sie sind nicht »vorgegeben«. Conrad-Martius weist im Rahmen ihrer »evolutionären« bzw. »vitalen« Auffassung hin auf

das blinde Drängen aus urhafter Tiefe, den nackten Hunger nach Gestaltung ... sei es »wie immer«, die immer erneuten Sackgassen, Verirrungen, halben und grotesken Versuche und Würfe, die bald zu dieser, bald zu jener Art führen ... (186).

Die Suche nach Gehalt impliziert »Zufall«, doch ist dieser Zufall nicht »blind«, denn es steht eine »einzige Leitidee« über jedem Bereich, wie etwa dem der Pflanzen, und diese Idee realisiert sich in den diversen Pflanzenarten als eine Reihe von »Entwürfen« (vgl. 189).

Conrad-Martius weist die traditionelle Auffassung zurück, daß etwa eine Palme ihre Gestalt dadurch erhält, daß »eine bestimmte Formidee aus einer für jeden Inhalt gleichgültigen Materie herausgezogen« werde (189). Diese Vorstellung vom Wesen, so Conrad-

¹⁴ Stein an Conrad-Martius, 24. Februar 1933, in *Edith Steins Werke*, Bd. VIII, Teil 1, [Freiburg: Herder, ²1998], Brief 237, 286.



Martius, ist etwas anderes als die zeitlose, statische, scholastische Sicht des Wesens, in der

alles Evolutionäre, ... der Übergang, der Zufall, der Versuch, der *Wurf*, das halb und gar nicht »Geglückte«, keine echte Stelle mehr [hat] ... die Naturentitäten in ihrer Erscheinungsfülle [verlieren] das Moment einer gewissen »Gleichgültigkeit« an letzter Stelle ... (186).

Trotzdem ist Gott in diesem Prozeß anwesend:

... dennoch steht »über jeder Gestalt der sie – wie sie nun einmal ist – segnende Logos«, »der ihr den Namen gibt, der all ihr Wesen umschließt« (186).

Aber »die Gottheit« wohnt nicht selbst »in den Naturgebilden, sie qualifizierend«. Sie gibt in »ihrer dreifaltigen Wesenheit nur die Kraft, in der und durch die nunmehr das Ding aus sich selber qualifiziert« (187). Diese These scheint eine Paradoxie zu enthalten; Conrad-Martius fügt daher auch – nachdem sie betont hat, daß »Gott, der alles in allem selbst ist und wirkt, ... zurück[tritt], damit die Dinge sie selbst sind und sein können« – hinzu: »Er tritt zurück, ohne zurückzutreten ... Denn ohne ihn wären sie nichts« (188).

Die »menschliche Natur« ist ein »neuer und freier Anfang« und die höchste Stufe im evolutionären Fortschritt (183). Menschen sind allerdings im Unterschied zu anderen Kreaturen nicht »geschaffen«, der Mensch ist vielmehr »gezeugt oder geboren« als ein »Ich«; ja er ist geradezu zweimal geboren:

»Aus den qualifizierenden Un- und Ugründen der Natur gezeugt und geformt ist er doch zugleich aus dem »Geist« geboren – so von unten her und von oben her persönlich wesend« (183).

Zudem ist der Mensch »ein offenes Tor, durch das Gottes Geist ungehindert hindurchgehen kann«. Es wird zu zeigen sein, wie Stein auf diese Thesen antwortet.

GENUS UND SPEZIES

Stein liefert eine Neudefinition einer Reihe von taxonomischen Begriffen (»Genus«, »Spezies«, »Individuum«, »Form«), um für die Lebewesen, die unter diese Begriffe gefaßt werden, einen Bezug zur Zeitvorstellung herstellen zu können. Sie »dehnt« das Genus »Organismus« in die Zeit »aus«, um die Lebewesen von dem Moment an erfassen zu können, da sie beginnen, sich zu entwickeln. Dasselbe vollzieht sie mit den Genera *Pflanze* und *Tier* mitsamt den diversen Spezies, die diese Genera umgreifen. Überraschenderweise begreift sie »die allgemeine menschliche Natur« als *Genus*, nicht als *Spezies*; den Begriff »Spezies« benutzt sie in mehreren neuen, eigenwilligen Zusammenhängen. Die von ihr hier vollzogenen Revisionen erinnern an die aus Logik und Ontologie bekannten Entgegensetzungen zwischen Begriffsumfang oder Intension und Extension, zwischen Attribut und Instanz, Sinn und Bedeutung, Klasseninklusion und Zugehörigkeit, schließlich die scholastischen Begriffe *significatio* und *suppositio*.

»Formal« (also allgemein) gesprochen gibt es bei Stein drei verschiedene Weisen, den Begriff des Genus und seiner Einheit zu verstehen: 1. Genus als *Genesis* bzw. als ontischer Ursprung: Die anfängliche Entstehung des Genus als Genus vereint die Angehörigen dieses Genus. 2. Genus als *Gattung*: der »inhaltliche Bestand« der Mitglieder des Genus, ihre »Qualitäten«, Gestalten oder Bedeutungen, die in der Genesis wurzeln und ihnen ihre inhaltliche Einheit verleihen. 3. Genus als *Geschlecht* bzw. im Fall von Lebewesen als *Stamm*: Die Mitglieder eines Genus, also der Bereich der Individuen, die aus derselben Genesis hervorgehen und zum selben inhaltlichen Bestand gehören.

Stein überträgt diese Unterscheidung im besonderen (»materiell«) auf das Genus *Organismus*, in dem Lebewesen sich durch »Kreuzung« »zeugen« und so zu einer *Generation* verbunden werden. Das Genus *Organismus* weist dieselben drei Aspekte auf wie der allgemeine Begriff: 1. Die *Genesis* ist der Ursprung, der die Organismen entstehen läßt. 2. Das *Genus* als *Geschlecht*, als *Stamm* ist *Leben*, das sich von den Vorfahren bis hin zu den letzten Nachkommen fortpflanzt und sie inhaltlich miteinander verbindet (201 f.). Organismen, die einen und denselben inhaltlichen Bestand teilen, können eine *Spezies* ausbilden, die ihrerseits wieder dieselben drei

Aspekte hat. Wenn die Spezies hierarchisch unterhalb des Genus rangieren, sind die Mitglieder einer niedrigeren Spezies in der höheren enthalten und umfassen den inhaltlichen Bestand der höheren Spezies sowie ihre eigene »*differentia*«.¹⁵ Eine bestimmte Anzahl von Stufen gibt es nicht, doch es muß gemäß den individuellen Ausdifferenzierungen eine letzte oder »niederste« Spezies geben (im Fall menschlicher Individuen verhält es sich allerdings anders) (202). 3. Das Genus als *Abstammung* ist der »Stammbaum«. Im Blick zurück in die Zeit ist die Abstammungsreihe endlich und abgeschlossen, insofern als sie auf eine einzige Genesis, einen einzigen Ursprung zurückgeht. Nach vorwärts gesehen ist sie offen, doch reicht die gemeinsame Abstammung aus, um ihre Einheit zu enthüllen (200 f.). Theoretisch könnten die Mitglieder unterschiedlicher Abstammungen einen gleichen Bestand haben, Stein folgt jedoch dem heiligen Thomas in seiner Auffassung, daß bei zwei Dingen mit demselben Bestand entweder eines die Ursache des andern sein muß, oder beide auf eine gemeinsame Ursache zurückgehen müssen (202). Gemeinsamer Ursprung fällt also zusammen mit gemeinsamem Bestand.

DIE ZEIT UND DIE DINGE

Zu Beginn von *Potenz und Akt* thematisiert Stein in Anlehnung an Augustinus¹⁶ die Zeitlichkeit des Seienden. Die Vergangenheit und die Zukunft, so führt sie aus, sind mehr als Erinnerung und Erwartung; sie gehören zum Wesen alles Seienden (10 f.). Im Zusammenhang mit ihren Ausführungen zur Evolution im 6. Kapitel dehnt sie das Dasein eines Organismus über seine Lebensdauer hinaus auf seine Vorfahren und seine Nachkommen aus. Es ist falsch, ein Lebewesen von seiner Zukunft und seiner Vergangenheit abzutrennen, denn

¹⁵ In der traditionellen Theorie der Prädikabilien ist der »Unterschied« (*differentia*, *diaphora*) das, worin sich ein Genus oder eine Spezies von anderen unterscheidet, die unter dasselbe Genus fallen (beispielsweise ist das Merkmal »vernünftig« das, was den Menschen von den nicht-menschlichen Tierarten unterscheidet).

¹⁶ Augustinus, *Confessiones*, XI, 18, 23 f.

die Betrachtung, die die einzelne Pflanze z.B. als etwas völlig Selbständiges nimmt, ist im Grunde eine Abstraktion, die ein gegenwärtiges Stadium isoliert und die Frage nach Woher und Wohin, die im gegenwärtigen Stadium selbst liegt, abschneidet (200).

Wir begreifen das Seinsmaß eines Lebewesens »nicht nur in der Formung des einen Individuums ..., sondern in der des ganzen ›Geschlechts‹, seiner Vergangenheit und seiner Zukunft (199).

Um also einen Organismus angemessen verstehen zu können, müssen wir in ihm die Form erkennen, die sich in der Geschichte, die hinter ihm liegt, und in seinen zukünftigen Möglichkeiten durchhält (199 f.). Tatsächlich ist die künftige Potenz, so Stein, die »alles auf den Kopf stellt«, ebenso sehr aktuell, »beladen mit Aktualität«. Darüber hinaus bezeichnet sie die Form selbst als potentiell, und zwar in dem Sinn, daß die Bandbreite an Möglichkeiten, die das Lebewesen in sich birgt, sich seiner Form verdankt, die der »Same« seiner zukünftigen Wirklichkeit ist. Der Umstand aber, daß das Lebewesen *noch nicht* wirklich ist, gründet in der Materie (194).

ENTELECHIE UND MATERIE

Die Form, die den Organismus von innen heraus prägt, ist seine »Entelechie«. Stein benutzt diesen Begriff im Sinn des Aristoteles, der die Seele als die *entelecheia* bzw. als Form des Körpers definierte: als Prinzip seines Daseins und Wirkens, das auf die Erfüllung des Organismus zielt – gewissermaßen seine formale Ursache, seine Wirkursache und seine Zweckursache in eins genommen.¹⁷ Ab dem Moment, wo Leben auftritt, so Stein, beginnt das Lebewesen, sich auf die Erreichung seines Ziels hin zu organisieren, d.h. seiner Entelechie zu entsprechen. Mitglieder des einen Genus *Organismus* haben dieselbe Entelechie, die in seinem Ursprung wurzelt (218).

In ihrer komplexen Anthropologie setzt Stein die Entelechie des Menschen mit seinem Kern gleich, seiner Substanz, seiner substantialen Form. Diese Begriffe verbindet sie mit weiteren: der Seele, der Person, dem »Ich«, der Lebenskraft, der individuellen Prägung ei-

¹⁷ *De anima* 412a29.

ner Person, seinem nicht definierbaren *quale* (»wie er ist«).¹⁸ Seine Entelechie, sein »eigentlicher Kern« gibt von Anfang an ein bestimmtes, einzigartiges *Telos* vor: das, was der Mensch in seiner reifen Form zu werden bestimmt ist. Der individuelle Mensch ist nicht nur ein Vertreter der Spezies *Mensch*, er ist *seine eigene Spezies: dieser eine Mensch*.

Doch es ist nicht nur die Entelechie, die bestimmt, wie ein individuelles Wesen sich entwickelt; auch die Materie und äußere Einflüsse spielen eine Rolle. Zwei Lindenbäume gehören zur selben Spezies, doch kann die eine Linde »stattlicher« sein als die andere (218 f.). Äußere Umstände, die mit der Entelechie nichts zu tun haben, können deren Ergebnis beeinflussen. Aus zwei Samenkörnern desselben Baumes kann der eine Same zu einem kräftigen Baum heranwachsen, während der andere sich nur zu einem kümmerlichen Exemplar entwickelt; die Gründe für den Unterschied sind »de ratione materiae«: Vielleicht ist das Wachstum blockiert, die Bäume wachsen auf unterschiedlichem Boden, schon bei den Samen können Unterschiede auftreten.

In der Generationenfolge wird die Spezies tradiert (und mit ihr die unterschiedlichen Genera, die sie umfaßt). Die alte Entelechie ist jedoch nicht dazu in der Lage, eine neue auszuprägen. Organismen erzeugen neue Ausprägungen ihrer Spezies vielmehr, indem sie die Materie für eine neue Entelechie vorbereiten, indem sie Materie, die bereits geformt bzw., um mit Thomas zu sprechen, in einer bestimmten Weise »disponiert« ist, prägen (220).

Stein spricht auch von »Typen«, von Untergruppen, in denen die Individuen einen gemeinsamen inhaltlichen Bestand aufweisen, der über denjenigen ihrer Spezies und Genera hinausgeht. Ein Typus kann sich als solcher weiterentwickeln, doch es kann durch Kreuzung und aufgrund bestimmter Umwelteinflüsse auch ein neuer Typus entstehen (220). Eine solche Gestalt wird folgendermaßen weitergegeben: Äußere Bedingungen disponieren die Materie für Ein-

¹⁸ Stein unterscheidet innerhalb der Entelechie selbst noch einen formalen und einen materiellen Faktor (225 mit Verweis auf 231 und 261 ff.). Sie vertritt (im Unterschied zu Thomas) die These, daß die Seele nicht nur Form ist, sondern auch »geistige Materie«, »Lebenskraft«. Diese Unterscheidung zwischen Seele und Materie entspricht derjenigen von Form und Körper. Der Seele gehört ein bestimmtes Ausmaß an Kraft zu (wie jeder substantialen Form auf körperlichem Gebiet ein bestimmtes Quantum an Materie zugehört), und das seelische Leben füllt durch eine Abfolge von Handlungen die Zeit, so wie die Materie den Raum mit einem bestimmten Inhalt füllt.

zelfälle, und diese Disposition modifiziert die Auswirkung der spezifischen Form sowohl bei den erzeugenden als auch bei den erzeugten Individuen; was dann tatsächlich weitergegeben wird, ist die in einer ganz bestimmten Weise disponierte Materie (220). In einigen dieser Typen sieht Stein in gewissem Sinn eine »neue Spezies«.

KOSMISCHE SZENARIEN

Bevor sie die organische Evolution untersucht, bedenkt Stein den Ursprung und die Entwicklung des materiellen Universums. Wir können nicht, so sagt sie, a priori entscheiden, ob das Universum einen Anfang hat oder ewig ist, ob es ursprünglich ein unbewegliches Gebilde war oder sich bereits in Bewegung befand, ob zu Beginn lediglich Elemente existierten, die sich erst später zusammenschlossen, oder ob alle Kombinationen schon von Anbeginn an da waren. In einer Fußnote fügt sie an, daß nur »manches« von diesen theoretischen Möglichkeiten »dogmatisch entschieden« wurde (wahrscheinlich der Umstand, daß die Welt nicht ewig ist) (210). An mehreren »empirischen« Einschüben und Fußnoten läßt sich ablesen, daß sie von der Gültigkeit der Atomphysik ausgeht (204, 207, 208). Sorgfältig unterscheidet sie »supramundane« oder göttliche Kausalität von »intramundaner« Kausalität: der Wechselbeziehung zwischen den Naturdingen. »Geschöpfliches Sein und Geschehen« hängt sowohl vom ungeschaffenen Sein als auch von intramundaner Kausalität ab. Göttliche Kausalität manifestiert sich auf drei verschiedene Arten. In Seinen ersten beiden Schöpfungsakten erschafft Gott Materie in Bewegung, in einem dritten bewirkt Er das Prinzip der »Umformung« von Stoffen ineinander. In einer Fußnote fügt Stein hinzu, daß diese Unterscheidung

nichts über ein zeitliches Nacheinander und den tatsächlichen Vorgang der Entstehung der Welt [besagt]. Es ist eine mehrfache Formung ebenso gut in einem einfachen Akt wie in einer Reihe getrennter Akte denkbar (209).

Intramundane Kausalität ist auf Umformung beschränkt, sie vollzieht sich »rein mechanisch«, das heißt ohne erneutes göttliches Eingreifen (andernfalls würde es sich um ein »Wunder« handeln).

Das Auftauchen neuer Formen wird angestoßen, wenn sich Elemente aufgrund ihrer »Affinität« unter bestimmten Bedingungen neu formieren (208 f.). Die materielle Natur ist für Stein die »Gesamtheit dessen, was geformte Materie und nichts sonst ist«, ein »in sich geschlossener Zusammenhang ..., innerhalb dessen nichts Neues geschaffen wird« (210). Die *prima materia* wird weder vermehrt noch vermindert, noch kommen neue Impulse hinzu, da »das Naturgeschehen als reine Auswirkung der ursprünglichen Bewegungsimpulse anzusehen ist« (210).

MÖGLICHKEITEN IN DER EVOLUTION

Stein behandelt zunächst die Evolution als solche, bevor sie den Menschen mit in die Untersuchung einbezieht. Ihre Untersuchung der Fortpflanzung

hat verstehen gelehrt, in welchem Sinn ein Individuum aus andern hervorgeht und wie darin die »Arten« zugleich erhalten und variiert werden. Auch die Möglichkeit einer Entwicklung in aufsteigender Linie ist begreiflich geworden, sofern eine Ordnung des Ursprungs zu denken ist, wonach gewisse Spezies für das Hervortreten anderer vorausgesetzt wären und die späteren von höherem Seinsmodus als die früheren wären (226).¹⁹

Sie geht von drei unterschiedlichen Ausgangssituationen für die Entstehung der Arten aus; im weiteren Fortgang wird sie diese dann mit einer Reihe von Möglichkeiten für die Entwicklung des Menschen in Beziehung bringen (221, 268). (Um die komplexe Materie leichter zugänglich zu machen, verwende ich Kürzel.)

Zunächst postuliert sie drei »mögliche Ordnungen des ontischen Ursprungs« oder »denkbare« Situationen (221, 268). In der ersten (X1) wurden sämtliche Arten zu Beginn des Universums geschaffen. Die zweite Möglichkeit (X2a): »Eine kleine Anzahl von Spezies [wäre] ursprünglich vorhanden, und in bestimmter Ordnung durch

¹⁹ Sie berücksichtigt außerdem das Faktum der »Degeneration«, wo sich die Entelechie erschöpft, nachdem sie sich über eine lange Reihe von Individuen hin durchgehalten hat.



Kreuzung [entstünden] neue« (221). Sie spricht auch von »Typen«, auf die sie im Zusammenhang mit menschlichen Gemeinschaften näher eingehen will (X2b); »jede Spezies«, sagt sie in diesem Kontext, »prägte sich in verschiedenen Typen durch Einwirkung mannigfaltiger äußerer Bedingungen aus« (221). Die dritte Möglichkeit (X3) schließlich wäre die, »daß jede Spezies zunächst nur in einem oder zwei Stammindividuen vorhanden wäre und alle andern durch Zeugung aus ihnen hervorgingen« (221). In einer Fußnote fügt sie hinzu, daß der biblische Schöpfungsbericht diese Möglichkeit nur für die Menschen vorgibt. Polygenetischen Ursprung schließt sie für den Menschen offenbar aus: Die menschliche Art geht, wie immer auch ihre Geschichte dann ausgesehen haben mag, auf einen einzigen Ursprung zurück.

Spezies, die »an einen Weg empirischer Genesis gebunden sind«, die also nicht von Anfang an existieren (wie in X1), können sich auf drei mögliche Weisen entwickeln, die »die ontologische Grundlage für verschiedene biologische Entwicklungstheorien« abgeben können (224 f.). Bei der ersten (Y1), die auf unterschiedlicher Materie beruht, ergeben sich Auswirkungen auf das *Telos*:

Es könnte eine Vielheit gleicher Entelechien verteilt sein auf materielle Quanten von nur teilweise gleicher Qualifizierung. Dann würde das Ergebnis der Formung der Materie durch die Entelechien verschiedene Variationen des einen *Telos* bzw. verschiedene »Annäherungen« an das *Telos* zeigen (224).

Wenn also mehrere Entelechien auf materielle Quanten mit unterschiedlichen Eigenschaften einwirken, führt das zu veränderten *Tele* bzw. zu unterschiedlichen Abständen zum selben *Telos*.

Es ist ferner [Y2] möglich die Einbeziehung der Generation in die Ordnung der empirischen Genesis. Generation haben wir verstanden als Disponierung der Materie für die Aufnahme einer neuen Entelechie durch die formende Kraft einer bereits bestehenden Entelechie. Dabei wäre die neue Entelechie als eine [gegenüber] der alten spezifisch gleiche zu denken. Es könnte aber die zu disponierende Materie durch Einwirkungen anderer formender Kräfte, denen sie neben der Formung durch die Entelechie unterliegt, eine Variation erfahren, auf



Grund deren auch der neue Organismus trotz der Gleichheit der Entelechie Abweichungen von dem alten zeigte (224 f.).

Ein Organismus zeugt also einen anderen, wenn die Entelechien beider Organismen derselben Spezies angehören; wenn allerdings der erste Organismus in Verbindung mit anderen formenden Kräften die Materie für den zweiten disponiert, wird das dazu führen, daß der zweite sich vom ersten unterscheiden wird.

Bei der dritten Möglichkeit (Y3) entsteht eine neue Spezies: »... die Kreuzung verschieden qualifizierter Individuen (seien es verschiedene Exemplare derselben Spezies oder Exemplare verschiedener Spezies) [kann] ... Bedingung für das Hervortreten neuer Spezies sein« (225). Zwei mögliche Varianten sind dabei denkbar. Die erste (Y3a) kommt der gängigen wissenschaftlichen Theorie nahe: Wenn die Kreuzung zweier Exemplare derselben Spezies eine neue Spezies hervorbringt. Die zweite besteht in der Entstehung einer neuen Spezies durch die Kreuzung zweier Exemplare unterschiedlicher Spezies.

Im weiteren Verlauf nimmt Stein die Ordnungen ontischen Ursprungs modifizierend wieder auf und setzt sie in Beziehung mit der Evolution des Menschen (X1 fällt dabei selbstverständlich weg). Bei der ersten Möglichkeit (Z1) werden neue *Spezies* erzeugt, entweder aus Individuen derselben Spezies (Z1a, parallel zu X2a sowie Y3a) oder unterschiedlicher Spezies (Z1b):

... nach einer gewissen Ordnung des ontischen Ursprungs [tritt] zunächst eine kleinere Anzahl von Spezies auf ... und [wird] allmählich vermehrt ... dadurch, daß durch Kreuzung von Individuen verschiedener Spezies oder auch von Individuen einer Spezies, die unter dem Einfluß verschiedener äußerer Lebensbedingungen in ihrer Entwicklung die Spezies zu verschiedener Ausprägung gebracht haben, die Materie für die Aufnahme neuer Spezies disponiert wird (268).

Sie spricht eine andere »Deutungsmöglichkeit« an, bei der durch die Kreuzung verschiedener Individuen derselben Spezies *Typen* entstehen können (Z2, parallel zu X2b): die Möglichkeit,

... daß die durch die Kreuzung disponierte Materie des neuen Individuums zu einer anderen Ausprägung der Spezies führen könne als bei den Erzeuger-Individuen und daß so auf dem Wege der Generation »Typen« entstehen könnten, die keine echten Spezies wären (268).

EVOLUTION DES MENSCHEN

Einer der charakteristischsten und originellsten Ansätze von Stein besteht darin, daß die taxonomischen Termini »Genus«, »Spezies«, »Typen« und »Individuum« eine stark modifizierte Bedeutung erhalten, sobald sie auf den Menschen bezogen werden. Wir haben bereits gesehen, daß die »allgemeine menschliche Natur« ein *Genus* ist, keine Spezies. Das Genus *Mensch* hat dieselben formalen Bedeutungen von »Genus«; es bezeichnet 1. eine »Einheit des Ursprungs (ontisch und evtl. genetisch)«, 2. »einen Bestand, der auf eine Einheit des Ursprungs zurückweist«, und 3. »den Umkreis von Individuen, die an diesem Bestand Anteil haben«: die Menschheit. Das Genus *Mensch* gehört zum übergeordneten Genus *animal* und ist von den anderen Tierspezies durch die *differentia spiritualis* unterschieden (grob gesagt durch Bewußtsein und Freiheit) (267 f.). *Mensch* ist also nicht eine »letzte Spezies« wie die Spezies anderer Lebewesen, die sich dann in einzelnen Exemplaren realisieren. Das Gestaltungsprinzip – das Genus *Wesen des Menschen* umfaßt die Varianten *Mann* und *Frau*, außerdem eine Reihe von »Typen«: Rasse, Volk, sozialen Stand, Familie und dergleichen. Doch die Spezies, die unter das Genus *menschlich* gefaßt wird, korrespondiert mit *Individuen*. Unsere allgemeine menschliche Natur, das »Wesen des Menschen«, so Stein, ist differenziert »zu Individuen« (268), und das heißt: Jede individuelle Person ist unter dem Oberbegriff des Genus *Mensch* ihre eigene Spezies. Stein verbindet hier Thesen von Thomas und Duns Scotus. Thomas sagt, daß jeder Engel seine eigene Spezies ist; diese Theorie überträgt Stein auf den Menschen. Außerdem beschränkt sie die Lehre von der »Diesheit« (*haecceitas*) von Duns Scotus auf den Menschen: daß jedes einzelne Objekt durch eine individuelle *differentia* gekennzeichnet ist, die seine Form »bedingt« (30 f.).²⁰

²⁰ W. Redmond, »La rebelión de Edith Stein / La individuación humana«, *Acta feno-*

Nachdem sie die ontischen Möglichkeiten beschrieben hat (Z), umreißt sie die »analogen Möglichkeiten für die Evolution des Menschen«. Bei der ersten (M1, möglicherweise beziehbar auf X3), wäre »denkbar ... eine (auch zeitlich ursprüngliche) Differenzierung in verschiedene Spezies«; sogleich fügt sie hinzu, daß das »faktisch ausgeschlossen [ist] durch die Offenbarungstatsache des empirischen Ursprungs aus einem Menschenpaar« (268). Bei ihrer »andere[n] Möglichkeit einer Ursprungsordnung« (M2, parallel zu X2a, Y3a und Z1a) wäre »die Kreuzung von Individuen die Vorbedingung für das Hervortreten neuer Spezies ...; d.h. [sie ergäbe] die entsprechende Disposition der Materie für die Aufnahme neuer Spezies ...« (268).

Dann allerdings spricht sie von »Typen« (M3, vgl. X2b und Z2), die sämtlich »als solche echten, wenn auch in ihrem Auftreten an bestimmte Bedingungen geknüpfte Spezies gedeutet werden« könnten. Bei der dritten Möglichkeit »könnte aber auch ein Teil und könnten schließlich alle als ›Zufallsbildungen‹ aufgefaßt werden, d.h. als verschiedene Ausprägungen der *einen* Form durch die verschiedene Disposition der Materie« (268 f.). In Klammern fügt sie an, daß an dieser Stelle noch nicht entschieden werden kann, ob eine dieser Möglichkeiten den Vorzug verdient (269). Später, im Zusammenhang mit verschiedenen Formen von Gemeinschaft, kommt sie auf die Frage zurück, ob Typen echte Spezies sind oder lediglich zufällige Variationen der »einen Form« des Mensch-Seins.

SPEZIES ALS MENSCHLICHE GEMEINSCHAFT

Stein kehrt nun zum Ursprung und zur Evolution menschlicher Gemeinschaften zurück. Zwar betont sie die Einzigartigkeit jeder Person, die sich als eigene Spezies von den anderen unterscheidet, doch sie vermeidet »Individualismus« (übrigens ein Punkt, den sie bei Heidegger kritisierte).²¹ Nun erwägt sie verschiedene Typen als vermittelnde Arten von Gemeinschaft, die zwischen dem Genus

menológica latinoamericana (Círculo Latinoamericano de Fenomenología), 2 (2004): 89–106.

²¹ vgl. A. Calcagno, *The Philosophy of Edith Stein* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007), Kapitel 6.



Mensch, dem sämtliche Menschen angehören, und der untersten Spezies auftreten: dem einzelnen menschlichen Individuum.

Nachdem sie wiederholt die Frage gestellt hat, ob es sich bei diesen Typen um »echte Arten« oder »das zufällige Ergebnis von Kreuzungen von Individuen« handelt, stellt sie schließlich fest, daß sie als Spezies angesehen werden können (269, 270, 276). Sie verwendet den Begriff »Spezies« also in drei unterschiedlichen Weisen: im »herkömmlichen« Sinn (als letzte Ausdifferenzierung bei nicht-menschlichen Lebensformen); die Spezies als »Diesheit« eines menschlichen Individuums; und Spezies als Typus von Gemeinschaft.

Zwei mögliche Arten von »Kosmos« erwägt sie, in die jede Person aufgrund ihrer Entelechie hineingestellt ist und in der sie durch »Wechselverkehr« mit den anderen wächst, insbesondere indem sie sich öffnet für das, was das jeweils Spezifische der anderen ist. Die erste Möglichkeit (C1) ist ein fertig konstituierter Kosmos, eine universale Gemeinschaft, in der »das Sein geistiger Wesen kein Werden« ist und zwischen »endlicher« Person und »jenen« Personen keine Zwischen-Spezies (-Typen) notwendig sind. Die Menschheit wäre in diesem Fall als »fertig konstituierter Kosmos« ins Dasein getreten, in dem sich »jede [Person] voll entfaltet (wie die Engel) ihrem Telos entsprechend und [sich] zugleich im Besitz aller andern« befände (276). In diesem Fall, so führt sie weiter aus, wäre »das Gemeinschaftsleben ... gleich ursprünglich wie das individuelle. Es gäbe so wenig Erwachsen von Gemeinschaften wie Entwicklung von Individuen« (276).

Die zweite Möglichkeit (C2) ist der Kosmos unserer Erfahrung. In unserem Alltag und aus der Geschichte lernen und erfahren wir, daß Menschen und ihre Gemeinschaften sich durch »fortschreitende Erschließung füreinander« entwickeln (276). Die Entelechie selbst »entfaltet« sich im Kontakt mit anderen Menschen, ja sogar mit Gott selbst,

der aus der unendlichen Fülle des Seins jeder Seele in ihr Inneres hineinzugeben vermöchte, wessen sie zu ihrer Entfaltung bedarf. (Etwas davon liegt in den Fällen vor, wo mystische Begnadung an Stelle der Naturordnung tritt, während der »normale Weg« der Erlösungsordnung das Zusammenwirken von Natur und Gnade ist.) (276)



Stein untersucht nun des Näheren die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, indem sie im Hinblick auf Gemeinschafts- »Typen« als »vermittelnde Spezies« drei Möglichkeiten durchspielt. Sie spricht erstens (P1) von Gruppen von Menschen, die für eine bestimmte Art von Gemeinschaft prädisponiert sind. Diese Spezies sind zwischen dem Genus der Menschennatur und den Individuen anzusiedeln. Wenn Menschen derselben Spezies zusammenleben, wird diese Prädisposition die Entwicklung der Gemeinschaft prägen. Das Zusammenleben wird also die Individuen einander annähern, was dann seinerseits dazu führt, daß die generelle Spezies (der Typus) sich entwickelt. Dieser Prozeß »würde zu einer typischen Prägung der einzelnen und der ganzen Gemeinschaft führen, die von der ursprünglichen allgemeinen Spezies erheblich abweichen könnte«. Die zweite Möglichkeit (P2) besteht darin, daß es keine vermittelnden Spezies gibt, daß vielmehr das Genus der allgemeinen Menschennatur in Verbindung mit der »wechselseitige[n] Beeinflussung der zusammenlebenden Individuen durch ihre Eigenart« zur Typenbildung ausreichen würde.

Einer »weitere[n] Möglichkeit« zufolge (P3) waren die Spezies im Anfang nicht differenziert (Stein fügt im Hinblick auf eine solche ursprüngliche Differenzierung hinzu, daß sie »der Schöpfungsbericht ... tatsächlich ausschließt«), doch haben sich andererseits Gemeinschaftstypen entwickelt. Diese Typen sind keine Zufallsergebnisse der wechselseitigen Beeinflussung von Menschen, sondern »echte Spezies, deren Hervortreten nur an einen bestimmten Generationsweg und Entwicklungsgang gebunden ist« (277). Wenn das zutrifft, dann, so fährt sie fort,

hätten wir nicht nur die Individuen, sondern die ganze Menschheit und die engeren Gemeinschaften, in die sie sich gliedert, als durch eigene innere Formen, Entelechien mit eigenem Telos geformt anzusehen (wie es der Glaubensauffassung von Natur- und Gnadenordnung entspricht) (277).

Sie umreißt also für den *homo sapiens* eine Art von Evolution, in der »Gnade« auch Gemeinschaften prägt.

EDITH STEINS KRITIK AN CONRAD-MARTIUS

Stein schreibt, daß Conrad-Martius' »gesamte, grandios entworfene Naturauffassung auf einem dunklen Grunde [ruht]«. Es war Stein nicht wohl dabei, die Kosmologie ihrer Freundin so fundamental zu kritisieren (Conrad-Martius war in Göttingen ihre Kommilitonin gewesen, außerdem – obwohl Protestantin – ihre Taufpatin). Stein schickte ihr eine Abschrift von *Potenz und Akt* zu (die Conrad-Martius allerdings aus gesundheitlichen Gründen nicht ganz lesen konnte) und bat sie um »strenge Kritik«. ²² Sie bemühte sich, die Thesen von Conrad-Martius mit der kirchlichen Lehre und ihrer eigenen Philosophie in Einklang zu bringen; sie verlegte sich sogar auf eine Art Entmythologisierung: Nachdem sie mehr als fünfzig Zitate aus den *Metaphysischen Gesprächen* angeführt hat, befindet sie, daß diese Passagen

nicht als Ergebnis strenger Analyse, sondern als tastender Versuch genommen werden [wollen]. Darum wäre es verfehlt, jedes Wort herzunehmen und zu prüfen. Sie sollten nur möglichst unverfälscht hingestellt werden, um die großen Linien heraustreten zu lassen, auf die es in unserm Zusammenhang ankommt (192).

Sie fragt ganz direkt, ob überhaupt irgendeine »objektive« Theorie der Evolution hinter diesen Metaphern steht:

Kann man darüber hinaus noch in einem eigentlichen – nicht bloß bildlich umschreibenden – Sinn von einem Hinausstreben über sich selbst zu höheren Formen sprechen (wie es, strenggenommen, der Sinn der Entwicklungstheorie wäre) (197)?

Stein antwortet, daß das in der Tat möglich ist – allerdings interpretiert sie die Darstellung von Conrad-Martius »auf ihre eigene Weise«.

²² Für Stein war diese Bitte ein echtes Anliegen; sie hatte Conrad-Martius' Besprechung von Heideggers *Sein und Zeit* in der *Deutschen Zeitschrift* 1933 gelesen und bat sie, *Potenz und Akt* ähnlich gründlich zu beurteilen. H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, hg. v. E. Avé-Lallemant, Bd. 1 (München: Kösel, 1963), 185–193.

Sie erkennt »Probleme« in der Formulierung von Conrad-Martius, daß der Mensch »von unten« und »von oben« geboren ist. Zustimmend äußert sie sich zu der Beobachtung, daß »ein Schnitt zwischen ›Naturseele‹ und ›Geistseele‹ durch die Seele des Menschen geht«, doch unter Berufung auf die thomistische Theorie stellt sie fest, daß letztere die erste in sich aufnimmt, daß es also nur eine einzige Seele gibt (278). Und sie warnt zudem davor, den Unterschied zwischen Natur und »Geist« nicht mit dem zwischen Natur und *Gnade* zu verwechseln (auch noch der gefallene Mensch, der von Gottes Geist abgeschnitten ist, »hält sich« nach Stein »in der Höhe«). Der göttliche Geist tritt in den Menschen durch eine »offene Pforte« ein, und der Mensch ist »aus dem Geist Gottes geboren«, wenn Gott in ihn ein- geht; Gott bewirkt diese Einheit jedoch erst, *nachdem* er den Menschen als personal-geistiges Wesen geschaffen hat – »die Theologie«, so vermerkt Stein abschließend, »nennt das Eingehende *Gnade*« (280). Und sie betont, daß der Mensch, obwohl er nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist, in ebenderselben grundlegenden Weise »von oben« stammt wie alle nicht-personalen Wesen, denn »kein endliches, geschöpfliches Sein ist anders denkbar als ausgehend vom ursprünglichen, ungeschaffenen Sein. ... Alles, was ist, dankt ihm, daß es ist und was es ist« (184). Selbst die *prima materia*, so Stein, entspringt, »in Übereinstimmung mit der scholastischen Auffassung«, in Gott (192). »Von unten« und »von oben« faßt sie als die beiden Bestandteile der Natur auf: *prima materia* und »objektiver Geist«. Die Materie selbst hat keine »Kraft«, deswegen bleibt »als ›von unten‹ [in Conrad-Martius' Begriff] ... schließlich nur die ›prima materia‹« (192). Objektiver Geist ist für Stein die Struktur der Idee, die in die Materie hineingesenkt ist und den göttlichen Ideen entspricht; Gott

schauf von Ewigkeit her sich selbst an, hat von Ewigkeit her die Schöpfung und ihre Ordnung sowie alle möglichen, aber nicht verwirklichten Welten vor Auge; hat von Ewigkeit her die wirkliche Welt zur Wirklichkeit bestimmt und für die bestimmte Zeit ins Dasein gerufen. Was von Ewigkeit her vor dem göttlichen Geist steht, die Ideenwelt, haben wir als ein erstes Reich objektiven Geistes bezeichnet (90).²³

²³ »Objektiver Geist« bezeichnet außerdem die Welt der Objekte und Ideen, die jede Person umgeben, vom subjektiven Geist abhängen und von ihm getragen werden



Auf die Kritik von Conrad-Martius an »statischer« Essenz, die an platonische Ideen erinnere, erwidert Stein:

Es war stets einer der Haupteinwände gegen die Platonische Ideenlehre, daß die Ideen etwas Starres und Totes seien. Unter Aktualität haben wir aber nicht nur Wirklichsein und Entfaltetein, sondern auch Wirksamsein, Tätigsein zu verstehen (286).

