



Edith Stein
Jahrbuch
2012







Edith Stein Jahrbuch Band 18 2012

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



echter





Edith Stein Jahrbuch

Band 18 2012

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.

© 2012 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de
Umschlag: Peter Hellmund
Druck und Bindung: Druckerei Pustet, Regensburg
ISBN 978-3-429-03493-1





Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Schriftleiters	7
<i>1. Biographie</i>	
MONIKA LIPPS	
Hedwig Spiegel und Edith Stein	9
<i>2. Aktualität</i>	
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ	
Ein erstes Urteil über Edith Steins »Endliches und ewiges Sein« Ein neu aufgefundener Brief von Alois Dempf vom 31. Januar 1947 an Gerta Krabbel	21
HEINRICH MUSSINGHOFF	
Laudatio anlässlich der Verleihung der Edith-Stein-Medaille an Landesrabbiner Dr. Henry G. Brandt am 30. Oktober 2011 in Göttingen	26
HENRY G. BRANDT	
Rede von Landesrabbiner Dr. h. c. Henry G. Brandt, dem Edith-Stein-Preisträger 2011, zur Preisverleihung am 30. Oktober 2011.....	42
<i>3. Philosophie</i>	
ANDREAS UWE MÜLLER	
Das Erharren Gottes oder Glaubensvollzug als Lebenskunst Bausteine zu einer Hermeneutik des Glaubens in Heideggers Aus- legung des ersten Thessalonicherbriefes	49
JASON BELL	
Thomas von Aquin und die Anfänge der Phänomenologie ...	62
ANNA JANI	
Die Suche nach der modernen Metaphysik Edith Steins Heidegger-Exzerpte, eine Kritik der Metaphysik des Daseins	81
	5





MARTIN HÄHNEL Was ist Phänomenologie? – Geschichte und Gegenwart einer Frage	109
<i>4. Spiritualität</i>	
BEATE BECKMANN-ZÖLLER »Die Kraft aus der Höhe« Spirituelle Impulse aus dem Leben und Denken Edith Steins (12.10.1891–9.8.1942). Zum 120. Geburtstag	127
MARCUS KNAUP Meditation zum Edith Stein Fenster im Freiburger Münster ...	147
BERND URBAN Liebeslied und Harfenspiel Lyrisch-mystische »Strömungen« bei Edith Stein und um sie. . .	152
<i>5. Edith-Stein-Bibliographie 2011 (U. Dobhan)</i>	199
<i>6. Mitteilungen</i>	201
<i>7. Rezensionen</i>	215
Autorinnen und Autoren	223





Vorwort des Schriftleiters

Erfreulicherweise kommen immer wieder neue Details zur *Biographie* Edith Steins ans Tageslicht. Ein Beispiel ist der illustrative Beitrag von MONIKA LIPPS über »meine Katechumena«, wie Hedwig Spiegel von Edith Stein genannt wurde. Ihr schenkte sie das aus dem Besitz von Bischof Poggenburg stammende Kreuz, wohl das schönste Andenken, das wir von ihr besitzen; der Geschichte dieses Kreuzes wird in dem Beitrag nachgegangen.

In der Abteilung *Aktualität* wird ein früher Urteil über Edith Steins »Endliches und ewiges Sein« vorgestellt, das Alois Dempf noch vor der 1948 erschienenen kurzen Biographie von Teresia Renata Posselt in einem Brief mitgeteilt hat; diesen veröffentlicht HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ hier mit einem kurzen Kommentar. Über alle religiösen und sonstigen Grenzen hinweg erweist sich bei der Vergabe des Edith-Stein-Preises in Göttingen jedes zweite Jahr erneut Edith Steins Aktualität. Die Auszeichnung wurde voriges Jahr dem Landesrabbiner HENRY G. BRANDT verliehen. Seine dabei gehaltene Rede sowie die Laudatio von Bischof HEINRICH MUSINGHOFF, zwei sehr lesens- und bedenkenswerte Texte, werden hier dokumentiert. Für diese ausgezeichnete Initiative sei dem Göttinger Edith-Stein-Kreis an dieser Stelle ganz herzlich gedankt.

Die verschiedenen Beiträge zu Themen aus der *Philosophie* zeigen das anhaltende Interesse an Edith Stein auf diesem Gebiet. ANDREAS-UWE MÜLLER widmet seine Studie der Auslegung des ersten Thessalonicherbriefes durch Heidegger, während ANNA JANI über Edith Steins Heidegger-Exzerpte nachdenkt. JASON BELL geht in seinem Beitrag auf Thomas von Aquin sowie die Anfänge der Phänomenologie ein. »Was ist Phänomenologie? – Geschichte und Gegenwart einer Frage« – damit beschäftigt sich MARTIN HÄHNEL in seinem Aufsatz; diese Frage bewegte auch Edith Stein, und immer wieder hat sie in Wort und Schrift versucht, eine Antwort zu finden.

Ein weiterer wichtiger Punkt des Interesses für Edith Stein liegt nach wie vor im Bereich der *Spiritualität*, war es doch ihr eigenes Bemühen als Referentin, den Menschen zu zeigen, wie »man es anfangen kann, an der Hand des Herrn zu gehen«.¹ Dies ist auch das Anliegen von BEATE BECKMANN-ZÖLLER in ihrem Vortrag »Die Kraft aus der Höhe«,





den sie zu Edith Steins 120. Geburtstag gehalten hat. Mit Hilfe einer Meditation von MARCUS KNAUP lernt man das Edith-Stein-Fenster im Freiburger Münster kennen, und BERND URBAN ist lyrisch-mystischen Strömungen in Leben und Werk Edith Steins auf der Spur.

Wie bereits üblich finden sich auch in diesem Jahrgang wieder die deutschsprachige *Bibliographie* zu Edith Stein, ebenso die *Mitteilungen* zu diversen Veranstaltungen über sie; dabei überraschen die große Zahl und Vielfalt, wobei die Aufzählung sicherlich nicht vollständig ist.² Am Schluß stehen auch dieses Mal wieder die *Rezensionen*.

München, den 2. Februar 2012, Edith Steins Firmungstag

Ulrich Dobhan OCD

¹ »Es ist im Grunde nur eine kleine, einfache Wahrheit, die ich zu sagen habe: wie man es anfangen kann, an der Hand des Herrn zu leben. Wenn dann die Leute ganz etwas anderes von mir verlangen und mir geistreiche Themen stellen, die mir sehr fernliegen, dann kann ich sie nur als Einleitung nehmen, um schließlich auf mein Ceterum censeo zu kommen.« (Brief vom 28.4.1931, in: ESGA 2, Brief Nr. 50).

² Ergänzungen und Mitteilungen dazu sind immer willkommen: ulrichocd@hotmail.com.





1. Biographie

MONIKA LIPPS

Hedwig Spiegel und Edith Stein

Hedwig Spiegel (5. Juli 1900 – 4. Februar 1981) wurde als Tochter jüdischer Eltern in Walldorf/Baden geboren. Sie heiratete den jüdischen Juristen Dr. Siegfried Spiegel (1897–1965). Das junge Paar wohnte in Köln-Lindenthal, Uhlandstraße 15. Die Spiegels emigrierten 1937 in die USA, kehrten aber nach dem Krieg nach Deutschland zurück und wählten als Wohnsitz Heidelberg.

Hedwig Spiegel lernte Edith Stein 1925 in Speyer kennen. Diese Begegnung war durch den Beuroner Erzabt Raphael Walzer vermittelt worden, da Hedwig Spiegel sich mit dem Gedanken der Konversion zur katholischen Kirche trug.¹ Erinnert sei an dieser Stelle daran, daß die Jüdin Edith Stein drei Jahre zuvor, nämlich am Neujahrstag 1922, in Bergzabern/Pfalz getauft worden war, hernach ihre Lehrtätigkeit bei den Dominikanerinnen in St. Magdalena in Speyer aufnahm (1923–1931 Mädchenlyzeum und Lehrerinnenbildungsanstalt) und ab 1927 nach dem Tod ihres bisherigen geistlichen Begleiters, Prälat Josef Schwind, in der Benediktinerabtei Beuron/Donautal eine geistliche Heimat gefunden hat. Hier feierte sie alljährlich die Kar- und Ostertage mit und hielt still für sich Exerzitien². Erzabt Raphael Walzer war ihr kongenialer Gesprächspartner und geistlicher Berater.

Erst acht Jahre später ließ Hedwig Spiegel sich taufen, und zwar am 1. August 1933 im Kapitelzimmer des Kölner Domes. Sie hatte sich unbedingt Edith Stein als Taufpatin gewünscht; in der gegebenen Situation wurde die Zeit knapp, da die Aufnahme in den Kölner Karmel bereits auf den 14. Oktober festgelegt war und zuvor noch ein

¹ Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Sr. Maria Amata Neyr. Echter Verlag 1994, S. 13.

² AaO. S. 12. (ESGA 1, 347).



zweimonatiger Abschiedsaufenthalt bei der Familie in Breslau be-
vorstand, von dem sie erst am 13. Oktober zurückkehrte. Als Tauf-
geschenk erhielt Hedwig Spiegel von ihrer Patin das inzwischen als
kostbare Reliquie im Kölner Karmel hochgeschätzte holzgeschnitz-
te, in Silber gefaßte Kreuz³.



*Das holzgeschnitzte Kreuz – Taufgeschenk Edith Steins
an Hedwig Spiegel am 1. August 1933.*

³ AaO. S. 34 (ESGA 1, 355).



Das holzgeschnitzte Kreuz – in Silber gefaßt anlässlich der Seligsprechung Edith Steins am 1. März 1987

Von Speyer aus wurde Edith Stein zum 1. März 1932 an das »Deutsche Institut für Wissenschaftliche Pädagogik« in Münster i. W. berufen. Dieses Institut war eine rein katholische Einrichtung. Edith Stein lebte im »Collegium Marianum« mitten unter einer großen Zahl studierender Ordensfrauen und einer kleinen Gruppe anderer Studentinnen, liebevoll betreut von den Schwestern Unserer Lieben Frau⁴. Die mit dem neuen Wohnort Münster gegebene größere räumliche Nähe zu Köln, wo Spiegels wohnten, kam dem geistig-geistlichen

⁴ AaO. S. 8 (ESGA 1, 346).



Austausch der beiden Frauen Edith und Hedwig zugute; denn Edith Stein bereitete Hedwig Spiegel auf die Taufe vor und nannte sie darum auch des öfteren »meine Katechumena«. Vorweg sei hier schon erwähnt, daß der Kölner Karmel sich im selben Stadtteil befand, in dem Spiegels wohnten, nämlich in Köln-Lindenthal (Dürener Straße 89).

Schon ein knappes Jahr nach Aufnahme ihrer Dozententätigkeit in Münster erfolgte am 30. Januar 1933 die Machtergreifung Hitlers mit seinem antisemitischen und glaubensfeindlichen Programm. Edith Stein war hellhörig genug, um die drohenden Auswirkungen auf jüdische Menschen und Einrichtungen zu erahnen; sie befürchtete schon bald auch die Aufhebung des rein katholischen Instituts und somit die Beendigung ihrer kurzen Dozentenlaufbahn. Sie faßte den Entschluß, »etwas in der Judenfrage zu tun«, eventuell nach Rom zu fahren und Papst Pius XI. persönlich um eine Enzyklika zu bitten; da sie aber keine Aussicht auf eine Privataudienz hatte, trug sie dem Papst ihr Anliegen (nur!) schriftlich vor. Dies alles besprach sie mit dem Erzabt in Beuron, wo sie wie üblich die Kar- und Ostertage verbrachte.⁵

(Die Fahrt nach Beuron am 6. April 1933 unterbrach sie in Köln, übernachtete bei Spiegels und fuhr am anderen Morgen weiter. Am 19. April kam sie aus Beuron nach Münster zurück.) Am nächsten Tage erhielt sie im Institut die Mitteilung, daß sie aufgrund staatlicher Anordnung darauf verzichten müsse, im Sommersemester Vorlesungen zu halten. Die Vorsitzende des Katholischen Lehrerinnenverbandes, Maria Schmitz – sie hatte die Berufung Edith Steins als Dozentin an das Institut veranlaßt –, riet ihr, den Sommer über jedenfalls noch in Münster zu bleiben und eine angefangene wissenschaftliche Arbeit fortzusetzen; der Verein werde für ihren Unterhalt sorgen.⁶

Nun überstürzen sich die Ereignisse.

„Etwa zehn Tage nach meiner Rückkehr aus Beuron kam mir der Gedanke: Sollte es nicht jetzt endlich Zeit sein, in den Karmel zu gehen? Seit fast zwölf Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das Leben Teresas von Ávila in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hat-

⁵ AaO. S. 12 und 14 (ESGA 1, 347f.).

⁶ AaO. S. 17 und 18 (ESGA 1, 350).





te! Als ich am Neujahrstag 1922 die heilige Taufe empfang, dachte ich, daß dies nur die Vorbereitung zum Eintritt in den Orden sei. Aber als ich einige Monate später zum erstenmal meiner lieben Mutter gegenüberstand, wurde mir klar, daß sie dem zweiten Schlag vorläufig nicht gewachsen war. ... Ich mußte in Geduld warten. Das Warten war mir zuletzt sehr hart geworden. Ich war ein Fremdling in der Welt geworden ...«⁷

Jetzt war eine neue Situation eingetreten. Die immer wieder beschworene wissenschaftliche Tätigkeit und Verantwortung inmitten der Welt war ihr, der Jüdin, durch die politische Konstellation endgültig verbaut. Am Guthirtensonntag, 30. April 1933, wurde ihr im Gebet innere Klarheit geschenkt, daß grundsätzlich nichts mehr im Wege stehe, in den Karmel einzutreten. Noch am selben Abend schrieb sie dies dem Erzabt. Er vor allem war es gewesen, der immer wieder auf ihre Wirksamkeit hinwies, die sie seit einigen Jahren im katholischen Leben hatte, inmitten der Welt. *Jetzt* aber gab er seine Zustimmung, und so konnte sie ab Mitte Mai »die ersten vorbereitenden Schritte unternehmen«.⁸

Wir haben das Glück, von Edith Stein selbst eine Schilderung der letzten sieben Monate vor ihrem Eintritt in den Karmel zu besitzen, abgefaßt am 18. Dezember 1938, kurz vor ihrer Übersiedlung nach Echt/Niederlande, die am 31. Dezember 1938 erfolgte. Es handelt sich um ein Manuskript von 42 Halbseiten mit dem Titel: *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Über diesem Titel steht eine römische Eins; offensichtlich sollte noch ein Teil II folgen, der aber nicht mehr zur Ausführung kam.

Bei meiner bisherigen Skizze habe ich bereits auf diese Quelle Bezug genommen und auf entsprechende Seitenzahlen verwiesen. Nun aber nehme ich Edith Steins Schilderung noch einmal unter die Lupe, um Hedwig Spiegels »Anteil« an den »vorbereitenden Schritten« in den Blick zu bekommen. Viermal ist von der sogenannten »Katechumena«, dreimal von »meinem Patenkind« die Rede; und jedesmal ist damit Hedwig Spiegel gemeint. Diesen authentisch verbürgten Spuren Hedwig Spiegels wollen wir nun nachgehen:

⁷ AaO. S. 20 (ESGA 1, 351).

⁸ AaO. S. 20 (ESGA 1, 351).





1. In der Passionswoche 1933, am 6./7. April, fährt Edith Stein von Münster nach Beuron mit Unterbrechung in Köln, um Hedwig Spiegel zu treffen. »Ich hatte dort eine *Katechumena*, der ich bei jeder möglichen Gelegenheit etwas Zeit widmen mußte.« Jedoch hatte Edith Stein ihr zuvor geschrieben, sie möchte sich erkundigen, »wo wir abends die Heilige Stunde besuchen könnten«. (Es war Donnerstag vor dem Herz-Jesu-Freitag). »Um 20 Uhr fanden wir uns zur Heiligen Stunde im Karmel Köln-Lindenthal ein.« Nach ihrer Übernachtung bei Spiegels fährt Edith Stein nach Beuron weiter.⁹

2. Es ist Mitte Mai. Nun werden die Vorbereitungen ganz konkret. Die einzelnen Schritte folgen rasch aufeinander.

»Durch meine *Katechumena* in Köln ließ ich Fräulein Dr. Cosack um eine Unterredung bitten.« Dr. Elisabeth Cosack war Oberstudienrätin und Schriftleiterin des »Frauenlandes«, eines Organs des Katholischen Frauenbundes. Sie wohnte in Köln. Edith Stein hatte sie im Oktober 1932 in Aachen kennengelernt (wohl anlässlich einer Tagung). Im Gespräch erfuhr Edith Stein damals, daß Dr. Cosack den Karmelorden hochschätze und sie besonders zum Kölner Karmel enge Verbindung habe. »Von ihr wollte ich mir jetzt Aufschluß über Möglichkeiten holen. Sie ließ mir mitteilen (über Hedwig Spiegel), am kommenden Sonntag könnte sie mir etwas Zeit widmen.«

Edith Stein fährt am Samstag von Münster nach Köln. »Weder Dr. Cosack noch meine *Katechumena* wußten vorläufig, wozu ich gekommen war.«

Hedwig Spiegel begleitet Edith Stein am Sonntagmorgen zur Frühmesse in den Karmel. »Auf dem Rückweg sagte sie zu mir: Edith, während ich da neben Ihnen kniete, kam mir der Gedanke, sie wird doch nicht etwa jetzt in den Karmel gehen wollen? – Nun wollte ich ihr mein Geheimnis nicht länger vorenthalten. Sie versprach zu schweigen.« Später kommt Frau Dr. Cosack zu einem Spaziergang und zum Gespräch, in dem Edith Stein ihren Werdegang darlegt und auch ihr persönliches Vorhaben offenbart.

Daraufhin schlägt Dr. Cosack einen Besuch im Kölner Karmel vor, wo sie zunächst mit der ihr vertrauten Schwester Marianne (geb.

⁹ AaO., S. 12/13 (ESGA 1, 347f.).





Gräfin von Praschma) und sodann mit Mutter Priorin (Josepha vom Heiligsten Sakrament – Elisabeth Wery) ein lange dauerndes Gespräch führt, während Edith Stein in der Kapelle betend und wartend verharret. Edith Stein schreibt: »Es kam über mich die Ruhe des Menschen, der an seinem Ziel angelangt ist.« Am Nachmittag wird Edith Stein endlich ins Sprechzimmer gerufen, wo sie der Priorin und der Subpriorin nochmals Rechenschaft über ihren Weg ablegt. Jetzt ist der erste Kontakt geknüpft. Am Sonntagabend fährt Edith Stein nach Münster zurück. Weitere Schritte folgen alsbald.

Bei einem nochmaligen Besuch in Köln (18./19. Juni) wird sie vom Klosterkommissar, Prälat Dr. Albert Lenné, empfangen. Edith Stein bemerkt: »Ich durfte *meine Freundin* vorstellen« – das ist wohl Hedwig Spiegel, die in Bälde, am 1. August, von ihm getauft werden solle. Nach der Vesper treten sämtliche Schwestern ans Gitter und unterhalten sich in ungezwungener Weise mit der neuen, 42 Jahre alten Klosteranwärterin.

Zurück in Münster, erreicht sie anderntags telegraphisch das Ergebnis der Abstimmung: »Freudige Zustimmung. Gruß Karmel.«¹⁰

3. Auch der Zeitplan bis zum Eintritt in den Karmel steht rasch fest:
- a) 15. Juli Abschied von Münster. Bei einer herzlichen Abschiedsfeier mit Studentinnen und Schwestern erhält Edith Stein als Geschenk das holzgeschnitzte Kreuz, das der verstorbene Bischof Poggenburg den Schwestern des Marianum geschenkt hatte. »Schwester Oberin brachte es mir auf einer Patene mit Rosen bedeckt.«¹¹
 - b) Für einen Monat gastweises Beziehen der äußeren Pfortenwohnung des Karmel – »eine sehr glückliche Zeit« mit Einübung in die Tagesordnung, mit Gesprächen, Begegnungen. »Oft war meine *Katechumena* bei mir.«
 »Hedwig Spiegel wollte noch vor meiner Abreise (nach Breslau) getauft werden, damit ich Patin sein könne. Am 1. August 1933 taufte sie Herr Prälat Lenné im Kapitelzimmer des Domes, am nächsten Morgen empfing sie in der Klosterkapelle die erste heilige Kommunion. Ihr Mann wohnte beiden Feiern bei, aber zur Nachfolge konnte er sich nicht entschließen.« Als Patenge-

¹⁰ AaO., S. 24.28.30 (ESGA 1, 352f., 354).

¹¹ AaO. S. 34 (ESGA 1, 356).





schenk erhielt sie von Edith Stein das schon mehrfach erwähnte Kreuz.

„Am 14. August fuhr *mein Patenkind* mit mir nach Maria Laach zum Fest Mariä Himmelfahrt.«¹² Es ist eine Grußkarte aus Maria Laach vom 15. August 1933 erhalten geblieben, auf der Edith Stein schreibt: »*Mein Patenkind* schenkt mir dieses herrliche Fest in Maria Laach. Heute abend fahre ich nach Breslau weiter ...«¹³

- c) Abschiedsaufenthalt bei der Familie in Breslau, 15. August bis 13. Oktober. Das war sowohl für die Familie als auch für Edith eine sehr schwere Zeit. Sowohl die Konversion als erst recht den Klostereintritt ihrer so geliebten jüngsten Tochter konnte die hochbetagte Mutter nicht verstehen und noch weniger verkraften. Erschütternd ist, was Edith Stein über das letzte Zusammensein mit ihrer Mutter am Abend vor der Abreise berichtet: »Am Ende blieben meine Mutter und ich allein im Zimmer. ... Da legte sie das Gesicht in die Hände und fing an zu weinen. Ich stellte mich hinter ihren Stuhl und nahm den silberweißen Kopf an meine Brust. So blieben wir lange, bis sie sich zureden ließ, zu Bett zu gehen. Ich führte sie hinauf und half ihr beim Auskleiden – zum ersten Mal im Leben. Dann saß ich noch auf ihrem Bett, bis sie selbst mich schlafen schickte. Wir haben wohl beide in dieser Nacht keine Ruhe gefunden.«

Der letzte Tag zu Hause, der 12. Oktober 1933, war Ediths Geburtstag und zugleich der Abschluß des jüdischen Laubhüttenfestes gewesen. Edith begleitete ihre Mutter noch ein letztes Mal zum Festgottesdienst in die Synagoge. Am nächsten Tag, nach der Frühmesse in der Michaeliskirche und dem gemeinsamen Frühstück, ging es zum Bahnhof – Richtung Köln.¹⁴

- d) Aufnahme in den Karmel am 14. Oktober 1933, dem Vortag des Hochfestes der Ordensgründerin Teresa von Ávila. Edith Stein kam am 13. Oktober spät abends in Köln an. »*Mein Patenkind* hat es sich erbeten, daß ich noch einmal die Nacht bei ihnen zubringen sollte. In die Klausur sollte ich erst am nächsten Tag nach der Vesper aufgenommen werden ... Nach der

¹² AaO. S. 34 (ESGA 1, 356).

¹³ ESGA 2, Brief Nr. 274.

¹⁴ Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, S. 46, 48. (ESGA 1, 360f.).





Vesper mußten wir noch zusammen Kaffee trinken. Dann kam eine Dame¹⁵, geschickt von der Mutter Priorin, um mich abzuholen und an die Klausurtüre zu begleiten. Diese Dame und *mein Patenkind* begleiteten mich zur Klausurtüre. Endlich tat sie sich auf, und ich überschritt in tiefem Frieden die Schwelle ...«¹⁶

Man darf rückblickend die von Erzabt Raphael Walzer vermittelte Begegnung Hedwig Spiegels mit Edith Stein in Speyer 1925 und den Wohnsitz der Spiegels in Köln-Lindenthal in der Nähe des Karmel als eine wundersame Fügung betrachten: zwei Lebenswege haben sich gekreuzt, die Folgen waren nicht abzusehen ...

Die Kölner Karmelitin Maria Amata Neyer, langjährige Priorin des Kölner Karmel und Leiterin des Edith-Stein-Archivs, schreibt in ihrer behutsam-abwägenden Art: »Was Edith Stein bewogen hat, den Kölner Karmel zu wählen, wissen wir nicht. Sicher ist jedoch, daß sie diesen Karmel kannte, und zwar durch eine Konvertitin aus dem Judentum, die sie auf die Taufe vorbereitet hatte« (und das ist Hedwig Spiegel).¹⁷

Auf dem Heidelberger Bergfriedhof fand Hedwig Spiegel mit ihrem Gatten Dr. Siegfried Spiegel die letzte Ruhestätte (Abteilung D). Seit ihrem Tod sind 30 Jahre vergangen. Das Grab, mit zwei Rhododendren bepflanzt, existiert noch, voraussichtlich bis 2021.

ANHANG:

Meine persönliche Erinnerung an Hedwig Spiegel und an das holzschnitzte Kreuz im Hölderlingymnasium von Heidelberg am 11. Juni 1974

Es war im Frühjahr 1972, als ich – hauptamtliche Religionslehrerin am Hölderlingymnasium in Heidelberg – erstmals von der hier wohnenden Hedwig Spiegel erfuhr, deren Taufpatin Edith Stein sei. Ich

¹⁵ Meta Seifert geb. Posselt, die Schwester der Novizenmeisterin Teresia Renata Posselt. (ESGA 1, 362.)

¹⁶ AaO. S. 50 (ESGA 1, 362).

¹⁷ Maria Amata Neyer/Andreas Uwe Müller, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Benziger Verlag 1998, S. 227.





müßte sie unbedingt kennenlernen. Seit 1965 Witwe, wohnte sie in dem schönen Stadtteil Heidelberg-Neuenheim.

Meine Bekannten – zwei theologisch und auch ökumenisch sehr aufgeschlossene Pianistinnen – arrangierten schon ziemlich bald in ihrem vornehmen Jugendstilhaus ein Treffen mit Hedwig Spiegel »bei einer Tasse Tee«. Die leuchtenden Augen und das lebendige Gespräch mit der weißhaarigen und liebenswürdigen Dame bleiben mir stets in Erinnerung. Dabei erzählte Hedwig Spiegel selbstverständlich von ihren persönlichen Erfahrungen mit Edith Stein, über ihre eigene Emigration in die USA und die Rückkehr nach Deutschland geraume Zeit nach dem Krieg.

Ungefähr zwei Jahre später gestaltete ich für meine Oberstufenschülerinnen einen sogenannten Religionskurs mit dem Thema: Edith Stein – Persönlichkeit, Leben, Werk. Er sollte sich auf einen Zeitraum von einem Vierteljahr erstrecken und besonders motivierte und für vertiefende Arbeit aufgeschlossene Schülerinnen ansprechen. Im Kurs hatten wir gerade Halbzeit, als mir plötzlich die Idee kam, Frau Spiegel zu fragen, ob sie bereit sei, zu unserem Edith-Stein-Kurs in die Schule zu kommen und sich in das Gespräch einzubringen. Eine Doppelstunde stünde zur Verfügung, und wir könnten uns richtig Zeit lassen.

Ich griff zum Telefon und fragte. Frau Spiegel war sofort bereit. Ihr einziges Bedenken war, sie könne »steckenbleiben«, weil sie ja keine pädagogische Erfahrung habe. Doch dieses Bedenken konnte ich wiederum leicht zerstreuen durch meinen Hinweis auf die lebhaften und am Thema interessierten Mädchen, die ihr gewiß gut zuhören und viele Fragen stellen würden; und ich selbst wäre ja auch mit von der Partie. Meine Notizen zu der damaligen außergewöhnlichen Doppelstunde besitze ich bis heute, und sie liegen mir vor mit dem exakten Datum 11. Juni 1974.

Wir erlebten zusammen eine »Sternstunde«, doch der Höhepunkt war noch nicht erreicht:

Hedwig Spiegel griff nach ihrer Ledertasche, die sie neben ihrem Stuhl am Boden abgestellt hatte, und meinte, sie habe noch etwas Besonderes für uns mitgebracht. Nun holte sie aus der Tasche das holzgeschnitzte Kreuz heraus, das Edith Stein 1933 ihr zur Taufe geschenkt hatte und das sie seither immer begleitete.

Wir saßen alle im Kreis, und Hedwig Spiegel lud uns ein, das Kreuz herumzureichen. Nun nahm jede Schülerin der Reihe nach das Kreuz





in die Hände, ließ sich Zeit zum Befühlen und Beschauen. Ich kann den Vorgang nur stammelnd, andeutend beschreiben: Stille und Schweigen im Klassenzimmer, spürbare Ergriffenheit, ein gottesdiensthähnliches Geschehen. Damit war dann aber auch der für alle unvergeßliche Besuch von Frau Spiegel beendet, die mit herzlich-dankbarem Händedruck verabschiedet wurde.

Merkwürdigerweise stellte sich mir erst 1995 – also 14 Jahre nach Frau Spiegels Tod – die Frage nach dem Verbleib des Kreuzes. Schwester Amata (Karmel Köln) konnte mir Auskunft geben: Frau Spiegel hatte verfügt, daß das Kreuz seinen Platz im Kölner Karmel finden solle. Verwahrt im Safe, machte es dann noch einmal einen Umweg über die USA, bis es nach einigen Jahren des Nachforschens und bangen Wartens von einer Verwandten nach Köln gebracht wurde.

Zur Seligsprechung Edith Steins (1. Mai 1987) stiftete Kardinal Höffner eine Silberfassung, so daß es jetzt sowohl als Steh- wie auch als Vortragskreuz verwendet werden kann. Bei meiner Teilnahme an der Mitgliederversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft im Karmel/Köln konnte ich erstmals nach jenem denkwürdigen Ereignis in meinem Heidelberger Klassenzimmer das Kreuz wiedersehen: die jetzt monstranzähnlich gestaltete kostbarste »Reliquie« Edith Steins.

Meine persönliche Begegnung 1974 mit Hedwig Spiegel und dem holzgeschnitzten Kreuz veranlaßte mich nun nach Jahrzehnten, diese Skizze über »Hedwig Spiegel und Edith Stein« auszuarbeiten.







2. Aktualität

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Ein erstes Urteil über Edith Steins »Endliches und ewiges Sein«

Ein neu aufgefundener Brief von Alois Dempf vom 31. Januar 1947
an Gerta Krabbel

Im Mai 2011 wurde im Alten Pfarrhaus in Mooshausen (westlich von Memmingen) ein auf den 31.1.1947 datierter maschinenschriftlicher Brief von Alois Dempf an Gerta Krabbel entdeckt. Darin geht es um ein offenbar geplantes Lebensbild von Edith Stein, das freilich nie erschien; doch scheint Krabbel Zeugen angeschrieben zu haben, um Stoff dafür zu sammeln. Es wäre damit auch der erste Ansatz zu einem Lebensbild, während Teresia Renata Posselt ihre Notizen erst 1948 herausbrachte.

ZU DEN BRIEFPARTNERN

Dr. phil. Marie Julie Gertrud (Gerta) Krabbel (20.3.1881 Witten/Ruhr – 10.3.1961 Aachen) war von 1926 bis 1952 die langjährige Bundesvorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB) und in dieser Eigenschaft mit Edith Stein bekannt. Krabbel hatte die damalige Speyerer Lehrerin zum 8./9. November 1930 in das Hedwig-Dransfeld-Haus des KDFB nach Bendorf bei Koblenz eingeladen, um über »Grundlagen der Frauenbildung« zu sprechen.¹ Das Referat Steins traf in der anschließenden Aussprache auf Widerspruch, so daß Krabbel etwa 14 Tage später ein Diskussions-Protokoll und ein Rundschreiben versandte, wo sie zum weiteren Aus-

¹ ESGA 13, 30ff.





tausch über das von Stein nur »einseitig« behandelte Thema aufrief.² Zu einem zweiten bezeugten Treffen kam es am 8./9. Oktober 1932, als Edith Stein zu Gerta Krabbel nach Aachen reiste, um an einer Tagung des Bildungsausschusses vom KDFB teilzunehmen, auf der Alois Dempf über »Die geistige Haltung der jungen Generation« referierte.³ Gerta Krabbel war im übrigen langjährige Schriftleiterin der Zeitschrift *Die christliche Frau*, worin Edith Stein bekanntlich publizierte.⁴

Der Philosoph Alois Dempf (2.1.1891 Altomünster bei München - 15.11.1982 Eggstätt im Chiemgau) lehrte zuerst in Bonn, wo er zu dem Kreis um Theodor Abele, Hermann Platz, Heinrich Brüning gehörte und durch den Katholischen Akademikerverband auch in Beziehung zu Romano Guardini trat. Seine großen, aufsehenerregenden Arbeiten entstanden in rascher Folge: *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung* 1925, *Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik* 1926, *Ethik des Mittelalters* 1927 und vor allem *Sacrum Imperium* 1929 sowie *Metaphysik des Mittelalters* 1930. Unter dem Pseudonym Michael Schäffler ließ er – mit Hilfe von Karl Barth – in der Schweiz 1934 eine Schrift gegen Rosenbergs *Mythos des 20. Jahrhunderts* erscheinen; der Titel lautete *Die Not der deutschen Katholiken*.

Nachdem er 1938 von den Nazis zwangspensioniert worden war, lehrte er nach Kriegsende wieder in Wien. Er hatte Stein möglicherweise 1931 nach ihrem Elisabethvortrag in Bonn, spätestens aber 1932 bei der Tagung in Aachen kennengelernt, nach welcher sie ihn lebendig charakterisierte: »Er ist ein prächtiger Mensch, Oberbayer, urwüchsig und grundehrlich. Er hat die 1. Welle der Jugendbewegung vor dem Kriege selbst mitgemacht, gehörte mit Prof. Platz/Bonn und Brüning zu dem ersten liturgischen Kreis in Deutschland. Das machte alles sehr lebendig.«⁵

² ESGA 13, 238–250.

³ Vgl. den Brief Steins an Callista Kopf vom 11. 10. 1932 (ESGA 2, Br. 223).

⁴ Rez. zu Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, in: *Die christliche Frau* 1932.

⁵ Brief Steins an Callista Kopf vom 11. 10. 1932 (ESGA 2, Br. 223).





ZUR AUFFINDUNG DES BRIEFES

Gerta Krabbel stand seit 1920 mit Romano Guardini und Pfarrer Josef Weiger aus Mooshausen im schwäbischen Allgäu in freundschaftlicher Verbindung, besuchte letzteren auch immer wieder im Pfarrhaus. Weiger, seinerseits ein lebenslanger Freund Romano Guardinis, hatte diesen in den Jahren 1943 bis 1945 in Mooshausen beherbergt, als er wegen des beginnenden Bombardements nicht nach Berlin zurückkehren konnte; Guardini behielt dort sein Zimmer noch bis 1948, als er von Mooshausen aus nach Tübingen berufen worden war. Das spätbarocke Pfarrhaus in dem kleinen Ort westlich von Memmingen auf der württembergischen Seite der Iller ist heute von einem »Freundeskreis Mooshausen e. V.« gemietet und bewahrt noch reiche Schätze einer großen, verzweigten Korrespondenz.

ZUM INHALT

Bei der im Brief an Krabbel erwähnten »Metaphysik« handelt es sich um *Endliches und ewiges Sein* von Edith Stein, fertiggestellt 1937. Sie selbst erwähnt in ihrer Einleitung zu dem Werk in einer Fußnote Dempfs Abhandlung »Um den deutschen Thomas« (Hochland Nov. 1934). Die beiden einzigen erhaltenen und in der ESGA veröffentlichten Briefe von Dempf an Stein vom 24. Mai und 4. Juni 1936 beziehen sich auf ein ungenanntes Manuskript, das er abholen lassen und bald zurückbringen wolle – offenbar hatte sie ihn um ein Urteil über ihr großes Werk gebeten. In den genannten Briefen spricht er sie übrigens einmal als Sr. Benedicta und einmal als Sr. Teresia an, während er sie im Brief an Krabbel als »Frau Stein« bezeichnet.

Im Brief vom 24. Mai 1936 schreibt Dempf: »Ich habe schon mit größtem Interesse Ihr Manuskript gelesen. Sie haben eine sehr glückliche Hand, diese schwierigen Dinge mitzuteilen, eben aus einer klaren Einsicht in die Sache. Da ich selber die *theologia entis* innerhalb meiner Religionsphilosophie darstelle, möchte ich natürlich gern wissen, wie Ihre Seinsdarstellung weitergeht.«⁶

Die Einschätzung von Steins Leistung durch Dempf ist auch in dem neu aufgefundenen Schreiben sehr hoch. Da Dempf ein wirklicher

⁶ ESGA 3, Br. 456.





Kenner des Mittelalters und der Ontologie von Thomas war und da die philosophische Würdigung Steins nach 1945 erst sehr langsam an-
 lief, kommt dem Brief als einem Erstzeugnis über ihr Hauptwerk Be-
 deutung zu.

ZUM SCHRIFTBILD

Der Brief ist mit einer Tastatur ohne ß geschrieben; nur die Adresse
 in der zweiten Zeile und die Unterschrift sind handschriftlich. Er ging
 offenbar durch die Zensur, denn links unten auf der ersten Seite be-
 findet sich ein runder Stempel: Österreichische Zensurstelle W<ien>
 228. Der Briefumschlag ist nicht erhalten. Elisabeth Prégardier, der
 Geschäftsführerin des Freundeskreises Mooshausen, gebührt Dank
 für die Auffindung!

*

Abschrift

Wien, am 31. Jänner 1947
 Wien I Stephansplatz 6

Sehr verehrte Frau Doktor!

Ich danke herzlich für Ihren Brief vom 2. Jänner und besonders da-
 für, dass Sie dem Gedächtnis (!) Edith Steins ein Lebensbild widmen
 wollen. Sie hat es wahrlich verdient u. es ist unsere Pflicht, das Ge-
 dächtnis (!) der Opfer lebendig zu halten. Ich habe Frau Stein nur ei-
 nige male getroffen, zuletzt im Karmel in Köln etwa 37, als sie ihre
 große Metaphysik fertig hatte und sie mir zur Beurteilung übergab.
 Ich konnte sie freilich nur lesen, aber für eine Veröffentlichung war es
 schon zu spät damals. Natürlich habe ich sofort, als ich von ihrem
 Tode hörte, Dr. Wild⁷ vom Kösel-Pustet Verlag auf diese Metaphysik
 aufmerksam gemacht und er war auch sofort bereit, sie zu veröffent-
 lichen. Dann hat sich mein Freund Diözesanpräses Dr. Herman (!)
 Josef Schmidt Köln Odenkirchnerstr. 26 um die Auffindung des Ma-
 nuscripts (!) im Karmel bemüht, aber ohne Erfolg. Vielleicht können

⁷Dr. Christoph Wild, erfolgreicher Verlagsleiter des Kösel Verlages München.





Sie eher in Erfahrung bringen, wo dieses wertvolle Werk geblieben ist. Ich kann nicht glauben, daß es verloren gegangen ist.

Ueber die philosophische Bedeutung von Frau Stein könnte ich natürlich erst wieder etwas genaueres sagen, wenn ich nochmals Gelegenheit hätte, das Werk einzusehen. Meiner Erinnerung nach war es so, dass sie mit ihrer meisterhaften pädagogischen Begabung und ihrem hervorragenden Geschick, die alte und die neue philosophische Terminologie zum Ausgleich zu bringen, eine für die Alten und die Modernen gleich wichtige Darstellung der schwierigsten metaphysischen Fragen geleistet hat. Gerade solch eine Metaphysik fehlt uns jetzt und sie (!) würden dem Gedächtnis von Frau Stein und dem geistigen Wiederaufbau zugleich einen grossen Dienst erweisen, wenn Sie zur Auffindung des Manuskriptes beitragen könnten.

Mir selber geht es hier leidlich gut, ich habe eine sehr willige Hörschaft und viele tüchtige Mitarbeiter und bringe nun die Früchte meiner unfreiwilligen Musse⁸ freilich sehr langsam ans Tageslicht. Im August hoffe ich auf der Tagung des Akademikerverbandes⁹ zu sprechen und viele alte Freunde treffen zu können. Vielleicht ist es Ihnen bis dahin gelungen, die Metaphysik wieder aufzufinden, so daß man dann leicht alles weitere veranlassen könnte.

Mit herzlichsten Grüßen

Ihr sehr ergebener
A. Dempf.

⁸ Dempf war zwischen 1938 und 1945 aufgrund des Lehrverbots Privatgelehrter in seinem Heimatort Altomünster.

⁹ Der Katholische Akademikerverband war 1913 auf Anregung von Abt Ildefons Herwegen OSB von Maria Laach gegründet worden. Die Tagung im August 1947 ließ sich nicht genauer bestimmen.





HEINRICH MUSSINGHOFF

Laudatio anlässlich der
Verleihung der Edith-Stein-Medaille
an Landesrabbiner Dr. Henry G. Brandt
am 30. Oktober 2011 in Göttingen

Sehr geehrter Herr Willen,
meine sehr verehrten Damen und Herren,
lieber Herr Rabbiner Brandt!

Als Papst Benedikt XVI. vor einigen Wochen Deutschland besuchte, stand schon am ersten Tag eine Begegnung mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft auf dem Programm. Auch Sie, lieber Herr Rabbiner Brandt, haben an diesem Treffen teilgenommen. Das Presseecho war eher gering. Begegnungen zwischen Christen und Juden auch auf höchster Ebene haben heute keinen Nachrichtenwert mehr. Sie sind selbstverständlich geworden.

Noch vor einigen Jahrzehnten hätten wohl nur wenige von uns es für möglich gehalten, daß die Beziehungen zwischen Christen und Juden heute so freundschaftlich und so offen sind. Die Last der Vergangenheit, die Jahrhunderte von Mißverständnissen, wechselseitigen Abgrenzungen und das Erbe des christlichen Antijudaismus wogen schwer und waren nicht leicht abzutragen. Das christlich-jüdische Verhältnis hat sich seit dem Zweiten Weltkrieg geradezu dramatisch verändert. Diese Veränderung haben wir einer nicht geringen Zahl von Juden und Christen unterschiedlicher Konfessionen zu verdanken, die schon wenige Jahre nach dem Krieg und der Shoah sich intensiv und erfolgreich um ein neues Verhältnis bemüht haben. Hier ist zunächst an die Seelisberger Konferenz 1947 zu erinnern, deren zehn Thesen den programmatischen Ausgangspunkt des christlich-jüdischen Dialogs bildeten. Zu nennen sind aber auch die ersten Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, die nach amerikanischem Vorbild schon 1948/49 gegründet wurden. Vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dessen Erklärung *Nostra aetate* die Katholiken zum Dialog mit den Juden ermutigte, traten weitere Foren der Begegnung auf nationaler und internationaler Ebene hinzu.





Wenn wir heute die Erfolgsgeschichte des jüdisch-christlichen Dialogs erzählen, dürfen wir nicht vergessen, daß dieser Dialog in einem Land geführt wird, dessen politische Führung die vollständige Ermordung der europäischen Juden geplant und systematisch umgesetzt hat. Wir vergessen heute allzuoft, daß das christlich-jüdische Gespräch nach 1945 auf jüdischer Seite von denen geführt wurde, die nur wenige Jahre zuvor der nationalsozialistischen Verfolgung entkommen waren, sei es durch die rechtzeitige Flucht ins Exil, sei es durch das Überleben in einem Versteck oder durch die Befreiung aus einem der Vernichtungslager. Wer hätte es den Überlebenden der Shoah verdenken können, wenn sie auf die Gesprächsangebote mit Skepsis oder Ablehnung reagiert hätten, zumal sie ja nicht wußten, wer ihnen auf der anderen Seite begegnet? Daß trotz aller Bedenken Juden das Gespräch mit Christen aufgenommen und sich um ein neues jüdisch-christliches Verhältnis bemüht haben, muß uns Christen auch heute noch mit Dankbarkeit erfüllen.

In diesen Dank schließe ich Sie, verehrter Herr Rabbiner Brandt, ausdrücklich mit ein. Sie gehören zu den Pionieren des jüdisch-christlichen Dialogs. Sie haben in den vergangenen Jahrzehnten wie nur wenige Rabbiner in Deutschland das Gespräch mit den Kirchen gesucht und geführt. Schon früh haben Sie sich in den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit engagiert. Seit 1985 sind Sie der jüdische Vorsitzende des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Seit vielen Jahren sind Sie Mitglied im Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken und nehmen als Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz regelmäßig an den jährlichen Treffen von orthodoxen und liberalen Rabbinern mit Mitgliedern des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz teil. Anders gesagt: Sie haben entscheidenden Anteil an den dramatischen Veränderungen im christlich-jüdischen Verhältnis der vergangenen Jahrzehnte.

Was Sie als Dialogpartner so überzeugend macht, ist nicht nur Ihre ausgeprägte Gesprächsbereitschaft, die auch die Muslime in diesem Land einschließt, sondern ebenso Ihre tiefe Verwurzelung in der jüdischen Gemeinschaft und in der jüdischen Tradition. Als Landesrabbiner von Niedersachsen und später von Westfalen-Lippe haben Sie den Aufbau und die Entwicklung der jüdischen Gemeinden in diesem Land aktiv mitgestaltet. An der Neugründung der Jüdischen Ge-





meinde hier in Göttingen im Jahr 1994 waren Sie wesentlich beteiligt. Es ist diese Verbindung von Verständigungsbereitschaft und Traditionsverbundenheit, die Sie zu einem ebenso geschätzten wie anregenden Gesprächspartner macht. Sie wissen, daß der jüdisch-christliche Dialog oft ein Ringen um das richtige Verständnis des anderen ist und auch Kontroversen nicht ausklammern darf. Seit unserer ersten Begegnung in den 80er Jahren in Münster – ich war damals katholischer Vorsitzender der dortigen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit – habe ich Sie als Gesprächspartner kennengelernt, der in Sachfragen klar und in seiner Freundschaft beständig ist. So waren die Irritationen im katholisch-jüdischen Verhältnis der vergangenen Jahre für Sie kein Grund, das Gespräch mit uns Katholiken abzubrechen, sondern es im Gegenteil umso entschiedener fortzusetzen. Es ist daher für mich eine Freude und eine Ehre, lieber Herr Rabbiner Brandt, hier und heute Ihr Laudator sein zu dürfen und Ihnen für Ihre großen Verdienste um das jüdisch-katholische Verhältnis zu danken.

Gleichzeitig ist diese Laudatio aber auch eine Herausforderung für mich. Denn die Medaille, die Ihnen heute verliehen wird, ist nach einer Frau benannt, in deren Leben sich Judentum und Christentum begegnen – aber auf eine Weise, die nicht unumstritten ist und von nicht wenigen Juden als Provokation empfunden wird. Wer die Debatten im Vorfeld der Seligsprechung von Edith Stein 1987 und ihrer Heiligsprechung 1998 verfolgt hat, weiß um die jüdischen Vorbehalte gegen die katholische Verehrung von Edith Stein als Märtyrerin. Daß Sie, lieber Herr Rabbiner Brandt, trotz dieser Vorbehalte die Auszeichnung annehmen, belegt einmal mehr Ihre Offenheit und Gesprächsbereitschaft. Meine Aufgabe ist es nun, mich der Frage zu stellen, wie wir Katholiken im Angesicht unserer jüdischen Schwestern und Brüder Edith Stein heute gedenken sollen.

Zunächst ist hervorzuheben, daß Edith Stein sich zeit ihres Lebens, also auch nach ihrem Übertritt zur katholischen Kirche mit ihrer jüdischen Familie und mit dem jüdischen Volk eng verbunden fühlte und sich offen zu ihrer jüdischen Abstammung bekannte. Diese Verbundenheit zeigte sich insbesondere nach der nationalsozialistischen Machtergreifung. In ihrem 1938 verfaßten autobiographischen Bericht *Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel* mit dem Untertitel *Wie ich in den Kölner Karmel kam* berichtet sie von einem nächtlichen Gespräch mit einem katholischen Lehrer im Frühjahr 1933, der über die antijüdischen Greuelthaten der neuen Regierung berichtete.





Sie schreibt: »Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war. Ich ließ den Mann, der mir gegenüber saß, nicht merken, was in mir vorging. Offenbar wußte er nichts von meiner Abstammung. Ich habe sonst in solchen Fällen meist sofort die entsprechende Aufklärung gegeben. Diesmal tat ich es nicht. Es wäre mir wie eine Verletzung des Gastrechts erschienen, wenn ich jetzt durch eine solche Mitteilung seine Nachtruhe gestört hätte.«¹ Das Gespräch blieb nicht folgenlos. Einige Wochen später wird Edith Stein einen Brief an Papst Pius XI. schreiben, den ein mit ihr befreundeter Abt in Rom übergeben hat. Der Brief galt lange Zeit als verschollen und wurde erst Anfang 2003 nach der Öffnung der Deutschland-Abteilung des vatikanischen Geheimarchivs für die Jahre 1922 bis 1939 wiedergefunden. Edith Stein schreibt diesen Brief, wie es im ersten Satz heißt, »als Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnade seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist.«² Sie berichtet zunächst über die antijüdischen Maßnahmen der nationalsozialistischen Regierung und die Auswirkungen auf die jüdische Bevölkerung in Deutschland, um sodann den Papst zu einem öffentlichen Protest zu bewegen. »Seit Wochen warten und hoffen nicht nur die Juden,« schreibt sie, »sondern Tausende treuer Katholiken in Deutschland – und ich denke, in der ganzen Welt – darauf, daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe... Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch den Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel?« Sie fürchtet »das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen der Kirche noch länger anhält«, und fährt fort: »Wir sind auch der Überzeugung, daß dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen.«³

¹ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 1 (Im folgenden zitiert als ESGA I.), hg. im Auftrag des Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg von Klaus Mass OCD, Freiburg-Basel-Wien 2002, 346f. Hervorhebung von mir.

² Der Brief an Papst Pius XI. ist abgedruckt in: *Stimmen der Zeit* 221/2003, 149f., hier 149.

³ Ebd., 150.





Ob der Brief Edith Steins in Rom etwas bewirkt hat und ggf. was, wissen wir nicht. Das Antwortschreiben fiel formal aus.⁴ 1937 wird Pius XI. in der Enzyklika *Mit brennender Sorge* mit deutlichen Worten die nationalsozialistische Vergötzung von Rasse und Staat anklagen und ein Jahr später wird er vor belgischen Pilgern den viel zitierten Satz sagen: »Geistlich sind wir alle Semiten.« Im selben Jahr gibt er dem amerikanischen Jesuitenpater John La Farge den Auftrag, eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus zu entwerfen, die jedoch nicht veröffentlicht wird. Aber die Frage bleibt, ob die Kirche und die Christen nicht früher und lauter ihre Stimme gegen den nationalsozialistischen Terror und vor allem gegen die Judenverfolgung hätten erheben müssen. Wenn wir als Katholiken Edith Steins gedenken, werden wir immer wieder neu mit dieser Frage konfrontiert. Jedenfalls wäre es unredlich, Edith Stein als Heilige zu verehren und ihre kritischen Anfragen an das politische Handeln der Kirche mit Schweigen zu übergehen.

Der Brief an Papst Pius XI. blieb nicht die einzige Antwort Edith Steins auf den Antisemitismus. Ebenfalls 1933 beginnt sie mit der Niederschrift ihrer Autobiographie, die allerdings unvollendet blieb und aus Rücksichtnahme auf ihre Familienangehörigen erst nach dem Tod der Geschwister veröffentlicht werden sollte.⁵ Die Aufzeichnungen, die sie mit Bedacht unter den Titel *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* stellt, sind ein Bekenntnis zu ihrer jüdischen Herkunft und ein Zeugnis der engen Verbundenheit mit ihrer Familie. Vor allem aber will sie, wie sie im Vorwort darlegt, ein Gegenbild zu dem vom Haß entstellten Bild der Juden geben, das die nationalsozialistische Propaganda verbreitet. Wer das Leben jüdischer Familien aus eigener Erfahrung kenne, habe »dort Herzengüte, Verständnis, warme Teilnahme und Hilfsbereitschaft gefunden ... Aber vielen anderen fehlen diese Erfahrungen. Vor allem wird der Jugend, die heute von frühester Kindheit an im Rassenhaß erzogen wird, die Gelegenheit dazu abgeschnitten. Ihnen gegenüber haben wir, die wir im Judentum groß geworden sind, die Pflicht, Zeugnis abzulegen.«⁶ Mit ihren au-

⁴ Vgl. H. Wolf, Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich, München 2009, 215f.

⁵ Vgl. die entsprechende Verfügung in ihrem Testament vom 9. Juni 1939, in: ESGA I, 375.

⁶ ESGA I, 3.





tobiographischen Aufzeichnungen will Edith Stein keine Analyse des Antisemitismus und auch keine Darstellung des Judentums geben, sondern die Wirklichkeit jüdischen Lebens am Beispiel der Familie Stein gegen antisemitische Klischees und Vorurteile zur Sprache bringen.

In ihren Aufzeichnungen legt Edith Stein in der Tat ein beeindruckendes Zeugnis jüdischen Lebens an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ab, das ich hier nicht einmal in groben Zügen nachzeichnen kann. Hervorheben möchte ich aber, daß Edith Stein keineswegs in einem völlig assimilierten und säkularen Elternhaus aufwuchs. Ein ganzes Kapitel widmet sie den hohen jüdischen Feiertagen, Pessach, Rosch haSchanah und Jom Kippur, die, wie sie schreibt, »zu den großen Ereignissen des häuslichen Lebens gehörten«.⁷ Auch war ihrer Mutter die religiöse Entwicklung der Kinder ganz und gar nicht gleichgültig. Auguste Stein litt unter dem Übertritt ihrer Tochter Edith zur katholischen Kirche, worauf ich noch zurückkommen werde. Nicht weniger schmerzte sie, daß Ediths ältere Schwester Else und ihr Verlobter Max Gordon nur standesamtlich heirateten. »Beide waren völlig ungläubig«, schreibt Edith Stein und fügt hinzu, daß es für ihre Mutter »ein großes Opfer« war, trotzdem zur Hochzeit nach Hamburg zu fahren.⁸ Auguste Stein war nach Kräften bemüht, auch nach der Hochzeit den Kontakt zu ihrer Tochter und ihrem wohl menschlich nicht ganz einfachen Schwiegersohn zu pflegen. Eine Woche im Jahr verbrachte sie gewöhnlich bei ihnen in Hamburg. Doch diese Tage waren nicht ungetrübt, wie Edith Stein anmerkt. »Sehr schwer war es ihr immer, so lange in einem Haushalt zu sein, der nicht rituell geführt wurde. Sonst hatte sie einen sehr gesunden Appetit und konnte kräftig essen; aber dort widerstand ihr alles.«⁹ Im Hamburger Haushalt ihrer Schwester Else wird Edith Stein sich später vom religiösen Glauben ihrer Familie abwenden. Mit lapidaren Worten schreibt sie: »Außerdem waren Max und Else völlig ungläubig, Religion gab es in ihrem Haus überhaupt nicht. Hier habe ich mir auch das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt.«¹⁰ Doch die Frage, warum sie sich von der religiösen Tradition des Ju-

⁷ ESGA I, 43.

⁸ ESGA I, 60f.

⁹ ESGA I, 64.

¹⁰ ESGA I, 109.





dentums lossagt, bleibt unbeantwortet. Zwar beschreibt sie den Eindruck, den die Beerdigung von zwei nahen Verwandten bei ihr hinterließ, nämlich daß das jüdische Begräbnisritual zu wenig von der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod getragen sei.¹¹ Doch zum einen sind diese Passagen in ihren Aufzeichnungen aus der späteren Sicht der Katholikin und der katholischen Totenliturgie geschrieben, und zum anderen ist dieser Eindruck, wie sie an anderer Stelle selbst zugab, nicht zutreffend.¹² Trotz der Bemühungen ihrer Mutter um eine religiöse Erziehung scheinen Edith Steins Kenntnisse des Judentums doch recht begrenzt. Es ist zudem auffällig, daß eine so wißbegierige und so lebhaft an philosophischen Fragen interessierte Frau offenbar kein Bedürfnis verspürte, sich intensiver mit der religiösen Tradition des Judentums zu beschäftigen. Im Unterschied zu dem fünf Jahre älteren Franz Rosenzweig hat sie offenbar nie mit der Frage gerungen, ob sie ihren Lebensweg im Judentum oder im Christentum fortsetzen solle.

Daher ist es auch nicht ganz richtig zu sagen, daß Edith Stein vom Judentum zum Christentum übergetreten ist. Als sie übertrat, hatte sie sich schon lange von der jüdischen Religion entfernt. Nicht die Beschäftigung mit dem Judentum, sondern die Philosophie führte sie auf den Weg zum Christentum. Den ersten Anstoß gab die Begegnung mit dem Philosophen Max Scheler hier an der Universität Göttingen, wie sie selbst in ihren Aufzeichnungen betont: »Für mich wie für viele andere ist in jenen Jahren sein Einfluß weit über das Gebiet der Philosophie hinaus von Bedeutung geworden. Ich weiß nicht, in welchem Jahr Scheler zur katholischen Kirche zurückgekehrt ist. Es kann damals nicht sehr lange zurückgelegen haben. Jedenfalls war es die Zeit, in der er ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachwelt für sie zu werben verstand. Das war meine erste Berührung mit dieser mir bis dahin völlig unbekanntem Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloß mir einen Bereich von ›Phänomenen‹, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte.«¹³ Wie sehr ihr Zugang zum religiösen Glauben ein dezidiert philosophischer, mehr noch ein spezifisch phänomenologischer Zugang war, wie ihn ihr Lehrer Edmund Husserl damals vertrat, zeigen ihre folgenden Überlegungen: »Nicht

¹¹ Vgl. ESGA I, 53f.

¹² Vgl. ESGA I, 53 (Fußnote 3).

¹³ ESGA I, 210f.





umsonst wurde uns beständig eingeschärft, daß wir alle Dinge vorurteilsfrei ins Auge fassen, alle ›Scheuklappen‹ abwerfen sollten. Die Schranken der rationalistischen Vorurteile, in denen ich aufgewachsen war, ohne es zu wissen, fielen, und die Welt des Glaubens stand plötzlich vor mir. Menschen, mit denen ich täglich umging, zu denen ich mit Bewunderung aufblickte, lebten darin. Sie mußte zum mindesten eines ernsthaften Nachdenkens wert sein.«¹⁴ In den folgenden Jahren wird sie aufmerksam die sie umgebende »Welt des Glaubens« wahrnehmen und zu verstehen lernen. Ihr besonderes Interesse gilt – ganz im Sinne der Phänomenologie – vor allem dem Gebet, der Liturgie und der spirituellen Literatur. Bekanntlich ist es dann die Lektüre der Autobiographie der heiligen Teresa von Ávila, die ihr den letzten und wohl entscheidenden Anstoß zum Übertritt in die katholische Kirche gab. Am 1. Januar 1922 läßt sie sich taufen.

Die Gründe, die einen Menschen zum Übertritt in eine Glaubensgemeinschaft motivieren, sind sehr persönlicher Art und erschließen sich nur im Rückgriff auf seine Biographie. Von außen sind sie nur schwer zu beurteilen. Doch auch wenn die Konversion ein zutiefst persönlicher Akt ist, so hat dieser Schritt doch auch Auswirkungen auf die Gemeinschaft, die jemand verläßt, und auf die Gemeinschaft, in die er eintritt. Insbesondere im christlich-jüdischen Verhältnis werden Konversionen als Tabubrüche betrachtet, obwohl es Übertritte in beide Richtungen gab und gibt. Doch die Erinnerung an die Geschichte der Judenmission und der Zwangstaufer lassen auf jüdischer Seite Übertritte zum Christentum nicht nur als theologisch illegitime, sondern auch als moralisch zweifelhafte Akte erscheinen. Wenn wir Katholiken Edith Stein als Heilige und damit ja auch als vorbildliche Christin verehren, müssen wir deshalb den Eindruck vermeiden, wir wollten den Juden diese Heilige als Lebensmodell anbieten und sie damit auf subtile Weise zur Konversion aufrufen. Edith Stein ist mit ihrem Leben und besonders aufgrund ihrer Solidarität mit dem jüdischen Volk ein Vorbild für uns Katholiken. Ob und in welcher Hinsicht sie auch ein Vorbild für Nicht-Katholiken ist, müssen wir deren Urteil überlassen. Wir dürfen zudem nicht verschweigen, daß der Eintritt Edith Steins in die katholische Kirche für die meisten Juden unbegreiflich und schwer zu ertragen ist. Denn zur Freundschaft gehört das Wissen um das, was den anderen schmerzt.

¹⁴ ESGA I, 211.





Wie sehr die Konversion und später ihr Eintritt in den Kölner Karmel das Verhältnis Edith Steins zu ihrer Familie und vor allem zu ihrer Mutter belastet haben, wissen wir aus ihren Briefen und anderen Zeugnissen. Ihre Nichte Susanne Batzdorff-Biberstein dürfte in ihren Erinnerungen die Gefühle der Familie Stein zutreffend wiedergeben. Sie schreibt: »Indem sie katholisch wurde, hatte unsere Tante ihr Volk im Stich gelassen. Ihr Eintritt ins Kloster bedeutete vor der Außenwelt, daß sie sich vom jüdischen Volk abwenden wollte.«¹⁵ Diese Deutung ihres Übertritts zur katholischen Kirche konnte und wollte Edith Stein nicht akzeptieren. Durch ihre Konversion fühlte sie sich nicht vom jüdischen Volk getrennt, sondern noch enger mit ihm verbunden. »Heute ist es mir klar,« schreibt Susanne Batzdorff-Biberstein weiter, »daß es von ihrem Standpunkt durchaus logisch war, doch für uns, ihre jüdischen Verwandten, konnte es niemals ein überzeugendes Argument sein. Eine Kluft war zwischen ihr und ihrer Familie entstanden, die nicht zu überbrücken war. Doch andererseits konnten wir nicht aufhören, sie lieb zu haben.«¹⁶ Trotz der religiösen »Kluft« blieben die Beziehungen zwischen Edith Stein und ihrer Familie weiterhin sehr eng.

Die – zurückhaltend formuliert – gemischten Gefühle der Familie Stein angesichts der Konversion einer ihrer Töchter dürften auch viele Juden heute empfinden. Nach einer Zeitungsmeldung war Ihr erster Gedanke, lieber Herr Rabbiner Brandt, als Sie von der Preisverleihung erfuhren: »Eine Ketzerin«. Doch dem ersten Gedanken folgte ein zweiter: Edith Stein war eine Jüdin, die auch als Christin ihrer Familie und ihrem Volk in Treue verbunden blieb. Dieser zweite Gedanke macht es Ihnen möglich, diesen Preis anzunehmen. Doch die gemischten Gefühle dürften bei Ihnen ebenso bleiben wie damals im Hause Stein.

Vor allem Auguste Stein hat bis zu ihrem Tod 1936 mit der Konversion und dem Eintritt ihrer Tochter ins Kloster gehadert. Bezeichnend ist eine Szene, die Edith Stein in ihrem bereits genannten Bericht *Wie ich in den Kölner Karmel kam* schildert. Auf dem Rückweg vom Synagogengottesdienst, den sie gemeinsam mit ihrer Mutter am letzten Tag des Laubhüttenfestes 1933 kurz vor ihrem Eintritt in den

¹⁵ Erinnerungen an meine Tante Edith Stein, in: Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz 2004, 73–81, hier 75.

¹⁶ Ebd.





Karmel besuchte, entspann sich folgendes Gespräch zwischen beiden: »War die Predigt nicht schön?« »Ja.« »Man kann also auch jüdisch fromm sein?« »Gewiß, wenn man nichts anderes kennengelernt hat.« Nun kam es verzweifelt zurück: »Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn (*gemeint ist Jesus*) sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht?«¹⁷ Dieses kurze, emotional sehr berührende Gespräch sagt uns nicht nur einiges über das Verhältnis von Mutter und Tochter. Es führt uns auch zu einer Einsicht, die für das christlich-jüdische Gespräch grundlegend ist. Wir führen dieses Gespräch nämlich nicht nur aus humanitären Gründen, sondern auch um Gottes willen. Wir sind um Gottes willen miteinander verbunden. Diese Einsicht ist mir als Bischof sehr wichtig, und sie wird auch Ihnen, lieber Herr Rabbiner Brandt, wichtig sein. Der christlich-jüdische Dialog, wie wir beide ihn verstehen, ist nicht etwas, das als eine zusätzliche Aufgabe zu den vielfältigen Verpflichtungen hinzukommt, die mit unseren Ämtern in unseren jeweiligen Glaubensgemeinschaften verbunden sind. Der Dialog mit dem anderen gehört für uns – ich glaube, ich darf hier von »uns« sprechen – zu den Aufgaben eines Bischofs bzw. eines Rabbiners. Der Glaube an den einen Gott, den Vater aller Menschen, ermutigt und verpflichtet uns, immer wieder das Gespräch mit dem anderen zu suchen. In diesem Gespräch dürfen wir den theologischen Fragen und den theologischen Unterschieden nicht ausweichen. In den grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum, die wir heute klarer und deutlicher erkennen als zu Lebzeiten Edith Steins, stoßen wir doch auch auf eine Differenz, die Schalom Ben Chorin auf die griffige Formel gebracht hat: »Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an Jesus trennt uns.«

Der Christusglaube und die Spiritualität Edith Steins waren von Anfang an stark kreuzestheologisch geprägt. Sie verstand ihren Lebensweg als Kreuzesnachfolge und Hingabe für die anderen. Als Karmelitin nimmt sie denn auch bewußt den Namen Teresia Benedicta a Cruce, die vom Kreuz gesegnete Teresia an. In den 30er Jahren, also in ihrer Zeit im Kölner Karmel, wird der Gedanke, daß ihr Leben seinen Sinn in der Hingabe und im Opfer findet, immer stärker. Unter dem Eindruck der Schriften des spanischen Karmeliten Johannes vom Kreuz widmet sie sich ganz der »Kreuzeswissenschaft«. Man darf die

¹⁷ ESGA I, 360. Die Einfügung in der Klammer stammt von mir.





Kreuzesspiritualität Edith Steins jedoch nicht als Weltflucht mißverstehen. Diese Spiritualität ist auch ihre Art, auf die bedrängende politische Lage in Deutschland zu reagieren. So bittet sie ihre Priorin am Passionssonntag 1939 – kurz nachdem Hitler die sogenannte »Rest-Tschechei« besetzt hat – um die Erlaubnis, sich »dem Herzen Jesu als Sühnopfer für den wahren Frieden anzubieten: daß die Herrschaft des Antichrist, wenn möglich, ohne einen neuen Weltkrieg zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann«. ¹⁸ Mit dem Antichrist ist hier Adolf Hitler gemeint.

Die Kreuzesspiritualität bestimmt schließlich auch ihr Verhältnis zum jüdischen Volk und begründet ihre Solidarität mit dem jüdischen Volk, eine Solidarität bis in den Tod. Sie orientiert sich am Vorbild der biblischen Ester, das sie christlich deutet und auf die Gegenwart bezieht. Beschrieb Esters Gebet nicht genau die Situation des jüdischen Volkes im nationalsozialistischen Deutschland? So wie Ester vor dem Perserkönig für die Juden eintrat, um die Vernichtungspläne Hamans zunichte zu machen, so will Edith Stein angesichts der nationalsozialistischen Bedrohung für ihr Volk vor Gott eintreten. Allerdings kennt die Kreuzesspiritualität Edith Steins auch Aspekte, die uns heute nicht nur befremden, sondern denen wir auch theologisch nicht zustimmen können. So lesen wir in ihrem Testament, das sie am 9. Juni 1939 niederschrieb: »Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zuge-dacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter seinen heiligen Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu seiner Ehre und Verherrlichung... zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und sein Reich komme in Herrlichkeit...« ¹⁹ Mit dem »Unglauben des jüdischen Volkes« ist das jüdische Nein zu Jesus als dem Messias, dem Christus, gemeint. Edith Stein teilt hier eine theologische Deutung Israels, die vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil allgemein verbreitet war. Daß Jesus von Nazaret der im Alten Testament verheißene Messias ist und vom Christusgeschehen her sich der eigentliche Sinn des Alten Testaments erst erschließt, war für die kirchliche Verkündigung und Theologie über viele Jahrhunderte so evident, daß die jüdische Weigerung, in das Bekenntnis der Kirche einzustimmen, nur als »Ver-

¹⁸ Der Weihetext vom 26. März 1939 ist abgedruckt in ESGA I, 373.

¹⁹ Das Testament ist abgedruckt in ESGA I, 374f., hier 375.





stockung« oder »Verblendung« wahrgenommen wurde. Diese Sicht des Judentums wurde nicht selten auch von Christen geteilt, die entschieden gegen den Antisemitismus und die judenfeindliche Politik in den 30er Jahren Stellung bezogen.

Erst im christlich-jüdischen Dialog der letzten Jahrzehnte haben wir gelernt, daß die christliche Deutung der hebräischen Bibel keineswegs so zwangsläufig und offensichtlich ist, wie wir lange Zeit glaubten. Wir sind mittlerweile zu einem anderen Verständnis der jüdischen Tradition gelangt, das es uns verbietet, vom »Unglauben des jüdischen Volkes« zu sprechen. In dem Dokument *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* von 2001 schreibt die Päpstliche Bibelkommission: »...die Christen können und müssen zugeben, daß die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar.« (Nr. 22) Aus diesen Sätzen spricht, wie der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, in seinem Vorwort hervorhebt, »ein neuer Respekt für die jüdische Auslegung des Alten Testaments«. ²⁰ Im zweiten Band seines Jesus-Buches hat Joseph Ratzinger nun als Papst Benedikt XVI. diesen Gedanken weitergeführt. Im Zusammenhang mit der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahr 70 durch die Römer bemerkt er: »Die Bibel – das Alte Testament – mußte neu gelesen werden. Das sadduzäische, ganz an den Tempel gebundene Judentum hat diese Katastrophe nicht überlebt, und auch Qumran, das zwar gegen den herodianischen Tempel stand, aber einen erneuerten Tempel erwartete, ist aus der Geschichte verschwunden. Es gibt zwei Antworten auf diese Situation – zwei Weisen, das Alte Testament nach 70 neu zu lesen: die Lektüre mit Christus, von den Propheten her, und die rabbinische Lektüre. ...Wir erkennen es nach Jahrhunderten des Gegeneinanders als unsere Aufgabe, daß diese beiden Weisen der neuen Lektüre der biblischen Schriften – die christliche und die jüdische – miteinander in Dialog treten müssen, um Gottes Willen und Wort

²⁰ Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn 2001, 8.





recht zu verstehen.«²¹ Trotz der Differenz in der Messiasfrage dürfen wir den christlich-jüdischen Dialog nicht als Dialog von Glauben und Unglauben verstehen; vielmehr ist es ein Dialog zweier Glaubensweisen, die beide Gottes Wort und Gottes Gebot verpflichtet sind. Es ist – ich wiederhole mich hier – ein Dialog um Gottes willen. Diese theologischen Einsichten aber haben wir erst in den vergangenen Jahrzehnten gewonnen. Edith Stein waren sie in ihrer Zeit unbekannt. Auch Heilige sind Kinder ihrer Zeit; auch ihr Denken und ihre Erkenntnisse sind begrenzt.

Trotz dieser wichtigen Einschränkung dürfen wir nicht vergessen, daß es gerade die ausgeprägte Kreuzesspiritualität war, die es Edith Stein ermöglichte, den Gang nach Auschwitz anzutreten. Sie hat das Martyrium gewiß nicht gesucht. Dafür sprechen schon die allerdings gescheiterten Versuche, in einen Schweizer Karmel überzusiedeln. Sie ist aber auch nicht vor dem Martyrium geflohen. Die Fakten sind Ihnen allen bekannt. Als Antwort auf den öffentlichen Protest der niederländischen katholischen Bischöfe gegen die Judenverfolgung ließ der Reichskommissar für die Niederlande, Arthur Seyß-Inquart, am 2. August 1942 alle katholisch getauften Juden verhaften und im Sammellager Westerbork internieren. Unter ihnen waren auch Edith Stein und ihre Schwester Rosa. Von dort wurden sie wenige Tage später nach Auschwitz-Birkenau deportiert. Wahrscheinlich wurden sie direkt nach ihrer Ankunft am 9. August 1942 vergast. Während ihrer Verhaftung in Echt soll Edith Stein zu ihrer Schwester Rosa gesagt haben: »Komm, wir gehen für unser Volk!« Doch auch ohne diesen Satz geht aus ihren Schriften deutlich hervor, daß sie bewußt mit dem jüdischen Volk litt und starb.

Kann man ihren Tod als Martyrium, also als Zeugnis, verstehen? Und wenn ja, war Edith Stein eine christliche oder eine jüdische Märtyrerin? Diese Fragen sind bekanntlich im Vorfeld ihrer Seligsprechung ausführlich und kontrovers erörtert worden. Edith Stein starb, weil sie Jüdin war. Sie wurde aus rassistischen, nicht aus religiösen Gründen ermordet. In ihrem Rassenwahn wollten die Nazis das jüdische Volk ausrotten. Was der einzelne dachte, glaubte, sagte oder tat, war ihnen völlig gleichgültig. Für sie zählte allein die jüdische Abstammung. Edith Stein aber verstand ihren Tod als Hingabe, als Opfer in

²¹ Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011, 49.





der Nachfolge des Gekreuzigten und in Solidarität mit dem jüdischen Volk. Wenn die katholische Kirche Edith Stein als Märtyrerin verehrt, dann folgt sie dem Selbstverständnis der Karmelitin und nicht den Absichten ihrer Mörder.

Die Frage, ob Edith Stein eine christliche oder eine jüdische Märtyrerin ist, ist nicht leicht zu beantworten. Ich stimme in dieser Frage dem jüdischen Philosophen Daniel Krochmalnik zu, der es vor einigen Jahren so sagte: »Ob sie eine christliche oder eine jüdische Märtyrerin war, ist objektiv und subjektiv unentscheidbar und macht ihren Fall für beide Glaubensgemeinschaften so problematisch.«²² Diese Problematik hat auch Papst Johannes Paul II. in der Predigt zur Seligsprechung am 1. Mai 1987 zum Ausdruck gebracht. Er sprach von Edith Stein »als großer Tochter des jüdischen Volkes und gläubiger Christin inmitten von Millionen unschuldig gemarterter Mitmenschen«.²³ In derselben Predigt betonte er: »Im Vernichtungslager ist sie als Tochter Israels ›zur Verherrlichung des heiligsten Namens (Gottes)‹ und zugleich als Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz – als vom Kreuz Gesegnete – gestorben.«²⁴ Der Papst stellte sie also sowohl in die jüdische Tradition der Heiligung des göttlichen Namens, des Kiddusch haSchem, als auch in die christliche Tradition der Nachfolge Jesu. Die Kirche gedenkt der Märtyrerin Edith Stein, ohne sie für sich zu vereinnahmen. Mit Edith Stein gedenkt sie auch der Millionen Juden, die in der Shoah ermordet wurden. Denn das Schicksal Edith Steins ist das Schicksal ihres Volkes und muß von der Kirche auch als solches erinnert werden.

Die Beschäftigung mit Edith Stein führt uns zu den Grundfragen des christlich-jüdischen Verhältnisses. Es sind Fragen von historischer, moralischer und theologischer Bedeutung, deren Beantwortung uns nicht immer leicht fällt. Aber wir haben doch bei der Beantwortung dieser Fragen in den vergangenen Jahrzehnten deutliche Fortschritte gemacht, Fortschritte, die wir auch Ihnen, lieber Herr Rabbiner

²² Judentum und Martyrium. Das Zeugnis Edith Steins in jüdischer Perspektive, in: Edith Stein Jahrbuch 3/1997, 50–63, hier 50.

²³ Homilie bei der Seligsprechung von Edith Stein im Stadion Köln-Müngersdorf am 1. Mai 1987, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 77), Bonn 1987, 25–32, hier 31.

²⁴ Ebd., 28.





Brandt, verdanken. Im Gespräch mit Ihnen konnten wir unser Verständnis des Judentums und unsere Beziehung zur jüdischen Gemeinschaft überdenken und neu gestalten. Gleichzeitig haben wir in diesem Gespräch unseren christlichen Glauben besser verstehen gelernt. Für mich gehört auch die Erinnerung an Edith Stein in dieses Gespräch. Die Verehrung Edith Steins als Heilige macht uns Katholiken immer wieder von neuem unsere Verbundenheit mit dem jüdischen Volk nicht nur der Bibel, sondern auch der Gegenwart bewußt. Schließlich führt das Leben und Sterben Edith Steins uns die den Juden und Christen gemeinsame Berufung vor Augen: die Heiligung des göttlichen Namens *in* unserem Leben und, wenn es die Umstände unvermeidbar machen, auch *mit* unserem Leben. Diese gemeinsame Berufung zur Heiligkeit ist auch der Grund und das Ziel des christlich-jüdischen Dialogs.

LITERATUR

- EDITH STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 1, hg. im Auftrag des Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg von Klaus Mass OCD, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- EDITH STEIN, *Brief an Papst Pius XI.*, in: Stimmen der Zeit 221/2003, 149f.
- ERNST LUDWIG EHRLICH, *Edith Stein und das Judentum*, in: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 6/1999, 20-22.
- CHRISTIAN FELDMANN, *Edith Stein*, Reinbek bei Hamburg 2004.
- ELIAS H. FÜLLENBACH, *Die Heiligsprechung Edith Steins – Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?*, in: Freiburger Rundbrief. Neue Folge 6/1999, 3-19.
- WALTRAUD HERBSTRIETH (Hg.), *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz 2004.
- DIES., *Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis – christliches Engagement – Opfer der Shoa*, Berlin 2006.
- Homilie bei der Seligsprechung von Edith Stein im Stadion Köln-Müngersdorf am 1. Mai 1987*, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 77), Bonn 1987, 25-32.
- WALTER HOMOLKA, *Edith Stein aus jüdischer Sicht. Überlegungen zu den Bedingungen des jüdisch-katholischen Dialogs*, in: Edith Stein Jahrbuch 11/2005, 143-148.
- DANIEL KROCHMALNIK, *Judentum und Martyrium. Das Zeugnis Edith Steins in jüdischer Perspektive*, in: Edith Stein Jahrbuch 3/1997, 50-63.





- HEINRICH MUSSINGHOFF, *Edith Stein. Eine Kurzbiographie*, Leutesdorf 1998.
JOSEPH RATZINGER/ BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 49.
REINER WIMMER, *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Leipzig 1996.
HUBERT WOLF, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München ²2009.





HENRY G. BRANDT

Rede von Landesrabbiner Dr. h.c. Henry G. Brandt, dem Edith-Stein-Preisträger 2011, zur Preisverleihung am 30. Oktober 2011

Sehr geehrter Herr Bürgermeister, sehr geehrter Herr Willen, sehr geehrte Damen und Herren des Vorstandes und Mitglieder des Edith-Stein-Kreises, lieber Freund Herr Bischof Mussinghoff, sehr geehrte Ehrengäste, liebe Damen und Herren!

Josef, der biblische Josef, sagte: »Katonti Mikoi Hachassadim Ha'ele«, d. h. »Ich bin zu gering für so viel Gnade« und für so viele gute Worte. Ich danke Ihnen herzlich und in diesem Sinne allen von Ihnen, daß Sie sich auf den Weg hierher gemacht haben, und ich danke für die vielen Gratulationen und guten Wünsche, die mich schon erreicht haben und noch erreichen werden. Ich freue mich, daß meine Frau und meine zwei Töchter aus Zürich angereist sind, um hier dieses Ereignis mit mir zu feiern. Die Männer unserer Familie sind heute anderweitig verplant, aber die schönere Seite ist hier bei mir, und das bereitet mir große Freude.

Ich danke Ihnen herzlich, Bischof Mussinghoff, für Ihre Laudatio. Das Problem mit solch einer Laudatio ist immer: Sie ist so gehalten, daß man verdammt ist, in der Dankesrede fast alles zu wiederholen. Aber das kann ich Ihnen nicht ersparen. Vielleicht bringe ich aber doch eine etwas andere Sichtweise hinein.

Meine sehr geehrten Damen und Herren, Sie können mir glauben, daß ich überrascht war, als man mich gefragt hatte, ob ich bereit wäre, die Edith-Stein-Medaille, den Edith-Stein-Preis anzunehmen. Ich war überrascht, daß man einem Juden, einem Rabbiner noch dazu, diese Ehre anbietet, obwohl ich gleich gesehen habe, daß meine Vorgänger als Preisträger meine Freunde waren, die ich immer schon verehrt habe, die mir Gesprächspartner waren im christlich-jüdischen Dialog. Besonders freut es mich deshalb, Altbischof Lohse hier zu sehen, und ich bedauere zutiefst, daß mein Gesprächspartner Joop Bergsma, der vor kurzem verstorben ist und den ich sehr, sehr mochte, hier nicht dabeisein kann. Bestimmt wird er mit seinem besonders





verschmitzten Lächeln von oben herabschauen und sagen: »Na, ja, das Gespräch geht weiter.«

Ich werde Sie nicht überraschen, wenn ich Ihnen erzähle, daß ich zuerst sehr unsicher war. Ich hatte so meine Zweifel. Bischof Mussinghoff hat es ja bereits ausgeführt, daß es wahrscheinlich so gewesen sein mag; denn die Person Edith Stein ist unter Juden nicht unumstritten. Es hat noch, wie er ausführte, im Zusammenhang mit der Seligsprechung und Heiligsprechung viele jüdische Stimmen gegeben, die beides als eine Art Vereinnahmung Edith Steins durchs Christentum sahen.

Mein sicherster Weg wäre es gewiß gewesen, dankend diese Ehre abzulehnen. Aber, meine lieben Freunde, in meinem Alter, nach einem halben Jahrhundert im Dialog zwischen Juden und Christen, ist es wahrscheinlich zu spät, um auf »Nummer Sicher« zu gehen. Solch eine Feigheit sollte man sich früher im Leben leisten.

Es hätte bestimmt den lieben Gott, der Leben gibt, geärgert, solch eine Chance der Geschwisterlichkeit ausgelassen zu haben. Und so – nach doch einiger Reflexion – habe ich mich entschieden, mit Dank anzunehmen. Also stehe ich heute vor Ihnen, um diesen Dank auszusprechen.

Natürlich kann ich von meiner Warte als Jude und Rabbiner den Weg, den Edith Stein gegangen ist, auch posthum nicht absegnen. Es steht mir nicht zu, über ihn zu urteilen, und insbesondere – das haben Sie auch ausgeführt – hat man als Verfechter der Religionsfreiheit, ihre Entscheidung zu akzeptieren und zu respektieren. Denn wer kann sich schon in das Herz und in das Hirn eines anderen Menschen hineinversetzen, um zu beurteilen, ob eine Handlung redlich oder anderswie war? Und nach dem, was die meisten Rabbinen schon »von alters her« lehrten, daß man jeden Menschen zum Guten beurteilen soll, glaube ich, daß Edith Steins Weg *für sie* ein ehrlicher Weg war, ein aufrichtiger Weg, den ich zu respektieren habe, wenn ich ihn auch nicht gut finden kann.

Daß sie trotz und wegen der Anerkennung ihrer hohen Qualitäten in vielen Bereichen, daß solch ein Mensch mit einem tiefen Durst nach einem gottgefälligen und geisterfüllten Leben dies nicht in ihrem eigenen Judentum gefunden hat und daß sie nicht, ähnlich wie Franz Rosenzweig, den Weg zurückfand, muß mich als Jude und Rabbiner mit einer gewissen Traurigkeit erfüllen. Franz Rosenzweig, der auch an der Schwelle zur Konversion stand, kam aber beim Besuch eines





Jom-Kippur-Gottesdienstes dann zu dem Schluß, daß seine Heimat bei seinem Volk sei.

Möglicherweise erhellen einige Worte, die ihre Nichte, Frau Susanne Batzdorff, geschrieben hat, teilweise auch ihre Entscheidung. Ihre Nichte schreibt: »Und doch gibt es etwas in ihrer Autobiographie, was irritiert. Edith Stein hatte nur wenig Kenntnisse vom Judentum und scheint trotz ihrer Neigung, den Dingen auf den Grund zu gehen, niemals Interesse daran gehabt zu haben, *diese* Wissenslücke zu füllen. Warum das so war, können wir nur vermuten... In jener Zeit erhielten die Mädchen meist nur eine oberflächliche Einführung in das Judentum.« (Susanne M. Batzdorff, Edith Stein – meine Tante. Würzburg 2000, S. 160)

Anschließend gibt sie einige Beispiele von gewissen Riten und Traditionen, die Edith Stein kritisch beleuchtet hat, und sagt dann: »Aus diesen Beispielen könnte man folgern, daß diese intelligente, wißbegierige und belesene Frau es absichtlich vermied, sich diesbezüglich das nötige Wissen anzueignen, um wohlbegründete Urteile fällen zu können. Vielleicht hielt meine Tante es aber auch für notwendig, ihre Entscheidung, vom Judentum zum katholischen Glauben überzutreten, innerlich dadurch zu rechtfertigen, daß sie Fehler und Schwächen im jüdischen Glauben und seinen Bräuchen aufzeigte.« (a.a.O. S. 162) Ob das stimmt oder nicht, sei dahingestellt. Ein Mitglied ihrer Familie, das sie gut kannte, ihre eigene Nichte, hat das so beschrieben.

Deshalb hat mich dies auch veranlaßt, das Preisgeld, das Sie mir mit diesem Preis geben, für die religiöse Bildung von jüdischen Jungen und Mädchen in einer meiner Gemeinden einzusetzen – auf daß sie ihren Weg im eigenen Volk finden und beibehalten.

Herr Bischof Mussinghoff hat bereits darauf hingewiesen, daß Edith Stein eigentlich nicht vom Judentum zum Katholizismus übertrat, sondern von – sie sagt es selbst – einem radikalen Unglauben. Und ohne das bewerten zu wollen, hat Göttingen hier natürlich eine entscheidende Rolle gespielt. Denn als sie nach Göttingen kam, so lernt man es aus Biographie und Autobiographie, war sie überschüttet von neuen Eindrücken, die auch an Personen gebunden waren. Da war natürlich der hochverehrte Lehrer, dem sie folgte, Edmund Husserl, und da war der ihr nahestehende Mitarbeiter von Husserl, Adolf Reinach. Beide waren Konvertiten vom Judentum zum Christentum. Und deshalb war dieser Weg auch aufgezeigt – nicht, daß sie missionierten –, aber er war als möglich aufgezeigt. Da war noch ein Drit-





ter, der namentlich genannt werden soll, der anscheinend einen entscheidenden Einfluß auf sie hatte, einer, der seine christliche Religion mit Vehemenz und mit großer Kunst vertrat: Max Scheler.

Edith Stein war so von Göttingen begeistert, fast trunken von den neuen Eindrücken der fast alles beherrschenden Philosophie. Tag und Nacht philosophierte man, so beschrieb sie es, beim Frühstück, beim Abendessen, am Abend, so daß Freundinnen ihr mal ein kleines Liedchen widmeten, indem sie schrieben:

Manches Mädchen träumt vom Busserl,
Edith aber nur von Husserl.
In Göttingen da wird sie sehen
Den Husserl leibhaft vor sich stehen.

So ist es passiert. Und deshalb hat Göttingen auch einen großen Anteil daran, daß sie später den Weg einschlug, den sie ging.

Wenn man den Weg wirklich als einen Weg vom *Unglauben* in den Katholizismus sieht, dann ist das vielleicht ein segensreicher Weg. Denn zumindest kam sie auf *einem* möglichen Wege zu einer Kenntnis von Gott und der Notwendigkeit für den Menschen, sich dem Willen Gottes zu beugen. Und ich glaube, besser einer der Wege als keiner der Wege.

Aber sie blieb immer auch eine Tochter Israels. Das haben wir gehört. Wir wissen aus unserer Geschichte, unserer leidvollen Geschichte, daß sich viele Konvertiten vom Judentum zum Christentum oft gegen ihr eigenes Volk wandten, um sich selbst zu retten oder manchmal um in der Gesellschaft angenommen zu werden. Sie stellten sich in die vorderen Reihen der Antijudaisten, der Antisemiten. Das hat Edith Stein nie getan. Sie bleibt immer, vorher und auch nachher, eine Tochter Israels.

Wir haben es bereits gehört: Sie sah sich später dann irgendwie in der Rolle von Königin Ester, deren Geschichte wir aus dem biblischen Buch Ester, wie auch eben genannt, kennen. Über ihre versuchte Intervention bei Papst Pius XI. haben wir auch gehört. Vielleicht war sie ein wenig naiv zu glauben, daß sie in einer Audienz, um die sie gebeten hatte und nicht erhielt, oder durch ihr Schreiben die Ereignisse wesentlich beeinflussen könne. Wer weiß, was gewesen wäre, wenn der damalige Papst auf Edith Stein gehört hätte.

Aber sie mußte dann den Weg ins Martyrium antreten. Jetzt muß





Hartes gesagt werden, aber ich möchte es betonen und verstärken. Edith Stein wollte nicht sterben. Sie hat alles versucht, um ihrem furchtbaren Schicksal zu entkommen. Der Umzug von Köln nach Holland war schon ein Schritt in diese Richtung. Wer konnte schon ahnen, daß Holland, Belgien und Luxemburg auch Opfer der Nazi-Invasoren werden würden? Und sie hat im letzten Moment noch versucht, eine Einreise in die Schweiz zu bekommen, um dort in einen Karmel, der bereit war, sie aufzunehmen, einzutreten. Aber die Schweizer Regierung hat ihren Antrag abgelehnt. Und so führte der Weg gemeinsam mit ihrer Schwester nach Auschwitz.

So wie ich das sehe, war sie kein Opfer *für* ihr Volk. Sie war kein Opfer *für* irgendetwas. Sie war ein Opfer eines brutalen, sinnlosen Mordes, weil sie Jüdin war. Wäre sie nicht Jüdin gewesen, hätte sie vielleicht 120 Jahre gelebt. Aber sie war in jener Zeit, in ihren letzten Tagen, eine von vielen Töchtern und Söhnen Israels, die das gleiche Schicksal wie sie erlitten haben. Ihr Leben endete in einer kleinen Aschenwolke inmitten vieler solcher kleinen Wolken, die gen Himmel fuhren. Und dort wird sie die Antwort auf alle ihre Fragen im Angesicht des barmherzigen Gottes erfahren haben.

Es geht, meine Damen und Herren, weniger um die Lebensgeschichte von Edith Stein. Es geht heute mehr um das, was sie zuvorderst als Symbolfigur im christlich-jüdischen Verhältnis darstellt. Denn in ihr und in ihrem Leben und Streben und Sterben treffen sich die zwei Welten, die zwei Jahrtausende gegeneinander gelebt haben, die durch eine fast undurchdringliche Wand voneinander getrennt waren, die jetzt erst zaghaft zueinanderfinden. Die Wahrnehmung von Edith Stein ermöglicht es Katholiken wie Juden, einen Symbolcharakter in ihr zu sehen, einen Symbolcharakter, der als Brückenbauer für die nachkonziliare Zeit steht. Ein Verständnis von Edith Stein, wie wir es heute haben, wäre vorkonziliar schwer vorstellbar gewesen. Denn daß sie uns zusammenführt, daß sie von beiden Seiten respektiert werden kann, wenn auch nicht in einer Vorbildfunktion, daß sie uns hier zusammenführt bei diesem Ereignis, ist bedingt dadurch, daß die katholische Kirche durch das 2. Vatikanische Konzil und *Nostra Aetate* und alles, was sich daraus ergab, in ihrer Beziehung zum Judentum eine bemerkenswerte, fast revolutionäre Wende eingeschlagen hat.





Gerade weil sich, wie Sie alle sehr wohl wissen, die katholische Kirche nur sehr langsam bewegt – eine Sekunde ist wie ein Jahrhundert –, ist dann doch bemerkenswert, was, vielleicht unter dem Eindruck vom Horror der Erinnerung an die Shoah, in unserer Zeit geschehen ist. Das war einer der Gründe, die mich trieben, beim Osnabrücker Katholikentag das Gespräch nicht abreißen zu lassen. Jeder Prozeß hat ein Auf und Ab. Es gibt diese nur geraden Linien nicht. Und ein Rückschlag – und es waren Rückschläge zu verzeichnen – mußte nicht gleich bedeuten, alles an den Nagel zu hängen, zu schmollen und zu konstatieren: »Alles ist vergebens.« Wenn wir mit Respekt vor dem anderen offen miteinander reden, werden wir lernen, welche Wege sich öffnen, um Schwierigkeiten zu umschiffen. Vielleicht dauert es noch hundert Jahre; aber irgendwie kommen wir schon hin.

Meine lieben Freunde, diese bemerkenswerte Wende der Kirche in den Beziehungen zum Judentum erlaubt es erst, die Ester-Gestalt, die Edith Stein gerne annehmen wollte, richtig zu verstehen. Es ist dieser postkonziliare Geist, der weder hofft noch erwartet, daß ich den gleichen Weg gehen möchte wie Edith Stein, sondern der mich respektiert, so wie ich bin, in meinem eigenen Selbstbewußtsein als Jude; der Spannungen und theologische Unterschiede aushalten kann und trotzdem durch Freundschaft verbindet im Geist des Verstehens und der Versöhnung und auch der Reue und der Umkehr.

Noch etwas anderes möchte ich jetzt zur Sprache bringen, etwas, das mir aktuell auf der Seele brennt. In der Zeitung habe ich die erneute unsägliche Aussage des berühmten Bischofs Richard Williamson gelesen, daß er – da er sowieso die Shoah leugnet – immer noch Juden als die Gottesmörder betrachtet. Auch erinnern wir uns daran, daß näher bei uns in Deutschland der Distriktobere der Piusbruderschaft Schmidberger 2008 geschrieben hat, Juden unserer Tage seien des Gottesmordes mitschuldig, solange sie sich nicht durch die Taufe von der Schuld der Vorväter distanzieren. Dies passiert in unserer Mitte, heute und jetzt.

Ich weiß, daß der Vatikan in Gesprächen mit den Piusbrüdern steht. Ich interpretiere diesen Edith-Stein-Preis und unser Zusammensein hier auch als eine resolute Absage, einmal und endgültig, an die reaktionären, ewiggestrigen Kräfte, die das Rad der Geschichte und der christlich-jüdischen Beziehungen zurückdrehen wollen in die bluttriefenden, dunklen Zeiten des Mittelalters, der Inquisition, des Hasses und der Gewalt. Wenn ihnen das gelänge, dann denken wir daran,





daß in jener Zeit Edith Stein als Judaisiererin auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden wäre von der Inquisition der katholischen Kirche. Dies muß ein für allemal in den Annalen der Geschichte bleiben, und das ist unsere – Ihre – Verantwortung, in einer Front hier mit uns zusammenzustehen, auf daß das Leben und Sterben von Edith Stein nicht umsonst gewesen sei.

Hinter die Errungenschaften des II. Vatikanischen Konzils in Sachen christlich-jüdischer Verständigung darf es kein Zurück mehr geben. Die Wahrnehmung von Edith Stein stellt uns heute in eine gemeinsame Front. Die erst zaghafte sich gereichten Hände der bis dahin entfremdeten Geschwister dürfen nicht wieder böswillig getrennt werden. Miteinander, ein jeder nach seiner Art, wollen wir nach Gottes Willen wirken zum Guten der Menschheit und der Schöpfung dienen – für eine gerechtere, friedlichere und bessere Welt.

Die Maxime, die auf der Medaille steht: »Unsere Menschenliebe ist das Maß unserer Gottesliebe« ist ein Satz, der ohne Einschränkung bedingungslos Christen und Juden vereint. Der Satz kommt aus dem Herzen der Tora: Du sollst deinen Nächsten lieben, denn er ist wie du, und du sollst Gott lieben. Und er ist genauso das, was Jesus als Zentrum seines Glaubens verkündet hat, indem er die Tora als seinen Glaubensgrundsatz zitiert. Das ist, was uns eint, das, was uns gemeinsam stark macht, wenn wir beide im Glauben und in der Liebe zu Gott das Hören auf seinen Willen uns zu eigen machen.

Möge die Zukunft für uns alle eine glückliche und friedliche sein, und möge Gott unser Unterfangen segnen.

Ich danke Ihnen.





3. Philosophie

ANDREAS UWE MÜLLER

Das Erharren Gottes oder Glaubensvollzug als Lebenskunst

Bausteine zu einer Hermeneutik des Glaubens in Heideggers
Auslegung des ersten Thessalonicherbriefes

Krisenzeiten sind Zeiten des Untergangs alter Gewißheiten, der Suche nach dem, was trägt und aus dem Neuorientierung erwachsen kann. Unter diesem Blickwinkel soll hier die Neuausrichtung der Phänomenologie auf das »religiöse Erlebnis« zwischen 1914 und 1922 und ihre Wiederentdeckung der Religion analysiert werden. Der Gewährsmann für diese Untersuchung ist dabei Martin Heidegger (1889–1976). Dabei scheint dieser auf den ersten Blick gar nicht zum Thema »Das religiöse Erlebnis einer glaubensfernen Generation« zu passen. Heidegger stammt nämlich gar nicht aus einer dem Glauben gegenüber fernstehenden Generation, sondern war – als Sohn eines Mesners sowie als Novize für eine kurze Zeit bei den Jesuiten – durchaus in der katholischen Tradition verwurzelt. Aber dennoch vollzog Heidegger 1919 eine folgenreiche religiöse Wende.

Man kann sich infolge einer solchen Wende vom Glauben, in dem man aufgewachsen ist, entfernen, weil Denken und Glauben, Tradition und Leben, Vernunft und Glaubensreflexion phasenverschoben in Spannung zueinander treten und nicht mehr in Einklang zu bringen sind. Gerade dann wird die Frage nach dem, was für den christlichen Glauben bleibende Bindekraft hat, virulent. In solchen Krisenzeiten muß sich zeigen, ob die Tradition, aus der der Glaube lebt, nicht nur gegen die Moden und Schnellebigkeit der Zeit immunisiert, sondern auch fähig zur Selbstbesinnung, Erneuerung und Selbstkorrektur ist. Wir sind in der glücklichen Lage, in den Vorlesungen zur Religionsphänomenologie, die Heidegger 1920/21 gehalten hat, Zeugnisse für das Umdenken oder Neudenken des religiösen Erlebnisses oder ge-





nauer »der faktischen christlichen Lebenserfahrung«, wie Heidegger sagt, zu haben.

1. HEIDEGGERS WEG VOM »SYSTEM DES KATHOLIZISMUS« ZUR FAKTISCHEN CHRISTLICHEN LEBENSERFAHRUNG

Um diesen Weg gut nachvollziehen zu können, muß man zunächst folgender Frage nachgehen: Wie muß man sich Heideggers Wende im Blick auf die Religion vorstellen?

Vergebens – soviel sei bemerkt – sucht man bei ihm ein mystisches Erlebnis oder dergleichen, das die Wende provoziert hat. Vielmehr betrifft sie bei Heidegger in erster Linie das Verhältnis Glauben und Denken, Philosophie und Theologie.

Heidegger hatte in »jener Metaphysik, die im katholischen mittelalterlichen Denken Gott und die Welt zu einer Einheit zusammenschloß ... zuerst eine geistige Heimat gefunden und dann mit subtilem Gespür die haarfeinen Risse darin entdeckt, in denen sich das spätere Auseinanderbrechen des Ganzen andeutete«.¹

Maßgeblich für die katholische Kirche Anfang der zwanziger Jahre war das Verhältnis Glauben und Denken, wie es von Thomas von Aquin grundgelegt worden war und sich dann im Zuge von Gegenreformation und Neuzeit weiter etabliert hatte. Man antwortete auf die Angriffe von Reformation und Aufklärung mit einer verstärkten Betonung der Objektivität des Glaubens.