Hier denkt sie offenbar an Entelechie.²⁴

Und in noch einem anderen Sinn ist nur Gott »von oben«, und die Natur, sowohl die materielle als auch die belebte Natur, stellt eine »untere Welt« dar, »sofern auch sie aus dem Geist entlassen und ihrem bestimmt geordneten Werdegang überlassen ist« (226). So sieht ihr »eigenes Verständnis« von Conrad-Martius aus:

Alles, was ist, ist durch das eine, einzige Prinzip allen Seins: selbst noch das, was nichts weiter ist als pure Empfänglichkeit für Sein und Form, die *Materie*. Aber sie ist, indem sie aus ihm heraus- und ihm entgegengesetzt ist, gewissermaßen als ein zweites Prinzip gesetzt, das Spiel der Formen und Kräfte, die in sie gelegt sind, sich selbst oder richtiger der darin waltenden Gesetzmäßigkeit überlassen (225).

Doch in diesem – gesetz-durchwalteten – Wechselspiel von Form und Materie »[erwacht] das *Leben*, wiederum als ein »von oben« gewecktes, in die dafür disponierte Materie hineingesenktes« (225). Aber dieses Leben ist kein dunkles, formloses Drängen, das sich selbst erhält, sondern »das Sein des Lebendigen«. Es ist die Entelechie, die etwas lebendig macht; sie ist eine individuelle »geformte Kraft« mit einem bestimmten Ziel.

(vgl. 120, 153 f. u.ö.). Stein schreibt: »Ich habe in früheren Arbeiten terminologisch zwischen »subjektivem« und »objektivem Geist« unterschieden. ... Die Ideenwelt stellt ein erstes Reich objektiven Geistes dar. Wir werden andere Reiche kennenlernen.« (81 f.) Sie bezieht sich hier auf ihre »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften« [»I. Psychische Kausalität«, »II. Individuum und Gemeinschaft«] (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. V [1922, 1–283; Nachdruck Tübingen 1970]), besonders 267 ff. Und sie fügt hinzu: »Dort handelte es sich allerdings vornehmlich um die Scheidung des Menschengeistes und der Werke, die von ihm geschaffen sind.«

²⁴ Aus *Beilage I zu Potenz und Akt*; vgl. *Erkenntnis und Glaube*: 57–62.



Alle Kreaturen sind also, insofern als sie ihr Sein vom höchsten Sein empfangen, »von oben«, auch die »pure Potentialität ...«, die »uns in doppelter Gestalt entgegengetreten [ist]: als *Materie*, die den Raum erfüllt, und *Leben*, das in die Zeit hinein und durch die Zeit hindurch vorwärts dringt« (235). Diese Potentialität ist – relativ zur Form, die ihr »von oben« Inhalt verleiht – »von unten«.

Stein bietet außerdem eine wohlmeinende Interpretation der Leitideen, die nach Conrad-Martius nicht unmittelbar für den Inhalt der Dinge verantwortlich sind, sondern lediglich als Ideale über diesen stehen. Stein hingegen sieht sie selbst im Ding am Werk (197). Für Conrad-Martius ist die *prima materia* noch nicht wirklich lebendig, wozu Stein anmerkt: »Leben ist ja doch eine Form des Seins«, und sie beharrt auf dem entscheidenden Unterschied zwischen der Art und Weise, wie nichtlebendige Dinge (die »tote Natur«) zu einem Inhalt kommen, und »der aufstrebenden Entwicklung, gezogen von einer ›Leitidee‹, wie sie für alles Lebendige charakteristisch ist« (192 f.).

Der *materielle* Faktor spielt für Steins Verständnis der Evolution im Sinne der Scholastik eine zentrale Rolle. Wir haben gesehen, daß das, was »die ›lebendige Form‹, die Entelechie, in sich aufnimmt, ... nicht die *prima materia* [ist], sondern ein ›Stoff‹, also schon ein Geformtes« (193). Die besondere Form des Lebens setzt eine entsprechende Bereitschaft für das Leben in der Materie voraus. Stein fährt fort:

Es wäre wohl denkbar, daß die »Leitidee« Spielraum ließe für eine Mannigfaltigkeit von mehr oder minder »getreuen« Realisierungen je nach den Bedingungen, die durch den Stoff gegeben sind. So wäre eine Einfügung des Entwicklungsgedankens in das scholastische Weltbild nicht ausgeschlossen (193).

Andererseits befürchtet Stein, daß die Art und Weise, die Conrad-Martius für das leitende Wirken der Ideen in der Evolution annimmt,

doch wohl zuviel dem »Zufall« [überläßt]. Der Versuch, den Sinn von »Genus« und »Spezies« zu ergründen, führte darauf hin, der Entelechie eine spezifische Richtungsbestimmtheit zuzuschreiben, allerdings keine das durch sie Geformte bis ins



letzte bestimmende, sofern das Ergebnis, das vollbestimmte Was der Individuen, nicht nur durch die Entelechie, sondern auch die für sie vorausgesetzten »niederen« materiellen Formen und Kräfte bestimmt ist. So sind individuelle Eigenart und typische Variationen der Spezies vom Standpunkt der Entelechie aus zufällige Ergebnisse, vom Logos aus aber als im geordneten Spiel der Kräfte begründete Möglichkeit vorausgesehen (226).

Einen gewissen Spielraum eröffnet Stein, wenn sie an die thomistische Unterscheidung zwischen vorherbestimmender und zulassender göttlicher Vorsehung erinnert (226 Fußnote 2).

RÉSUMÉE

Edith Stein fächert eine große Anzahl theoretischer Möglichkeiten auf, wo aber sieht sie den Ort der »wirklichen« Welt? Nun, sie geht zunächst einmal davon aus, daß die Atome als Elemente zu Beginn des Universums bereits da waren und sich zu den »materiellen Bausteinen« entwickelten, die wir kennen. Zu ihrem Verständnis der organischen Evolution kann folgendes festgehalten werden.²⁵ Ursprünglich gab es eine kleine Menge von Spezies, später traten nach einer bestimmten Ordnung neue auf. Vertreter einer Spezies brachten durch Kreuzung neue Organismen hervor, die unter dem Einfluß äußerer Umstände die Materie für den Empfang neuer Spezies disponierten. Was den Menschen betrifft, so entstand durch die Kreuzung von (nicht menschlichen) Vertretern einer Spezies gewissermaßen die Voraussetzung für das Auftreten des *homo sapiens*, das heißt, durch eine solche Kreuzung wurde die Materie dafür disponiert, eine neue (die menschliche) Spezies zu empfangen (dies wäre dann das Genus *Mensch*).

Diese Beschreibung trifft wohl auch auf den Ursprung der Typen zu, die keine eigene Spezies bilden.²⁶ Von Steins »sozialer Evolution« kann festgehalten werden, daß im »Kosmos unserer Erfahrung«

²⁵ Wenn wir davon ausgehen, daß sich X2a, Y3a, Z1a und M2 entsprechen und X1, Y3b, Z1b und M1 (aber nicht X3, Y1 und Y2) ausschließen.

²⁶ Falls X2b, Z2 und M3 auch mit dazuzurechnen sind.



unsere Gemeinschaften sich durch Generation und die Entfaltung von Entelechien zu »echten Spezies« entwickelt haben, da wir zunehmend offener füreinander und für Gott geworden sind.²⁷

Wie aber *vollzieht* sich der Wandel? Stein verwendet die scholastischen Begriffe von Form oder Entelechie, die die Materie eines neuen individuellen Exemplars disponieren. Kreuzung ist allerdings eine zentrale Vorstellung in ihrer Sicht der Evolution, und auch in der aktuellen wissenschaftlichen Theorie wird diesem Phänomen zentrale Bedeutung zugemessen. Vermutlich beeinflussen im Fall von Kreuzungen zwei Entelechien in irgendeiner Art die Materie des Individuums der neuen Spezies.

Was beim organischen Wandel weitergegeben wird, so Stein, ist die *Materie*, die durch die Entelechie des vorhergehenden Organismus sowie durch äußere Bedingungen oder »formende Kräfte« disponiert wurde (vgl. 220). Woher aber kommt dann die *neue* Form bzw. Entelechie? Sie möchte nicht davon sprechen, daß die neue Form von der alten *erzeugt* wird, denn die Form würde dann »nicht mehr formen, sondern erschaffen ..., d.h. ein von dem ihren unterschiedliches Sein hervorrufen«²⁸ – Entelechie aber ist nicht bloß ein starrer Abdruck in der Materie, sie ist vielmehr *lebendige Kraft*, »als sei etwas von dem schöpferischen Atem in ihr zurückgeblieben« (224). Sie sagt, daß die Lehre der Kirche dies nur für die Menschenseele ausschliesse, doch »die philosophische Grundlage der Entscheidung ergibt sich offenbar schon auf tieferer Stufe« (198 Fußnote)²⁹. In der Natur vollzieht sich lediglich eine Umformung von Stoffen ineinander, und die Aktualisierung dieses Prozesses ist die dritte Form, in der göttliche Kausalität sich in der Natur offenbart (209).

²⁷ Wenn wir mit Stein die Gültigkeit von C2 und P3 annehmen.

²⁸ »Daß es Übergänge von einem Gestaltungstypus zum andern gibt (hervorgerufen durch Wechsel der äußeren Lebensbedingungen, durch ›Kreuzung‹ etc.), ist Erfahrungstatsache. Aber kann man von einem Übergang der reinen *Form* in die andere und von einem Hinausstreben der Form über sich selbst zu einer höheren als etwas zu ihrem Sein Gehörigen sprechen?« (197) »Wenn Thomas von einem Stufenreich von Naturformen spricht, worin die jeweils niedere als Materie der höheren aufzufassen sei, so bedeutet das nicht, daß eine Form durch die andere geformt würde, sondern daß für die Formung der Materie durch die höhere die Formung durch die niedere vorausgesetzt sei, ...« (208).

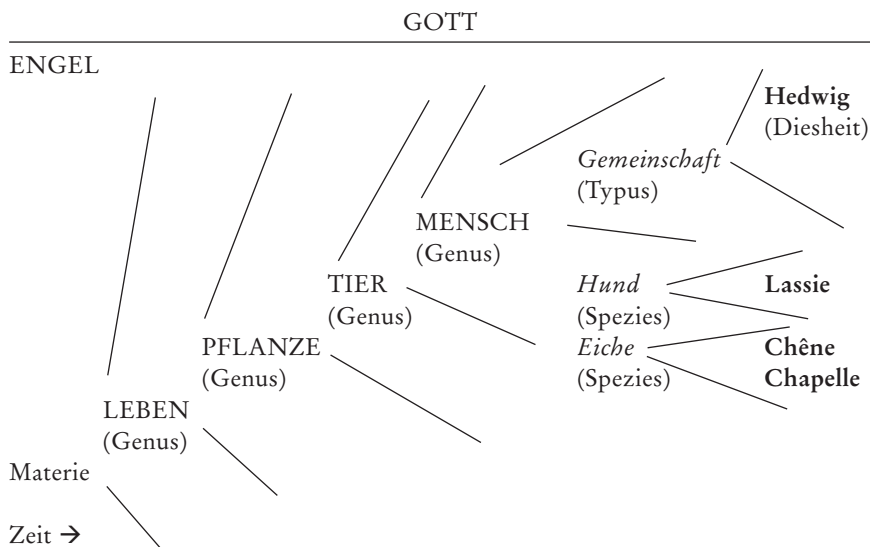
²⁹ unter Verweis auf die zweite Auflage des *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hrsg. von H. Denzinger und C. Bannwart, Freiburg im Breisgau 1928 (ebd.).

Stein ist sich darüber im Klaren, daß ihre Ausführungen lediglich einen groben Umriß bieten; in einer Fußnote merkt sie an: »Natürlich müßten die einzelnen Faktoren, die in der Generation mitwirken, und ihr Zusammenspiel genauer untersucht werden, um die möglichen Leistungen der Entelechie, ihre Reichweite und ihre Grenzen näher zu begreifen« (226). Sie versucht, die Lücke zwischen dem »scholastischen statischen Wesen« und einem sich entwickelnden Universum dadurch zu verkleinern, daß sie den Zeitfaktor einführt, sowohl in die Existenz von Organismen als auch in die ihrer Genera und Spezies.

Das folgende Diagramm verdeutlicht ihre Grundidee. Die Bezeichnungen der Genera sind in Großbuchstaben gesetzt, die drei genannten unterschiedlichen Spezies kursiv, konkrete Einzelexemplare sind fett gedruckt (»Hedwig« begründet als menschliches Wesen eine eigene Spezies und ist deswegen sowohl kursiv als auch fettgedruckt). Die nach rechts offenen »Vs« bedeuten die Abstammungslinien mit ihrem Bestand; die zu einem Winkel geschlossenen Geraden bzw. ihr Scheitelpunkt bezeichnen die Genesis oder den Ursprung der Abstammung und des Bestands. Die *analogia entis* stellt sich in der Vertikale dar und entfaltet sich horizontal in der Zeit.

Übersetzung: Susanne Held OCDS

Analogia entis



RENÉ RASCHKE

»Mein Thomas«

Die Einstellung Edith Steins im Kontext der Übertragung
der *Quaestiones disputatae de veritate*¹

1. EINLEITUNG

Geht man davon aus, daß Edith Stein in Speyer im Alltag einer geforderten Lehrerin stand, darüber hinaus noch als Vortragende gefragt war und letztlich erst in ihrer Freizeit zu Thomas griff,² dann stellt sich die Frage: Welchen Stellenwert bemaß sie ihm in ihrem Leben und Denken? Ihre Übertragung³ seiner *Quaestiones disputatae de veritate* steht im engen Zusammenhang mit der Einstellung⁴ Steins und kann nur von dieser her verstanden und richtig in Leben, Denken und Wirken der Phänomenologin verortet werden. Sich dem Übertragungswerk zu nähern, kann auf zwei Weisen geschehen. Zum einen, wie es zahlreiche thomistische und neuscholastische Kritiker aus einer Erwartungshaltung an eine getreue Übersetzung taten.⁵ So kommt z.B. Josef Pieper zu dem Urteil, daß »der des

¹ Die Darstellung ist eine gründliche Überarbeitung und Pointierung der im WS 2007/08 im Rahmen des sächsischen Staatsexamens für das höhere Lehramt an Gymnasien an der Technischen Universität Dresden vom Autor eingereichten Arbeit »Conscientia als Bewußtsein. Verortungsversuch der Übertragung von »de veritate« in Leben, Denken und Wirken Edith Steins«.

² Zahlreiche Briefe verweisen darauf; so E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. 1916–1933* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 2) Freiburg/Basel/Wien 2000, Brief 63, 88–89, Brief 146, 161–162, Brief 206, 219–220, Brief 211, 223–225 (*SBB I*) und E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 4), Freiburg/Basel/Wien 2001, Brief 115, 188–190 (*SBB III*).

³ In kritischer Neuauflage E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 1* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 23), Freiburg/Basel/Wien 2008 (*QDV I*) und DIES., *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 2* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 24), Freiburg/Basel/Wien 2008 (*QDV II*). Beachtenswert ist vor allem die umfangreiche Einführung der Bearbeiter A. SPEER / F. V. TOMMASI, »Einleitung der Bearbeiter«, in: *QDV I*, XI–XCIII.

⁴ Der Begriff Einstellung taucht im Werk Steins häufig auf und meint eine bestimmte, meist philosophische Haltung.

⁵ Dennoch waren die Kritiken im Grundtenor positiv, denn trotz vieler »verbesserungsbedürftiger Stellen« war die Übertragung »syntaktisch im allgemeinen zuver-

Urtextes unkundige Leser, der die einzige deutsche Übersetzung [...] zur Hand nimmt, übel daran« sei, denn er bemerkt ausdrücklich, »die Husserl-Schülerin Edith Stein« habe »den Kern gerade des grundsätzlichen ersten Artikels durchaus verfehlt«, und zwar »nicht nur in ihren Erläuterungen, sondern in der Übersetzung selbst«⁶. Zum anderen gibt es den Weg der Erhellung der Haltung und Intention Steins, die vor dem gewaltigen Resultat und der üppigen Kritik ihrer Übertragungsarbeit etwas untergegangen zu sein scheinen.⁷ Wie genau sah die phänomenologische Vorbelastung, die man ihr mit gewissem Recht unterstellte,⁸ aus? Was motivierte sie zur Übertragung, was waren ihre Leitfragen, und was war ihre Absicht? Zunächst sollen der biographische Weg und die Motive Steins nachgezeichnet werden, die ihr den Gang zu Thomas ermöglichten und auch erleichterten. Der erste Zugang zur Einstellung Steins, der zum Verständnis ihrer Übertragungsarbeit und philosophischen Auseinandersetzung mit Thomas' Denken unerlässlich scheint, wird dann durch philosophische Überlegungen erweitert. Diese sollen freilegen, vor welche Grundfragen sich Stein gestellt sah und in welcher geistigen Haltung sie sich befand. Schließlich wird in diesem differenzierten Prozeß erscheinen, warum sie sich Thomas' in einer derartigen Weise annahm und warum es daraus resultierend nicht zu einer Übersetzung, sondern zu einer Übertragung kam. Dabei verweisen vor biographisch-lebensweltlichem Horizont klare Denkpositionen, die sich aus den Veröffentlichungen Steins ableiten lassen, zu einer Denkbewegung in ihrer ganz eigenen Haltung als Christin *und* Philosophin. Es soll daher nicht geprüft werden, ob

lässig«; L. ELDERS, »Edith Stein und Thomas von Aquin«, in: DERS. (Hrsg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung (Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc 2.–4. November 1990)*, München 1991, 253–271, hier 258. Einige Rezensionen sind auszugsweise abgedruckt bei SPEER / TOMMASI, »Einleitung«, LXVIII–LXXI.

⁶ J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1947, 126–127 Anm. 48. Die Kritik taucht wohl aufgrund des Erscheinens nach dem Tode Steins nicht in der kritischen Neuauflage auf.

⁷ Dies ist auch bei den Bearbeitern der kritischen Neuauflage der Fall; R. RASCHKE, »Rezension: Edith Stein, Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 15 (2009), 209–217, hier 215.

⁸ A. SPEER, »Edith Stein und Thomas von Aquin: ›meeting of minds‹«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 14 (2008), 111–125, hier 116.

Stein Thomas »richtig« auslegt oder überträgt.⁹ Ziel der Darstellung ist Einsicht in die Einstellung der konvertierten Edith Stein genau dort, wo sie sich beispielhaft in ihrem Leben, Denken und Wirken zeigt, nämlich in der Übertragung der *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin.

2. AUF DEM WEG ZUR WISSENSCHAFT UND ZU THOMAS

*Manches Mädchen träumt von Busserl,
Edith aber nur von Husserl.
In Göttingen da wird sie sehn
Den Husserl leibhaft vor sich stehn.*¹⁰

Das junge, wißbegierige Mädchen zählte sich zu jener Generation von Juden, die im Selbstverständnis der jüdischen Herkunft¹¹ zwar aus Gewohnheit den Umgang in traditionellen Riten pflegten,¹² selbst jedoch ungläubig waren.¹³ Ihre Laufbahn führte sie als eine der ersten Frauen an die Universität von Breslau.¹⁴ Das Staatsexamen wollte Stein ausschließlich »für ihre Familie« machen, denn ihr ging es »nur um die Wissenschaft«¹⁵. Bereits in den Jugendjahren besaß Stein Interesse an der Geschichte und am Einsehen der Gegenwart aus der Geschichte heraus.¹⁶ Geschichte war dabei nicht nur Selbstzweck, sondern aufs Engste mit der »Gegenwart als der

⁹ Stein geht in einigen Punkten über Thomas hinaus; dazu ebd., 119–124.

¹⁰ So dichteten ihre Breslauer Freundinnen; E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 2002, 172 (LJF). Bei der ersten »leibhaftigen« Begegnung mit Husserl wird Steins Studium der *Logischen Untersuchungen* von ihm lächelnd als »Heldentat« gewürdigt; ebd. 200.

¹¹ In ihrem Lebenslauf schreibt sie: »Ich bin preußische Staatsangehörige und Jüdin«; STEIN, LJF, 364–365, hier 364 und DIES., *Zum Problem der Einfühlung (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 5), Freiburg/Basel/Wien 2008, 137 (PE).

¹² Vgl. STEIN, LJF, 43–46.

¹³ Wie differenziert sich der Weg Steins zum lebendigen Glauben darstellte und welche zahlreichen biographischen Ereignisse sie beeinflussten, zeigt U. DOBHAN, »Vom »radikalen Unglauben« zum »wahren Glauben«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 15 (2009), 53–84.

¹⁴ W. HERBSTTRITH, »Edith Stein«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32, Berlin 2001, 127–130, 127. Angemerkt sei, daß Stein das Studium durch finanzielle Absicherung erleichtert wurde; E. STEIN, LJF, 162.

¹⁵ Ebd., 142.

¹⁶ Ebd., 145.

werdenden Geschichte¹⁷ verbunden und somit auch nur aus ihr heraus zu lesen, was sich in der Übertragung äußern sollte. Die thematische Fixierung auf die menschliche Person, die sie ihr Leben lang begleiten sollte, wurde für Stein während des Psychologiestudiums in Breslau gelegt.¹⁸ Allerdings bot ihr die Psychologie dabei nur einen ersten Anlaufpunkt. Sie hatte sich rasch überzeugt, »daß es eine Wissenschaft ohne Methode und ohne Grundlagen« sei und auch sonst »eigentlich nichts Interessantes«¹⁹ vorzuweisen habe. Die innere Unzufriedenheit Steins über die naturwissenschaftlich-experimentelle Ausrichtung der Psychologie trieb sie, wie viele andere Studenten, zum derzeit durch die *Logischen Untersuchungen* (1900/01) weltbekannten Edmund Husserl nach Göttingen.²⁰ Hier erwarb sie das zum wissenschaftlichen Arbeiten notwendige Rüstzeug.²¹ Der Drang zu einer objektiven Logik des Erkennens jenseits historisch oder psychologisch bedingter Voraussetzungen führten Husserl zu einer neuen philosophischen Methode, in der Stein erste Erfüllung hinsichtlich tieferer Fragen fand.²² Die phänomenologi-

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Zu den Breslauer Studienjahren ebd., 140–174.

¹⁹ R. INGARDEN, »Über die philosophischen Forschungen Edith Steins«, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Band 3, *Schriften zur frühen Phänomenologie*, Tübingen 1999, 228–253, hier 242. Stein bemerkt, daß »auch die große Mehrzahl der Studenten ziemlich stumpf dahinlebte«, sie nannte sie »in zorniger Verachtung ›die Idioten‹ und hatte in den Hörsälen keinen Blick für sie«; STEIN, *LJF*, 147. Sie lehnte ein ihr unterbreitetes Dissertationsthema von William Stern zur Psychologie und Sprache des Kindes ab, bei dem sie die Reaktionen eines Kindes auf verschiedene Bildchen sammeln und auswerten sollte; ebd., 173–174. Auf die Empörung Steins über dieses Thema verweist INGARDEN, »Forschungen«, 242. Auch ihre ersten philosophischen Arbeiten speisen sich offensichtlich aus einer intensiven Abgrenzung zur naturwissenschaftlichen Psychologie.

²⁰ K. SCHUHMAN, »Edith Stein und Adolf Reinach«, in: R. L. FETZ/M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 26/27)*, Freiburg 1993, 53–88, hier 54. Zu seinen Schülern zählten u.a. Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand, Hans Lipps, Alexander Koyré, Roman Ingarden, Fritz Kaufmann, Hans Theodor Conrad, Hedwig Martius, Alexander Pfänder sowie Theodor Hering und Max Scheler.

²¹ Ebd., 53 Anm. 1.

²² Rückblickend bemerkt Stein: »Mein ganzes Psychologiestudium hatte mich ja nur zu der Einsicht geführt, daß diese Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stecke, daß es ihr noch an dem notwendigen Fundament geklärter Grundbegriffe fehle und daß sie selbst nicht imstande sei, sich diese Grundbegriffe zu erarbeiten. Und was ich von der Phänomenologie bisher kennengelernt hatte, entzückte mich darum so sehr, weil sie ganz eigentlich in solcher Klärungsarbeit bestand und weil man sich hier das

sche Schule in Göttingen stand praktisch unter der Leitung von Adolf Reinach,²³ einem der bedeutendsten Schüler dieser philosophischen Wende, der den »in seine Forschungsmanuskripte eingesponnenen Husserl« seit 1909 als Privatdozent fast schon ersetzte, »als Lehrer der nach Göttingen strömenden Adepten der Phänomenologie auftrat«²⁴ und auch für Stein für eine erste ergreifende Begegnung sorgte.²⁵ Er war das »Herz der gemeinsamen Arbeit, der lebendige, gerade in schöpferischer Einstellung neue Forschungswege und Aspekte eröffnende Geist« und »durch ihn in die Einstellung schöpferischen Philosophierens gebracht«, konnte man »sich der Teilnahme am Werden einer neuen Philosophie erfreuen, so sehr man doch in Wirklichkeit ein philosophierendes Kind war«²⁶. Die wissenschaftliche und menschliche Bedeutung Reinachs ist in dieser für Stein prägenden Zeit nicht zu unterschätzen. Für sie wurde die Phänomenologie unter der Losung »zu den Sachen selbst«²⁷ erste Lebensaufgabe und die damit verbundene Haltung bot einen ersten Ausweg aus der Skepsis gegenüber der experimentellen Ausrichtung der Psychologie.²⁸ Während ihrer Prüfungsvorbereitung für das Staatsexamen begann der Erste Weltkrieg, der auch für sie zu einer Grenzerfahrung werden sollte. Die junge, übermütige Generation war nicht nur von der Notwendigkeit des Krieges überzeugt, sondern im nationalen Stolz ergriffen, fast schon begeistert.²⁹ Doch

gedankliche Rüstzeug, das man brauchte, von Anfang an selbst schmiedete.« STEIN, *LJF*, 174. Welchen Stellenwert »das liebe alte Göttingen« für Stein hatte, kann nur der ermesen, »wer in den Jahren zwischen 1905 und 1914, der kurzen Blütezeit der Göttinger Phänomenologenschule, dort studiert hat«; ebd., 189.

²³ »Wenn man nach Göttingen kommt, geht man zuerst zu Reinach«; ebd., 197.

²⁴ SCHUHMAN, »Stein und Adolf Reinach«, 55. Reinach wurde für Stein rasch zur Orientierungsgestalt; ebd., 84.

²⁵ STEIN, *LJF*, 198–200.

²⁶ R. INGARDEN, »Meine Erinnerungen an Edmund Husserl und Erläuterungen zu den Briefen«, in: DERS. (Hrsg.), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag 1968, 106–184, hier 114.

²⁷ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch (Husserliana, Bd. III/1)*, Den Haag 1976, 41.

²⁸ H. HECKER, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg 1995, 12.

²⁹ Welchen Stolz diese Generation trug, läßt sich nur ansatzweise dadurch erahnen, daß sich selbst Reinach trotz seiner Ausmusterung freiwillig zum Militär meldete; dazu INGARDEN, »Forschungen«, 232–233. Reinach empfand es als Privileg, in den Krieg ziehen zu dürfen; B. BECKMANN-ZÖLLER, »Adolf und Anne Reinach – Edith Steins Mentoren im Studium und auf dem Glaubensweg«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 13 (2007), 77–101, hier 99. Vgl. auch INGARDEN, »Erinnerungen«, 114 Anm.*, der die Selbstverständlichkeit herausstellt. Auch Stein versuchte sich mehrmals freiwillig zu



auch bei der Studentin wich die anfängliche Begeisterung der Kriegsmüdigkeit.³⁰ In Göttingen entwickelte sich derweil Husserls vermeintliche Rückkehr zum Idealismus merklich zur Konfliktfläche zwischen Meister und Schülern.³¹ So machte dies bereits für Stein eine ganz eigene Auseinandersetzung mit der Phänomenologie notwendig. Verstärkt wurde dies neben der Arbeit an der Dissertation, die Stein durch Husserls Berufung an die Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg einzureichen hatte, durch die Assistenz bei ihm. Daß Husserl ihr wenig Raum zum philosophischen Gespräch bot, mündete umso mehr in umfangreicher und eigenständiger philosophischer Arbeit ihrerseits.³² So kam es schließlich zum Bruch,³³ und sie beendete ihre Assistenzzeit im Februar 1918.³⁴ Die gesamte

melden, was anfangs am Überfluß an freiwilligen Helfern scheiterte, aber später gelang; R. WIMMER, *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Tübingen 1996, 3. Auflage, 235.

³⁰ STEIN, *LJF*, 179 und Edith Stein an Roman Ingarden vom 6. Juli 1917, *SBB III*, Brief 20, 61–63.

³¹ H. M. GOSEBRINK, »Wissenschaft als Gottesdienst«. Zur Bedeutung Thomas' von Aquin für Edith Stein«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 4 (1998), 511–530, hier 518.

³² Gemeint ist das gesamte philosophische Frühwerk Edith Steins, das sich vor allem auch in erkenntnistheoretischen, sozialtheoretischen und formalontologischen Ansätzen aus der Arbeit mit Husserls Phänomenologie motiviert. Auch die Ausdifferenzierung des Seelbegriffs, an der sie bis zum Spätwerk festhalten sollte, beginnt in dieser Zeit; C. M. WULF, »Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins »Einführung in die Philosophie«, in: E. STEIN, *Einführung in die Philosophie (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 8), Freiburg/Basel/Wien 2004, IX–XLIV, hier XXXI–XXXII (*EPh*).

³³ Vgl. Edith Stein an Roman Ingarden vom 28. Januar 1917, *SBB III*, Brief 3, 35–38, hier 36: »Natürlich ist die Folge, daß man kaum noch miteinander redet. Für mich ist das sehr schmerzlich [...].« In der »schrecklichen Zeit« der Ordnung der Manuskripte bezeichnet sie sich als »halb verblödet«; ebd. Die Kündigung bezog sich auf die Arbeits-, nicht jedoch auf die Gedankenwelt.

³⁴ Sie war aber mit der Entscheidung »augenblicklich auch nicht gerade froh«; Edith Stein an Roman Ingarden vom 28. Februar 1918, *SBB III*, Brief 29, 74. Sie schreibt weiter: »Der Meister hat meinen Rücktritt in Gnaden genehmigt. Sehr freundlich – wenn auch nicht ohne einen etwas vorwurfsvollen Unterton – hat er geschrieben.« Trotz der Aufgabe der Assistentenstelle stand Stein weiterhin in engem persönlichen Kontakt mit Husserl. So schreibt Edith Stein an Roman Ingarden vom 29. Oktober 1918, *SBB III*, Brief 56, 110–112, hier 110–111: »Der einzige Mensch, der mir hier wirklich nahe steht – der Meister –, fällt über Personen und Einrichtungen, die er früher über Gebühr gepriesen hat, erbarmungslose Urteile, daß ich es kaum anhören kann. [...] Es scheint mir, daß es für mich persönlich ganz gut sein wird, wenn ich von Freiburg fortgehe, obgleich ich mich ursprünglich nur unter einem gewissen äußeren Zwang dazu entschlossen habe. [...] Die zehn Tage Hauswirtschaft und Krankenpflege [bei Husserls] haben mich natürlich gänzlich aus allem herausgerissen, und es kostet jetzt einige Mühe, wieder die nötige Konzentration aufzubringen. [...] Und was



phänomenologische Bewegung verlor aufgrund der personellen Dezimierung im Ersten Weltkrieg und der aus Husserls Wende folgenden inneren Zersplitterung seiner Schülerschaft merklich an Schwung.³⁵ Die Blüte der Göttinger Schule als Zentrum der Phänomenologie war daher schon in Freiburg nicht mehr einholbar.³⁶

Allerdings schob sich ein differenzierter Prozeß mehr und mehr in die Aktualität des Denkens Steins, denn Ende des Ersten Weltkrieges war sie bereits weit in Glaube und religiöses Erleben hinein³⁷ und daran selbst gewachsen, was einer plötzlichen Bekehrung, wie sie vielfach durch die sagenumwobene Nachtlektüre der Autobiographie Teresas von Ávila angenommen worden ist, widerspricht.³⁸ Zum Glauben kam Stein weniger aus intellektueller Überzeugung als vielmehr vor dem Hintergrund der Suche nach einer »spirituellen Beheimatung« im Leben.³⁹ Ihr Entschluß war keine Entscheidung, etwas »Neues« oder »Besseres« zu tun, sondern vielmehr ein vom und aus dem Leben vollzogenes Geschick, dessen Annahme für sie außer Frage stand. Am 1. Januar 1922 wurde Edith Stein in Bergzabern getauft und mit der Hilfe des Generalvikars Josef Schwind⁴⁰ an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen von St. Magdalena als Lehrerin angestellt.⁴¹ Die Konversion stellte im Leben Edith Steins jedoch keinen Bruch dar.⁴² Von Anfang

ist der Meister für ein ganz wunderbares Wesen. Ich kenne Ihn doch nun so gut [...].« Sie verbleibt bis zur Novemberrevolution in Freiburg; Edith Stein an Roman Ingarden vom 12. November 1918, *SBB III*, Brief 58, 113.

³⁵ Vgl. B. BECKMANN-ZÖLLER, »Vorwort«, in: DIES. / H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie (Wissenschaft und Religion*, Bd. XIV), Frankfurt a. M. 2006, 9–18, hier 13.

³⁶ INGARDEN, »Erinnerungen«, 119. Der Göttinger Phänomenologenkreis habe als kulturelle Ganzheit aufgehört zu existieren; ebd., 120.

³⁷ WIMMER, *Philosophinnen*, 254–255.

³⁸ Dazu DOBHAN, »Glauben«, 53 und 79–83. So auch WIMMER, *Philosophinnen*, 255.

³⁹ GOSEBRINK, »Wissenschaft«, 512. Auch DOBHAN, »Glauben«, 68, spricht von einer Sehnsucht nach Gott.

⁴⁰ Zur Erscheinung Schwinds in Steins Leben J. FELDES, »»Oh, diese Philosophin!« – Joseph Schwind als geistlicher Begleiter Edith Steins«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 13 (2007), 49–76, der in Schwind für Stein den »väterlichen Freund« sieht, welcher ihr den religiösen Alltagsboden bereitete, sie verankerte, aber dennoch die intellektuelle Begabung förderte; ebd., 73–75.

⁴¹ M. A. NEYER, *Edith Stein*, Köln 1987, 31: »Sie lebt dort fast wie eine Dominikanerin unter Dominikanerinnen.«

⁴² Dieser biographische Schritt Steins verführt herausgelöst aus dem differenzierten Prozeß zu einer ungerechtfertigten Teilung ihres Werkes; dazu P. SCHULZ, »Die Schrift »Einführung in die Philosophie«, in: FETZ/RATH/SCHULZ (Hg.), *Studien*,

an stand ihre innere Entwicklung zum »wahren Glauben«⁴³ im philosophisch-intellektuellen Diskurs,⁴⁴ der sich in der gesamten Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und darüber hinaus durchhalten sollte. Bereits das philosophische Frühwerk Edith Steins trägt religiöse Spuren,⁴⁵ das lange vor der Konversion auf ihr um Klarheit ringendes Denken verweist. Der an einer Konfrontation von Scholastik und Moderne interessierte Jesuit Erich Przywara eröffnete Stein schließlich mit der Empfehlung zur Thomasbearbeitung »einen neuen Raum geistiger Fruchtbarkeit, der es ihr ermöglichte, ihre phänomenologische Begabung mit ihrem neuen Glaubens-Standpunkt in ein kreatives Spiel zu bringen«⁴⁶. Stein ließ sich als Neuling auf die Auseinandersetzung mit dem Aquinaten ein, auch gerade »um mit Thomas vertraut zu werden«⁴⁷.

228–255, hier 228–232, bes. 229 und A. A. BELLO, »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Beziehung«, in: ebd., 256–284, hier 269–270. Sie hebt hervor, daß neben der Kontinuität im Steinschen Werk tiefgreifende Veränderungen stattfinden, die nicht im Widerspruch zur Phänomenologie stehen und einer geforderten Haltung hin zur denkerischen Durchdringung christlicher Tradition und christlicher Philosophie entspringen.

⁴³ STEIN, *LJF*, 350. Hier bemerkt DOBHAN, »Glauben«, 81–82 schlüssig einen Rezeptionsfehler der Literatur, die oft den Ad-hoc-Ausruf »Das ist die Wahrheit« zitiert, der bei Stein in diesem Zusammenhang nicht zu finden ist.

⁴⁴ So spricht Stein u.a. davon, »sich mehr und mehr zu einem positiven Christentum durchgerungen« zu haben; Edith Stein an Roman Ingarden vom 10. Oktober 1918, *SBB III*, Brief 53, 106–108, hier 106. Auch der religionsphilosophische Spaziergang vom Sommer 1918 spricht dafür; Edith Stein an Roman Ingarden vom 8. Juni 1918, *SBB III*, Brief 36, 85–86, hier 85. Zum möglichen Inhalt des Gesprächs A. U. MÜLLER / M. A. NEYER, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Zürich 1998, 123–124.

⁴⁵ So z.B. in STEIN, *PE*, 20, 67 und 135–136. Auch in DIES., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft*, Tübingen 1970, 2. Auflage, 43 und 76 sowie in DIES., *EPh*, 52. Zu den biographischen und religiösen Verweisen im Werk *Einführung in die Philosophie* auch WULF, »Hinführung«, XVII–XX und XXVII.

⁴⁶ K.-H. WIESEMANN, »Edith Stein im Spiegel des Denkweges Erich Przywaras«, in: B. BECKMANN/H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven, Bd. 1)*, Würzburg 2003, 189–200, hier 197. Dazu auch RASCHKE, »kritische Neuausgabe«, 214.

⁴⁷ Edith Stein an Petrus Wintrath vom 12. Juni 1932, *SBB I*, Brief 206, 219–220, hier 220. So auch GOSEBRINK, »Wissenschaft«, 514: »Die Art und Weise des Lernens von und an Thomas offenbart die phänomenologische Schulung Edith Steins: Nicht Sekundärliteratur soll seine Gestalt erschließen; statt dessen läßt sich die Neugetaufte übersetzend auf Thomas ein.«



Diese kurzen Blicke auf das Leben Steins erlauben erste Rückschlüsse auf ihre Einstellung. Ihre Wahrheit suchende und um Klarheit ringende Skepsis sieht sich noch vor ihrer Auseinandersetzung mit Thomas einem lebendigen Horizont ausgesetzt, der sich zum philosophischen Denken ins Verhältnis setzte: dem Glauben.