So hielt die katholische Kirche im Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) gegen die Reformatoren und neuzeitlich-rationalistische Skepsis an der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis fest, betonte aber andererseits, indem sie wieder auf Thomas von Aquin zurückgriff, daß das eigentliche Glaubenswissen menschlicher Vernunft entzogen sei.² Die Philosophie fungiert in diesem System als »Magd«, die die menschliche Vernunft der Existenz Gottes versichert und so auf den eigentlichen Glaubensakt vorbereitet.

¹ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München 1994, 128.

² Vgl. dazu die am 24. April 1870 vom Konzil beschlossene Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, DH 3000–3045.





Das Wesentliche des Glaubens aber wird dadurch zu einer »übernatürlichen Zusatzinformation«. Deren Wahrheit kann der Mensch nicht wirklich erfassen. Das Wesentliche des Glaubens kann zwar sicher, aber doch nur indirekt durch äußere Zeichen (Wunder und Zeichen) bestätigt werden. Doch gerade so wird die Vermittlung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis problematisch.

Allzu »schnell hat man innerhalb eines solchen ›Systems‹ Gedeih und Verderb des Menschen nicht mehr daran festgemacht, ob er vom Glauben innerlich überzeugt ist, sondern ob er den autoritativen Vorgaben gehorcht oder nicht.«³ Heideggers Kritik am »System des Katholizismus« weist auf diese Schwachstellen hin. Am 9. Januar 1919 schreibt er in einem Brief an den befreundeten katholischen Dogmatikprofessor Engelbert Krebs:

„Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens, haben mir das *System* des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).«⁴

Heidegger gehört also zu denen, die aus intellektueller Redlichkeit das oben skizzierte »Glaubenssystem« nicht mehr nachvollziehen können, andererseits aber vom Wert des christlichen Glaubens weiterhin überzeugt sind. Im zitierten Brief heißt es weiter: »Ich glaube zu stark ... empfunden zu haben, was das katholische Mittelalter an Werten in sich trägt ...«⁵

Er ist als Philosoph überzeugt, »das Christentum und die Metaphysik« auch weiterhin annehmen zu können, »diese allerdings in einem neuen Sinn«.

Dieser frühe Heidegger sieht Kirche und Gesellschaft vor einem epochalen Wandel. Nicht das Christentum an sich geht seiner Meinung nach zugrunde, sondern eine lange Zeit herrschende epochale Gestalt christlich verantworteter theologischer Gottesrede. Das mittelalterliche Paradigma, das in seinem Kern eine Synthese von Glauben und

³ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, a.a.O., 128.

⁴ Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919, in: Denker, A./Gander H.-H./Zabrowski, H. (Hg), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens* [Heidegger-Jahrbuch 1], Freiburg–München 2004, 67.

⁵ Ebd., 67.





vorstellendem Denken, also von Glauben und einer ganz bestimmten Form philosophischen Denkens gewesen ist, wird nicht mehr verstanden. Damit befindet es sich nicht nur in einer (temporären) Krise, sondern es geht zu Ende. Nach Heidegger ist diese Gottesrede selbst im positiven wie im negativen Sinne des Wortes fragwürdig geworden.

In seiner Paulusvorlesung entwirft er erstmals einen Rahmen, in dem sich diese neue Gottsuche orientiert und sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu situieren könnte.

Schauen wir zunächst aber zumindest ganz kurz und exemplarisch, welche Form der Gottesrede ihm fragwürdig geworden ist.

2. DIE FRAGWÜRDIGKEIT DER GOTTESREDE

Um sich der gerade aufgeworfenen Frage zu nähern, ist es sehr hilfreich zu schauen, wie Theologen wie Thomas von Aquin gewöhnlich von Gott sprechen.

Man geht beim Sprechen von und über Gott von der Erfahrung der Welt aus, etwa von der jedermann begreiflichen Tatsache, daß es in der Welt Bewegung, Ordnung, Ursachen usw. gibt. Dabei stellt man beispielsweise fest, daß jede Bewegung eine Ursache haben muß. Und auch die Ursache muß wieder eine Ursache haben. Das kann aber nicht beliebig so weitergehen, zumindest nicht in der Wirklichkeit. Es muß so etwas wie einen letzten Grund der Welt geben, der nicht wieder verursacht ist, sondern die letzte Ursache und der tragende Grund von allem. Und den, so sagt es beispielsweise Thomas von Aquin in seinen Gottesbeweisen, nennen alle Gott. Dieser letzte Grund aber kann nicht wieder von etwas anderem geschaffen sein. Er ist in scholastischer Begrifflichkeit »ens a se« (das Durchsichselbst-seiende).

Schon der spätantike Philosoph Plotin spricht davon, daß Gott sich schauend gleichsam selbst schafft. Er ist aus sich selbst, auch wenn er, da es Welt gibt, nicht in reiner Selbstbezüglichkeit bleibt. »Spinoza nennt die göttliche ›Substanz‹ [später; A.U.M.] *causa sui* als Absolutes, als das Wesen, mit dessen Begriff unbedingt der Gedanke seines Seins verbunden werden muß.«⁶

⁶ Wolfgang Class/Alois K. Soller, *Kommentar zu Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«*, Amsterdam u.a. 2004, 70.





Der so gedachte Gott, so lautet später die Kritik Heideggers, ist aber ein Denk-Gegenstand. Er bleibt dem Menschen äußerlich. »Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.«⁷

In der Vorlesung von 1920/21 bringt er es ganz knapp auf den Punkt: »Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird.«⁸

Für Heidegger führt diese Vergegenständlichung der ursprünglichen christlichen Gotteserfahrung dazu, daß diese ihrer lebendigen Dynamik beraubt wird. Das Reden von Gott wird nicht mehr so sehr an eine bestimmte Weise des menschlichen Vollzugs (der christlichen Lebenspraxis oder der faktischen christlichen Lebenserfahrung) zurückgebunden. Stattdessen sind das Reden von Gott sowie die Glaubensinhalte abstrakt und treten immer mehr aus dem Vollzug des gelebten Glaubenszeugnisses, aus dem sie ursprünglich kommen, heraus und verlieren ihre lebensorientierende Kraft und ihre Lebensrelevanz.

Wie kann man diese Entfremdung, die als Not gespürt wird, überwinden? Wie kommen Denken und Glauben in neuer Weise zusammen?

3. DIE MÖGLICHKEIT DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

Der Beitrag zu einem erneuerten Denken in Sachen des Glaubens, »die Möglichkeit einer Religionsphilosophie«⁹, kann nach Heidegger nicht vom abstrakten Denken kommen. »Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefaßten Begriffen von Philosophie und Religion. ... Es gibt nur eine Geschichte aus einer Gegenwart heraus. Nur so ist die Möglichkeit einer Religionsphilosophie anzufassen.«¹⁰ Die Philosophie bringt das religiöse Erlebnis nicht hervor. Sie kann ihm allenfalls denkend nachgehen und seine formgebenden Dimensionen anzeigen. Sie ist nur möglich aus einem lebendigen Bezug und zugleich der notwendigen sachlichen Distanz reflektierender Freiheit.

⁷ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, 64–65.

⁸ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, herausgegeben von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudias Strube (GA 60), Frankfurt am Main 1995, 97.

⁹ Ebd., 124.

¹⁰ Ebd., 124f.





Nach Heidegger kann man die epochale Verengung christlichen Selbstverständnisses, die er kritisiert, nur überwinden, wenn man auf den lebendigen Vollzugszusammenhang, d.h. den ursprünglichen Umgang mit Gott in seiner ganzen Breite zurückgeht. Die faktische, vorthematische christliche Lebenserfahrung ist die Grundlage oder der Ausgangspunkt allen Redens und aller Erneuerung des Glauben, der Kirche, aller Theologie und aller Formungen von Glaubensinhalten.

Nach Heidegger leben die Christen ursprünglich aus der grenzüberschreitenden, neumachenden Erfahrung der Nähe Gottes in Jesus Christus. Das ist ein lebendiger, existenziell bewegender und geistbewegter Vollzug. Dieser verändert den Bezug der Einstellung des Menschen zu sich selbst, zu Welt und Mitwelt. Der innere Vollzugszusammenhang kann daran abgelesen und namhaft gemacht werden. Dazu aber gilt es, wieder neu auf diesen Ursprung zu hören und zu fragen, wie sich denn das Christentum, genauer das Urchristentum, auf den Umgang mit Gott verstanden hat und was daraus für uns zu lernen ist.

Für die Erhebung der faktischen christlichen Lebenserfahrung geht Heidegger auf die Anfänge des Christentums und auf das älteste Zeugnis des Neuen Testaments, den Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher, zurück.

Der erste Thessalonicherbrief, um 50 n. Chr. entstanden, ist das älteste Dokument der Christenheit. Paulus hatte sich drei Wochen in Thessalonich aufgehalten. Dort hatte er vor Heiden das Evangelium von Jesus Christus verkündet. Durch sein Glaubenszeugnis und seine Verkündigung waren Menschen gläubig geworden. Er freut sich, daß sie trotz der Anfeindungen durch die Umwelt standhaft geblieben sind. Das ist für ihn wie ein Wunder – ein Zeichen für das Wirken des Hl. Geistes. Es ist also eine Gemeinde entstanden, um die sich Paulus sorgt, die noch einige Fragen hat. Man will dort wissen: Wann kommt der Herr nun – wann ist seine Wiederkunft? Einige sind besorgt, was aus ihren Freunden und Angehörigen wird, die in der Zwischenzeit verstorben sind. Werden Sie auch bei Christus sein? Andere haben aufgehört zu arbeiten: Da Christus bald kommt, meinen sie, hat alles, was sie im Hier und Jetzt tun, keinen Sinn mehr. Man ist davon frei geworden und hat nun diese Welt endlich bald überwunden.





4. DIE GRUNDZÜGE DER FAKTISCHEN CHRISTLICHEN LEBENSERFAHRUNG – GLAUBENSVOLLZUG ALS LEBENSKUNST

Zunächst einmal macht Paulus den Thessalonichern unmißverständlich klar: Wer mit Gott wie mit einem Gegenstand rechnet und mit Zeiten und Fristen spekuliert, ist noch der alten Welt verhaftet. Er möchte mit Gott einen Deal machen. Er berechnet die Sache mit Gott so, wie er die Dinge des Alltags berechnet. Der hat sich noch gar nicht wirklich auf Gott und auf das durch Jesus Christus vermittelte Sein Gottes im Glauben eingelassen.

4.1 *Glauben beginnt mit einem Wort, das in die Mitte trifft*

Nach Heidegger ist »die christliche faktische Lebenserfahrung dadurch historisch bestimmt, daß sie entsteht mit der Verkündigung, die den Menschen in einem Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im Vollzug des Lebens. Diese Lebenserfahrung bestimmt weiter ihrerseits die Bezüge, die in ihr vorkommen.«¹¹

Schauen wir uns in einem ersten Schritt die einzelnen Momente dieses Vollzugszusammenhangs an und in einem zweiten dann den Wandel der Bezüge, d.h. der Einstellung des Menschen zu sich selbst, zu Mit- und Umwelt, die authentisches Christsein nach Heidegger kennzeichnet:

1. Die Erfahrung, die Christen vor anderen Menschen auszeichnet, kommt vom Wort der Verkündigung her, das den Menschen im Innersten trifft. Dazu muß gesagt werden: Die Thessalonicher erfahren diese Verkündigung durch Paulus. Durch seine Person ist sie da. Verkündigung ist nie nur das Aufsagen von bestimmten Inhalten, sondern ihr Aufscheinen und Durchscheinendwerden im Medium der Person. Und von Paulus selbst wissen wir, wie ihn selbst die Begegnung mit Jesus völlig umgeworfen und zu einem neuen Menschen gemacht hat.

2. Dieser Moment des Getroffenwerdens durch das lebendige Wort hat zwar seinen Ort in der Zeit. Aber es geht nicht so sehr um den historischen Ort, sondern um die Erschließung von Sinn, die selbst Geschichte macht und die Geschichten, in denen wir stehen, auf eine innere Mitte hinführt. Es geht um ein Geschehen, das Sinn stiftet. Es

¹¹ Ebd., 116f.





geht also gar nicht in erster Linie nur um die Mitteilung bestimmter Worte und vereinzelter Inhalte. Es geht darum, was sich in diesen Worten und durch sie ereignet und wie sie sprechen. Die vielen Worte weisen auf die innere Mitte. Manche ziehen diese Worte in die innere Mitte hinein. Dann geschieht unmittelbar etwas mit ihnen. Die vielen Worte werden zu dem einen Wort, das unbedingt und unmittelbar anspricht.

3. Man kann nicht einfach so weitermachen wie bisher. Die neue Be-deutsamkeit für das Leben, die im Wort der Verkündigung erschlossen wurde, »bleibt ständig mitlebendig im Vollzug des Lebens«¹². Sie ist so gehaltvoll, daß man sie nicht einfach loswerden oder vergessen und zum Alltag übergehen kann. Sie fordert eine Entscheidung, ob ich mich unter ihr Licht stelle, damit dieses mich verwandeln kann und sich auswirke in meinem Leben und im Leben der anderen.

Glauben hat nichts mit Rechnen oder Berechnung, sondern mit Freiheit und mit der Lebenskunst zu tun, der im Glauben geschenkten Freiheit keinen Widerstand entgegenzusetzen, sondern sie wirken zu lassen. Sie macht sehend, fähig zur Unterscheidung der Geister.

4. Der Glaubensvollzug ist aber nicht nur subjektive Befindlichkeit, sondern eine eigene unableitbare Erschlossenheit des Daseins, die mit anderen geteilt werden kann und daher, wie Heidegger sagt, ein lebendiger Vollzugszusammenhang. Er bringt mich in eine neue Sicht und einen ganz anderen Umgang mit mir selbst und mit den Menschen, mit meiner Welt hinein. Da diese neue Sicht sich im Umgang und im Verstehen auf das Umgehen mit Mensch und Welt auswirkt, ist sie mitteilbar, kann sie verstanden werden. Sie ist nicht nur subjektives Erleben, sondern, da mitteilbar und verstehbar, auch vernünftig.

4.2 *Die Intentionalität, der Vollzugssinn oder die innere Mitte des christlichen Glaubensvollzugs*

Glauben, so hat Heidegger herausgestellt, ist nicht nur ein Inhalt, sondern stets auch Vollzug. Dieser Vollzug ist nicht beliebig. Er wird von einem bestimmten Geist bewegt, und dieser drängt auf Ausdruck und Formung. Das Wort des Glaubens oder das Geschehen der Sinnstiftung im Glauben unterscheidet sich von anderem, was mich auch

¹² Ebd., 117.





trifft, dadurch, daß es das ganze Leben in ein neues Licht taucht und von Grund auf verwandelt. Alles Sinnen und Trachten wird durch diesen Glauben auf Gott ausgerichtet. »Alle primären Vollzugszusammenhänge laufen auf Gott zusammen und vollziehen sich vor Gott. Zugleich ist dieses (Darunterbleiben) ein Erharren vor Gott.«¹³ Für einen Außenstehenden ist damit gar nichts gesagt. Auf Gott kann man nicht zeigen wie auf einen Gegenstand. Gott in dieser objektiven Sphäre verorten zu wollen, wie etwa manche Gottesbeweise, geht von Anfang an am Wesen der Gotteserfahrung oder des religiösen Erlebnisses vorbei. »Diese Versuche, den unverfügbaren, ›zeitlichen‹ Gott in ein Guthaben zu verwandeln, werden angetrieben, sagt Heidegger mit Augustin, von der ›Unruhe‹ des menschlichen Herzens, das Ruhe finden will.«¹⁴ Aber wir »werden keinen Frieden machen können, wenn uns keiner geschenkt wird«¹⁵. Daher hatte Augustinus streng unterschieden zwischen der Ruhe, die man sich selbst nimmt, und der Ruhe, die man bekommt – von Gott. »Sie kommt ›wie ein Dieb in der Nacht‹, sie nimmt hinweg alle Unruhe.«¹⁶ Edith Stein spricht in diesem Zusammenhang von einem »Ruhem in Gott«.

Gott zeigt sich nicht als ein Stückchen dieser Welt. Gott zeigt sich im religiösen Erleben an ihm selbst, in freier Selbstunterscheidung zu unserem Können, indem er unsere Freiheit und unsere Freiräume ausweitet. »Der Christ«, so Heidegger, »hat das Bewußtsein, daß diese Faktizität nicht aus eigener Kraft gewonnen werden kann, sondern von Gott stammt – Phänomen der Gnadenwirkung.«¹⁷ Wo solches geschieht, was man theologisch Erfahrung der Nähe Gottes oder »Gnade« nennt, ist – wie Paulus selbst weiß – ein umwerfendes Erleben, das Wirksamwerden einer neuen Lebenskraft, die alles auf den Kopf stellt. Da geschieht so etwas wie die Erfahrung von Zuwendung am Abgrund unseres Daseins, die uns von jeder Angst erlöst und frei sein läßt. Da geschieht in jedem Fall etwas, was der Mensch sich nicht selbst geben kann: Es trifft mich ein Wort oder eine Geste der Vergebung von Schuld, die wieder frei macht und wirklich versöhnt; es geschieht, daß die Sehnsucht nach Liebe wirklich zur Ruhe kommt durch die Erfahrung, wirklich geliebt und unbedingt angenommen zu

¹³ Ebd., 117.

¹⁴ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, a.a.O., 136.

¹⁵ Ebd., 136.

¹⁶ Ebd., 136.

¹⁷ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, a.a.O., 121.





sein und den, dem es widerfährt, zu einem Liebenden macht. Dies alles kann geschehen in einem Augenblick. Dies alles ist geschehen im Anblick eines Menschen, im Anblick Jesu, der dem Menschen ins angsterfüllte oder schuldbeladene Herz blickt und es mit Liebe erfüllt, in seinem Wort der Vergebung, das wirklich frei macht, und in der Erfahrung einer Gegenwart, die alle Sorge überwindet und den Lebenshunger stillt. Es geschieht in der Zeit und verwandelt doch alles.

Was gibt es da zu erkennen? Nichts, was man im Abstand von sich wahrnehmen könnte, wie in einem Gegenüber erkennen könnte. Daher sieht man in der Wahrnehmung oder im Licht des Glaubens sich selbst und die Welt in einem anderen Licht. Sie erschließen dem Menschen einen Spielraum neuer Verstehensmöglichkeiten, die das Ganze des Daseins aufschließen.

Gottes Nähe ist dabei nicht errechenbar. Sie geschieht und wird erkennbar als ein alles erneuerndes Wirken am Grunde meines Seins, das ich nicht selbst machen und über das ich nicht verfügen kann. Dies zeigt sich von außen in einer Veränderung an. Es zeigt sich, indem es unsere Selbstwahrnehmung verändert, die Einstellung zu Mit- und Umwelt, und verändert den Umgang mit dem Seienden.

4.2.1 *Die Veränderung der selbstweltlichen Einstellung*

Die selbstweltliche Einstellung wird in der faktischen christlichen Lebenserfahrung verändert. Das Selbst erfährt sich befreit aus einem Gefangensein in der Sorge um den Selbsterhalt und aus dem Kreisen um das Ich. Die faktische christliche Lebenserfahrung hebt jede Form der Gleichgültigkeit oder bloß zweckorientierten Interessiertheit gegenüber anderen auf, die uns gewöhnlich bestimmt. Wenn einen die alltägliche Sorge bestimmt, dann geht es mir um den anderen nur, insofern er für mich von Nutzen ist, und nicht wirklich um den anderen selbst.

Erst in der faktischen christlichen Lebenserfahrung bekommt das Selbst einen Blick für die Weite seiner Freiheit und seiner Möglichkeiten, in der Welt zu sein. Sie weist auf eine Möglichkeit hin, da zu sein mit anderen, in einer Fülle, die das Anderssein des anderen nicht verdrängt, sondern hervorruft und frei bejaht.

Indem er sich in der Helle dieser Selbstwahrnehmung hält bzw. als gehalten erfährt, vollzieht sich an ihm das Sich-geschenkt-Werden oder das freie Zu-sich-selbst-Kommen durch den anderen, das ihm in





intensivster Weise in der Begegnung mit Jesus und seinem freimachenden Geist widerfahren ist. Nur so bleibt es unter dem Vollzugszusammenhang mit Gott.

„Wenn die *παρουσία* (Wiederkunft) davon abhängt, wie ich lebe, dann bin ich außerstande, das von mir geforderte Glauben und Lieben durchzuhalten, dann komme ich in die Nähe der Verzweiflung. Die so denken, ängstigen sich in einem echten Sinne, im Zeichen der wahren Bekümmernung, ob sie das Werk des Glaubens und der Liebe durchführen können und durchhalten werden bis zum entscheidenden Tag.«¹⁸ Aber gerade in und aus dieser Bekümmernung erwächst die Offenheit für Gott, die uns der Verfallenheit ans Jetzt entreißt und die Kraft der Unterscheidung schenkt, damit Christen nicht den Götzen dieser Welt verfallen, sondern sie erkennen und benennen können.

Wer diese Nähe Gottes in Jesus Christus und im Wort der Verkündigung erfahren hat, ist frei geworden vom Gesetz dieser Welt. Er läßt sich nicht vom Herrn dieser Welt beherrschen, sondern vertraut auf die Gegenwart Gottes hier und jetzt. So ist er ganz gesammelt und aufmerksam da für die Fülle, die Gott uns im Jetzt begegnen lassen will. Diese kann nicht gemacht werden. Diese ist uns entzogen.

4.2.2 *Die Veränderung des Bezugs zur Welt*

Die Veränderung der selbstweltlichen Einstellung hat aber auch Auswirkungen auf den Bezugssinn der christlichen Existenz, d.h. ihres Bezugs zur Welt und zum Leben in dieser.

Der Christ lebt zwar noch in der Welt, läßt sich auf Begegnungen ein wie andere auch. Aber er weiß, daß er das Gelingen des Umgangs mit Welt und Menschen nicht selbst bestimmen kann oder in der Hand hat. Das gibt ihm einen gewissen Abstand und eine Gelassenheit zu den Dingen, damit die Dinge nicht uns haben. Der Christ hat, wie Paulus sagt und Heidegger eindrücklich unterstreicht, als hätte er nicht.

So lebt, sagt Heidegger, das Christentum »die Zeitlichkeit als solche«.¹⁹ Denn die christliche Erfahrung von Zeit ist weder rein vergangenheitsorientiert, noch rein gegenwartsverfallen, noch rein zukunftsfixiert. Sie lebt und erfährt die Fülle aus der durch Jesus Christus in die Welt gekommenen Spannung der messianischen Zeit.

¹⁸ Ebd., 107.

¹⁹ Ebd., 80.





Nicht gleichgültig gegenüber der Welt, aber auch nicht selbstgefällig-souverän steht der Christ in der Welt, sondern in der Spannung, immer neu alle Scheinsicherheiten und alle Selbstsicherungstendenzen zu überwinden und stets zum Aufbruch gerufen zu sein, bis der gekommene Herr wiederkommt.

Weil der Christ weiß und erfahren hat, daß das letzte Gelingen, das glückende Zu-sich-selbst-Kommen nicht in der eigenen Regie liegt, lebt er aus einer Gelassenheit gegenüber den Dingen. Diese ist nötig, damit die Dinge nicht uns haben wie bei dem besorgten Ich, das, vermeintlich souverän, letztlich doch nur um sich und seinen Selbsterhalt kreist, das alles selbst bestimmen und in der Hand behalten will. Der Christ handelt auch im Umgang mit Mensch und Dingen nicht mehr wie ein souveränes Ich, das vermeintlich über alles verfügen kann, sondern weiß darum, daß ihm das andere – ja daß er sich im letzten selbst entzogen ist. Er weiß darum, daß er den anderen nicht besitzen kann, sondern sich ihm nur in Freiheit und Vertrauen öffnet, daß er nur in diesem gelassen-lassenden Vollzug das Ja Gottes, das er selbst erfahren hat, in sich weiterleben läßt und der Welt den unbegreiflichen Gott offenbart.

Die Erfahrung der Nähe Gottes öffnet genau dafür, daß die Aufmerksamkeit des Christen nicht weltenthoben auf das Außerordentliche starrt, sondern auf die unscheinbarste Weise, in der Gott uns hier und jetzt begegnen kann. »Das Außerordentliche in seinem Leben«, so Heidegger über Paulus, »spielt für ihn (Paulus) keine Rolle. Nur, wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhält, kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten. Nicht die mystische Versenkung und besondere Anstrengung, sondern das Durchhalten der Schwachheit des Lebens wird entscheidend.«²⁰

Paulus kritisiert daher diejenigen, die sich aus dieser Welt verabschieden und ihre Arbeit aufgeben, weil sie meinen, den Fahrplan Gottes schon zu kennen. Wer über Zeitpunkte und Fristen spekuliert, bleibt im Weltlichen, in der Sorge oder in der »Bekümmernung« um das eigene Ich stecken. Er streckt sich gar nicht aus nach dem Letzten, nach dem Gelingen des Lebens im Ganzen. Er will die Schwachheit überspringen. Er hält sie nicht aus, und daher verfehlt er auch Gott. Die Thessalonicher, die dies tun, bleiben letztlich doch nur so an sich selbst verhaftet, daß sie ihren Zugriff auf die Welt nicht wirklich

²⁰ Ebd., 100.





lockern können und sich daher das Absolute so vorstellen, wie es ihrem entfremdeten Dasein entspricht.

Die faktische christliche Lebenserfahrung fügt gegen solche objektiven Fixierungen des Absoluten ein Moment der Gelassenheit oder der Verzögerung ins Handeln ein. Dieses Moment der Retardierung ist das von Gott in unsere Zeit verfügte und von uns gelassen zu übernehmende Moment, das uns die Kraft schenkt, auf den anderen zu warten, damit er mir frei antworten kann. Dieses Moment des Entzugs ist die Bedingung dafür, daß sich im freien Umgang mit Mit- und Umwelt die Fülle und universale Weite widerspiegeln, die Gottes Sein und Nähe, d.h. dem Sinn der Parousia, entspricht.

Wo dieser neue Geist leben darf, da entsteht nach Paulus auch ein neues Miteinandersein, das zugleich ein unentwegtes Zugehen auf Gott, ein Erharren Gottes, wie Heidegger sagt, impliziert. Wo dies lebt, da streckt sich der Mensch nach einer ganz neuen Weise menschlicher Gemeinschaft aus, einer universalen und grenzüberschreitenden Gemeinschaft, die Christen kennzeichnet. Und da verweist die Weite dieser Gemeinschaft selbst auf den von innen her wirkenden, unendlichen, grenzüberschreitenden Gott, der allein würdig und wert ist, von allen unbedingt verehrt zu werden. Paulus bringt das Bild dieser umfassenden Einheit in Differenz im Galaterbrief auf den berühmten Nenner: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.« (Gal 3,26-28).

Glaubwürdig bleibt das Christsein daher nach Heidegger nur, wo es in jeder Zeit neu sich dieser Dynamik des Unendlichen einfügt und angstfrei in seine grenzüberschreitende Weite führen läßt.





JASON BELL

Thomas von Aquin und die Anfänge der Phänomenologie¹

Die heilige Edith Stein nahm sich die ebenso faszinierende wie schwere Arbeit vor, die Phänomenologie Husserls mit dem Denken von Thomas von Aquin zu vergleichen, wobei sie auf bedeutende Ähnlichkeiten und Unterschiede stieß, aber auch auf Bereiche, die einer eingehenderen vergleichenden Analyse bedurften. Stein zeigt, daß Husserls Phänomenologie und Thomas zwar eine gemeinsame Zielrichtung haben, insofern es beide »... als Aufgabe der Philosophie [betrachten], ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen«, doch ihre Ausgangspunkte unterscheiden sich deutlich: »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.«²

Die Betrachtung des Stellenwerts von Thomas im Werk von Josiah Royce (1855–1916), der im Jahr 1879 die amerikanische Phänomenologie begründete, eröffnet einen vielversprechenden Weg von der Philosophie des Thomas zur Phänomenologie und leistet einen weiteren Beitrag zu dem, was man als scholastische Phänomenologie bezeichnen könnte. Royce bemühte sich hingebungsvoll darum, sein Denken in einen Dialog mit Thomas zu bringen, wozu auch eine ausführliche Erörterung in einem seiner wichtigsten phänomenologischen Werke

¹ Der Autor dankt Sr. Dr. M. Antonia Sondermann OCD vom Edith-Stein-Archiv (Köln), Prof. Andreas Speer vom Thomas-Institut (Universität zu Köln), Prof. Curtis Hancock von der Rockhurst University, Prof. Christopher Morrissey vom Redeemer Pacific College und Prof. Robbie Moser von der Mount Allison University für ihre hilfreichen Diskussionsbeiträge sowie Jessica Bell für ihre entscheidende Unterstützung bei der Erstellung dieses Beitrags.

² Edith Stein, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino«, in Festschrift Edmund Husserl: Zum 70. Geburtstag gewidmet, 2., unveränderte Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974), 315–338, hier S. 338. Zuerst veröffentlicht im Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd. X, 1929.





The Conception of God (1897) gehört, in dem Royce seine eigene Auffassung des Göttlichen als in zentralen Punkten identisch mit der von Thomas bezeichnet;³ im selben Werk legt er bedeutende Übertragungen von Thomas in die englische Sprache vor.

Husserl und Stein interessierten sich ebenso wie andere europäische Phänomenologen von Rang für die Phänomenologie von Royce; Husserl beispielsweise war der Auffassung, Royce sei »... ein bedeutender Denker und darf nur als solcher behandelt werden«.⁴ William Ernest Hocking, der im Jahr 1902⁵ – also ein Jahr bevor Husserl seine für ihn charakteristische Phänomenologie entwickelte – bei Husserl studierte, berichtet, Husserl sei offenbar bereits damals in einer Diskussion mit ihm auf Royce zu sprechen gekommen. In den Jahren 1912 bis 1914 betreute Husserl eine Dissertation über die Phänomenologie von Royce; er hatte das Thema sogar angeregt. Die Arbeit wurde von Husserls erstem nordamerikanischen Studenten, Winthrop Bell, verfaßt, und zwar während der Zeit der Abfassung und Veröffentlichung von Husserls *magnum opus*, den *Ideen*;⁶ Stein zitierte Royce in ihrem Buch *Zum Problem der Einfühlung* zustimmend und begutachtete die Dissertation ihres Freundes Bell in einem

³ Josiah Royce, *The Conception of God* (New York: The Macmillan Company, 1897), 49.

⁴ Vgl. Jason M. Bell, »The German Translation of Royce's Epistemology by Husserl's Student Winthrop Bell: A Neglected Bridge of Pragmatic-Phenomenological Interpretation?« *The Pluralist*, 6.1 (2011): 46.

⁵ Hocking, den man mit Fug und Recht als ersten »eigentlichen« Husserlschüler bezeichnen kann, d.h. als den ersten, der mit dem erklärten Ziel angereist war, bei Husserl zu studieren, war vor und nach seinem Studienaufenthalt in Übersee Student bei Royce in Harvard. Hocking weist verschiedentlich darauf hin, daß während seiner Studien bei Husserl in Göttingen über Royce diskutiert wurde. Vgl. William Ernest Hocking, »From the Early Days of the ›Logische Untersuchungen‹«, in *Edmund Husserl 1859–1959: Recueil Commémoratif Publié à l'Occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe*, hg. v. H. L. van Breda und J. Dordrecht Taminiaux (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959), 2–11.

⁶ Die Dissertation über die Phänomenologie von Royce trägt den Titel *Eine kritische Untersuchung der Erkenntnistheorie Josiah Royce's*. Winthrop Bell war früher ebenfalls Student bei Royce in Harvard gewesen. Er erwähnt in seinem unveröffentlichten Briefwechsel mit Hocking, daß er Husserl die meisten der von Royce publizierten Werke geliehen habe, und zwar über einen Zeitraum von wahrscheinlich mehreren Jahren. Husserl hatte also offenbar ohne weiteres die Möglichkeit, Royce's Darstellung von Thomas und der Phänomenologie aus erster Hand kennenzulernen, außerdem bekam er die umfangreichen Übersetzungen ins Deutsche zu lesen, die Bell im Zuge seiner Dissertation von Royce anfertigte. Übrigens ist Winthrop Bell nicht mit mir verwandt.





mehrere tausend Worte umfassenden Manuskript, das heute im Edith-Stein-Archiv liegt. Des weiteren gibt es wichtige Zusammenhänge zwischen Royce und den Ursprüngen der französischen Phänomenologie, vor allem über Gabriel Marcel, der sich ausführlich zu Royce äußerte.

Bedenkt man den Stellenwert, den Thomas für die Ursprünge der Royceschen Phänomenologie hat, sowie die Bedeutung von Royce für die Ursprünge der modernen nordamerikanischen und europäischen Phänomenologie, dann liegt der Schluß durchaus nahe, daß Thomas in mehrfacher Hinsicht an den Ursprüngen der neuzeitlichen phänomenologischen Bewegung stand, daß also die Ideen des Aquinaten doch durchaus präsent waren, auch wenn sein Name vor Edith Stein nicht explizit an zentralen Stellen der diesbezüglichen philosophischen Auseinandersetzungen in Europa erschien. Natürlich gab es auch anderweitig Punkte, an denen sich der Einfluß von Thomas auf die Vorläufer der europäischen phänomenologischen Tradition bemerkbar machte, etwa bei Bolzano, Brentano und Meinong (wie Stein in ihrem Festschriftartikel von 1929 und neben ihr auch Gustav Hübener feststellte).⁷ Royce aber ist nicht lediglich ein Vorläufer der Phänomenologie, sondern seinerseits ein grundlegender, wegweisender Phänomenologe.

Bislang wurde die Beziehung zwischen der Royceschen Phänomenologie und dem Denken des Thomas von Aquin noch nicht gezielt untersucht; allerdings wurde das Interesse von Royce an Thomas und dem scholastischen Denken schon mehrfach beobachtet.⁸ Abhandlungen zu Thomas finden sich besonders in Royce's 1897 erschienen Buch *The Conception of God*, in seinen *Studies of Good and Evil* (1898), in seinen 1898–1900 gehaltenen Gifford Lectures (veröffentlicht unter dem Titel *The World and the Individual*), in einem Artikel aus dem Jahr 1903 über Leo XIII. und Thomas⁹ sowie in prägnanter

⁷ Gustav Hübener, »The Rehabilitation of Christianity«, in *The Personalist*, Winter (1939). Hübener war ebenfalls Mitglied des Göttinger Phänomenologenkreises.

⁸ Vgl. beispielsweise die Bemerkungen der Herausgeber von Royce's Seminar über Metaphysik, daß Royce die Philosophie der Individuation von Thomas akribisch übersetzt und sorgfältig interpretiert habe. Josiah Royce, *Metaphysics*, hg. v. Frank Oppenheim SJ, William Hocking und Richard Hocking (Albany: State University of New York Press, 1998), 312.

⁹ Josiah Royce, »Pope Leo's Philosophical Movement and its Relations to Modern Thought«. *Boston Evening Transcript*. 29. Juli 1903. (Wieder abgedruckt in *The Review of Catholic Pedagogy*, Dezember 1903, sowie in Loewenberg 1920, siehe Fußnote 10).





Kürze in *The Philosophy of Loyalty* (1908) und schließlich in den Seminaren, die Royce in Harvard abhielt. Erörterungen scholastischer philosophischer Themen im weiteren Sinn finden sich fast in seinem gesamten Werk, auch in seinen ersten Veröffentlichungen zur Phänomenologie.

Im folgenden werde ich kurz einige Schwerpunkte in Royce's Interesse an Thomas skizzieren, bevor ich im einzelnen auf die Roycesche Darstellung des Prinzips der Individuation bei Thomas in ihrem Verhältnis zur Phänomenologie in *The Conception of God* eingehe.

DAS INTERESSE VON ROYCE AN THOMAS

Erstens konnte Royce in der Gottesvorstellung von Thomas eine Synthese zwischen zwei konkurrierenden Positionen in der modernen Philosophie feststellen, die am besten als Realismus versus Idealismus umrissen sind. Royce folgte hier Thomas, indem er die menschliche Person sowohl als leibliches wie als geistiges Selbst begriff und Gott als »absolute Erfahrung, die auf transparente Weise ein System organisierter Ideen vollzieht« (»Absolute Experience Transparently Fulfilling a System of Organised Ideas«), eine Vorstellung, die bereits bei Aristoteles anklingt und von Thomas vollendet wurde.¹⁰ Die Auffassung von Thomas unterscheidet sich von modernen Versuchen, zwischen Wahrnehmung und Begriff zu unterscheiden; beide waren vielmehr in den Aktivitäten der göttlichen Person sowie im Dasein sämtlicher rationaler Personen vereint. Ungeachtet der erbitterten Kämpfe, die in der neuzeitlichen Philosophie zwischen Realismus und Idealismus ausgetragen werden, stand für Royce die nicht ableitbare Wahrheit des Ineinander von idealen und realen Aspekten in unserem Dasein fest, denn Wahrheit war für ihn weder lediglich ein von den intendierten Objekten unabhängiges Gedankenkonstrukt, noch existierten Objekte *bloß* als Gegenstände des Denkens. Das göttliche Bewußtsein als absolute Erfahrung, das ein System organisierter Ideen vollzieht, bot den nötigen Platz für beides. Hier können wir bereits einen ersten Hinweis auf die Art und Weise erkennen, wie die Roycesche Phänomenologie in ihrer wertschätzenden Auseinander-

¹⁰ Josiah Royce, *The Conception of God* (New York: The Macmillan Company, 1897), 47–48.





setzung mit Thomas helfen kann, eine Brücke zwischen Husserls Interesse am »transzendental gereinigten Bewußtsein« und Thomas von Aquins Interesse an »Gott und seinem Verhältnis zu den Geschöpfen« zu schlagen.

Zweitens stimmte Royce mit Thomas darin überein, daß die Sprache einerseits begrenzt ist, andererseits aber auch enthüllend: Sie verweist auf die Art, wie wir als endliche rationale Wesen an einer organischen Welt der Wahrheit teilhaben. Thomas zeigt, so Royce, der ihn zustimmend zitiert, daß sogar die Dogmen der Kirche in ihrer Eigenschaft als sprachlich verfaßte Formen einerseits begrenzt sind, andererseits Anteil haben am Sein Gottes – genau darauf weist »dieser Aspekt in der Lehre des heiligen Thomas« hin, »der die völlige Unangemessenheit selbst der traditionellen Formeln hervorhebt, wenn es um die Aufgabe geht, göttliche Gegebenheiten zu definieren«.¹¹ Diese Sprachauffassung war zugleich positivistisch und fallibilistisch, ein Mittelweg zwischen dem aufgeklärten Glauben an die menschliche Vernunft und dem Skeptizismus. Es gilt für den Begriff des Phänomens bei Royce dasselbe wie für den des Zeichens bei C. S. Peirce, und es darf nicht unerwähnt bleiben, daß sowohl Peirce als Begründer des amerikanischen Pragmatismus als auch Royce als Begründer der amerikanischen Phänomenologie die scholastische Philosophie mit Hingabe studierten, da sie in ihr die Möglichkeit erkannten, Irrtümer der Moderne zu korrigieren. Darüber hinaus waren Peirce und Royce Freunde und Kollegen – Peirce sollte später ebenso seinen Beitrag zur amerikanischen Phänomenologie leisten wie Royce den seinen zum amerikanischen Pragmatismus.

Drittens bot das Thomassche Verständnis der menschlichen, sich in Zeit und Raum vollziehenden Individuation ein System, das sich in einem »Plastik-Zeitalter« wie dem unseren als nützlich erweisen konnte. Auch dieser Begriff der Individuation eröffnete einen Mittelweg zwischen zwei gleichermaßen fixierten und sich bekämpfenden Positionen der Moderne: Entweder wird das vollständig ausgeprägte individuelle Ego als alles beherrschende Präsenz gesehen, oder die Kollektivität des Denkens zehrt die Individuen auf. In den Begriffen der Royceschen Phänomenologie führt die Interaktion zwischen in-

¹¹ Josiah Royce, »Pope Leo's Philosophical Movement and its Relations to Modern Thought«. *Fugitive Essays*, hg. v. Jacob Loewenberg (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 414.





dividuellen und sozialen Phänomenen in Zeit und Raum zu genuin neuen individuellen Phänomenen, die von den ihnen vorhergehenden Begriffen nicht restlos ableitbar sind.

Viertens folgte Royce methodisch der von Thomas angewandten Methode einer reflektierenden Synthese von Positionen verschiedener Länder, akademischer Disziplinen, historischer Epochen und Denkschulen. Royce schrieb: »Thomas war ein zutiefst integrierend und auf Eintracht zielender Geist zu eigen. Er verfügte nicht nur über eine für seine Zeit überragende Gelehrsamkeit, darüber hinaus war die Art, wie er reflektierend diese umfangreichen und häufig heterogenen Materialien verarbeitete, unglaublich gründlich und scharfsinnig ...«¹² Diese Methode wird auf die zuvor angesprochenen drei Positionen und auf Royce's Wendung zur Phänomenologie abgestimmt: Geht man nun davon aus, daß endliche rationale Wesen einen Gegenstand aus einer begrenzten, aber authentischen Perspektive betrachten, und geht man weiter davon aus, daß vielfältige Perspektiven auf diesen Gegenstand möglich sind, dann gelangt die Vernunft zu der zwingenden Einsicht, daß der in Frage stehende Gegenstand am besten in den Blick gerät, wenn er reflektierend angeschaut wird, indem so viele Perspektiven wie möglich versammelt werden. Mit Hilfe einer solcherart rational verfaßten Methode wird die Endlichkeit schrittweise, wenn auch nie endgültig, überwunden.

Es gab andere Punkte, in denen Royce sich von Thomas abgrenzte; der entscheidendste Punkt sind wohl die zeitlichen Gotteserfahrungen. Doch selbst diese Unterschiede wurzeln in deutlicher Ähnlichkeit, da Royce seine Idee einer endlichen, zeitverhafteten Gotteserfahrung (Divine temporal experience) teilweise als Auseinandersetzung mit Thomas formulierte.

DAS PHÄNOMEN DER INDIVIDUATION BEI THOMAS UND ROYCE

Halten wir kurz inne, um einen genaueren Blick auf einen bestimmten Bereich dieser Beziehungen zu werfen, in denen Royce die Idee vom Göttlichen bei Thomas in ihrer Einheit aus Denken und Erfahrung in Kernpunkten als »letztlich identisch« mit seiner eigenen bezeichnet. Royce erwähnt das en passant in seinem ersten Essay über

¹² *Ibid.*, 413.





The Conception of God; was er damit genauer meinte, gerät erst in seiner Antwort auf Howisons Kritik an beiden Positionen – der von Royce und derjenigen des Thomas – in den Blick. Howison hatte beide, sowohl Royce als auch Thomas, verdächtigt, den Boden des Christentums zugunsten eines vorchristlichen Pantheismus verlassen zu haben. Man kann Howisons Position kurz so zusammenfassen, daß er im Idealismus eine Auflösung der Individuen sah und einen Verrat an einem echten Verständnis der realen Natur der Individuen als im letzten freier Wesen, denen von Gott Rechte verliehen und die Gott gegenüber verpflichtet waren.

Royce's Antwort greift auf eine Erörterung von Thomas zurück; sie umfaßt auch Royce's eigene ausführliche Übersetzungen aus dem Lateinischen, um zu zeigen, daß das Verhältnis zwischen dem Idealen und dem Realen nicht die Vernichtung der realen Individuen in einer idealen monistischen Totalität zur Folge haben muß; auch dürfen die realen endlichen Individuen nicht als einzelne Gegebenheiten, als voneinander abgesondert, getrennt voneinander und von Gott, verstanden werden. Stattdessen sieht Royce im Phänomen der *Individuation* einen Prozeß, der in Zeit und Raum stattfindet und beides umgreift, die idealen und die realen Aspekte des Daseins. In dieser Darstellung sehen wir, wie die Erscheinung von Individuen eine Folge des göttlichen Bewußtseins ist, und zwar dergestalt, daß weder die jeweiligen realen Individuen noch das ideale Bewußtsein vom jeweils anderen aufgehoben werden, auch wenn das Bewußtsein logisch vorgeordnet ist.

Royce beginnt seine Darstellung mit den Fragen: »Was ist ein Individuum?« und »Welches Prinzip ist die Quelle der Individuation oder der Anwesenheit und Verschiedenheit der Individuen in der Welt oder in unserem Wissen?«¹³ Das Problem der Individuation, das für das christliche Denken eine so zentrale Rolle spielt, wurde, so Royce, in den philosophischen Werken der Neuzeit – sieht man einmal von Leibniz ab – kaum thematisiert, da die meisten neuzeitlichen Philosophen ihre Aufmerksamkeit auf die Universalität lenkten. Das Individuelle wurde in der modernen Philosophie nicht einmal ignoriert als vielmehr schlicht vorausgesetzt, da das Universelle interessanter, imposanter schien. Für Royce hingegen stellte das Vage-Universelle

¹³ Josiah Royce, *The Conception of God* (New York: The Macmillan Company, 1897), 217.





kein Problem dar, schwierig war vielmehr, an unsere rational harmonisierte Individualität heranzukommen.

Royce bezeichnet Thomas – neben Duns Scotus – als »einen der beiden zentralen Philosophen der Scholastik, die sich intensiv mit unserem Problem [sc. der Individuation] auseinandergesetzt haben«. ¹⁴ Royce's ausführliche Darstellung läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß Thomas und Scotus trotz wichtiger Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung der Individuation im wesentlichen übereinstimmen und daß Thomas als der bedeutendere Denker gesehen wird. Thomas »befand, daß Form als solche ... den unterschiedlichen Individuen lediglich vermittelt der Materie zugeteilt werden kann«, ¹⁵ und das gelte für den gesamten Bereich des Geschaffenen. »Folglich ... ist das, was Thomas *materia signata* nennt – d.h. bezeichnete Materie, quantitativ bestimmte oder durch spezifische räumliche Maße und Grenzen beschränkte Materie – in körperlichen Substanzen das Prinzip der Individuation. Andererseits trifft nicht zu, was manchmal behauptet wird, daß für den heiligen Thomas die Materie das einzige Prinzip der Individuation auf allen Stufen des Daseins ist.« ¹⁶ Der Respekt des Aquinaten für das Reale in der geschaffenen Welt und in der Welt des Menschen implizierte also keinen metaphysischen Realismus.

Die diversen Relationen zwischen dem Realen und dem Idealen im Denken von Thomas sind, so Royce, nicht knapp zusammenfaßbar. Allerdings gruppieren sich diese komplexen Bezüge, wie wir sehen werden, um ein bestimmtes Verständnis vom Wesen der Individualität: Für das Bewußtsein der Person existiert das Reale und das Ideale. Royce schreibt: Für Thomas »besitzt ein Individuum (*Summa Theol.*, P. I, Q. XXX, Art. IV) einen bestimmten charakteristischen *modus existendi*, insofern als ein Individuum etwas »*per se subsistens distinctum ab aliis*« ist«. Für Thomas sind Individuen als »erste Substanzen« oder »Hypostasen« zu bezeichnen (Ibid., Q. XXIX, Art. I), wobei Hypostase »das rationale Individuum, die Person oder Wesen genauer bezeichnet, die ›ihre Handlungen selbst bestimmen‹ [have dominion over their acts] ... Das Faktum dieser Selbstbestimmung verleiht ihrer Individualität eine spezifische Würde; Individuen dieses Rangs werden mit Recht als Personen bezeichnet ...« ¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, 223.

¹⁵ *Ibid.*, 223.

¹⁶ *Ibid.*, 223–224.

¹⁷ *Ibid.*, 224.





Nun ist zwar jede Person ein Individuum, aber nicht jedes Individuum ist eine Person. Einige Wesen sind primär materielle Individuen, doch gilt für die Gruppe rationaler Personen, daß »ihre Individualität nicht in irgendeiner Hinsicht von materiellen Bedingungen abhängen muß. Daher ist nach Thomas (Q. III, Art. II) eine Form wie diejenige Gottes, die sich selbst genügt und ›in der Materie nicht zu fassen‹ ist, einfach durch dieses Faktum individuiert, daß ›sie nicht in eine andere Form aufgenommen werden kann.‹¹⁸ Der zentrale Bezugspunkt ist für Thomas hier die Trinität der göttlichen Personen, wie etwa in Q. XXIX, Art. III: »Das Wort ›Individuum‹ ... ist auf Gott nicht insofern nicht anwendbar, als Materie das Prinzip der Individuation ist, sondern lediglich insofern, als das Wort ›Individuum‹ Inkommunikabilität impliziert.« Royce fährt mit einem Zitat von Q. XXIX, Art. IV fort: »Ein Individuum ist ... in sich selbst ungetrennt, ... doch aufgrund seiner Subsistenz abgesondert von anderen Individuen.«¹⁹ Ein Individuationsprinzip wie in der Trinität ist die *relatio* wie in der göttlichen Trinität, in der »jede Person eine *relatio subsistens* ist, das heißt, nicht nur eine abstrakte Relation als solche, die von ihren Bestimmungen abhängt, sondern eine individuelle und konkrete Bestimmung, die ausschließlich aufgrund ihrer relationalen Funktion besteht oder unterschieden werden kann«. Das trifft allerdings ausschließlich auf die göttliche Person zu, und »nirgends sonst ist Relation an sich das Prinzip der Individuation.«²⁰ Der entscheidende Punkt ist hierbei jedoch, daß individuelles Personsein nicht von materieller Realität abhängt, obwohl die Art und Weise, wie Thomas unsere spezifisch menschliche Weise der Individuation in ihrer Beziehung zur Materialität darstellt, manchmal fälschlich auf seine gesamte Philosophie übertragen wurde.

Für geschaffene rationale Wesen »gewinnt das Problem der Individualität in zwei Fällen Bedeutung«. Die Engel (Q. L, Art. III) sind »nicht aus Materie und Form zusammengesetzt«, denn »Thomas sagt: ›Es ist unmöglich, daß eine *substantia intellectualis* (wie etwa ein Engel) irgend etwas von Materie an sich haben kann.‹ Engel sind also nach der thomistischen Doktrin primär aufgrund ihrer Formen individuiert, und zwar nicht bloß aufgrund einer Abstraktion, sondern insofern sie Charaktere rationaler Individualität besitzen, denn »jeder

¹⁸ *Ibid.*, 224–225.

¹⁹ *Ibid.*, 225.

²⁰ *Ibid.*, 225.





Engel hat seine eigene ›Mission‹, und »in bezug auf die anderen Engel-Individuen besitzt jeder Engel seine unmittelbare und spezifische *distinctio ab aliis*.« Daher »ist seine Individualität abgegrenzt, und darin ist die besondere Grundlage seiner Form zu sehen.«²¹ Formale Einheit impliziert also nicht einmal in der Sphäre der Vernunft eine pantheistische Negation von Individualität.

Im Hinblick auf die Seele des Menschen stellt sich ein anderes Problem. »Die Seele setzt sich nicht aus Form und Materie zusammen. Sie ist immateriell. Ihre Funktion aber ist es, die Form des menschlichen Körpers zu sein; und genauso verhält es sich, sogar in bezug auf Operationen der Vernunft.« Und bei uns Menschen ist der Körper der Kanal für unsere Individuation. Da aber nichtmaterielle Substanzen »in keiner Spezies individuiert werden können«, wie »kann dann verhindert werden, daß die nicht materiellen menschlichen Seelen, die ja geistige Wesenheiten sind, zu einer einzigen geistigen Seele zusammenfließen?« Thomas antwortet: »Sie werden erst durch die Körper individuiert, denen sie zugesellt werden.« Zwar erfüllt nun also die Verkörperung diese notwendige Funktion in der Erlangung unserer Individuation, doch auch noch in diesem Fall ist die Materie lediglich eine notwendige, nicht aber eine bestimmende Bedingung der Individuation, da die Unterschiedenheit der Seelen »mit der Trennung [der Seele] vom Körper nicht aufhört«, denn solange die Seele ihrer Natur gemäß mit dem Körper verbunden ist, hängt die Vielfalt von ihrem *esse* ab, und der Fall der Trennung von Seele und Körper zerstört dieses *esse* nicht.²²

In dem »Mensch genannten Mischwesen existiert der Körper um der Seele willen und nicht umgekehrt«. Ein solches Wesen existiert primär »um des Zieles willen, daß sein Geist Selbstbeherrschung, das Wissen um die Wahrheit und die richtige endgültige Beziehung zu Gott erlangt«. Das »geistige Individuum, dessen Charakter als dieser Mensch seine materielle Grundlage im Körper hat, erreicht [also] mit vollendeter Individualität eine Weise zum Gebrauch des freien Willens und der Vernunft, die ihn den Engeln angleichen wird. Wenn die Seele im Tod vom Körper getrennt wird, wird sie am Ende mit ihm wieder vereinigt; und das vollendete Individuum wird in seinem Endzustand *sowohl* materiell *als auch* formal existieren – *durch* Materie,

²¹ *Ibid.*, 225–226.

²² *Ibid.*, 226–227.





aber nicht lediglich *als* Materie.«²³ Die äußere Erscheinung ist im Fall von uns Menschen eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Erlangung der eigentlichen, wahren personalen Individualität.

Wenn wir uns schließlich der Welt der Individuen unterhalb der Ebene des Menschen zuwenden, »kommen wir zu dem Bereich, wo die Materie als eigentliches Prinzip der Individuation die oberste Priorität erlangt. Allerdings ist selbst hier die Materie als solche nicht der *Grund* für Individualität, weil generell die Form der finale Grund ist und weil jedes Individuum ein Kompositum aus Form und Materie ist, in dem die Materie um der Form willen existiert.«²⁴

Die »subtile und komplexe«²⁵ Lehre des Thomas ist also nicht einfach eine idealistische oder realistische Lehre, die man nahtlos der einen oder der anderen Seite der neuzeitlichen konkurrierenden Standpunkte angliedern könnte; sie liefert uns weder ein für allemal vorgefertigte unterschiedene reale Individuen, noch ist Individualität hier »lediglich« eine Sache der Erscheinung, die einen letztlich monistischen Pantheismus kaschiert. Wird aber dann nicht durch die Lehre des Thomas von der Individuation aus der Erscheinung der Individuation eine nicht mehr absolute, sondern »lediglich menschlich verzerrte Wahrheit«?²⁶ Wir können diese Wendung auch umformulieren: Ist die äußere Erscheinung »nur Erscheinung« – eine Position, die in der Geschichte der Philosophie häufig genug vertreten wurde –, oder ist die Erscheinung des Individuums etwas weitaus Bedeutenderes, das uns, wenn auch nicht vollständig, Wesentliches erkennen läßt?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich erstens aus Royce's Erkenntnis, daß die *materia signata* des Thomas nicht auf die *potentia* von Aristoteles reduzierbar ist; sie ist vielmehr »sinnliche Materie, das schlichte Faktum der Welt der Wahrnehmung; und die Bedeutung der Lehre scheint darin zu liegen, daß körperliche Individuen wesenhaft sinnlich und unmittelbar sind, sie sind in ihrer Eigenschaft als körperliche Individuen keine geistig erkennbaren Wesen. Der Geist weiß um die Universalien; die Sinne zeigen uns Individuen; und insofern erhebt sich wieder das alte aristotelische Problem, allerdings sind wir damit noch nicht am Ende.« Denn während das körperliche Indivi-

²³ *Ibid.*, 228.

²⁴ *Ibid.*, 228.

²⁵ *Ibid.*, 226.

²⁶ *Ibid.*, 229.





duum »für unseren Geist vollständig unbestimmbar bleibt ..., müssen nicht nur Gott (Q. XIV, Art. II), sondern auch die Engel (Q. LVII, Art. II) Kenntnis von körperlichen Individuen haben«, und zwar durch einen Akt, den Thomas *geistige Tugend* nennt.²⁷ Das reale Individuum ist keine unabhängige Realität, und das Individuum ist auch keine bloße Illusion, es ist vielmehr real um des personalen Bewußtseins willen.

Das Phänomen der Individuation, das unseren menschlichen Sinnen bruchstückhaft zugänglich ist, in seiner Gänze allerdings verborgen bleibt, enthält also nicht den ganzen Umfang des Phänomens, da »das uns sich zeigende verschleierte materielle Individuum aus der Welt der sinnlichen Wahrnehmung nicht dasselbe Individuum sein kann, das Gott und die Engel aufgrund ihres Wissens um Individualität kennen.«²⁸ Unsere rationale und ethische Erfahrung sinnlich wahrnehmbarer Phänomene verweist mithin auf unsere gegenwärtige Begrenzung auf die rohe Welt des Faktischen und zugleich auf die Welt des Göttlichen jenseits dieser Begrenzung, in der unsere Individualität wesentlich verstanden wird. Wir suchen als endliche rationale Wesen nach dem Individuellen als der Grenze unseres Forschens, gelangen aber nie direkt zu einem Wissen um das Individuum. Aber unsere Annäherung an das individuelle Objekt in seiner raum-zeitlichen Verhaftung, eine Annäherung, die desto vollkommener wird, je aktiver, reflektiver und systematischer unser Sammeln perspektivenverhafteter Erscheinungen wird, eben diese Annäherung verhilft uns zu einer Ansammlung von Hinweisen auf die Herrlichkeit des Gottesreiches. Das Phänomen enthüllt in der Tat Wesenhaftes, doch in dem Maße, wie wir endliche Wesen mit einem Körper sind, enthüllt sich das Phänomen zu einem mehr oder weniger vollständigen Teil und nie als Ganzes.

Royce faßt die Thomassche Lehre von der Individuation mit folgenden Worten zusammen: »Im Unterschied zu den höheren Formen bewußter und rationaler Individualität, die mit unterschiedlichen, relativ vernunft-affinen, wenngleich noch immer mehr oder weniger empirischen Begriffen definierbar sind, sind körperliche Individuen für uns – nicht aber für Gott, nicht für die Engel, und nicht in sich selbst – undefinierbar, letztgültige Fakten, die *von uns* nur insofern gekannt

²⁷ *Ibid.*, 229.

²⁸ *Ibid.*, 229–230.





werden können, als eine kommunizierbare Form sich in einer räumlich begrenzten und mit den Sinnen wahrnehmbaren Materie verkörpert, so daß die sich ergebende zusammengesetzte Natur ›einzigartig und unkommunizierbar‹ ist.«²⁹ Daß wir ein sich im Phänomen Zeitendes lediglich aus einer raum-zeitlich begrenzten Perspektive wahrnehmen, läßt also nicht darauf schließen, daß das Phänomen bloße Illusion ist, die Gültigkeit nur für uns hat. Das Individuum, das von uns nur teilweise gesehen wird, wird von Gott und den Engeln als ein ganzes Individuum gesehen und auch, wenn das individuelle geschaffene Wesen in den Sphären unterhalb der Engel wirklich in Raum und Zeit erscheint, als leibhaftige, bewußte Person.

Abgesehen von einigen kleinen Beiträgen von Leibniz hat die Moderne, so Royce, diesem thomistischen und scholastischen Verständnis des Wesens der Individuation fast nichts hinzugefügt, da sich das neuzeitliche Fragen primär darauf richtete, die Bedeutung von Universalität zu verstehen. In seiner Philosophie der Individuation aber gelang es Thomas, den klassischen Pantheismus zu würdigen, ohne ihm zu verfallen, indem er – mit Royce formuliert – die erste gültige Verschmelzung der aristotelischen mit der christlichen Philosophie leistete.

Royce möchte dem eine Interpretation der Beiträge des Menschen zum Prozeß der Individuation innerhalb unserer eigenen Sphäre als erscheinender Wesen hinzufügen, und zwar in seiner Phänomenologie der Empathie, deren aktuelle Entwicklungen in seinem Artikel »Self-Consciousness, Social Consciousness, and Nature« (Über Selbstbewußtsein, soziales Bewußtsein und Natur) von Edith Stein in ihrem ersten Buch über *Einfühlung* zitiert werden. In *The Conception of God* entfaltet Royce dieses Argument dergestalt, daß Individuation ein Resultat des Willens ist – Wille nicht verstanden als eine verzehrende monistische Kraft à la Schopenhauer, sondern Wille als individuierende Liebe. Liebe, so Royce, macht einzigartig; und Gott ist nicht lediglich ein Allgemeines, sondern Gott selbst ist einzigartig, und als solcher erschuf er Individuen, die die Berufung haben, einzigartig zu werden, indem sie geliebt werden und lieben. Und tatsächlich erfahren wir uns in der rational und harmonisch gewonnenen Liebe als Individuen in Raum und Zeit.

In der Welt der Menschen vollzieht sich diese Individuation durch Liebe vermittelt individueller und sozialer Interaktion, und ebenso

²⁹ *Ibid.*, 230.





wie unsere Existenz als mit einem Leib und mit Vernunft begabte menschliche Wesen ihre idealen und realen Aspekte hat, so ist auch die Liebe weder ein ausschließlich individuelles noch ein ausschließlich gemeinschaftliches Phänomen, vielmehr setzt sie – wie Kegley es in seiner Beschreibung der Royceschen Philosophie formulierte – echte Individuen und echte Gemeinschaften voraus; und ähnlich demonstriert ja auch Steins Studie, daß *Einfühlung* sich weder an einem Individuum als einer isolierten realen Wesenheit vollzieht, noch führt *Einfühlung* zu einer Auflösung der Individuen in einer undifferenzierten idealen Einheit. Als Personen sind wir weder isolierte Individuen noch unter die Einheit eines Staates subsumierbar; vielmehr vollzieht sich Individuation durch unsere Teilhabe an vielfältigen Gemeinschaften.

Royce schreibt: »Ein Gutteil meines natürlichen Bewußtseins meiner selbst hängt ab von bestimmten Angewohnheiten, die sich in Verbindung mit meinen frühen *sozialen Erfahrungen* in mir herausbilden.«³⁰ Royce erklärt auch in anderen Texten, daß das menschliche Ich zwar zunächst in Beziehung zum anderen entdeckt wird, aber nicht auf den anderen reduzierbar ist. In *The Conception of God* fährt er fort: »Das Ergebnis des Kontrasts ist, daß wir uns selbst wahrnehmen aufgrund eines einfachen oder direkten Kontrasts zu dem, was wir als Hinweise auf das Denken, die Gefühle, Zwecke oder den Einfluß der uns nahestehenden sozialen Gefährten ansehen.« Ähnlich wie sich Individuation bei Thomas in Raum und Zeit vollzieht, so begreift Royce Individuation als ein Geschehen, das sich in sozialer Interaktion vollzieht, wenn es von einem rationalen ethischen Willen begleitet wird: »Der Kontrast zwischen Ich und Nicht-Ich wird ... zunehmend komplexer, wenn all die ... Motive ... in endlos variierten Texturen zusammenkommen ... Allenthalben wird das soziale Ich im Licht des sozialen Nicht-Ich gesehen, ein Prozeß, der sich nur allzuoft mit greller, verworrener Irrationalität vermischt, doch in einem geglückten Leben gelangt man allmählich zu Beständigkeit und Klarheit.«³¹ Wir haben es hier mit einer Vereinigung des idealistischen *a priori* mit dem pragmatischen *a posteriori* zu tun: Die Bedingungen für eine solche Individuation sind absolut vorgegeben, doch der Wille zur Individuierung muß im rationalen menschlichen Individuum ebenso gegeben

³⁰ *Ibid.*, 279.

³¹ *Ibid.*, 280.





sein: daß nämlich die Möglichkeit echter Individuation sich in *dieser* Person verwirklicht.

Die Bedingung der Individuation für menschliche Personen ist uns also weder ausschließlich in einem sozialen Sinn vorgegeben, noch wird sie ausschließlich von uns als reinen Individuen geschaffen. Phänomenales und Essentielles greifen ineinander. Einheit des Selbst entsteht durch »die Einheit eines bewußten Plans ... eines klar definierten Verhaltensideals«. ³² Das Verhaltensideal umschließt ein bestimmtes geliebtes soziales Objekt, und als solches ist es sowohl individuell als auch sozial, frei gewählt und aufopferungsvoll verehrt, es ist in einzigartiger Weise eine Herausforderung für unseren verleblichten, geistigen Willen; es ist sowohl formal als auch materiell; es ist sowohl ideal als auch praktisch wirksam. Zwar bilden unsere zufälligen Assoziationen eine erste Basis für unsere Individuationsmöglichkeit, doch, wie Royce schreibt, »ich beabsichtige nicht, nur das zu sein, was ich aufgrund weltlichen Zufalls bin. Und eben hier erweist sich jenes Durcheinander sozialer Zufälle, dem wir vor allem in jungen Jahren ausgesetzt sind, als nützlich, um einen hoch bedeutsamen Kontrast in der Welt des Ichbewußtseins hervorzubringen«, nämlich den Kontrast zwischen dem Ich, das »durch Zufall entstand«, und dem Ich, das »hätte sein können« (the ego that fortune has produced, and the ego that might have been). ³³ Während in seiner degenerierten Form das Phänomen enttäuschter Hoffnungen (und enttäuschte Hoffnungen sind für endliche Personen ein unvermeidbares Faktum) lediglich ein Friedhof vereitelter Pläne ist, ist es in höherem Sinn ein Aufruf, sich am göttlichen Plan zu beteiligen, ein Aufruf zur Verfolgung einer genaueren und weiter gefaßten Vorstellung von Hoffnung, der wir auch in den Grenzen unseres stockenden, stolpernden Laufs auf dem Weg unserer gewöhnlichen Alltagserfahrung durchaus folgen können. Das ähnelt der Erkenntnis von Thomas, daß die Form prozessiver Individuation in Raum und Zeit, wie sie für unser Menschenleben typisch ist, als solche ein Aufruf zu einer höheren Individuation ist, ein Aufruf zu rationaler Kontemplation Gottes. Royce nennt es die »explizit ethische Definition« (the distinctively ethical definition) unserer Erfahrung des Göttlichen. Von endlichen menschlichen Wesen ist sie nur teilweise erreichbar, doch sie führt die

³² *Ibid.*, 280.

³³ *Ibid.*, 283–284.





Wesen, die sich einem ethischen Leben treu verschreiben, zu einer immer profilierten, harmonisierten, rationalen Persönlichkeit. Dieser Prozeß hängt von dem Phänomen der *Aufmerksamkeit* ab, dem bewußten Ergreifen eines Objekts, das zunächst als Erscheinung gegeben ist, als eines geliebten idealen Objekts, und zwar selbst dann noch, wenn es unseren Sinnen entschwunden ist – so wie der inkarnierte Jesus, der uns erst in der Welt der Erscheinungen als physisch Erscheinender gegeben wurde, dann aber der auferstandene Herr wird; und ebenso verhält es sich mit den vereitelten Angelegenheiten in der sichtbaren Welt, so Royce in der *Philosophy of Loyalty* – sie sind eine uns gegebene Möglichkeit, die zur rechten Zeit im Rahmen unseres eigenen ethischen Trainings aktualisiert werden muß. In *The Conception of God* fährt Royce dann fort:

Meine verlorenen Ideale, meine begrabenen Illusionen verdeutlichen mir meine eigene Natur als dieses Ich, insofern als sie das Chaos meines zufälligen empirischen Selbst von der gedachten Perfektion eines idealen Lebens abheben, das, wie ich vergeblich spüre, hätte sein können, aber nicht ist. Oft neige ich dazu zu sagen: »Dieses verlorene ideale Selbst ist mein wahres Selbst. Denn ihm eignet Einheit, Zusammenhang, Ordnung. Mein tatsächliches Leben hingegen ist ein Haufen zufälliger empirischer Persönlichkeitsfragmente.« Doch man kann es auch von einer höheren Warte aus betrachten. Ein rationales Gewissen sagt mir: »Warum muß das ideale Selbst verloren sein? Nimm lieber in einigen rationalen Begriffen wahr, was du vernünftigerweise sein sollen könntest. Studiere diese Bedeutung, diese Absicht genau: Sie drückt ein unerreichtes Ziel aus, im Hinblick auf das deine Erfahrung gestaltet, harmonisiert und rationalisiert werden soll. Behalte dieses Ziel im Blick.« Ein solches Verhalten erfordert rational beträchtliche Aufmerksamkeit, eine Aufmerksamkeit, wie sie einem spezifischen Inhalt (hier deinem Ideal) zukommt und die dir vor Augen stehen soll, damit du dich von all den kaum möglichen, aber für dich verworfenen Idealen trennst. Betrachte im Licht dieses Ideals das ganze Chaos deiner Erfahrungen. Nun hat es eine Einheit, denn es ist erleuchtet durch deine Absicht, es jenem Ideal unterzuordnen.³⁴

³⁴ *Ibid.*, 285–286.





So sieht die *via negativa* aus, auf der das Erscheinende positive Essenzen als *Bedeutungen* offenbart. Diese Einzigartigkeit göttlich angebotenen und individuell erlangten Personseins impliziert weder eine Trennung in essenzlose Realia noch eine Auflösung der Individuen in die Einheit einer einzigen ununterscheidbaren Essenz, weder vereinzelnden Realismus noch monistischen Idealismus. *Einfühlung* eröffnet ebenso wie für Stein die Möglichkeit vielfältiger Gemeinschaften, an denen Individuen teilhaben und unter die sie nicht subsumiert werden, sondern ihren Stellenwert als Personen behalten, genau wie – mit den Worten von Royce – »viele Gläubige an derselben Kirche teilhaben, die in ganz unterschiedlichem Sinn für jeden einzelnen ein Individuum ist«. ³⁵

Die ausschließliche Liebe zu einem Individuum, eine Liebe, die das Individuum als solches versteht und ihm als solchem dient, bedeutet nicht, daß andere davon ausgeschlossen wären, sondern daß sich die Liebe auf ein individuelles Objekt richtet, das letztlich – in Raum und Zeit – *kein anderes zuläßt*; ähnlich wie, so Royce, der Schmerz eines Kindes darüber, daß ein geliebtes Spielzeug kaputtging, nicht dadurch besänftigt wird, daß man es durch ein gleich aussehendes ersetzt, und dasselbe gilt für die Liebe, die eine Mutter für ihr Kind empfindet, oder die Liebe des Gläubigen zu seiner Kirche. Das Objekt, das zunächst nur undeutlich als Phänomen lediglich sinnlich wahrgenommen wird, wird durch den Akt willentlicher Liebe (*willful love*) zu einem Individuum im eigentlichen Sinn. Die äußere Erscheinung, die sich den Sinnen darbietet, ist die Bedingung, die es ermöglicht, einem solchen idealen Treueverhältnis zu dienen; doch das Fortbestehen des Objekts der Treue verlangt Vorsatz und Aufmerksamkeit gegenüber einem Objekt im eigentlichen Sinn, einem essentiellen Objekt, das sich zwar anfänglich in sinnlichen Erscheinungen zeigt, später jedoch als essentielle Einheit gesehen wird, die das Erscheinende als das im jeweils besonderen Moment sinnlich Gegebene übersteigt; ähnlich wie für die menschliche Seele der Leib zwar eine notwendige Bedingung ist, von der sie aber letztlich unabhängig ist, so verhält es sich mit dem individuierten Objekt der Liebe, das anfänglich als augenblicksverhaftete Erscheinung und später als genuines, personhaftes Individuum gegeben ist.

³⁵ *Ibid.*, 270.





Das »Ideal« im Royceschen Sinne sollte also vor dem Hintergrund eines phänomenologischen und personalistischen Idealismus verstanden werden; dieses Ideal ist keine trockene Abstraktion, sondern vielmehr ein Ideal im Sinne eines alltäglichen, praktischen Dienstes an einer übergeordneten *Bedeutung*, einer Bedeutung, die Gottes absolute Erfahrung von Individualität und unsererseits unsere geistige Leiblichkeit anzeigt, so wie »sich das rationale Selbstbewußtsein, wo immer es sich zeigt, in seiner ewigen Bedeutsamkeit als Verkörperung des göttlichen Plans enthüllt«. ³⁶ Ähnlich betrachtete Royce in seiner »New Phenomenology« Zeit als bewußte Synthese der realen und idealen Aspekte der Phänomene *um des Lebens und Wertes willen*, als verleiblichte Personalität. Für Royce ist seine Auffassung von »Gott als absoluter Erfahrung, die auf transparente Weise ein System organisierter Ideen vollzieht«, diese Doktrin, die zuerst ansatzweise von Aristoteles formuliert wurde, identisch mit Thomas von Aquins vollständiger Zusammenführung dieser Idee mit der christlichen Gottesvorstellung und des Realen und Idealen um des personalen Bewußtseins willen.

Die Enthüllung phänomenologischer Quintessenzen ist für Royce nicht lediglich eine vage Hoffnung, vielmehr ist sie insofern wohlbegründet, als wir eine praktische Erfahrung unserer Individuation durch unseren konkreten, praktischen Dienst an einer idealen Sache haben. Eines der Lieblingsbeispiele von Royce ist die Wissenschaftsgemeinde: Unsere Teilhabe an ihr läßt das Ineinandergreifen von Phänomenen im eher sinnlichen und im eher idealisierten Sinn direkt deutlich werden, insofern als »mehr an phänomenaler Wahrheit [gegeben ist], als je durch unsere unmittelbaren sinnlichen Zustände enthüllt werden könnte, da diese vergänglich sind ... Die Wissenschaft [selbst setzt] diese unsere flüchtige Erfahrung [in einen Kontrast] ... zur idealen Erfahrung. ... Und diese ideale Welt ist keine beliebige Welt. Sie ist mit unserer konkreten Erfahrung aufgrund des Faktums verbunden, daß ihre Ideen Darstellungen ... von Systemen möglicher Erfahrung sind, deren Inhalte in einer bestimmten Form und Ordnung solchen Wesen präsentiert würden, von denen wir annehmen, daß sie unsere bruchstückhaften Augenblicke in einer Art endgültigen Einheit der Erfahrung enthalten.« ³⁷ Phänomene sind unserer leib-

³⁶ *Ibid.*, 277.

³⁷ *Ibid.*, 21, 25, 27.





verhafteten geistigen Erfahrung gegeben *und* von ihr konstruiert, und insofern sind sie nicht lediglich voneinander abgesonderte Realien im begrenzten gegenwärtigen Augenblick unserer Erfahrung, ebensowenig wie sie Gegenstände des freien konstruktiven Spiels des menschlichen Geistes sind; vielmehr sind sie als Realien gegeben, die bewußt zu idealen Ganzheiten in den breiteren Phänomenen des sozialen Bewußtseins verbunden werden, und wir nennen diese als Erscheinungen gegebenen Vorstellungen »wahr«, »insofern wir erstens vorhersagen, daß, wenn sie wahr sind, uns bestimmte andere fragmentarische Phänomene unter bestimmten definierbaren Bedingungen erscheinen werden, und insofern es uns zweitens gelingt, solche Vorhersagen zu erfüllen«. ³⁸

Thomas ist sowohl für Royce wie auch für Stein ein vollendeter Empiriker, und insofern kann eine zeitgenössische Lektüre von Thomas durchaus als Bestätigung von Husserls Auffassung dienen, daß es sich bei der Phänomenologie um »strenge Wissenschaft« handelt. Empirismus ist, versteht man ihn phänomenologisch in seiner ganzen Fülle, ein Akt von Treue, von Freundschaft, ja von Liebe. Als ethisch-vernünftige Forscher und Forscherinnen bemühen wir uns zu prüfen, was sich uns als Phänomene im realen Fragment des gegenwärtigen Augenblicks darbietet, und stoßen so auf die Tatsache, daß die Phänomene bereits über sich hinausweisen auf eine Welt der Phänomene in der Gemeinschaft der Forschenden – einer »geliebten Gemeinschaft« (beloved community), die in dieser Welt als mögliche und wirkliche einerseits vorgegeben, aber gleichzeitig darauf angewiesen ist, daß wir als individuelle Forscher und Forscherinnen uns an ihr beteiligen. Und damit wirken das Phänomen und die Phänomenologie im Dienst der Enthüllung des Gottesreiches zusammen.

Übersetzung: Susanne Held OCDS

³⁸ *Ibid.*, 27.





ANNA JANI

Die Suche nach der modernen Metaphysik

Edith Steins Heidegger-Exzerpte, eine Kritik der Metaphysik des Daseins¹

GESCHICHTLICHER HINTERGRUND UND PERSÖNLICHE BEKANNTSCHAFT
MIT HEIDEGGER

Die Bekanntschaft zwischen Heidegger und Edith Stein geht auf Husserls Freiburger Zeit zurück. Im Vorwort zu ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* berichtet Stein vom Einfluß, den Heideggers *Sein und Zeit* auf sie gemacht hat, und frischt ihre frühere Bekanntschaft mit Heidegger aus der Freiburger Zeit wieder auf.² Edith Stein hat Heideggers philosophische Entwicklung von Anfang an mit großem Interesse verfolgt und sein Philosophieren in der Nachfolge Husserls verstanden. Obwohl sie Heidegger gleich sehr hoch einschätzte, muß man wohl sagen, daß dies umgekehrt nicht der Fall war.³ In seinen philosophischen Arbeiten hat Heidegger Edith Stein weder erwähnt noch auf sie verwiesen. Trotzdem kann man von ei-

¹ Der Beitrag wurde mit der Unterstützung der MTA-ELTE Hermeneutics Research Group vorbereitet.

² Vgl. ESGA 11/12. S. 7: »Schließlich ist noch ein Wort über das Verhältnis dieses Buches zu den bedeutsamsten Versuchen einer Grundlegung der Metaphysik zu sagen, die in unserer Zeit gemacht worden sind: zu Martin Heideggers *Existenzphilosophie* und ihrem Gegenbild, der *Seinslehre*, die uns in den Schriften von Hedwig Conrad-Martius entgegentritt. In der Zeit, als die Verfasserin Husserls Assistentin in Freiburg war [1916–1918], vollzog sich Heideggers Annäherung an die Phänomenologie. Das führte zu persönlicher Bekanntschaft und einer ersten sachlichen Fühlungnahme, die aber bald durch räumliche Trennung und Verschiedenheit der Lebenswege unterbrochen wurde. Heideggers ›Sein und Zeit‹ hat die Verfasserin bald nach dem Erscheinen gelesen und davon einen starken Eindruck erhalten, ohne aber damals zu einer sachlichen Auseinandersetzung kommen zu können.«

³ Meine persönlichen Untersuchungen weisen darauf hin, und Jan Nota hat mich in dieser Hinsicht bestärkt, daß Heidegger in seinen Werken Edith Stein »vollständig ignoriert hat«. (Vgl. Nota 1991, S. 233.) Um die Frage eindeutig beantworten zu können, ob Edith Stein irgendwo erwähnt wird, hatte ich einige Forschungen in der Heidegger-Gesamtausgabe angestellt und gleichzeitig eine diesbezügliche schriftliche Anfrage an das Deutsche Literaturarchiv Marbach sowie an Theodore Kisiel gerichtet. Leider erhielt ich von beiden Seiten eine negative Antwort, es gab in Heideggers Texten keinerlei Hinweise auf Edith Stein oder ihre wissenschaftlichen Tätigkeiten.





nem persönlichen Kontakt sprechen, der auf wissenschaftlichen Gemeinsamkeiten beruhte. Sie kannten einander schon seit Husserls Freiburger Zeit, und zumindest Edith Stein hielt an dieser Bekanntschaft und diesem Interesse fest. Es muß aber zwischen der persönlichen Beziehung und der wissenschaftlichen Gemeinsamkeit von beiden unterschieden werden.

In der Beziehung zwischen Stein und Heidegger kam es ganz sicher dadurch zu Komplikationen, daß sie sich in völlig verschiedenen Richtungen weiterentwickelten⁴: Edith Stein wurde zu der Zeit (1922) katholisch, als sich Heidegger Aristoteles zuwandte und die radikale Dekonstruktion der Ontologie forderte.⁵ Trotzdem verbanden die beiden viele Gemeinsamkeiten in der Vergangenheit und Freundschaft in der Gegenwart. Beide lernten die phänomenologische Methode direkt von Husserl. Edith Stein wurde seine Assistentin, Heidegger sein Nachfolger.⁶ In der Freiburger Zeit hat Stein in Heidegger einen talentierten Zeitgenossen gesehen, der im Alltag verschlossen war, aber bei philosophischen Fragen sehr lebendig wurde.⁷ Aus der Freiburger Zeit⁸ erinnert sich Edith Stein an einen gemeinsamen Spaziergang, den sie mit Heidegger und Husserl gemacht hat, wobei über Religionsphilosophie gesprochen wurde.⁹ In dieser Zeit

⁴ Engelbert Krebs bestimmte das Verhältnis der zwei Philosophen in der folgenden Weise: »Welche entgegengesetzten Schicksale! Edith Stein gewann früh hohes Ansehen im philosophischen Reich. Aber sie wurde klein und demütig und – katholisch und tauchte unter in stiller Arbeit im Dominikanerinnenkloster in Speyer. – Heidegger begann als katholischer Philosoph, aber er wurde ungläubig und fiel von der Kirche ab und wurde berühmt und der umworbene Mittelpunkt der heutigen zünftigen Philosophen.« In: Herbstrith, Waltraud (Hg.), *Edith Steins Unterstützer. Bekannte und unbekannte Helfer während der NS-Diktatur*, Lit Verlag 2010, S. 159.

⁵ Vgl. dazu den Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919: »Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).« (Zitat von Casper, »Martin Heidegger und die Theologische Fakultät, Freiburg 1909–1923« = Freiburger Diözesan-Archiv, Bd. 100. 1980, S. 541.)

⁶ Vgl. Nota 1991, S. 231.

⁷ ESGA 1, S. 339: »Einmal waren wir in größerem Kreis bei Husserl eingeladen. Wenn ich mich nicht irre, war es an diesem Abend, daß ich Martin Heidegger kennenlernte. [...] An diesem Abend gefiel mir Heidegger sehr gut. Er war still und in sich gekehrt, solange nicht von Philosophie gesprochen wurde. Sobald aber eine philosophische Frage auftauchte, war er voller Leben.«

⁸ Vgl. Ott, Hugo, »Edith Stein und Freiburg«. In: *Studien zur Philosophie von Edith Stein*. Phänomenologische Forschungen 26/27, 1993, S. 107–140.

⁹ ESGA 4, Br. 36 vom 8.VI.18: »Ich ging abends zu Husserl, um über Ihre [d.h. Roman Ingardens] Arbeit mit ihm zu reden, traf aber auf der Schwelle den kleinen Heidegger,





fand sie in Heidegger trotz dessen Verschlossenheit jemanden, mit dem sie in philosophischer Gemeinschaft lebt und der im wesentlichen dieselbe Denkmethode benutzt. Einige Zeit später, als Heideggers wissenschaftliche Kraft zu Tage tritt, findet Stein in Heidegger einen »Gegner« der Husserlschen Phänomenologie,¹⁰ und entschied, mit den alten Göttinger Schülern »möglichst auf ein paar Wochen im Semester [nach Freiburg] hin[zu]gehen, um eine Auseinandersetzung mit der ›neuen Richtung‹ herbeizuführen«¹¹. Fünf Jahre später war Heidegger in der phänomenologischen Bewegung der eindeutige Nachfolger von Husserl geworden. Schon damals wurde angenommen, daß Heidegger in bestimmten Punkten von der Husserlschen Phänomenologie abweicht, obwohl er offiziell Husserls Nachfolger war. Stein nahm es Heidegger sehr übel, daß er Husserl untreu geworden war.¹² Trotzdem wurden Heideggers wissenschaftliche Tätigkeiten weiterhin mit Interesse beobachtet, und zwar nicht nur von Edith Stein, sondern auch von den anderen ehemaligen Göttinger Schülern. Als im Jahrbuch unter der Redaktion von Heidegger Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* 1928 erschien und der Herausgeber Edith Steins ehemaliger Arbeit¹³ nur in einer kurzen Bemerkung gedenkt¹⁴, bereitete das Edith Stein gar kein Unbehagen – jedenfalls sprach sie von so etwas nicht. Sie bat aber um einen Sonderdruck von Husserls Arbeit zum Zeitbewußtsein, und in den schrieb Husserl die Widmung: »Fräulein Dr. Edith Stein, der hilfreichen Mitarbeiterin 1916–17 mit herzlichen Grüßen, E. Husserl.«¹⁵

und wir machten dann zu dritt einen – übrigens sehr hübschen – religionsphilosophischen Spaziergang, der sich bis eben hinzog (3/4 12).«

¹⁰ ESGA 4, Br. 78 vom 15.X.21: »Heidegger genießt Husserls absolutes Vertrauen und benutzt es, um die Studentenschaft, auf die er stärkeren Einfluß hat als Husserl selbst, in einer Richtung zu führen, die von Husserl ziemlich weit abliegt. Außer dem guten Meister weiß das jedermann.«

¹¹ ESGA 4, Br. 78.

¹² Vgl. Nota 1991, S. 232: »Nicht daß er eine eigene Philosophie entwickelte, das war sein Recht und ganz normal, sondern daß er dies irgendwie vor Husserl so viele Jahre verborgen hatte und dann, als er 1928 die Ernennung erhielt, sein Verhalten gegenüber Husserl völlig änderte.«

¹³ Während ihrer Assistentenzeit hat Edith Stein Husserls Arbeiten über die Zeit geordnet und ausgearbeitet.

¹⁴ Vgl. Hua X. Einleitung des Herausgebers 1966, S. XXV: »Die Kapitel- und Paragrafeneinteilung wurde von Frl. Stein gelegentlich der Übertragung des stenographischen Konzepts im teilweisen Anschluß an Randbemerkungen des Verfassers eingeführt.«

¹⁵ Vgl. ESGA 2, S. 89, Br. 63 an Fritz Kaufmann vom 5.–7.10.1928, Anm. 4.





Heidegger hat seine wirkliche wissenschaftliche Anerkennung durch sein Werk *Sein und Zeit* erworben, und seitdem sah Edith Stein in ihm auch einen wichtigen wissenschaftlichen Experten, der trotz einiger widerspruchsvoller Ansichten doch der zukünftige Repräsentant des philosophischen Lebens zu sein schien.¹⁶ Das Werk *Sein und Zeit*, welches Edith Stein jahrelang zusammen mit Hedwig Conrad-Martius studierte, hatte großen Einfluß auf sie. Hedwig Conrad-Martius hat einige »Gegenabhandlungen« gegen Heideggers Metaphysik verfaßt, die Stein für den Aufbau ihrer eigenen Metaphysik sehr wichtig fand.¹⁷ Einige von diesen Abhandlungen wurden von Stein übernommen und später in ihrem Hauptwerk untersucht.¹⁸ Die Kritik von Hedwig Conrad-Martius bildete Edith Stein zufolge den Gegenpol zu der modernen Analyse des Seins, einem Problem, das sie um 1936 sehr intensiv beschäftigte.¹⁹

Der Brief an Roman Ingarden aus dem Jahr 1927 (ESGA 4, Br. 111.) kann uns ansatzweise die späteren Forschungsziele Edith Steins zeigen, wenn sie Heideggers existentialphilosophische Einstellung, Husserls Konstitutions-Probleme und ihre eigene Thomas-Übersetzung zusammen erwähnt. Wie sie sich in diesem Brief auf Heidegger bezieht, kann als möglicher Anhaltspunkt für die späteren synthetisierten Fragestellungen erscheinen. Als dieser Brief entstand, hat sie in Speyer an St. Magdalena unterrichtet, und während der Übertragung Thomas von Aquinos *De veritate* hat sie ernsthaft über die Möglichkeit nachgedacht, die Seinsfrage phänomenologisch zu stellen. Die erste Auseinandersetzung zwischen Husserls Phänomenologie und

¹⁶ ESGA 4, Br. 111 vom 2.X.27, S. 184: »Daß Heidegger etwas Großes ist und daß er uns alle in die Tasche stecken kann, glaube ich auf Grund seines Buches auch. Vorher wußte ich es nicht, bzw. ich sah nur die Wirkungen, d. h. seinen großen Einfluß auf die junge Generation. Das Buch las ich zum größten Teil in den Ferien, wurde aber nicht ganz fertig; der Schluß ging unter in allem, was sich seitdem bei mir drängte. Wie sich Husserl mit den großen Differenzen abfindet, weiß ich nicht. Klar sein muß er sich ja darüber. Daß er sonst für fremde Gedanken weniger zugänglich ist als je, fand ich auch, obwohl er *persönlich* so viel milder und aufgeschlossener geworden ist.«

¹⁷ Vgl. ESGA 2, S. 265, Br. 245. Br. an Hedwig Conrad-Martius vom 24.II.33, Münster, und die Anm. 4 dazu.

¹⁸ Vgl. Conrad-Martius, »Heideggers ›Sein und Zeit‹ = *Philosophischer Anzeiger*, zuerst erschienen 1933. Dies., *Realontologie*, zuerst erschienen in: *Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet*, Halle 1919. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VI, Halle 1923; Dies., »L'existence, la substantialité et l'âme« (»Dasein, Substantialität, Seele« übersetzt von Henry Corbin), zuerst erschienen in: *Recherches Philosophiques*, Paris 1932–33.

¹⁹ Vgl. ESGA 3, Br. 483.





der scholastischen Philosophie machte Edith Stein in der Festschrift für Edmund Husserl 1929.²⁰ Stein konzentriert sich in dieser Arbeit nicht auf die verschiedenen Problemstellungen von unterschiedlichen philosophischen Richtungen, sondern auf die unterschiedliche Methode, welche die Seinsfrage im einen Fall unmöglich, im anderen aber möglich macht. Im Anschluß an diese kleine Abhandlung hatte Edith Stein wieder einen persönlichen Kontakt mit Heidegger, der als Redakteur des Bandes die von Stein gewählte Dialogform ihres Artikels aber erst einmal ablehnt. So wurde dieser Artikel von ihr als wissenschaftliche Abhandlung umgearbeitet. Bei allem Interesse an Heideggers Existentialphilosophie kann man jedoch nicht sagen, daß Edith Stein am Anfang der dreißiger Jahre von der Husserlschen Phänomenologie zu derjenigen Heideggers gewechselt hätte. Vielmehr kann man es so verstehen, daß sie durch Heidegger einen Mittelweg zwischen Husserl und Thomas fand, eine philosophische Möglichkeit, die ihr für die Thomassche Seinsfrage eine moderne Alternative bot.

Von Heideggers politischen Stellungnahmen in den dreißiger Jahren meinte Edith Stein: Was ihn als Gegner seines ehemaligen Betreuers auswies und seine Mitgliedschaft in der Partei zeigten unmißverständlich einen Verrat an der ehemaligen philosophischen Gemeinschaft.²¹ Aber diese Schwächen von Heidegger – und Stein konzentriert sich hier nur auf die dreißiger Jahre – waren ihr zufolge gerade durch seine Persönlichkeit bedingt.²² Die philosophischen und mora-

²⁰ Vgl. Stein, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« = *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*.

²¹ Vgl. Nota 1991, S. 232.

²² Nota 1991, S. 232: »Edith sprach mit mir nicht über Einzelheiten. Sie sagte wohl, daß nach ihrer Meinung Heidegger nicht ein schlechter Mensch war, aber keine starke Persönlichkeit. Er wurde zuviel beeinflusst von den Ideen seiner Frau, so daß z. B. in der gemischten Ehe der ältere Sohn noch getauft wurde, aber der jüngere nicht mehr.« Von einem solchen Zwiespalt schreibt auch Karl Löwith in seinen Erinnerungen *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986, S. 45: »Seiner Herkunft nach ein einfacher Mesnersohn, wurde er durch seinen Beruf zum pathetischen Vertreter eines Standes, den er als solchen negierte. Jesuit durch Erziehung, wurde er zum Protestanten aus Empörung, scholastischer Dogmatiker durch Schulung und existenzieller Pragmatist aus Erfahrung, Theologe durch Tradition und Atheist als Forscher, Regnat seiner Tradition im Gewande ihres Historikers. Existenziell wie Kierkegaard, mit dem Systemwillen eines Hegel, so dialektisch in der Methode wie einschichtig im Gehalt, apodiktisch behauptend aus dem Geiste der Verneinung, verschwiegen gegen andere und doch neugierig wie wenige, radikal im Letzten und zu Kompromissen ge-





lischen Gegensätze zeigten sich nicht nur in dem persönlichen Verhältnis, sondern auch in der Anerkennung der philosophischen Leistung des anderen. Obwohl Heidegger Edith Steins wissenschaftliche Arbeit unbeachtet ließ, muß aber doch erwähnt werden, daß sie Anfang der dreißiger Jahre bei ihrem erneuten Versuch, sich zu habilitieren, und zwar bei Heidegger, mit diesem Verhältnis zufrieden zu sein schien.²³ Als Habilitationsschrift reichte sie bei ihm ein Exemplar von *Potenz und Akt* ein, und in einem Brief an Roman Ingarden steht auch, sie habe mit Heidegger »eine sehr schöne, fruchtbare Aussprache darüber«²⁴ gehabt.²⁵ Diese Zufriedenheit könnte auch daran liegen, daß Edith Stein in dieser Zeit die philosophischen Tätigkeiten von Heidegger mit großen Erwartungen verfolgt hat und in Heideggers Philosophie eine Möglichkeit für die katholische Philosophie fand. Als sie 1933 an der Tagung der Société Thomiste in Juvisy teilnahm, hatte sie Gelegenheit, Daniel Feuling nicht nur flüchtig kennenzulernen²⁶, sondern mit ihm auch längere Gespräche zu führen. Bei einem solchen Treffen teilte ihr Feuling einige mündliche Äußerungen Heideggers über ihre wissenschaftlichen Arbeiten mit.²⁷ Als Stein sich Mitte der dreißiger Jahre Heideggers Existentialphilosophie wieder vornahm, hätten ihr diese Informationen schon bekannt sein können. Bei Johannes Schaber, dem Verfasser des Artikels über die Begegnung von P. Feuling und Edith Stein²⁸, habe ich mich einmal erkundigt, ob diese Nachricht von Heideggers Meinung über Edith Stein vielleicht irgendwo schriftlich festgehalten worden ist; doch davon wußte er leider nichts. Im folgenden möchte ich ausführlich analysieren, wie Heideggers Philosophie Steins Gedankengänge beeinflußt hat.

neigt in allem Vorletzten – so zwiespältig wirkte der Mann auf seine Schüler, die von ihm dennoch gefesselt blieben, weil er an Intensität des philosophischen Wollens alle andern Universitätsphilosophen weit überragte.«

²³ Vgl. ESGA 2, Br. 139 an Heinrich Finke vom 26.I.31.

²⁴ Vgl. ESGA 4, Br. 152 vom 9.III.32.

²⁵ Heideggers Exemplar ging wahrscheinlich während seiner Rektoratszeit verloren, als alle Bücher von jüdischen Autoren vernichtet wurden.

²⁶ Sie kannten einander durch Erich Przywara im Anschluß an die Newman-Übersetzungen.

²⁷ Vgl. Schaber 2004, S. 82: »Vermutlich sind die Äußerungen während P. Daniels Besuch auf Heideggers Todtnauberger Hütte im Sommer 1930 gefallen. Heideggers Schüler Max Müller führte P. Daniel auf die Hütte, machte beide bekannt und erinnert sich später daran, daß sie großen Gefallen aneinander gefunden hätten.«

²⁸ Vgl. Schaber, Johannes, »Der Beuroner Benediktiner Daniel Feuling (1882–1947)« = *Freiburger Diözesan Archiv* 2004, S. 73–84.





*Vorbereitende Bemerkungen. Heideggers Einfluß
auf das Hauptwerk*

Ungefähr eingrenzen läßt sich die Zeit, wo Stein mit Heideggers Werken in Berührung kam, anhand von Briefen, in denen von *Sein und Zeit* sowie vom *Kant-Buch* die Rede ist.²⁹ Diese brieflichen Hinweise zeigen uns aber nur, daß Stein Heideggers Meinung über ihre wissenschaftliche Arbeit bereits kannte, als sie sich mit Heidegger beschäftigte. Mit größter Wahrscheinlichkeit hat sie zuerst *Sein und Zeit* gelesen, weil dieses Werk von Heidegger ihre Habilitationsschrift *Potenz und Akt* und das spätere Hauptwerk inspiriert hat.³⁰ Mit der späteren Ausarbeitung der Arbeit *Endliches und ewiges Sein* sind die »Erinnerungen, die von dieser um Jahre zurückliegenden ersten Beschäftigung mit Heideggers großem Werk zurückgeblieben waren, (sind) wohl gelegentlich bei der Arbeit an dem vorliegenden Buch aufgetaucht«³¹. Eine konkrete Beschäftigung mit Heideggers Philosophie inspirierte also die Entstehung von *Endliches und ewiges Sein*. Es gibt mehrere Exzerpte über Heideggers ontologische Arbeiten, die uns beweisen, daß Stein an diesen Arbeiten nicht nur ein flüchtiges Interesse hatte.³² Leider ist es schwierig zu beurteilen, wann genau diese Exzerpte verfaßt wurden, weil die Verfasserin die Blätter nicht datiert. Ein paarmal benutzte sie alte Briefe von 1936 als Notizzettel.³³

²⁹ Vgl. ESGA 4, Br. 111, 128, 131.

³⁰ Vgl. ESGA 10, S. 5; ESGA 11/12, S. 7.

³¹ Vgl. ESGA 11/12, Vorwort, S. 7.

³² Vgl. Nota 1991, S. 235: »In ihrem Exzerpt über Heideggers Existentialphilosophie stellt Edith Stein Heideggers Hauptwerke aus den dreißiger Jahren sorgfältig dar. In der ersten Auflage des Buches wurde der *Anhang* über Heideggers Existentialphilosophie mit der Begründung weggelassen, daß Edith Stein nicht vom späteren Heidegger spricht.«

³³ Vgl. *Was ist Metaphysik?* A-08-61_1: Brief an Sr. Benedikta vom 30.4.36 und andere Briefe von 1936. *Vom Wesen des Grundes* A-08-60_2: Brief an Sr. Benedikta vom 28.4.36 und andere Briefe von 1936; die Autorin der Briefe ist höchstwahrscheinlich Ruth Kantorowicz, eine der Freundinnen Edith Steins aus ihrer Münsterer Zeit. Diese Datierungen lassen darauf schließen, daß die Exzerpte mindestens ein Jahr später entstanden sind. Von Heideggers Existentialphilosophie gibt es zwei maschinenschriftliche Exemplare, die zeitlich aufeinanderfolgen. Im ESAK befinden sich zwei maschinenschriftliche Konvolute mit den unterschiedlichen Signaturen A-02-21 und A-02-23 und demselben Titel: Anhang II. Martin Heideggers Existentialphilosophie. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist A-02-21 die ältere Fassung, deren Textqualität und Seitenzahl (45 Seiten) auf eine frühere Fassung schließen läßt und deren Gliederung manchmal von derjenigen in ESGA 11/12 abweicht. Konvolut A-02-23 scheint inhaltlich (138 Seiten) mit dem Text in ESGA identisch zu sein. Beide Konvolute stammen aus dem Jahr 1936.