3. PHÄNOMENOLOGISCHE EINSTELLUNG

Wer seine [Husserls] Schriften mit wirklichem Sachverständnis, nicht mit leerem Wortverständnis, las, noch mehr, wer im Gespräch mitgehen durfte, dem mußte es ja deutlich werden, daß der Phänomenologe sich nicht an den Schreibtisch setzt und auf mystische Erleuchtung wartet, sondern daß es sich um eine mühevollen intellektuellen Erarbeitung der ›Einsichten‹ handelt. Die phänomenologische Methode ist ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials.⁴⁸

Um Edith Steins phänomenologischer Haltung vor und während ihrer Übertragung nachspüren zu können, kann vor allem die *Einführung in die Philosophie* (um 1921)⁴⁹ aus ihrem differenzierten philosophischen Frühwerk zu Rate gezogen werden, das biographisch-lebensweltlich aus der Arbeit mit Husserl und dem philosophischen Ringen um den Glauben motiviert war. Auch ein Blick über ihre Konversion hinaus scheint hilfreich; schließlich bricht ihr Denken trotz kurzer Abstinenz vom wissenschaftlichen Arbeiten nicht einfach ab. Ein kurzer Aufsatz als erste philosophische Veröffentlichung nach ihrem Übertritt zum Katholizismus⁵⁰ sowie die Bemühungen Steins um eine konstruktive Beziehung des Denkens Husserls und des Aquinaten, was sich vorerst in Dialogform niederschlug und dann auf Drängen Heideggers in einen »neutralen

⁴⁸ E. STEIN, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: E. HUSSERL, *Festschrift Edmund Husserl. Zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband zu Bd. X)*, Tübingen 1974, 2. Auflage, 315–338, hier 330 (FHT).

⁴⁹ Das Werk zählt zu den frühen Werken Edith Steins und 1921 scheint hier terminus ante quem; dazu WULF, »Hinführung«, XXI–XXVII, bes. XXVI.

⁵⁰ E. STEIN, »Was ist Phänomenologie?«, in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 570–573 (WPh).



Artikel« umgearbeitet wurde,⁵¹ bilden dabei ebenfalls gedankliche Stützen.

Philosophiegeschichtlich versteht Stein Phänomenologie von Husserl ausgehend als eine von den zwei großen Lagern der Philosophie der Neuzeit⁵² unabhängige, aber den »Geist des Philosophierens« sehr wohl tangierende Wissenschaft »von den Problemen selbst«⁵³. Das »historische Verdienst Husserls« sieht Stein darin, »daß er die Idee der absoluten Wahrheit und die ihr entsprechende der objektiven Erkenntnis in aller Reinheit herausgearbeitet« hat und somit eine »Abrechnung [...] mit dem Naturalismus, dem Psychologismus, dem Historizismus« vollzieht.⁵⁴ So versucht er, »den methodischen Zweifel Descartes weiterdenkend, die Vernunftkritik Kants von ihren unkritischen Bestandteilen befreiend, [...] die Sphäre transzendental gereinigten Bewußtseins als Forschungsgebiet seiner ›prima philosophia‹ abzustecken. Doch auch dabei kann nicht stillgestanden werden«⁵⁵. Die Phänomenologie ist von der Methode her weder eine deduktive noch induktive Wissenschaft, sondern »als ihr spezifisches Instrument dient ihr ein Verfahren sui generis, ein intuitives Erkennen der philosophischen Wahrheiten, die in sich selbst gewiß – ›evident‹ – sind und keiner Ableitung aus anderem bedürfen«⁵⁶. Die Aufgabe des Philosophen, »wenn er das ›Wesen‹ des materiellen Dinges feststellen will«, ist es nicht, »eine Reihe von materiellen Dingen zu beobachten und zu vergleichen und die gemeinsamen Eigenschaften herauszuheben«, ebenso ist auch »keine Mehrheit nötig, es genügt evtl. eine einzige exemplarische Anschauung, um daran die ganz anders geartete ›Abstraktion‹ zu vollziehen, die in Wahrheit der Zugang zum Wesen ist. Diese Abstraktion ist ein ›Absehen‹ von dem, was dem Ding bloß ›zufällig‹ zukommt, d.h. was auch anders sein könnte, ohne daß das Ding aufhörte, ein materielles Ding zu sein; und positiv eine Einstellung des Blicks auf das, was dem materiellen Ding als solchem zukommt, was zur ratio des ma-

⁵¹ R. LEUVEN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung* (Edith Steins Werke, Bd. X), Freiburg 1983, 54. Daß Heidegger, der die Oberhand über die Festschrift besaß, nicht nur mit Stein einen Disput hatte, bemerkt INGARDEN, »Erinnerungen«, 162.

⁵² Katholische Philosophie und moderne Philosophie.

⁵³ Vgl. STEIN, *WPh*, 570–571.

⁵⁴ Ebd., 572.

⁵⁵ DIES., *FHT*, 322.

⁵⁶ DIES., *WPh*, 572.

teriellen Dinges (wie Thomas gern sagt) oder zu seiner Idee gehört.«⁵⁷ Die »ganz anders geartete ›Abstraktion‹« ist für Stein, wie für alle anderen Phänomenologen, die Intuition. »Es ist nicht ein einfaches ›Hinsehen‹ gemeint«, sondern es handelt sich um »ein Eindringen in die Gegenstände« und wie schon Thomas »es als die eigentliche Aufgabe des Intellekts bezeichnet hat: intus legere – im Innern der Dinge zu lesen, so kann das der Phänomenologe als eine treffende Umschreibung dessen gelten lassen, was er unter Intuition versteht«⁵⁸. Mittels der eidetischen Reduktion als Freilegung der phänomenalen Gegenstandsstrukturen durch Einklammerung von zufälligen, akzidentiellen, selbst existenziellen, also *un*-wesentlichen Variationen des Phänomens kommt es zur Wesensschau.⁵⁹ Das Verfahren zur Intuition verweist auf eine bestimmte Ausrichtung des Bewußtseins, das sich als intentionales Erlebnis in Subjektseite (Noesis) und Objektseite (Noema) aufspannt.⁶⁰ In der Freilegung der intentionalen Struktur des Bewußtseins wird das gereinigte Bewußtsein »ganz offenes Auge, das ›uninteressiert‹ – d.h. unbeirrt durch praktische Interessen – in die Welt hineinschaut«⁶¹. Phänomenologie ist somit »Wissenschaft vom reinen Bewußtsein, das nicht Glied, sondern Korrelat der Welt ist und das Gebiet, auf dem in reiner und getreuer Beschreibung absolute Erkenntnisse zu gewinnen sind«⁶².

Zur kritisch fragenden und um Klarheit ringenden Einstellung Steins schärft sich in ihren Göttinger Jahren der phänomenologische Blick, der getragen von einer grundlegenden Offenheit durch *Un*-wesentliches hindurch zur Freilegung des Wesens drängt, aber auch das eigene Vorgehen hinterfragt.

⁵⁷ DIES., *FHT*, 330.

⁵⁸ Ebd., 330–331.

⁵⁹ Vgl. DIES., *Eph*, 15–21.

⁶⁰ Ebd., 19.

⁶¹ Ebd., 7.

⁶² Ebd., 21.



4. KONSTITUTIONSPROBLEMATIK. TRANSZENDENTALPHÄNOMENOLOGISCHE EINSTELLUNG UND FORMALONTOLOGISCHE FRAGESTELLUNG

Der Weg der transzendentalen Phänomenologie hat dahin geführt, das Subjekt als Ausgangs- und Mittelpunkt der philosophischen Forschung zu setzen. [...] Es konnte auf diesem Weg nicht gelingen – wie dem Begründer der Phänomenologie [Edmund Husserl] gerade aus dem Kreise seiner Schüler immer wieder entgegengehalten wurde – aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit.⁶³

Ein Problem zeichnete sich in der phänomenologischen Bewegung in Göttingen bereits ab und spielte auch im Denken Steins eine große Rolle. Da die Subjektseite als gereinigtes Bewußtsein zur konstituierenden Hohlform der Objektseite wird, die sich als Wesen erfüllend darin eingießt und durch die Intuition erfaßt wird, eröffnet sich die eigentliche Problematik der Konstitution. Denn die Unverstelltheit des Betrachters sowie des Betrachteten wirft die Frage der genauen Zuordnung zueinander auf. Wie weit reicht die Konstitutionsleistung des reinen Bewußtseins? Seit 1913/14, also seit ihrem ersten Göttinger Semester, begann sich die Differenz zwischen Husserls seit 1907 bekannter transzendentalen Position⁶⁴ und den Göttinger Schülern immer stärker offen auszubilden.⁶⁵ Die methodisch geforderte Wende zum Objekt wurde dem Meister nun selbst zum Verhängnis. Auch Stein, die um eine skepsisfreie, begriffliche Grundlage philosophischen Fragens bemüht war,⁶⁶ konnte an diesem Punkt wohl nicht mitgehen. Sie betrachtete die transzendentalen Phänomenologie Husserls als ungerechtfertigten Schnitt.⁶⁷ Daß »eine Abhängigkeit der Welt von einem erkennenden Bewußtsein«

⁶³ DIES., *FHT*, 326.

⁶⁴ SCHUHMANN, »Stein und Adolf Reinach«, 54.

⁶⁵ INGARDEN, »Erinnerungen«, 113.

⁶⁶ HECKER, *Phänomenologie*, 13.

⁶⁷ STEIN, *WPh*, 573: »Der Idealismus ist nach meiner Auffassung eine persönliche, metaphysische Grundüberzeugung, kein einwandfreies Ergebnis phänomenologischer Forschung.« Später schreibt sie: Husserls Auffassung zieht »nur die eine Seite, das *wesenhafte Sein*, in Betracht und schneidet die dem Wesen nicht äußerlich anhaftende, sondern innerlich zugehörige Verbindung zur Wirklichkeit ab. Von diesem im



angenommen wurde, stellte die transzendente Phänomenologie Husserls nach Stein sofort in den fundamentalen Gegensatz zur ihr bereits bekannten »katholischen Philosophie, für die eine Seinsselbstständigkeit der Welt« feststand.⁶⁸ Bei der Ablehnung Husserls spielte rückblickend für sie nicht zuletzt Reinach eine große Rolle, war doch gerade die Erkenntnis als ein Empfangen, »das von den Dingen sein Gesetz erhielt«, genau seine Position und nicht die Husserls.⁶⁹ Stein hatte zu Lebzeiten Reinachs und nach seinem Tod genügend Zeit damit verbracht, sich in seine Gedanken einzudenken,⁷⁰ und tendierte eher zu seinem Realismus⁷¹, jedoch ohne die transzendente Phänomenologie preiszugeben. Da Phänomenologie für alle Phänomenologen als *die* Grundlagenwissenschaft zu etablieren war, prüfte auch Stein den Meister auf die Richtigkeit seiner Schritte und ging seit 1917 einen eigenen Weg.⁷²

Zwar finden sich in ihrer *Einführung in die Philosophie* Unentschlossenheiten zur Idealismus-Realismus-Debatte,⁷³ dennoch drängt sich eine formalontologische Fragestellung unweigerlich auf.⁷⁴ Auf der

ersten Ansatz der Scheidung von Tatsache und Wesen vollzogenen Schnitt her ist es zu verstehen, daß Husserl zu einer idealistischen Deutung der Wirklichkeit kam«; E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 11/12), Freiburg/Basel/Wien 2006, 82 Anm. 45 (EES).

⁶⁸ DIES., *WPh*, 573. 1924 ist sich Stein also schon des Spannungsfeldes ihrer christlichen Philosophie bewußt. Stein geht es dabei nicht um eine synthetisierende Versöhnung der Ansätze, sondern um einen wissenschaftlichen Ausweis der notwendigen Bezüglichkeit von transzendentaler Phänomenologie und christlicher Tradition.

⁶⁹ DIES., *LJF*, 200 Anm. 44.

⁷⁰ SCHUHMANN, »Stein und Adolf Reinach«, 62–63.

⁷¹ Ebd. 54 und 63. Der Einfluß von Reinach, Conrad-Martius und Scheler wird von Stein explizit erwähnt; STEIN, *WPh*, 573.

⁷² Vgl. Edith Stein an Roman Ingarden vom 3. September 1917, *SBB III*, Brief 6, 39–42, hier 40: »Übrigens hat sich [...] ganz plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter dem Bruch mit dem Idealismus! [...] Ich bin noch nicht dazu gekommen, dem Meister diese Ketzerei zu beichten.« Siehe auch Husserls Reaktion darauf, der beklagt, daß niemand nach dem großen Umschwung in seiner Philosophie mitgegangen sei, »auch Edith Stein ist nur bis 1917 mitgegangen«; zitiert nach HECKER, *Phänomenologie*, 22–23.

⁷³ STEIN, *EPh*, 19: »Wie es mit der *Existenz* der Welt steht, das lassen wir vorläufig dahingestellt. Wir leugnen sie nicht, indem wir von der natürlichen Erfahrung keinen Gebrauch machen, wir üben nur Urteilsenthaltung – epoché, wie die Skeptiker zu sagen pflegten.« Ebd., 98: »Eine Entscheidung zwischen Idealismus und Realismus treffen wir hier nicht. Wir lassen das Problem als solches stehen.«

⁷⁴ So berichtigt Stein in der dritten Korrektur den Sachverhalt, »daß notwendig dem *Bewußtsein* eine *Welt* entspricht«, zu »daß notwendig dem *Bewußtsein* eine *Welt* gegenübersteht«; ebd., 22. Noch deutlicher ebd., 71–73. In ihrer Assistenzzeit bei Hus-

Objektseite macht Stein dafür Verflechtungen deutlich, denn »den Wesensunterschieden der Gegenstände entsprechen Wesensunterschiede der Bewußtseinsstrukturen, und da man das Bewußtsein nicht untersuchen kann, ohne die Gegenstände zu untersuchen, auf die es gerichtet ist, bieten die ontologischen Unterscheidungen – die Herausarbeitung der verschiedenen Gegenstandsstrukturen – den Leitfaden dar für die Auffindung der entsprechenden Bewußtseinsstrukturen«⁷⁵. Da dem Bewußtsein eine Welt notwendig gegenübersteht, ist »eine Wesensbeschreibung des Bewußtseins nur zu leisten«, wenn im gleichen Zuge »die Struktur der Welt, der Wesensaufbau aller Gegenstandsarten geleistet wird«⁷⁶. Auf der Subjektseite findet Stein in erkenntnistheoretischen Überlegungen formalontologische Hinweise. Das Wesen der Erkenntnis als Erkenntnis liegt darin, daß »jede Kenntnisnahme [...] Kenntnisnahme *von etwas*« ist, und zwar in dem Sinne, daß etwas als »seiend und zugleich als so und so seiend« bestimmt ist, ein Glaube, der »allen Kenntnisnahmen innewohnt«⁷⁷. Jeder Erkenntnis muß ein Glaube an das innewohnen, was sie erkennt, und zwar nicht nur dem Gehalt nach, sondern auch in der Frage nach dem Sein des Gehaltes. Andernfalls wäre ein Wesensmerkmal der Erkenntnis, sich selbst zu transzendieren, nicht gegeben. Obwohl es kaum sachgemäß erscheint, dabei von einer religionsphilosophischen Überlegung zu sprechen, legt Stein einen Zugang zum Glauben rein philosophisch. Denn das Verhältnis von Glaube und Vernunft scheint hier zunächst kein Problem von Theologie und Philosophie, sondern eines der Erkenntnis selbst zu sein.⁷⁸ Oft wird Stein als realistische Phänomenologin unterbestimmt im Schatten Reinachs ver-

serl schreibt sie zu ihrer Vorstellung von Naturkonstitution: »Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann.« Edith Stein an Roman Ingarden vom 3. September 1917, *SBB III*, Brief 6, 39–42, hier 40.

⁷⁵ DIES., *EPh*, 12.

⁷⁶ Ebd., 22.

⁷⁷ STEIN, *EPh*, 80–81. Glaube heißt hier, daß trotz der Möglichkeit des Zweifels ein Urteil über die Existenz der Sache gefällt wird; ebd. 65 Anm. 65.

⁷⁸ Dazu auch Edith Stein an Roman Ingarden vom 28. September 1925, *SBB III*, Brief 91, 160–164, hier 163: »Es will mir bedünken, daß dieser Akt *vor* aller Wissenschaft liegt und *Glaubensakt* ist und von keiner höheren Valenz, wenn er Glaube an die eigene Tragfähigkeit u. wenn er Glaube an die *veracitas Dei* ist. Erkenntnistheorie ist darum m.E. – stehen Ihnen nun die Haare zu Berge? – zugleich Metaphysik *und* Ontologie der Erkenntnis.«

ortet, was den ganz eigenen Charakter ihres Versuchs verdeckt, die Husserlsche Wende selbst noch einmal zu durchdenken. Dies versucht sie schließlich mittels eines Ausweises der Seinsunabhängigkeit der dinglichen Welt von der Immanenz des transzendentalen Bewußtseins.⁷⁹ Stein klammert das transzendente Bewußtsein Husserls in streng phänomenologischer Weise selbst als thetischen Akt ein und bleibt eben *nicht* in einer unentschiedenen Mittelstellung zwischen Idealismus und Realismus, die vermutlich der Grund dafür ist, »daß Edith Stein als Philosophin so wenig gewürdigt wird.«⁸⁰ Zum Habilitationsvortrag Ingardens bemerkt sie bezüglich seiner idealistischen Freimachung des Subjekts von empirischen Bedingungen: »Das glaubt Ihnen so schlechthin kein Mensch (abgesehen von einigen Phänomenologen streng Husserlscher Observanz und Neukantianer, die gewöhnt sind, transcendental zu denken).«⁸¹ Die Ausdifferenzierung ihrer Antwort auf Husserls vermeintlichen Idealismus gibt Stein erst in ihren späteren Werken, dennoch wird dabei die formalontologische Fragestellung erhellt, die sie bereits in Göttingen und somit deutlich vor der Thomasübertragung hatte. Von der Grundeinstellung Husserls unbefriedigt, die die Wirklichkeit als noematische vom Bewußtsein abhängig macht, aber phänomenologisch »vorbelastet« sucht sie nun auch bei Thomas eine Antwort. Trotz der Differenzen blieb Stein Husserl aber größtenteils treu,⁸² und der durch Przywara gelegte biographische Zugang zu Thomas sollte Stein zumindest philosophiegeschichtlich aufgrund der Gemeinsamkeiten von Phänomenologie und Scholastik nicht schwergefallen sein. Diese

⁷⁹ Dazu H. R. SEPP, »Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte«, in: BECKMANN/GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein*, 13–23, hier 22–23.

⁸⁰ C. M. WULF, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Vallendar-Schönstatt 2002, 147.

⁸¹ Edith Stein an Roman Ingarden vom 28. September 1925, *SBB III*, Brief 91, 160–164, hier 161. Sie bemerkt weiter: »Auch sehr ernstzunehmende Philosophen sehen es als unausweichliche Tatsache an, daß der Erkenntnistheoretiker ebenso wie jeder andere Mensch alle seine Akte unter den Bedingungen der menschlichen Natur vollzieht und davon so wenig los kann, wie über seinen eigenen Schatten springen.«

⁸² DIES., *WPh*, 573, betont, »daß jene metaphysische Überzeugung nur in wenigen Abschnitten [von Husserls eigenen Schriften] hervortritt und den Hauptbestand seines Werkes nicht berührt«. Ein Satz, der aus Husserls Philosophie ganz und gar auch an Edith Stein überging, war nach INGARDEN, »Forschungen«, 241: »In der Philosophie darf nichts angenommen werden, dessen absolute Evidenz – nach der durchgeführten Analyse – nicht gewonnen werden kann.« Zur »Husserltreue« Steins auch HECKER, *Phänomenologie*, 18.

bestanden für Stein grundlegend in »der Abwehr aller subjektiven Willkür«⁸³, »in der Überzeugung, daß jenes Einsehen [Intuition], das ein passives Empfangen ist, die eigentliche Leistung des Verstandes ist und alle Aktion nur Vorbereitung darauf«⁸⁴, in der Aufgabe, ein »möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen«⁸⁵, und letztlich im Verständnis der Philosophie als strenger Wissenschaft.⁸⁶

Der philosophische Brückenschlag von Husserl zu Thomas bildet zugleich das Spannungsfeld der christlichen Philosophie Edith Steins. Husserl suche »den ›absoluten‹ Ausgangspunkt [...] in der Immanenz des Bewußtseins, für Thomas ist es der Glaube. [...] Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Husserl das transzendental gereinigte Bewußtsein, für Thomas Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.«⁸⁷ Die vernünftige Gewißheit einer der Erkenntnis transzendenten Wirklichkeit wird aus dem religiösen Glauben heraus noch einmal erhellt und ruft Stein immer wieder zur philosophischen Reflexion. Ihre phänomenologische Einstellung machte es notwendig, daß ihr Glaube und die katholische Lehre in die Gegenwart moderner Philosophie gedacht wurden. Das ist zum einen ein rechtfertigender Schritt einer gläubigen Katholikin, die versucht, den Anspruch christlichen Denkens zu vertreten, wenn nötig, auch gegen die pluralen Ansätze der Zeit, aber zum anderen auch ein lebendiger Schritt einer noch immer um Klarheit ringenden Phänomenologin. Die Übertragung von *De veritate* steht im Horizont oder besser: ist bereits Horizont christli-

⁸³ STEIN, *FHT*, 332.

⁸⁴ Ebd., 332.

⁸⁵ Ebd., 338.

⁸⁶ Ebd., 315.

⁸⁷ Ebd., 338. Sie führt weiter aus: »Die Phänomenologie will sich als Wesenswissenschaft etablieren und zeigen, wie sich für ein Bewußtsein dank seiner geistigen Fähigkeiten eine Welt und evtl. verschiedene mögliche Welten aufbauen können; ›unser‹ Welt würde in diesem Zusammenhang als eine solche Möglichkeit verständlich; ihre faktische Beschaffenheit zu erforschen, das überläßt sie den positiven Wissenschaften, deren sachliche und methodische Voraussetzungen in jenen Möglichkeitsuntersuchungen der Philosophie erörtert werden. Für Thomas handelte es sich nicht um mögliche Welten, sondern um ein möglichst vollkommenes Bild dieser Welt; als Fundament des Verständnisses mußten jene Wesensuntersuchungen mit einbezogen werden, aber es mußten die Tatsachen hinzugenommen werden, die natürliche Erfahrung und Glaube uns erschließen.«



cher Philosophie Edith Steins aus transzendentalphänomenologischer Einstellung und formalontologischer Fragestellung.

5. DER BIOGRAPHISCHE RAHMEN DER ÜBERTRAGUNGSARBEIT

Ich habe nun zunächst schnell den Band Newman erledigt, den ich noch übernommen hatte, und vor kurzem mit dem Studium von Thomas v. Aquinos philosophischem Hauptwerk – den Quaestiones disputatae – begonnen. Es geht vorläufig in sehr gemächlichem Ferientempo und wird lange Zeit in Anspruch nehmen.⁸⁸

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß sich Edith Stein zu Beginn der zwanziger Jahre kontinuierlich mit zwei Kernproblemen konfrontiert sah, zum einen mit dem phänomenologischen Konstitutionsproblem, zum anderen mit der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Glauben. Die zur Katholikin konvertierte Philosophin, wollte »wieder und anders zur Philosophin werden«⁸⁹. In ihrer Speyerer Zeit (1922–1929) arbeitete Stein in drei Bereichen: Schulbildung, Öffentlichkeitsarbeit und Übertragungstätigkeit.⁹⁰ Dabei lernte sie, sich in die katholische Gedankenwelt einzuleben und -zulieben.⁹¹ In einem Brief von 1932 wird noch immer die Dominanz der Übertragung besonders deutlich. So schrieb sie über ihre »Ferienbeschäftigung: 1. Thomas-Index, 2. Studium der psychologischen Quaestionen der Summa und einige Thomasliteratur,

⁸⁸ Edith Stein an Roman Ingarden vom 8. August 1925, *SBB III*, Brief 89, 157–159, hier 158.

⁸⁹ GOSEBRINK, »Wissenschaft«, 526.

⁹⁰ Vgl. H.-B. GERL, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991, 25. Stein war zwar primär an der Übertragung interessiert, besaß aber weder einen Zeitplan noch ein festes Ziel. So war es nicht verwunderlich, daß ihr der Alltag allzu oft die Arbeit an Thomas verstellte. Edith Stein an Roman Ingarden vom 9. Oktober 1926, *SBB III*, Brief 100, 171–172, hier 172: »Ich benutze die wenige Zeit, die mein Tagesbetrieb mir für die Wissenschaft läßt, um die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin nach den Quaestiones de veritate deutsch zu bearbeiten. Ob ich je an einen Abschluß komme und erst gar zu den Erläuterungen der Grundbegriffe, die ich daran anschließen möchte, das steht dahin.«

⁹¹ NEYER, *Edith Stein*, 51: »Das will sagen: Sie lernte vom größten Sohn des hl. Dominikus, Thomas von Aquin, »Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben«, Unterricht und Erziehung als Aufgaben zu betrachten, die der Heranbildung junger Christen dienen.«



3. verschiedene neue philosophische Sachen, die ich zu besprechen oder zu beurteilen habe, 4. Familie und sonstiges Menschliche⁹². Die Auseinandersetzung mit dem Dominikaner kann entsprechend der Werke Steins in vier Phasen beschrieben werden.⁹³ Diese entspringen jedoch keiner wissenschaftlichen Arbeitsprogrammatisierung, sondern vielmehr einer Denk- und Alltagspragmatik, die ihr oft genug auch das wissenschaftliche Arbeiten verwehrt. Das machte zwar die ganz persönliche Auseinandersetzung mit »ihrem« Thomas, wie sie ihn gegen Ende der Übertragungsarbeit nannte,⁹⁴ zäh, aber nicht weniger produktiv. Im Zeitraum von gut vier Jahren intensiverer Arbeit (1925–1929)⁹⁵ entstanden zwei vielbesprochene Bände.⁹⁶ Erst Anfang 1935 verkündet sie mit Erleichterung den Abschluß des zur Übertragung gehörigen Wörterverzeichnis.⁹⁷ Der üppigen Kritik sowie dem stets selbstkritischen Denken Steins ist es zu verdanken, daß damit zugleich der Nährboden für ihr weiteres philosophisches Schaffen gespeist wurde. Am 24. und 25. Januar 1931 verweilte Edith Stein in Freiburg, da sie sich dort um eine Habilitation bei Martin Honecker bemühte. Auf ihn hatte Heidegger wegen der »katholischen Berufung« verwiesen.⁹⁸ Direkt darauf begann sie mit den dafür gedachten Arbeiten zu *Potenz und*

⁹² Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid, Breslau vom 28. August 1932, *SBB I*, Brief 216, 229–231, hier 229.

⁹³ Vgl. 3 Phasen bei WIESEMANN, »Stein«, 197 oder 4 Phasen bei GERL, *Licht*, 109–111. Beginnend mit der Übertragung von *De veritate* fließt die Auseinandersetzung in eine Gegenüberstellung von Husserl und Thomas und davon ausgehend über eine Vertiefung begrifflicher Problematik zur »Sinnfrage« an das Sein.

⁹⁴ Vgl. Edith Stein an Roman Ingarden, *SBB III*, Brief 115, 188–190, hier 188, Brief 128, 202–203, hier 203 sowie Brief 129, 203–204, hier 204 und Brief 132, 206.

⁹⁵ Zum Beginn der Arbeit im Sommer 1925 Edith Stein an Roman Ingarden vom 8. August 1925, *SBB III*, Brief 89, 157–159, hier 158. Zum Abschluß der Arbeit Ende 1929 Edith Stein an Roman Ingarden vom 29. Oktober 1929, *SBB III*, Brief 129, 203–204, hier 204: »Mit meinem Thomas wäre ich fertig, wenn ich nicht jetzt wieder eine Pause von 3 Wochen hätte machen müssen. Morgen hoffe ich neu zu beginnen und, wenn ich dann nur 3 Tage daran bleiben könnte, käme ich zu Ende.«

⁹⁶ Stein hält das Werk für »genug besprochen«; Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius vom 5. April 1933, *SBB I*, Brief 250, 271–273, hier 271.

⁹⁷ Edith Stein an Margarete Günther vom 7. Februar 1935, in: E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942)* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 3), Freiburg/Basel/Wien 2000, Brief 368, 91 (*SBB II*): »Nun ist endlich der Index zu meiner Thomas-Übersetzung erschienen. Es hat viel gekostet, bis es soweit war.«

⁹⁸ Vgl. Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid vom 19. Januar 1931, *SBB I*, Brief 135, 153 und Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid vom 26. Januar 1931, *SBB I*, Brief 139, 156–157.

Akt.⁹⁹ Eine erstaunliche Leistung, wenn man bedenkt, daß Stein auch noch an der Druckkorrektur ihrer Thomas-Übertragung arbeitete.¹⁰⁰ Hieraus wird ersichtlich, welchen Stellenwert für Stein die Durchdringung der scholastischen Gedanken vor phänomenologischem Hintergrund besaß. Die Habilitation scheiterte allerdings. Wohl nicht nur, wie von ihr angeführt, »auf Grund der allgemeinen Wirtschaftslage«¹⁰¹, sondern sicher auch wegen fachlicher Mängel.¹⁰² Stein verlor bis auf kleinere Rückgriffe vorübergehend das Interesse an einer weiteren Bearbeitung von *Potenz und Akt*.¹⁰³ Ein Breslauer Habilitationsversuch – oder eher die Idee einer Habilitation beim katholischen Theologen Josef Koch¹⁰⁴ – durch die Verschriftlichung der Breslauer Vorlesungen der 20er Jahre¹⁰⁵ wurde ebenfalls nicht umgesetzt. Ihre Aufgabe sah sie nunmehr in einer »katholischen Pädagogik« und deren Grundlegung¹⁰⁶ am Deutschen Institut

⁹⁹ Edith Stein an Schwester Callista Kopf vom 28. März 1931, *SBB I*, Brief 146, 161–162, hier 162: »Ich habe am Donnerstag von St. Magdalena Abschied genommen. Der hl. Thomas ist nicht mehr zufrieden mit den abgesparten Stunden, er will mich ganz. [So ...] gehe ich vorläufig nach Breslau, um in aller Stille eine große Arbeit [Potenz und Akt] zu fördern, die ich angefangen habe.« Außerdem Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid vom 28. April 1931, *SBB I*, Brief 150, 164–166, hier 164.

¹⁰⁰ H. R. SEPP, »Einführung des Bearbeiters«, in: E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 10), Freiburg/Basel/Wien 2005, XI–XXXVII, XIII (PA).

¹⁰¹ Edith Stein an Roman Ingarden vom 25. Dezember 1931, *SBB III*, Brief 152, 225–226, hier 225.

¹⁰² Gemeint sind Martin Honeckers Anmerkungen zu *Potenz und Akt*: »Und dann geht's daneben! Unsaubere Begriffe«; zitiert nach H. OTT, »Die Randnotizen Martin Honeckers zur Habilitationsschrift ›Potenz und Akt‹«, in: FETZ/RATH/SCHULZ (Hg.), *Studien*, 140–145, hier 140–141. Wahrscheinlich hat Honecker seinen Entschluß Stein bereits vor der vollständigen Durchsicht des Werkes gegeben; dazu SEPP, »Einführung«, XIV Anm. 22. Unklar bleibt, ob Stein über die von ihm beanstandeten fachlichen Mängel unterrichtet worden ist; OTT, »Randnotizen«, 145. Die selbstkritischen Verweise Steins in ihren Briefen zeigen allerdings, daß ihr ein Defizit der Ausführungen durchaus bewußt war; u.a. STEIN, *SBB I*, Brief 245, 264–267, hier 265–266 sowie DIES., *SBB III*, Brief 153, 226–228, hier 227 und Brief 157, 232–234, hier 233.

¹⁰³ SEPP, »Einführung«, XV–XVI. Zumal hätte das Werk für einen Druck »noch einmal gründlich durchgearbeitet werden« müssen; Edith Stein an Roman Ingarden vom 9. März 1932, *SBB III*, Brief 153, 226–228, hier 227.

¹⁰⁴ Vgl. Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid vom 28. Juni 1931, *SBB I*, Brief 163, 177–179, hier 178.

¹⁰⁵ HERBSTTRITH, »Stein«, 127.

¹⁰⁶ Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius vom 24. Februar 1933, *SBB I*, Brief 245, 264–267, hier 265. Das Gemeinschaftsprojekt kam allerdings nie zustande; B. BECKMANN-ZÖLLER, »Einführung«, in: E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 15), Freiburg/Basel/Wien 2005, IX–XXXIV, hier XIII (WM).

für wissenschaftliche Pädagogik in Münster, an das sie als Dozentin im März 1932 berufen worden war.¹⁰⁷ Wie wichtig Stein die wissenschaftliche Arbeit war und bleiben sollte, wird eben auch dadurch deutlich, daß sie trotz der Wirtschaftskrise die gesicherte Stelle in Speyer für diese kärglich bezahlte Privatdozentenstelle aufgab.¹⁰⁸ Der Vorschlag Honeckers, in Münster erneut eine Habilitation zu versuchen, wird von ihr trotz ihrer guten Beziehungen zu den dortigen Philosophen aufgrund ihrer Neuausrichtung abgelehnt.¹⁰⁹ Erst die Besprechung von Heideggers Schrift *Sein und Zeit* (1927) durch Hedwig Conrad-Martius im Jahre 1933 motivierte Stein, wieder zur alten philosophischen Problematik zurückzukehren, denn nun hielt sie es für »notwendig, ihre Position von derjenigen Heideggers abzugrenzen«¹¹⁰ – umso mehr, da sie längst vor dem Hintergrund der phänomenologischen Haltung und ihrer Auseinandersetzung mit dem Aquinaten auf eine umfassende Thematisierung der Seinsfrage zugesteuert war.¹¹¹ Von der Präzision der Rezension durch Conrad-Martius motiviert, erhoffte sich Stein von Hatti – wie sie ihre Freundin in den Briefen nannte – eine ähnliche Durchsicht ihrer Arbeiten zu Thomas.¹¹² Auch hatte sie ihr Scholastikstudium, vor allem im Hinblick auf die Bezüge von Phänomenologie und Thomismus, bereits September 1932 wieder aufgenommen,¹¹³ und 1935 ergab sich sogar die Möglichkeit einer Veröffentlichung von *Potenz und Akt*.¹¹⁴

¹⁰⁷ SEPP, »Einführung«, XV. Zur Einführung in das pädagogische Wirken Steins zu Beginn der nationalsozialistischen Diktatur BECKMANN-ZÖLLER, »Einführung«, IX–XXXIV.

¹⁰⁸ H. OTT, »Edith Stein und Freiburg«, in: FETZ/RATH/SCHULZ (Hg.), Studien, 107–139, 131.

¹⁰⁹ Vgl. Edith Stein an Martin Honecker vom 8. Juli 1932, *SBB I*, Brief 211, 223–225.

¹¹⁰ SEPP, »Einführung«, XVI–XVII Anm. 30.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius vom 24. Februar 1933, *SBB I*, Brief 245, 264–267, hier 265.

¹¹³ So nimmt sie im September 1932 in Paris an einer Tagung zu Phänomenologie und Thomismus teil. Dabei will sie »ein bißchen Paris kennenlernen« und viel für ihr »Scholastikstudium profitieren«; Edith Stein an Martin Honecker vom 8. Juli 1932, *SBB I*, Brief 211, 223–225. A. U. MÜLLER, »Einführung«, in: STEIN, *EES*, XIII–XLII, hier XXII datiert fälschlicherweise auf September 1933.

¹¹⁴ Vgl. Leopold Soukup an Edith Stein post Ostern 1935, *SBB II*, Brief 400, 128–129, hier 129 bes. Anm. 6 und Edith Stein an Jaques Maritain vom 16. April 1936, *SBB II*, Brief 449, 181–182. Sie war sich allerdings bewußt, daß nach einer notwendigen Durchsicht davon »nicht viel stehen bleiben« würde; Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius vom 9. Juli 1935, *SBB II*, Brief 401, 129–131, hier 130.

Die erneute Überarbeitung zwischen Juli 1935 und Januar 1937 zu *Endliches und ewiges Sein* kann als Antwort auf die Heideggersche Auslegung der Frage nach dem Sinn von Sein verstanden werden¹¹⁵ und sollte Steins philosophisches »Abschiedsgeschenk an Deutschland«¹¹⁶ sein. Die Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin mündete in einem Werk, das trotz aller theoretischen Tiefe »eine eminent praktische Bedeutung« besitzt, aber zu Lebzeiten der Autorin unveröffentlicht blieb.¹¹⁷

Der Drang Steins, Klarheit in ihrer formalontologischen Fragestellung und im Ringen um Vernunft und Glauben zu erlangen, machten die Übertragungsarbeit zu ihrem ganz persönlichen, inneren Anliegen. Das äußerte sich nicht nur in den Briefen, sondern auch im unsystematischen Arbeitsprozeß. Auch nach der Konversion genügt ein Blick in Steins Biographie, um festzustellen, daß die Werke *Potenz und Akt* sowie *Endliches und ewiges Sein* an ihre Einstellung und Fragestellung kontinuierlich anzuknüpfen scheinen und kaum einen Bruch in der Denkbewegung von Husserl zu Thomas markieren.

6. DIE ÜBERTRAGUNGSARBEIT IN IHRER METHODE

*Gegenwärtig beschäftige ich mich hauptsächlich mit den Werken des heiligen Thomas. Da mir aber daran liegt, Klarheit über das Verhältnis der thomistischen Philosophie zur modernen zu gewinnen, wird es kaum zu vermeiden sein, gelegentlich die gesamten Schriften zum Vergleich heranzuziehen.*¹¹⁸

Przywara stellte Stein mit der Thomasbearbeitung die Aufgabe, christliche Philosophie nicht nur gläubig, sondern auch denkerisch

¹¹⁵ Vgl. E. G. ROJO, »Edith Stein und das zwanzigste Jahrhundert«, in: *Aufgang (Jahrbuch für Denken, Dichten und Musik)* 3 (2006), 423–435, hier 432–433. Zur Entstehung von *Endliches und ewiges Sein* M. A. NEYER, »Edith Steins Werk ›Endliches und Ewiges Sein‹. Eine Dokumentation«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 1 (1995), 311–343.

¹¹⁶ Edith Stein an Petra Brüning vom 9. Dezember 1938, *SBB II*, Brief 580, 323–324, hier 324.

¹¹⁷ MÜLLER, »Einführung«, XIV–XV.