Heideggers Einfluß auf Edith Stein geht schon daraus hervor, daß ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* in seinem Untertitel »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« eine Paralleltät zu Heideggers *Sein und Zeit* aufweist. Im einleitenden ersten Kapitel schlägt Edith Stein die Brücke von der philosophiegeschichtlichen Fragestellung nach dem Sein zu »Sinn und Möglichkeit einer Christlichen Philosophie«. Indem sie im zweiten Kapitel »Akt und Potenz als Seinsweisen« an die Akt-und-Potenz-Lehre von Thomas anknüpft, versucht sie, die scholastische Seinsfrage mit der modernen in Verbindung zu bringen. Dieses Kapitel zeigt uns am eindeutigsten einen Zusammenhang mit Heideggers Existentialphilosophie, der nicht aus einer heftigen Auseinandersetzung hervorgeht, sondern in die eigene Untersuchung eingebaut wird und so die Paralleltät von scholastischer Denkmethode, Husserlscher Transzendentalphänomenologie und Heideggers Existentialphilosophie möglich macht.

Das zweite Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* fängt schon mit der konkreten Entwicklung einer christlichen Philosophie an und geht dazu von den Thesen der scholastischen Philosophie aus. Die Grundfrage der christlichen Philosophie wird von dem Verhältnis zu Gott bestimmt und philosophiegeschichtlich in der Seinsanalogie lokalisiert. Indem sie von der Seinsfrage ausgeht, versucht Stein, mit der modernen Philosophie eine gemeinsame philosophische Basis zu finden, um so zu beweisen, daß Scholastik und moderne Philosophie unter dem Begriff des Seins dasselbe verstehen. Nach *De ente et essentia* von Thomas stellt sie den Grundriß von dessen Seinslehre in bezug auf die Gesamtheit des Seienden dar. Wie Thomas teilt Stein das Seiende in drei Teile ein: die stofflichen oder zusammengesetzten Dinge, das geistige oder einfache Seiende und das erste Seiende – Gott.³⁴ Indem sie sich an der scholastischen Seinslehre von Thomas orientiert, versteht Stein unter den stofflichen Dingen die aus Stoff und Form zusammengesetzte Körperwelt. Für das geistige oder einfache Seiende ist das Sein von dem ersten Seienden in Aktualität empfangen. Daraus folgt, daß das zusammengesetzte Seiende das Sein von etwas anderem empfängt, daß es mit dem Sein immer geschenkt ist. Mit der Akt-und-Potenz-Lehre von Thomas verweist Stein auf die Aristotelischen Quellen seiner Philoso-

³⁴ Vgl. ESGA 11/12, S. 38: »Schon in diesem kleinen Grundriß einer Seinslehre betrachtet Thomas die Gesamtheit des Seienden als ein Stufenreich.«





phie.³⁵ Weil das lateinische Wort *potentia* dem griechischen Wort *δύναμις* entspricht, erkennt Stein, daß in der Philosophiegeschichte alle Vorstellungen vom Sein miteinander zusammenhängen. Folgen wir dem Wortsinn von *potentia* (oder *δύναμις*), was »Können« oder »Vermögen« bedeutet, so ist das »in *potentia esse*« ein »Im-Vermögen-« oder »In-der-Möglichkeit-Sein« oder ein »Sein-Können«.³⁶ Den Übergang von der Potenz zum Akt verbindet Edith Stein mit der modernen Seinsauffassung, der zufolge das Ich in seinem der Zeitlichkeit ausgesetzten Leben vom Nichtsein zum Sein übergeht. »Das Sein, dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Es ist als ›aktuelles‹ Sein – d. h. als gegenwärtig-wirkliches – punktuell: ein ›Jetzt‹ zwischen einem ›Nicht mehr‹ und einem ›Noch nicht‹. Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in Sein und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die *Idee des reinen Seins*, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein ›Nicht mehr‹ und kein ›Noch nicht‹ gibt, das nicht zeitlich ist, sondern *ewig*.«³⁷ Das Nichtsein unterscheidet sich von der Potentialität des Seins insofern, als das potentielle Sein immer das »Sein-Können«, die Möglichkeit zum Sein voraussetzt, das aber nicht auf dem Nichts, sondern auf dem Sein gründet. Der Übergang von Nichtsein zu Sein bedeutet aber auch die Möglichkeit des Nichtseins, den Mangel an Verwirklichung oder »jetzig« Gegenwärtigem.³⁸ Dieser Übergang von Potentialität in Aktualität wird mit der zeitlichen Dimension verbunden. »Die ganze Rätselhaftigkeit der *Zeit* und des *zeitlichen Seins* als solchen tut sich hier auf.«³⁹ Daraus folgt, daß Stein anders als Martin Heidegger das Sein nicht durch die Zeitlichkeit verstehen will, sondern umgekehrt

³⁵ ESGA 11/12, S. 39: »Der kleine Ausblick zeigt deutlich, wie eng in der Seinslehre des hl. Thomas die Begriffe ›Akt‹ und ›Potenz‹ mit einer Reihe von anderen aristotelischen Grundbegriffen – Form, Stoff, Substanz (= das, was ›subsistiert‹) usw. – zusammenhängen. Es wird daher in der Folge notwendig sein, auch auf sie einzugehen.«

³⁶ ESGA 11/12, S. 39.

³⁷ ESGA 11/12, S. 42.

³⁸ ESGA 11/12, S. 44: »Es ist wohl zu bemerken, daß die abgewandelten Seinsweisen, in denen ich ›noch‹ bin, was ich einst war, und ›schon‹ bin, was ich künftig sein werde, beide zu meinem *gegenwärtigen* Sein gehören: mein vergangenes und mein künftiges Sein *als solches* ist völlig nichtig; ich *bin jetzt*, nicht damals und nicht dann. Nur dadurch, daß ich in Erinnerung und Erwartung mein vergangenes und mein nichtiges Sein geistig innerhalb einer gewissen, nicht scharf abgegrenzten Reichweite festhalte, erwächst mir das *Bild* einer von dauerndem Sein erfüllten Vergangenheit und Zukunft, einer *Daseinsbreite*, während in der Tat mein Sein auf Messers Schneide steht.«

³⁹ ESGA 11/12, S. 44.





die Zeit von den punktuellen Aktualitäten her.⁴⁰ Die »ontische Geburtsstätte der Zeit« ist eben der Übergang von Nichtsein zu Sein, so daß die Existenz des Menschen mit der Zeitlichkeit zusammenhängt. »Die Zeit vermag keinen Existenzbesitz, keine Gegenwartsbreite zu schaffen, ›weil zeitliche Setzung die Existenzform desjenigen Existierenden *ist*, das nicht wesenhaft, sondern nur faktisch existiert; weil dieses nur faktisch Existierende *selbst* prinzipiell nicht ... zu einer endgültigen Seinssetzung in sich, zu einem wahren Existenzbesitze zu gelangen vermag.«⁴¹

In diesem Gedankengang von Stein sind die Ideen der Husserlschen Transzendentalphilosophie und Heideggers Existentialphilosophie mit der Thomasschen Seinsphilosophie verschmolzen: Das Seiende, das den Übergang von Potentialität zu Aktualität erlebt, ist das phänomenologische Ichleben, dessen Seinsweise durch seine Erlebniseinheiten analysiert wird.⁴² Stein unterscheidet eindeutig zwischen göttlichem Sein und endlichem Sein, wenn sie im Anschluß an Thomas im endlichen Seienden das Wesen des Seienden von dem eigenen Sein trennt. So ist der Übergang von Potentialität zu Aktualität mit dem möglichen Sein und wirklichen Sein verbunden. An diesem Punkt teilt Stein Heideggers Auffassung, wenn sie das Sein-Können des Seienden als sein Existieren auffaßt.⁴³ Zu Heideggers Seinsanalyse gelangt Edith Stein durch die Erlebniskonstitution der Husserlschen Phänomenologie, indem sie von der scholastischen Aktus- und Potenzlehre ausgeht. Daß Werden und Vergehen der Erlebnisse, die auch in jedem Augenblick gegenwärtig-wirklich, aktuell sein können, verbindet die Seinslehre von Thomas mit der Husserlschen Phänomenologie. In der scholastischen Aktus- und Potenzlehre findet Edith Stein auch einen Zusammenhang von phänomenologischer Er-

⁴⁰ Vgl. ESGA 11/12, S. 44.

⁴¹ ESGA 11/12, S. 45. Stein stützt sich hier wie an bestimmten anderen Stellen auch auf die Arbeit *Die Zeit* von Hedwig Conrad-Martius. Vgl. Conrad-Martius, *Die Zeit*, Kösel Verlag München 1954.

⁴² Vgl. ESGA 11/12, S. 47–50, §4. Erlebniseinheiten und ihre Seinsweise; Werden und Sein.

⁴³ ESGA 11/12, »Martin Heideggers Existentialphilosophie. Sein und Zeit.« S. 449: »Das existentielle Verstehen ist das, woraus Denken wie Anschauung sich ableiten. Zum Verstehen der eigenen Möglichkeiten kommt das Verstehen der innerweltlichen Möglichkeiten, die für das Dasein Bedeutung haben: das Dasein *entwirft* beständig sein Sein auf Möglichkeiten. Es *ist in* diesem Entwerfen immer schon das, was es noch nicht ist, und zwar auf Grund seines verstehenden Seins.«





lebniskonstitution und Heideggers Existentialphilosophie und verdeutlicht ihre Einsicht an einem phänomenologischen Beispiel: Die Freude als Erlebnis kann in die Gegenwart zurückgerufen und wieder aktuell werden, oder sie kann wieder inaktuell sein und in die Potentialität zurücksinken. Das phänomenologische Ich, das sich durch seine Erlebnisse zeitlich und räumlich lokalisieren kann, bestimmt sein eigenes Sein durch seine Beziehung zu seinen Erlebnissen. »Wie steht es in diesem Fall mit dem Ich? Lebe ich, wenn ich mich in die Vergangenheit zurückversetze, im Jetzt oder im vergangenen Augenblick? Lebe ich, das gegenwärtige Ich, in der vergangenen Freude? Oder gehört zu der vergangenen Freude ein anderes, ein vergangenes Ich, das dann doch wohl ein nicht-aktuelles wäre?«⁴⁴ Das Ich eröffnet sich in diesem Sinn durch seinen Erlebnisstrom, und darin wird sein Sein von Augenblick zu Augenblick neu getragen. Das Tragen des eigenen Seins in dem »Empfangen« der Gegenwart zeigt das Sein des Ich als »ins Dasein geworfenes« auf. »Darum sind wir genötigt, das Sein des Ich, diese beständig wechselnde lebendige Gegenwart, als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Es ist *ins Dasein gesetzt* und wird von Augenblick zu Augenblick darin erhalten. Eben damit ist die Möglichkeit eines Anfangs und Endes und auch einer Unterbrechung seines Seins gegeben.«⁴⁵ Das Empfangen des Seins verbindet Edith Stein mit dem »Ins-Dasein-geworfen«-Sein und betont damit die Abhängigkeit des Daseins von ewigem Sein. »Wenn das Ich unmittelbar durch das reine Sein ins Dasein gesetzt und darin erhalten würde, so könnte daneben doch eine Abhängigkeit seines Lebens von der äußeren oder der inneren Welt, von einer von ihnen oder von beiden bestehen.«⁴⁶ Dagegen ist ein Empfangen des Seins unabhängig vom ewi-

⁴⁴ ESGA 11/12, S. 54.

⁴⁵ ESGA 11/12, S. 57.

⁴⁶ Vgl. ESW VI, S. 12. In dem kurzen Artikel von 1932 *Gegensatz von Heidegger und Husserl* machte Edith Stein den Unterschied zwischen den beiden Philosophien am Verständnis vom reinen Ich deutlich. Heideggers »Dasein« versteht Stein als das Phänomen, welches das existierende menschliche Sein besser charakterisieren kann: »Was hier *Dasein* genannt ist, das ist nicht Husserls *reines Ich*. Man könnte sagen: es ist der Mensch, wie er sich im Dasein vorfindet. Nur darf man unter *Mensch* nicht die Spezies verstehen, die in der empirischen Anthropologie erforscht wird, auch nicht den Menschen, wie ihn die Geschichte und die andern Geisteswissenschaften behandeln, sondern eben das ins Dasein Geworfene, das sich als ins Dasein Geworfenes vorfindet: es findet sich als ein zeitlich sich streckendes, das aus einer dunklen Vergangenheit kommt und einer Zukunft entgegenlebt, die es in gewissen Grenzen selbst entwerfen kann und muß, die aber doch letztlich auch ein Dunkles ist.«





gen Sein undenkbar, weil es außer diesem nichts gibt, was wahrhaft im Besitz des Seins wäre.«⁴⁷ Das Sein des Seienden verbindet sich mit dem ewigen Sein in seiner von Augenblick zu Augenblick wechselnden Seinsart. Der Übergang von Potentialität zu Aktualität, von Werden zu Vergehen in der momentanen Aktualität eröffnet dem endlichen Seienden die reine Aktualität des ewigen Seins. Die Zeitlichkeit des Daseins ist nach Edith Stein mit der Kontinuität der Erlebnisse verbunden und folgt nicht aus der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit. Im Gegensatz zu Heidegger bedeutet für Stein das nichtige Sein des Seienden eine Möglichkeit für die Öffnung zum ewigen Sein.⁴⁸ Edith Stein macht einen Unterschied zwischen der Aktualität der menschlichen Erlebnisse, die sie als Aktualität des Seins des Ich bezeichnet, und der ewigen Aktualität des göttlichen Seins. Die Erlebniskonstitution, die das Sein des Ich ausprägt, trägt in sich die Grade der Annäherung an die Seinsfülle.⁴⁹ Daher kommt es, daß sich in jedem aktuellen Erlebnis und der daraus entspringenden Seinserfahrung auch eine Erfahrung vom ewigen Sein verbirgt.⁵⁰ In jedem Augenblick, wo sich die Möglichkeit der Verwirklichung einer potentiellen Seinserfahrung nicht verwirklichen kann, fühlt sich das Ich selbst in seinem Sein-Können begrenzt. Daraus folgt, daß nicht die Angst das grundsätzlichste Lebensgefühl ist, sondern es ist gerade die Seinsart, die das menschliche Leben in seiner Nichtigkeit festhält.⁵¹

⁴⁷ ESGA 11/12, S. 57.

⁴⁸ ESGA 11/12, S. 57: »Es wurde früher gesagt, das Werden und Vergehen, wie wir es in uns finden, enthülle uns die *Idee* des wahren Seins, des wandellos-ewigen.«

⁴⁹ ESGA 11/12, S. 59: »Wenn wir das *wirkliche Sein* als *Akt* bezeichnen, so stehen dem *reinen Akt* als dem *vollendeten* Sein, dem wandellos-ewigen, alle Fülle mit der denkbar höchsten Lebendigkeit umspannenden, die *endlichen Akte* als unendlich schwache Abbilder in mannigfacher Abstufung gegenüber; ihnen selbst aber entsprechen wiederum als ihre *Vorstufen* verschiedene *Potenzen*: Der *endliche Akt* ist aber, in dem Bereich, in dem wir die Betrachtung vorläufig halten, zunächst und eigentlich *Sein des Ich*, und nur durch das Ich haben die Erlebniseinheiten daran Anteil.«

⁵⁰ ESGA 11/12, S. 59: »Denn der unleugbaren Tatsache, daß mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetztes ist, entspricht die andere ebenso unleugbare Tatsache, daß ich trotz dieser Flüchtigkeit *bin* und von Augenblick zu Augenblick *im Sein erhalten* werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerndes umfasse.«

⁵¹ ESGA 11/12, S. 59: »Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit seines eigenen Seins wird dem Ich klar, wenn es sich *denkend* seines eigenen Seins bemächtigt und ihm auf den Grund zu kommen sucht. Es führt auch daran vor aller rückgewandten Betrachtung und Zergliederung seines Lebens durch die *Angst*, die den unerlösten Menschen in mancherlei Verkleidungen – als Furcht vor diesem und jenem – im letzten Grunde aber als Angst vor dem eigenen Nichtsein durchs Leben begleitet, ihn »vor das Nichts bringt.«





Die Angst entsteht im Werden und Vergehen der Erlebnisse, in dem Übergang von Nichtsein zu Sein. Die Angst »kann darauf beruhen, daß wir bei jeder Oberflächensicht stehen bleiben, die uns in einer ›stehenden‹ Zeit ein ›bleibendes und dauerndes‹ Sein vortäuscht und uns durch das ›Sorgen‹ für unser Leben den Anblick seiner Nichtigkeit verdeckt. Aber allgemein und schlechthin ist die Seinsicherheit nicht als bloßes Ergebnis solcher Täuschung und Selbsttäuschung anzusprechen.«⁵² Nicht die Angst, die uns die Nichtigkeit unseres Lebens vor Augen führt, läßt uns eine Antwort auf die Seinsfrage finden, sondern die Liebe, die Offenheit füreinander macht die Erfahrung des ewigen Seins möglich.⁵³ Für die Beziehung des eigenen Seins zum ewigen Sein verweist Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* auf das Beispiel der Anhänglichkeit des Kindes an seine Eltern. Dieser Glaube des Kindes an seine Mutter entspricht der Beziehung des endlichen Seinenden zum ewigen Sein.⁵⁴ Der Glaube, der die Beziehung zur eigenen Mutter aufbaut, ist ein durch die mütterliche Liebe empfangener Glaube und allen Menschen ein Beispiel für die Liebe Gottes, die verstandesmäßig ebenso unfassbar ist wie der Glaube des Kindes an seine Eltern.⁵⁵ Am Ende des Kapitels steht fest, daß Edith Stein der Existentialphilosophie des Seins die Idee einer christlichen Philosophie gegenüberstellt, und um dies zu verwirklichen, wird sie gegen Heidegger die theologischen Dogmen als Hilfsmittel benutzen.

Die Phänomenologie des Nichts

Eine eigentliche Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie konnte nach dem Fertigstellen von *Endliches und ewiges Sein* statt-

⁵² ESGA 11/12, S. 59.

⁵³ Vgl. ESGA 11/12, S. 479. In dem Exzerpt über Heideggers *Sein und Zeit* bemängelt Stein an Heideggers Arbeit, daß darin solche Lebensphänomene fehlen, die dem Leben Fülle geben können: wie Liebe, Freude, Glück.

⁵⁴ ESGA 11/12, S. 59: »Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit – nicht die selbstgewisse Sicherheit des Mannes, der in eigener Kraft auf festem Boden steht, aber die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird –, eine, sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit. Oder wäre das Kind ›vernünftig‹, das beständig in der Angst lebte, die Mutter könnte es fallen lassen?«

⁵⁵ ESGA 11/12, S. 60: »Und wenn Er mir durch den Mund des Propheten sagt, daß Er treuer als Vater und Mutter zu mir stehe, ja daß Er die Liebe selbst sei, dann sehe ich ein, wie ›vernünftig‹ mein Vertrauen auf den Arm ist, der mich hält, und wie töricht alle Angst vor dem Sturz ins Nichts – wenn ich mich nicht selbst aus dem bergenden Arm losreiße.«



finden. »Erst nach seinem Abschluß ergab sich das Bedürfnis, diese beiden so verschiedenen Bemühungen um den Sinn des Seins gegenüberzustellen.«⁵⁶ In einem Brief an ihre Freundin Hedwig Conrad-Martius schreibt sie 1936, daß sie sich »seit vielen Wochen mit einem Anhang über Heideggers Existentialphilosophie plagt«⁵⁷. Genau zu dieser Zeit, als sie sich mit Heidegger »plagte«, nahm sie sich die ontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius wieder vor.⁵⁸ Nicht überraschend also, daß Heideggers Terminologie unter realphänomenologischen Gesichtspunkten überprüft wurde. Wenn man der Heideggerschen Terminologie folgt, kann man die grundsätzliche Abweichung von Heideggers Existentialphilosophie dadurch erkennen, daß man den Einflußbereich des Nichts bestimmt. Das Nichts bedeutet für Edith Stein den Übergang von Potentialität zu Aktualität, die »Scheidelinie« zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. An dieser Schnittstelle zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit steht man – während der Verwirklichung –, »am Scharfe des Messers« und sieht das »Nicht mehr« und das »Für immer« zusammen. Die Angst bedeutet nach Stein das Entgleitetsein des Ich aus seiner Daseinsmöglichkeit, die in diesem Augenblick tatsächlich nicht wiederkehren kann, aber wegen des ständigen Überganges von Potentialität zu Aktualität kann diese Angst nicht die Grundbefindlichkeit des Daseins sein. Das Phänomen der Angst als »Grundbefindlichkeit des Daseins«⁵⁹ verfolgt Heidegger in seiner kleinen Schrift »Was ist Metaphysik?« 1928 weiter.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. ESGA 11/12, Vorwort S. 7.

⁵⁷ Vgl. Stein, Briefe an Hedwig Conrad-Martius, S. 42 vom 20.VIII.36.

⁵⁸ Gemeint ist hier: Conrad-Martius, *Realontologie*. Erstmals erschienen im Jahrbuch 1916. Ders., *Die Zeit*, 1932.

⁵⁹ Vgl. Heidegger 1960, S. 188, 189.

⁶⁰ »Was ist Metaphysik?« ist der Text zu Heideggers frei gehaltener Antrittsvorlesung in der Aula der Freiburger Universität, wobei er versuchte, durch eine metaphysische Frage die Metaphysik selbst zu erklären. In Vorlesungen wurde dann das Problem weiter behandelt, durch das Dasein das Sein selbst zu erklären. Auf die historischen Einzelheiten zur Entstehung von Heideggers Text kann hier nicht erschöpfend eingegangen werden. Es ist aber wichtig, den Unterschied zu bemerken, der zwischen der Antrittsvorlesung und den späteren Ergänzungen besteht und in einem hermeneutischen Verständnis wichtig sein kann, dessen Tiefe in der Textinterpretation nachweisbar ist. Obwohl sich Stein mit dem Text höchstwahrscheinlich in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre beschäftigt, scheint sie Heideggers damalige wissenschaftliche Arbeit nicht weiter zur Kenntnis zu nehmen. Sie greift nämlich Mitte der dreißiger Jahre auf den Heidegger der zwanziger Jahre zurück und führt so eine metaphysische Debatte mit jemandem, der diese philosophischen Fragen geistig und wissenschaftlich bereits hinter



Nicht nur in der methodischen Analyse des Nichts zeigt sich ein Unterschied zwischen Heidegger und Stein, sondern auch in der verschiedenen Begriffsbildung. Im ersten Teil des Exzerpts über Heideggers Vorlesung hebt Edith Stein die wichtigen Heideggerschen Zusammenhänge hervor, denen zufolge das Seiende während seines existierenden Daseins vor dem Nichts steht, und diese Bestimmtheit offenbart ihm seine eigene Nichtigkeit. Gegenüber dem ewigen Sein erweist sich das Seiende als endliches Sein hier als nichtig. In seinem Vortrag kommt Heidegger auch auf die antik-philosophische und die christlich-dogmatische Auffassung vom Nichts durch den Satz »ex nihilo nihil fit«⁶¹ zu sprechen und bestimmt den Unterschied zwischen der antiken und der christlichen Auffassung. Demnach ist es die antike Auffassung, daß das »Nichts« als »Nicht-Seiendes«, als Gegenpol des Seienden verstanden werden soll, während die christliche Auffassung unter »Nichts« die Negation oder Abwesenheit des Seienden versteht. Äußerlich erkennt Heidegger die dogmatische Lehre von Gottes Schöpfung aus dem Nichts an, aber in Wirklichkeit hält er die Existenz von Nichts und Gott für nicht miteinander vereinbar.⁶² Auf diese wesentliche These Heideggers bezieht sich Edith Steins Interpretation, in seinem Nichts-Begriff so etwas wie eine Person zu sehen.⁶³ Das Nichts bedeutet hier einerseits die grundsätzliche Abwesenheit aller Geschöpfe in der Schöpfung und andererseits eine andere Person, die Gott gegenübersteht. Anders als Heidegger, der die Kenntnis vom Nichts als Anteil am Nichts versteht⁶⁴, versteht

sich gelassen hat. Dieser Rückgriff auf den Heidegger der zwanziger Jahre offenbart nicht so sehr ihr Interesse an seiner Phänomenologie als vielmehr die Anknüpfung ihrer eigenen Überlegungen an diejenigen Heideggers. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß Stein auf den historischen Hintergrund seines Textes gar nicht eingeht.

⁶¹ Vgl. Heidegger, »Was ist Metaphysik?«. In: *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978. S. 118.

⁶² Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 118: »Die metaphysische Erörterung des Seienden hält sich aber in derselben Ebene wie die Frage nach dem Nichts. Die Fragen nach dem Nichts als solchen unterbleiben beide. Daher bekümmert auch gar nicht die Schwierigkeit, daß, wenn Gott aus dem Nichts schafft, gerade er sich zum Nichts muß verhalten können. Wenn aber Gott Gott ist, kann er das Nichts nicht kennen, wenn anders das ›Absolute‹ alle Nichtigkeit von sich ausschließt.«

⁶³ ESGA 11/12, S. 497f.: »Die Redeweise klingt stellenweise geradezu mythologisch: es wird von dem Nichts fast gesprochen wie von einer Person, der einmal zu ihrem immer unterdrückten Recht verholfen werden müßte.«

⁶⁴ Vgl. Heidegger, »Was ist Metaphysik?«, S. 119: »Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.«





Stein unter dem Nichts die Möglichkeit für das Schaffen: »Der Satz kann also nur so verstanden werden, daß der Schöpfer im Erschaffen durch kein anderes Seiendes bedingt ist als den Schöpfer und die Schöpfung.«⁶⁵ Gott kennt das Nichts als den Gegensatz seiner selbst, d. h. als den *Gegensatz des Seins selbst*.⁶⁶ Aber dieses Kennen bedeutet nicht das Nicht-wissen, also eine Nichtigkeit des Seins selbst, sondern im positiven Sinn: »Diese ›Idee des Nichts‹ ist für die Schöpfung vorausgesetzt, weil alles *Endliche* ›etwas und nicht alles‹ ist, ein Sinn, dessen Sein Nichtsein einschließt.«⁶⁷

Edith Stein selbst führt in dem Exzerpt aus, daß es Heidegger nicht eigentlich um eine Auseinandersetzung mit der christlichen Dogmatik ging, sondern vielmehr darum, philosophisch in Frage zu stellen, was für die Dogmatik keine Frage mehr war.⁶⁸ Wenn unter Heideggers Existentialphilosophie bisher eine Philosophie der Endlichkeit verstanden werden könnte, so gibt es doch eine neue Alternative für ein gemeinsames Verständnis vom Sein. Der philosophische Begriff des Seins kann nach der mündlichen Äußerung von Heidegger gegenüber Daniel Feuling⁶⁹ nicht anders als endlich sein, weil der Mensch selbst endlich ist, »und unsere Eigenart als endliche Wesen, ja selbst das Wesen dieser Eigenschaft, endlich zu sein, ist auf diese Notwendigkeit, den Seinsbegriff zu verwenden, begründet.«⁷⁰ Weil wir selbst Menschen sind, bedürfen wir der Begriffe der Philosophie. Dieses Bedürfnis nach mündlichen Aussagen, auch wenn sie noch so beschränkt sind, zeigt uns, daß »der Mensch eben dadurch definiert ist, daß er, um sich zu Seiendem zu verhalten, das Sein begreifen muß, indem er sich des Seinsbegriffs bedient«⁷¹. In dieser Anmerkung stößt Edith Stein auf den scharfen Unterschied zwischen Sein und Seinsverständnis, die in Heideggers schriftlichen Aussagen unbeachtet

⁶⁵ ESGA 11/12, S. 498.

⁶⁶ ESGA 11/12, S. 498.

⁶⁷ ESGA 11/12, S. 498.

⁶⁸ ESGA 11/12, S. 498: »Stimmt es dann, wenn Heidegger behauptet, daß die christliche Dogmatik weder nach dem Sein, noch nach dem Nichts fragt? Es stimmt, sofern die Dogmatik als solche überhaupt nicht *fragt*, sondern *lehrt*.« Anm. 144: »Genauer gesagt: die Dogmatik kann fragen, ob etwas Glaubenslehre sei oder nicht; aber was als Dogma feststeht, ist für die Dogmatik nicht mehr fraglich.«

⁶⁹ Zitiert von Edith Stein, ESGA 11/12, S. 499. Anm. 146. Vgl. den Bericht des R. P. Daniel Feuling O.S.B. In: »La Phénoménologie«, Journées d'Études de la Société Thomiste, I, Les Éditions du Cerf, Juvisy 1932, S. 39.

⁷⁰ ESGA 11/12, S. 499. Anm. 146.

⁷¹ ESGA 11/12, S. 499. Anm. 146.





blieb und leider nur mündlich überliefert wurde, obwohl eben diese Unterscheidung von Sein und Seinsverständnis zu der Möglichkeit von ewigem Sein neben dem endlichen Sein führt. Gerade auf diese mögliche Interpretation beruft sich Edith Stein am Ende ihres Exzerptes, wo sie das Offenbarwerden des Nichts mit dem Durchbruch vom endlichen Sein zum ewigen Sein interpretiert.⁷²

Das Sein zum Tode

Eine eindeutig zustimmende Meinung zu Heideggers Existentialphilosophie hatte Edith Stein aber nicht. In dem Exzerpt über Heideggers Hauptwerk charakterisiert sie den »großen Torso« als das einflußreichste Werk der Zeit. Daraus folgt aber, daß Edith Stein nicht von dessen guten Gedanken absehen kann, obwohl ihr einige seiner Mängel natürlich nicht entgehen. Im folgenden möchte ich auf die wichtigen Unterschiede von Heideggers und Steins Gedankengängen hinweisen und dadurch die inhaltlich wesentliche Kritik Edith Steins an Heidegger verstehen können. Die wichtigen phänomenologischen Begriffe, an denen sich Steins Analyse orientiert, sind Zeitlichkeit, Nichtigkeit, Angst und Tod. Bemerkenswert ist aber, daß Edith Stein Heideggers Nebenfrage, wie das Sein selbst durch die Zeitlichkeit begriffen werden kann⁷³, unbeachtet läßt, da sie nur sein Werk *Sein und Zeit* bzw. dessen ontologisches Potential im Auge hat. Entweder interessierte sie diese Frage nicht, oder aber sie hielt es für völligen Unsinn, das Sein mittels der Zeitlichkeit zu erklären. Allerdings bestimmt Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* die Zeitlichkeit als durch das Sein des endlichen Seienden, durch den Übergang von Potentialität zu Aktualität bestimmbar und nicht umgekehrt.⁷⁴ Anscheinend wollte sie also Heideggers Gedankengang in dessen Hauptwerk nicht einfach übernehmen, sondern an Gemeinsamkeiten anknüpfen, um so ihre eigene Ontologie auszubauen.

⁷² Vgl. ESGA 11/12, S. 499: »... das Offenbarwerden des Nichts in unserem eigenen Sein [bedeutet] zugleich den Durchbruch von diesem unserem endlichen, nichtigen Sein zum unendlichen, reinen, ewigen Sein.«

⁷³ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18: »Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.«

⁷⁴ Vgl. ESGA 11/12, S. 44.





In meiner Darstellung möchte ich auf zwei Unterschiede aufmerksam machen, die für die ganz verschiedenen Methoden der beiden Philosophen von grundsätzlicher Bedeutung sind. Der erste ist der Begriff des Verstehens, das bei Heidegger ein völlig geistiger Akt ist: Er »macht in seinem Entwurfscharakter existential das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen«⁷⁵. Diese existentielle Seinsart des Verstehens, die bei Stein ebenso mit dem Sehen als phänomenologischer Wahrnehmung zusammenhängt, verbindet Edith Stein mit dem Akt der Einfühlung, weil das Miteinandersein »für ein Kennenlernen und Verstehen (Einfühlung) schon vorausgesetzt ist«⁷⁶. Unter Punkt B des Exzerptes »Stellungnahme« kritisiert Stein – wenn auch nicht offen – eben aufgrund der Einfühlung als phänomenologischer Methode als Mangel in Heideggers Philosophie, »daß die traditionelle und dogmatisch festgelegte Wesensdefinition des Menschen als ›aus zwei Substanzen bestehend, aus der seelischen und der körperlichen‹, die durch den Namen ›Mensch‹ immer nahegelegt wird, von vornherein ausgeschlossen werden sollte.«⁷⁷ Das Phänomen des Leibes macht einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Heideggers und Steins Phänomenologie aus. Stein zufolge bedeutet das Dasein bei Heidegger das menschliche Sein oder den Menschen selbst, doch ist außerordentlich fraglich, was vom Menschen übrig bleibt, »wenn von Leib und Seele abgesehen wird«⁷⁸. Obwohl Edith Stein darauf hinweist, daß Heidegger beständig vom Sein des Daseins spricht, wie es sich durch die Grundbestimmungen des menschlichen Daseins erzeugt, kann Stein diese phänomenologische Einstellung ohne Rücksicht auf die leibliche Erfahrung nicht identifizieren.⁷⁹ »Befindlichkeit«, »Geworfenheit« und »Verstehen«, die alle nach Edith Steins Verständnis zur leiblichen Wahrnehmung gehören, haben bei Heidegger eine ganz andere Bedeutung, die mit Husserls phänomenologischen sozialen

⁷⁵ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §31. Das Da-sein als Verstehen. S. 146.

⁷⁶ Vgl. ESGA 11/12, S. 448.

⁷⁷ ESGA 11/12, S. 464.

⁷⁸ Vgl. ESGA 11/12, S. 464.

⁷⁹ ESGA 11/12, S. 465: »Die Grundbestimmungen des menschlichen Seins – z.B. Befindlichkeit, Geworfenheit und Verstehen – müssen sich in einer sehr unbestimmten Allgemeinheit halten, weil sie die Eigentümlichkeit des leiblichseelischen Seins nicht berücksichtigen. (Die ›Befindlichkeit‹ scheint mir sehr wichtig, um zu ergründen, was leibliches und was seelisches Sein ist und wie beides zusammenhängt, kann aber andererseits nicht ihrem vollen Sinn nach geklärt werden, wenn sie nicht in ihrer Entfaltung als leibliches und seelisches Sein betrachtet wird.)«





Akten, wie Einfühlen, Mitfühlen, Einsfühlen nicht identisch sein können. Diese Unvollständigkeit – ohne den phänomenologischen Leib das menschliche Dasein zu analysieren – schließt nach Stein aber nicht aus, daß es einen echten Aufschluß über das menschliche Sein gibt. Die Frage ist nur die, ob diese Grundverfassung zu einer möglichst weitgehenden Klärung des menschlichen Seins beiträgt oder nicht.⁸⁰ Stein versucht im folgenden, Heideggers phänomenologische Begriffe mit solchen theologischen Dogmen zu vergleichen, die für das menschliche Sein eine einheitliche Richtschnur liefern, auch wenn sie ihren philosophischen Gegenstand nicht aus der »unmittelbaren Berührung mit den Sachen«⁸¹ beziehen.

Aus dem ersten Punkt, in welchem Stein von Heidegger abweicht, nämlich ihrer Parallelität von Verstehen und Einfühlung, geht ein wesentlicher Unterschied dadurch hervor, daß sie durch die Leib-Seele-Eigenschaften des phänomenologischen Subjekts das Heideggersche Dasein mit einer Personenauffassung identifiziert. Die Einzelpersonen gehören immer zu einer Gemeinschaft, in der ihr Dasein geformt wird und die ihr Dasein nach den Erwartungen des Gemeinschaftslebens formt. Wie schon in der früheren Arbeit *Individuum und Gemeinschaft* weist Edith Stein hier erneut darauf hin, daß die Glieder der Gemeinschaft für die Gemeinschaft eine persönliche Verantwortung haben. Stein bezweifelt, daß die Gemeinschaft selbst die Einzelperson im Heideggerschen Sinn in »das Man« umformulieren würde, vielmehr findet sie die Möglichkeit des Man sowohl im Einzelleben als auch im Gemeinschaftsleben zu verwirklichen. Stein sieht im Gemeinschaftsleben eine legitime Form des Ichlebens, des Daseins, das aber, wenn es nicht zugleich selbst-reflektierend ist, mit dem Heideggerschen »Man« zusammenfällt. Wenn das durchschnittliche, alltägliche menschliche Sein als verfallenes gekennzeichnet ist, so ist das nur dadurch möglich, daß es sich von einem eigentlichen Sein abhebt, von dem wir auch Kenntnis haben müssen.⁸² Nach Stein ist gerade diese Selbstkenntnis für Heidegger kein Thema, und er schließt damit die stufenweise Entwicklung der Person aus.⁸³ Obwohl dies zur Zeitlich-

⁸⁰ Vgl. ESGA 11/12, S. 465.

⁸¹ Vgl. ESGA 4, Br. 82 vom 1.VIII.23

⁸² ESGA 11/12, S. 470.

⁸³ ESGA 11/12, S. 468: »Das muß übersehen werden, wenn man die *Entwicklung* nicht als wesentlichen Zug des menschlichen Seins annehmen will; und man *muß* von der Entwicklung absehen, wenn man dem Menschen ein von seinem Dasein unterschiedenes Wesen abspricht, dessen zeitliche Entfaltung sein Dasein ist.«





keit des menschlichen Seins gehört und jeder Verfall einen Fall zeitlich voraussetzt, ist die Sachlage bei Heidegger verdunkelt, »weil er den Unterschied zwischen dem Durchbruch von einer früheren Entwicklungsstufe zum eigentlichen Sein und der Rückkehr von einem Entartungszustand nicht berücksichtigt.«⁸⁴ Nach Stein kennt Heidegger nur zwei Arten des Seins: das verfallene und das eigentliche Sein. Der Unterschied zwischen den beiden Seinsarten besteht darin, daß das eigentliche Sein die »Entschlossenheit« hat, seiner Endlichkeit entgegenzukommen, während das verfallene Sein vor seiner Endlichkeit flüchtet. Die Zeitlichkeit versteht Heidegger Stein zufolge nur innerhalb der Lebensperiode des Daseins, die in vorbereitenden Erlebnisakten zum Tod des Daseins führt. So steht nach Stein nicht die zeitliche Bestimmtheit des Daseins im Mittelpunkt der Heideggerischen Phänomenologie, sondern das »Sein zum Tode«.⁸⁵

Die Beziehung zum Tod zeigt wieder einen eindeutigen Unterschied zwischen den beiden philosophischen Denkrichtungen. In Heideggers Interpretation findet Stein ein allzu schnelles Übergehen der Frage, was der Tod sei, während sich Heidegger ausführlich mit der Frage beschäftigt, wie der Tod erfahrbar sei.⁸⁶ Mit der Analyse des Todes ruiniert Heidegger nach Stein die ganze Möglichkeit, für die Ewigkeit offen zu sein. »Ferner: bleibt wirklich die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode offen, wenn man ihn als Ende des Daseins deutet?«⁸⁷ In dogmatischem Sinn öffnet der Tod das Tor zum ewigen Leben; leider kommt dieser Aspekt des Todes in Heideggers Hauptwerk nicht vor. Wenn der Tod der letzte Sinn des Daseins ist, vor dem es kein

⁸⁴ ESGA 11/12, S. 470.

⁸⁵ ESGA 11/12, S. 471: »Daß es sich selbst immer ›vorweg‹ sei, daß es ihm in seinem Sein um sein Seinkönnen gehe (was der Name ›Sorge‹ ausdrückt), daß unter den drei ›Ekstasen‹ seiner Zeitlichkeit der Zukunft ein Vorrang zukomme, das alles sind nur vorbereitende Hinweise auf die Grundauffassung: daß menschliches Sein seine äußerste Möglichkeit im *Tode* habe und daß sein Erschlossensein, d. h. sein Verständnis des eigenen Seins, diese äußerste Möglichkeit von vornherein mitumfasse.«

⁸⁶ ESGA 11/12, S. 472: Damit benennt Stein einen sehr wichtigen Unterschied zwischen der Erfahrung des Todes und der dogmatischen Auffassung des Todes, und diese Unterscheidung zeigt ihre Kompetenz auf phänomenologischem wie auch auf theologischem Gebiet. In den Handexzerpten »Auseinandersetzung mit Heidegger« (ESAK A-08-64) kommt die Bemerkung öfter vor, daß Edith Stein für Phänomenologie und Theologie eine gemeinsame Ontologie vorstellt. Vgl. ESAK: a-08-64_2: »Philosophie und Theologie innerhalb einer Metaphysik, die nicht eine 3. ist.«; a-08-64_5: »Philosophie umfaßt Ontologie und Phänomenologie als getrennte Disziplinen: diese gibt (a-08-64_6) ihre Methode, jene den Gegenstand an.«

⁸⁷ ESGA 11/12, S. 472.





Entweichen gibt, wie ist es dann möglich, vom Tod her den Sinn des Daseins zu erklären?⁸⁸ Anders gesagt, wie könnte der Tod den letzten Sinn des Daseins erkennen lassen, wie könnte er also die Existentialität des Daseins bestimmen, wenn nur vor dem Tod erfahrbar ist, was Sterben bedeutet?⁸⁹ Den Heideggerschen Tod versteht Edith Stein als das Ende des leiblichen Lebens, dessen Abbruch nicht anzeigt, was nachher kommen wird. Mit diesem Verständnis des Todes, daß er die Endlichkeit des Daseins sichtbar macht, ist der Charakter des Todes nach Stein aber noch nicht erschöpft. Sie versteht Heideggers Analyse des Todes als die eines Menschen, der nicht religiös erzogen worden ist und dem der Tod das Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein bedeutet.⁹⁰ Was im Sinn Heideggers nach dem Tod als »Vorhandenes« in der Welt geblieben ist, stellt Stein als die von der Leib-Seele-Dualität der Person gebliebene Körperlichkeit dar. Die Problematik des Heideggerschen Daseins, das sich nicht als das Phänomen der Person analysieren läßt, kommt in der Analyse der Zeitlichkeit des Daseins wieder vor. Aus dem Tod des Daseins, der keine Möglichkeit für das Sein-Können eröffnet, sondern nur einmal eintritt, folgt die Tatsache der Geburt, so daß die Zeit des Daseins im Sein nur eine Zeitstrecke ausmacht. »Die Zeitlichkeit des Daseins mit den stets gleichwirklichen drei Ekstasen zeigt, daß es primär sich nicht in die Zeit einordnet: sein Sein ist Sich-Erstrecken, zu dem Geburt und Tod immer mitgehören und das *Geschehen* ist.«⁹¹

Die Erfahrung des Todes hängt bei Heidegger mit der »Angst von Sein-Können« zusammen. Die Offenheit für den Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein eröffnet für das Seiende sein zeitli-

⁸⁸ ESGA 11/12, S. 472: »Wenn es des Daseins letzter Sinn ist, ›Sein zum Tode‹ zu sein, so müßte ja durch den Sinn des Todes der Sinn des Daseins erhellt werden. Wie ist das aber möglich, wenn sich vom Tod nichts anderes sagen läßt, als daß er das Ende des Daseins sei? Ist dies nicht ein völlig ergebnisloser Kreislauf?«

⁸⁹ ESGA 11/12, S. 472: »Er behauptet, daß der nicht als Tod oder Sterben anderer erfahrbar sei, sondern nur als ›Existential‹, als zum eigenen Dasein gehörig.«

⁹⁰ ESGA 11/12, S. 475: »Wenn nicht eine religiöse Erziehung durch den Hinweis auf das ewige Leben dem Tod einen neuen Sinn gegeben hat, so fügt der Anblick von Toten zu der Deutung des Todes als Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein wohl vor allem die des Entseeltseins hinzu, besonders wenn in der Auffassung des lebendigen Menschen die vitale Lebendigkeit im Verhältnis zum geistigen Ausdruck vorherrscht. Von dieser Betrachtung des Todes muß Heidegger absehen, weil sie ihn ja zwingen würde, Leib und Seele und ihr wechselseitiges Verhältnis zu berücksichtigen, was von vornherein ausgeschlossen wurde. Dem unbefangenen Menschen hat zu allen Zeiten die Erfahrung des Todes in dieser Form die Frage nach dem *Schicksal der Seele* aufgedrängt.«

⁹¹ ESGA 11/12, S. 458f.





ches und endliches Sein. Wie gesagt, in diesem Übergang von noch nicht in nicht-mehr ist die Zeitlichkeit des Daseins erfahrbar. Die Zeitlichkeit ist für Stein mit der Räumlichkeit verbunden, weil die Hineingesetztheit in die Zeit nur leiblich erfahrbar ist: Der Raum selbst eröffnet uns die zeitliche Bestimmtheit unseres Lebens.⁹² Die Zeitlichkeit ist nach Stein eine geistige Erfahrung über die Endlichkeit des menschlichen Lebens, die in ihrem wirklichen Verständnis mit der Leiblichkeit verbunden ist.⁹³ Die Bewegung in der Zeit, also der Übergang von Aktualität zu Potentialität, bedeutet auch eine gemeinsame Bewegung in der Räumlichkeit, in dem die geistige Erfahrung des anderen zur Erfahrung des Zeitlosen führt.

In der Habilitationsschrift *Potenz und Akt* verbindet Edith Stein die Bewegung in der Zeit mit einer inneren seelischen Bewegung zum ewigen Leben.⁹⁴ In dem Exzerpt über Heideggers *Sein und Zeit* erweitert Stein die Frage der ständigen »Bewegung zu Gott« mit dem Gedanken, daß Gott schon im endlichen Sein erfahrbar ist. Gottes Erfahrung in der zeitlichen Welt bedeutet ein Verweilen bei dem Augenblick, bei dem Jetzt-Punkt, bis er ganz ausgeschöpft ist. Indem man sich ganz dem Jetzt »hingibt« und aufs Weitererleiden verzichtet, eröffnet sich in der Zeitlichkeit etwas, das selbst zeitlos ist.⁹⁵ Stein

⁹² ESGA 11/12, S. 458: »Die *Zeitlichkeit* des Daseins ist nicht eine dem Raum koordinierte Zeit. Aber die *Räumlichkeit* des Daseins ist zeitlich. Das Dasein ist nicht an einem Ort im Raum, sondern nimmt Raum ein (und zwar nicht nur den, den der Körper erfüllt). Das Dasein kann, weil es geistig ist, *und nur deshalb*, in einer Weise räumlich sein, die ein ausgedehntes Körperding wesenhaft möglich macht.« (Anm. 38)

⁹³ ESGA 11/12, S. 461: »In der *Zeitmessung* vollzieht sich eine Veröffentlichung der Zeit, wonach sie jeweils und jederzeit für jedermann als ›jetzt und jetzt und jetzt‹ begegnet. Sie wird an räumlichen Maßverhältnissen datiert, wird aber nicht zum Raum. Erst durch die Zeitmessung kommen wir zu *der* Zeit und jedes Ding zu *seiner* Zeit. Sie ist *weder subjektiv noch objektiv*, weil sie Welt und Sein des Selbst möglich macht. *Zeitlich* ist nur das Dasein, das Zuhandene und Vorhandene dagegen ist *›innerzeitig‹*.«

⁹⁴ ESGA 10, S. 88: »Leben heißt: von innen her in Bewegung sein. *Geistig* leben heißt darüber hinaus: dieser Bewegung inne sein, für sich selbst durchleutet sein, seiner selbst evtl. noch eines andern bewußt sein – intelligere, sich selbst und anderes aus sich selbst in Bewegung setzen.«

⁹⁵ ESGA 11/12, S. 477f.: »Es tritt etwas ›im Augenblick‹ – und das heißt hier doch: in einem Zeitpunkt – an uns heran, was vielleicht kein anderer Augenblick uns wieder bieten wird. Es ›ausschöpfen‹, d. h. es ganz in das eigene Sein aufnehmen, dazu gehört einmal, daß wir uns dafür ›öffnen‹ oder ihm ›hingeben‹. Es ist ferner nötig, daß wir nicht aufenthaltslos zu etwas anderem weitererleiden, sondern dabei verweilen, bis wir es ausgeschöpft haben oder bis eine dringendere Forderung uns zum Verzicht nötigt. ›Verweilen bis...‹, d.h. aber, daß wir, weil unser Sein zeitlich ist, zur Aneignung des Zeitlosen ›Zeit brauchen‹. Daß wir aber in unser Sein zeitlos aufnehmen können, daß wir trotz der Flüchtigkeit unseres Seins etwas ›bewahren‹ (was Heidegger ›Gewesend-





zeigt auf, daß die »Sorge« im Heideggerschen Sinn die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens einerseits sehr gut symbolisiert, wenn unter der Sorge die reine Eigentümlichkeit des menschlichen Seins verstanden wird, »daß es dem Menschen in seinem Sein um sein Sein geht«⁹⁶. An der »Sorge« ist gut zu erkennen, wie die Zeitlichkeit zum menschlichen Leben gehört, was nachzuweisen Stein zufolge die eigentliche Absicht von Heidegger war.⁹⁷ Doch findet Stein andererseits, daß mit dem Begriff der Sorge das Dasein »zu einem Laufen aus dem Nichts ins Nichts«⁹⁸ entleert würde. Nach Stein fehlen in Heideggers Interpretation gerade jene Erlebnisinhalte, die dem menschlichen Sein Fülle geben: Freude, Glück und Liebe. »Dieses Sein *ist* nicht nur ein sich zeitlich erstreckendes und damit stets ›sich selbst voraus‹, der Mensch *verlangt* nach dem immer neuen Beschenktwerden mit dem Sein, um das umfassen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und nimmt.«⁹⁹ Eben in diesem Beschenktwerden, der Erfüllung des Seins, findet Edith Stein den letzten Sinn des menschlichen Seins, in dem sich das ewige eröffnet.¹⁰⁰

Die Subjektivität der Zeit

Die Weiterentwicklung der Heideggerschen Phänomenologie im Sinn der Offenheit auf das ewige Sein erwartete Edith Stein von Heideg-

sein« nennt), ist ein Bewahren, das beweist, daß *unser Sein ein nicht schlechthin zeitliches* ist, daß es sich nicht in der Zeitlichkeit erschöpft.«

⁹⁶ Vgl. ESGA 11/12, S. 479.

⁹⁷ ESGA 11/12, S. 482: »Es ist von vornherein alles darauf angelegt, die Zeitlichkeit des Seins zu beweisen.«

⁹⁸ Vgl. ESGA 11/12, S. 479.

⁹⁹ ESGA 11/12, S. 479.

¹⁰⁰ Der Gedanke der Fülle des Seins zeigt sich auch schon in Steins früheren Arbeiten, anhand der Fülle der Erlebnisse. In der Arbeit *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* = ESGA 6 geht sie auf die unterschiedliche Tiefe der Erlebnisse im Hinblick auf ihre psychische Bedeutung ein. Demnach stehen alle Erlebnisse unter kausalen Gesetzen wie Lebenskraft, Lebensgefühl, Lebenszustand. (Vgl. ESGA 6, II. Psychische Realität und Kausalität, § 2–3). In ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* weist Stein darauf hin – und der Gedanke kommt in den *Beiträgen* wieder vor –, daß die Erlebnisse unterschiedliche Schattierungen wie »Mattigkeit«, »Frische« haben. Meines Erachtens findet sich hier eine Analogie zum Steinschen Gedankengang über die Fülle des Erlebnisses und die Fülle des eigenen Seins. Daneben ist die »Freude«, welche zu einem bestimmten Erlebnis gehört, ein ständig wiederkehrendes Beispiel, auch weil sie einen transzendentalen Gegenstand hat und das ganze Leben umfaßt.





gers »Kant-Buch«¹⁰¹. Von diesem Buch weiß sie schon kurz nach dessen Erscheinen, und sie plant, es durchzuarbeiten.¹⁰² Diese neue Veröffentlichung zeigt ganz klar Heideggers philosophische Problemstellung, die durch die subjektive Konstitution der objektiven Zeit das a priori der Zeitlichkeit im menschlichen Dasein beweisen will. Spuren des transzendentalen Verständnisses vom Sein zeigen sich auch schon in den Sommersemester-Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* und im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*.

Wenn auch Heidegger ganz am Anfang sein Forschungsziel in der Möglichkeit des Seins durch das Verständnis des Seins von den Seienden bestimmt¹⁰³ und anhand von Kant die Geschichte der Metaphysik kritisiert, ist seine christliche Einstellung im Hintergrund nicht zu leugnen. Die Einordnung der Kantschen Frage in den Problembe-
reich der *Metaphysica generalis* zeigt einen Rückschritt zur geschichtlichen Aufteilung der Metaphysik.¹⁰⁴ Heidegger beschäftigt sich zweifellos nur mit dem Problem der *Metaphysica generalis*, die nach der transzendentalen Erkenntnis des Seienden strebt.¹⁰⁵ Wenn auch Heidegger am Anfang die gläubige Weltdeutung des Christentums unterstützt und alles »nichtgöttliche« Seiende als Geschöpfe benennt, wendet er sich in der folgenden Analyse zur *Metaphysica generalis*, welche die durch das menschliche Verständnis erreichbare Ontologie darstellt. Auch wenn Heidegger ansatzweise auf das ewige

¹⁰¹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Erstmals 1929 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

¹⁰² Vgl. ESGA 4, Br. 128 vom 12.VIII.29; Br. 131 vom 29.XII.29.

¹⁰³ Vgl. Heidegger 1973, Einleitung: »Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur »Natur des Menschen gehörige« Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Erörterung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins.«

¹⁰⁴ Heidegger 1973, S. 8f.: »So gliedert sich gemäß diesem christlichen Welt- und Daseinsbewußtsein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch, welchen Bezirken dann alsbald die Theologie, deren Gegenstand das summum ens ist, die Kosmologie und die Psychologie zugeordnet werden. Sie machen die Disziplin der *Metaphysica specialis* aus. Im Unterschied von dieser hat die *Metaphysica generalis* (Ontologie) das Seiende »im allgemeinen« (ens commune) zum Gegenstand.«

¹⁰⁵ Heidegger 1973, S. 16: »Transzendente Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann.«





Sein zu sprechen kommt,¹⁰⁶ bleiben ihm die durch das menschliche Verständnis erreichbaren allgemeinen Kategorien des Seins als Forschungsziel und nicht, wie von Stein erwartet, die Möglichkeit, zwischen beiden Seinsarten hindurchzudringen. Die eigentliche Problematik der Heideggerschen Analyse findet Stein eben in dem Verständnis und der Benutzung des Namens *Metaphysica generalis*. Nach Stein ist eine solche Anwendung des Namens irreführend, wenn er nur dahingehend verstanden wird, daß der Sinn des menschlichen Seins erklärt werden soll.¹⁰⁷ Es kann als ein Mißbrauch des Namens verstanden werden, wenn die *Metaphysica generalis* nur erwähnt wird, um dadurch die Geschichte der Metaphysik zu zerstören.¹⁰⁸

Die falsche Verwendung des Begriffs *Metaphysica generalis* führt nach Stein zur Einsicht, daß Heidegger den Sinn des Seins durch drei Begriffe erklären will. Dadurch erhebt sich Edith Steins Frage, was Heidegger mit »Transzendenz«, »Seinsverständnis« und »Endlichkeit« meint – diese Frage bestimmt ihre ganze Interpretation.¹⁰⁹ Diese Fragestellung zeigt schon, daß Heideggers Gedankengang nicht Schritt für Schritt nachvollzogen wird; vielmehr werden die drei Begriffe einer tiefgründigen Analyse unterzogen, um zu klären, ob die Gedankengänge von beiden noch in dieselbe Richtung gehen. Dabei steht fest, daß hier drei wesentliche Elemente der Heideggerschen Gedankengänge in Frage gestellt wurden. Sowohl für Heidegger als

¹⁰⁶ Obwohl im Kant-Buch von Heidegger eindeutig erwähnt wurde, daß nach seinem Erachten von dem Verständnis des Endlichen auf das Ewige geschlossen wird, wurde dieser Gedanke schon früher in der Davoser Disputation betont. Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Anhang S. 252: »Sobald ich über Endliches aussage und Endliches als Endliches bestimmen will, muß ich schon eine Idee von Unendlichkeit haben.« Vgl. auch S. 23: »Das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis wird durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des ›iustitius originarius‹ erläutert.«

¹⁰⁷ ESGA 11/12, S. 489: »Es geht in der Metaphysik um den Sinn des Seins als solchen, nicht nur des menschlichen Seins. Allerdings müssen wir das menschliche – d. h. unser eigenes – Seinsverständnis nach dem Sinn des Seins befragen.«

¹⁰⁸ ESGA 11/12, S. 490: »Wer die Frage nach dem im Seinsverständnis selbst liegenden Sinn des Seins überspringt und unbekümmert darum das ›Seinsverständnis‹ des Menschen entwirft, bei dem ist Gefahr, daß er sich vom Sinn des Seins abschneidet; und soviel ich sehen kann, ist Heidegger dieser Gefahr erlegen.«

¹⁰⁹ ESGA 11/12, S. 488: »Ist die *Transzendenz des Daseins* und somit das *Seinsverständnis* die *innerste Endlichkeit des Menschen*? Um sie beantworten zu können, müssen wir Klarheit darüber haben, was mit ›Transzendenz‹, ›Seinsverständnis‹ und ›Endlichkeit‹ gemeint ist.«





auch für Stein bedeutet die Transzendenz des Daseins sein In-der-Welt-Sein, wodurch das Dasein nach dem Sinn seines Seins fragt. »Der Mensch befindet sich als Seiendes inmitten von Seiendem, und das Seiende, das er selbst ist, sowie das andere Seiende ist ihm offenbar, weil er in einem ursprünglichen Sich-Zuwenden einen Horizont bildet, in dem Seiendes begegnen kann. Dieses ›Horizontbilden‹ ist als *Seinsverständnis*, und zwar als verstehendes Entwerfen der Seinsverfassung von Seiendem zu denken. Transzendenz und Seinsverständnis fallen also zusammen.«¹¹⁰ Dieses Verständnis des Daseins bei Stein, das sein Seinsverständnis durch die Begegnung mit dem anderen Seienden erhalten kann, zeigt uns doch einen etwas anderen transzendentalen Horizont des Daseins als bei Heidegger. Wenn bei Stein die Begegnung – die phänomenologische Einfühlung – mit anderem Seienden die Transzendenz seines Seins eröffnet und dadurch nach dem Sinn des Seins gefragt wurde, ist diese Frage bei Heidegger mit dem eigenen Sein verknüpft. Das Dasein fragt nach seinem Sein durch die Begegnung mit den vorhandenen Gegenständen, die sich als die Sorge um sein Sein kundtut. Mit der Frage nach seinem eigenen Sein übersteigt das Dasein den Horizont des In-der-Welt-Seins, fragt nach der Anschauung seines Seins selbst. Wenn in Steins Verständnis das Seinsverständnis durch die Endlichkeit des Daseins seine zeitliche Begrenztheit gegenüber der Unendlichkeit offenbart, dann ist in Heideggers Verständnis die Zeitlichkeit als die grundsätzliche Bestimmtheit des eigenen Seins gegeben, durch welche die göttliche Ansicht hindurchleuchtet. Auf dieses a priori der Zeitlichkeit gründet sich die temporale Bestimmung des Daseins. In diesem Sinn spricht Stein von der Doppeldeutigkeit der Zeit bei Heidegger, die einerseits als der ursprüngliche Sinn des Daseins definiert wurde, andererseits als Horizont des Seins zum Sinn des Seins führt.¹¹¹

Nachträgliche Bemerkungen

Mit Heideggers *Vom Wesen des Grundes* aus dem Jahre 1929 versucht Stein noch einmal, sich Heideggers Metaphysik anzunähern, und es muß wieder festgestellt werden, daß »mit dieser doch wohl rhetorisch gemeinten Frage wiederum vom Sein des Daseins auf *alles* personale

¹¹⁰ ESGA 11/12, S. 488.

¹¹¹ Vgl. ESGA 11/12, S. 493.



Sein geschlossen und Gott gelehnet wird: jedenfalls der Gott der christlichen Glaubenslehre und auch der andern monotheistischen Religionen«¹¹². Obwohl Stein in den Perspektiven von Heideggers Metaphysik die Möglichkeit einer christlichen Metaphysik sieht, wird »diese Erkenntnis ... hier so wenig wie früher zum Ausgangspunkt, um zu einem nicht geworfenen Werfenden, zu einem unendlich Freien vorzudringen«¹¹³. Wie sich Stein in den dreißiger Jahren im Hinblick auf die Heideggersche Metaphysik weiterentwickelt hat, ist nicht bekannt. Zwar kommt Heideggers Name in den Briefen ab und zu vor, in bezug auf eine mögliche Weiterentwicklung ist das aber bedeutungslos. Zu einer späteren Rückbesinnung auf Heideggers Metaphysik kommt es während der geistlichen Unterredungen mit dem Jesuiten Jan Nota. In den vierziger Jahren kommt Heideggers Existentialphilosophie im Briefwechsel mit Nota wieder vor, und Steins Meinung wird darin ganz klar ausgedrückt. Die größte Schwierigkeit in Heideggers Philosophie findet Edith Stein damals in der mangelnden Folgerichtigkeit, die nach Stein von zu schneller Begriffsbildung herrührt: »Ich möchte das auch von Heidegger sagen, daß er nicht konsequent ist – nicht, weil er zu schnell ist (er ist ein Meister in der schärfsten Analyse, wenn er will), nein, wegen seiner Metaphysik.«¹¹⁴ Trotz der Weiterentwicklung in der Heidegger-Forschung hat Jan Nota Steins Aufsatz über Heideggers Existentialphilosophie gelesen, und er hat geplant, ihn erneut abschreiben zu lassen.¹¹⁵

LITERATUR

Edith Stein:

- Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge = ESGA 1 (2002)
- Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933) = ESGA 2 (2000)
- Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942) = ESGA 3 (2000)
- Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden = ESGA 4 (2001)
- Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins = ESGA 10 (2005)
- Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. An-

¹¹² Vgl. ESGA 11/12, S. 494.

¹¹³ ESGA 11/12, S. 494f.

¹¹⁴ ESGA 3, Br. 718 an Jan Nota vom 29.XI.41 (Echt).

¹¹⁵ Vgl. Br. 739 von Jan Nota vom 20.IV.42: »... der Aufsatz über Heidegger hier neu getippt werden sollte!«



- hang: Martin Heideggers Existentialphilosophie. Die Seelenburg = ESGA 11/12 (2006)
- Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben = ESW VI (1962)
 - Briefe an Hedwig Conrad-Martius, Kösel Verlag München 1960
 - »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« = *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*

WEITERE LITERATUR

- CASPER, BERNHARD, »Martin Heidegger und die Theologische Fakultät, Freiburg 1909–1923« = *Freiburger Diözesan-Archiv* Bd. 100. Herder Verlag Freiburg 1980, S. 534–541
- HEIDEGGER, MARTIN, Sein und Zeit = Max Niemeyer (1960)
- DERS., »Was ist Metaphysik?«. In: Wegmarken = GA 9 (1976)
- DERS., »Vom Wesen des Grundes«. In: Wegmarken = GA 9 (1976)
- DERS., Kant und das Problem der Metaphysik = GA 3 (1973)
- HUSSERL, EDMUND, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins = Hua X (1966)
- NOTA, JAN H., »Edith Stein und Martin Heidegger«. In: Waltraud Herbst-
rith (Hrg.), Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins. Attemto
Verlag Tübingen 1991. S. 93–118
- DERS., »Edith Stein – Max Scheler – Martin Heidegger«. In: Leo Elders
(Hrg.), Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung. Johann Wilhelm
Naumann Verlag Würzburg 1991. S. 228–238
- OTT, HUGO, »Edith Stein und Freiburg«. In: *Studien zur Philosophie von
Edith Stein*, Phänomenologische Forschungen 26/27. 1993. S. 107–140
- SCHABER, JOHANNES, »Der Beuroner Benediktiner Daniel Feuling (1882–
1947)« = *Freiburger Diözesan Archiv* 2004. S. 73–84





MARTIN HÄHNEL

Was ist Phänomenologie? – Geschichte und Gegenwart einer Frage

1. FRAGEN ALS ERÖFFNEN VON MÖGLICHKEITEN

Der Titel dieses Aufsatzes ist so einfach wie bestechend: »Was ist Phänomenologie?« Zur Beantwortung der Frage muß sich der Verfasser aber wohl oder übel in eine Reihe mit berühmten Philosophen stellen, deren Prominenz es für ihn fast unmöglich macht, eine mit der ihrigen vergleichbare Antwort zu geben. Deshalb hält er sich an den einfachen Grundsatz: Es gibt nicht die *eine* Phänomenologie, sondern es gibt so viele Phänomenologien wie es Phänomenologen oder dem Phänomen gegenüber aufgeschlossene Philosophierende gibt. So stellt die vorliegende Antwortvariante nur einen weiteren bemühten Versuch dar, dem, was Phänomenologie aussagen und bezwecken möchte, mit aller Sorgfalt nachzugehen. So ließe sich für eine erste Heranführung an eine Beantwortung wohl am besten mit Adolf Reinach sagen: »Ich habe mir nicht zur Aufgabe gestellt, Ihnen zu sagen, was Phänomenologie ist, sondern ich möchte mit Ihnen versuchen, phänomenologisch zu denken.«¹ Obzwar dieser Anspruch sicherlich immer noch sehr hoch ist, sollten wir trotz der Gefahr von Mißverständnissen im folgenden den Versuch anstrengen, phänomenologisch zu denken, auch in dem Bewußtsein, gar nicht anders denken zu können.

Nun gibt es bekanntermaßen allerhand Definitionsversuche für den Begriff »Phänomenologie«. Ganz allgemein meinen wir mit Phänomenologie eine bestimmte Art und Weise, etwas zu erleben, zu denken und zu beschreiben. Wo hier die Betonung liegt, darüber streiten sich die Phänomenologen bis heute: Ist es eine bestimmte Art und Weise, etwas *zu erleben, zu denken und zu beschreiben* oder eine bestimmte Art und Weise, *etwas* zu erleben, zu denken und zu be-

¹ A. REINACH, »Über Phänomenologie«, S. 423, in: J. SEIFERT, C. M. GUEYE (Hg.), *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, Frankfurt 2009, S. 423–448.





schreiben? Als genuin philosophische Disziplin untersucht die Phänomenologie also die Strukturen der Erfahrung oder des Bewußtseins, wobei der Akzent hier eindeutig auf die verschiedenen Weisen des Erlebens, Denkens und Beschreibens gelegt wird. Buchstäblich gesehen beschäftigt sich die Phänomenologie aber auch mit der Untersuchung sogenannter »Phänomene«, also den intentionalen Objekten der Erfahrung. Phänomenologie ist somit auch die Lehre von den Erscheinungen (grch. *phainomena*). Solcherlei Phänomene – darüber streitet man sich ebenso – können nun sein: (1) Erscheinungen von Dingen oder (2) die Dinge selbst, wie sie sich in unserem Bewußtsein aufbauen. Nun sind Phänomene von deren Beschreibung natürlich nicht zu trennen. Deshalb muß die Phänomenologie immer auch (3) die Wege der Erfahrung von solchen Dingen, folglich auch deren Bedeutung für unsere Erfahrung untersuchen und in ihr Programm einbeziehen, was uns wiederum zur anfänglichen Deutung der Phänomenologie als Analyseinstrument für die Bewußtseinsstrukturen führt.

Doch bleiben wir noch ein wenig bei den Phänomenen. Umgangssprachlich wird der Begriff des »Phänomens« oft in Opposition zu anderen Begriffen verwendet: Phänomen vs. physisches Objekt, Phänomen vs. Wesen usf. Sicherlich bleibt das Phänomen dabei immer auch von einem Gegenstand abhängig, d.h. von einem spezifischen Etwas als notwendigen Ausgang der phänomenalen Instantiierung. Hier gilt die Bedingung: Nichts kann erscheinen ohne ein Zugrundeliegendes. Allerdings weist das Erscheinen selbst diese strenge Abhängigkeit nicht auf, denn es ist *in seiner Gegebenheit* zumeist Ursache seiner selbst. Die beste und tragfähigste Definition des Phänomens stammt deshalb von Martin Heidegger: »Das Phänomen ist das sich an ihm selbst Zeigende, das Offenbare.«² Diese Form der Repräsentation, die nicht mentalistisch, d.h. als reine Darstellung im menschlichen Geist zu verstehen ist, sondern die Selbstdarstellung von Dingen in den Fokus rückt, wodurch daseinsrelativ wahrnehmende Subjekte affiziert werden, ermöglicht eine phänomenologische Typisierung. So gibt es wesentliche Unterschiede zwischen Erscheinungsweisen eines physischen Dinges, eines Gebrauchsgegenstandes, eines Kunstwerks, einer Melodie, einer Zahl, eines Tieres oder einer sozialen Beziehung. Ebenso kann ein und derselbe Gegenstand auf

² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (= GA 2), Frankfurt 1977, S. 38.





verschiedene Weise erscheinen: von dieser und jener Seite, schwach oder gut sichtbar, phantasiert oder erinnert, festgestellt oder bezweifelt. Die Liste, wie Gegenstände an sich und für jemanden erscheinen können, ist daher unendlich erweiterbar. Doch läßt sich nicht bestreiten, daß Phänomene, wie auch immer sie geartet sind, letztlich jedem anders erscheinen. So kann es auch nie ein von allen identisch wahrgenommenes Phänomen geben: Es existieren daher nur subjektive Perspektiven auf das jeweilige Phänomen. Kann man sich mit dieser Bestimmung des »Phänomens« allerdings schon zufrieden geben?

Wir haben gerade festgestellt: Phänomene erscheinen dem, der sich ihnen zuwendet, in je eigener Weise. Damit ist der Phänomenbegriff per definitionem eigentlich schon erschöpft. Wie wäre es nun aber, wenn wir die Erscheinung von etwas, z.B. die Erscheinung einer Karotte, nochmals auf deren Erscheinen befragen, d.h. wie erscheint letztlich das Phänomen? Ist das Faktum einer Gegebenheit des Phänomens für alle Teilnehmerperspektiven gleichermaßen verbindlich und somit ein Kennzeichen für bestehende Invarianzen in Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozessen?

Jean-Luc Marion hat diesbezüglich eine neue nicht-modale Unterscheidung von Phänomenen entwickelt, die davon ausgeht, daß sich Phänomene selbst geben (*donation de soi*). Bevor uns überhaupt etwas erscheinen kann, muß es bzw. muß dieses Etwas sich geben.³ Phänomene geben sich nun nach Auffassung Marions zwar weiterhin in unterschiedlicher, wiederum subjektabhängiger Intensität, die Faktizität der Gegebenheit bleibt davon jedoch unberührt. So gibt es bei Marion eine Skala, die von sogenannten »anschauungsarmen« bis hin zu »gesättigten Phänomenen«⁴ reicht. Letztere kennzeichnen einen sogenannten »Anschauungsüberschuß«, ohne dabei die apriorische Geltung der Anschauungsformen von Raum und Zeit in Frage stellen zu müssen. In dem, was erscheint, gibt sich etwas, das von unserem Bewußtsein nicht umgriffen werden kann, sondern es vielmehr zu sprengen droht. Marion weist damit konzise nach, daß in der Anschauung der Phänomene »mehr zu erfahren ist« als die bloße Feststellung von einer raumzeitlichen Faktizität und Meßbarkeit. So blei-

³ Vgl. J.-L. MARION, *Etant donné, essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

⁴ DERS., »Le phénomène saturé«, in: J.-F. COURTINE (Hrsg.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris 1992, S. 79–128.





ben auch die meisten Phänomenologen, darunter ebenfalls der erste unter ihnen, Edmund Husserl, in ihren Analysen einer Objektivität im Sinne der Sicherheit von Permanenz verhaftet, woraus ein Phänomenbegriff ohne Tiefe resultiert. Dieser »Anschauungsarmut« setzt Marion deshalb sein Konzept der phänomenalen Sättigung entgegen. Die erfahrenen »gesättigten Phänomene« sind radikal gegeben, so daß sie in diesem Offenbarwerden einen Überschuß markieren, der die Anschauung erst wirklich »füllt«. Eine gesättigte Anschauung meint demzufolge: *Zwar ist der Baum immer noch der Baum, so wie ich ihn seit ehedem kenne, aber so, wie er sich mir in seiner Banalität gibt, habe ich ihn noch nie gesehen.* Hiermit soll nun aber kein einmaliges Ereignis beschrieben werden, sondern diese Wahrnehmung läßt sich gewissermaßen unter der Voraussetzung einüben, daß man sich auch für sie öffnet und Platz schafft für eine »Gegenerfahrung«⁵, wie Marion das Erlebnis in seiner Grundstruktur nennt. Daraus resultiert das, was Edith Stein ins Ontologische gewendet »Seinsfülle«⁶ nennt. Es wird dabei nichts hinter dem Baum entdeckt, sondern der Baum wird so gesehen, wie er sich von sich selbst her zeigt, und zwar in seiner restlosen Geoffenbarkeit. Ich füge diese Ausführungen zu einem revidierten Phänomenverständnis deshalb hier ein, weil die Gedanken Marions die heutige Phänomenologie sehr befruchten und dabei einige inhaltliche Lücken zu schließen vermögen.

Doch gehen wir aus der Gegenwart der Phänomenologie wieder an die Wurzeln und damit zurück zur ursprünglichen Methodik der Disziplin. Für die Phänomenologie, so wie sie prototypisch praktiziert wird, ist es im höchsten Grade auffällig, daß ihre Studien immer von der 1.-Personen-Perspektive ausgehen. Nehmen wir hierzu ein klassisches Beispiel von Edith Stein: »Ich sehe einen vorbeifliegenden Vogel«⁷. »Ich« kennzeichnet hier die 1.-P.-Struktur der Erfahrung. Das Verb »sehen« beschreibt dabei die bezugnehmende Tätigkeit, die entweder eine Wahrnehmung, ein Gedanke oder eine Einbildung sein kann. Der »vorbeifliegende Vogel« ist nun die »Sache«, die sich als eben diese erkannte Sache in meiner Erfahrung oder meinem Bewußtsein als Erscheinung kundtut; der »vorbeifliegende Vogel« ist demnach Inhalt meines Bewußtseins bzw. die Bedeutung meiner Er-

⁵ Ebd., S. 121.

⁶ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (= ESW II), Freiburg 1986, S. 308f.

⁷ DIES., *Einführung in die Philosophie* (= ESGA 8), Freiburg 2004, S. 17f.





fahrung – das, was Edmund Husserl bekanntlich *Noema* nennt. Dem »vorbeifliegenden Vogel« wird dabei wesentlich nichts hinzugefügt, er bleibt der »vorbeifliegende Vogel«. Hinzugefügt wird nur die Beschreibung, wie sich dieser Vogel in einem subjektiven Bewußtsein bekundet. Diese Bekundung variiert, wie wir bei der Vorstellung des Phänomens bereits gesehen haben, von Betrachter zu Betrachter, sie weckt dabei verschiedene Assoziationen und Erinnerungen, die im Bewußtsein thematisiert und dokumentiert werden. Daran wird deutlich, daß die Phänomenologie es von Anfang an darauf anlegt, *mehr sehen zu wollen*. Indem sie eine gesteigerte Aufmerksamkeit erfordert, sensibilisiert sie uns gleichsam für alltägliche Vorgänge, deren Abläufe wir oft übersehen oder als unbedeutend bewerten. Wir können mit der Phänomenologie daher nicht nur mehr, sondern auch genauer sehen. Die außerordentliche Bedeutung dieser Errungenschaft kann jedoch erst bestätigt werden, wenn wir uns dabei auch nicht *versehen*, d.h. es vermeiden können, nicht allzu genau, d.h. mit mikroskopischem Blick hinzuschauen. Ansonsten kann mit den Worten von C. S. Lewis folgendes eintreten: »Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr.« Das Ziel der Phänomenologie, mehr sehen zu wollen, sollte deshalb auch deren Grenze sein. Halten wir an diesem Punkt nun kurz fest: Die klassische Phänomenologie ist eine Methode, Dinge anders zu sehen bzw. mehr in den Dingen zu sehen. Sie glaubt dabei, »zu den Sachen selbst« vordringen zu können, wenn sie deren Erscheinungsweise nach Struktur und Wesen untersucht.

2. DAS PHÄNOMENOLOGISCHE URSPRUNGSINTERESSE

Obwohl Phänomenologie nun hauptsächlich eine möglichst einheitliche Methode kennzeichnet, ist der Begriff nicht von der philosophischen Bewegung der Phänomenologie, die sich Anfang des letzten Jahrhunderts herausgebildet hat, zu trennen. Viele haben seitdem versucht, eine ordnungsgemäße Definition des Begriffes »Phänomenologie« zu finden, was sich oftmals als schwieriges Unterfangen herausgestellt hat. So schreibt der Kant-Forscher Hans Vaihinger an Edmund Husserl folgendes: »Schon der Ausdruck ›Phänomenologie‹ erregt ja immer viele Fragen, warum Sie ihn gewählt haben und wie dasjenige, was Sie damit bezeichnen wollten, dann immer mehr unter Ihren Händen größer und umfassender geworden ist, so daß es schließ-





lich fast den ursprünglichen Terminus zu sprengen droht.«⁸ Doch scheint der Begründer der phänomenologischen Methode und Lehrer Edith Steins, Edmund Husserl, für den Begriff »Phänomenologie« immer noch die treffendste Bestimmung gefunden zu haben. In einer ausgereiften definitiven Version heißt es: »Phänomenologie bezeichnet eine an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode und eine aus ihr hervorgegangene apriorische Wissenschaft, welche dazu bestimmt ist, das prinzipielle Organon für eine streng wissenschaftliche Philosophie zu liefern und in konsequenter Auswirkung eine methodische Reform aller Wissenschaften zu ermöglichen.«⁹ Was können wir diesem elaborierten Definitionsversuch entnehmen?

Es wird daraus vor allem ersichtlich, daß Phänomenologie zur Zeit Husserls etwas Neuartiges war, d.h. von einem neuartigen Interesse geleitet war. Dieses Interesse bezog sich auf eine Rückkehr zu den bereits angesprochenen »Sachen selbst«, die durch bisherige psychologische, empiristische und transzendentalphilosophische Ableitungs- und Erklärungsversuche verdeckt worden waren und welche man nun wieder unverstellten Blickes zu Gesicht bekommen wollte. Diese »neue Sachlichkeit«, welche man in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts auch in der Kunst und Literatur vorfand,¹⁰ war dabei sicherlich nicht ohne Pathos. Doch war Husserls Ansinnen, Phänomenologie als »strenge Wissenschaft« betreiben zu wollen und damit das ernsthafte Projekt einer Neubegründung der Philosophie einzuleiten, durchaus redlich. Die zunehmende Dominanz der Naturwissenschaft in Fragen der Wirklichkeitsbeschreibung ließ zudem eine emphatisch vorgetragene Neupositionierung und kritische Anfrage seitens der

⁸ Brief Vaihingers an Husserl vom 21.3.1915, in: E. HUSSERL, *Briefwechsel Bd. V*, Den Haag 1994, S. 215.

⁹ DERS., »*Encyclopaedia Britannica*-Artikel« (4. Fassung), S. 277, in: DERS., *Phänomenologische Psychologie* (= Hua IX), Den Haag 1962, S. 277–301.

¹⁰ Vgl. M. GROSSHEIM, »Zu den Sachen selbst! Die neue Sachlichkeit der Phänomenologie«, in: M. BASSLER, E. V.D. KNAAP (Hrsg.), *Die (k)alte Sachlichkeit. Herkunft und Wirkungen eines Konzepts*, Würzburg 2004, S. 145–160. Eine moralphilosophische Relevanz erhält das Phänomen der »Sachlichkeit« bei Hans-Eduard Hengstenberg, dessen ontologische und metaphänomenologische Arbeiten stets bemüht sind, zu den Sachen selbst zurückzukehren, allerdings ohne jene Vagheit der Begriffe und Starrheit obliquier Reflexionen, die so manchen reinen Phänomenologen auszeichnen. Mehr hierzu: M. HÄHNEL »Von den Sachen her – Studien zum Ethikverständnis von Hans-Eduard Hengstenberg«, in: *Lehrstuhlrundbrief Religionsphilosophie an der TU Dresden Nr. 35* (2010), S. 4–9.





Phänomenologen als notwendig erscheinen. Die positivistische Reduktion aller Gegenstände auf ihre datierbare und meßbare Funktion unter ausschließlicher Verwendung naturwissenschaftlicher Untersuchungsinstrumente konnte und sollte einer adäquaten Gegenstandsanalyse nicht länger entsprechen. Was nützt es schließlich, daß ein Tisch diese oder jene Ausmaße hat, die Farbe blau als Eigenschaft besitzt etc.? Sind dies nicht sekundäre Derivationen dessen, worum es eigentlich geht? Nicht wie mache ich mir die Sache zu meiner Sache, sondern was macht die Sache eigentlich zur Sache bzw. wodurch wird sie zu eben dieser Sache? So lautet wohl die allgemeine Konstitutionsfrage der Phänomenologie,¹¹ die sich im übrigen schon Aristoteles gestellt hatte und welche sich Husserl, sicherlich unter anderen erkenntnistheoretischen Vorzeichen, erneut zur Beantwortung vorlegte. Damit initiierte er eine geistige Bewegung, die sich die Rettung der Phänomene vor ihrer wissenschaftlichen Objektivierung auf ihr Schild geschrieben hatte.

3. SELBSTBEGRÜNDENDE ANTWORTVERSUCHE VON PATOČKA UND STEIN

Der Prager Phänomenologe und Husserl-Schüler Jan Patočka (1907-1977) gibt in der Folge noch eine weitere Beschreibung der Disziplin: »Mit Beginn des Jahrhunderts ist eine neue Philosophie entstanden, die einen von den bisherigen Denkstilen unterschiedenen ins Werk zu setzen versucht. Als wahre Philosophie soll sie nicht im Gefolge der Spezialwissenschaften, ihrer Methoden und der in ihnen üblichen Fragestellungen arbeiten, sondern vor allem sowohl im alltäglichen als im natürlichen Erkennen waltende Vorurteile durchschauen.«¹² Hieran läßt sich sofort ablesen, daß die Phänomenologie in erster Linie ein Gegenteil zu naturwissenschaftlichen und empiristischen Weltbeschreibungsweisen darstellt. Sie folgt somit der kritischen Auffassung Wittgensteins: »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die

¹¹ Zur Konstitutionsfrage in der Phänomenologie: M. HÄHNEL, »Analyse des Problem-begriffs der Konstitution anhand von Edith Steins Philosophie der Person«, S. 73–83, in: H.-B. GERL-FALKOVITZ, R. KAUFMANN und H. R. SEPP (Hg.): *Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden 2010.

¹² Alle folgenden Zitate stammen aus: J. PATOČKA, »Was ist Phänomenologie?«, S. 424f. in: DERS., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, S. 424–452.



Erklärungen der Naturerscheinungen seien.«¹³ Diese Täuschung versucht die Phänomenologie nun zu durchschauen. Wie macht sie das? »In diesem Durchschauen [soll sie] sowohl eine eigene Methodik als auch originelle Fragestellungen ausarbeiten und ein vollständig autonomes Wissensgebiet begründen.« Ebendies war Husserls Grundintention und Bestreben: die Rettung der Wissenschaft vor sich selbst bzw. einer gewissen reduktionistischen Form von ihr. Patočka schreibt weiter: »Dabei will sie nicht eine formalabstrakte Disziplin sein oder erneuern, sondern eine bei aller hohen Allgemeinheit sehr konkrete.« Nachdem sich die Philosophie von den berühmten Sachen selbst entfernt hatte, der Materialismus und Idealismus jene Sachen philosophisch nur noch inadäquat bestimmten, mußte eine Neubestimmung einsetzen, die vor allem gegen positivistische Vorstellungen argumentierte: »Dem Positivismus konzidiert sie [die Phänomenologie], daß die Philosophie keine Einzelwissenschaft sein kann und daß es für sie keinen Raum gäbe, wenn sie sich mit der Erforschung der realen Strukturen und Gesetzmäßigkeiten der Dinge befassen wolle.« Diese hier geäußerte Kritik am Positivismus ist eine später von Martin Heidegger verstärkt vorgetragene Kritik an einer Vorhandenheitsontologie moderner Prägung, der nach Ansicht Heideggers selbst Edmund Husserl anhing. »Sie ist aber auch keine auf die Voraussetzungen und Bedingungen der Möglichkeit in logischer Formalität reflektierende apriorische Disziplin. Nicht einmal die Logik will sie voraussetzen, sondern gerade ihren Grund und Boden untersuchen.« Anders als die Logik formuliert die Phänomenologie deshalb keine gültigen Wahrheiten, die sie dann auf Gedanken und psychische Erlebnisse anwendet. Die Phänomenologie möchte eher zeigen, daß Phänomene schlechterdings erst dadurch sein können, weil sie uns irgendwie erscheinen. Deshalb betont Patočka – hier bereits im Einklang mit Marion – abschließend: »Nicht die Realität, sondern das Erscheinen von allem Erscheinenden will sie erforschen. Da sie diese Aufgabe als eine philosophische und grundlegende faßt, kann sie die gemeinübliche Unterordnung des Erscheinungsproblems unter die naturwissenschaftlich fußende Psychologie nicht gelten lassen und muß das Erscheinen als solches thematisieren, wo und wie es auch vorkommt, ihr Vorgehen nur dem Erscheinen als solchem verdankend und sich keinem der gängigen Vorurteile über das Erscheinen

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 6.371.



des Erscheinenden ergebend, welche metaphysischen und einzelwissenschaftlichen Traditionen entsprossen sind.« Diese Erklärungen Patočkas decken sich zwar größtenteils mit den Auffassungen Husserls, sind aber schon stark von Heideggers revidiertem Phänomenologieverständnis geprägt, das dem Wert des Erscheinens als solchem einen höheren Rang einräumt.

Edith Stein hat sich in einem kurzen und lesenswerten Aufsatz ebenso der Antwort auf die Frage »Was ist Phänomenologie?«¹⁴ gewidmet. Nach einem darin enthaltenen philosophiehistorischen Abriß über die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie spricht Stein in diesem kurzen Traktat über die »Eigenart ihrer Methode« und einige charakteristische Punkte zur Phänomenologie, die sie wie folgt benennt: (1) die Objektivität der Erkenntnis, (2) die Intuition, (3) der Idealismus.

(1) Zur Objektivität der Erkenntnis bemerkt Stein, daß ihr Lehrer Husserl gegen jede naturalistische, psychologistische und historizistische Verengung der modernen Philosophie wieder zu ihrem ureigensten Recht verholphen habe, das darin besteht zu zeigen, »was in Wahrheit ist«, um hier einmal mit Hegel zu sprechen. (2) Dabei bedient sich die Philosophie Husserlscher Provenienz nach Stein einer neuen Methode, deren Kern die Intuition ist. Intuition meint hier nicht Vorgefühl oder Ahnung, sondern ist in diesem Fall das natürliche Erkenntnismittel einer Wesensschau, die im »intuitiven Erkennen der philosophischen Wahrheiten« besteht, »die in sich selbst gewiß – evident – sind und keiner Ableitung aus anderen bedürfen«¹⁵. Diese Wesensschau erfolgt dabei nicht aus einer Ableitung aus einem allgemeinen Prinzip oder einem diskursiven Erkenntnisprozeß, sondern zielt – darin mit der mystischen Intuition verwandt – auf die geistige Schau bestimmter Idealitäten. Diese intuitive Schau meint dabei »ein direktes, aber nicht erschöpfendes Erfassen des Gegenstandes«¹⁶. Die geschauten Idealitäten werden trotz der Anteilnahme an ihnen durch den Betrachter nicht verändert, sondern in ihrem Sein belassen. Hier steckt offenkundig das platonische Prinzip der Teilhabe dahinter. Stein nimmt in diesem kleinen Artikel deshalb auch eindeutig Bezug auf die neuplatonisch-augustinisch-franziska-

¹⁴ E. STEIN, »Was ist Phänomenologie?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 66 (1991), Heft 4, S. 570–573.

¹⁵ Ebd., S. 572.

¹⁶ J.M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Bern 1965, S. 26.





nische Tradition.¹⁷ (3) Um mit ihrem Phänomenologiebegriff nicht einem Idealismus zu verfallen, der nach Stein von der »Abhängigkeit der Welt von einem erkennenden Bewußtsein« ausgeht und damit »kein einwandfreies Ergebnis phänomenologischer Forschung«¹⁸ darzustellen imstande ist, versucht Stein die Phänomenologie als das zu begreifen, was Goethe, den die Phänomenologin über alles schätzte, schon gesehen und in folgende berühmte Zeilen im *Wilhelm Meister* gebracht hat: »Man suche nichts hinter den Phänomenen, sie selbst sind die Lehre.«

Was können diese theoretischen Antwortversuche von Husserl, Patočka und Stein nun für unsere Alltagswahrnehmung und lebensweltliche Orientierung bedeuten? Vielleicht hilft an dieser Stelle ein von Hermann Lübbe kolportierter phänomenologischer Witz weiter: »Ein Mann kommt zum Arzt und klagt über Schmerzen, die sich melden, sooft er seinen rechten Arm seitwärts im Winkel von 90 Grad, schrägaufwärts im Winkel von 25 Grad führt, ihn von dort in Kreisbewegung herab 75 Grad nach rückwärts stößt und schließlich in die senkrechte Ausgangsstellung zurückbringt, und dann noch mit dem linken Arm in spiegelbildlicher Symmetrie diese Bewegung wiederholt. ›Lieber Mann, sagt der Arzt, ›warum machen Sie denn solch komplizierte Bewegungen?‹ und bekommt zur Antwort: ›Aber wie soll ich denn sonst meinen Mantel anziehen?‹«¹⁹ Dieses zugestandenermaßen etwas grobschlächtig geratene Beispiel kann uns aber vor allem eines verdeutlichen. Mit dem erweitertem Wissen einer steigenden Prozeß- und Objektkomplexität in unserer modernen Zivilisation geht offenbar auch ein Verlust von natürlicher Selbstverständlichkeit einher: Das Normale oder Natürliche ist uns fremd geworden. Ein kleiner Hinweis muß an dieser Stelle erlaubt sein: Wer Edmund Husserls Schriften liest, darin sich die Absicht ausdrückt, eine absolute Selbstverständlichkeit ohne Rückfall in eine naive Einstellung wiederherzustellen,²⁰ mag an dem Gelingen des phänomenologischen

¹⁷ E. STEIN, a.a.O., S. 572.

¹⁸ Ebd., S. 573.

¹⁹ H. LÜBBE, »Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls«, S. 20f., in: DERS., *Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein*, Freiburg 1972, S. 9–32.

²⁰ Es ist überhaupt in Zweifel zu ziehen, ob Husserl in der Selbstverständlichkeit einen positiven Wert gesehen habe. Ihm gehe es, so Hans Blumenberg, nicht um Selbstverständlichkeit als »Geborgenheit des Daseins im Festen und Unfragwürdigen«, sondern vielmehr »um ›Selbstverständigung, die für Husserl die eigentliche Aufgabe einer phä-





Vorhabens einer Rückkehr zur Normalität berechtigte Zweifel bekommen. Das Husserlsche Werk scheint ebenso Ausdruck der Verfehlung eines »natürlichen Weltbegriffs«²¹ zu sein. Husserls unbremster Erörterungsexzeß, seine elaborierte, fast unverständliche Diktion geben Anlaß zu der Vermutung, daß er selbst Opfer seines überzogenen Anspruches, »zu den Sachen selbst« vordringen zu wollen, geworden ist. Selbst Husserls späte Idee der »Lebenswelt« tut dieser Auffassung keinen Abbruch, denn die »Lebenswelt« ist zweifelsohne und trotz Husserls Krisenbewußtsein auch nur ein Zugeständnis an das hegemoniale Weltbeschreibungsmodell der Naturwissenschaften. Das »Lebensweltliche« ist hier lediglich ergänzendes Korrektiv des Naturwissenschaftlichen, nicht dessen fundamentale Infragestellung. Denn: Wer Krisen diagnostiziert, präjudiziert entweder die (ungewisse) Möglichkeit ihrer Behebung, welche allerdings nicht mit ihrer Bewältigung identisch sein kann, oder er »akzeptiert« damit schlechterdings die Ursachen der Krise, die er ursprünglich bekämpfen wollte. Verfehlt die Phänomenologie mit der Lebensweltkonzeption als Versuch der Rückgewinnung eines natürlichen Weltbegriffs also letztlich ihr Ziel? Ist der Preis einer phänomenologischen Reduktion auf das Wesentliche der Verlust des Eigentlichen, d.h. Natürlichen? Was sind nun »die Sachen selbst«, wenn sie nicht Objekte für ein Subjekt im Sinne des Szientismus und auch nicht alleiniges Produkt subjektiver Bewußtseinsprozesse sind?

Ich möchte im folgenden auf die Potentiale, aber auch auf die Grenzen der Phänomenologie hinweisen, deren Auslotung wir bereits mit Jean-Luc Marion begonnen hatten. Der erste Teil unserer Ausführungen konzentrierte sich vornehmlich auf die Analyse von Erlebnisstrukturen und auf die Frage, was Phänomene sind. Nun wollen wir uns näher mit einem zentralen Untersuchungsgegenstand der Phänomenologie, »den Sachen selbst«, beschäftigen. Wir hatten bereits erwähnt, daß Phänomene nicht ohne ein Zugrundeliegendes vorkommen. Können oder müssen Phänomene daher aus etwas, z.B. allgemeinen Sachen, hervorgehen?

nomenologischen Phänomenologie zu sein hat.« (H. BLUMENBERG, »Lebenswelt und Technisierung«, S. 23, in: DERS., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999, S. 7–54.)

²¹ H. PLESSNER, *Husserl in Göttingen. Rede zur Feier des 100. Geburtstages Edmund Husserls*. (Göttinger Universitätsreden), Göttingen 1959.





Sachen sind doch deshalb Sachen, weil sie – gut aristotelisch gesprochen – identisch mit sich selbst sind; die Karotte ist eine Karotte, eben weil sie mit sich selbst identisch und nichts anderes ist. »Everything is what it is, and not another thing« sagt der anglikanische Bischof Butler. Nun kann eine Karotte auf den zweiten Blick für jeden schon auch etwas anderes sein, eine gute Zutat für einen Eintopf oder die Erinnerung an einen Hasen usf. Dennoch würde niemand bestreiten, daß es sich substantiell um eine Karotte handelt. Dazu bedarf es auch nicht des verdeutlichenden und fast absurden Hinweises: »Eine Karotte ist eine Karotte ist eine Karotte.« Was macht nun aber die Phänomenologie? Die Phänomenologie bestreitet nicht, daß es sich hier um eine Karotte handelt; was sie allerdings bestreitet, sind gewisse Existenzaussagen über die Karotte. Husserl scheidet methodologisch (!) Wesen von Existenz, also das Was der Essenz vom Daß der Faktizität. Was die Karotte ist, sagt ihm zufolge nichts darüber aus, daß sie auch ist. Die Verlautbarung von Existenzaussagen überläßt er damit stillschweigend, d.h. ohne weitere Begründung, einer 3.-Personen-Perspektive, die den Naturwissenschaften vorbehalten scheint. Existenzaussagen »nageln« den Gegenstand, in unserem Fall die Karotte, auf das fest, was sie den Wissenschaften preiszugeben scheint, d.h. ihre atomare Zusammensetzung, räumliche Ausdehnung, Farbeigenschaften etc. Dabei kann selbst der Begriff Karotte unerheblich werden. Viele Menschen nennen das Gemüse ja auch anders, nämlich Möhre. Für radikale Empiristen wie David Hume zählt dementsprechend nur der sinnliche Eindruck, unabhängig von seiner kontingenten Benennbarkeit. Ungeachtet dessen denkt die Phänomenologie sich zum Gegenstand Karotte außer seiner Existenz nun vieles dazu, d.h. sie untersucht die verschiedenen Modi, wie sich die Karotte in unserem Bewußtsein aufbaut. Diese Modi sind dem Gegenstand nicht unbedingt eigen, sondern größtenteils und verständlicherweise Produkte des subjektiven Erfahrungslebens. Dazu gehören, angewendet auf unser Karottenbeispiel, die klassischen Wahrnehmungsqualitäten, die Antizipation des Geschmackes, der thematische Einbezug ihrer Herkunft vom Felde, ihre mannigfaltigen Nutzungsformen etc. Husserl nennt diesen Gesichtspunkt »freie Variation«. Unseren Phantasien im analytischen Umgang mit der Karotte sind also keine Grenzen gesetzt. Nun könnte man sich aber fragen: Was hat das alles noch mit der Karotte, also der »Sache selbst« zu tun? Ist die Karotte nur ein ständig zu variierendes Korrelat unseres Bewußtseins, ein form-





bares Produkt unserer Einbildungskraft? Mitnichten! Die Karotte ist zwar wesentlich Karotte, aber sie ist es *nur* wesentlich, nicht schlechthin. Für Husserl ist der Gegenstand, also die Karotte, daher als »Wie seiner Bestimmtheiten« ohne ein anzunehmendes Substrat aufzufassen. Überdies bindet Husserl diese vielfältigen Erscheinungsmöglichkeiten der Karotte an einen Bewußtseinshorizont und schränkt damit für die Karotte die Möglichkeit zur Selbstdarstellung oder Selbstgebung, die Marion betont, ein. Wie würde sich nun aber eine solche Karotte selbst darstellen, d.h. ohne nach einem Bewußtsein zu verlangen? Hier nähern wir uns wieder verstärkt der anfangs gegebenen Definition des Phänomenbegriffs von Martin Heidegger und den Ausführungen Marions zur Offenbarung des Phänomens. An der Karotte selbst wird nun offenbar, was sie ist und daß sie ist. Nehmen wir z. B. das Phänomen Hunger: Er ist schon da, bevor ich ihn bewußt haben kann. Demnach gibt es Dinge und Prozesse, die unserem Bewußtsein voraus liegen, z.B. Leiblichkeit, welche wiederum Lebendigkeit bzw. Leben voraussetzt. Diese Dinge und Prozesse *gibt es* bereits, bevor sie für uns überhaupt sein können. Die Phänomenologie soll deswegen nicht in Selbstgenügsamkeit verharren, sondern sich von anderen Auffassungen auch belehren lassen. Phänomenologie kann und darf dabei nicht zu einer Ontologie des Lebens werden. Ihre zentrale Aufgabe ist vielmehr die kritische vivisezierende Analyse leiblicher und geistiger Äußerungen im Vorhof ihrer naturalistischen Ableitung.

Fassen wir nun kurz zusammen: Wir haben festgestellt, daß die klassische Phänomenologie, ausgehend von Husserl bis hin zur neuen Phänomenologie, den Gegenstand und seine Erscheinungsweisen kraft einer unerschöpflichen Reflexionskunst bis an seine Grenzen ausgelotet haben. Die Phänomenologie kennzeichnet damit ein Verfahren, das neben der Wissenschaftskritik auch eine Metaphysikkritik mit sich führt, da außerhalb der »noematischen Sphäre«, d.h. des Bewußtseinsraumes, *nichts* sein kann bzw. darf. Die suspendierte Transzendenz in der *epoché* macht den Weg frei, »um auf rein Immanentes in absoluter Präsenz blicken zu können«²². Phänomenologie beschreibt dabei eine Transzendenz in der Immanenz, sie ist daher keine Metaphysik, sondern ein intensivierter »Empirismus«, der, um nicht haltlos zu werden, ein transzendentales, wahlweise aktiv kon-

²² J. ПАТОЧКА, a.a.O., S. 437.





stituierendes und passiv empfangendes Subjekt als seine Bedingung erfordert. Phänomenologie reduziert in aller Radikalität, so daß sie letztlich auch auf das stoßen muß, was in undurchdringliche Dunkelheit gehüllt ist. Folgerichtig erhalten nun Momente der Abwesenheit, der Negativität, des Entzuges, welche im Werk von Edith Stein eine Rolle spielen, in der Phänomenologie eine zentrale Bedeutung. Phänomenologie vermag im besten Falle deshalb zu zeigen, was diesseits der Grenze bestehen kann und jenseits der Grenze nicht bestehen darf.