¹¹⁸ Edith Stein an Ludwig Sebastian vom 21. Februar 1926, *SBB I*, Brief 49, 76–77, hier 76. Mit Schriften meint Stein hier indizierte philosophische Werke der Moderne, um deren Freigabe zum vergleichenden Studium sie sich bemüht.



zu durchdringen.¹¹⁹ In diesem Prozeß befand sie sich allerdings schon vor ihrer Thomaslektüre. Ihren ersten Kontakt mit mittelalterlichem Denken hatte Stein zu Beginn ihrer ausgedehnten Übertragungstätigkeit mit Hedwig Conrad-Martius durch die Übersetzung von Alexandre Koyrés »Descartes und die Scholastik« aus dem Französischen.¹²⁰ Diese zaghaften Ansätze führten sie gedanklich sofort in eine vergleichende Auseinandersetzung.¹²¹ Daß sie den Vergleich vom phänomenologischen Standpunkt aus vollziehen würde, war ihr bewußt, allerdings besaß sie zu ihren Wurzeln bereits eine gewisse Distanz,¹²² die es ihr überhaupt erst ermöglichte, in den wirklich vergleichenden Diskurs¹²³ zu treten. Es geht ihr somit primär um die Auseinandersetzung mit thomasischem Denken und nicht um eine Übersetzung. Eine solche bekäme nach Stein nur ihren Sinn, wenn die zu übersetzende historische Vergangenheit gedanklich in der Gegenwart eingebettet würde.¹²⁴ Allerdings war sie zu Beginn der Übertragungsarbeit noch unentschlossen, wohin es gehen sollte.¹²⁵ Schließlich war die Entscheidung für Thomas auch

¹¹⁹ GERL, *Licht*, 25. Hier ging es darum, »die ganze Tiefe der klassischen Scholastik mit dem heutigen Geistesleben zu konfrontieren«; ebd., 63.

¹²⁰ E. AVÉ-LALLEMANT, »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk«, in: BECKMANN/GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein*, 55–78, hier 66–67.

¹²¹ Edith Stein an Roman Ingarden vom 1. August 1922, *SBB III*, Brief 82, 148–150, hier 149: »Was sie über das Manko der phänomenologischen Methode schreiben, dem kann ich ziemlich zustimmen. Ähnliches fällt mir auf, wenn ich jetzt gelegentlich mit scholastisch erzogenen Leuten zusammenkomme. Dort ist der präzise, durchgebildete Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebensluft sind, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab.«

¹²² Edith Stein an Roman Ingarden vom 8. August 1925, *SBB III*, Brief 89, 157–159, hier 158: »Ich glaube, es war – auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus – recht gut, daß ich mit derlei Arbeiten länger pausiert habe. Ich habe nun den nötigen Abstand gewonnen, scheint mir, um auch die phänomenologische Methode mit kritischen Augen zu betrachten, die ich früher – wie Sie ja sehr wohl wissen – doch gar zu naiv handhabte.«

¹²³ Edith Stein an Ludwig Sebastian vom 21. Februar 1926, *SBB I*, Brief 49, 76–77, hier 76.

¹²⁴ Zu Steins Sinn für Geschichte, der sie von Anfang an begleitete; DIES., *LJF*, 145.

¹²⁵ Edith Stein an Roman Ingarden vom 8. August 1925, *SBB III*, Brief 89, 157–159, hier 158: »Ob [es] eine Übersetzung (die es noch nicht gibt) mit Noten [sein sollte] oder eine Abhandlung über die thomistische Erkenntnislehre und Methodik, für sich oder im Vergleich mit der phänomenologischen oder sonst was«, ist für Stein offen. Anders MÜLLER/NEYER, *Edith Stein*, 174, die verkürzt zitieren und Stein eine Arbeitsprogrammatisierung unterstellen.



keine berufliche Auftragsarbeit, sondern vielmehr »Freizeit­ätigkeit« der hauptberuflichen Lehrerin.¹²⁶ Während der Übertragung und Auseinandersetzung mit Thomas, wohl auch mit laufenden Vertragsverhandlungen zur Verlegung der Arbeit im Rücken, bildeten sich 1928 vermehrt klare Zielkonturen und Umsetzungsperspektiven heraus.¹²⁷ So hatte sie es sich nicht nehmen lassen, kommentierende Zusammenfassungen am Ende jeder Quastio zu geben, um dem Leser die leitenden Gedanken im modernen Sprachgewand zu bündeln. Schon diese sind zaghafte philosophische Zeugnisse der Konfrontation von Moderne und Scholastik vor dem Hintergrund der Transzendentalphilosophie.

Welche Rückschlüsse auf die Übertragungsarbeit und ihre Methode gibt Stein in ihren Werken? Bereits in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* (1917) deutet Stein eine Übertragungsmethodik an. In der Verfolgung des Entstehungsprozesses eines geistigen Werkes ergreift das geistige Subjekt »einfühlend ein anderes und bringt sich sein Wirken zur Gegebenheit«¹²⁸. In der *Einführung in die Philosophie* finden sich in den Überlegungen zu den Geisteswissenschaften zahlreiche Verweise, die ihre Schatten auf die Übertragungsmethode vorauswerfen. So spricht nach Stein der Sinn »aus den Dokumenten zu uns, er wird nicht vom Betrachter erzeugt«, auch wenn daraus »sehr verschiedene Sinnzusammenhänge herausgelesen werden können«¹²⁹. Weiterhin bliebe ein rein philologisches Vorgehen statisch, da es Sprache als ein festes Gebilde isoliert betrachte.¹³⁰ Somit sei ein »Übergang zur historischen Betrachtungs-

¹²⁶ Noch Ende 1927, also inmitten der Übertragungsarbeit, bemüht sich Stein um ein aussichtsreiches Vertragsangebot beim Herderschen Verlag in Freiburg; Edith Stein an Roman Ingarden vom 20. Dezember 1927, *SBB III*, Brief 119, 192–193, hier 192. Der Vertrag mit dem Verlag Herder sollte allerdings nicht zustande kommen, die erste Auflage erschien beim Verlag Otto Borgmeyer in Breslau.

¹²⁷ Edith Stein an Roman Ingarden vom 13. Mai 1928, *SBB III*, Brief 122, 196–197, hier 197: »In meiner Thomas-Bearbeitung werden Sie von *mir* nicht viel finden; ich will ja hier nur ihn selbst zu Wort kommen lassen und gebe nur am Ende jeder Untersuchung eine kurze Schlußzusammenfassung ohne kritische Stellungnahme. Martin Grabmann hat mir eine Einleitung zu dem Band versprochen, über die geschichtliche und moderne Bedeutung der Quaestionen. Auf die freue ich mich.« Daß sich von Edith Stein durchaus viel in der Thomas-Bearbeitung findet, bemerken zu Recht SPEER/TOMMASI, »Einleitung«, XLVII.

¹²⁸ STEIN, *PE*, 110.

¹²⁹ DIES., *EPb*, 225.

¹³⁰ Ebd., 228.

weise« erforderlich und erst vollzogen, »wenn man zu verstehen sucht« und den Blick über die Motive auf den »Fluß geistigen Lebens«¹³¹ richtet. Im Vorwort zu *Potenz und Akt* begründet Stein rückblickend, warum sie sich Thomas' Werk derartig annahm. »An die phänomenologische Arbeitsweise gewöhnt«, die auf Lehrmeinungen verzichtet, stützte sie »vor einem Verfahren, bei dem bald Schriftstellen, bald Väterzitate, bald Sätze der alten Philosophen herangezogen wurden, um daraus Ergebnisse abzuleiten«¹³². Denn ihr war bewußt, »daß die ›Autoritäten‹ nicht ohne Wahl und Prüfung« herangezogen wurden, sondern einem Motiv, nämlich der Tragfähigkeit der Argumente, unterlagen.¹³³ Der Philosoph muß die Gründe begreifen, und »d.h., von ihnen ergriffen und bezwungen werden zur Entscheidung für sie und zum *inneren* Mitgehen aus ihnen heraus in die Folgerungen und evtl. noch weiter, als der Vorgänger gegangen ist; oder *sie* bezwingen, d.h. sich durchringen zur Freiheit von ihnen und zur Entscheidung für einen anderen Weg«¹³⁴. Sowohl Husserls als auch Thomas' nahm sie sich in dieser Weise an. Stein verweist in ihren späteren Werken oft und vor allem in religionsphilosophischen Überlegungen auf ihre Übertragung und ihre Auseinandersetzung mit phänomenologischem und scholastischem Denken,¹³⁵ was den hohen Stellenwert der Arbeit für sie und auch das fortwährende philosophische Ringen und somit die Methode der Übertragung verdeutlicht. Im Vorwort von *Endliches und ewiges Sein* betont sie ihren Ausgangspunkt der Husserl-Schule, ihren Weg zu Christus, ihren Wunsch einer gedanklichen Durchdringung christlicher Tradition mit Hilfe von Thomas und schließlich ihre Auseinandersetzung mit beiden philosophischen Welten.¹³⁶ Noch präziser wird Stein in ihrem Festschriftaufsatz, der auch vom Adressaten Husserl in intensiver Auseinandersetzung gewürdigt werden sollte.¹³⁷ Die kurze Schrift ist nicht nur aufgrund der zeitlichen Nähe zur Übertragung von *De veritate* Spiegel ihrer Einstel-

¹³¹ Ebd.

¹³² DIES., *PA*, 3.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Ebd., 4.

¹³⁵ Z.B. DIES., *EES*, I. Einleitung: Die Frage nach dem Sein, § 4 Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie«, 20–36, bes. 35 Anm. 70–71. Im Werk finden sich zahlreiche weitere Verweise auf Thomas.

¹³⁶ Ebd., 3.

¹³⁷ OTT, »Stein und Freiburg«, 133.

lung und ihres Denkens, sondern der Aufsatz ist deutlich dadurch motiviert. Stein ist weder an einer formstrengen Übersetzung noch an einer einhegenden Synthese interessiert,¹³⁸ sondern es geht vorrangig um eine Klärung und Verständigung von Phänomenologie und Scholastik, die die Geltung der jeweiligen Pole gewahrt hält. Stein erhoffte sich, durch »nüchtern und begrifflich-abstrakt gefaßte Wahrheit« und »oberflächliche Betrachtung [...] als rein theoretische ›Haarspalterei‹, mit der man gar nichts ›anfangen‹ kann«, hindurchzublicken auf die Einstellung des Aquinaten und von dort aus wieder auf Welt und praktisches Leben.¹³⁹ Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit Thomas ist ihre angeführte philosophische Einstellung, die von der Phänomenologie her kommt, aber noch immer eine Antwort sucht,¹⁴⁰ eine Antwort erstens auf die Konstitutionsproblematik und zweitens auf das Verhältnis von Vernunft und Glauben.

Obwohl Thomas die Daseinsthesis nie in Frage stellte,¹⁴¹ vernimmt Stein bei ihm einen auf ihre formalontologische Fragestellung passenden Hinweis, denn in ihrer Übertragung heißt es, »die Wahrheit, die von den Dingen in der Seele hervorgerufen wird«, ist »nicht von der Beurteilung der Seele abhängig (non sequitur aestimationem animae), sondern von der Existenz der Dinge«¹⁴². Selbstverständlich wird sie auch im Blick auf ihr ganz persönliches religionsphilosophisches Spannungsfeld bei Thomas fündig, jedoch hinter dem Text in der Einstellung des Aquinaten. Daß Stein »zeitlebens wenig Kontakt zur zeitgenössischen Schultheologie [hatte], wohl aber zu einflußreichen katholischen Philosophen unter den Theologen (P. Erich Przywara, Martin Grabmann [...])«¹⁴³, kommt ihr als Vorurteilsfreiheit ebenso zugute wie die phänomenologische Einstellung,

¹³⁸ Anders B. BECKMANN-ZÖLLER, »Denkerin des Glaubens – Edith Stein (1891–1942)«, in: M. LANGER/J. NIEWIADOMSKI (Hg.), *Die theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit*, München 2005, 86–98, hier 94: »Stein versuchte, die phänomenologische Methode mit der Philosophie des Thomas von Aquin zu synthetisieren.« Zunächst geht es ihr auch laut Untertitel des Festschriftbeitrages nur um den »Versuch einer Gegenüberstellung«; STEIN, *FHT*, 315 bes. Anm. 1. Auch die Ursprungsform des Aufsatzes als fiktiver Dialog der beiden Denker verweist darauf.

¹³⁹ Ebd., 324.

¹⁴⁰ Vgl. R. L. FETZ, »Vorwort«, in: DERS./RATH/SCHULZ (Hg.), *Studien*, S. 9–14, hier S. 10.

¹⁴¹ GOSEBRINK, »Wissenschaft«, 519.

¹⁴² STEIN, *QDV I*, 15.

¹⁴³ BECKMANN-ZÖLLER, »Denkerin«, 93.

die der vorurteilsbehafteten Sicht der »modernen« Denker auf die kirchliche Dogmatik¹⁴⁴ widersprach. Seine Schriften, so Stein, sagen meist nichts direkt zum Verhältnis von Vernunft und Glauben, denken es aber mit.¹⁴⁵ Auch wenn Thomas bestimmte Thesen und Glaubensgewißheiten nicht offen thematisierte, ging er ihrer Meinung nach von solchen aus, und diese galt es aus dem Gang seiner Argumentation herauszulesen. Da Stein der Auffassung war, ein Übersetzer müsse wie eine Fensterscheibe unsichtbar bleiben, wird sie schon deswegen kaum darauf aus gewesen sein, eine Übersetzung anzufertigen¹⁴⁶ – nicht weil sie das Übersetzerhandwerk nicht beherrschte,¹⁴⁷ sondern weil sie es nicht beabsichtigte. Während der Auseinandersetzung mit Thomas und der Scholastik war Stein stets bestrebt, ihren geistigen Diskurs auch mit den Phänomenologen alter Schule zu erhalten.¹⁴⁸ Erstaunlich, aber auch bezeichnend und bestimmend für die Verortung von *De veritate* im Leben, Denken und Wirken Edith Steins ist ein Ausblick. Denn für sie schien es nach Abschluß der Übertragung »das Nötigste, den richtigen Schulthomismus kennenzulernen, der doch für sich in Anspruch nimmt, das eigentliche System des hl. Thomas erst aufgebaut und tatsächlich aufgebaut zu haben«¹⁴⁹. Die Übertragung ist aber nicht, wie angenommen wurde, »die Besiegelung der Wendung vom rein modern-philosophischen (phänomenologischen) Standpunkt zum

¹⁴⁴ MÜLLER/NEYER, *Edith Stein*, 154–155. Zum zeitgenössischen Kontext SPEER/TOMMASI, »Einleitung«, XXXIV–XLIII und ergänzend RASCHKE, »Rezension«, 213–215.

¹⁴⁵ STEIN, *FHT*, 321: »Ich muß hier einschalten, daß in den Schriften des hl. Thomas kaum etwas von dem zu finden ist, was soeben über das Verhältnis von Glauben und Vernunft gesagt wurde. Das alles war für ihn selbstverständlicher Ausgangspunkt. Was ich davon auszuführen wagte, beruht auf nachträglicher Reflexion auf sein tatsächliches Verfahren, wie sie heute zur Verständigung mit den Modernen notwendig ist.«

¹⁴⁶ AVÉ-LALLEMANT, »Stein und Hedwig Conrad-Martius«, 72.

¹⁴⁷ Daß sie methodisch in der Lage war, wortwörtlich zu übersetzen, bewies Stein bereits bei der Arbeit an Newman, vgl. H.-B. GERL-FALKOVITZ, »Einführung: Newmans Konzept vollendeter Bildung«, in: E. STEIN, *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 21)*, XI–XIX, hier XIX.

¹⁴⁸ Vgl. dazu Edith Stein an Roman Ingarden vom 28. November 1926, *SBB III*, Brief 102, 175–176 und vom 2. Oktober 1927, *SBB III*, Brief 111, 185–186, hier 186: »An Husserl schrieb ich gestern ein wenig über meine Thomas-Arbeit, das kann er Ihnen vielleicht erzählen.«

¹⁴⁹ Edith Stein an Roman Ingarden vom 29. Dezember 1929, *SBB III*, Brief 131, 205–206, hier 205.

Thomismus«¹⁵⁰. Steins Denken eröffnet sich vielmehr ein systematisches Arbeitsfeld, das »nur die Problematik von Thomas aus entwickelt und dann zu [ihrem] ›System der Philosophie‹ – und das ist freilich eine Auseinandersetzung zwischen Thomas und Husserl – auswächst«¹⁵¹. Die Suche nach der christlichen und philosophischen Einstellung des Aquinaten ging einher mit der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube in einer christlichen Philosophie. Das war ihre grundlegende und verinnerlichte Absicht, und sowohl Husserl als auch Thomas waren für sie nur Wegweiser auf dem schmalen Grat »zwischen bereits Gedachtem und eigenem Weiterdenken«¹⁵².

Am Gezeigten wird klar, warum es zu »deutlichen Eingriffen«¹⁵³ Steins in den Text kam, was für einen Thomasinteressenten eine Originallektüre von *De veritate* unentbehrlich macht,¹⁵⁴ und daß von Anfang an eine philosophische und christliche Motivation vorlag.¹⁵⁵ Sie verfolgte keine bloße Abschrift der Worte, sondern war stets um Freilegung einer verständlichen Bezüglichkeit ihrer beiden philosophischen Lehrer bemüht. Die phänomenologische Vorbelaugung mußte daher zwangsläufig in eine Übertragung und keine Übersetzung führen.

¹⁵⁰ Diese überholte Ansicht vertrat L. GELBER, »Nachwort«, E. STEIN, *Des Heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit 2. Teil (Edith Steins Werke, Bd. IV)*, Freiburg 1955, 449–467, hier 457. So ist es nicht verwunderlich, daß Stein nach der Übertragung nach Gelber am »weiteren Ausbau der Synthese zwischen Thomas und der modernen Philosophie« interessiert ist, ebd. 461. Daß Stein keine Synthese beabsichtigte, ist aufgezeigt worden.

¹⁵¹ Edith Stein an Roman Ingarden vom 9. März 1932, *SBB III*, Brief 153, 226–228, hier 227.

¹⁵² GERL, *Licht*, 94.

¹⁵³ SPEER/TOMMASI, »Einleitung«, XLVII.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., XLIX–L.

¹⁵⁵ Bei SPEER, »meeting«, 113–115 erscheint ein anderes, schrofferes Bild der Einstellung Steins, die sich Thomas nur aufgrund seiner Heiligkeit zuwendet und den Aquinaten, der für Stein von sich aus aufgrund der Verschiedenheit von Scholastik und Moderne völlig unverständlich sei, erst nach und nach zum philosophischen Gesprächspartner erklärt.



7. DIE ÜBERTRAGUNGSARBEIT IN IHRER RESONANZ

*Vielleicht hat so ein ahnungsloser kleiner David dem Goliath zu Leib rücken müssen, um den schwer gerüsteten Krieger einen Ansporn zu geben.*¹⁵⁶

Am Geleitwort¹⁵⁷, das der Mediaevist Martin Grabmann schrieb, und am Vorwort der Erstausgabe¹⁵⁸ lassen sich nun deutlich die Bezüge der Einstellung Steins zum Werk herauslesen. Grabmann stellte heraus, daß es sich bei den *Quaestiones disputatae* nicht etwa um eine »zusammenfassende Gesamtdarstellung und [...] Höhenleistung architektonischer Systematik« des Aquinaten handelt, wie vielleicht bei der Summa, sondern daß diese abgehaltenen, lebendigen Disputationen als »literarischer Niederschlag« die »reife Frucht besten Könnens eines Professors« darstellen und daß trotz zahlreicher Untersuchungen von der Forschung noch kein »vollständig klares Bild« der »theologischen scholastischen Quaestionenliteratur« erzielt worden ist.¹⁵⁹ Das was Stein in ihrer Übertragungsarbeit schließlich zugute gekommen. Die Quaestionen spiegelten für Grabmann »das Ringen und Suchen der Scholastik nach Wahrheit und Klarheit am deutlichsten wieder«¹⁶⁰. So deckt sich Steins Einstellung und Erwartung in gewisser Weise mit der Einstellung des Aquinaten. Die von Thomas vertretene Erkenntnislehre machte ihn zu einem modernen Denker¹⁶¹ und somit zugleich auch zu einem philosophischen Gesprächspartner Steins. Grabmann war überzeugt davon, daß eine solche Arbeit dann am besten gelinge, »wenn derjenige, der sie herstellt, sowohl in der scholastischen Gedanken-

¹⁵⁶ Edith Stein an Pater Petrus Wintrath, 12. Juni 1932, *SBB I*, Brief 206, 219–220, hier 220.

¹⁵⁷ M. GRABMANN, »Geleitwort«, in: STEIN, *QDV II*, 921–927. Er endet mit dem anmutigen Wunsch, »daß diese mit großer Hingabe und reichstem Verständnis gefertigte erstmalige deutsche Bearbeitung der Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin in recht viele Hände innerhalb und besonders auch außerhalb der für die thomistische und scholastische Philosophie interessierten Kreise kommen, bestehende Vorurteile gegen diese Gedankenwelt zerstreuen und dem großen Gemeinsamen, das aller Philosophie Endzweck ist und das auch dieses unvergängliche Werk als Titel an der Stirne trägt, der Erforschung der Wahrheit, dienen möge«; ebd., 927.

¹⁵⁸ E. STEIN, »Vorwort zur Erstausgabe von Edith Stein«, in: DIES., *QDV II*, 928–929.

¹⁵⁹ GRABMANN, »Geleitwort«, 921–922.

¹⁶⁰ Ebd., 922.

¹⁶¹ Ebd., 924.



welt gründlich zu Hause ist wie auch die Sprache der Gegenwartsphilosophie versteht«, und darüber »verfügt nun Fräulein Dr. Edith Stein, welche aus der Versenkung in die philosophischen Strömungen der Gegenwart an das Studium der Scholastik herangetreten ist«¹⁶². Stein schuf mittels dieser »doppelten Ausrüstung« einen Zugang in dieses grundlegende Werk des Aquinaten »in fließendem Deutsch« und gab ihm »ein modernes Sprachgewand«, das auf die unwesentlichen Einwände und deren Erörterung verzichte, die bei Thomas sowieso nur »den Charakter von Anmerkungen« hätten und dem Leser »sogleich die prinzipielle Lösung der Frage im *corpus articuli*« präsentierte.¹⁶³ Kritisch merkte Grabmann an, daß dem historischen Leser die Zitatfeststellung nicht mitgegeben sei, was aber auch Aufgabe der »kritischen lateinischen Textausgabe« sei und durch die kommentierende Zusammenfassung Steins am Ende jeden Abschnitts, die zusätzlich »dankenswerter Führer und Wegweiser« sei, ausgeglichen werde.¹⁶⁴

Im Vorwort muß nun Stein selbst einen Spagat vollziehen. Zum einen hat sie ihre eigentliche Absicht der ganz persönlichen Auseinandersetzung mit Thomas im Feld christlicher Philosophie etwas zurückzunehmen und zum anderen die Veröffentlichung vor kritischem Fachpublikum und Öffentlichkeit zu rechtfertigen. So verspürt sie den Drang, »einiges über die Entstehung« und »zur Erklärung der äußeren Form hinzuzufügen«¹⁶⁵. Daher ist es nicht verwunderlich, daß sie sich zunächst auf »gründliche Thomaskenner« beruft, die sie um ein »streng kritisches Urteil bat«, was wohl dazu diene, die Leserschaft, »die im thomistischen Begriffssystem« beheimatet war, abzusichern.¹⁶⁶ Stein war sich ihrer Gratwanderung vollkommen bewußt. Die Absicht der Veröffentlichung des Werkes

¹⁶² Ebd., 926. Es ist fraglich, ob Grabmann Stein wirklich in der Scholastik gründlich beheimatet sieht oder hier nur kritikfreudige Neuthomisten abschrecken will.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd., 927.

¹⁶⁵ STEIN, »Vorwort«, 928. Dies geschieht auch vor allem in den von Grabmann angeführten Punkten; daher wurde das Vorwort wohl hauptsächlich von den Gedanken Grabmanns getragen, weswegen es wenig Aufschluß über die Einstellung Steins während der Übertragungsarbeit gibt.

¹⁶⁶ Ebd. Neben Grabmanns Vorwort lassen sich in den bisher veröffentlichten Briefen kaum Verweise gründlicher Thomaskenner finden, die sich mit dem Manuskript Steins auseinandersetzten. Stein richtete Detailfragen an Erich Przywara und den Hochscholastikforscher Franz Pelster in Rom; Edith Stein an Franz Pelster vom 5. Februar 1929, *SBB I*, Brief 69, 93–94.

kommt im Vorwort deutlicher heraus als ihre Einstellung im Kontext der Übertragungsarbeit. Sie wollte mit diesem Versuch »einer Wiedergabe jenes Systems in der philosophischen Sprache unserer Zeit« denen, »die des Lateinischen überhaupt nicht mächtig« seien, »zur Kenntnis des Aquinaten« und den Thomisten »ein wenig zur Verständigung mit dem modernen philosophischen Denken«¹⁶⁷ verhelfen. Ihre Haltung aber blieb dabei »von vornherein eine sachliche, keine historisch-philologische«¹⁶⁸. So ergab sich eine äußere Form, die nur das *corpus articuli* und vereinzelt auch »die Beantwortung der Einwände [...] in unmittelbarer Übertragung« berücksichtigte.¹⁶⁹ Dies führte zu kleinen »Auslassungen, Einfügungen und Umformungen« sowie zu »erläuternden Gedanken« und am Ende der Quaestionen zu einer »Zusammenfassung des Hauptgedankens«, um den Bezug zu philosophischen Fragen stets aufrechtzuerhalten und zukünftigen Auseinandersetzungen vorzuarbeiten.¹⁷⁰ An Stellen, wo es geboten erschien, verzichtete sie auf eine Übertragung zugunsten der terminologischen Einheitlichkeit und fügte Stellen des Urtextes ein.¹⁷¹

Stein blieb auch während der Übertragung die nach Wahrheit strebende Philosophin und stand auch nicht selten mit Unverständnis vor den Gedanken des Aquinaten. Nicht nur, daß sie sich gegen ihn positionierte, sondern »an verschiedenen anderen Stellen ist zu lesen: ›Das kann ich nicht verstehen.««¹⁷² Aufgrund der engen, aber differenzierten Verflechtung ihrer Einstellung mit der Übertragungsarbeit und ihrer ganz persönlichen Auseinandersetzung mit Thomas kommt es zu einer erwähnenswert starken Identifizierung Steins mit dem Resultat und der einhergehenden Resonanz aus der

¹⁶⁷ STEIN, »Vorwort«, 928.

¹⁶⁸ Ebd. Stein führt weiter aus, daß ihr »der Verzicht auf jeden philologisch-kritischen Apparat auch durch die äußeren Arbeitsbedingungen aufgenötigt« wurde und somit diese Darstellung »historisch-philologischen Zwecken nicht dienen kann«, was »den Urtext keineswegs entbehrlich macht«. Es bleibt Spekulation, ob Stein die für einen »philologisch-kritischen Apparat« notwendigen Mittel nicht auch zugänglich waren; jedenfalls ist klar, daß ein solches Vorgehen nicht im Interesse Steins gewesen wäre. Damit wirkt diese Rechtfertigung eher wie eine Ummantelung der eigentlichen Absicht ihrer ganz persönlichen Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Ebd., 928–929.

¹⁷¹ Ebd., 928.

¹⁷² INGARDEN, »Forschungen«, 240. Zum selbstkritischen Zeugnis Steins ebd., 239–241.

Fachwelt. Bereits im Beitrag zur Husserlfestschrift stellt Stein fest, daß es »nicht ganz leicht [ist], wenn man aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt, einen Weg in die des hl. Thomas zu finden«¹⁷³. Eine denkerische Erklömmung des Aquinaten, wie es der Thomismus anstrebte, war aber, wie ausführlich gezeigt, auch nicht ihr eigentliches Ziel. Während der Auseinandersetzung mit Thomas ist »ein Unterton der Unsicherheit [...] nicht zu überhören«¹⁷⁴. Noch 1933 attestiert sich Stein selbst eine »gräßliche Unwissenheit (bes[onders] in [...] Philosophiegeschichte)«¹⁷⁵. Selbstkritische Züge steigerten sich bis hin zum Selbstzweifel. Auch ihre eigenen philosophischen Leistungen stellte sie in Frage.¹⁷⁶ Die Fertigstellung des Werkes – trotz aller Mängel – betrachtet Stein als ein Wunder,¹⁷⁷ und mit etwas Resignation stellt sie fest, »daß andere zu dieser Arbeit berufener gewesen wären«¹⁷⁸. Die eigene Leistung mit Blick auf die Übertragung – die von einigen wohl gern als Übersetzung gesehen worden wäre und fälschlicherweise auch gesehen worden ist – beurteilt Stein eher negativ.¹⁷⁹ Die selbstkritische Einstellung, die Stein seit Beginn ihrer philosophischen Laufbahn begleitete,¹⁸⁰ lähmte

¹⁷³ DIES., *FHT*, 315. Sie bemerkt in ihrer ersten Anmerkung selbstkritisch weiter: »Der Titel sagt bereits, daß es sich nur um einen ersten Versuch handelt. Eine wirkliche Auseinandersetzung würde eine gründliche Darstellung der Phänomenologie [...] und eine ebenso gründliche Darstellung der Philosophie des hl. Thomas erfordern. [...] Dazu ist hier nicht der Ort, und ich wäre auch heute für eine solche Aufgabe noch nicht genügend gerüstet. Aber den Geist des Philosophierens hier und dort in ein paar wesentlichen Linien zu zeichnen, [...] das darf ich wohl jetzt schon versuchen.«

¹⁷⁴ OTT, »Stein und Freiburg«, 134.

¹⁷⁵ Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius vom 24. Februar 1933, *SBB I*, Brief 264–267, 266.

¹⁷⁶ Ebd.: »Denn ich habe mich schon oft gefragt, ob ich mit der philosophischen Arbeit nicht überhaupt über meine eigenen Möglichkeiten hinausgehe.«

¹⁷⁷ Edith Stein an Pater Petrus Wintrath, 12. Juni 1932, *SBB I*, Brief 206, 219–220, hier 220.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd.: »Wenn ich 15 oder 20 Jahre jünger wäre und frei zu tun, was mir das Beste schiene, dann würde ich noch einmal von unten herauf mit dem Studium der Philosophie und Theologie anfangen. Aber ich bin in dem Alter, wo das, was man hat, Früchte tragen muß und nur nebenher, so gut es eben noch geht, nachgeholt werden muß, was fehlt.«

¹⁸⁰ Bekannt sind die Selbstmordgedanken Steins, aus denen ihr erst Reinach verhelfen konnte; STEIN, *LJF*, 226–231. So auch BECKMANN-ZÖLLER, »Adolf und Anne Reinach«, 98–99. Ein wesentlicher Bestandteil der selbstkritischen, fast schon unsicheren philosophischen Selbsteinschätzung Steins – was sie wohl gemerkt kaum in ihren Werken thematisiert – resultierte aber aus einer harten Kritik durch Hans Lipps und Anne

ihre wissenschaftliche Arbeit jedoch kaum. Sie fühlte sich wohl imstande, Probleme von thomasischer Sichtweise her zu entfalten,¹⁸¹ blieb aber durch und durch eine »unsichere« Scholastikerin.¹⁸² Die Übertragung erfuhr »in Fachkreisen unterschiedliche Beurteilung, vorwiegend jedoch Zustimmung, zum Teil enthusiastische«¹⁸³. 1931 bemerkt sie die »durchweg sehr anerkennende[n] Urteile« der Fachleute und ist »natürlich froh darüber«¹⁸⁴. Die neben Danksagungen¹⁸⁵ eingehende Kritik nimmt sie dabei stets konstruktiv auf, indem sie explizit auf Verbesserungsvorschläge eingeht¹⁸⁶ oder versucht, mit den Kritikern weiter zusammenzuarbeiten.¹⁸⁷ Daß sie die

Reinach zu ihrem ersten Jahrbuchbeitrag; dazu Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius vom 24. Februar 1933, *SBB I*, Brief 264–267, 266.

¹⁸¹ Vgl. Edith Stein an Emil Vierneisl vom 9. Oktober 1930, *SBB I*, Brief 110, 131.

¹⁸² Ihre Begründung der »Hoffnung«, daß ein Kurs zur Anthropologie des hl. Thomas nicht zustande komme, »weil doch kaum viele Leute heute die Kosten für so etwas aufbringen können«, scheint auch eher aus einer Unsicherheit zu entspringen als einem zu erwartenden kleinen Auditorium, zumal sie mittlerweile nicht mehr ganz unbekannt war; Edith Stein an Martin Honecker vom 8. Juli 1932, *SBB I*, Brief 211, 223–225, hier 224.

¹⁸³ NEYER, *Edith Stein*, 55–56. Einige Rezensionen sind auszugsweise abgedruckt bei SPEER/TOMMASI, »Einleitung«, LXVII–LXXV.

¹⁸⁴ Edith Stein an Roman Ingarden vom 14. Juni 1931, *SBB III*, Brief 150, 222–223, hier 223.

¹⁸⁵ U.a. Carl Theo Clasen an Edith Stein, 13. März 1935, *SBB II*, Brief 379, 103–104, hier 103: »Denn es drängt mich, Ihnen für die ›Übertragung‹ zu danken.« Clasen, der zur systematischen Erschließung von *de veritate* 1935 promoviert wurde, führt ebenso berichtigungswerte Stellen an.

¹⁸⁶ Edith Stein an Martin Honecker vom 8. Juli 1932, *SBB I*, Brief 211, 223–227, hier 223. Von Honecker erfährt sie wohl eine »gütige Beurteilung«. Wie »gütig« diese Beurteilung inhaltlich war, ist fraglich, da Honecker zu diesem Zeitpunkt – glaubt man der Datierung Otts (Ende 1931) – das Manuskript Steins zu *Potenz und Akt* bereits verrissen hatte; dazu OTT, »Randnotizen«, 140–145. Auch wenn man von der Datierung Raimund Honeckers, des Sohnes des Philosophen, ausgeht (Sommer 1932), dann fällt der Verriß genau in die Zeit, in der Stein Honecker für die »gütige Beurteilung« dankt; ebd., 140–141 Anm. 1. Trotz der vermutlich negativen Kritik werden aufmunternde Worte gefallen sein, denn Stein bemerkt im selben Brief erleichtert, daß sie »die ungezählten Stunden nicht [...] als verloren ansehen muß«.

¹⁸⁷ Vgl. Edith Stein an Pater Petrus Wintrath, 12. Juni 1932, *SBB I*, Brief 206, 219–220, hier 219: »Von Herzen danke ich Ihnen für Ihre eingehende Beschäftigung mit meiner Thomasübertragung und für Ihre Berichtigungen, von denen einige – besonders zu den ersten Seiten – doch sehr wesentlich sind.« Sie ersucht ihn auch um die Rezension des 2. Bandes, ebd., 219–220. Der Brief, auf den sich Stein bezieht, kann ebenfalls als Ausweis reger Kritikfreude zum Werk betrachtet werden. So bewundert Wintrath die »gewaltige Arbeit«, den Mut und die Ausdauer Steins zu diesem »grandiose[n] Werk« des Aquinaten, und daß die Übertragung zahlreiche Kleinigkeiten und nur selten Stellen von größerer Bedeutung mit diskussionswürdigem Inhalt besitzt, so daß ein paar mehr Erläuterungen den Anschein einer »indigesta moles« ent-

Kritiken zu ihrem Werk, das auch international Anerkennung genoß,¹⁸⁸ überhaupt in ihren Briefen erwähnt, zeigt ebenso die hohe Identifikation und den offenen Umgang damit. Von der selbstkritischen Einstellung Steins und der Wirkung der Übertragung in der Öffentlichkeit wird zum einen die nicht unumstrittene Neuheit der Übertragungsweise unterstrichen¹⁸⁹ und zum anderen das weiterhin lebendige Ringen Steins verdeutlicht, das keineswegs mit der Veröffentlichung ihres Werkes zum Abschluß kam. Ingarden ist überzeugt davon, »daß Edith Stein kein einziges Wort schrieb, an welches sie nicht glaubte, und daß sie niemals etwas im Geist des Konformismus getan hätte«¹⁹⁰.

8. ZUSAMMENFASSUNG

*Philosophie ist und bleibt dabei keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerei oder auch der persönlichen Ansicht, sozusagen Geschmackssache, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft.*¹⁹¹

Edith Stein steht bereits vor ihren Speyerer Jahren in einem Spannungsfeld christlicher Philosophie. Auffallend ist die immer wieder nach reflektiertem Halt suchende Denkbewegung um eine Bestimmung des Verhältnisses von Aussagen des Glaubens und der Vernunft. Der »Geist echten Philosophierens, der in jedem wahren Philosophen lebt«, ist dabei in ihrem Denken zu keiner Zeit abwesend, denn die »philosophia perennis« ist Potenz des Geistes im geborenen Philosophen, die durch einen »reifen Philosophen« als Lehrer zur Aktualität geführt wird, und so »reichen sich die echten Philo-

kräftet hätten; Petrus Wintrath an Edith Stein, 4. Juni 1932, *SBB I*, Brief 200, 212–214, hier 212–213.

¹⁸⁸ Dazu Edith Stein an Adelgundis Jaegerschmid vom 28. Juni 1931, *SBB I*, Brief 163, 177–179, hier 178: »Kürzlich erzählte er, daß er [Josef Koch, Professor der katholischen Theologie in Breslau und Köln] in Rom sehr rühmliche Urteile über mich (d.h. über meinen Thomas) gehört habe [...].«

¹⁸⁹ Neuheit gilt hier im Kontext der zeitgenössischen Thomasbearbeitung. Daß sich derartige Umarbeitungen von Originaltexten bereits in der Spätscholastik finden, bemerken SPEER/TOMMASI, »Einleitung«, XLIX.

¹⁹⁰ INGARDEN, »Forschungen«, 240.