4. VERSUCH EINER ALLGEMEINEN CHARAKTERISIERUNG

Die Phänomenologie kann nun unter Absehung eines explanatorischen Vollständigkeitsanspruches durch folgende Punkte charakterisiert werden.

- (1) Suche nach dem vergessenen Ursprung und Enthüllung des Verborgenen.
- (2) Tiefere Erfahrung der Wirklichkeit: Vorrang des Erscheinens vor dem Sein.
- (3) Unverbrüchliche Gegenstandsbeziehung.
- (4) Verlust der natürlichen Naivität durch die fundamentale Kritik an ihr.
- (5) Seinlassen als bevorzugter Modus einer Gegenstandsbeziehung.
- (6) Ständige Selbstproblematisierung.

Zu den Punkten im einzelnen:

(1) Husserl suchte in seinen Arbeiten das »Prinzip aller Prinzipien«²³. Er versuchte dabei auf den verdeckten Ursprung, das »originär Gegebene« zurückzugehen. Ähnlichkeiten mit der gleichzeitig aufkommenden Psychoanalyse lassen sich deshalb nicht bestreiten. Heideggers anschließende Versuche des »Entbergens« sind ebenso auf dieser Ebene angesiedelt.

²³ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (= Hua XIV), Den Haag 1973, S. 335.





(2) Die zahlreichen Implikations- und Geltungsanalysen der Phänomenologen gewinnen sicherlich einen Teil des Reichtums einer bis dato verdeckten Wirklichkeit zurück. Adolf Reinach, der mit seinen Studenten in Göttingen ein ganzes Semester lang einen Briefkasten analysierte, bemerkte, daß »das Gebiet des Apriori unübersehbar groß ist«²⁴. Nun ist diese neue Deutungsfreiheit auch mit einer Gefahr verbunden: So läuft der Phänomenologe Gefahr, daß seine Begriffe und ihre Bedeutung nur ihm selbst transparent sind. Ungeachtet dieser Feststellung lehrt die Phänomenologie zweifelsohne eine neue Form der Aufmerksamkeit²⁵. In der Geltung seiner Erscheinung wird der Gegenstand darüber hinaus auch besser verstehbar als in seiner nomothetischen Erfassung, d.h. in Gestalt naturwissenschaftlicher Erklärungen.

(3) Die große Erkenntnis der Phänomenologie ist sicherlich die Idee der Intentionalität: *Bewußtsein* ist immer *Bewußtsein von*. Diese gegen den cartesianischen Dualismus von Bewußtsein und Objektwelt gerichtete Idee vermag auch besser zu erklären, was wirkliches Erleben bedeutet, nämlich immer Erleben von etwas. Ich bin nicht nur in der Welt, wie Heidegger annahm, sondern immer auch zur Welt, wie Merleau-Ponty zu verstehen gab. Davon kann sich niemand suspendieren. Jeder Akt hat ein »Worauf« seines Bezuges.

(4) Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Phänomenologie auch destruktive Momente innewohnen. Das Durchschauen von Vorurteilen, der Abbau falscher Vormeinungen zeugen davon. Diese »Destruktion durch Deskription« sorgt dafür, daß durch die Beschreibung dasjenige zerstört wird, was bisher latent falsch verstanden wurde. Eine Phänomenologie ist deshalb immer auch erkenntnis-kritisch. Das, was ich sehe, wahrnehme, feststelle, ist nicht immer das, wofür ich es auch halte. Dieser kritische Impetus nun, der sich gegen jegliche weltanschauliche Naivität stellt, ist übrigens selbst nicht davor gefeit, Vorurteile zu produzieren. Mit dem Verlust von Naivität geht womöglich auch immer ein Verlust von Wahrheitsfähigkeit einher.

²⁴ A. REINACH, a.a.O., S. 443.

²⁵ Vgl. B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt 2004.





(5) Ein wichtiges Merkmal der Phänomenologie ist die Tatsache, daß sie ihren Verwendern keine Objektbeherrschung vermittelt. Der Gebrauch des Phänomenbegriffs legt nahe, daß eine Sache auch sie selbst sein darf, unabhängig von den pragmatischen oder objektivistischen Interessen eines Akteurs. Dabei ist das Subjekt vorwiegend schauend, d.h. weder nur aktiv noch nur passiv. Im Medium des Lebendigseins, dabei das Bewußtseinsleben übersteigend, erfährt sich das Subjekt als »Zeuge« und nimmt unmittelbar an den Geschehnissen teil, ohne nur Zuschauer oder nur Handelnder zu sein. Im Seinlassen des anderen, d.h. im Anerkennen des Selbstseins von anderem Lebendigen, kommt das Subjekt erst zu sich. Nicht Aneignung ist damit das Ziel, sondern Anerkennung.

(6) Es gehört abschließend zu den Stärken und Schwächen der Phänomenologie, daß sie nicht zu einem Ende kommen kann, ja nicht kommen darf. So bezeichnet Merleau-Ponty die Phänomenologie als eine »endlose Meditation«²⁶. Für Jan Patočka ist sie die exemplarische »Besinnung auf die Krise«²⁷, d.h. für die Suche nach Letztbegründungen und Konfektionslösungen ungeeignet. Es scheint also, als sei der Anspruch der Phänomenologie, »strenge Wissenschaft« zu sein, zu hoch angesetzt. Diese Bild muß sicherlich ins rechte Licht gerückt werden. So sollte es zur Wissenschaft selbst gehören, daß sie sich immer wieder selbst hinterfragt. Gerade in der Praxis des Hinterfragens ist die Phänomenologie wirklich zu Hause, und nur hier kann sie auch wirklich Wissenschaft sein. Augustinus hinterläßt uns in den *Confessiones* bekanntlich den berühmten Satz: »Ich bin mir selbst zur Frage geworden.«²⁸ Dieser Satz könnte auch das Credo der Phänomenologie sein. Phänomenologie endet dabei aber nicht in einem postmodernen Fallibilismus²⁹, sondern stößt die Türen auf zu dem, was wir Selbstverständlichkeit nennen. Die Rückgewinnung dieses Selbstverständlichen, welche durch die naturwissenschaftlichen Blickverengungen erschwert worden ist, ist der Skopus der ständigen Problemanalysen der Phänomenologie. Somit müßte eine Antwort

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1974, S. 18.

²⁷ J. PATOČKA, a.a.O., S. 451.

²⁸ AUGUSTINUS, *Confessiones* IV, 4, 9.

²⁹ Eine erkenntnistheoretische Position, die auf Letztbegründungen bzw. absolute Gewißeheiten verzichtet und niemals Irrtümer ausschließt.





auf die Frage »Was ist Phänomenologie?« im erneuten Stellen dieser Frage bestehen, jedoch unter der Bedingung, daß eine Antwort nicht zwangsläufig zu suchen ist, sondern im Stellen dieser Frage bereits vorausgesetzt werden kann. Diese Antwort *vor* der Frage besteht nun unter der stillschweigenden Voraussetzung, Phänomene überhaupt anzuerkennen.

Husserl spricht an einer Stelle vom Rückbezug der Phänomenologie auf sich selbst.³⁰ Dieser Rückbezug ist wohlgemerkt kein Ausdruck des Scheiterns, sondern Beweis einer philosophischen Freiheit und gedanklichen Elastizität, die im Neuanfang des Denkens eine ständige Wiedergeburt erfährt. Phänomenologie kann uns dabei sicherlich nicht sagen, *was* die Liebe ist, sie soll es auch nicht. Was sie uns allerdings sagen kann, ist, daß Liebe vieles sein kann, niemals aber eine chemische Reaktion.

5. ABSCHLUSS

In den vorangegangenen Abschnitten haben wir den Versuch gewagt, eine weitere Antwort auf die Frage »Was ist Phänomenologie?« zu geben. Wer sich allerdings damit nicht zufriedengeben möchte, wofür der Verfasser vollstes Verständnis hätte, der möge sich zum Abschluß vielleicht an folgende witzige Anekdote halten, die der praktischen, auf Beharrlichkeit beruhenden und den Neuanfang nicht scheuenden Arbeit eines Phänomenologen durchaus entsprechen mag, der überdies von seinem Standpunkt nicht abweicht: Von einem Fremden wurde Karl Valentin nach dem Weg zum Hofbräuhaus gefragt. Der Komiker beschrieb ausführlich, wenn auch umständlich den Weg und sagte zum Schluß: »Und wenn S' Eahna nimmer auskenna, dann frag'n S' nochmal, und wenn niemand kommt, dann keh'n S' um und frag'n mich nochmal.«

³⁰ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (= Hua III/1), Den Haag 1977, S. 139.





LITERATUR

- AUGUSTINUS, *Confessiones* (lat.-dt.), Stuttgart 2009.
- J. M. BOCHENSKI, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, Bern 1965.
- H. BLUMENBERG, »Lebenswelt und Technisierung«, in: DERS., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1999, S. 7–54.
- M. GROSSHEIM, »Zu den Sachen selbst! Die neue Sachlichkeit der Phänomenologen«, in: M. BASSLER, E. V.D. KNAAP (Hrsg.), *Die (k)alte Sachlichkeit. Herkunft und Wirkungen eines Konzepts*, Würzburg 2004, S. 145–160.
- M. HÄHNEL, »Analyse des Problembegriffs der Konstitution anhand von Edith Steins Philosophie der Person«, in: H.-B. GERL-FALKOVITZ, R. KAUFMANN, H. R. SEPP (Hg.): *Europa und seine Anderen. Emmanuel Lévinas – Edith Stein – Józef Tischner*, Dresden 2010, S. 73–83,
- , »»Von den Sachen her« – Studien zum Ethikverständnis von Hans-Eduard Hengstenberg«, in: *Lehrstuhlrundbrief Religionsphilosophie an der TU Dresden Nr. 35* (2010), S. 4–9.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (= GA 2), Frankfurt 1977.
- E. HUSSERL, *Briefwechsel Bd. V*, Den Haag 1994,
- , *Phänomenologische Psychologie* (= Hua IX), Den Haag 1962,
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (= Hua XIV), Den Haag 1973,
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (= Hua III/1), Den Haag 1977.
- H. LÜBBE, »Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls«, in: DERS., *Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein*, Freiburg 1972, S. 9–32.
- J.-L. MARION, *Etant donné, essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997,
- , »Le phénomène saturé«, in: J.-F. COURTINE (Hrsg.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris 1992, S. 79–128.
- M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1974.
- J. PATOČKA, »Was ist Phänomenologie?«, in: DERS., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, S. 424–452.
- H. PLESSNER, *Husserl in Göttingen. Rede zur Feier des 100. Geburtstages Edmund Husserls*. (Göttinger Universitätsreden), Göttingen 1959.
- A. REINACH, »Über Phänomenologie«, in: J. SEIFERT, C. M. GUEYE (Hg.), *Anthologie der realistischen Phänomenologie*, Frankfurt 2009, S. 423–448.
- E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (= ESW II), Freiburg 1986,
- , *Einführung in die Philosophie* (= ESGA 8), Freiburg 2004,
- , »Was ist Phänomenologie?«, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 66 (1991), Heft 4, S. 570–573.
- B. WALDENFELS, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt 2004.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt 1999.





4. Spiritualität

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

»Die Kraft aus der Höhe«

Spirituelle Impulse aus dem Leben und Denken Edith Steins
(12.10.1891–9.8.1942). Zum 120. Geburtstag¹

EDITH STEINS VITALITÄT UND EINE KRAFT, DIE NICHT IHRE EIGENE IST

Wir feiern heute den 120. Geburtstag einer kraftvollen Persönlichkeit, einer vitalen und engagierten Frau, die uns Vorbild im Leben und Glauben sein kann. Edith Stein – die Philosophin (1916 bei Edmund Husserl promoviert), Heilige (1998) und Mit-Patronin Europas (1999) wirkte 1923–1931 als Lehrerin in St. Magdalena in Speyer. Sie ist übrigens nach 650 Jahren die erste Deutsche, die für die Weltkirche heilig-, nicht nur seliggesprochen wurde (nach Getrud von Helfta, 1256–1302). Und zugleich ist Edith Stein seit der Zeit der Apostel die erste Frau jüdischer Abstammung überhaupt, die in einem offiziellen Verfahren von der Kirche heiliggesprochen wurde.

Trotz ihrer hohen Intellektualität lebte sie einen einfachen Glauben, der uns in der Situation der Kirche von heute wichtige Impulse geben kann. Ihre spirituelle Suche führte sie vom Judentum über eine atheistische Phase in den lebendigen Glauben als Laien-Christin (11 Jahre lang), später als Ordensfrau (9 Jahre lang).

Als aufmerksame Philosophin war sie an politischen Zusammenhängen interessiert: Sie wirkte als Vorkämpferin für Frauenrechte (Breslau), arbeitete als Sanitäterin im Ersten Weltkrieg (Mährisch-Weißkirchen) und half beim Aufbau der Deutschen Demokratischen Partei (Vorläuferin der FDP, Breslau), bevor sie erkannte, daß ihre Begabung doch nicht in der konkreten politischen Arbeit lag.

¹ Vortrag leicht überarbeitet, 12.10.2011 in Speyer, St. Magdalena (wegen Erkrankung von Dr. Katharina Seifert vorgetragen).





Später war sie gerade durch ihre nach innen gerichtete Gottesbeziehung zugleich geistig wach für gesellschaftliche Veränderungen und übernahm politische Verantwortung: Als junge Dozentin in Münster erlebte sie die Machtergreifung Hitlers und durchschaute von Anfang an dessen Strategie – worauf sie sich mit ihrer Situations-Analyse an Papst Pius XI. wandte und sein Eingreifen forderte.²

Edith Stein war vom Eigenwert der Frau und ihrer hohen Würde überzeugt. Dazu arbeitete sie in ihren Vorträgen und Vorlesungen heraus, daß Frauen zwar von Jesus nicht zu Priesterinnen in der Kirche auserwählt seien; sehr wohl habe Gott aber Frauen zu allen Zeiten als Prophetinnen berufen, »als Verkünderinnen seines Willens an Könige und Päpste«³ – und in diesen Dienst stellte sie sich ausdrücklich selbst.

Dabei war sie sich bewußt, daß sie – trotz ihrer natürlichen Vitalität – nicht aus eigener Kraft wirken konnte, sondern aus der »Kraft aus der Höhe« leben lernen durfte – sie spricht von »eine(r) Kraft, die nicht die meine ist«⁴. Was ist diese Kraft? Der auferstandene Jesus hatte seine Jünger angewiesen: »Bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft aus der Höhe erfüllt werdet.« (Lk 24, 46–49) »Geht nicht weg von Jerusalem, sondern wartet auf die Verheißung des Vaters, die ihr von mir vernommen habt. Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet schon in wenigen Tagen mit dem Heiligen Geist getauft. [...] Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat. Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde.« (Apg 1, 4–8) Hier spricht Jesus von keiner unpersönlichen Kraft, sondern von einer Person, die sogar »betrübt« werden kann (Eph 4, 30). Wie erlebte Edith Stein die »Kraft aus der Höhe«, den Heiligen Geist? Welche Spuren finden wir in ihrem Leben und Denken, die auch unser Leben und Glauben er-

² Vgl. Beckmann-Zöllner, Beate, *Frauen bewegen die Päpste. Leben und Briefe der Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra und Edith Stein*, Augsburg 2010, 222–255.

³ Stein, Edith, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen (F)*, ESGA 13, eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Freiburg 2000, 77.

⁴ »Psychische Kausalität« (PK), in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Beiträge)*, ESGA 6, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg 2010, 3–109, hier 73f.





neuern könnten? Dabei wird es hier vor allem um die erste Hälfte ihres Lebens und um ihre spirituelle Suche gehen.

KINDHEIT UND JUGEND IN EINER JÜDISCHEN FAMILIE

Edith Stein wurde 1891 in Breslau, der Hauptstadt von Schlesien (heute Wrocław/Polen), als Jüngste von elf Geschwistern geboren, von denen sieben am Leben blieben.⁵ Sie wurde von ihrer Mutter gemäß den jüdischen Traditionen erzogen⁶; der Vater war früh verstorben. Die junge Edith Stein war ehrgeizig, sie ging ein Jahr früher als üblich in die Schule, um nicht von ihrer Liebblingsschwester Erna getrennt zu werden. Zwar galt sie als klug, hatte aber schon sehr früh erkannt, wie sie in ihrer Autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* schreibt, »daß es viel wichtiger sei, gut zu sein als klug«⁷.

Mit 15 Jahren gewöhnte sie sich bewußt das Beten ab, sie wollte von nun an »vernünftig« sein.⁸ Nach dem Tod des Vaters mußten ihre Brüder die jüdischen Riten ausüben, die sie – im Teenager-Alter – allerdings oft veralberten. Trotz des vorbildlichen Glaubens ihrer Mutter, die eine Holzhandlung führte und für den Lebensunterhalt ihrer sieben Kinder sorgte, blieb der kleinen Edith der jüdische Glaube unverständlich.⁹ Edith Stein empfand sich in erster Linie – vor ihrer Hinwendung zum Christentum – nicht als Jüdin, sondern als patriotische Preußin.¹⁰ Während ihres Studiums geriet sie dann zunehmend ins »atheistische Fahrwasser« ihres Philosophie-Professors William Stern.

⁵ Zu Edith Steins Biographie Müller, Andreas Uwe/Neyer, Maria Amata, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, (Müller/Neyer) Düsseldorf 1998.

⁶ Sie gehörten sowohl dem »liberalen« (Neue Synagoge, in der Auguste Stein einen Sitzplatz gemietet hatte) als auch dem »konservativen« Judentum in Breslau an, eine Richtung zwischen den Liberalen und der Orthodoxie, die Zacharias Frankel (1801–1875) begründete, Direktor des jüdischen Rabbiner-Seminars in Breslau, dessen kleine Synagoge Edith Stein mit ihrer Mutter besuchte (*LJF* 360).

⁷ Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (*LJF*), ESGA 1, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, Freiburg 2002, 103.

⁸ *LJF* 109.

⁹ *LJF* 44.

¹⁰ Vgl. *Selbstbildnis in Briefen* III. *Briefe an Roman Ingarden*, (*BRI*), ESGA 4, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Amata Neyer u. Eberhard Avé-Lallemant, Freiburg 2001, Br. 51 (6.10.1918).





Sie war eine der ersten Abiturientinnen in Breslau und schrieb sich 1911 an der Universität Breslau für Geschichte, Deutsch, Psychologie und auch Philosophie ein. Ihr Interesse an Mensch, Person, Seele beeinflusste ganz offensichtlich ihre Studienfächer. Philosophie studierte sie aber zunächst aus Rücksicht auf ihre Mutter nur nebenbei, obwohl es ihre eigentliche Leidenschaft war. Sie wechselte dann 1913 nach Göttingen zu Edmund Husserl (1859–1938), einem der bekanntesten deutschen Philosophen der Zeit, bei dem sie bis zur Promotion 1916 studierte, die sie mit Auszeichnung (*summa cum laude*) abschloß. Dennoch durchlebte sie, während sie an ihrer Doktorarbeit schrieb, eine schwere Krise, in der sie sogar an Selbstmord dachte. Husserls Assistent Adolf Reinach (1883–1917) half ihr durch seinen Beistand als Mentor und Freund wieder heraus.¹¹ Nach der Zeit ihres Lazarettendienstes im Ersten Weltkrieg und einer kurzen Zeit am Gymnasium in Breslau wurde sie dann Edmund Husserls Assistentin in Freiburg (1916–1918).

PHILOSOPHISCHE ÖFFNUNG FÜR RELIGIÖSE PHÄNOMENE, BEKEHRUNG UND WIEDERGEURT

Bei Husserl erlernte sie die phänomenologische Analyse der »Sachen selbst«. Dazu gehörte die unerbittliche Selbstbeobachtung, die auch eine Öffnung für den religiösen Bereich mit sich brachte, wie es Hedwig Conrad-Martius, ihre spätere Patin, beschreibt: »Im phänomenologischen Umkreis wurde [...] der Boden fruchtbar gemacht für die Erkenntnis von Transzendenzen und Offenbarungen, vom Göttlichen und Gott selber, für letzte religiöse Entscheidungen, für Bekehrungen und Konversionen.«¹² Dazu half die Vorurteilslosigkeit, mit der der Phänomenologe an alle Dinge herangeht, anstatt sich in Skepsis fernzuhalten. Es bildete sich eine »Haltung ehrfurchtsvoller Distanz gegenüber den Sachen, [... ein] allseitig offener Blick, [... ein] nicht und nirgends konstruktiv Festgelegtsein des echten Phänome-

¹¹ L/JF 227ff. Beckmann-Zöllner, Beate, »Adolf und Anne Reinach. Edith Steins Mentoren«, in: Gottstein, Dietrich/Sepp, Hans Rainer (Hg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie*, Würzburg 2008, 296–314.

¹² *Edith Stein. Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, hrsg. v. Hedwig Conrad-Martius, mit einem Essay über Edith Stein, München 1960, 179.





nologen«, wie es Conrad-Martius beschreibt.¹³ Husserls Forderung nach »radikaler Redlichkeit« war es, was Edith Stein später als »heilige Sachlichkeit« an der Phänomenologie schätzte.¹⁴ Die Beschäftigung mit der innerpsychischen Struktur durch den phänomenologischen Zugang *kann, muß* aber nicht eine Möglichkeit sein, offen für religiöse Erlebnisse und religionsphilosophische Fragestellungen zu werden.

Bei Edith Stein stellte sich in den Jahren 1917/18 eine Veränderung ein. Sowohl in ihren Briefen als auch in ihren philosophischen Werken verwendet sie nun den Begriff »Wiedergeburt«, um ihre Bekehrung¹⁵ hin zu Jesus Christus zu beschreiben. Der Begriff »Wiedergeburt« findet sich gegenwärtig selten im »katholischen Vokabular«, es sei denn er bezieht sich auf die Reinkarnationslehre des Hinduismus und Buddhismus. Es ist aber ein biblischer Hintergrund, auf den Edith Stein anspielt; es geht darum, *in diesem* Leben neu geboren zu werden: Der Pharisäer Nikodemus kommt heimlich zu Jesus (Joh 3,1–13) und spricht ihn auf seine göttliche Herkunft an. Jesus fordert ihn im Gegenzug heraus, seine geistliche Sichtweise verändern zu lassen: »Wenn jemand nicht *von neuem geboren* wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen. [...] Wenn jemand nicht *aus Wasser und Geist geboren* wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was aus dem Fleisch geboren ist, das ist Fleisch: was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist.« (Joh 3, 3. 5–6)

Was heißt »aus dem Geist von neuem geboren werden« für Edith Stein? Sie berichtet lange vor ihrer tatsächlichen Taufe (1.1.1922) schon im Oktober 1918 von ihrer »Wiedergeburt« aus dem Heiligen Geist. Sie habe sich »mehr und mehr zu einem durchaus positiven Christentum durchgerungen«: »Das hat mich von dem Leben befreit,

¹³ Conrad-Martius, Hedwig, »Vorwort«, in: Reinach, Adolf, *Was ist Phänomenologie?* (Vortrag Marburg 1914) München 1951, 5–17, hier 9f. (Gramm. angepaßt).

¹⁴ *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, (KW)*, ESGA 18, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2003, 6.

¹⁵ Unter »Bekehrung« wird hier im religionspsychologischen Sinne eine Erschütterung der Persönlichkeit durch dramatische Erfahrungen oder Grenzerlebnisse in Schlüssel-situationen verstanden. Vgl. Fraas, Hans-Jürgen, *Die Religiosität des Menschen. Religionspsychologie*, Göttingen 1990. »Bekehrt« sein heißt nach James, »daß religiöse Vorstellungen, die in seinem Bewußtsein zuvor peripher waren, nun eine zentrale Stelle einnehmen und daß religiöse Ziele das ständige Zentrum seiner Energie bilden.« James, William, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1907. Neu: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1997, 192.





das mich niedergeworfen hatte und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von einer ›Wiedergeburt‹ kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen.«¹⁶ Es war für sie ein »Ringens«, sich Jesus Christus als ihrem persönlichen Erlöser anzuvertrauen – es fiel ihr nicht leicht, weder als Intellektueller noch als Jüdin. Verschiedene Begegnungen mit Vertretern eines gelebten Christentums und unterschiedliche Impulse in ihrem Innern führten Edith Stein dazu, dennoch ihr Leben, ihre Wünsche und Pläne Jesus Christus als Herrn ihres Lebens anzuvertrauen.

VORBEREITUNG AUF IHRE WIEDERGEURT

Es gab für Edith Stein kein plötzliches singuläres Bekehrungserlebnis, sondern ein allmählicher Prozeß von »religiösen Erlebnissen«¹⁷ führte sie zu einer »Wiedergeburt«.

Auf einer Besichtigungstour 1916/17 in Frankfurt war Edith Stein¹⁸ beeindruckt von der Alltäglichkeit der Begegnung einer Katholikin mit Gott: »Wir traten für einige Minuten in den [Frankfurter] Dom, und während wir in ehrfürchtigem Schweigen dort verweilten, kam eine Frau mit ihrem Marktkorb herein und kniete zu einem kurzen Gebet in einer Bank nieder. Das war für mich etwas ganz Neues. In die Synagogen und in die protestantischen Kirchen, die ich besucht hatte, ging man nur zum Gottesdienst. Hier aber kam jemand mitten aus den Werktagsgeschäften in die menschenleere Kirche wie zu einem vertrauten Gespräch. Das habe ich nie vergessen können.«¹⁹ Es berührte sie, daß Menschen zu jeder Zeit auch im Alltag Halt in der lebendigen Beziehung zu Gott finden.

Im Februar 1917 freute sie sich, daß auch ihr Freund Roman Ingarden auf religiöse Probleme gestoßen sei.²⁰ Sie selbst »rennt an allen Ecken und Enden« an Metaphysik und an religiöse Erlebnisse,

¹⁶ *BRI*, Br. 53 (10.10.1918).

¹⁷ *PK* 73; »Individuum und Gemeinschaft« (*IG*), in: *Beiträge*, 110–262, 171. Vgl. Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.

¹⁸ Zusammen mit Pauline Reinach, der jüngeren Schwester Adolf Reinachs, auch von der Abstammung her Jüdin, die sich kurz nach dem Tod ihres Bruders am 29.3.1918 taufen ließ.

¹⁹ *LJF* 331f.

²⁰ *BRI*, Br. 9 (20.2.1917).





schrieb sie ihm am 20.2.1917 während ihrer Arbeit an der Analyse von »Psychischer Kausalität«, zu der sie – auch in detaillierter Selbstbeobachtung – seelische und geistige Vorgänge beschrieb.²¹

Im Herbst 1917 wurde sie dann vom Tod ihres Mentors und engen Freundes Adolf Reinach († 16.11.1917) überrascht, den sie selbst als Auslöser für eine »lange vorbereitete Krise« bezeichnete.²² Schmerzliche Erlebnisse können Menschen für den Glauben ebenso verschließen wie auch neu öffnen – eine Sache der Freiheit des Menschen. Edith Stein aber fand in Dr. Anne Reinach (Physikerin) eine glaubwürdige Zeugin für die Hoffnung auf Auferstehung, da sie den Verlust ihres Mannes so übernatürlich getröstet auf sich nahm.²³ Anne Reinach hatte sich zusammen mit ihrem Mann im Jahr zuvor taufen lassen, nachdem Adolf Reinach im Krieg intensive religiöse Erlebnisse hatte.²⁴ Der »Hoffnungsfunke« sprang aus der Begegnung mit Anne Reinach auf Edith Stein über, und so konnte sie im Mai 1918 schreiben: »Und dann habe ich einen Stützpunkt gefunden, der mich bis zu einem gewissen Grade von allen äußeren Bedingungen und Erschütterungen unabhängig macht.«²⁵

Zur selben Zeit (1916–1919) traf sich Edith Stein in Freiburg mehrmals mit Philomene Steiger (1896–1985)²⁶, einer Katholikin, die ihr

²¹ »[...] es ist unmöglich, eine Lehre von der Person abzuschließen, ohne auf Gottesfragen einzugehen [...] Es sind *die* Fragen, die mich interessieren.« *BRI*, Br. 9 (20.2.1917). Vgl. dazu Beckmann-Zöllner, Beate, »Man rennt an allen Ecken und Enden an religiöse Erlebnisse« – Edith Stein, Adolf Reinach und die Öffnung für religiöse Ereignisse in glaubensfernem Milieu« (Vortrag ESGD Freiburg, 4.6.2011).

²² *BRI*, Br. 96 (13.12.1925). Müller / Neyer, 117, 141. Andere schmerzende Erlebnisse dieser Zeit waren für sie die enttäuschte Liebe zu Roman Ingarden, später zu Hans Lipps und das Scheitern ihrer Habilitationsversuche.

²³ P. Johannes Hirschmann SJ in einem Brief an Teresia Renata Posselt (13.5.1950): »Der entscheidendste Anlaß zu ihrer Konversion zum Christentum war, wie sie mir erzählte, die Art und Weise, wie die ihr befreundete Frau Reinach in der Kraft des Kreuzesgeheimnisses das Opfer brachte, das ihr durch den Tod ihres Mannes an der Front des Ersten Weltkrieges auferlegt war. In diesem Opfer erlebte sie den Erweis der Wahrheit der christlichen Religion und ward ihr geöffnet. Sie weilte damals nach dem Tode von Reinach in dessen Haus, um seinen Nachlaß durchzusehen.« Edith-Stein-Archiv, Köln, Signatur GIJ/Hi. Zitiert in Müller / Neyer, 121.

²⁴ Sie waren beide Juden. Vgl. Beckmann-Zöllner, Beate, »Adolf und Anne Reinach. Edith Steins Mentoren«, in: Gottstein, Dietrich / Sepp, Hans Rainer (Hg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag*, Würzburg 2008, 296ff.

²⁵ *BRI*, Br. 32 (12.5.1918).

²⁶ Vgl. Müller / Neyer, 122. Vgl. Beckmann-Zöllner, Beate, *Frauen bewegen die Päpste*, Augsburg 2010, 228.





empfahl, nicht weiter nach Wissen *über den Glauben*, sondern mit Hilfe der Person des Heiligen Geistes *den Glauben selbst* zu suchen.²⁷ „Sie [Edith Stein] fragte mich [Philomene Steiger] immer wieder, dann sagte ich zu ihr: ›Sie sind keine Atheistin, Sie sind eine Suchende. Nicht Wissen, sondern Glauben allein kann Ihnen helfen. Fangen Sie an zu beten zum Heiligen Geist. Ich habe am Firntag den Heiligen Geist zu meinem Lebensfreund erwählt und bete täglich: *Komm, Heiliger Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge dir. Amen.* Tun Sie das, und Sie werden im Heiligen Geist glauben lernen und Jesus als den Messias anerkennen und lieben lernen.« [... Edith Stein fragte:] ›Was nennen Sie glauben?‹ Ich gab ihr zur Antwort: ›Glauben ist nicht Wissen, sondern die demütige Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Beten Sie, Fr. Stein, zum Heiligen Geist.‹ Sie sagte: ›Beten Sie mir vor.‹ Mir fiel ein, um die sieben Gaben zu beten. Sie faltete die Hände zusammen. Ich gab ihr den Rat, täglich zu sagen: ›Komm, Heiliger Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge dir.«²⁸ Es ist bemerkenswert, daß eine Katholikin die am stärksten vernachlässigte Person der Dreieinigkeit, den Heiligen Geist, derart zu schätzen weiß. Über den Heiligen Geist – über die Wiedergeburt oder Taufe im Heiligen Geist – erhalten wir die persönliche Beziehung zu Gott, unserem Vater, und können Jesus Christus als unseren Herrn und Erlöser bekennen und lieben. Erst drei Jahre nach ihrer »Wiedergeburt im Geist« (auch »Taufe im Heiligen Geist«²⁹) erbittet Edith Stein das Sakrament der Taufe (1.1.1922), die in Tit 3, 5 als »das Bad der Wiedergeburt« bezeichnet wird.³⁰ Auch in der Apostelgeschichte finden wir Berichte von Menschen, die zunächst »mit dem Heiligen

²⁷ Die Glaubwürdigkeit des Berichtes von Philomene Steiger (Interview von Elisabeth Otto, *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar 1990, 183f.) wird von Andreas Uwe Müller und P. Ulrich Dobhan aufgrund eines negativen Leumunds angezweifelt. Selbst wenn Frau Steiger sich dieses Gespräch mit Edith Stein später ausgedacht hätte – das ist selbstverständlich weder nachzuprüfen noch auszuschließen, da ihre Aussage nicht in den Seligsprechungsakten aufgeführt wird –, ist dennoch ihre Aufforderung, den Heiligen Geist einzuladen, ein wichtiges sachliches Element auf dem Weg Edith Steins zum Glauben. Leider reflektiert Stein selbst diese Begegnung nicht.

²⁸ Archiv Edith-Stein-Karmel, Tübingen. Zitiert nach Herbstrith, Waltraud, *Edith Stein. Jüdin und Christin*, München 1995, 53–55.

²⁹ Mt 3, 11–12; Mk 1, 7–8; Lk 3, 16; Joh 1, 33; Apg 1, 5; 10, 44–46; 11, 15f.; 1 Kor 12, 13.

³⁰ Bei der Taufe wird der Heilige Geist auf den Täufling herabgerufen. Aufgrund der Praxis der Kindertaufe und der Firmung im späten Kindesalter fehlt oft der Akt einer bewußten Entscheidung für Christus. Senn, Felix, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009, 109ff.





Geist« und dann erst mit Wasser getauft werden (Apg 10, 44–48). In unserer glaubensfernen Gesellschaft gibt es immer mehr Erwachsene, die entweder als Kind gar nicht mehr getauft wurden oder zwar getauft sind, aber ausgerechnet seit dem Zeitpunkt der Firmung oder Konfirmation ihr Christsein nicht mehr praktizieren, sich aber später auf die Suche nach Sinn und Halt begeben. Wegweiserin sein kann hier Edith Stein, die sich selbst erst mit 26 Jahren zum Christentum hingezogen fühlte und erst mit 30 Jahren bewußt die Taufe und Firmung empfing. Das »neue Leben als Christ« beginnt, so schreibt Edith Stein 1933, »beim *ungetauften Erwachsenen* in gewisser Weise schon mit den vorbereitenden Stadien, den ersten Anregungen der Gnade, sich göttlichen Dingen und der Frage des eigenen Heils zuzuwenden, in eigentlichem Sinn doch aber auch erst, wenn er durch die Taufe zu einer ›neuen Kreatur‹ geworden ist.«³¹

Wie hat nun Edith Stein den Heiligen Geist erlebt? Zum Glück reflektiert sie diese ersten »Anregungen der Gnade«, wie sie das später nennt. Vor allem als »Kraftzufuhr« hat sie das Wirken des Geistes Gottes erlebt, aber auch in Erlebnissen der »Geborgenheit« hat sie existentiell erfahren, daß der Auferstandene heute handelt.

AM ENDE ALLER KRÄFTE – NEU GEBOREN UND GEBORGEN

Parallel zu ihren innerlichen und biographischen Erlebnissen reflektiert Edith Stein in ihren philosophischen Werken Grenz-Erlebnisse, die Auslöser für ihre Wiedergeburt gewesen sein könnten. Aufgrund von Erlebnissen, die sie ans Ende aller Kräfte führten – heute würde man das einen »Burn-out« nennen –, öffnete sich Edith Stein für eine neue Kraftzufuhr und erlebte sich auf geheimnisvolle Weise geborgen, wie sie es in »Psychische Kausalität«, in den *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* beschreibt:

»Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich ›dem Schicksal überläßt‹. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein

³¹ Stein, Edith, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (WIM)*, ESGA 15, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöller, Freiburg 2005, 135.





Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.«³²

Es war nicht Edith Steins eigene Kraft, aus der heraus sie die Sinnlosigkeitsgefühle durch einen rationalen Entschluß hätte überwinden können. Es mußte eine göttliche Kraft sein, die hier in sie einströmte, theologisch gesprochen der »Heilige Geist«, durch den sich eine Wandlung vollzieht, eine »geistige Wiedergeburt«. Wo ihre Erlebnisse zuvor durch Mattigkeit und Niedergedrückt-Sein bestimmt waren, erschien ihr die Welt nun in neuen bunten Farben.

Eine Begleiterscheinung der Wiedergeburt im Heiligen Geist war für Edith Stein das Gefühlserlebnis der Geborgenheit: »In dem Gefühl der *Geborgenheit*, das uns oft gerade in ›verzweifelter‹ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen, in diesem Gefühl der *Geborgenheit* werden wir uns [sic!] der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen, und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ›in Gottes Hand‹, die uns trägt und nicht fallen läßt. Und nicht nur seine Existenz wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, sein Wesen, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar: die Kraft, die uns stützt, wo alle Menschenkräf-

³² PK 73.





te versagen, die uns neues Leben schenkt, wenn wir innerlich erstorben zu sein meinen, die unseren Willen stählt, wenn er zu erlahmen droht – diese Kraft gehört einem allmächtigen Wesen. Das Vertrauen, das uns einen Sinn unseres Lebens annehmen läßt, auch wo menschlicher Verstand ihn nicht zu enträtseln vermag, lehrt uns seine Weisheit kennen. Und die Zuversicht, daß dieser Sinn ein Heilssinn ist, daß alles, auch das Schwerste, letzten Endes doch unserem Heil dient, und ferner, daß dieses höchste Wesen sich unser noch erbarmt, wenn die Menschen uns aufgeben, daß es keine schlechthinnige Verworfenheit kennt, dies alles zeigt uns seine Allgüte.«³³

Dieses religiöse Erlebnis, das Edith Stein als ein von Gott geschenktes Erlebnis versteht, bleibt kein isoliertes »gutes Gefühl«, sondern setzt einen Veränderungsprozeß in Gang, der das Individuum zwar verwandelt, aber nicht vereinzelt, sondern auf Gott und die Gemeinschaft der Jesus-Nachfolger ausrichtet.

WIEDERGEURT UND VERWANDLUNG

Die Seele, so beschreibt Edith Stein diesen Wiedergeburtprozesse, lernt Gott »als den Liebenden« kennen und kann ihm daher vertrauen.³⁴ In diesem Vertrauen stellt sich dann das Erlebnis ein, mühelos durch eine »jenseitige Macht verwandelt« zu werden, wo zuvor eigene moralische Anstrengungen und Mühen der Selbstdisziplin gescheitert sind.³⁵ »Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig.«³⁶ Die Individualität des Menschen bleibt in und nach der Wiedergeburt erhalten, sie wird allerdings klarer, schöner, ausstrahlender, mehr »sie selbst«.

Wenn die Seele sich für das göttliche Leben öffnet, »dann wird sie selbst und durch sie der Leib zum Bild des Sohnes Gottes geformt, und es gehen von ihr ›Ströme lebendigen Wassers‹ aus, die dahin wirken, das Angesicht der Erde aus dem Geist zu erneuern.«³⁷ Der

³³ Stein, Edith, *Einführung in die Philosophie (EPb)*, ESGA 8, eingel. u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg 2004, 171f. Herv. d. Verf.

³⁴ Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein (EES)*, ESGA 11/12, eingel. u. bearb. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006, 386.

³⁵ *IG* 194f.

³⁶ *EES* 375.

³⁷ *EES* 391.





Mensch gewinnt eine intensivere Gestaltungskraft. Zugleich erlangt der vom Heiligen Geist begabte Mensch eine größere Erkenntnis- kraft, er kann mehr sehen vom »eigentlich Gemeinten« der Wirklich- keit, vom Sinn von Sein, woraus eine stärkere – als die natürliche – Hoffnung erwächst: »Der Menschengeist, der vom göttlichen Geist durchdrungen und geleitet ist, erkennt im göttlichen Licht die Urge- stalt der Schöpfung unter den entstellenden Hüllen und kann an ihrer Wiederherstellung [»dem neuen Himmel und der neuen Erde« (2 Petr 3, 13)] mitarbeiten.«³⁸ In ihrem letzten Werk *Kreuzeswissenschaft* (1942) bezeichnet Stein diese Begabung als die »heilige Sachlichkeit«. Es ist eine Erkenntnishaltung, die nicht den Dingen eigene Theorien und Erwartungen aufprägt, sondern die phänomenologische Haltung des sachgemäßen Empfangens und aktiven Hinnehmens: »die ur- sprüngliche innere Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geist wie- dergeborenen Seele; was an sie herantritt, das nimmt sie in der ange- messenen Weise und in der entsprechenden Tiefe auf; und es findet in ihr eine durch keine verkehrten Hemmungen und Erstarrungen be- hinderte, lebendige, bewegliche und formungsbereite Kraft, die sich durch das Aufgenommene leicht und freudig prägen und leiten läßt.«³⁹

Durch die göttliche Gabe des Heiligen Geistes wird der Mensch be- fähigt, sich für Gott und für andere hinzugeben.⁴⁰ Das Individuum löst sich weder von sich selbst, d.h. man wird nicht sich selbst ent- fremdet, auch wenn man verändert wird, noch isoliert das Wirken Gottes das Individuum von seinen Mitmenschen. »Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung, namentlich an alle gottgeeihten Geistwesen.«⁴¹ Denn aufgrund der Einigung mit Gott ist ein neues Zusammensein von Personen möglich, eine neue Art von Gemeinschaft, die ihr Vor- bild in der liebenden Hingabe der Dreieinigkeit hat.⁴² In einer vom Heiligen Geist erneuerten Ordensgemeinschaft oder Pfarrgemeinde, in der Menschen sich als wiedergeborene Christen verstehen, wäre eine Gemeinschaft möglich, in der sich keiner einsam fühlen müßte und jeder seine Gaben des Heiligen Geistes (geistliche, geistige und

³⁸ Ebd.

³⁹ KW 6.

⁴⁰ EES 385.

⁴¹ Ebd.

⁴² EES 390.





praktische)⁴³ »zur Auferbauung der Gemeinde« (1 Kor 14, 4f.) einbringen könnte.⁴⁴

WIEDER-GEBURT ODER VERSCHLIESSUNG –
EINE FRAGE DER MENSCHLICHEN FREIHEIT

Nicht nur seine Kraft, sondern sich selbst gibt Gott in der »Wiedergeburt des Geistes« als personales Wesen in der göttlichen Person des Heiligen Geistes. Gott ist der freien, ungeschuldeten Selbsthingabe fähig, da sein Wesen nach christlicher Offenbarung »Liebe« ist (1 Joh 4, 16b), d. h. absichtsloses Sich-Schenken. »Wenn Gott also sich selbst verschenkt, so ist es die Liebe, die sich verschenkt, und dann ist die Liebe selbst Person.«⁴⁵ Über den Heiligen Geist erhalten wir eine persönliche und gefühlsmäßig erlebbare Beziehung zu Gott, unserem Vater, und können Jesus Christus von Herzen authentisch als unseren Herrn und Erlöser bekennen und lieben. Der Heilige Geist wird von Jesus als »Tröster« bezeichnet (Joh 15, 26), d. h. durch ihn, die »ungeschaffene Gnade«, werden wir mit motivierenden Gefühlserlebnissen, z. B. Dankbarkeit, tiefem Frieden, Geborgenheit, d. h. »geschaffenen Gnaden«⁴⁶ versorgt, die uns die Nähe Gottes suchen und in ihr Kraft schöpfen lassen. Der Heilige Geist kann bewirken, daß sachliches Glaubenswissen »vom Kopf ins Herz rutscht« und uns neu motiviert, auch in ethischer Hinsicht.⁴⁷ »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist« (Röm 5,5).

⁴³ 1 Kor 12, 8–10. 28–31: 1. Mitteilung von Weisheit, 2. Vermittlung von Erkenntnis, 3. Glaubenskraft, 4. Krankheiten heilen, 5. Wunderkräfte, 6. Prophetisches Reden, 7. Unterscheidung der Geister, 8. Zungenrede und 9. deren Deutung, 10. Aposteldienst/Leitung. Röm 12, 6–8: 11. Dienen, 12. Lehren, 13. Trösten und Ermahnen, 14. Geben, 15. Barmherzigkeit üben. Eph 4, 7.11f.: 16. Evangelisation, 17. Hirtendienst. 1 Petr 4, 9–11: 18. Gastfreundschaft, 19. Verwaltung.

⁴⁴ Erlebbar ist diese Art von persönlicher tiefer Gemeinschaft, in der einer den »anderen höher achtet als sich selbst« (Phil 2, 3), in Erneuerungsbewegungen innerhalb der Großkirchen oder in Freikirchen. Übernatürliche Gaben, die Edith Stein anspricht: Sprachengebet, Prophetische Rede (*Geistliche Texte* II, ESGA 20 (kurz: *GT* II), eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Amata Neyer u. Ulrich Dobhan, Freiburg 2008, 20f.), Gabe der Unterscheidung (*GT* II 114–17). Stein bemerkt, daß letztere nicht zu den traditionellen »sieben Gaben des Hl. Geistes« (Jes 11, 1–2) gehört, übersieht leider die Zugehörigkeit zur Gabenaufzählung in 1 Kor 12, 10.

⁴⁵ *GT* II 20.

⁴⁶ Senn, 67.

⁴⁷ Gefühle werden in Edith Steins Personlehre hoch geschätzt, da sie nicht nur aus emo-





Dieser Selbst-Hingabe Gottes steht die Selbstbehauptung des Menschen gegenüber, der sich gegen Gott verschließt.⁴⁸ »[...] ein überzeugter Atheist wird in einem religiösen Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen. Aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner ›wissenschaftlichen Weltanschauung‹, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde.«⁴⁹ Gott »bleibt höflich«, seine Hingabe *erzwingt nicht*, sondern *erfragt* beim Menschen eine Öffnung und Wieder-Hingabe. Der Mensch ist sowohl gegenüber dem menschlichen als auch gegenüber dem göttlichen anderen frei, sich zu öffnen oder zu verschließen.⁵⁰ Umgekehrt hält Edith Stein auch an der *Unverfügbarkeit* der Gegenliebe einer anderen menschlichen und der göttlichen Person fest⁵¹: »Ich kann mich nach religiösem Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften, und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. [...] Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei.«⁵² Die menschliche Seele kann sich Gott noch so sehr anbieten, sie muß von ihm nicht zwangsläufig angenommen werden, Gott ist – aufgrund seines Wesens der Liebe – der »absolut Freie«.⁵³ Umgekehrt ist auch das Ich frei, da »Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet«.⁵⁴ Daher liegt hier kein einseitiger Prozeß vor, sondern: »Die Wiedergeburt vollzieht sich durch ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen.«⁵⁵

Auch im »neuen Leben« nach der Wiedergeburt, schränkt Edith Stein ein, sind für die Tätigkeit des Heiligen Geistes in uns »Hindernisse möglich«, »weil die Gnade nicht mechanisch im Menschen wirkt, sondern sein beständiges freies Mitwirken verlangt. Schon sich beständig für das Einströmen der Gnade offen zu halten, ist Sache der

tionalen, sondern auch aus rationalen Elementen zusammengesetzt sind. Vgl. Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung (PE)*, ESGA 5, eingel. u. bearb. v. Antonia Sonderrmann, Freiburg 2008, 66f. Vgl. Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, Würzburg 2003, 196ff.

⁴⁸ *EES* 384.

⁴⁹ *PK* 43f.

⁵⁰ *IG* 193, 226f.

⁵¹ *PK* 62, 73.

⁵² *PK* 43.

⁵³ *GT II* 19.

⁵⁴ *NFG* 158.

⁵⁵ *WIM* 127.





Freiheit. Wer nicht die Grundeinstellung hat, Gott in sich walten zu lassen, wer nicht im Gebet Gottes Gegenwart sucht, sondern im rein natürlichen Leben befangen bleibt, in dem stehen starke Wälle dem Gnadenstrom entgegen, auch wenn er sich nicht durch Unglauben oder andere schwere Sünde von Gott lossagt und damit von der Gnade ganz abschneidet. Die Gnade gibt sich sodann kund in inneren (evtl. auch äußeren) Anregungen zu bestimmten Akten – Liebeswerken, asketischen Übungen, Berufsentscheidungen –, denen entsprochen werden muß; folgt der Mensch diesen Anregungen kraft seiner Freiheit, so kommt ihm die Gnade des Beistands zu Hilfe, um das Unternommene zu vollbringen, und zugleich erfährt er eine allgemeine Gnadenstärkung.«⁵⁶

EDITH STEIN KOMMT AN

Im Sommer 1921 endete für Edith Stein die spirituelle Suche, als sie die Lebensbeschreibung der Teresa von Ávila (1515–1582) las. Sie hatte das Buch als Abschiedsgeschenk von Anne Reinach in Göttingen erhalten und las es nun in Bergzabern bei ihrer Freundin, der Philosophin Hedwig Conrad-Martius, in einer Nacht durch. In dieser Nacht konnte sie endlich ihre Vorbehalte loslassen und den Eintritt in die Kirche und ein Leben in Ehelosigkeit beschließen: Sie wollte Christin, Katholikin und Karmelitin werden. Am 1.1.1922 ließ sie sich im Alter von 30 Jahren taufen; Patin wurde Hedwig Conrad-Martius, für die Edith Stein eine Sondererlaubnis vom Bischof benötigte, da sie einer pfingstlerisch-evangelischen Freikirche angehörte.⁵⁷ Den Eintritt in den Karmel schob Edith Stein noch auf, um ihre jüdische Mutter nicht allzusehr vor den Kopf zu stoßen.⁵⁸ Die für Intellektuelle akzeptiertere Konfession wäre eigentlich die protestantische gewesen; doch darin hätte sie den geliebten lateinischen Ritus vermisst, auch wenn man ihr diese Konversion »leichter verziehen« hätte.⁵⁹ Die Taufe war wie erwartet ein schwerer Schlag für ihre Mutter

⁵⁶ *WIM* 135f.