¹⁹¹ STEIN, *FHT*, 316.

sophen über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände«¹⁹². Weder Beginn noch Ende der Übertragungsarbeit markieren Zäsuren in Edith Steins Leben, Denken und Wirken, was durch die Rückbindung des Werkes an ihre Einstellung deutlich geworden ist. Die Übertragung ist für sie auch von persönlichem Wert, denn sie vollzieht damit einen weiteren Schritt in ihrer ganz eigenen Auseinandersetzung von transzendentalphänomenologischer Einstellung und formalontologischer Fragestellung. Als Konsequenz der biographisch-lebensweltlichen Hinwendung zum Glauben und denkerischen Abwendung vom Idealismus erscheint die Übertragungsarbeit als Wegmarke zur philosophischen Durchdringung christlichen Denkens und somit als Kontur einer christlichen Philosophie. Diese zeichnete sich bereits als gedanklicher Horizont im Frühwerk ab und mündete schließlich in einer inhaltlichen Auslegung im Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein*.¹⁹³ Wenn es für den *Nachdenkenden* also zunächst auch etwas schwierig erscheint, eine Brücke vom Frühwerk der jungen Phänomenologin zum Haupt- und Spätwerk der Karmelitin zu schlagen, so scheint es doch zu genügen, Edith Stein selbst zu Wort kommen zu lassen, denn ihr ist es bekanntlich meisterhaft gelungen.

SIGLEN

- EES* E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 11/12)*, Freiburg/Basel/Wien 2006.
- EPh* E. STEIN, *Einführung in die Philosophie (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 8)*, Freiburg/Basel/Wien 2004.
- FHT* E. STEIN, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: E. HUSSERL, *Festschrift Edmund Husserl. Zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und*

¹⁹² Ebd. Diese Verbindung sieht Stein in der Phänomenologie, da die Methode »sicherlich die Praxis aller großen Philosophen gewesen ist, seit überhaupt in der Welt philosophiert wird«; STEIN, *WPh*, 172.

¹⁹³ Vgl. DIES., *EES*, I. Einleitung: Die Frage nach dem Sein, § 4 Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie«, 20–36. Dabei wird ihr Jacques Maritain »zu einem wichtigen Gewährsmann«; SPEER/TOMMASI, »Einleitung«, XXXVII.

- phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband zu Bd. X), Tübingen 1974, 2. Auflage, 315–338.
- LJF E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 2002.
- PA E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 10), Freiburg/Basel/Wien 2005.
- PE E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 5), Freiburg/Basel/Wien 2008.
- SBB I E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. 1916–1933 (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 2) Freiburg/Basel/Wien 2000.
- SBB II E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942) (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 3), Freiburg/Basel/Wien 2000.
- SBB III E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 4), Freiburg/Basel/Wien 2001.
- QDV I E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 1 (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 23), Freiburg/Basel/Wien 2008.
- QDV II E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 2 (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 24), Freiburg/Basel/Wien 2008.
- WPh E. STEIN, »Was ist Phänomenologie?«, in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 570–573.

LITERATUR

- E. AVÉ-LALLEMANT, »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk«, in: B. BECKMANN/H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven*, Bd. 1), Würzburg 2003, 55–78.
- B. BECKMANN-ZÖLLER, »Denkerin des Glaubens – Edith Stein (1891–1942)«, in: M. LANGER/J. NIEWIADOMSKI (Hg.), *Die theologische Hintertreppe. Die großen Denker der Christenheit*, München 2005, 86–98.
- »Einführung«, in: E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 15), Freiburg/Basel/Wien 2005, IX–XXXIV.

- »Vorwort«, in: DIES./H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie (Wissenschaft und Religion, Bd. XIV)*, Frankfurt a. M. 2006, 9–18.
- »Adolf und Anne Reinach – Edith Steins Mentoren im Studium und auf dem Glaubensweg«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 13 (2007), 77–101.
- A. A. BELLO, »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Beziehung«, in: R. L. FETZ/M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 26/27)*, Freiburg 1993, 256–284.
- U. DOBHAN, »Vom ›radikalen Unglauben‹ zum ›wahren Glauben‹«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 15 (2009), 53–84.
- L. ELDERS, »Edith Stein und Thomas von Aquin«, in: DERS. (Hrsg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung (Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc 2.–4. November 1990)*, München 1991, 253–271.
- . FELDES, »»Oh, diese Philosophin!« – Joseph Schwind als geistlicher Begleiter Edith Steins«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 13 (2007), 49–76.
- R. L. FETZ, »Vorwort«, in: DERS./M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 26/27)*, Freiburg 1993, 9–14.
- L. GELBER, »Nachwort«, E. STEIN, *Des Heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit 2. Teil (Edith Steins Werke, Bd. IV)*, Freiburg 1955, 449–467.
- H.-B. GERL, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991.
- »Einführung: Newmans Konzept vollendeter Bildung«, in: E. STEIN, *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 21)*, XI–XIX.
- H. M. GOSEBRINK, »»Wissenschaft als Gottesdienst«. Zur Bedeutung Thomas' von Aquin für Edith Stein«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 4 (1998), 511–530.
- M. GRABMANN, »Geleitwort«, in: E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 2 (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 24)*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 921–927.
- H. HECKER, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg 1995.
- W. HERBSTTRITH, »Edith Stein«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 32, Berlin 2001, 127–130.

- E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch (Husserliana, Bd. III/1)*, Den Haag 1976.
- R. INGARDEN, »Meine Erinnerungen an Edmund Husserl und Erläuterungen zu den Briefen«, in: DERS. (Hrsg.), *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag 1968, 106–184.
- »Über die philosophischen Forschungen Edith Steins«, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Band 3, *Schriften zur frühen Phänomenologie*, Tübingen 1999, 228–253.
- R. LEUVEN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung (Edith Steins Werke, Bd. X)*, Freiburg 1983.
- A. U. MÜLLER, »Einführung«, in: E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 11/12)*, Freiburg/Basel/Wien 2006, XIII–XLII.
- A. U. MÜLLER/M. A. NEYER, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Zürich 1998.
- M. A. NEYER, *Edith Stein*, Köln 1987.
- »Edith Steins Werk ›Endliches und Ewiges Sein‹. Eine Dokumentation«, in: *Edith Stein Jahrbuch 1* (1995).
- H. OTT, »Edith Stein und Freiburg«, in: R. L. FETZ/M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 26/27)*, Freiburg 1993, 107–139.
- »Die Randnotizen Martin Honeckers zur Habilitationsschrift ›Potenz und Akt‹«, in: ebd., 140–145.
- J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München 1947.
- R. RASCHKE, »Rezension: Edith Stein, Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi«, in: *Edith Stein Jahrbuch 15* (2009), 209–217.
- E. G. ROJO, »Edith Stein und das zwanzigste Jahrhundert«, in: *Aufgang (Jahrbuch für Denken, Dichten und Musik) 3* (2006), 423–435.
- K. SCHUHMAN, »Edith Stein und Adolf Reinach«, in: R. L. FETZ/M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 26/27)*, Freiburg 1993, 53–88.
- P. SCHULZ, »Die Schrift ›Einführung in die Philosophie‹«, in: R. L. FETZ/M. RATH/P. SCHULZ (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 (Phänomenologische Forschungen, Bd. 26/27)*, Freiburg 1993, 228–255.
- H. R. SEPP, »Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte«, in: B. BECKMANN/H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein. Themen – Be-*

- züge – Dokumente (*Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven*, Bd. 1), Würzburg 2003, 13–23.
- »Einführung des Bearbeiters«, in: E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 10), Freiburg/Basel/Wien 2005, XI–XXXVII.
 - A. SPEER/F. V. TOMMASI, »Einleitung der Bearbeiter«, in: E. STEIN, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 1* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 23), Freiburg/Basel/Wien 2008, XI–XCIII.
 - A. SPEER, »Edith Stein und Thomas von Aquin: ›meeting of minds‹«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 14 (2008), 111–125.
 - E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft*, Tübingen 1970, 2. Auflage.
 - »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: E. HUSSERL, *Festschrift Edmund Husserl. Zum 70. Geburtstag gewidmet (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband zu Bd. X)*, Tübingen 1974, 2. Auflage, 315–338 (*FHT*).
 - »Was ist Phänomenologie?«, in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 570–573 (*WPh*).
 - *Selbstbildnis in Briefen. 1916–1933* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 2) Freiburg/Basel/Wien 2000 (*SBB I*).
 - *Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942)* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 3), Freiburg/Basel/Wien 2000 (*SBB II*).
 - *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 4), Freiburg/Basel/Wien 2001 (*SBB III*).
 - *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 1), Freiburg/Basel/Wien 2002 (*LJF*).
 - *Einführung in die Philosophie* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 8), Freiburg/Basel/Wien 2004 (*EPh*).
 - *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 10), Freiburg/Basel/Wien 2005 (*PA*).
 - *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 11/12), Freiburg/Basel/Wien 2006 (*EES*).
 - *Zum Problem der Einfühlung* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 5), Freiburg/Basel/Wien 2008 (*PE*).
 - *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 1* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 23), Freiburg/Basel/Wien 2008 (*QDV I*).
 - *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate 2* (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 24), Freiburg/Basel/Wien 2008 (*QDV II*).

- »Vorwort zur Erstausgabe von Edith Stein«, in: DIES., *QDV II*, 928–929.
- K.-H. WIESEMANN, »Edith Stein im Spiegel des Denkweges Erich Przywara«, in: B. BECKMANN/H.-B. GERL-FALKOVITZ (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven, Bd. 1)*, Würzburg 2003, 189–200.
- R. WIMMER, *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Tübingen 1996, 3. Auflage.
- C. M. WULF, *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Vallendar-Schönstatt 2002.
- »Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ›Einführung in die Philosophie‹«, in: E. STEIN, *Einführung in die Philosophie (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 8)*, Freiburg/Basel/Wien 2004, IX–XLIV.





4. Spiritualität

HANS MAIER

Politische Martyrer?

Erweiterungen des Martyrerbegriffs in der Gegenwart

In der Gegenwart, vom Ersten Weltkrieg bis heute, hat sich der überlieferte Begriff des Martyrers stark erweitert – so stark wie wohl noch nie in seiner langen Geschichte. Das zeigt ein Blick in die Wörterbücher und in die Literatur, das zeigt die heutige Verwendung des Wortes in Presse, Funk, Fernsehen, Internet – und das bestätigt nicht zuletzt die Alltagssprache.

Nicht nur die historischen Martyrer sind in der Gegenwart in traditionellen Formen präsent – so etwa, wenn am zweiten Weihnachtsfeiertag nach alter Gewohnheit in vielen Kirchen über den »Erzmartyrer« Stephanus gepredigt wird, wenn an Martyrerreliquien erinnert wird, Martyrergräber und -gedenkstätten neu entdeckt werden oder wenn bei der Einweihung eines Denkmals für einen Stadtpatron der Hinweis nicht fehlt, daß er ein Martyrer war. Präsent sind im öffentlichen Gedächtnis auch die »Martyrer der Gegenwart«. Damit sind meist Menschen gemeint, die gegen die Despoten des 20. Jahrhunderts (Kommunismus, Faschismus, Nationalsozialismus) kämpften und dabei ihr Leben verloren, aber auch Kämpfer gegen Menschenrechtsverletzungen, Gewalt, Unterdrückung, unmenschliche Zustände aller Art in jüngster Zeit.

Neben diesem Wortgebrauch, der in der Tradition wurzelt und sie fortführt, hat sich ein politisch-humanistischer Martyrerbegriff von allgemeinerem Zuschnitt etabliert. So spricht man heute von Martyrern der Befreiung, der Emanzipation, des gewaltlosen Widerstands, der Demokratie, der Frauen-, Männer-, Kinderrechte, der Umwelt usw. Und in jüngster Zeit kommen Erweiterungen des Begriffs ins Militante, Kriegerische hinzu – das Martyrium, verstanden als Selbstopfer und zugleich als Waffe; Soldaten, Partisanen, Attentäter,



Kamikazekämpfer, die sich selbst als »Martyrer« bezeichnen oder die von anderen mit diesem Namen belegt werden.

Im Blick auf die große Schar historischer Martyrer spricht die kirchliche Tradition mit anschaulichen Worten von der »Wolke der Zeugen« (Hebr 12,1), der »Großen Schar« (Offb 19), dem »strahlenden Heer« (Ambrosius). Die heutige Martyrer-Vielfalt (und die heutige weit ausgreifende und diffuse Martyrer-Terminologie!) gleicht dagegen eher einem wuchernden Tropenwald. Im folgenden versuche ich ein paar Schneisen durch das Dickicht zu ziehen (natürlich ist jeder derartige Versuch ein Risiko). Zunächst einige Beobachtungen zur Wort- und Bedeutungsgeschichte von Martyrer und Martyrium speziell im Deutschen (I). Sodann ein Versuch, genauer zu erfassen, in welche Richtungen sich die Martyrer-Semantik in jüngster Zeit erweitert und verändert hat (II). Abschließend eine Frage zur Bewertung: Was bedeutet ein erweiterter Martyrerbegriff für Theologie und Kirche und für das Verhältnis der Religionen zueinander (III)?

I. MARTYRER DES GLAUBENS – MARTYRER DER WELT

Das griechische Wort *martyrion* bedeutet Zeugnis vor Gericht.¹ Der es ablegt, heißt *martys*, der Zeuge. Im christlichen Verständnis handelt es sich freilich nicht einfach um ein beliebiges Zeugnis in einer beliebigen Sache. Vielmehr ist der *martys* = Martyrer ein Zeuge, der bereit ist, mit seinem Zeugnis bis zum äußersten, bis zum Opfer seines Lebens zu gehen – ohne daß er dieses Opfer leichtfertig riskiert oder gar sehnsüchtig danach strebt. Er wird zum Opfer, weil er eine Wahrheit bezeugt. Er geht für seinen *Glauben* in den Tod. Aus einem *Zeugen* wird er – wie das deutsche Wort anschaulich sagt – zu einem *Blutzeugen*. Dabei sind zwei Dinge entscheidend: einmal die

¹ Erik Peterson, *Zeuge der Wahrheit* (1937), jetzt in: Erik Peterson, *Theologische Traktate* (= Ausgewählte Schriften Bd. 1), 1994, 93–129. Zur Herausbildung der Martyrerkategorie im Zusammenhang der Entstehung des neutestamentlichen Kanons vgl. ders., *Johannesevangelium und Kanonstudien*, aus dem Nachlaß hrsg. von Barbara Nichtweiß (= Ausgewählte Schriften Bd. 3), 2003, 301–355; Norbert Brox, *Zeuge und Martyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, 1961; Eduard Lohse, *Martyrer und Gottesknecht*, 2. Aufl. 1963; Karl Rahner, *Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs*, in: *Concilium* 19 (1983), 174–176; TRE 22, 196–220; LThK 6 (1997), 1436–1444.



von außen gesetzte, nicht selbstgeschaffene oder gar selbstprovozierte *Verfolgungssituation* – und sodann die *Verbindung* des Martyrers mit *Christus* und mit der *Kirche*, welche die Legitimation für das Blutzeugnis schafft. Es handelt sich um ein »Martyrium gemäß dem Evangelium«, wie es in einer frühchristlichen Quelle, dem »Martyrium des Polykarp«, heißt. Welchen Tod der Martyrer stirbt, wie die Umstände seines Martyriums im einzelnen beschaffen sind, welche Qualen ihm zugefügt werden, dies alles spielt dabei erst in zweiter Linie eine Rolle: entscheidend ist die aus dem Glauben erwachsende Bereitschaft zum Blutzeugnis in der Nachfolge Jesu, des »treuen Zeugen« (Offb 1,5). Wie es Augustin ausdrückt: *Christi martyrem non facit poena sed causa*.² Nicht »die Pein«, die ihm angetan wird, macht den Martyrer, sondern »die Sache«, für die er steht und Zeugnis ablegt – eine *Sache*, die zugleich *Ursache* (*causa*) seiner Verfolgung von seiten der »Feinde Christi« ist.

Die neueren Sprachen haben den Martyrerbegriff aus dem Lateinischen übernommen (das ihn wiederum aus dem Griechischen entlehnte). Im Deutschen ist er bis heute ein gebräuchliches Lehnwort. Dabei betonte das Deutsche weniger den alten Sinn der *Zeugenschaft* – es setzte vielmehr eigene Akzente, indem es das *Leiden*, die Qualen, das bittere Sterben des Opfers betonte.³ In keiner anderen Sprache ist aus Martyrium zugleich das Wort für absichtlich und planmäßig zugefügtes Leiden (»Marter«) abgeleitet worden. Wer im Deutschen Martyrium sagt, hört immer auch die Marter mit: der Martyrer (marterer, mertrer) ist der Gemarterte schlechthin. Christus erstand vom Kreuzestod – er erstand, wie es im Lied heißt, »von der Marter allen«. Noch heute bezeichnet *Marter* süddeutsch eine Tafel mit Kruzifix zur Erinnerung an einen Unglücksfall (üblicher das besonders im Süddeutschen weitverbreitete Diminutivum *Marterl*). Das Deutsche nimmt sich das Martyrium im Wortsinn »zu Herzen«, stellt es anrührend und mitleidend dar – freilich werden dabei Augustins Akzentsetzungen in die Gegenrichtung gekehrt: die Pein steht im Vordergrund, nicht mehr das Zeugnis (*poena non causa*).

² Augustinus, Ad Cresconium grammaticum 3, 47.

³ Summarisch sei auf die Martyrer-Artikel bei Grimm, Paul-Betz und Wahrig verwiesen.

Daß Martyrium, Marter, Martyrer im Deutschen zum Krongut religiöser Sprache gehören, daß sie einen festumschriebenen eigenen Bedeutungskreis bilden, das hat dazu geführt, daß sie nicht wie andere Begriffe in der Aufklärung und in der klassischen Literatur säkularisiert worden sind. Die Transformation ins Weltliche, Profane ging an ihnen vorüber, ohne Spuren zu hinterlassen. Vor allem das Wort Martyrer erwies sich als säkularisierungsresistent. Der Grund lag darin, daß die ältere Zeit – wie dargetan – die Verinnerlichung des Wortes schon vorweggenommen hatte. Auf der anderen Seite sperrte sich der Martyrerbegriff gerade wegen seiner Verbindung mit dem Sterben und der Betonung tödlich-schmerzlicher Gewalt gegen Umformungen ins Metaphorische und Symbolische.

Goethe konnte seinen Werther kaum einen »Martyrer der Liebe« nennen – sosehr dies dem empfindsamen Zeitgeschmack entsprochen hätte und sowenig er sonst die literarische Umformung religiöser Worte scheute. In seinem Werk kommen die Worte *Martyrer* und *Martyrium* kaum vor – und dort, wo er sie verwendet, weil sie nicht vermieden werden können, faßt er sie mit spitzen Fingern an – bezeichnen sie doch das Unwiderrufliche, Unabänderliche, Tödllich-Einmalige schlechthin. Das Martyrium ist für Goethe das Anstößige, Unschickliche, es ist im Grunde nicht darstellbar – vor allem nicht in der bildenden Kunst.⁴ Der Schauer über diesen »Einbruch« läßt wenig Raum für die sonst gern gewählte Transposition des Religiösen ins erhebend Gefühlshafte, Human-Ästhetische, Schöne.

So wird der Martyrerbegriff im 19. Jahrhundert, in der Zeit der Klassik und Romantik, eher umgangen oder verdrängt als neu benutzt und umgestaltet. (Dies gilt auch für die literarische Wiener Klassik!). In Deutschland waren die Martyrerdramen mit der Barockzeit zu Ende gegangen – die Romantik erneuerte sie nicht. Das gilt auch für die Epik. Ein Werk wie »Les Martyrs ou le Triomphe de la religion chrétienne« von Chateaubriand (1809) mit seinen ak-

⁴ Aufschlußreich die 1830 geschriebene, erst postum veröffentlichte Studie »Christus nebst alt- und neutestamentlichen Figuren, den Bildhauern vorgeschlagen« (Hamburger Ausgabe 12, 210–216), wo Goethe feststellt: »Die Zeichen des Märtyrertums sind der neuern Welt nicht anständig genug« (210), und darüber klagt, daß wir Christus »sehr unschicklich gemartert, sehr oft nackt am Kreuze und als Leichnam sehen mußten« (212). Von Paulus heißt es: »Er wird gewöhnlich mit dem Schwerte vorgestellt, welches wir aber wie alle Marterinstrumente ablehnen ...« (214).



tuellen Anspielungen und Zeitbezügen⁵ hat in unserer Literatur kein Gegenstück. Einzig die vielgeschmähte Literatur des »katholischen Milieus« versuchte seit dem Vormärz die barocken Sujets fortzuschreiben und reicherte sie mit neuen exotischen und indigenen Zügen an.⁶

Daneben gewinnen die Martyrer in der katholischen Bewegung nach dem »Kölner Ereignis« (1837) neue Bedeutung. Görres' *Athanasius* (1838) ist der vielbeachtete Auftakt: hier wird den Katholiken eine Zeit der Verfolgung, aber auch ein Wachstum in der Freiheit vorausgesetzt.⁷ »Wie nun die weltliche Macht zur Römerzeit bald in den heftigsten Verfolgungen ihrer (sc. der Christen) vorschreitenden Gewalt sich zu erwehren gesucht, bald wieder nachlassend in ihrer Wuth ihr wiederum Zwischenräume von Ruhe und Gemach gegönnt, sie aber in beiden Fällen, dort im Blute ihrer Märtyrer, hier in der Freiheit, die sie gewonnen, fortgewuchert mit ihrem Pfunde, eben so wird es auch in den kommenden Tagen sich wieder begeben.«⁸ Der Martyrerbischof Athanasius wird in Görres' Schrift, die dem alten Hof- und Staatskirchentum den Abschied gibt, als Vorbild für künftige Bischöfe auf den Schild erhoben (obwohl er nur die Verbannung, nicht den Tod erleiden mußte); programmatisch heißt es über die Kirche: »Denn durch ein großes Opfer ist sie gegründet worden; durch Dulden und Opfer hat sie sich erhalten; und weil ihr nimmer Solche fehlen werden, die sich zur Hingebung bereitwillig finden, darum ist sie auf alle Zukunft unüberwindlich.«⁹ Es ist bezeichnend, daß nach 1871, in der Zeit des Kulturkampfs, im katholischen Milieu eine Renaissance des Martyrerdramas beginnt, vor allem im Theaterspiel der Gesellen- und Arbeitervereine.¹⁰ Es

⁵ Chateaubriands Diokletian trägt Züge Napoleons, Hiéroclès verweist auf Fouché.

⁶ Jutta Osinski, *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*, 1993; Susanna Schmidt, »Handlanger der Vergänglichkeit«. Zur Literatur des katholischen Milieus 1800–1950, 1994.

⁷ Görres wandte sich in seiner Streitschrift gegen die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Clemens August Freiherr von Droste-Vischering durch die preußischen Behörden 1837. »Es gelang darin dem genialen Publizisten, Droste als den großen Vorkämpfer der Kirchenfreiheit hinzustellen und seine Sache zu der aller deutschen Katholiken zu machen« (Rudolf Lill in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von Hubert Jedin, VI,1, 1971/1985, 397).

⁸ Athanasius (Erstdruck Regensburg 1838), 145.

⁹ AaO 146.

¹⁰ Gabriele Clemens, »Erziehung zu anständiger Unterhaltung«. Das Theaterspiel in den katholischen Gesellen- und Arbeitervereinen im deutschen Kaiserreich. Eine Dokumentation, 2000.



handelt sich gewiß nicht um große Literatur – aber man darf die Breite und Intensität der Wirkung nicht unterschätzen. Auch in der expressionistischen Dichtung vor und nach dem Ersten Weltkrieg kehrt das Martyrerthema wieder, nunmehr auf höherem literarischen Niveau: man denke an Franz Herwigs »St. Sebastian vom Wedding« (1921) oder an Franz Johannes Weinrichs »Spiel vor Gott« (1922).

In der Zeit nach 1918 gewinnt dann der Martyrerbegriff die uns geläufige Verbreitung. Er überschreitet die alten konfessionellen Grenzen. Die *kirchliche* Bedeutung des Wortes, in der katholischen Liturgie beharrlich tradiert und im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder aktuell erneuert – erinnert sei an das Fest der »Martyrer der Französischen Revolution«¹¹ –, nimmt nun auch im evangelischen (und später im orthodoxen) Sprachraum immer mehr zu. So sind z.B. die während des russischen Bürgerkriegs von Rotarmisten ermordeten evangelischen Pfarrer im Baltikum schon früh als »Martyrer« bezeichnet worden.¹² Später kommen – in beiden Konfessionen – die Blutzeugen des Stalinismus, Faschismus, Nationalsozialismus hinzu. Und nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs tritt die Martyrerkategorie in allen christlichen Kirchen in neuer und umfassender Weise hervor.¹³ Das Wort wird zunehmend »global« verwendet, auf Menschen in aller Welt bezogen.

¹¹ Pius XI. sprach 1926 die in der Revolution getöteten »Martyrer von Paris« selig. Es handelt sich um ein Eigenfest der Erzdiözese Paris (seit 1979 erweitert auf die Diözesen der Île-de-France). Im Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatum, Editio typica, Typis Vaticanis 2001, ist dieses Fest am 2. September aufgeführt (freundliche Mitteilung von Prof. Dr. Reiner Kaczynski, München, vom 05.11.2003).

¹² Oskar Schabert veröffentlichte 1920 eine Schrift mit dem Titel Märtyrer. Der Leidensweg der baltischen Christen; 1926 ließ er ein Baltisches Märtyrerbuch folgen.

¹³ Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hrsg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, 2002; Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, hrsg. von Helmut Moll im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz, 2 Bde., 2. Aufl. 2002; ders., Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts, in: Communio 31 (2002), 429–446; Andrea Riccardi, Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert, 2002. Zum aktuellen Stand vgl. Wolf-Dieter Hauschild, Märtyrer/Märtyrerinnen nach evangelischem Verständnis; Gerhard Voss, Das Gedächtnis der Märtyrer in der römisch-katholischen Kirche; Vladimir Ivanow, Die Heiligsprechung der neuen russischen Märtyrer; alle in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte, Mitteilungen 21/2003, 1–51; Gerhard Ringshausen, Auf dem Weg zu einem evangelischen Martyrologium, in: Kirchliche Zeitgeschichte 17, Heft 1 (2004) 245–253.

Aber nicht nur der kirchliche Martyrerbegriff festigt und verbreitet sich in der Gegenwart – auch der allgemeinere Gebrauch des Wortes Martyrer nimmt zu. Offenbar wird das Wort im 20. Jahrhundert nicht mehr wie früher gemieden, abgeschwächt oder umgangen. Es »paßt« zum Epochenklima – zu der fordernden, drängenden, oft brutalen Art, mit der die modernen Despotien auf den Menschen eindringen und ihn vor unwiderrufliche Entscheidungen stellen.

Wer sich heute in der Literatur und in den Medien umsieht, dem begegnet das Wort Martyrer fast auf Schritt und Tritt. Das Spektrum reicht weit: von den neuentdeckten »alten Martyrern« aus historischer Zeit bis zu den »politischen Martyrern« des 20. (und schon des 19.!) Jahrhunderts; von den »Martyrern der Philosophie« (Urbilder: Sokrates, aber auch Giordano Bruno) bis zu den »Martyrern des freien Glaubens«; von christlichen Zeugen bis zu jüdischen und muslimischen Kämpfern; von den assyrischen Martyrern der christlichen Frühzeit bis zu Partisanen und Attentätern im heutigen Irak; von den Martyrern der Katakomben bis zu »nationalen«, »politischen«, »revolutionären« Martyrern, Martyrern des »gerechten Kampfes«, des »Friedens«, des »Sieges« in der Gegenwart.¹⁴

In Buchtiteln, Schriften, Verlautbarungen im Internet (allein bei Google finden sich derzeit zigtausend Eintragungen!) werden so verschiedene Persönlichkeiten wie Blanqui, Gandhi, die Helden des Warschauer Getto-Aufstands, die Anführer der philippinischen Revolution von 1986, aber auch Arafat, Mohammed Atta, Michael Jackson und der französische Bauernführer José Bové als »Martyrer« bezeichnet.¹⁵ In Lebensbildern, Gedenkschriften, Erzählungen werden die Schicksale historischer Martyrer in Köln, Lübeck, Regensburg, in Dachau und Buchenwald, in Algerien und im Sudan, in Guatemala, Peru, Uganda, Tibet geschildert. In zeitgenössischen Romanen taucht der Martyrerbegriff vielfältig auf.¹⁶ Meßtexte, Fürbitten, Gebete, Erinnerungen unter dem Stichwort »Martyrer« umspannen einen Zeitraum von 2000 Jahren, verbinden viele Städte und Länder, ja ganze Kontinente miteinander. Pastoral und Diakonie, Katechese und Erwachsenenbildung nehmen sich der neuen Dimensionen des Themas an. So erinnert das Bistum Dresden-Meißen

¹⁴ Guter Überblick in: Concilium 39 (2003), 1–138: »Martyrium in neuem Licht«.

¹⁵ Gelesen am 21.07.2003.

¹⁶ Zahlreiche Belege finden sich in der Duden-Sprachkartei in Mannheim (freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Matthias Wermke vom 16.07.2003).



an die »Martyrer vom Münchner Platz« in Dresden. Das Lebenshaus Schwäbische Alb gedenkt der gewaltfreien Martyrer des 16. Jahrhunderts. Die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens bietet thematische Gottesdienste an für Menschen, die noch nie von Martyrern etwas hörten – das Stichwort heißt: Martyrer 2001 – Christenverfolgung. Und das sind nur einige Beispiele aus vielen.

Andere gehen noch weiter in Richtung einer politischen oder ethischen oder spirituell-humanen Verallgemeinerung des Martyrerbegriffs. Theologen wie Jon Sobrino, Séan Freyne und José Ignacio González Faus dehnen den Begriff Martyrer so aus, daß er nicht nur einzelne Gestalten wie Thomas Beckett oder Oscar Romero umfaßt: auch ganze Völker können in ihren Augen »gekreuzigt« werden und ein Martyrium erleiden.¹⁷ So rücken die Verfolgten, Vergewaltigten, Ermordeten, »Verschwundenen« der lateinamerikanischen Bürgerkriege in den Blick, unter ihnen Bischöfe, Priester, Katechetinnen und Katecheten. Über sie werden gegenwärtig in mehreren Ländern im Auftrag der Bischofskonferenzen Listen und Lebensläufe erstellt – Vorstufen zu einem späteren Martyrologium. Nicht wenige Theologen beziehen auch die Ureinwohner Nord- und Südamerikas, die afrikanischen und asiatischen Opfer von Kolonialismus, Sklaverei, Verfolgung, Krieg in die Betrachtung ein.¹⁸ In solch kollektiven Dimensionen verschmilzt dann das Martyrium unmittelbar mit dem Genozid. Der Martyrer wird zum »Opfer« schlechthin.

Kein Zweifel: das Wort »Martyrer« ist zu einem Schlüsselwort der Zeit geworden. Dabei hat es freilich im Zug einer immer breiteren und allgemeineren Verwendung auch an Schärfe und Klarheit eingebüßt. Seine Herkunft, sein Hintergrund, seine ursprüngliche Bedeutung sind vielfach verblaßt. Es gibt heute die unterschiedlichsten Martyrerbegriffe. Viele stehen in Konkurrenz zueinander. Vor allem die politische Entgrenzung des Martyrerbegriffs hat zu Verständnisschwierigkeiten und Widersprüchen geführt. Dem heutigen Zeitgenossen mag es ähnlich ergehen wie einem frühen Propagandisten

¹⁷ Jon Sobrino, *Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid*; ders., *Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche*; Séan Freyne, *Jesus der Märtyrer*; José Ignacio González Faus, *Zeugnis einer Liebe – getötet aus Hass auf die Liebe; alle in: Martyrium in neuem Licht* (wie Anm. 14).

¹⁸ Siehe die Berichte über die Tamilen auf Sri Lanka (S. J. Emmanuel), Lateinamerika (Elsa Tamez) und Afrika (Teresa Okure), in: *Martyrium in neuem Licht* (wie Anm. 14).



des politischen Märtyrerbegriffs, der 1847 im Rotteck-Welcker-schen Staatslexikon unter dem Stichwort »Märtyrer« folgendes schrieb: »Freilich kommt da Vieles auf den Standpunkt an, auf welchem man sich befindet; und so lange es politische Parteien in der Welt giebt, wird es nicht fehlen, dass die eine da ein Märthyrum feiert, wo die andere nur die wohlverdiente Strafe des Verbrechens erblickt ... dieselben aber werden auch wohl in Verlegenheit kommen bei Beispielen, wie die von Konradin von Schwaben und Maria Stuart, wo die Legitimität mit sich selbst in Streit gerathen zu sein scheint, und da, wo die Extreme sich berühren, ist zumal von deren äußersten Vertretern leicht zu erwarten, dass bald Marat, bald Charlotte Corday, und in einem neueren Falle bald Kotzebue, bald Sand als Märtyrer gefeiert werden.«¹⁹

II. VERÄNDERUNGEN DER MARTYRER-SEMANTIK

Fragen wir nun genauer, wohin sich die Märtyrer-Semantik in jüngster Zeit bewegt hat. In welche Richtungen hat sich der überlieferte Märtyrerbegriff erweitert, und in welchem Zusammenhang (oder in welchem Widerspruch) steht diese Erweiterung mit kirchlichen Traditionen?

1. Zunächst wird man feststellen, daß die Worte Märtyrer und Martyrium im 20. Jahrhundert ihre religiöse Zentralität behauptet, ja verstärkt haben. Im Deutschen lassen sich gut 80% der in der Literatur begegnenden oder im Internet gespeicherten Belege dem Bereich Religion zuordnen. Freilich liegt diesem Sachverhalt ein weitgefaßter Religionsbegriff zugrunde: die Skala reicht von Religionen des »leidenden Gehorsams« bis zu aktiven und militanten Religionen, von gewaltfreien bis zu gewalttätigen Optionen – und dementsprechend auch von passiven Opfern bis zu aktiven Tätern. Stehen auf der einen Seite die rings von Gewalt umstellten, dem Vernichtungswillen ihrer Gegner rettungslos preisgegebenen »passiven« Märtyrer – Menschen, die gar keine Gelegenheit hatten, dem Le-

¹⁹ Das Staats-Lexikon. Enzyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, hrsg. von Carl von Rotteck und Carl Welcker, Bd. 8 (1847), Art. »Märtyrer (religiöse und politische)« von K. Steinacker, 723–732; das Zitat 730/731.

bensopfer auszuweichen –, so auf der anderen diejenigen, die dieses Opfer bewußt selbst wählten, um gegen religiöse, aber auch gegen politische, soziale, militärische Unterdrückung anzukämpfen. So schließt z.B. S. J. Emmanuel die tamilischen Freiheitskämpfer in seinen Begriff der »heldenhaften Martyrer für die Sache der Befreiung« ein, indem er provozierend feststellt: »Ohne in irgendeiner Form zu versuchen, die Gewalt wegzuerklären, sie zu rechtfertigen oder dazu aufzurufen, kann man leicht nachvollziehen, wie ein kämpfendes Volk und seine Anführer vom Unterdrücker und seiner Kriegsmaschinerie dazu genötigt werden, sich gegen die vom Staat ausgehende Gewalt und den Terrorismus durch Selbstmordattentate zur Wehr zu setzen, selbst wenn dabei unschuldige Leben zu Schaden kommen sollten.«²⁰ Ähnliche Perspektiven begegnen uns in lateinamerikanischen und afrikanischen Stellungnahmen von Kirchenvertretern und Theologen – und fast selbstverständlich wird heute in islamischen Staaten von der überwiegenden Zahl der Rechtsgelehrten und Theologen der Begriff des Martyrers auf Soldaten, Guerrilleros, Attentäter und Selbstmordattentäter erstreckt, wofern diese in einem gerechten Verteidigungskrieg gegen die »Feinde des Islam« ihr Leben opfern (davon ist gleich noch zu sprechen).

Verglichen damit sind die Martyrerbegriffe, die in den christlichen Kirchen institutionell etabliert sind (oder theologisch diskutiert werden) natürlich strenger und konziser gefaßt. Das gilt vor allem für die katholische Kirche, in der seit Papst Benedikt XIV. (1740–1758) drei Kriterien für die Anerkennung als Martyrer maßgebend sind: die Tatsache des gewaltsamen Todes (*martyrium materialiter*), Glaubens- und Kirchenhaß bei den Verfolgern (*martyrium formaliter ex parte tyranni*) und das Zeugnis des Glaubens auf seiten der Opfer (*martyrium formaliter ex parte victimae*).²¹ Auch die Heiligsprechungen der Martyrer in der Orthodoxie – in Rußland in der Sowjetzeit unterbrochen, jedoch in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit zahlreichen »Neumartyrern« wieder aufgenommen – folgen alterprobten Traditionen: hier steht nach den Darlegungen Vladimir Ivanovs die »Wahrnehmung der theophanischen und thaumaturgischen Natur der Heiligkeit« im Vordergrund, die

²⁰ S. J. Emmanuel, *Martyrium als Kampf um Leben und Würde in Asien. Tamilen auf Sri Lanka*, in: *Martyrium in neuem Licht* (wie Anm. 14), 15–22 (19).

²¹ Gerhard Voss, *Das Gedächtnis* (wie Anm. 13), 30 ff.

»Unterordnung des allgemein Privaten in der *menschlichen* zu Gunsten der *verherrlichten* Person« (Georgij Fedotov).²² Das evangelische Martyrerverständnis knüpft an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisschriften an: entscheidend ist der fundamentale »Bezug zum gekreuzigten Jesus, dem Christus«. Ich zitiere Wolf-Dieter Hauschild: »Märtyrer/Märtyrerinnen sind einerseits die *Wortzeugen* in der Bezeugung des Christusbekenntnisses bzw. der Wahrheit Gottes, andererseits die *Tatzeugen* der göttlichen Gerechtigkeit bzw. der Gebote Gottes.«²³

Diese Kriterien sind zwar nicht identisch, aber sie berühren, überschneiden und ergänzen sich. Das hat dazu geführt, daß die christlichen Kirchen in ihren Märtyrern ein gemeinsames ökumenisches Erbe entdeckten. Dies gilt vor allem für die Blutzeugen des 20. Jahrhunderts, die bei weitem größte Schar seit den Verfolgungen der frühen Kirche; es gilt aber auch für die ihnen vorausgehenden und folgenden »Zeugen für Christus« in allen Teilen der Welt. So verstärkte das vielfältige Gedenken an die Märtyrer im Millenniumsjahr 2000²⁴ nicht nur die theologische »Anstrengung des Begriffs« – es hat zweifellos auch zu der heutigen universellen Verbreitung des Märtyrernamens in der Öffentlichkeit beigetragen. Daß Martyrium nicht etwas Historisches, sondern etwas Gegenwärtiges ist, nämlich der Ernstfall des Christentums, daß er daher immer wieder in neuen Formen auftritt – dieses Gefühl ist heute allgemein verbreitet.

2. Bildet so die christliche Erfahrung den Identitätskern dessen, was wir Martyrium nennen, so ist doch festzuhalten, daß sich der Begriff im Lauf des 20. Jahrhunderts mit neuem Inhalt gefüllt hat. Das Martyrium, das lassen die Zeugnisse erkennen, wird heute gegenüber früheren Zeiten weniger als passive Hingabe, als leidende Aufopferung verstanden – es ist für viele eine beispielhafte Tat, ein anfeuerndes Beispiel, ein Zeugnis für Wahrheit und Gerechtigkeit. Oft trägt das Martyrium heute ein individuelles, ja individualistisches Gesicht. Es artikuliert den personalen Protest gegen anonyme Mächte. Auch wenn der Märtyrer gegen despotische Gewalt wenig auszurichten vermag, so versucht er doch etwas auszudrücken, das

²² Vladimir Ivanow (wie Anm. 13), 41.

²³ Wolf-Dieter Hauschild (wie Anm. 13), 22.

²⁴ Ein Überblick bei Helmut Moll, Die Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Zeugnis und Beispiele, in: *Communio* 31 (2002), 429–446.



zu gegebener Zeit gehört und verstanden werden kann. Seine Tat ist ein Zeichen und keineswegs nur eine ohnmächtige Verwahrung. Oft bekommen ja Besiegte nachträglich unerwartet recht.

Aber kann der »aktive«, der »politische« Märtyrer dem oben geschilderten Dilemma entgehen: daß er zuletzt doch nur eine Partei in einem Kampf ist, in dem Recht gegen Recht steht (und »Märtyrer« auf allen Seiten auftreten!)? Nun, er kann es unter heutigen Umständen dann am besten, wenn er nicht für »eine Seite« streitet, sondern gegenüber den Partikularinteressen der am Kampf Beteiligten ein universelles Prinzip zur Geltung bringt: Menschenrecht und Menschenwürde, das Humanum schlechthin. Darin ist die Lage im Zeitalter eines menschenrechtlichen Universalismus in der Tat eine andere als vor dem Ersten (und noch vor dem Zweiten) Weltkrieg.²⁵ Warum hatten die Selbstverbrennungen buddhistischer Mönche im Vietnamkrieg ein weltweites Echo? Warum enthüllten Jan Pallach und Oskar Brüsewitz durch ihre Selbsttötung das Unerträgliche der politischen Zustände – und das Versagen ihrer Kirchen? Warum verneigen wir uns vor dem von der polnischen Geheimpolizei ertränkten Priester Popieluszko in Warschau und vor den von Panzern überrollten chinesischen Studenten am Tiananmen-Platz in Peking? Weil sie Unrecht offenbar machten – und weil es ihnen gelang, die Stille der Despotie zu durchbrechen und wenigstens einen Augenblick lang die Aufmerksamkeit der Welt auf sich zu lenken. Noch im Dritten Reich, im Kommunismus war das anders: Kommunisten wie Nationalsozialisten versuchten den Widerstand nicht nur zu brechen – sie suchten ihn vor allem in die Anonymität und Isolierung, die Wirkungslosigkeit und Echelosigkeit zu drängen. Die altchristliche Martyria war noch am Zeugnis im öffentlichen Gerichtsverfahren orientiert: der neronische Zirkus und das Kolosseum waren öffentliche Plätze. Demgegenüber dürften die Märtyrer des 20. Jahrhunderts überwiegend in Anonymität und Einsamkeit gestorben sein.²⁶

²⁵ Man denke an die UNO-Deklaration über die Menschenrechte (1948), an die Internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (beide 1966), an das Entstehen einer internationalen »Menschenrechtspolitik« seit den siebziger Jahren, an die Tätigkeit des UNO-Hochkommissars für Menschenrechte sowie an die ständige Diskussion über Menschenrechtsverletzungen vor dem Forum der Vereinten Nationen.

²⁶ Vgl. die ahnungsvolle Notiz Dietrich Bonhoeffers an der Wende zum Jahr 1943: »Es ist unendlich viel leichter, in Gemeinschaft zu leiden als in Einsamkeit. Es ist





In mancher Hinsicht, so scheint mir, ist das nach-totalitäre Zeitalter im Begriff, die alten Bedingungen des christlichen (und übrigens auch des jüdischen!) Martyriums wiederherzustellen: die Sichtbarkeit und Beispielhaftigkeit; das weiterwirkende Zeugnis; den Bezug zur Gemeinde, welcher der Märtyrer ebenso vorausgeht, wie sie ihm nachzufolgen strebt. Von hier gesehen tritt das Öffentliche, Politische des Märtyrers in der Gegenwart stärker in Erscheinung als im Zeitalter der totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts und ihrer Machtapparate. Das berührt sich mit dem frühchristlichen Verständnis. Der Märtyrer ist ein öffentlicher Zeuge, er bricht den Bann irdisch-geschichtlicher Macht – so wie Christus, mit dem er gekreuzigt ist, die Mächte und Gewalten »zur Schau gestellt« und ihre Allmacht als Blendwerk (*pompa diaboli*) enthüllt hat.²⁷

Die zentrale Kraft des Märtyrers ist der Glaube – freilich ein Glaube, der mehr ist als bloßes »Fürwahrhalten«; ein Glaube, der »getan« werden will und der nichts anderes ist als die Vollendung der bedingungslos liebenden Hingabe nach dem Beispiel Christi. Deshalb intervenierte Johannes Paul II. zu Recht, als die Kurie im Heiligsprechungsverfahren für Maximilian Kolbe dem polnischen Franziskaner »nur« den Status des Bekenners zuerkennen wollte (weil er, so lautete die Begründung, nicht »aus Haß auf den Glauben« ermordet worden sei!); der Papst erreichte, daß der Tod Kolbes im Hungerbunker in Auschwitz (zur Rettung eines Familienvaters) als wirkliches »Martyrium« bezeichnet und bestätigt wurde.²⁸ Hinter

unendlich viel leichter, öffentlich und unter Ehren zu leiden als abseits und in Schanden« (Nach zehn Jahren, in: *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe 1970, 11–27 (24)). Von einem »fast augenlosen Verlöschen im 20. Jahrhundert« sprach Karl Rahner, zit. bei Victor Konzemius, *Neue Märtyrer*, in: *Communio* 32 (2003), 309–314 (313).

²⁷ Die eindrucklichste Darstellung dieser Zusammenhänge nach wie vor bei Erik Peterson, *Zeuge der Wahrheit* (wie Anm. 1); vgl. auch Dietrich Bonhoeffer, *Nach zehn Jahren* (wie Anm. 26), 12 ff.; Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, 1966, und Seán Freyne, *Jesus der Märtyrer*, in: *Concilium* (wie Anm. 14), 38–47. In der Verbindung des Märtyrers mit Christus sieht die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanums über die Kirche das entscheidende Kennzeichen des Martyriums als »Zeugnis der Liebe«: »Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen« (*Lumen gentium* V, 42).

²⁸ José Ignacio González Faus, *Zeugnis einer Liebe* (wie Anm. 14, 17), 48. Gegen die ursprüngliche Absicht der Kurie, Kolbe nur als Bekenner, nicht als Märtyrer heiligsprechen, hatte Karl Rahner protestiert (siehe Anm. 1).



diese Neuakzentuierung und »Auffüllung« konnte und kann nun auch bei künftigen Kanonisationen von Märtyrern nicht mehr zurückgegangen werden – immer mehr tritt an die Stelle einer nur noetisch-intellektuellen Prüfung des Glaubens der Blick auf die »ganze Existenz« des Zeugen.

3. Vor allem die katholische Kirche hat aus der öffentlichen Bedeutung des Märtyrerbegriffs, aus der stärkeren Betonung der Existenz des Zeugen und seiner freien Liebestat ihre Folgerungen gezogen. Die seit dem 18. Jahrhundert normierten, im 20. Jahrhundert ergänzten Märtyrer-Kriterien sind im Licht moderner Erfahrungen neu ausgelegt und aktualisiert worden. Was heißt das für das Phänomen des Martyriums? Gerät etwa die alte Bedingung ins Wanken, daß der Glaubenszeuge auf keinen Fall das Martyrium aktiv suchen oder gar herbeiführen darf? In der Zeit der frühen Christenverfolgungen gab es bekanntlich eine lebhafte Diskussion darüber, ob man sich zum Martyrium »drängen darf«.²⁹ Das wird natürlich abgelehnt – aber ebenso gut bezeugt ist auch die Sehnsucht nach dem Martyrium und die Sorge vieler Zeugen, sie könnten dieses »Opfer der Liebe« versäumen. So schrieb Ignatius von Antiochien als Gefangener auf dem Weg nach Rom an die römische Gemeinde: »Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!«... »Gewährt mir nicht mehr, als Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereitsteht.«³⁰ Kehren solche Bitten und Wünsche in modernen Martyrien wieder? Weisen etwa die freiwillige Meldung Maximilian Kolbes in Auschwitz oder die Aufforderung Edith Steins in Echt an ihre Schwester »Komm, wir gehen für unser Volk!« in diese Richtung?

4. Das Problem wird heute in der öffentlichen Diskussion überlagert (und zum Teil verdrängt) durch zwei Phänomene, die im Rahmen dieser Bestandsaufnahme nicht übergangen werden dürfen. Da

²⁹ Die frühesten kirchlichen Äußerungen, so vor allem der Brief der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Bischofs Polykarp, versuchen das »Martyrium gemäß dem Evangelium« vom eigenwilligen Drang zum Martyrium abzugrenzen; siehe Gerd Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp* (= Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 6. Bd.), 1998.

³⁰ Zit. bei Michael Figura, *Märtyrer durch Gottes Willen. Die Deutung seines eigenen Märtyrertodes bei Ignatius von Antiochien*, in: *Communio* 31 (2002), 332–339 (336/37).



ist einmal die Politisierung des Martyrerbegriffs im Gefolge aktueller theologischer Strömungen – vor allem im Zusammenhang mit der heute geläufigen Imperialismus-, Kapitalismus- und Globalisierungskritik (a). Und da ist auf der anderen Seite die Verbindung des Wortes mit islamischen Selbstmordattentätern, die sich Martyrer nennen – und die dadurch hervorgerufene »Schlagseite«, die der Begriff Martyrer in jüngster Zeit in der Öffentlichkeit aufweist (b).

a. Für die erste Richtung bietet das im März 2003 erschienene Concilium-Heft »Martyrium in neuem Licht« zahlreiche Beispiele³¹ – ich habe die Theologen Faus, Freyne, Sobrino und Emmanuel schon erwähnt. Hier wird die Martyrertheologie mitten in die gegenwärtige Welt mit ihren Ungleichheiten und Widersprüchen hineingestellt – ein unzweifelhaftes Verdienst. Sie wird mit zahlreichen aktuellen Problemen konfrontiert – von Unfrieden und Umweltschäden bis zu Überschuldung, Hunger, Aids. Freilich, die in mehreren Beiträgen vertretene Entgrenzung (und Politisierung) des Martyrerbegriffs kann bestenfalls ein Denkanstoß, eine »nützliche Provokation« sein. Denn was ist gewonnen, wenn man schlechthin alle Opfer von Unterdrückung, Unterernährung, Verschleppungen, Massakern, Seuchen, Kriegen in der heutigen Welt zu Martyrern erklärt oder doch in ihre Nähe rückt, wenn man von »gekreuzigten Völkern«, »gemarterten Kontinenten« spricht – und gleich auch noch in das allgemeine Leiden der Welt das spezielle »Leiden an der Kirche« einbezieht? Die Erfahrungen, über die in diesem Heft berichtet wird, sind ernst zu nehmen; vieles ist erschütternd und bedrückend; es zeigt, daß die Zeit der Christen- und Kirchenverfolgungen mit dem Tod Hitlers, Stalins, Maos keineswegs zu Ende war. Doch die theologische Reflexion bleibt hinter diesen Erfahrungen weit zurück. Ist es nicht zu einfach, wenn man nun plötzlich statt vergangener Despoten die neuen Götter der Ökonomie, des Neoliberalismus, Konsumismus, Globalismus entlarven und entthronen will? Verliert hier der Begriff des Martyrers nicht alle Konturen, muß er sich nicht schließlich im allgemeineren des »Opfers« auflösen?

b. Noch stärker wirkt die Diskussion über islamische »Selbstmordattentäter« auf die gegenwärtige Martyrer-Semantik ein. Ein großer

³¹ Wie Anm. 14.



Teil der Belege im Internet (insgesamt ein rundes Drittel!) stammt aus dieser Quelle.³² In den Originalzeugnissen aus Afghanistan, Palästina, dem Irak und anderen Ländern wird der Märtyrerbegriff ganz unkritisch verwendet, als sei er etwas Selbstverständliches. So verkündet in einer palästinensischen Schule der Lehrer der Klasse, daß Sami am Morgen als Märtyrer gefallen ist; ein Gedenkgebet schließt sich an ... »Auch wir sind bereit, als Märtyrer zu fallen.« Gedichte der Intifada preisen den Märtyrertod. In einer Rede zur aktuellen Situation in Palästina werden »die hochgeschätzten Familien der Märtyrer« begrüßt. In arabischen Medien werden die Selbstmordattentäter durchweg als Märtyrer bezeichnet. Im Jahr 2003 kündigte der Irak während des dritten Golfkrieges mehrfach »Märtyrer-Operationen« an. »Die Märtyrer sind die edelsten Männer«, sagt Hamsa Mansur, Generalsekretär der Islamischen Aktionsfront IAF. Ein Elitesoldat Saddam Husseins bekennt: »Ich will für den Irak kämpfen, bis ich als Märtyrer falle.«³³ – Aber auch in den deutschen Medien wird dieser Sprachgebrauch übernommen, manchmal mit Distanz, manchmal aber auch unkritisch. Nur selten wird thematisiert, daß es sich nicht einfach um den in Europa eingeführten Märtyrerbegriff handelt, sondern um eine den Begriff zuspitzende Selbstbezeichnung islamistischer Gruppen; und fast allein steht der Hinweis in einer Dokumentation, daß z.B. die Selbstmordattentäter der Hisbollah nicht nur sich selbst, sondern auch andere in den Tod reißen, so daß man sie mit einigem Grund »mordende Märtyrer«³⁴ nennen kann.

Zusammenfassend: Es waren zuerst die Opfer der totalitären Regime, die »Märtyrer des 20. Jahrhunderts«, die den Anstoß zu einer umfassenden Renaissance des Märtyrerbegriffs nach 1945 gaben. Diese Märtyrer waren damals bei vielen noch in persönlicher Erinnerung; später wurden ihre Biographien von Wissenschaftlern erforscht, ihre Namen in Katalogen und Martyriologien gesammelt, ihr Andenken durch Gedenkschriften und Denkmäler geehrt. Diese Märtyrer der Gegenwart wiederum lenkten den Blick auf die »historischen Märtyrer«, von denen der Märtyrerbegriff herstammte –

³² Wie Anm. 15.

³³ Die Beispiele bei www.google.de Märtyrer (gelesen am 21.07.2003).

³⁴ Mordende Märtyrer. Die Selbstmordattentäter der Hisbollah. www.histomat.ch/ideen.



diese wurden nun ihrerseits entdeckt, erforscht, gewürdigt, aus ihrer Verborgenheit in Krypten, Akten, legendarischen Überlieferungen herausgeholt – bis zu jenem Grad öffentlicher Wahrnehmung, der einen Kölner Kardinal in unseren Tagen sagen ließ, Köln sei nicht nur die Stadt des Karnevals, sondern auch die Stadt der Martyrer.³⁵ – Und über beide Überlieferungen, die der Urmartyrer und die der Gegenwartsmartyrer, beginnt sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine dritte, rasch wachsende Schicht zu legen: die Schar der »Martyrer des bewaffneten Kampfes« im Islam. In Literatur und Internet bilden sie heute numerisch ziemlich genau das »dritte Drittel« der gegenwärtig greifbaren Martyrer-Semantik – ein Zeugnis dafür, daß auch die dritte der »abrahamitischen Religionen«, der Islam, den Begriff des Martyrers kennt; zugleich aber auch ein Hinweis darauf, daß die islamischen Überlieferungen ihn trotz grundlegender Gemeinsamkeiten in seinem Umfang und seiner Bedeutung anders auslegen als Judentum und Christentum.

III. DIE MARTYRER: FRAGEN AN THEOLOGIE UND RELIGION

Das führt uns im dritten, abschließenden Teil zu den Fragen des Anfangs zurück. Was bedeutet die Ausweitung des Martyrerbegriffs in unserer Zeit für Theologie, Kirche, Religion? Was sind die Folgen für den innerkonfessionellen, den ökumenischen, aber auch den inter-religiösen Diskurs? Ich beschränke mich auf einige wenige Feststellungen.

Festzuhalten ist zunächst, daß die große Schar der Martyrer des 20. Jahrhunderts innerhalb der christlichen Kirchen zu einem vermehrten Nachdenken über Martyrer und Martyrium, über Zeugenschaft und Lebensopfer in und mit Christus geführt hat.³⁶ Die The-

³⁵ www.stgereon.de/pbr/ St. Gereon auf der Spur.

³⁶ Siehe Anm. 13, 14, 24. In seinem Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* (2000) sagt Papst Johannes Paul II.: »Am Ende des zweiten Jahrtausends ist die Kirche erneut zur Martyrerkirche geworden. Die Verfolgung von Gläubigen – Priestern, Ordensleuten und Laien – hat in verschiedenen Teilen der Welt eine reiche Saat von Märtyrern bewirkt. Das Zeugnis für Christus bis hin zum Blutvergießen ist zum gemeinsamen Erbe von Katholiken, Orthodoxen, Anglikanern und Protestanten geworden, wie schon Paul VI. in der Homilie bei der Heiligsprechung der Martyrer von Uganda betonte. *Das ist ein Zeugnis, das nicht vergessen werden darf*« (zit. bei Helmut Moll – wie Anm. 24, 429).





matik reicht in zentrale Fragen des Kirchenverständnisses hinein. Warum gibt es überhaupt Martyrer? Was bedeuten Martyrer für die Kirche? Ist das Martyrium ein charismatischer Ausnahmezustand für wenige einzelne – oder ist die Bereitschaft zum Martyrium im Christentum ein »Ernstfall« für viele, wenn nicht gar für alle? Und was bedeutet dieser Ernstfall für die Gemeinden? Wie gedenken sie auf richtige und gültige Weise der Martyrer in actu (Fürbitten)³⁷ und in memoria (Gebete, Feste)?³⁸ Wie wirkt sich das Gedenken an die Martyrer im Aufbau des kirchlichen Lebens und seiner »regulären« Strukturen aus, in Liturgie, Gebet, Predigt, Festkalender, Kirchenjahr?

Diese Fragen betreffen zunächst einmal die christlichen Kirchen – also Orthodoxie, Katholiken und Kirchen der Reformation. Sie bemühen sich heute um die Pflege, Erneuerung, Revitalisierung eigener Martyrer-Traditionen – und sie suchen zugleich den Austausch mit den Erfahrungen der anderen. Die unterschiedlichen Profile, die dabei sichtbar werden, müssen den Prozeß wechselseitigen Lernens nicht stören – vorausgesetzt, die Gesamterscheinung der »großen Schar aus allen Völkern« bleibt im Blick. Gegenwärtige und künftige Verfolgungen werden dem Martyrium als Prüfung und Probe christlichen Lebens gewiß weiterhin Aktualität verschaffen, so daß die ökumenische Perspektive einer »Martyrerkirche«, welche die konfessionell Getrennten im Gedenken neu zusammenfügt, auch im 21. Jahrhundert nicht untergehen dürfte.

³⁷ Zur Entwicklung der Fürbittenlisten in der Bekennenden Kirche während der NS-Zeit bemerkt Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, 3. Aufl. 1970: »Die Fürbittenlisten blieben zwar immer noch lang, aber ihre Rubrik ›Verhaftungen‹ wurde kleiner, und man mußte sich an eine Skala neuer Ausdrücke für Behinderungen gewöhnen« (674) ... Als Bonhoeffer sich zu konspirativem Widerstand entschloß, wußte er, »daß die Kirche noch nicht in der Lage war, ihn für das zu decken, wofür er ihre Mitverantwortung nicht erbitten konnte. Und er wußte, warum ihm seine Bekennende Kirche den Platz auf der Fürbittenliste verweigerte: nicht nur, weil sie in einer gefährlichen Lage vorsichtig sein mußte; auch nicht nur deshalb, weil sie noch nicht alle Details der konspirativen Tätigkeit kannte; sondern doch wohl auch, weil sie noch nicht in den Kategorien zu denken vermochte, mit denen es Bonhoeffer unternahm, den außerordentlichen Anspruch der Lage zu beantworten« (893).

³⁸ Berichte über Leiden und Tod der Glaubenszeugen wurden in den christlichen Gemeinden jeweils an den Jahrestagen des Martyriums verlesen. Die Texte der Martyrologien – zum Teil auf Gerichtsprotokollen fußend – gingen so im Lauf der Zeit ins Gedächtnis der Kirche ein. Das Gedenken an die Martyrer bildete die älteste Schicht kirchlicher Heiligenfeste. Aus den Gedenktagen entstand der Heiligenkalender.





Aber die Existenz islamischer »Martyrer« in der heutigen Welt zeigt, daß das Problem längst über die christlichen Kirchen hinausreicht. Es betrifft auch das Verhältnis des Christentums zur nicht-christlichen Welt – insbesondere zum Islam. Sind die – unzweifelhaft vorhandenen – Gemeinsamkeiten der »abrahamitischen Religionen« tragfähig genug, um mögliche Konflikte zu entschärfen? Oder muß man konstatieren, daß die Gegensätze auch bei größter Anstrengung im interreligiösen Dialog nicht auflösbar sind?

Auch der Islam kennt Wortzeugen wie auch Blutzegen des Glaubens. Auch hier hat sich – möglicherweise unter jüdisch-christlichem Einfluß – der Begriff des Martyrers aus dem des Zeugen vor Gericht entwickelt. Doch neben der Rechtssprache spielt hier von Anfang an auch die militärische Sprache eine Rolle. In der Hadith-Literatur ist Martyrer der, der im Dihad, der heiligen Schlacht, den Opfertod erlitten hat und damit für Allah gestorben ist – und das ist zuallererst der muslimische Soldat. Gott belohnt einen solchen Einsatz. »Durch seine Verdienste und seinen Opfertod ist der Martyrer von seiner Schuld befreit, das Reinigungsfeuer wird ihm erlassen, und der Tag des Gerichts wird ihm erspart. Er darf die höchste Stufe im Paradies einnehmen und neben Gottes Thron stehen ... Sein Opfer hat sühnende Kraft.«³⁹ Seit jeher besteht im islamischen Denken eine enge Verbindung von Martyrium und Paradies. Die modernen Dihadisten greifen hier auf alte Glaubensüberlieferungen zurück, die sie zuspitzen und radikalisieren.⁴⁰

Das wirft ein letztes Mal die Frage auf: Darf man das Martyrium suchen? Darf man mit dem islamischen Mystiker Al-Haladsch ausrufen: »Tötet mich, damit ihr belohnt werdet und ich Ruhe finde!«?⁴¹ Die direkte Suche nach dem Tod ist für jeden gläubigen Muslim ein Tabu. Kommt sie doch dem Selbstmord nahe, der im Islam wie im Judentum wie im Christentum verboten ist. In allen drei »abrahamitischen Religionen« haben Gemeinde, Recht und Tradition den

³⁹ TRE 22, 199.

⁴⁰ So wird aus der alten Verpflichtung zum Dihad – dem Kampf gegen das Böse innerhalb und außerhalb des eigenen Ich – bei den Todesfliegern des 11. September 2001 die schrankenlose Ermächtigung, die Welt der »Ungläubigen« mit allen Mitteln zu bekämpfen, unter Aufopferung des eigenen Lebens und unter Mitnahme vieler schuldloser Opfer. Eng verbunden damit ist die Erwartung, durch den selbstgewählten Tod unmittelbar ins Paradies zu gelangen.

⁴¹ Annemarie Schimmel, Märtyrer der Gottesliebe, Köln 1969; dies. (Hrsg. und Übs.), Al-Halladsch: »O Leute, rettet mich vor Gott«, 1985.





Begriff des Martyriums gegen den Subjektivismus charismatischer einzelner und häretischer Extremisten abgegrenzt. Diese Grenzen sind in langen Erfahrungen mit den Blutzugnissen der Gemeindeglieder sorgfältig abgewogen worden und gehören zu den gemeinsamen Prinzipien von Judentum, Christentum, Islam.⁴² Wanken sie heute? Hat der Djihadismus⁴³ die Grenzen zwischen Martyrium und Selbstmord, Blutzugnis und mörderischem Kampf verwischt? Wird aus *Sterben* für den Glauben ein *Töten* für den Glauben? Verliert der Begriff des Martyrers, indem er jahrhundertalte Grenzen überschreitet, das ihm gesetzte theologische Maß?

Das sind auch Fragen an den heute vielbeschworenen interreligiösen Dialog. Soll er gelingen, muß ein Minimum gemeinsamer Begriffe, Konzeptionen, Wertvorstellungen vorhanden sein. In der jüdischen, christlichen wie islamischen Überlieferung ist der Martyrer einer, der bereit ist, für seinen Glauben zu sterben. Er ist jedoch kein selbstmächtiger Täter im eigenen Auftrag, er sucht das Lebensopfer nicht – und schon gar nicht reißt er andere mit sich in den Tod. An diesem Martyrerverständnis sollte man auch im christlich-islamischen Dialog – der unverändert nötig ist – festhalten und nicht rütteln lassen. Sonst droht »Martyrium« zu einem Schreckenswort zu werden, zum Synonym für die schrankenlose Ermächtigung zum *Töten für den Glauben*. Dies aber wäre eine perverse Verzerrung am Ende einer ehrwürdigen und langen gemeinsamen Tradition.

⁴² Allen drei »abrahamitischen Religionen« ist gemeinsam die Abgrenzung vom willentlich gesuchten (nicht einfach als Opfer angenommenen) Martyrium; in allen gibt es eine entsprechende »Häresiologie«.

⁴³ Ich benutze den Begriff als pauschale Kennzeichnung für die militanten, gewaltbereiten Strömungen im modernen Islam – wohl wissend, daß eine im Islam weitverbreitete Auslegungstradition den »Großen Djihad« (als Kampf gegen das eigene Ich) vor den »Kleinen Djihad« (als äußeren Kampf gegen die Feinde des Islam) stellt.





JOACHIM REINELT

Predigt in der Kathedrale St. Trinitatis zu Dresden im Rahmen der Tagung der Edith-Stein-Gesellschaft am 14. Juni 2009

Liebe Schwestern und Brüder,
alles, was wächst, braucht Zeit, Geduld und freien Raum zur Entfaltung – das ist die Zusammenfassung der beiden Bilder, die Jesus uns im heutigen Evangelium zeigt, um anzudeuten, daß beim größten und entscheidendsten Ereignis in der Geschichte der Menschheit Gott Geduld bei den Menschen braucht. Er hat alle Zeit und er hat allen Raum, alle Freiheit. Er wird es wirken, wie und wann er will. Wie man am Acker – auch als guter Bauer – sich nicht hinstellen kann, um die Früchte hochzuziehen, weil man schnellen Erfolg, sichtbaren Erfolg möchte. Es braucht vor allem Entfaltungsfreiheit. Edith Stein hat das Fest »Petrus in vinculis« – »Petrus in Ketten« ganz besonders geliebt (wird heute leider kaum noch gefeiert). Was sie daran fasziniert hat, ist, daß die Fesseln durch Engelhand gelöst worden sind. Sie sagt: »Wie selig wird es dann sein, wenn die letzten Fesseln fallen. Bis dahin muß man aushalten, man darf ja den Engeln nicht ins Handwerk pfuschen.« Ein schöner geistlicher Humor, denn dieses »bis dahin muß man aushalten«, das ist wieder synonym zu dem, was ich gerade zum Reich Gottes gesagt habe. Das Gegenteil vom Reich Gottes ist Fesselung, Diktatur des Relativismus beispielsweise oder auch Diktatur des Proletariats. Wir erinnern uns in diesem Jahr, daß es 20 Jahre her ist, als dieser Unsinn endlich überwunden werden konnte. Aber wer hat ihn eigentlich überwunden? Man kann auch sagen, Engelhand habe die Fesseln gelöst, völlig unerwartet, wie das auch bei Petrus war, wie das bei Paulus geschah. Das Unerwartete in seinem Moment, das gehört zu unserem Glaubensmut, davon bin ich überzeugt – fest überzeugt, nachdem ich vor 20 Jahren erleben konnte, wie aus Fesselung, besonders der gedanklichen Fesselung (die war viel schlimmer als das Nicht-nach-dem-Westen-reisen-Dürfen), das heißt den Vorschriften, wie man zu denken und zu reden hatte (das tat weh, und wer





ein wenig Empfindung für das Menschsein hatte, der mußte leiden, und so haben Millionen gelitten) – wie aus Fesselung plötzlich Neues aufbrach, unerwartet. Keiner redet heute davon, daß diese Fesseln das Problem waren. Und man ist schon wieder mit Rot-Rot in Berlin dabei, neue Fesseln anzulegen. Religionsunterricht darf nicht gleichberechtigt sein mit der schwachen, nicht so tollen Ethik. Sollte man da überhaupt Ethik sagen?

Meine lieben Schwestern und Brüder, auch da brauchen wir Geduld, ehe es die letzten kapieren. Auch die Regierenden sind da nicht immer ganz, ganz weit vorn.

Fesseln müssen weg – wie es auch Edith Stein empfunden hat: »Selig wird es sein, wenn die letzten davon fallen« – dieses Wort kann man sich gut merken. Das ist aus dem Herzen gesprochen. Man spürt, wie sie Sehnsucht danach hat. Sie hat natürlich noch ganz andere Fesselungen gemeint, viel umfassendere. Was wir alle so an Ballast mitschleppen, darf raus, weg, in die Freiheit Gottes, in das Reich, das der Vater bereitet hat und der Sohn uns erkämpft hat.

Sie, Edith Stein, hat an einer anderen Stelle gesagt: »Der Christ muß nach den Kindertagen des geistlichen Lebens zum Vollalter Christi heranwachsen. Er muß einmal den Kreuzweg antreten, und zwar nach Getsemani und nach Golgatha.«

Meine lieben Schwestern und Brüder, dort wächst das Reich Gottes am meisten, wo diese Wege gegangen werden. Und ich denke, daß Gott deswegen niemanden von uns ausnimmt, nach Getsemani, den Ort der Angst, der Todesangst Christi, und nach Golgatha, den Ort, von dem Papst Benedikt sagt, an dem die »Hochzeit der Menschheit« stattfand, zu gehen. Gern zögern wir – Jesus hat auch gezögert, das tröstet uns sehr – »Laß diesen Kelch an mir vorübergehen«, aber er hat sofort hinzugefügt: »Aber nicht mein, sondern dein Wille geschehe.« Da kommt das Reich Gottes – Getsemani – Golgatha.

Wieder an einer ganz anderen Stelle sagt Edith Stein noch einmal für das richtige Verständnis davon, wie das Reich Gottes kommt und wächst: »Nicht die menschliche Tätigkeit kann uns helfen, sondern das Leiden Christi. Daran Anteil zu haben, ist mein Verlangen.« Das hat sie gesagt, als sie noch nicht wissen konnte, daß sie in Auschwitz grausam enden mußte. »Daran Anteil zu haben, ist mein Verlangen.« Wir haben leider keine Berichte, wie sie gestorben ist, wie sie in den Tod gegangen ist. Aber wer so betet, »Das ist mein Verlan-





gen, daran Anteil zu haben«, wird in einer anderen Weise die Hölle durchlebt haben in den Himmel hinein.

Sie sagt: »Leiden und sterben muß jeder. Aber wenn er lebendiges Glied am Leibe Christi ist, dann bekommt sein Leiden und Sterben durch die Gottheit des Hauptes erlösende Kraft.« Und das ist der Grund, weshalb wir jetzt hier zusammen sind. Die Gottheit Jesu Christi und alles, was jeder heute an Sorgen, an Problemen, vielleicht auch an Ängsten, an Ärger, an Nöten hierher mitbringt, das bekommt durch Ihn die erlösende Kraft oder sagen wir: Wachstum Seines Reiches in dieser Welt.



BEATE BECKMANN-ZÖLLER

Edith Stein in die Feder geschrieben – eine fiktive Predigt Edith Steins zu Mt 25,1–13

»Dann wird es mit dem Himmelreich sein wie mit zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen und dem Bräutigam entgegengingen. Fünf von ihnen waren töricht, und fünf waren klug. Die törichten nahmen ihre Lampen mit, aber kein Öl, die klugen aber nahmen außer den Lampen noch Öl in Krügen mit. Als nun der Bräutigam lange nicht kam, wurden sie alle müde und schliefen ein. Mitten in der Nacht aber hörte man plötzlich laute Rufe: Der Bräutigam kommt! Geht ihm entgegen! Da standen die Jungfrauen alle auf und machten ihre Lampen zurecht. Die törichten aber sagten zu den klugen: Gebt uns von eurem Öl, sonst gehen unsere Lampen aus. Die klugen erwiderten ihnen: Dann reicht es weder für uns noch für euch; geht doch zu den Händlern und kauft, was ihr braucht. Während sie noch unterwegs waren, um das Öl zu kaufen, kam der Bräutigam; die Jungfrauen, die bereit waren, gingen mit ihm in den Hochzeitssaal, und die Tür wurde zugeschlossen. Später kamen auch die anderen Jungfrauen und riefen: Herr, Herr, mach uns auf! Er aber antwortete ihnen: Amen, ich sage euch: Ich kenne euch nicht. Seid also wachsam! Denn ihr wißt weder den Tag noch die Stunde.«

Die Worte des Herrn in diesem Evangelium klingen hart. Sie lassen auf den ersten Blick wenig erkennen von der Haltung, die für Jesus so typisch war: die Barmherzigkeit, mit der er normalerweise Menschen am Rande der Gesellschaft begegnete – Menschen wie dem blinden Bartimäus, dem unbeliebten Zöllner Zachäus, der Sünderin Maria Magdalena u.a. Was will der Herr uns mit diesem Gleichnis sagen und welche Forderung stellt er an unser Glaubensleben? Entscheidend ist der letzte Vers: »Seid also wachsam! Denn ihr wißt weder den Tag noch die Stunde.« Wachsam sollen wir sein, auf die Stimme, die den Bräutigam ankündigt. Der Bräutigam ist Jesus Christus selbst, der mit seinen Verwandten Hochzeit feiert – d.h. mit all denen, die durch die Taufe Kinder Gottes sind und damit in Gottes Familie aufgenommen wurden. Gott selbst lädt uns ein zu diesem Hochzeitsfest und wünscht sich, daß wir gern und aus freier Ent-





scheidung heraus zu seinem Festmahl kommen. Er will, daß es uns nicht so ergeht wie den Gästen, die alle bereits andere Pläne haben und daher nicht kommen wollen (Mt 22,1–10); oder wie dem Gast, der derart gleichgültig auf die Einladung reagiert, daß er nicht einmal in angemessener Kleidung der Festlichkeit beiwohnt und hinausgeworfen wird (Mt 22,11–14); oder – und das ist am heutigen Evangelium der entscheidende Punkt – daß wir nicht so wie die fünf Jungfrauen, die eine wichtige Funktion auf diesem Fest haben, es versäumen, uns auf Zwischenfälle und Verzögerungen vorzubereiten. Das Bild der Hochzeit stellt uns die Freude des ewigen Lebens bei Gott vor – die visio beata. Natürlich zeigt das Bild nur einen ungenügenden Abglanz der wahren Freude, die uns bei Gott erwartet, und für die es sich lohnt zu warten, daß wir uns bereits hier und jetzt ausführlich den Vorbereitungen widmen.

Ich selber habe in meinem Leben keine Hochzeit in dem Sinne gefeiert, daß ich Ehefrau eines Ehemannes geworden wäre. Allerdings erlebte ich die Hochzeit meiner Schwester Erna intensiv mit – wenn auch unter schlimmen Schmerzen, so daß Erna, die Ärztin war, mir eine starke Spritze geben mußte. Heute würde man solche Schmerzen als »psychosomatisch« bezeichnen: Zwar gönnte ich Erna ihr Eheglück – andererseits verlor ich meine engste Vertraute und hätte damals auch selbst gern geheiratet. Aber dennoch: Nach zwei enttäuschenden Freundschaften mit Kommilitonen in meinem Studium der Philosophie durfte ich am schönsten Tag meines Lebens – am 15. April 1934 – eine Braut sein, die Braut Christi. Und aus »Frl. Dr. Edith Stein« wurde »Sr. Teresia Benedicta a Cruce«, die vom Kreuz Gesegnete. Ich durfte meine Einkleidung für das Leben einer Ordensfrau im Karmel in Köln feiern. Dabei trug ich auch einen Schleier und ein wunderschönes weißes Brautkleid, bevor ich dann das braune Gewand der Karmelitinnen anzog. Das wiederum wurde mir erst kurz vor meinem Tod abgenommen, im Konzentrationslager in Auschwitz am 9. August 1942. Der Karmel ist ein Orden, der auf den Propheten Elias zurückgeht und damit auf die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel. Als Jüdin spürte ich, daß hier mein Platz war. Hier konnte ich in engster Gemeinschaft mit Jesus leben und für mein Volk – das jüdische und das deutsche – beten in dunkelster Nacht des unmenschlichen Regimes, das die Nationalsozialisten über Deutschland brachten. Für mich war mit dem Regierungsantritt Hitlers der Zeitpunkt gekommen, wo ich »in der Welt« zu nichts mehr nutze



war – ich konnte aufgrund meiner jüdischen Herkunft keine öffentlichen Vorlesungen oder Vorträge mehr halten. Mich traf dieser Zeitenwechsel zum Negativen gerade in einer erfolgreichen Phase meines Lebens, in der ich am stärksten öffentlich wirksam war. Ich wurde angefragt, mich zu Problemen der Geschlechterdifferenz, wie man heute sagen würde, zu äußern, und über Fragen der Pädagogik, über die Philosophie Thomas von Aquins und andre Themen, in denen ich die »einfache Wahrheit« darlegen konnte, »wie man lernt, an der Hand des Herrn zu leben«. Ein Jahr vor Hitlers Machtübernahme war ich Dozentin am »Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik« geworden – einer zentralen katholischen Einrichtung für die Weiterbildung von Pädagogen. Vor dieser Zeit war ich von 1923 bis 1931 Lehrerin an der Schule bzw. dem Lehrerinnenseminar St. Magdalena in Speyer. Allerdings hätte ich eigentlich gern als Professorin für Philosophie an einer Universität gelehrt; diese Laufbahn war mir allerdings als Frau und dann auch als Jüdin verwehrt. Ich ließ diese Ungleichbehandlung nicht unkommentiert und schrieb eine Eingabe an das Wissenschaftsministerium. Doch war mir zunächst jegliche Stellung recht, denn in diese Zeit – 1920 bis 1922 – fiel meine intensive Beschäftigung mit dem Christentum, die mich dann am 1.1.1922 zu meiner Taufe führte. Ich war im Oktober des Jahres zuvor gerade 30 Jahre alt geworden – d.h. ich bin am 12.10.1891 in Breslau geboren – und hatte die Entscheidung getroffen, Christin, Katholikin und Karmelitin zu werden. Zwar hatte mich die Autobiographie Teresa von Ávilas bewogen, Ordensfrau zu werden, doch stellte ich letzteren Entschluß aus Rücksicht auf meine Mutter für einige Jahre zurück. Sie war gläubige Jüdin und brachte als tüchtige Geschäftsfrau nach dem Tod meines Vaters – ich war damals drei Jahre alt – alleinerziehend uns sieben Kinder (von ursprünglich elf) durch. Sie war es, die uns die Bräuche und Gesetze des jüdischen Glaubens lehrte. Als ich dann elf Jahre später aufgrund des Zeitgeschehens doch in den Karmel eintrat, war das sehr schwer für sie. »Warum hast du ihn kennenlernen müssen«, fragte sie mich in unserer letzten Aussprache und meinte damit den Bräutigam, dem ich bereit war, mein Leben zu weihen. Ich erhielt in der Folge im Kloster zunächst keine Briefe mehr von ihr, erst nach ein paar Jahren ließ sie mich im Brief meiner Schwester Rosa wieder grüßen. Sich von der eigenen Familie und der Herkunft – in meinem Fall der Religion des Judentums – lösen zu müssen, gehört ebenfalls zu den Härten, die



Jesus von seinen Nachfolgern fordert. »Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig ... Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht würdig. Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren, wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen (Mt 10,37–39).« Diese Herausforderung meines Bräutigams war es, die ich hörte und die mich anzog. Er ist es wert, daß man die Bindungen für ihn zurückstellt, in denen man nach der natürlichen Schöpfungsordnung gerade mit den Menschen lebt, die einem nahestehen. Das bedeutet aber nicht, die Beziehungen aggressiv abzurechnen. Doch dem Bräutigam gebührt eine höhere Stellung und eine engere Bindung in unserem Leben, wenn es zu Entscheidungssituationen kommt, wie in meinem Fall. Der Bräutigam rief mich in die Karmelfamilie hinein und damit heraus aus meiner natürlichen Familie. Wenn so etwas geschieht, dann müssen wir bereit sein, uns für ihn und für die Ganzhingabe an ihn zu entscheiden. Mit dem Sohn Gottes gemeinsam Sein Kreuz tragen zu dürfen, das habe ich als eine unbeschreibliche Ehre empfunden. An Seinem Werk der Erlösung mitarbeiten, Sein Opfer nacherleben zu dürfen – welch eine Auszeichnung für uns Menschen. In meinem Fall hieß das, daß ich Ende April 1933 in der Ludgerikirche in Münster um Klarheit betete, ob der Herr mich an seinem Kreuz mittragen läßt. Ich erhielt das »Jawort des Guten Hirten« (Aus dem Leben einer jüdischen Familie, 350), nur wußte ich noch nicht, worin das Kreuztragen besteht und daß es mich »ad orientem« bis nach Auschwitz führen würde. Lange Zeit war es traurige Gewohnheit, sich unnötige Kreuze auszusuchen und sich im Leiden zu gefallen – das war jedoch nicht meine Welt. Mir war von Gott die Gabe der Unterscheidung geschenkt worden, eine Gabe des Hl. Geistes, mit deren Hilfe ich erkennen konnte, welche Art von Hingabe in den traurigen politischen Zeiten von mir verlangt wurde. Ich hielt mich bereit – und im rechten Moment wußte ich, daß meine Zeit für ein Leben im Gebet gekommen war. Mich vom Hl. Geist leiten zu lassen, lernte ich bereits vor meiner Taufe 1918 durch eine katholische Christin in Freiburg, Philomene Steiger. Sie lehrte mich das folgende Gebet, das ich auch Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, als ein Gebet um Wachsamkeit anempfehlen möchte. Es kann helfen, daß wir genügend Ausdauer haben werden, den Bräutigam zu erwarten: »Komm, Hl. Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge Dir.«





¹ *LJF*, 350.





5. Edith-Stein-Bibliographie 2009

1. EDITH STEIN GESAMTAUSGABE (ESGA)

E. Stein OCD, *Geistliche Texte I*. Eingeführt und bearbeitet von U. Dobhan OCD. Herder, Freiburg 2009, 263 S., € 37,-

Edith Stein hat schon in ihrer Speyerer Zeit als Lehrerin und ab 1933 als Karmelitin entweder persönliche Betrachtungen oder kleinere Auftragstexte verfaßt. Nun sind diese Texte erstmals alle zusammengetragen und klassifiziert. Wegen ihres Umfangs werden sie in zwei Bänden (ESGA 19 und 20) ediert. In Band I finden sich u. a. so bekannte Texte wie *Das Weihnachtsgeheimnis* und *Das Gebet der Kirche*, sodann die Vorträge bzw. Aufsätze über die hl. Elisabeth von Thüringen, die hl. Teresia Margareta vom Herzen Jesu, Leben und Werk der heiligen Theresia von Jesus sowie verschiedene Texte über den Kölner Karmel zu dessen 300jährigem Jubiläum im Jahre 1935.

2. BIOGRAPHIE

M. Heidhues, *Edith Stein und ihre Göttinger Zeit*. Hg. vom Edith-Stein-Kreis, Göttingen. Privatdruck, 2008, 32 S.

3. STUDIEN

C. Haderlein, *Individuelles Mensch-Sein in Freiheit und Verantwortung. Die Bildungsidee Edith Steins*. Bamberg 2009, 320 S.

4. SPIRITUALITÄT

E. Stein OCD, *Dein Herz verlangt nach mehr. Betrachtungen und Gebete*. Hg. von M. A. Sondermann OCD. Düsseldorf 2009, 144 S.

5. BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKEN

A. Ales Bello, *Edith Steins phänomenologische Grundlegung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in: *Aufgang, Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 6 (2009) 335–347.



H.-B. Gerl-Falkovitz, *Bürgerin Jerusalems in Babylon: Edith Stein*, in: Hans-Rüdiger Schwab, *Katholische Intellektuelle im 20. Jahrhundert*, Kevelaer 2009, 235–250; 748–750.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Umkehrungen des Alltags. Impulse aus der Spiritualität Edith Steins*, in: Journal Thomas Morus Akademie 17, 2 (2009) 17.

H.-B. Gerl-Falkovitz, »Ringens um die ewigen Fragen«. Edith Steins Bedeutung, in: Ernst Freiberger Stiftung, Berlin 2009, 35–110.

H.-B. Gerl-Falkovitz, »Die Begier zu sehen, was aus Europa wird.« Vor zehn Jahren erhielt der Alte Kontinent eine erstaunliche Patronin: die Karmelitin und Philosophin Edith Stein, in: Die Tagespost vom 10.10.2009, 13.

E. Peerenboom-Dartsch, »Das war ihr Baby ...!« – wie ein Musical die Schulgemeinschaft formte. Ein Porträt des Edith-Stein-Gymnasiums Darmstadt (ESG), in: Katholische Bildung 110 (2009) 357–368.

A. Prinz, *Edith Stein oder Die Entdeckung der Gelassenheit*, in: *Mehr als du denkst. Zehn Menschen, die ihre Bestimmung fanden*. Gabriel Verlag im Thiememann Verlag GmbH, Stuttgart-Wien 2009, 139–156.

G. Waste, *Von der Bewusstseinsimmanenz zur Transzendenz Gottes: Edith Stein als Opponentin des Modernismus*, in: R. Dörner (Hg.), *Die Wahrheit wird euch freimachen (Joh 8,32b). Die Ewige Wahrheit – Stein des Anstoßes*. Berichtband der Osterakademie 2009. Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis, 207–224.

6. NACHTRÄGE

W. von Kloeden / H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein*. Hg. von der Ernst Freiberger Stiftung. Berlin 2008, 199 S.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Natur, Freiheit, Gnade. Zu Edith Steins Begriff der Person*, in: Bernadette Schwarz-Boenneke (Hg.), *Die »Erscheinung« des Personalen. Edith Steins frühes Denken*. Mainz 2008, 71–83.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Von der Gabe zum Geber. Philosophische Elemente der Gotteserkenntnis bei Meister Eckhart und Edith Stein*, in: George Augustin (Hg.), *Gott denken und bezeugen*. Fs. für Walter Kardinal Kasper, Freiburg 2008, 356–373.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Freiheit im Blick auf Edith Stein und Emmanuel Levinas*, in: IKZ Communio 37, 2 (2008) 155–161.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Die Bedeutung großer Frauen für die christliche Formung Europas*, in: Franz Bred (Hg.), *Europa und das Christentum*. Stein am Rhein 2008, 173–208.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein, Endliches und ewiges Sein*, in: Die Tagespost Nr. 123 vom 11. Oktober 2008.



G. Waste, *Umwandlung in Christus – Kreuzeswissenschaft nach Edith Stein*, in: R. Dörner (Hg.): »*In den letzten Tagen werden schlimme Zeiten hereinkommen*« (nach 2 Tim 3,1). *Der Antichrist und die Welt von heute*. Berichtband der Osterakademie Kevelaer 2008. Verlag Kardinal-von-Galen-Kreis, 185–197.





6. Rezensionen

Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. Eingeführt und bearbeitet von Maria Antonia Sondermann OCD, ESGA 5, B. Philosophische Schriften, Abteilung I. Frühe Phänomenologie (bis 1925), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2008. ISBN 978-3-451-27375-9, 200 Seiten, € 32,–

»Wir sind allein, allein, allein« war Anfang des Jahres 2009 in einem Musiktitel der Dresdner Künstler Polarkreis 18 zu hören. Diese Aussage wurde im Musikvideo visuell mit pathetischem Tenor eines Caspar David Friedrich unterlegt, wo vereinsamte Menschen vor monumentaler Natur ohnmächtig erscheinen. Die Chartplatzierung läßt auf großen Zuspruch in der Gesellschaft schließen, aber steckt hinter diesem Statement der Einsamkeit nicht auch eine Anfrage an Intersubjektivität und Zwischenmenschlichkeit? Wie *denknotwendig* ist mir der andere? Edith Stein (1891 Breslau–1942 Auschwitz) beschäftigte in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* von 1917 genau diese Frage nach der Erfahrung fremden Bewußtseins und seiner Bedeutung für die eigene leibseelische und geistige Verfaßtheit. In einer kritischen Neuauflage liegt nun dieses Erstlingswerk in dritter Auflage vor und hat an Aktualität offenbar nichts verloren. Mit dem fünften Band der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) bekommt der Leser einen ganz neuen Einblick in die erste selbständige Arbeit der späteren Karmelitin. Die recht kurze Einführung zur kritischen Neuauflage, die sich hauptsächlich als Verortung des Werkes im Leben und Denken der Autorin versteht, bietet einen ersten pointierten Zugang. Das Besondere ist, daß »nun erstmals eine kritische Ausgabe dieses Werkes mit Edith Steins eigenen Korrekturen veröffentlicht werden [kann]« [V]. Die bereits in der Staatsexamensarbeit um den Jahreswechsel 1914/15 angerissene Problematik, deren Begutachtung durch Husserl im Anhang der neuen Ausgabe abgedruckt ist [141–149], entfaltete sich rasch zu einer großen Darstellung. Über die rekonstruierte Bibliographie [XXVII–XXXIV] eröffnet sich dem Leser, in welchen geistigen Strömungen Stein in dieser Zeit zu Hause war. Leider handelt es



sich bei dem von Stein veröffentlichten Text nicht um die vollständige Dissertation, sondern lediglich um den II. bis VI. Teil, deren rahmende historische Teile als verschollen gelten [XIX–XXI].

Das philosophische Problem beginnt mit einer zweifelnden Frage: Wie ist es möglich, daß ich im Körper des anderen mehr »sehe«, obwohl doch den Sinnen »nur« ein physisches Ding vorliegt, und wie habe ich überhaupt Zugang zu seiner Innenwelt? Die Phänomenologin entzieht sich dem kaum überblickbaren Dickicht an Einfühlungstheorien und gelangt unter Ausblendung der verschiedenen Schulen, Meinungen, Traditionen, ja selbst unter Freistellung der Existenz der Sache zum ganz unmittelbar erlebten Phänomen, was ihre zweifelsfreie Ausgangsposition bildet. In Abgrenzung zu anderen Akten des reinen Bewußtseins (Erinnerung, Erwartung, Phantasie) ist Einfühlung für Stein eine Art erfahrender Akt *sui generis*, worin Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt stattfindet, ein eigenes Erleben, das ein nicht eigenes Erleben bekundet [11–21]. In messerscharfer Kritik behauptet Stein ihre Einsicht gegenüber den vorliegenden wissenschaftlichen Theorien, die ihrer Meinung nach nur unterkomplexe Auslegungen des Phänomens liefern, da sie es meist nur erklärend streifen oder rein gar nicht beleuchten [21–52]. »Bevor man etwas seiner Entstehung nach schildern will, muß man wissen, was es ist« [42]. Welcher Genetiker würde denn abstreiten, auf den Spuren der Entstehung des Lebens zu wandeln? Aber kann er auch hinreichend bestimmen, was Leben, das er zu erklären versucht, überhaupt ist?

Der strukturelle Aufbau des Menschen und die dabei dringlichen Fragen zur Bedingtheit durch psychophysische Vorgaben sowie fremde Individuen sind jedoch die eigentliche Leistung Steins in ihrer Dissertation. Wie baut sich das Individuum in seiner leibseelischen Verfaßtheit auf? Nach Stein ist es zunächst kein aus beliebigen Erlebnissen zusammengesetztes und allein gelassenes Konglomerat von irgend etwas, sondern deutlich umgrenzt. Die Besonderheit besteht in der Verankerung dieses Erlebnisplurals in einem reinen Ich, das sich vor dem Hintergrund der Andersheit des anderen als Selbstheit abhebt. Augenscheinlich wird sofort klar, daß Individualität nicht allein aus sich selbst besteht, sondern unmittelbar überindividuellen Vorgaben unterliegt. Außerdem erscheint das Individuum als eine Komplexion vieler Schichten, die es nicht nur abstrakt, sondern ganz konkret faßbar machen. Denn wer würde

ernstlich leugnen, empfindend leibhaft verfaßt oder er selbst zu sein, charakteristische Eigenschaften oder eigenen Willen zu besitzen? Stein erweist diese Punkte als notwendige und vernetzte Voraussetzung eigener psychophysischer Individualität [53–74]. Nicht selten stößt man gegenwärtig auf die Überzeugung, daß sich Empfindungen als innere Erlebenszustände nicht als Erkenntnisquelle wissenschaftlich präziser Forschungen eignen, da sie weder beobachtbar noch experimentell faßbar gemacht werden können. Natürlich gibt es Bestrebungen, mittels empirischer Meßdaten erlebte Phänomene »wegzudeuten«, aber der gemessene Hirnstrom ist eben seiner Erscheinungsart nach nicht identisch mit dem erlebten Gefühl. Die Bedeutung dieser für den Menschen notwendigen Phänomene wird als Randerscheinung für die wissenschaftlich erklärbare Welt in Abrede gestellt und der Sinn von Gefühlen als Gut kultureller Unterhaltung ausgewiesen. Weder eindeutig artikulierbar noch abbildbar, entzieht sich alles Seelische und Geistige der gegenständlichen Verfügbarkeit, und jedes Andenken beginnt »an der Möglichkeit einer Erkenntnis auf diesem Gebiet überhaupt zu verzweifeln« [12]. In dem Stein Empfindungen neben anderen Akten, wie Urteilen oder Wahrnehmen, als unstreichbaren Zugang zum anderen und Erkenntnisquelle vom anderen (und somit von mir selbst) zuläßt, widerspricht sie derartigen wissenschaftlichen Tendenzen vehement. Eine weitere Frage besteht für sie in der Verbindung von Physischem und Psychischem, also der philosophiegeschichtlich bedeutenden Frage nach dem Wechselspiel von gegenständlicher Außenwelt und seelischer Innenwelt. Hier sieht Stein im Leib die fundierende und originär phänomenologische Lösung. Sowohl als Teil der sichtbaren Körperwelt als auch als Träger sinnlicher Empfindungen und seelischer Akte ist er zentrales Thema ihrer Philosophie vom Menschen. Eine bestechende Frage wäre natürlich, wohin sich die zentrale Rolle des Leibes im multimedialen Zeitalter verschoben hat. Wie findet z.B. intersubjektivität in ganz unleiblicher Kommunikationsform von Chat-, SMS- und e-Mail-Verkehr überhaupt statt? Ist nicht auch im weitverbreiteten Web 2.0 jede Begegnung stets nur eine scheinhafte, ein »so tun, als ob«, wenn man ausschließlich Fotos, Eigenschaften, Hobbies und Stimmungen eines Menschen aufgelistet bekommt anstelle einer Begegnung mit leibhaftem Antlitz? Wohl wissend, daß man sich dem anderen auf derartige Weise reduziert und im eigenen Gutdünken erscheinen läßt,



ist Angst vor ehrlicher Einfühlung eine berechtigte Anfrage an diese Art der »Kommunikation«.

Die Seele und der Leib bilden als unreduzierbare Einheit das psychophysische Individuum. Aber das ist bei weitem nicht hinreichend, denn das eigentlich Fundierende ist bislang von Stein bewußt ausgeblendet worden und kommt jetzt zur Geltung: das andere Individuum. Der Fremde erscheint mir nicht als Körper, sondern leibhaft, und dieser Leib baut sich mir in verschiedener Weise auf. Seine Empfindungsfelder sind mir nicht als eigene gegeben, sondern in äußerer Wahrnehmung werden sie als inneres Erlebnis des anderen »miterfaßt«. Die fremde Hand auf dem Tisch wird nicht nur wie ein Buch als statischer Körper ruhend gesehen, sondern die Empfindung des anderen, der leicht oder schwer auf den Tisch drückt, wird mit »gesehen« [74–78]. Der andere erscheint aber nicht nur als empfindender Leib, sondern auch als wahrnehmendes Subjekt. Er steht selbst als eigenes Zentrum in räumlicher Bezüglichkeit zur Welt [79–83]. Darüber hinaus ist sein Leib als Träger freier Bewegung charakterisiert. Neben einem mechanischen »Bewegen« und »Bewegtwerden« ist eine lebendige Bewegung als Eigenbewegung, also ein »ich bewege«, möglich [83–86]. Diese Wesensmerkmale machen ihn zu dem, was er ist: zum Leib und nicht zum bloß physischen Körper. Die Verfaßtheit des fremden Individuums ist aber auch maßgebend für die eigene Konstitution [86–107]. Uns selbst als Individuum betrachten heißt also, »uns so zu sehen, wie wir einen anderen sehen und ein anderer uns sieht« [106].

Neben diesen faß- und erklärbaren Wesenszügen erscheint im menschlichen Individuum noch eine Qualität ganz eigener Art, die Stein besonders herausstellt. Denn wir sind nicht nur in Wesenszusammenhängen, sondern auch in Sinnzusammenhängen verfaßt. Das psychophysische Individuum ist die empirische Realisation der Möglichkeiten einer geistigen Person. Somit sind wir ebenso Teil einer Welt, die keine Körper, sondern geistige Werte beinhaltet und dadurch Sinn hat [108–136]. »Die geistige Person existiert vielmehr, auch wenn sie nicht entfaltet ist. Wir können das psychophysische Individuum als Realisation der geistigen Person »empirische Person« nennen. Als »Natur« untersteht sie Kausal-, als »Geist« Sinngesetzen« [129]. Wie in der natürlichen Welt unserer Wahrnehmung Gegenstände korrelieren, so entsprechen unseren Gefühlen Werte, und diese Werte legen eine ganz persönliche Tiefe frei, die dem reinen



Ich als Einheitsfundierung des Bewußtseins bislang gefehlt hat. Genau jetzt wird deutlich, wie weitreichend die Bedeutung von Einfühlung ist, denn ich fühle mich nicht nur in Empfindungen fremder Individuen ein, sondern verstehe auf der Ebene des Geistes den Sinn. Z.B. verstehe ich das Wollen eines Menschen aus einem bestimmten Gefühl heraus als sinnfrei oder sinnvoll. »Es liegt im Wesen des Wollens, daß es durch ein Fühlen motiviert ist. [...] Es liegt im Sinne des Wollens (das etwas als zu realisieren setzt), daß es sich auf Möglichen (d.h. Realisierbares) richtet, man kann vernünftigerweise nur das Mögliche wollen« [115]. Die bloße Aneinanderreihung von Tatsachen ergibt ebenjenes leere und beziehungslose Konglomerat, was wir genau nicht sind, denn im ersten Zug von Menschsein sind wir nicht nur Teil einer nackten und blinden Faktizität, sondern auch Teil dieser Welt des Geistes, deren Sinn sich nur über Verstehen erschließt und »die nicht minder real und nicht minder erkennbar ist als die natürliche Welt« [131]. Was Einfühlung schließlich leistet, ist genau jener Zugang zum »mehr als« das, was wir in der rein physischen Welt ausmachen können.

Die Präzision, mit der Stein die vorliegenden Theorien anhand ihrer eigenen Analyse prüft und damit eine von Husserls Denken ausgesparte Stelle zu füllen vermag, zeigt der bereits gefestigte Umgang mit ihrem phänomenologischen Werkzeug. Die Herausstellung der Bedeutung der Einfühlung für das psychophysische Individuum und die geistige Person ist eine beachtliche Leistung. Es klingen aber auch bereits die philosophischen Horizonte ihres späteren Wirkens an, insbesondere der Aufbau der menschlichen Person und die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Kausalitäten und Welten (Natur und Geist). Vor allem aber ist der junge und in der Problemanalyse wendige Geist Steins, der selbst komplexe Sachverhalte anschaulich darzulegen vermag, im Text deutlich zu spüren. Auf den Punkt gebracht, liegt hier ein Paradebeispiel phänomenologischer Analyse vor, das sich nicht mit definitorischen Positionen begnügt, sondern im wendigen Herausschälen des Unwesentlichen vor dem geistigen Auge des Betrachters etwas zur Erscheinung bringt, was sich präziser in direkten Worten nicht ausdrücken läßt. Ein auch nach fast einem Jahrhundert für jeden Geist interessantes Werk, da es sich mit einem ganz lebensweltlichen Thema auseinandersetzt und gerade in der phänomenologischen Vorgehensweise und in den nachträglich zugefügten Bemerkungen Steins es jedem



ohne größere Vorbereitung ermöglicht, sich tiefgründig damit auseinanderzusetzen. Bei einer 2. Auflage wären allerdings eine Reihe störender Druckfehler zu berichtigen. Das praktische Ziel der Herausgeberin, »der Öffentlichkeit das phänomenologische Erstlingswerk Edith Steins zugänglich zu machen« [V], kann als ausgezeichnet verwirklicht angesehen werden. Daß es aber nicht nur beim Zugang bleibt, sondern sich der Sinn der kritischen Ausgabe entfaltet und eine innige Auseinandersetzung mit dem ersten philosophischen Schaffen der »preußische[n] Staatsangehörige[n] und Jüdin« – wie sie selbst im abgedruckten Lebenslauf schreibt [137] – einsetzt, ist zu wünschen. Ausgehend von verkaufstarker und kollektiver Einsamkeit im Musikgeschäft bleibt abschließend zu fragen, an wen der einsame Sprecher seine Aussage adressiert, denn setzt nicht auch das klagende »wir sind allein« immer schon ein anderes Ohr voraus?

René Raschke



Nicolas Vinot Préfontaine, Metaphysik der Innerlichkeit. Die innere Einheit des Menschen nach der Philosophie Edith Steins, EOS-Verlag, St. Ottilien 2008. ISBN 978-3-8306-7320-0, 231 Seiten, € 28,-

Karl Valentin entgegnete Liesl Karlstadt auf ihre Aufforderung hin, er solle doch einmal in sich gehen, die Worte: »War ich schon, ist auch nicht viel los.« Die Komik verdeckt die tragische Bedeutung des Satzes. Die Frage nach dem Gang in sich führt gerade in der heutigen Zeit zu Problemen. Innerlichkeit scheint vom Anspruch der Außenwelt in ständiger Verausgabung absorbiert zu sein und in ein rastloses Verlorensein fern jeder Selbsterkenntnis zu münden. Die Folgen liegen auf der Hand und zeigen sich als zwei Seiten einer Medaille: Zum einen oberflächlich narzißtische Slogans wie: »Jeder ist sich selbst der Nächste«, zum anderen typische Krankheitsbilder wie Burn-out oder Depression. »Erkenne dich selbst« wirkt hier demaskierend. Wie kann sich jeder selbst der Nächste sein, wenn man in innerer Leere steht? Die Pole menschlichen Daseins zwischen äußerer Pluralität und innerer Einheit in einer Metaphysik der Innerlichkeit zu begründen, hat sich der Autor Nicolas Vinot Préfontaine in Anlehnung an Edith Steins (1891 Breslau–1942 Auschwitz) Personkonzeption vorgenommen. Die Salzburger Dissertation des in Saint-Mandé (Frankreich) geborenen und theologisch wie philosophisch studierten Benediktiners erwirbt zusätzlich Brisanz, da sie sich im spannenden Spiel von Vernunft und Glaube bewegt.

Préfontaine vernimmt einen »kontinuierlichen Ruf in der Philosophie: Vom Alltäglichen zum Authentischen«, zur Auslegung von »Innerlichkeit des Menschen und de[m] Zusammenhang der Dinge draußen« [15]. Der gegenwärtig verausgabenden Lebensweise der Menschen stellt er mit Stein die Frage nach der inneren Einheit entgegen. Dies wird zur erkenntnistheoretischen Frage nach der Möglichkeit einer zuverlässigen Selbsterkenntnis und mündet in die anthropologische Frage: Wie ist der Mensch in seiner Ganzheit, seinem Wesen nach wahrzunehmen? [17]. Der Autor sucht in seiner Arbeit weiter nach der Letztbegründung von personalem Sein und schließlich nach Gott. Der Beantwortung dieses Fragenkomplexes legt Préfontaine die These zugrunde, daß »die personale Einheit des Menschen erst durch einen inneren Weg möglich [sei], der zu einer

inneren Entschlossenheit führt, die sowohl eine innere Auseinandersetzung als auch einen Durchbruch bedeutet [...]. Nur wer ins Tiefste vordringt, kann frei nach außen gehen und somit geeint leben, was letztlich ohne eine Beziehung zum Absoluten, zu Gott unrealisierbar ist« [23]. In einem kurzen Anriß der Philosophie Steins im dynamischen Feld von Vernunft und Glaube pointiert der Autor ihren Anspruch, der weder theoretische noch wissenschaftliche, sondern existenzielle Antworten geben will, mit denen der Mensch aus sich selbst leben kann [25].

Nach der klärenden Einführung zum Problem begibt sich der Autor im ersten Kapitel hauptsächlich über Steins Werke *Natur, Freiheit und Gnade* (um 1921) und *Aufbau der menschlichen Person* (1932) auf »die Suche nach einem Weg zu sich selbst« [35]. In der Entfaltung des Reiches der Natur und der Gnade im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff verortet Préfontaine Leib und Seele in einer verflochtenen Hierarchie, so daß neben Veräußerlichung (Verweltlichung) und dem Rückzug aus der Welt (Vergeistigung) ein dritter Weg zu sich selbst möglich ist [38–45]. Dem Ziel der Innerlichkeit folgt der Autor über eine kurze Abgrenzung des Steinschen Weges vom Idealismus, Psychologismus und Existentialismus hin zum Menschenbild der christlichen Metaphysik. Der Schwebezustand des Menschen in der Gottebenbildlichkeit wird bestimmt zwischen möglicher Zerstörung und angestrebter Vollendung, zwischen Natur und Gnade [46–57]. Den Menschen als Ganzes in den Blick zu bekommen setzt voraus, ihn in seiner Beschaffenheit zu betrachten: Er kann sowohl als durchgeistigter Leib von Natur aus sich an die Außenwelt verlieren als auch als materialisierter Geist in einer sachlichen Hingabe nach außen und nach innen Zugang zu anderen und sich selbst finden. Ziel ist, über die Seele das Prinzip zu erfassen, den Kern der menschlichen Person. Auch wenn dieser im letzten verborgen bleibt, besteht nach Préfontaine die Möglichkeit des Geistes, über eine stufenweise Erhellung der geistigen Vermögen der Seele mehr und mehr zur Selbsterkenntnis zu gelangen [58–78].

Im zweiten Kapitel zu den Etappen des Weges zur inneren Einheit widmet sich der Autor dem Hauptwerk Steins *Endliches und ewiges Sein* (1935–1937) und dem Grundgedanken der zeitlichen Entfaltung des Wesens der Person. Er geht davon aus, daß das Spannungsfeld des Menschen als Einheit in einer Metaphysik zu veran-



kern ist und somit erst in einem zweiten Schritt der Weg zur Selbstwerdung beschrieben werden kann [79–80]. Die doppelte Struktur des Ich-Lebens verweist auf den tiefen Halt einer Seinsgewißheit – im Gegensatz zu Martin Heidegger. Die Person zeigt sich sinnvoll ins Dasein gerufen nicht als Erlebniskompositum, sondern als Vereinigung von potentiell und aktuell erlebendem Ich, die nach einer zeitfreien Einheit des inneren Seins strebt. Der Kern der Person ist dabei die Wesensmöglichkeit des Menschen zum eigensten Sein, und daher bedarf es der Zeit, um das zu werden, was man ist. Da aber der Mensch in seiner Kraft begrenzt ist, kann er nur wenig von dem aktualisieren, was er potentiell ist. Er wird daher zusätzlich gehalten von seiner Berufung, Person zu sein, was über den Rufenden auch ein Ruf zum Sein darstellt [80–98]. Die Pole von Ursprung und Ziel des Menschen werden über den Prozeß der Selbstwerdung verbunden. In diesem Prozeß betont Préfontaine nach kurzer Darstellung der Kritik Steins an Heidegger neben der sozialen Konstitution des Menschen den notwendigen Durchbruch zur tiefsten Schicht der eigenen Person. Der notwendige andere in dieser Tiefe, aus der die Taten über das Gewissen als originäre, also unmittelbar eigene erfaßt werden, sei jedoch »keine menschliche Person mehr, sondern Gott« [98–119, hier 119]. Die Selbstwerdung erfolgt in der Dreiheit von Selbsterkenntnis (Selbstgewißheit echter Aktivität), Selbstgestaltung der leiblich-seelischen Einheit (Wechselspiel von Potenz-Akt-Habitus) sowie Sinn- und Lebenserzeugung (freie Akte zur Selbstverwirklichung).

Im dritten Kapitel pointiert der Autor die Hilfsmittel, »die den Weg zur Tiefe, zum Kern der Person, ermöglichen« [146] und den ganzen Menschen in seiner inneren Form unter Berücksichtigung der Hierarchie der seelischen Kräfte bis hin zur übernatürlichen Bestimmung erfassen [144–147]. Zum ersten erwähnt er die menschliche Mittlerschaft. Bildung meint als Entfaltungsprozeß jenseits des enzyklopädischen Ideals die differenzierte innere und äußere Formung der Gestalt menschlicher Persönlichkeit unter Einwirkung mannigfacher Kräfte. Neben der zielgerichteten Pädagogik führt Préfontaine die dynamisch-polare Zuordnung von Mann und Frau zur Entfaltung der Person an. Nicht die soziale Geschlechterrolle ist gemeint, sondern die leibliche, und diese wird nicht als zufällige, sondern als zum Wesen des Menschen gehörige bestimmt. Der Mensch ist daher allgemein als Mensch, ganz individuell als Person



und speziell als Frau oder Mann bestimmt [147–163]. Zweites Hilfsmittel stellt die Wertbezogenheit dar, denn das Wesen der Person sei nicht ohne die Bejahung einer gestuften Ordnung von Werten zu verstehen. Die Rangordnung der Werte spiegelt sich in einer Tiefenordnung der Wertgefühle und eröffnet somit einzelne Personenschichten. Dem Zusammenspiel von Wahrheit, Gutheit und Schönheit entspricht das Zusammenspiel der seelischen Kräfte von Verstand, Wille und Gemüt. Der Liebe kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Liebe meint hier nicht das unstillbare Begehren aus eigener Armut zum Begehrten, sondern ist als ekstatische Berührung in der Tiefe allererst Bedingung für echte Selbsterkenntnis. »Das angestrebte Einswerden bedeutet nämlich keine Absage an den Selbstbesitz, sondern umgekehrt den vollkommensten Selbstbesitz seiner selbst durch höchste Selbsthingabe. Das Sichverschenken erweist sich als das sicherste Sichselbstbesitzen« [173]. Liebe ist Leben in höchster Vollendung [163–174]. In einem dritten Schritt stellt Préfontaine die Selbstfindung mit der Gottfindung in Beziehung, denn eine Lehre der Person sei ohne Gott nicht abzuschließen. In der Frage nach dem Tod wird die Auseinandersetzung Steins mit Heidegger erneut kurz aufgegriffen. Die *analogia entis* der Person entfaltet der Autor anschließend über den Geist, in dem Selbsterkenntnis letztlich mit Erkenntnis durch Gott zusammenfällt, über den Exodus, durch welchen die Person im göttlichen »Ich bin« ihr Urbild findet, und über den ursächlichen Zusammenhang von Sein und Sinn. Die Frage nach der Wandelbarkeit der personalen Struktur wird versucht mit Steins *Kreuzeswissenschaft* (1942) zu beantworten. Über die innere Tiefe der Einheit, aus der heraus sich die Person entwickeln und verändern kann, bleibt sie immer in einer Quelle als von innen her wirkenden Kraft wesentlich bestehen [174–189].

Abschließend resümiert der Autor, daß das Ziel der personalen Einheit sich nur in der dreifachen geistigen Offenheit zur Wirklichkeit, zum anderen und zum eigenen Selbst aktualisieren kann. Die innere Einheit ist dabei weder aktiv produziert noch passiv empfangen, sondern eine werdende Spannungseinheit von Egozentrizität und Theozentrizität, innerer Ordnung und Seinsordnung, Immanenz und Intersubjektivität sowie Erkenntnis und Liebe [190–208].

Erweist sich die geraffte Problementwicklung in der Einleitung von der erkenntnistheoretischen zur anthropologischen Frage als durch-

aus legitim, so werden aber die Bruchstellen zur metaphysischen und letztlich theologischen Erweiterung nicht noch einmal in die Reflexion gehoben und erscheinen dem Leser etwas holprig. Auch die verfrühten Positionen und Antworten hemmen etwas die Glut der fragenden Auseinandersetzung [21, 23, 33, 37]. Die Breite der Betrachtung des Steinschen Werkes unter Berücksichtigung zahlreicher (auch französischer) Forschungsliteratur geht auf Kosten der kritischen Tiefe. So fehlt gerade der Auseinandersetzung Steins mit Heidegger, ihrer Staatstheorie und der Einfühlungsproblematik philosophische Kritik [25–33]. Der systematische Zugriff ist trotz betonter Kontinuität im bewegten Denken Steins [26] und dem Versuch, phänomenologische Terminologie einzusetzen [30–31], an manchen Stellen erstarrt, so daß die dynamische Einstellung Steins als *work in progress* wenig aufleuchtet [31–32, 58]. Daher schwingt z.B. in den Ausführungen neben der stets betonten leib-seelischen Einheit doch unterschwellig eine strengere Hierarchie mit, als es vielleicht bei Stein der Fall ist [44–46, 56]. Der schwierige Versuch, die lebendige und fruchtbare Verbindung von Vernunft und Glaube zu denken [33, 119–124, 174–189], bleibt letztlich sperrig, aber geht der Leser mit, so eröffnet das Buch nach und nach seine Tiefe. In Sensibilisierung zur Selbsterkenntnis wird die Reise mit Préfontaine in Steins Gedanken eine Reise zu sich selbst. Auf diesem Weg gibt der Autor Anregungen, die nicht nur die Komplexität von philosophisch-theologischer Anthropologie verdeutlichen, sondern auch unmittelbar lebenspraktisch für den geistesgeschichtlich und terminologisch geübten Leser erhellend sein können. Die etwas wackelige Einleitung darf daher nicht über die Leistung des Buches hinwegtäuschen. Der Ausspruch »Jeder ist sich selbst der Nächste« könnte mit Préfontaine deutlicher formuliert werden. Denn der Satz gewinnt erst in der Preisgabe der oberflächlichen Bedeutung egozentrischen Handelns und vermeintlicher Selbsthabe seinen Sinn: »[...] nur dann, wenn er sich in Liebe ganz hingibt.«

René Raschke

Stanislaus Kluz, *Die Musik – nicht ganz zerbrochen. Poesien und Betrachtungen*, Immaculata Verlag Wien 2009, 219 Seiten, €11,90

Daß Edith Stein auf ihren Vortragsreisen auch in Wien war, ist bekannt, ohne daß sie – anders als Erich Przywara – von einem engen Verhältnis zur Stadt berichtet. Sie teilt Roman Ingarden ganz nüchtern und ohne Kommentar mit, daß sie im Frühjahr 1931 zwei Wochen dort war. Am 30. Mai 1931 hielt sie im großen Sitzungssaal des Wiener Landhauses auf dem katholischen Frauentag zum 700. Todestag der hl. Elisabeth von Thüringen den Vortrag »Elisabeth von Thüringen – Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt« (ESGA 19, 15–29) und blieb bis zum 13. Juni in der Stadt als Gast der Familie von Professor Rudolf Allers, bei dem schon Hans Urs von Balthasar zu Beginn der 1920er Jahre wohnte. Weniger bekannt ist, daß seit Oktober 1993 in Wien ein besonderer Ort des Gedenkens und der Verehrung der Heiligen und Patronin Europas existiert. Die 1958 durch Ottokar Uhl geplante schlicht-moderne Studentenkapelle der »Katholischen Hochschulgemeinde Wien« in der Ebendorferstr. 8 wurde auf Initiative des Studenten-seelsorgers Stanislaus Kluz und seiner Studenten durch den damaligen Weihbischof und jetzigen Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn dem Patronat Edith Steins unterstellt. Inzwischen heißt das von den kunstsinnigen österreichischen Akademikerseelsorgern Karl Strobl und Otto Mauer geprägte Studentenheim mit Mensa und Versammlungsräumen »Edith-Stein-Haus« und grüßt auf der Eingangstafel die Studenten der nahen Universität mit dem bekannten Zitat: »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.«

Wer aber verstehen will, wie es dazu kam, sei auf die nun zu seinem 95. Geburtstag am 3. November 2009 veröffentlichten Texte und Poesien des bei Olmütz geborenen und im neuen Polen aufgewachsenen Priesterdichters Stanislaus Kluz verwiesen. Kluz erfuhr den Krieg und die Verfolgung sowohl durch den Nazismus als auch durch den sowjetischen Kommunismus. In den 1950er Jahren gehörte er in Krakau zum Kreis der Mitarbeiter von Jerzy Turowicz und seiner Zeitschrift »Tygodnik Powszechny«, in der auch Karol Wojtyła unter Pseudonym Gedichte veröffentlichte. Er prägte viele Priester in der Zeit der Unterdrückung und kannte viele Opfer des Totalitarismus, geriet in die Fänge des kommunistischen Geheim-

dienstes und hat 1964 Polen für immer (wie sein von ihm oft beschriebener Landsmann Joseph Conrad) verlassen. Dies wurde vom damaligen Krakauer Kardinal Wojtyła mit dem Wiener Kardinal Franz König auf dem II. Vatikanum abgesprochen und ermöglicht. König berief Kluz in die Wiener Hochschuleseelsorge mit der nunmehrigen Edith-Stein-Kapelle, die ihm fortan Heimat wurde, in der er mit seinem Freund, dem späteren Papst Johannes Paul II., bei seinen Wien-Besuchen mehrmals Eucharistie feierte. Auch führende polnische Laien wie Wanda und Andrzej Poltawski, Tadeusz Mazowiecki, der erste frei gewählte Ministerpräsident Polens 1989, und Wladislaw Bartoszewski, der spätere Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels und polnische Außenminister, trafen sich in Wien mit Kluz in »seiner« Kapelle. Immer wieder kam die italienische Journalistin Barbara Spinelli, die das zu wenig beachtete kritische Werk »Der Gebrauch der Erinnerung. Europa und das Ende des Totalitarismus« (München 2002) veröffentlichte. Ganz besonders und von geradezu mystischer Tiefe war jedoch seine Beziehung zu Papst Johannes Paul II., die sich in vielen der nun unter der Rose Ausländer-Zeile »Die Musik – nicht ganz zerbrochen« erstmals gesammelt veröffentlichten Gedichte ausdrückt. Er war oft deren erster Empfänger und Leser, der Kluz immer wieder handschriftlich antwortete.

Auch in späteren Jahren bildeten sich um »Pater« Kluz Freundeskreise im Geiste Edith Steins, im Bewußtsein des Holocausts als »Tod Europas« und immer (auch in Liedern) im Blick auf Israel/Jerusalem, wo im Hl. Jahr 2000 an der Klagemauer die 1978 mit der von Kardinal König gestützten Wahl eines Polen zum römischen Papst begonnene Wiederauferstehung Europas besiegelt wurde. Dazu gehörten neben vielen anderen, die oft auch einer geistlichen Berufung in einen Orden folgten, vor allem der Anselm-Forscher und Publizist Helmut Kohlenberger, Monika Stadlbauer, die Bearbeiterin des Poesien-Bandes, Andreas Schätzle, der Leiter des österreichischen »Radio Maria«, oder der Arzt und (»spätberufene«) Priester Ignaz Hochholzer. Sie alle sind Anlaß für konkrete Lyrik, die in der polnischen Tradition ihre Heimat hat.

Die Poesien von Stanislaus Kluz, der beide verheerenden Totalitarismen des 20. Jahrhunderts erfahren hat und deshalb (wie Ionesco) »1968« nur als sekundäres Geschehen empfinden konnte, verbinden mystische Spiritualität der »Liebe« mit prophetischer Weisung und



geschichtstheologischem Denken. Sie enthalten auch Impulse für ein »Priesterjahr« und sprechen vom »neuen Priester«. Die Wiener Edith-Stein-Kapelle Ottokar Uhls und die Wunden des Jahrhunderts kommen immer wieder zur Sprache. Stellvertretend sei das Gedicht »Heilige Edith Stein« wiedergegeben:

»An ihrer Gestalt erfüllt sich / der Wunsch des Herrn: / »Ut unum sint.« / Und alles wird neu: / Johannes Paul II. wählt sie / zur Schutzpatronin Europas, / Kardinal Schönborn gibt / der Universitätskapelle ihren Namen. / Sie bleibt und wird bleiben / so wie sie ist. / Europa wird zu ihr pilgern / und um Vergebung flehen ...«

Das liebevoll edierte Buch ist außer im Buchhandel zu beziehen bei: Immaculata Verlag, Große Sperlgasse 33/EG, A-1020 Wien (www.immaculata.at).

Stefan Hartmann



Edith Stein: Geistliche Texte I. Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 19, hrsg. vom Karmel »Maria vom Frieden« zu Köln, eingeführt und bearbeitet von U. Dobhan OCD, Freiburg, Herder 2009, ISBN 978-3-451-27389-6, 272 Seiten, €37,–

Edith Stein: Geistliche Texte II. Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 20, hrsg. vom Internationalen Edith Stein Institut Würzburg, bearbeitet von Sophie Binggeli unter Mitwirkung von U. Dobhan OCD und M. A. Neyer OCD, Freiburg, Herder 2007, ISBN 978-3-451-27390-2, 432 Seiten, €47,–

Obwohl einige der vielen geistlichen Texte, die Edith Stein nach ihrer Konversion verfaßt hatte, bekannt waren, bleibt ihre Wirkung als geistliche Schriftstellerin immer noch zu wenig beachtet. Die 2007 bis 2009 unter dem Titel *Geistliche Texte* neu erschienenen zwei Bände der Edith Stein Gesamtausgabe sollten jetzt diese Lücke in dem breiten Denken dieser Philosophin und Mystikerin füllen.

Vor und nach ihrer Konversion 1921 beschäftigt sich Edith Stein intensiv mit der Lektüre des Neuen Testaments und den Schriften der Kirchenväter: Sie fühlt die Notwendigkeit, ihre Lebensentscheidung mit religiösen und theologischen Grundkenntnissen zu unterstützen. Sie setzt sich geduldig in die Schule der Liturgie und lernt die Sprache der Kirche und die Feste ihres Glaubens kennen. Aus diesem Grund entstehen z.B. die ersten deutschen Übersetzungen der Hymnen. Von ihrer Freundin und Taufpatin Hedwig Conrad-Martius bekommt Stein ein lateinisches Hymnenbuch, das sie später im Karmel teilweise übersetzen wird für die Schwestern, die lieber auf deutsch nachlesen wollen.

Zwischen 1921 und 1942, also unmittelbar vor ihrer Taufe (1. Januar 1922), und während ihrer Zeit im Karmel bis zum Tod (1933–1942) verfaßt Stein zahlreiche liturgische Texte, und das neben ihrer Tätigkeit als Lehrerin und dem Schreiben ihrer Werke. Ihr Interesse am Leben der Kirche zeigt eine tiefere Erschütterung, die sich schon in ihrer Suche nach dem Phänomen des Glaubens zeigte. Stein strebt nach etwas, das sie spüren kann und noch nicht kennt. Später schreibt sie: »Meine Sehnsucht nach der Wahrheit war ein einziges Gebet.«

Die Zugehörigkeit zur Kirche bedeutete für Stein, daß sie sich auch beruflich und intellektuell zum Dienst in der Kirche berufen sieht. Sie hält Vorträge über religiöse Bildung und Erziehung. Seit 1928 verbringt sie alljährlich die Karwoche und Ostern in der Benedikti-

nerabtei Beuron bei Freiburg. Ab 1933 hat sie die letzte und ruhigste Station des Lebens im Karmel gefunden: Hier möchte sie wie ein Werkzeug sein, ein stumpfes Werkzeug, das tauglich gemacht werden kann. Die wissenschaftlichen Arbeiten und Lehrtätigkeiten für die äußere Welt sollten jetzt also dem Karmel und der Schwesterngemeinschaft dienen.

Der erste Band dieser Schriften in der neuen Ausgabe besteht aus besonderen Aufsätzen und Vorträgen aus der Zeit vor dem Eintritt in den Karmel, aus Schriften über die Geschichte des Karmel und Persönlichkeiten der Zeit, Buchrezensionen, Nachrufen und Nekrologen. Diese Schriften waren natürlich für die Lektüre gedacht und wurden zum Teil zu Lebzeiten herausgegeben. Neben zwei Vorträgen über die heilige Elisabeth von Thüringen aus den Jahren 1932–1936 ist auch die in Ludwigshafen vorgetragene kurze Schrift *Das Weihnachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menschheit* zu nennen, die in Beuron zu Weihnachten 1930 verfaßt wurde. Hier interpretiert Stein das Evangelium des Johannes im Blick auf eine Philosophie des Menschwerdens: Die weihnachtliche Betrachtung der menschlichen und göttlichen Natur Jesu führt zur Untersuchung der Beziehung von Endlichkeit und Ewigkeit, vom Leiden des Lebens und erlösender Kraft, vom Schatten des Kreuzes und Licht, das von der Krippe ausgeht. Die Beschreibung der Mysterien des Christentums spiegelt hier das philosophische Interesse Steins wider; nur wenige Jahre später münden ihre Überlegungen in das große ontologische Werk *Endliches und ewiges Sein*.

Bemerkenswert sind auch die zehn Texte zur Geschichte des Karmel, darunter die Biographie der heiligen Teresa von Ávila und die Geschichte des Kölner Karmel. Dies zeigt, wie intensiv sich Stein mit der Tradition ihres Ordens beschäftigt hat. Der kritische Apparat dieser Ausgabe, von dem Karmeliten und Edith-Stein-Spezialisten Ulrich Dobhan bearbeitet, bietet einen erhellenden Zugang zum Text und zur Kenntnis Edith Steins als Karmelitin und zeigt u. a., »daß sich Stein im Kölner Karmel mit seiner 300jährigen Tradition wohl fühlte« (Einführung).

Jedoch waren nicht alle Texte für die Öffentlichkeit gedacht. Der zweite Band besteht aus den Texten für das Gebet, für das innere Leben im Karmel. Dazu übersetzt Stein Texte aus dem lateinischen Brevier, Gebete und Gedichte zu besonderen Zeiten, auch oft für Feste des Kirchenjahres oder zum Geburts- oder Namenstag der



Schwestern im Karmel. Für diese freudigen Stunden mit den Schwestern und die Rekreationen schreibt Stein auch fünf Theaterstücke. Schon seit ihrer Kindheit zeigte sie eine Tendenz zum literarischen Schaffen und Schreiben, indem sie Lieder und Verse zu freudigen und familiären Gelegenheiten schuf. Jetzt spielt diese Kreativität zusammen mit einem überraschenden Sinn für Humor eine neue Rolle im Leben der Gemeinschaft der Schwestern. Wir entdecken damit ein verborgenes Gesicht Steins, die das Zusammensein im Karmel sehr liebte und schätzte.

Noch interessanter für das Kennenlernen ihres Glaubensweges sind Steins persönliche Notizen und Gedanken, die sie während der vielen Meditationen und Exerzitien u. a. in Beuron, im Kölner und Echter Karmel in ihren Notizblöcken festhält, sowie zehn Ansprachen. Fast alle diese Texte sind zum ersten Mal versammelt, sorgfältig und liebevoll bearbeitet, kommentiert und veröffentlicht. Das Ergebnis ist ein außergewöhnlicher Blick in Steins religiöse Bildung.

In ihrem Schulheft meditiert Stein über Figuren und Themen der Exerzitien (Elias, die Jungfrau Maria, die Heilige Nacht, die Eucharistie, den Rosenkranz, die Osterwoche), bearbeitet ihre Bedeutung und notiert ihre Gedanken über Gottes Gnade, den Tod, das Vertrauen, die Seele. Oft sind ihre Gedanken und Gebete in einer direkten Anrede an Gott gerichtet, mit dem sie in einen Ich-Du-Dialog eintritt. Wer eine gewisse Vertrautheit mit dem Denken Steins hat, wird keine große Schwierigkeit haben, das Spiegelbild ihrer Werke in diesen persönlichen Notizen zu erkennen.

Intensiv und aufmerksam bereitet Stein auch den Eintritt in den Karmel vor. In dem ersten kleinen Notizblock aus den Jahren 1929/30 sind ihre persönlichen Überlegungen zum Thema Geistes- und Gemeinschaftsleben zu lesen. Vor allem steht die Idee des Gehorsams als spezifischer Tugend der Ordensleute im Zentrum ihrer Gedanken. Etwa vor zehn Jahren, als die Zusammenarbeit mit Husserl in Freiburg die junge Assistentin anstrengte, vertraute sie dem Freund Ingarden an: »Ich kann einem Menschen allerhand zu Liebe tun, aber im Dienst eines Menschen stehen, kurz gesagt: gehorchen, das kann ich nicht« (Brief von 19.II.18). Nach dem langen Weg, der sie zum Glauben brachte, hält sie jetzt den Gehorsam für das Mittel, von der Unvollkommenheit frei zu werden, für die liebende Hingabe des ganzen Menschen an den Dienst Gottes, für die Aus-



füllung des ganzen Wesens, ohne dabei etwas zu verlieren. Viele dieser Gedanken verarbeitet Stein in den Vorträgen über Frauenbildung und Frauenberufe, die in demselben kleinen Notizblock enthalten sind.

Neben den vielen Schriften für besondere Feste einiger Schwestern hat Stein auch Gebete für ihre Schwester Rosa zur Feier ihrer Aufnahme in den Dritten Orden geschrieben. Zeugnis der Veränderung des inneren Lebens im Karmel sind auch die wenigen Meditationen und Schriften, die Stein auf niederländisch geschrieben hat, nachdem diese Sprache ab 1940 auch im Echter Karmel gesprochen wurde.

Zusammen mit der Datierung der Schriften ändern sich auch die Inhalte: Ab dem tragischen Jahr 1938 und der Übersiedlung nach Echt werden die Gebete und Reflexionen über das Kreuz als Symbol für das Leiden Europas und der Hoffnung ein vorrangiges Bedürfnis. Wer das schwere Kreuz trägt, wird vom Kreuz getragen – so notiert Stein 1937. Das Zeichen des Kreuzes versteht Stein als schreckliches Mysterium, sie beschreibt es als Trennung und Verbindung zugleich, als Tod des Menschen und geschenkte Fülle. Auf die Frage »Was ist das Kreuz?« antwortet sie: »Das Zeichen, das zum Himmel weist ... Öffne die Hände und schmiege Dich an das Kreuz: Dann trägt es Dich hinauf ins ew'ge Licht.« Es ist schwer, diese Worte nicht in Beziehung zu dem späteren Werk *Kreuzeswissenschaft* über das Denken ihres Ordensvaters Johannes vom Kreuz zu bringen. Im Laufe der Jahre nimmt diese Hingabe ganz konkrete Konturen an: Vor allem in der bekannten Meditation *Ave Crux, Spes unica!* von 1939 taucht die Sorge um die schrecklichen Zeiten und um die Zukunft Europas auf. Im selben Jahr bittet Stein in ihrem Testament, daß ihr Leben für die heilige Kirche, für den Orden, für das jüdische Volk und für die Rettung Deutschlands und den Frieden angenommen werde – eine Hingabe, deren Vorbereitung auf diesen Seiten zu verfolgen ist.

Mit dieser bedeutenden neuen Ausgabe ist es also gelungen, ein neues Instrument zur Kenntnis des inneren Lebens von Edith Stein zusammenzustellen, das mit den Briefen und den biographischen Schriften ein breiteres und lebendiges Bild der Frau, der Philosophin, der Karmelitin *und* der Schriftstellerin bietet. Sowohl die biographischen Hinweise als auch die geistlichen Überlegungen, die in diesen Bänden enthalten sind, ergreifen den Leser und können die



Forschung an Steins vielfältigem Denken sehr gut ergänzen und damit den Zusammenklang von Leben, Glauben und Denken dieser Autorin wiedergeben.

Lidia Ripamonti





Mitteilungen

1. MITGLIEDERVERSAMMLUNG 2010 DER EDITH-STEIN-GESELLSCHAFT DEUTSCHLAND E.V.

In Salzburg, wo Edith Stein im Jahre 1930 im Rahmen der Herbsttagung des Katholischen Akademikerverbandes ihren vielbeachteten Vortrag über »Das Ethos der Frauenberufe« gehalten hat, findet die Jahreskonferenz der ESGD vom 16. bis 18. April 2010 statt. Tagungsort ist das Tagungs- und Stadthotel Josef Brunauer, Elisabethstraße 45a, Salzburg.

Die Tagung steht unter dem Thema »Die Europäerin Edith Stein« und beginnt am Freitag, 16. April, um 18 Uhr mit dem Abendessen. Im Anschluß ist ein Abend der Begegnung mit Vorstellung der einzelnen Edith-Stein-Gesellschaften vorgesehen.

Am Samstag, 17. April, werden am Vormittag Prof. Dr. Mette Lebeck (Irland) und Prof. Dr. Gerhard Larcher (Graz) über »Die europäische Verankerung Edith Steins« sprechen. Für den Nachmittag ist die Mitgliederversammlung vorgesehen, im Anschluß daran ein Stadtrundgang »Auf den Spuren Edith Steins durch Salzburg« mit Dr. Bernhard Augustin (Salzburg). Am Abend kommt die »junge Edith-Stein-Forschung zu Wort, die »Edith Stein im Blick junger Europäer« vorstellt.

Am Sonntag, 18. April, sind die Teilnehmer der Jahreskonferenz zum Pontifikalamt mit Erzbischof Dr. Alois Kothgasser in der Benediktinerabtei St. Peter eingeladen. Im Anschluß an den Gottesdienst findet ein Gespräch mit Bischof Kothgasser im Restaurant von St. Peter statt.

2. VERANSTALTUNGEN

Zum Jahr 2009

Aachen

Die ökumenischen Exerzitien im Alltag standen unter dem Thema »Unterwegs mit prophetischen Gestalten des 20. Jahrhunderts«.



Dabei wurde ein Abend Edith Stein gewidmet. (30. März 2009, 20 Uhr, St. Laurentius, Laurentiushaus, Laurentiusstraße 79, 52072 Aachen)

Bad Tölz

In der Reihe »Treffpunkt 60« sprach Pfrin. Pia Werner über »Edith Stein – eine Frau mit vielen Leben«. (26. Januar 2009, 15 Uhr, Evang. Gemeindehaus, Schützenweg 10, 83646 Bad Tölz)

Bari (Italien)

Auf Anregung von Prof. Angela Ales Bello organisierte das Centro italiano di Ricerche Fenomenologiche am 29./30. Mai 2009 in Bari einen Kongreß zum Thema »Fenomenologia – metafisica – scienza. Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius«. Dabei sprachen Dr. Dietrich Gottstein in Vertretung seines Stiefvaters PD Dr. Eberhard Avé-Lallemant über das Thema »Zur Vorgeschichte der phänomenologischen Methode, beleuchtet an Arbeiten von E. Husserl und H. Conrad-Martius« und Rev. Joachim Feldes über »Il rifugio dei fenomenologici. Il nuovo inizio del ›Circolo di Bergzabern‹ dopo la Prima Guerra Mondiale« (Das Phänomenologenheim. Der Neuanfang des Bergzaberner Kreises nach dem Ersten Weltkrieg).

Berlin

Anläßlich der Enthüllung des Denkmals zu Ehren von Edith Stein am 25. März 2009 in Berlin sprach Prof. Dr. Annette Schavan, MdB, Bundesministerin für Bildung und Forschung, ein Grußwort mit dem Thema »›Wer die Wahrheit sucht‹ – Erinnerungskultur beleben«.

Im Rahmen der Veranstaltung »Lange Nacht der Wissenschaften« gab es eine 30minütige Einführung zur Lektüre mystischer Texte von Edith Stein. (13. Juni 2009, 21.30 Uhr, Seminar für Katholische Theologie, Habelschwerdter Allee 45, Freie Universität Berlin (FU), Raum K 24/11, 14195 Berlin)

Beuron

Im Rahmen der Reihe »Geistlicher Treffpunkt: Kloster Beuron« sprach Katharina Oost über die Jüdin und Ordensfrau Dr. Edith Stein. (19. Juli 2009, 16 Uhr, Erzabtei St. Martin, 88631 Beuron)

Vom 27. bis 29. November 2009 fand unter der Leitung von Katharina Oost ein Mystik-Lektüreseminar zum Thema »Edith Stein. Das Weihnachtsgeheimnis« statt. (Erzabtei St. Martin, 88631 Beuron)

Donaustauf

Am 25. Juni 2009 wurde in der Walhalla eine Marmorbüste von Edith Stein feierlich enthüllt. Diese Büste schuf der Traunsteiner Bildhauer Johann Brunner. Bei der Einweihung sprachen Friedrich Kardinal Wetter und Staatsminister Siegfried Schneider.

Dresden

Die Technische Universität Dresden veranstaltete in Zusammenarbeit mit dem Józef-Tischner-Institut Kraków eine internationale Tagung zum Thema »Europa und seine Anderen. Edith Stein – Emmanuel Lévinas – Józef Tischner«. Referenten waren: Dr. Beate Beckmann-Zöller (München), Prof. Dr. Angela Ales Bello (Rom), Christof Betschart OCD (Fribourg), Dr. Christoph Böhr (Trier), Milena Brentari (Trient), Dr. Cristian Ciocan (Bukarest), Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden), Urbano Ferrer (Murcia), Susan Gottlöber, M.A. (Dresden), Dr. Ludger Hagedorn (Prag/Berlin), Martin Hähnel (Dresden), Adam Hernas (Warszawa), René Kaufmann, M.A. (Dresden), Marcus Knaup (Freiburg), Prof. Dr. Mette Lebech (Maynooth), Prof. Dr. Michele Nicoletti (Trient), Dr. Karel Novotný (Prag), René Raschke (Dresden), Lidia Ripamonti, M.A. (Dresden), Dr. Rembert Schleicher (Wien), Prof. Dr. Walter Schweidler (Bochum), Prof. Dr. Tatiana Shchytsova (Vilnius), Prof. Dr. Hans Rainer Sepp (Prag), Enrico Sperfeld, M.A. (Nova Gora), Prof. Dr. Zbigniew Stawrowski (Krakau), Prof. Peter Volek (Ruzomberok), Dr. Thomas Wiemer (Bonn), Xin Yu (Guangzhou/Prag). (9. Juni 2009, 16 Uhr, bis 12. Juni 2009, 14 Uhr, Technische Universität Dresden, Vortragssaal der Sächsischen Landes-, Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Zellescher Weg 18, 01069 Dresden)

Düren

Die KAB St. Antonius veranstaltete einen Gesprächskreis zum Thema »Edith Stein«. (27. Mai 2009, 18 Uhr, St. Antonius, Grüngürtel 41a, 52351 Düren)

Freiburg

Unter dem Leitthema »Edith Stein begegnen« hielt Dr. Viki Ranff zwei Vorträge. Am 17. Juni 2009 war »Anbeterin im Geist und in der Wahrheit. Edith Stein lebt nach der Hl. Schrift« das Thema und am 24. Juni 2009 »... damit es richtig wird« – Edith Stein vermittelt Wege zum christlichen Leben«. (St. Martin, Rathausgasse 3, 79098 Freiburg i.Br.)

Unter der Leitung von Simone Burster und Dr. Katharina Seifert führte ein biographischer Spaziergang zum Thema »Auf den Spuren von Edith Stein« durch Freiburg. Veranstalter war die Katholische Regionalstelle Breisgau-Schwarzwald-Baar. (26. Juni 2009, 14.30–18 Uhr, Treffpunkt: Münster, Hauptportal)

Gemmingen

Adele Stork sprach über das Thema »Edith Stein – Jüdin, Christin, Karmelitin«. Veranstalter war der Katholische Deutsche Frauenbund. (31. März 2009, 14.30 Uhr, St. Marien, 75050 Gemmingen-Stebbach)

Greifswald

Am 13. Oktober 2009 wurde in Greifswald der Grundstein für den »Studentenwohnpark Edith Stein« mit über 200 Appartements gelegt.

Hainburg

P. Dr. Ulrich Dobhan OCD sprach über das Thema »Vom ›radikalen Unglauben‹ zum ›wahren Glauben‹«. (24. März 2009, 20 Uhr, Karmelitinnenkloster St. Gabriel, Hauptstraße 6–8, 63512 Hainburg)



Heidelberg

Im KHG-Sonntagsgespräch hielten Fr. Thomas Feiten O.Carm. und Fr. Andreas H. Scholten O.Carm. einen Vortrag mit dem Titel »Die spirituelle Heimat Edith Steins«. (3. Mai 2009, 20 Uhr, Katholische Hochschulgemeinde Heidelberg, Edith-Stein-Haus, Saal, Neckarstadt 32, 69117 Heidelberg)

Immenstadt

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sprach am 9. August 2009 in der Reihe »Standpunkt« bei radio horeb über »Edith Stein – Brückenbauerin zwischen Juden und Christen«. (Internationale Christliche Rundfunkgemeinschaft (ICR) e.V., Kirchplatz 1, 87509 Immenstadt)

In der Reihe »Spiritualität« brachte radio horeb einen Vortrag von Prof. Dr. Rudolf Grulich mit dem Thema »Edith Stein – Mitpatronin Europas«. (9. August 2009, Internationale Christliche Rundfunkgemeinschaft (ICR) e.V., Kirchplatz 1, 87509 Immenstadt)

Dr. Ulrike Seidel hielt in der Reihe »Spiritualität« bei radio horeb einen Vortrag mit dem Thema »Wer die Wahrheit sucht, sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht« – Edith Stein«. (12. Oktober 2009, Internationale Christliche Rundfunkgemeinschaft (ICR) e.V., Kirchplatz 1, 87509 Immenstadt)

Köln

Bei der internationalen Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln mit dem Titel »Fromme Frauen als gelehrte Frauen: Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit« sprach Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz über »Dr. phil. Edith Stein OCD (1891–1942) – Karmelitin und Philosophin im 20. Jahrhundert«. (3. April 2009, 18.30 Uhr, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek, Kardinal-Frings-Str. 1–3, 50668 Köln)

Die Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung fördert ein Forschungsprojekt über Edith Steins Studien, Übersetzungen und Exzerpte zu Thomas von Aquin, das unter dem Titel »Meeting of



the Minds« die erstmalige kritische Edition u.a. der Übersetzung von »De ente et essentia«, einer Schlüsselschrift von Thomas, und weiterer bislang unbekannter und unveröffentlichter Übersetzungen und Exzerpte Edith Steins, die das Werk des Thomas von Aquin betreffen, in Angriff nimmt. Das Forschungsprojekt wird von Prof. Dr. Andreas Speer und Dr. Francesco Valerio Tommasi (Rom) durchgeführt. (Universität Köln, Husserl Archiv, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln)

Langen

Cilly Levitus-Peiser hielt einen Vortrag über Edith Stein. (8. Oktober 2009, 18 Uhr, Ginkgo Langen e.V., Ginkgo-Haus, Georg-August-Zinn-Straße 2, 63225 Langen)

Luzern (Schweiz)

Dr. Toni Schaller hielt einen Vortrag über das Thema »Edith Stein (1891–1942) – eine der ersten Philosophinnen im deutschen Sprachraum«. Veranstalter waren die Senioren-Universität-Luzern und die Senioren-Volkshochschule-Luzern. (23. März 2009, 15.15 Uhr, Lukas Gemeindesaal, Morgartenstrasse 16, CH-6004 Luzern)

Mindelheim

Die Stiftung »Brücken in die Zukunft« für Bildung und Solidarität in Europa veranstaltete ein politisch-soziales Seminar zum Thema »Edith Stein im Widerstand gegen die Nazidiktatur«. Referentin war Dr. Ilona Biendarra. (31. Juli bis 2. August 2009, Stiftung »Brücken in die Zukunft«, Bildungszentrum Edith Stein, Lohhof 2, 87719 Mindelheim)

München

Prof. Dr. Alf Christophersen sprach im Rahmen der Reihe »Sternstunden der Theologie« über »Edith Stein: Judentum, Katholizismus, Martyrium«. (19.1.2009, 19.30–21 Uhr, Evangelische Stadtakademie München, Herzog-Wilhelm-Straße 24, 80331 München)

Margarita Teresa Fernandez Molina T.O.Carm. trug eine szenisch-musikalische Lesung über Edith Stein vor. (14. September 2009, 20 Uhr, Pfarrei Allerheiligen, Ungererstraße 187, 80805 München)

Münster

Hergard Schwarte hielt einen Dia-Vortrag über Edith Stein. Veranstaltet wurde er von der Vereinigung Niederdeutsches Münster, Stadtheimatverein Münster e. V. (10. Februar 2009, 17 Uhr, DKV-Residenz am Tibusplatz, Tibusplatz 1–7, 48143 Münster)

Hergard Schwarte hielt unter dem Titel »Edith Stein« einen Dia-Vortrag über Stätten, die an Edith Stein erinnern, und verband ihn mit einer Darstellung ihres Lebensweges und -werkes. Veranstalter war der Ortsring Münster des Deutschen Frauenrings e.V. (26. November 2009, 15.30 Uhr, Zwei-Löwen-Klub, Am Kanonengraben 9, 48151 Münster)

Regensburg

In der Literatur- und Vortragsreihe »Philosophische Nachtgewitter« hielt Elfi Hartenstein eine Lesung über »Edith Stein – Philosophin, Frauenrechtlerin und Märtyrerin (1891–1942)«. Veranstalter war das Atelier Am Wiedfang, Kunstknoten e. V., Verein zur Gründung der »Stiftung Aussichtslos«. (16. Juli 2009, 20 Uhr, Am Wiedfang 5, 93047 Regensburg)

Rom (Italien)

Nach achtjähriger Bauzeit wurde am 22. März 2009 die Edith-Stein-Kirche in Rom eingeweiht. Die Feier leitete Kardinalvikar Agostino Vallini in Vertretung von Papst Benedikt XVI. Dieser hatte bereits bei der Generalaudienz am 17. Dezember 2008 der von Rev. Joachim Feldes ins Leben gerufenen Initiative zur Mitfinanzierung der Kirche ausdrücklich für ihr langjähriges Engagement gedankt. Von den über 40.000 € wurden Taufstein und Osterleuchter sowie liturgische Bücher in deutscher Sprache erworben. Nähere Informationen unter www.edith-stein.com/international.

Siegburg

Vom 9. bis 11. Oktober 2009 fanden in der Benediktinerabtei Michaelsberg Begegnungs- und Besinnungstage des Bundes katholischer deutscher Akademikerinnen statt. Dabei sprach P. Elias H. Füllenbach OP über das Thema »Edith Stein – eine Grenzgängerin zwischen Juden und Christen«. (Benediktinerabtei Michaelsberg, Bergstraße 26, 53721 Siegburg)

Speyer

Seit Oktober 2008 bieten Stadtführer Bernhard Bumb und Rev. Joachim Feldes regelmäßig alle zwei Monate Führungen »Auf den Spuren Edith Steins durch Speyer« an. Die aktuellen Termine finden sich auf www.edith-stein.com/aktuelles. Dort können auch individuelle Termine für Einzelpersonen und Gruppen vereinbart werden.

Die Charismatische Erneuerung in Trier veranstaltete eine Fahrt nach Speyer. Thema war »Leben und Wirken von Edith Stein«. Auf dem Programm standen ein Besuch des Klosters St. Magdalena, ein Vortrag über das Leben und Wirken von Edith Stein, ein Besuch mit Führung im Kaiserdom zu Speyer sowie ein kleiner Rundgang im Stadtzentrum. Die Organisation hatte Wolfgang Funke. (2. Mai 2009, Haus des Gebetes, Maarstr. 22, 54292 Trier)

Die Katholische Hochschulgemeinde Heidelberg veranstaltete eine Fahrt nach Speyer zum Thema »Auf den Spuren Edith Steins in der Pfalz«. Dort wurde ein Gespräch mit einer Dominikanerin über das Leben Edith Steins geführt und dann besichtigte man eine Ausstellung im Kloster der Dominikanerinnen. Anschließend wurden in der Speyerer Innenstadt für Edith Stein bedeutsame Stationen aufgesucht. Die Leitung hatte Dr. Jürgen Zieher. (9. Mai 2009, 13 Uhr, Treffpunkt: Heidelberger Hauptbahnhof, Reisezentrum. Dauer: 6 Stunden)

Am 7. September 2009 stellte Prälat Prof. Dr. Helmut Moll unter dem Titel »Für ihren Glauben gestorben« das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts vor. Dabei sprach auch die 95jährige Zeitzeugin Else Krämer, die als Schülerin Edith Stein in Speyer erlebt hatte. (Bistumshaus St. Ludwig, Johannesstraße 8, 67346 Speyer)



Vom 28. bis 29. November 2009 fand unter der Leitung von Dr. Beate Beckmann-Zöller ein Seminar mit dem Titel »Edith Stein – die Stimme erheben gegen den Judenhaß« statt. (Bistumshaus St. Ludwig, Johannesstraße 8, 67346 Speyer)

Travenbrück

In der Reihe »Spirituelle Philosophie« trug Br. Franziskus Hamernik OSB (Kloster Nütschau) über »Philosophieren mit Edith Stein« vor. Spirituelle Philosophie beschäftigt sich damit, wichtige Themen eines geistlichen Lebens auf philosophische Weise zu ergründen und zu vertiefen. (9. Januar, 13. Februar, 13. März, 17. April, 8. Mai, 12. Juni, 10. Juli, 14. August, 11. September, 16. Oktober, 13. November, 11. Dezember 2009, Bildungshaus St. Ansgar, Schloßstraße 26, 23843 Travenbrück)

Weiden

Dr. Wolfgang Gleixner sprach über das Thema »Kühle Landschaft – Edith Stein als Philosophin«. Veranstalter waren die Katholische Erwachsenenbildung Neustadt-Weiden e.V. und die Regionalbibliothek. (1. April 2009, 19.30 Uhr, Regionalbibliothek, Eingang Landgerichtsstraße, 92637 Weiden)

Wipperfürth

Pfr. Bremer hielt einen Vortrag über Edith Stein. (5. März 2009, 19 Uhr, Pfarrheim St. Nikolaus, Kirchplatz 2, 51688 Wipperfürth)

Würzburg

Im Rahmen eines feierlichen Gottesdienstes segnete Bischof Friedhelm Hofmann am 11. Oktober 2009 in der Würzburger Karmelitenkirche die neue Edith-Stein-Statue. Es handelt sich dabei um einen Bronzeabguß der großen Marmorstatue, die der Künstler Paul Nagel vor drei Jahren für die Fassade der Peterskirche in Rom geschaffen hat. Vorbereitet wurde dieses feierliche Ereignis durch ein Triduum zu Ehren der hl. Edith Stein mit Gottesdiensten und Predigten am Freitag, Samstag jeweils um 18 Uhr und am Sonntag um



10 Uhr; es predigte Provinzial P. Dr. Ulrich Dobhan. (Karmelitenkirche, Sanderstr. 12, 97070 Würzburg)

Zürich (Schweiz)

kath.ch brachte am 8. April 2009 um 17.56 Uhr einen Vortrag von Wolfgang Bastian über Edith Stein. (Katholischer Mediendienst, Belderstrasse 76, CH-8002 Zürich)

Zum Jahr 2010

Köln

Am 7. Februar 2010 wurde im Kölner Karmel feierlich das erneuerte und erweiterte Edith-Stein-Archiv eingeweiht. Unter den Festgästen waren Weihbischof Dr. Heiner Koch, Generalvikar Dr. Dominik Schwaderlapp, der die Glückwünsche von Erzbischof Dr. Joachim Kardinal Meisner überbrachte, Frau Professor Barbara Schock-Werner, Vorstand der Nordrhein-Westfalen-Stiftung, die mit einem ansehnlichen Betrag zur Finanzierung beigetragen hatte, und vor allem der Festredner Prof. Dr. Andreas-Uwe Müller, der zum Thema »Lebenszeugnis – Text – Archiv. Warum und zu welchem Zweck studiert man Edith Stein?« einen Vortrag hielt.

Insgesamt eine würdige Feier für ein nun den neusten Anforderungen genügendes Archiv, das in seinen ersten Anfängen auf Sr. Tereisia Margareta Drügemöller, eine Mitnovizin Edith Steins, zurückgeht, aber dann vor allem von Sr. M. Amata Neyer aus- und aufgebaut wurde, wie die jetzige Leiterin, Sr. Dr. M. Antonia Sondermann, ausführte.



Autorinnen und Autoren

Dr. Beate BECKMANN-ZÖLLER, Religionsphilosophin/Religionswissenschaftlerin, Dozentin an der Katholischen Stiftungshochschule für Soziale Arbeit, München, Mitglied im Vorstand der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland

Christof BETSCHART OCD, Karmelit (Teresianischer Karmel), Doktorand, Freiburg i. Ü.

Dr. Ulrich DOBHAN OCD, Provinzial des Teresianischen Karmel in Deutschland, München, Mitglied im Vorstand der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland

Joachim FELDES, Pfarrer, Berlin

Prof. Dr. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden; wissenschaftliche Begleitung der ESGA seit 2000, stellvertretende Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland

Dr. Stefan HARTMANN, Pfarrer, Oberhaid

Prof. Dr. Hans MAIER, Prof. em. für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, München

René RASCHKE, Doktorand, Dresden

Prof. Dr. Walter REDMOND, Professor für Philosophie, Austin (Texas), Visiting Fellow in Philosophy and Classical Studies, College of St. Thomas More, Fort Worth (Texas), USA

Bischof Joachim REINELT, Bischof von Dresden-Meißen

Lidia RIPAMONTI, Doktorandin, Dresden

Siegfried SCHNEIDER, Leiter der Bayerischen Staatskanzlei, Staatsminister, MdL, München

Friedrich Kardinal WETTER, Alterzbischof, München