⁵⁷ Avé-Lallemant, Eberhard, »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk«, in: Beckmann, Beate / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Edith Stein. Texte – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003, 55–78, 60.

⁵⁸ Vgl. auch *BRI*, Br. 78 (15.10.1921).

⁵⁹ Müller / Neyer, 147.





und den großen Teil der Familie.⁶⁰ Für Edith Stein allerdings war es ein Ankommen bei Christus und im Raum der kirchlich-liturgischen Geborgenheit, wie sie selbst schreibt.⁶¹

Später zeigte sich ein besonderer Bezug zur göttlichen Person des Heiligen Geistes in Edith Steins Pfingstnovene⁶², in der der Heilige Geist als Liebe, Leben, Licht und Kraft metaphorisch angebetet wird. Auch in einer Meditation zu Pfingsten⁶³, einer Übersetzung des Pfingsthymnus »Veni Sancte Spiritus«⁶⁴ und einem Gedicht über Maria als »Braut des Heiligen Geistes« widmete sie sich der vernachlässigten göttlichen Person: »Du milder Geist, der alles Gute schafft, / Du meiner Seele Frieden, Licht und Kraft, / Der Ew'gen Liebe Allgewalt, / O zeig' Dich mir in sichtbarer Gestalt. / [...] Als Braut ist sie [Maria] Dir verbunden – / O milder Geist, ich habe Dich gefunden: / Du offenbarst mir Deiner Gottheit Licht / Hell-leuchtend in Marias Angesicht.«⁶⁵

EDITH STEINS PROPHETISCHE DIMENSION

Unter den neutestamentlichen Gaben des Heiligen Geistes⁶⁶ findet sich auch die Gabe »prophetisch zu reden«, die sich in Edith Steins Leben zeigt. Ihr Dienst als prophetische »Verkünderin von Gottes Willen«⁶⁷ zeigte sich deutlich darin, wie sie den Papst Pius XI. in ihrem Brief von Anfang April 1933 auf die geistliche Analyse der poli-

⁶⁰ Vgl. die Erinnerungen von Edith Steins Nichte: Batzdorff, Susanne M., *Edith Stein – meine Tante. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen*, Würzburg 2000.

⁶¹ *Selbstbildnis in Briefen I (SBB I)*, ESGA 2, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, Freiburg 2000, Br. 45 (13.9.1925) an Fritz Kaufmann.

⁶² *GT II*, 39ff. (16.5.1937).

⁶³ »Pfingstsonntag – Die Person des Hl. Geistes«, *GT II*, 19f. (Notizen vom 9.6.1935).

⁶⁴ »Sequenz – Veni Sancte Spiritus«, *GT II*, 345f.

⁶⁵ *GT II*, 207f. (24.5.1942). Weitere Stellen: »Das Gebet der Kirche (1936)«, in: *Geistliche Texte (GT) I*, ESGA 19, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2009, 44–58; »Fronleichnamfest«, *GT II*, 20f.; »Pfingstvorbereitung«, *GT II*, 75; »Exerzienschluß 11.9.1941«, *GT II*, 96f.; »Verborgenes Leben und Epiphanie«, *GT II*, 123–127; »Pfingsthymnus zur Matutin«, *GT II*, 290f.; »Offizium und Sequenz zu Pfingsten – Veni Creator Spiritus«, *GT II*, 341f.

⁶⁶ Siehe Anm. 42.

⁶⁷ *F 77*. Vgl. Beckmann-Zöllner, Beate, »Edith Stein als ›Prophetin‹ und Mahnerin der Päpste Pius XI. und Pius XII. und die Bedeutung der Versöhnung mit dem Judentum für die Einheit der Kirche«, *Edith Stein Jahrbuch* 17, 2011, 18–42.





tischen Lage hinwies, aber auch darin, wie sie zum Thema »Mann und Frau« Stellung bezog.⁶⁸

Nicht nur in ihren Werken, sondern auch in ihrer geistigen Gestalt finden sich prophetische Züge, in denen wir Antworten für heutige Fragestellungen finden können: 1. Die Frage nach der Beziehung zwischen Judentum und Christentum: Durch ihre jüdischen Wurzeln und ihre Bekehrung zum christlichen Glauben katholischen Bekenntnisses wird Edith Stein von Christen eine Brückenfunktion den »älteren Brüdern«⁶⁹, den Juden gegenüber zugeschrieben. Umgekehrt wird sie selbstverständlich sachgemäß als vom jüdischen Glauben Abgefallene betrachtet. Edith Stein hatte aber 1933 – wie sie schreibt – »plötzlich eine neue Sicht« auf die Vorgänge der Judendiskriminierung gewonnen, die neue Erkenntniskraft im Heiligen Geist, von der oben schon die Rede war: »Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.«⁷⁰ Diese geist-geführte Vorahnung begleitete sie und bestimmte ihre Handlungen: ihren Ordenseintritt im Herbst 1933, die Flucht von Köln nach Echt 1938. Letztlich ist auch ihre innere Zustimmung zu ihrem Tod in Auschwitz im Gesamtzusammenhang ihres Lebens zu verstehen, sich Gott und den Menschen hingeben zu wollen. 2. Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft: Kennzeichnend für Edith Stein war auch, daß sie es verstand, Glauben und Denken in Einklang zu halten. Sie war erst dann bereit, etwas zu glauben, wenn es für sie verstandesmäßig einsichtig war, auch wenn diese Wahrheit ihren Verstand naturgemäß überstieg. Andererseits erfuhr sie auch, wo die Grenzen ihrer Verstandeskraft lagen: Sie konnte nicht einfach »glauben«, sie mußte sich diese Herzenstätigkeit »schenken lassen«; erst als sie sich für innere Gotteserfahrungen – für den Heiligen Geist als der »Kraft aus der Höhe« – öffnete, konnte sie

⁶⁸ Vgl. Beckmann-Zöller, Beate, »Spiritualität der intellektuellen Frau im Leben und Werk von Edith Stein«, in: *IKZ Communio*, 32. Jg, Heft 6, 2003, S. 586–600.

⁶⁹ »Die jüdische Religion liegt nicht ›außerhalb‹ von uns, sondern in gewisser Weise ›innerhalb‹ unserer eigenen Religion. Mit dem Judentum haben wir eine Beziehung, wie wir sie mit keiner anderen Religion haben. Ihr seid unsere innig geliebten Brüder, und in gewisser Weise könnte gesagt werden, daß ihr unsere älteren Brüder seid.« *Information Service*, Sekretariat zur Förderung Christlicher Einheit, 60/I-II (1986), 27.

⁷⁰ *LJF* 346.





den persönlichen Schritt in den christlichen Glauben und den öffentlichen Eintritt in die Kirche wagen.

SCHLUSSGEDANKEN

In der spirituellen Praxis des katholischen Glaubens standen damals und stehen heute die Person des Heiligen Geistes, die Erlebnisdimension seiner Erfahrung in der Wiedergeburt und seine Gaben – trotz des klaren biblischen Zeugnisses⁷¹ – eher im Hintergrund⁷². Nach dem Vorbild Edith Steins können wir heute seine Kraft, sein Wirken der Geborgenheit und der seelischen Wandlung neu entdecken. Er ist es, der uns sprachfähig macht, um »Rechenschaft von unserer Hoffnung« (1 Petr 3, 15) geben zu können.⁷³ »Zeugnis geben«, sich zu Gott bekennen ist die Übersetzung für »Martyrium« (griech.), das heute in unserer Gesellschaft eher aus »kleinen Toden« besteht, die in unserer glaubenslosen Gesellschaft zu sterben sind, wenn wir uns zu Jesus Christus bekennen.⁷⁴ Gelegenheiten zum Bekennen des Glaubens ergeben sich in vielen Situationen. Z. B. werden in unseren Schulen immer öfter Kreuze abgehängt, ein Anlaß zum Bekenntnis. Wir können mit Hilfe des Heiligen Geistes, der uns »eingeben wird, was wir sagen müssen« (Lk 12, 12), neu bezeugen lernen, warum uns der Erlösungstod Jesu so bedeutsam ist und für uns persönlich tatsächlich Hoffnung bedeutet, gerade in unserem persönlichen Scheitern, Schuldigwerden und Ausbrennen.

Edith Stein, die den Ordensnamen »vom Kreuz Gesegnete« (Benedicta a Cruce) wählte, kann uns Vorbild sein: uns dem Heiligen Geist

⁷¹ Die Gaben des Heiligen Geistes verschwanden bis auf wenige Ausnahmen nach der Gründungsphase der Kirche, wurden theologisch in der Westkirche schmählich vernachlässigt (Senn, 57ff.), bis sie im 20. Jh durch die Pfingstbewegung und seit den späten 1960er Jahren durch die »Charismatische Bewegung« innerhalb der evangelischen, katholischen und orthodoxen Kirche und von den messianischen Juden neu entdeckt wurden. Vgl. Hocken, Peter, *Die Strategie des Heiligen Geistes?* Ravensburg 1996. Lobkowicz, Marie-Sophie (Hg.), *Hl. Geistgewirkt. Hl. Geistbewegt. Die Charismatische und die messianische Bewegung*, Hamburg 2010.

⁷² Senn, 28–32.

⁷³ Wie man heute vom Erlöstsein durch Jesus »Zeugnis gibt«, wird in modernen Glaubenskursen aufgegriffen: »Alpha«-Kurs, »Wege erwachsenen Glaubens«, »Cursillo« usw.

⁷⁴ Vgl. dazu Püttmann, Andreas, *Gesellschaft ohne Gott. Risiken und Nebenwirkungen der Entchristlichung Deutschlands*, Asslar / München 2010.





zu öffnen, unser Leben Jesus Christus hinzugeben, uns neu gebären, bergen und verändern zu lassen, neu für ein Leben in Gemeinschaft mit anderen fähig zu werden, uns zum Gekreuzigten als dem Auferstandenen zu bekennen und überhaupt ein Leben in Fülle zu erleben. Und so möchte ich mit dem oben erwähnten Gebet Edith Steins zum Heiligen Geist schließen: »Komm Heiliger Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge dir. Amen«

SIGLEN

- Beiträge Stein, Edith, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, eingel. und bearb. v. Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg 2010
- BRI Stein, Edith, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Amata Neyer u. Eberhard Avé-Lallemant, Freiburg 2001
- EES Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11/12, eingel. u. bearb. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006
- EPh Stein, Edith, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, eingel. u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg 2004
- ESGA Edith-Stein-Gesamtausgabe, Freiburg 2000ff.
- ESGD Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.
- F Stein, Edith, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, ESGA 13, eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Freiburg 2000
- GT I Stein, Edith, *Geistliche Texte I*, ESGA 19, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2009
- GT II Stein, Edith, *Geistliche Texte II*, ESGA 20, eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Amata Neyer u. Ulrich Dobhan, Freiburg 2008
- IG Stein, Edith, »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge*, S. 110–262
- IKZ Communio – Internationale Katholische Zeitschrift Communio



- KW Stein, Edith, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2003
- LJF Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Schriften*, ESGA 1, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, Freiburg 2002
- Müller/Neyer Müller, Andreas Uwe / Neyer, Maria Amata, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Düsseldorf 1998
- NFG Stein, Edith, »Natur, Freiheit und Gnade«, in: Dies., *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg i. Br. 1962 (demnächst ESGA 9)
- PE Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, eingel. u. bearb. v. Antonia Sondermann, Freiburg 2008
- PK Stein, Edith, »Psychische Kausalität«, in: Beiträge, ESGA 6, Freiburg 2010, 3–109
- SBBI Stein, Edith, *Selbstbildnis in Briefen I*, ESGA 2, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, Freiburg 2000
- Senn Senn, Felix, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009
- WIM Stein, Edith, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöller, Freiburg 2005

MARCUS KNAUP

Meditation zum Edith Stein Fenster im Freiburger Münster



Schwester Teresia Benedicta a Cruce, Edith Stein. Als Heilige dürfen wir dich anrufen und dich um deine Fürsprache bitten. Wir wissen dich bei Christus und seinen Heiligen, über die man zu Recht sagt, daß ihr irdisches Leben sehr gut mit einem Kirchenfenster verglichen werden kann: ganz durchflutet von dem, der von sich sagt: »Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben« (Joh 8,12). Heilige Edith Stein, mit einem Kirchenfenster auf der rechten Seite des Chores im Freiburger Münster, das dir aus deinen Studententagen ja



vertraut war, wird an dein leuchtendes Vorbild in einer dunklen Zeit erinnert. Ein Blickfang für uns ist dein Gesicht, für das ein Foto aus dem Jahr 1938 die Grundlage bildet. Es wirkt ganz lebendig, vertraut. Du scheinst dem Betrachter ins Auge zu sehen, auf ihn zu schauen und auf ihn zuzugehen. Wenn wir im Alltag den Blick eines Menschen sehen, können wir darin sein Suchen, seine Ratlosigkeit, seine Wünsche entdecken. Es gibt Blicke, die verletzen und kleinmachen, und solche, die befreien und gut tun und die Liebe eines Menschen zum Leuchten bringen. »Der Blick eines Menschen spricht«, wie du es einmal formuliert hast (ESGA 14, S. 78). Du erinnerst uns: Auch für uns sollte nicht leitend sein, wie viel jemand weiß und gelernt hat, wie viel Geld er auf der Bank angehäuft hat, sondern was sein leibliches Angesicht uns sagt. Im Antlitz des anderen können wir Christus finden. Heilige Teresia Benedicta a Cruce, wir bitten um deine Fürsprache für alle Menschen, die Christus Jesus suchen. Laß sie seine Spuren in unserer Zeit und Welt entdecken.

Wir sehen, wie du in deinen Händen ein Buch hältst. Wie passend! Bücher hast du ja seit Kindertagen an geliebt. Aber ob es die Bibel oder ein philosophisches Fachbuch ist, wissen wir nicht. Dir ging es um mehr als Faktenwissen. Dir ging es um die »veritas« – die Wahrheit, einen letzten Sinn von Leben und Tod. Immer wieder hast du auf Jesus, den Logos, geblickt und erfahren, daß Jesus uns anschauend liebt. Es ist sein Blick, der uns hält, damit wir loslassen können, der uns befreien kann von Ängsten und Hindernissen, ihm nachzufolgen. Ein Blick, in dem alles aufgefangen ist. Heilige Edith Stein, hilf uns, auf Jesus, die Wahrheit unseres Lebens, zu schauen!

Im Hintergrund unseres Kirchenfensters sehen wir eine Gebirgslandschaft: Es ist der Karmel, der Weingarten Gottes; ein Gebirgszug in Israel, ein heiliger Ort, ein Ort der Gottesnähe. Hier hat sich dem hl. Propheten Elija die Macht des Herrn und die Ohnmacht der Götzen offenbart. Im leisen Säuseln des Windes, im Unscheinbaren, hat er Gottes Sanftmut und Barmherzigkeit gespürt. Im Orden der Karmeliten, deren Ordenskleid du auf unserem Kirchenfenster trägst, hast du in allen Facetten des Alltäglichen Gott gesucht und ihm die Welt hingehalten. Dein Stehen vor Gott, deine Freundschaft mit Jesus, mögen uns ein Wegweiser auf unserem Pilgerweg des Lebens sein, unser Leben immer mehr auf den Herrn auszurichten oder, um es mit den Worten des Psalmisten zu sagen: »Selig der Mensch, der nicht dem Rat der Frevler folgt, nicht auf dem Weg der Sünder





geht, nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht. Er ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken« (Ps 1, 1–3).

Nicht immer ging alles glatt in deinem Leben. Wie für Elija, so gab es auch für dich »Trockenzeiten« des Lebens. Es gab Brüche, Risse, Enttäuschungen, Verletzungen und Verfolgung. Du selbst sagst: »Gegen das Licht, das vom Himmel herabgekommen ist, sticht die Nacht der Sünde umso schwärzer und unheimlicher ab« (Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. Freiburg/Basel/Wien 1988. S. 47). Kalt wirkende, türkisfarbige Glasstreifen erinnern uns an die Scherben der »Reichskristallnacht«, wie diese Nacht oftmals beschönigend genannt wurde, und das unsägliches Leid des jüdischen Volkes, deines Volkes.

Teresia Benedicta a Cruce: Du folgtest dem Herrn in der Bedrohung der Finsternis und der Verblendung und legtest Zeugnis für ihn ab mit deinem Blut. Du hast dich der Macht des Bösen nicht gebeugt. Du hast dem Herrn Raum gegeben in deinem Leben, bist mit Christus verwachsen, hast dein Leben von seinem Leben umformen lassen. »An der Hand des Herrn« wolltest du gehen – egal wohin. Um der Liebe willen hast du alles aufgegeben und bist so wahrhaft frei geworden. Das »fiat voluntas tua« aus dem Vaterunser war dein Kompaß. Viele deiner Lebenspläne wurden durchkreuzt. Im Schweigen, im Dulden, im Jasagen zur Verfolgung hast du dich auf den Gekreuzigten ausgerichtet, der in seiner durchbohrten Hand jedes Leid und jeden Leidenden hält.

Neben dir sehen wir das Kreuz. Es ist das Kreuz Christi, durch das er die Welt erlöst hat. »Wer Christus angehört, der muß das ganze Christusleben durchleben, ... einmal den Kreuzweg antreten nach Gethsemane und Golgotha«, wie du einmal gesagt hast (Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. Freiburg/ Basel/ Wien 1988. S. 57). Du, Schwester Teresia Benedicta a Cruce, hast das Kreuz Christi in der Zeit des Hakenkreuzes bereitwillig angenommen, es getragen. An deinem Lebensbeispiel können wir ablesen, was es heißt: *In obsequio Jesu Christo vivere*, in der Gefolgschaft des Herrn zu leben und, wenn es nötig ist, zu leiden. Intellektuell in deinem letzten Werk, der Kreuzeswissenschaft, und existentiell im Grauen der Nacht von Auschwitz bist du dem Herrn auf dem Kreuzweg gefolgt, hast in deinem Herzen dein Lebensopfer mit dem Kreuzesopfer verbunden. Du





bist wahrlich eine vom Kreuz Christi Gesegnete. Dein Name wurde zum Programm.

Im Zeichen des Kreuzes hast du ein Hoffnungszeichen erblickt, es als wahrzeitend erkannt. Die Gewalt hat nicht das letzte Wort. Der Tod wird getötet, neues Leben erblüht, worauf uns der Baum des Lebens neben dem Kreuz verweist. Kreuz und Baum verschmelzen. Das saftige Grün des Baumes erinnert an die Hoffnung, die uns trägt: Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm auferstehen (vgl. Röm 6). In deinen Worten: »Das Licht erlischt im Dunkel des Karfreitags, aber es steigt strahlender auf als Gnadensonne am Auferstehungsmorgen. Durch Kreuz und Leiden zur Herrlichkeit der Auferstehung ist der Weg des fleischgewordenen Gottessohnes. Mit dem Menschensohn durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit der Auferstehung zu gelangen, ist der Weg für jeden von uns« (Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. Freiburg/ Basel/ Wien 1988. S. 66).

Im Gott Jesu Christi hast du den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erkannt. Der Gott des Neuen Bundes ist der Gott Israels, die Kirche das neue Israel. Im leidenden Gottesknecht hast du den Erlöser der Welt entdeckt. Die Menora, der siebenarmige Leuchter, den wir am unteren Fensterrand sehen, und das Kreuz gehören zusammen, überschneiden sich, ergänzen sich. Du selbst hast im Stamm des Kreuzes gesehen, welchen Wurzeln sich dein Lebensbaum verdankt (vgl. Johannes Paul II., *Predigt zur Heiligsprechung* am 11. Okt. 1998).

Über beiden Fensterhälften sehen wir zwei durchbrochene Lichterbogen. Der Himmel steht uns offen. Ja, wo Menschen sich auf Christus einlassen, berühren sich Himmel und Erde. Du sagst das so:

»Allein der Himmelsstrahl läßt mich nicht rasten,
Denn was erleuchtet ward, muß Leuchte sein.
Zur Erde weist des ew'gen Lichtes Schein:
So trag ich wiederum nun Erdenlasten.
Die Gottesliebe ... möchte Erd' und Himmel ganz vereinen,
Und tragen mit des Geistes Sturmgewalt
Die Welt empor ins Licht auf Engelsschwingen« (ESGA 20, S. 199).

Liebe Schwester Teresia Benedicta! Alles ist auf unserem Kirchenfenster in Blau eingetaucht: Dies verweist uns auf den Allmächtigen und seine Selbstoffenbarung. Dynamische Linienführungen rufen uns in Erinnerung, daß der Heilige Geist auch heute in seiner Kirche





wirkt. Der Heilige Geist bewegt und macht lebendig. Im Licht des Erlösungsgeheimnisses dürfen wir deine Worte nachsprechen:

»Christus hat uns nicht als Waisenkinder zurückgelassen. Er hat Seinen Geist gesandt, der uns alle Wahrheit lehrt; er hat Seine Kirche begründet, die von Seinem Geist geleitet wird, und hat in ihr Seine Stellvertreter eingesetzt, durch deren Mund Sein Geist in Menschenworten zu uns spricht. Er hat in ihr die Gläubigen zur Gemeinschaft verbunden und will, daß einer für den anderen einsteht. So sind wir nicht allein, und wo das Vertrauen auf die eigene Einsicht und selbst auf das eigene Gebet versagt, da hilft die Kraft des Gehorsams und die Kraft der Fürbitte« (Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. Freiburg/ Basel/ Wien 1988. S. 60 f.).

Und so bitten wir dich nun, Heilige Edith Stein, Teresia Benedicta a Cruce, um deine Fürbitte beim Herrn Jesus Christus: Sei uns eine Stütze, Gott zu suchen und ihn mit ganzem Herzen zu lieben, auf daß wir wie ein Fenster werden, durch das seine Liebe in die Welt durchleuchten kann. Laß uns wie du im Gekreuzigten den Heiland immer tiefer erkennen, treu zu ihm in der Schule des Kreuzes stehen, ihn mit unserem Leben bezeugen und so wahrhaft glücklich werden.





BERND URBAN

Liebeslied und Harfenspiel

Lyrisch-mystische »Strömungen« bei Edith Stein und um sie

1. »EINGEFÜHLT«

In zwei Monographien über Edith Stein ist je ein Kapitel überschrieben mit »Liebesgeschichten«¹ und »Die Zeit der Totenstille und der Wahrheit«²; im ersteren ist von »Liebeserklärung«, »Leidenschaft«, »neuer Liebe«, »tragischem Beziehungsmuster«, »Enttäuschung« und »unerfüllter Liebesehnsucht« die Rede, die Fotos der beiden Männer – bekanntlich handelt es sich um die Studienfreunde Roman Ingarden und Hans Lipps – verstärken den sinnlichen Eindruck. Schon die Untersekundanerin ist geweckt, bei einer Lateinprüfung war Ovid zu übersetzen (»Ille ego qui fuerim, tenerorum lusor amorum« – »Wer ich, der Sänger zärtlicher Liebe, einst gewesen«): »die Stelle war« – so erinnert sich Edith Stein – »mir schon bekannt, das Versmaß vertraut«. (ESGA 1, S. 120) Dann, später, nicht Erinnerung, sondern die schmunzelnde Beobachtung:

Wenn der verliebte Gymnasiast Romeos Leidenschaft in sich zu fühlen meint, so heißt das [...] nicht, daß er ein stärkeres Gefühl zu haben glaubt, als tatsächlich vorhanden ist, sondern er fühlt wirklich leidenschaftlich, weil er sein Fünkeln durch die geborgte Glut zur Flamme gesteigert hat, die freilich erlischt, sobald jene Wirkung aufhört. (ESGA 5, S. 48)

Noch harmlos sind hier – in *Zum Problem der Einfühlung* – weitreichende Metaphern (»Fünkeln«, »Glut«, »Flamme«) gewählt, zunächst und zuvor aber noch der Blick auf das »junge Mädchen«, das »die Liebe der Julia zu fühlen« nur »meint«, »Täuschung« also, wie Edith Stein Max Schelers »Idolenlehre«³ entnimmt:

¹ Christian Feldmann: *Edith Stein*, Reinbek b. Hamburg 2004, S. 47–57.

² Hanna-Barbara Gerl: *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz ³1999, S. 20–25. – ESGA = Edith Stein: *Gesamtausgabe*, 26 Bde., Freiburg 2000ff.

³ Max Scheler: *Die Idole der Selbsterkenntnis*, Leipzig 1915, S. 112f.





daß wir in den Gefühlen unserer Umgebung lebend, sie für die eigenen halten, die eigenen Gefühle uns aber gar nicht zur Klarheit bringen und daß wir »angelesene« Gefühle für eigene halten [...]. (ESGA 5, S. 47)

»Angelesene« Gefühle kennt die phänomenale Leserin⁴ Edith Stein zuhauf und differenziert scharf – wir werden sehen –, und vor der obigen Julia-Nennung steht in noch unbelasteter Vorklärung und doch seltsam ahnender Selbstversicherung – das »Ich« schwankt zwischen persönlicher und rhetorischer Figur, Husserl gegen Scheler steht im Hintergrund –:

Wenn ich mich in meinen Gefühlen für eine andere Person täusche, so kann das nicht heißen, daß ich einen Akt der Liebe reflektierend erfasse, der in Wahrheit nicht vorhanden ist. *Eine solche »Reflexionstäuschung« gibt es nicht.* Fasse ich eine aktuelle Liebesregung in der Reflexion, so habe ich ein Absolutes, das sich auf keine Weise wegdeuten läßt. Es ist möglich, daß ich mich im Objekt meiner Liebe täusche, d. h. daß die Person, wie ich sie in jenem Akt zu erfassen meinte, in Wahrheit anders ist und daß ich ein Phantom liebte. Dann ist jedoch die Liebe echt gewesen. Es ist auch möglich, daß die Liebe nicht dauert – wie man erwartete –, sondern sehr bald aufhört. Auch dann besteht kein Grund zu sagen, daß sie nicht echt war, solange sie dauerte. (ESGA 5, S. 47)

Edith Stein sucht in ihrer Dissertation die Wesensbestimmung und die Definitionsgrenzen der Liebe, sie spricht von Freundesliebe, von Handlungen aus Liebe, von »erinnerter Liebe« und »Neigung« (ebd., S. 92); Max Scheler führt auf dem Weg zu den »verschiedenen Schichten des Ich (die Liebe zum Beispiel in einer tieferen als die Zuneigung)« zur Liebe zu einer Person um ihrer selbst willen,

und die Liebesfähigkeit, die sich in unserer Liebe äußert, wurzelt in einer anderen Tiefe als die Fähigkeit moralischen Wertens, die im Wert der Tat erlebt wird. (Ebd., S. 120)

In der anschließenden Passage führt die Doktorandin konsequenzenreich aus:

Zwischen dem Wertfühlen und dem Fühlen des Wertes seiner Realität (denn Realität eines Wertes ist selbst ein Wert) und ihrer Ichtiefe bestehen Wesenszusammenhänge. Die Tiefe eines Wertgefühls bestimmt die Tiefe

⁴ Bernd Urban: *Edith Stein und die Literatur. Lektüren – Rezeptionen – Wirkungen*, Stuttgart 2010, S. 12ff.





eines Fühlens, das sich auf das Erfassen der Existenz dieses Wertes aufbaut, die aber nicht die gleiche Tiefe hat.

Und jetzt ist zu lesen:

Der Schmerz um den Verlust einer Person ist nicht so tief wie die Liebe zu dieser Person, wenn der Verlust Aufhören der Existenz dieser Person bedeutet; wie der personale Wert seiner Existenz und die Liebe die Freude an der Existenz des Geliebten überdauert, so ist der personale Wert auch höher als der Wert seiner Realität und das betreffende Wertfühlen wurzelt tiefer. Bedeutet »Verlust der Person« aber Aufhebung der Person und des personalen Wertes (ev. bei Fortexistenz der betreffenden empirischen Person – in dem Falle, daß »man sich in einem Mensch getäuscht hat« –), so ist der Schmerz über den Verlust gleichbedeutend mit Aufhebung der Liebe und wurzelt in derselben Tiefe. (ESGA 5, S. 120)

Bei aller Liebe, bei allem Schmerz und Verlust: Fortsetzung der Theorie:

Wie in den eigenen geistigen Akten die eigene, so konstituiert sich in den einfühlend erlebten Akten die fremde Person. Jede Handlung eines andern erlebe ich als hervorgehend aus einem Wollen und dies wiederum aus einem Fühlen [...]. Eine einzige Handlung und ebenso ein einziger leiblicher Ausdruck – ein Blick oder ein Lächeln – kann mir [...] einen Einblick in den Kern der Person gewähren. (Ebd., S. 127)

Soweit die Theorie und dann der Weihnachtsbrief von 1917 an Roman Ingarden (»Mein Liebling, diesen Abend möchte ich noch einmal bei Dir sein [...]«; ESGA 4, S. 67) und die Folgen. Kleists *Penthesilea* (»die ich sehr liebe«; ESGA 4, S. 104) hatte sie ihm in einer schönen Ausgabe geschenkt (darin die Rosenszene und die Verse: »Der Gott der Liebe hatte mich ereilt. / Doch von zwei Dingen schnell beschloß ich eines, / Dich zu gewinnen, oder umzukommen: / Und jetzt ist mir das Süßere erreicht.« Aber später: »Ach, diese blutigen Rosen! / Ach, dieser Kranz von Wunden um sein Haupt!« Und: »Küsse, Bisse, / Das reimt sich, und wer recht von Herzen liebt, / Kann schon das eine für das andere greifen.«⁵), Augustinus wollte sie mit dem Freund lesen (Februar 1917; ESGA 4, S. 47), um vielleicht im vierten Buch der *Bekennnisse* Horaz und Ovid – geschätzt seit den

⁵ Heinrich von Kleist: *Sämtliche Werke und Briefe*, Band 1, hg. von Helmut Sembdner, München ⁸1985, S. 396, 423, 425.





Gymnasialjahren (ESGA 1, S. 132, 135; S. 113, 120) – zu begegnen (»Treffend sagte einmal ein Dichter von seinem Freund, er sei die Hälfte seiner Seele. Denn auch ich hatte das Gefühl, daß meine Seele und seine Seele nur eine Seele in zwei Körpern gewesen seien [...]«⁶), vor allem müsse er »ein Verhältnis zu Goethe haben« (ESGA 4, S. 44), um über deutsche Literatur reden zu können und über (Gedicht-) »Liebe« bei diesem Großen, in allen Variationen und unerschöpflicher Vielfalt, von der Seelenfreundschaft über Hingabe bis zu Betrug und Verzweiflung – besonders die letztere.

Knapp zwei Jahre später dann Wünsche für das »neue Leben« bei Ingarden, »völlig überraschend«, Edith Stein schreibt ihm am 16. September 1919:

Meine Freundschaft für Sie bleibt natürlich unverändert. Was das andere angeht, das noch daneben bestanden hat, so wäre es mir lieb, wenn Sie es ganz in sich begraben könnten und auch die Briefe verbrennen wollten, die Sie etwa noch von mir besitzen. Ich spreche das nur als *Wunsch* aus. Wenn Sie glauben, daß eine solche Verschwiegenheit mit den Forderungen einer idealen Ehe nicht vereinbar ist, so kann und soll er Sie nicht binden. (ESGA 4, S. 122)

Das »andere« war schwer zu bewältigen – noch in einem der vier Mai-Briefe von 1918 heißt es: »[...] ich für meinen Teil mußte mich ja immer gewaltsam zurückhalten, um nicht mit dem Einsatz meiner vollen Persönlichkeit zu schreiben« (ESGA 4, S. 79) –, auch Penthesilea hatte den Wandel des Rosenduftes vorgefühlt: »Ach, wie die Knospen, frischen Grabduft streuend, / Zum Fest für die Gewürme, niedergehn.«⁷ »Totenstille«⁸ wird Edith Stein diese Liebesenttäuschung nennen, der andere, dessen Bild später auf ihrem Schreibtisch steht⁹, war nur halber Trost, zu spät wendet er sich an die einstige Studienfreundin, die jetzt »göttlich vergeben« ist.¹⁰

⁶ Augustinus: *Bekenntnisse*, mit einer Einleitung von Kurt Flasch, Stuttgart 1989, S. 100.

⁷ Kleist: *Werke*, Anm. 5, S. 423.

⁸ Edith Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen ²1970, S. 76 (= Nachdruck der ersten Auflage aus dem von E. Husserl herausgegebenen *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 5 (1922); ESGA 6, S. 73.

⁹ Feldmann: Stein, Anm. 1, S. 52.

¹⁰ Feldmann: Stein, Anm. 1, S. 50ff.





Nach Penthesilea den »letzten Sonnenstrahl« verloren – bei »Fortexistenz der betreffenden empirischen Person« (ESGA 5, S. 120) – hatte auch Anna Elisabeth Frein von Droste-Hülshoff; »alt« kommt sich die Siebenundvierzigjährige vor, »verzweifelt« ist sie, als ihr Bibliothekar Schücking seine jüngere Braut der Älteren vorstellt¹¹, wenig einfühlsam und nur durch Schreiben zu bewältigen, merkwürdiges Vor-Erleben zu Edith Stein; 1844 war das Gedicht erschienen:

Lebt wohl

Lebt wohl, es kann nicht anders sein!
Spannt flatternd eure Segel aus,
Laßt mich in meinem Schloß allein,
Im öden geisterhaften Haus.

Lebt wohl und nehmt mein Herz mit euch
Und meinen letzten Sonnenstrahl;
Er scheide, scheide nur sogleich,
Denn scheiden muß er doch einmal.

Laßt mich an meines Sees Bord,
Mich schaukelnd mit der Wellen Strich,
Allein mit meinem Zauberwort,
Dem Alpegeist und meinem Ich.

Verlassen, aber einsam nicht,
Erschüttert, aber nicht zerdrückt,
Solange noch das heil'ge Licht
Auf mich mit Liebesaugen blickt.

Solange mir der frische Wald
Aus jedem Blatt Gesänge rauscht,
Aus jeder Klippe, jedem Spalt
Befreundet mir der Elfe lauscht.

Solange noch der Arm sich frei
Und waltend mir zum Äther streckt
Und jedes wilden Geiers Schrei
In mir die wilde Muse weckt.¹²

»Zauberwort«, »Alpegeist« und »Ich« im Verbund mit »wilder Muse«, die zu bändigen ist, brachten schon das *Geistliche Jahr* hervor, darin »Am Ostertage« (»Es ist zu viel, man kann nur weinen, / Die

¹¹ Herbert Kraft: *Annette von Droste-Hülshoff*, Reinbek b. Hamburg ²1996, S. 115.

¹² Annette von Droste-Hülshoff: *Gedichte*, mit einem Nachwort von Siegfried Sudhof, Stuttgart 1989, S. 116.





Freude steht wie Kummer da; / Wer kann so großer Lust sich einen,
/ Der all so große Trauer sah?«¹³); Edith Stein wird »Ostermorgen«
(ESGA 20, S. 168) dichten und in den *Geistlichen Texten* (ESGA 19
u. 20) der Ordnung des Kirchenjahres folgen – lyrisch verwebend
und vielfach verknüpfend.

Die Muse spendet Lebenskraft bei der Droste – trotz »Gethsemane«
und »Kreatur«, die »Gen Himmel um Erlösung ächzt«¹⁴ –, Edith
Stein hatte dem Wertfühlen »um den Verlust einer geliebten Person«
Reflexionen zu Kunstgenuß und »Schaffen« unmittelbar folgen las-
sen; es hieß in der Dissertation:

In solchem Wertfühlen des Wertfühlers (Freude an meiner Freude) wer-
de ich mein[er] selbst in doppelter Weise – als Subjekt und Objekt – inne.
Das ursprüngliche und das reflektierte Wertfühlen werden wiederum in
verschiedener Tiefe angreifen. So kann ich ein Kunstwerk und zugleich
mein Genießen des Kunstwerks genießen; »vernünftigerweise« wird der
Genuß des Kunstwerks der tiefere sein. (ESGA 5, S. 121)

Und:

Zugleich aber mit diesem Wertfühlen ist eine ganz naive und unreflektier-
te Freude am »Schaffen« da, in der dies Schaffen als Wert gefühlt ist. Zu-
gleich erlebe ich in diesem Schaffen meine Schaffenskraft und mich selbst
als den mit dieser Kraft Ausgestatteten und erlebe sie als in sich wert.
(Ebd.)

So nochmals die gesunde Theorie, in der »Totenstille« aber waren
»Freude«, »Genießen« und »Schaffenskraft« zerbrochen. Nicht in
Brief oder Tagebuch kommt Edith Stein auf das Erlebnis der Liebe
zurück, sondern in der Abhandlung »Beiträge zur philosophischen
Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften«; Ingar-
den konnte 1922 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische
Forschung* die doppelte Rückblende der Freundin lesen:

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 beleben-
de Wirkung auf den Matten oder Erschöpften ausüben, die keine Aktivi-
tät von seiner Seite zur Voraussetzung hat.¹⁵

¹³ Annette von Droste-Hülshoff: *Geistliches Jahr, Gedichte*, Frankfurt a. M. 1997, S. 67.

¹⁴ Droste-Hülshoff: *Gedichte*, Anm. 12, S. 152 u. 155.

¹⁵ Stein: *Beiträge*, Anm. 8, S. 77; ESGA 6, S. 73f.





Ob Ingarden sich an ihren Brief vom Juli 1918 und den *Penthesilea*-Trost (ESGA 4, S. 102) erinnert? »Aber gerade das ist das Schreckliche«, hatte die Freundin geschrieben,

daß man aus bloßer Gedankenlosigkeit und ohne zu ahnen, welche Wirkungen von einem ausgehen, einen Menschen zu Tode quälen kann. Ich möchte Ihnen, lieber Freund, eine Bitte aussprechen, die Ihnen sehr kindlich erscheinen mag. Sie haben auch gelegentlich mit dem Gedanken gespielt, einmal selbst Schluß zu machen. Ich habe nie ernstlich daran geglaubt. Aber die bloße Möglichkeit ängstigt mich. Bitte, versprechen Sie mir, daß Sie es nie tun werden. Das Leben kann ja doch nicht völlig unerträglich sein, wenn man weiß, daß es einen Menschen gibt, dem es weit teurer ist als das eigene. (ESGA 4, S. 89)

An obiger »Beiträge«-Stelle im *Jahrbuch für Philosophie* will sie über »diese Verhältnisse« »nichts Näheres« mehr sagen, vorangegangen war ein konsequenzenreicher Wandel, für sie ebenfalls ein »neues Leben«, eine »geistige Wiedergeburt«, »etwas völlig Neues und Eigenartiges«, sie schreibt:

Außer diesem Zuströmen von Triebkräften, das ein gewisses Maß an Lebenskraft bereits voraussetzt – nämlich das zum Erleben der Kraft spendenden Gehalte erforderliche –, gibt es offenbar noch ein anderes, das nicht an diese Voraussetzung gebunden ist. Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich »dem Schicksal überläßt«. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.¹⁶

¹⁶ Stein: Beiträge, Anm. 8, S. 76; ESGA 6, S. 73.





Im Druckjahr der »Beiträge«, am 1. Januar 1922, war Edith Stein in Bergzabern getauft worden; »Zustrom« und »Zuströmen« weisen wiederum *Zum Problem der Einfühlung* zurück. Husserl hatte in seinen »Notizen zur Staatsexamensarbeit Edith Steins« vermerkt, wie man »fühlen« könne, »wie das Gefühl der andern auf mich eindringt, in mich einströmt«; statt »der andern« spricht Edith Stein vom »göttlichen Willen«, »Einströmen« gehört zur Varianz des »Bewußtseinsstromes«:

Dem »selben« Bewußtseinsstrom treten nun »andere« Bewußtseinsströme gegenüber, dem des »Ich«, die des »Du« und »Er«. Ihre Selbstheit und Andersheit gründet sich auf die des Subjekts, dem sie zugehören; sie sind aber nicht nur »andere«, sondern auch »verschiedene«, da jeder seinen eigentümlichen Erlebnisgehalt hat. (ESGA 5, S. 55)

Hier, in der Dissertation schon, war auch die Rede vom Erfahrenkönnen der »Einwirkung göttlicher Gnade« (S. 136), vom einfühlen-Verstehen des Typus des »homo religiosus« (S. 133) und der Liebe im religiös-göttlichen Sinn: Wie der Mensch das »Seelenleben seines Mitmenschen« erfasse,

so erfährt er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitz vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse der Menschen nicht täuschen, wie sich die Menschen untereinander über ihre Erlebnisse täuschen. Aber auch für ihn werden ihre Erlebnisse nicht zu eigenen und nehmen nicht dieselbe Art der Gegebenheit an. (ESGA 5, S. 20)

So schließt das Kapitel »Erinnerung, Erwartung, Phantasie und Einfühlung«, in dem Goethes Sesenheim Spiegelbilderlebnis – »nach dem Abschied von Friederike« – als sein Selbst-Erlebnis referiert wird. (Ebd., S. 18)

Die Reflexionen über die Liebe setzt Edith Stein noch in den »Beiträgen« fort, erfahrungsgespeist, zugleich ihre künftige Lebensform unbewußt vorklärend, und wieder ist das »Strömen«, jetzt der »Lebensstrom«, die zentrale Verständnisklammer; sie schreibt vom »Angezogenwerden« bei Personen, dieses sei

ein Drang zur Hingabe an die fremde Person, zur Vereinigung mit ihr, der in seiner höchsten Steigerung – im Falle der Liebe – auf ein völliges Einswerden abzielt, auf eine Gemeinschaft des Lebens und eine Gemeinschaft des Seinsbestandes. [...] Im übrigen zeigt der Einigungsdrang je nach





Grad und Art der »Zuneigung« und nach der Eigenart der betreffenden Individuen verschiedene Formen: man kann sich der anderen Person unter Wahrung des eigenen Charakters zur Verfügung stellen, sich ihr, so wie man ist, zu eigen geben als ein Besitztum gleichsam, mit dem sie rechnen kann, und ebenso sie selbst zu eigen nehmen. Das Einigungsstreben kann aber auch zu einer mehr oder minder weitgehenden Preisgabe der eigenen Persönlichkeit führen: entweder zugunsten der fremden Wesensart oder einer neuen, die erwächst, indem sich beide Lebensströme vereinigen. Das wird vor allem dann der Fall sein, wenn die beiden Persönlichkeiten nicht ohne weiteres miteinander »verträglich« sind, wenn gewisse »Charakterzüge« das Einigungsstreben hemmen. Soll es trotzdem zum Ziele führen, so ist eine Abwandlung des einen oder anderen Charakters erforderlich. Und in der Tat hat die Liebe zu einer Person die Kraft, Regungen, die sie abstoßen würden, im Keim zu ersticken (evtl. »ganz von selbst«, ohne Eingreifen des Willens) und in der Folge auch die betreffenden Charakterzüge zum Verschwinden zu bringen. Von einer völligen Preisgabe der individuellen Eigenart kann dabei nicht die Rede sein, weil es in ihr selbst gegründet ist, zu wem man sich hingezogen fühlt.¹⁷

An einer zweiten Stelle setzt Edith Stein die Reflexionen über das Wertfühlen aus der Dissertation fort und kann »angelesene« Gefühle nun feiner und jetzt erfahrungsreicher – lebensbestimmende Lektüre Teresas von Avila¹⁸ lag dazwischen – interpretieren. Edith Stein spricht vom Wert und Unwert einer Person:

Ich kann mir über den Unwert, der der geliebten Person anhaftet, klar sein, aber nicht *als* mit diesem Unwert behaftet liebe ich sie, sondern der Unwert einer Eigenschaft oder einer einzelnen Handlung – wofern er überhaupt lebendig gefühlt ist – wird überstrahlt und aufgesogen von dem Wert, der dem gesamten Seinsbestand der Person innewohnt und der Schmerz über den gefühlten Unwert mindert die Liebe nicht, sondern gibt ihr nur eine besondere Färbung.

Mit einem »gewissen Recht« könne man sagen:

die Liebe gründet sich auf den erfaßten Wert der geliebten Person; und andererseits: nur dem Liebenden erschließt sich der Wert einer Person voll und ganz.

¹⁷ Stein: Beiträge, Anm. 8, S. 244; ESGA 6, S. 226.

¹⁸ Siehe Urban: Stein, Anm. 4, S. 70ff.





Besonders gelte:

Der personale Wert haftet dem qualitativen Bestand der Person an, nicht ihrer Existenz (der Existenzial-Wert ist ein *außerdem* noch hinzutretender), und so kann der Eindruck, den wir von einer Gestalt der Geschichte oder Dichtung bekommen, ebenso in uns »zünden« und belebend wirken wie der einer lebenden. Im lebendigen Wechselverkehr kommt außer dieser Wirkung des Wertgehalts einer Person dann noch der Einfluß ihrer aktuellen Lebensregungen – und speziell der durch uns ausgelösten – in Betracht.¹⁹

Das Grundmuster von Edith Steins Liebes- und Gottesverständnis (»empirische« Personen und »Liebesgeschichten«, »angelesene« und »zündende« Dichtung, Phänomenologie von Schmerz und Verlust, lebensbewältigende Schaffenskraft, »Zustrom« und »Geborgenheit« in Gott im »Bewußtseinsstrom«, Hingabe, Vereinigung, Einswerden in »Lebensströmen«) sind zu erkennen. Romeos »Glut« kehrt in veränderter Lebenssituation wieder: Edith Stein ist von 1922 bis 1932 Lehrerin in Speyer und übersetzt die *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin. Die Germanistin hatte im Deutschunterricht mit allen Formen literarischer Liebe vom Mittelalter bis in ihre Zeit zu tun, Vorlieben sind leicht zu erkennen: Minnesang, die »Entwicklungsromane« *Wilhelm Meister*, *Der grüne Heinrich*, *Maler Nolten*, *Das Schweißstuch der Veronika* (s. ESGA 2, S. 25 u. S. 247), und aus dem Thomas (XXVI. Quaestio: »Die Passionen der Seele«) hatte sie – zunächst hinführend: »Die Liebe ist um so lobwürdiger, je freier sie von fleischlicher Neigung ist« – übersetzt:

Fleischlichkeit der Liebe bedeutet es, wenn die Liebespassion (*passio amoris*) der Schätzung, die Willenssache ist (*dilectio voluntatis*), vorausgeht, nicht aber, wenn sie folgt; denn das gehört zur Glut der Liebe, die darin besteht, daß die Schätzung, die dem höheren Teil angehört, so sehr überströmt, daß sie eine Veränderung im niederen Teil hervorruft. (ESGA 24, S. 761)

Gleichzeitig mit ihrer Übersetzungsarbeit hilft sie dem Freund Ingarden bei der Korrektur seines Buches *Das literarische Kunstwerk* (s. ESGA 2, S. 97); dort konnte sie im Kapitel »Metaphysische Qualitäten (Wesenheiten)« Thomas ergänzend und tatsächlich lesen von

¹⁹ Stein: Beiträge, Anm. 8, S. 191; ESGA 6, S. 177.





»Verklärung« und »ekstatischem« Erschauen, von den »Tiefen und Urgründen des Seins«, die sich »wie eine ›Gnade‹« »enthüllen«, selten in der Realisierung zwar und bei wenig Zeit, »uns in sie erschauend zu versetzen«, aber

gerade nach diesem erschauenden Sichversenken lebt in uns, aus welchen Gründen auch immer, eine unausrottbare Sehnsucht. Diese Sehnsucht ist die geheime Quelle vieler unserer Taten. Aber sie ist auch die letzte Quelle einerseits des philosophischen Erkennens und Erkenntnisdranges, andererseits des künstlerischen Schaffens und Genießens, die Quelle zweier durchaus verschiedener und doch letzten Endes dasselbe Ziel verfolgender geistiger Akte. Insbesondere kann uns die Kunst eben dasjenige, wenigstens im Kleinen und in einem Abglanz, geben, was wir im realen Leben nicht erreichen können: die ruhige Kontemplation der metaphysischen Qualitäten.²⁰

Ingarden setzt an dieser Stelle das Hebbel-Wort von der Kunst als »realisierter Philosophie« in die Fußnote – Edith Stein hatte das alles schon so gesehen²¹, kannte sie den lyrischen Text, die »Sehnsuchtsstrophe«, dazu? Es ist Rilkes

Liebeslied

Wie soll ich meine Seele halten, daß
 sie nicht an deine rührt? Wie soll ich sie
 hinheben über dich zu andern Dingen?
 Ach gerne möchte ich sie bei irgendwas
 Verlorenem im Dunkel unterbringen
 an einer fremden stillen Stelle, die
 nicht weiterschwingt, wenn deine Tiefen schwingen.
 Doch alles, was uns anrührt, dich und mich,
 nimmt uns zusammen wie ein Bogenstrich,
 der aus zwei Saiten *eine* Stimme zieht.
 Auf welches Instrument sind wir gespannt?
 Und welcher Geiger hat uns in der Hand?
 O süßes Lied.²²

²⁰ Roman Ingarden: *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen ³1965 [1931], S. 313.

²¹ Siehe in Urban: Stein, Anm. 4, S. 24–32 das Kapitel »Kulturwissenschaft« – *Kunstwerk* (Roman Ingarden) – *De veritate* (Thomas von Aquin)«.

²² Rainer Maria Rilke: *Der ausgewählten Gedichte erster Teil*, ausgewählt von Katharina Kippenberg, Frankfurt a. M. 1954, S. 61; »Sehnsuchtsstrophe« bei Gertrud Höhler: »Klima des Schicksals«, in: *Frankfurter Anthologie*, Bd. 7, Frankfurt a. M. ³1994, S. 136.





Daß Edith Stein das Gedicht kannte, ist mehr als wahrscheinlich – sie besitzt offenbar Originalausgaben Rilkes, das »Lied« war in den 1907 erschienenen *Neuen Gedichten* enthalten –, und als der befreundete Husserl-Schüler Fritz Kaufmann ihr 1919 zum Geburtstag einen (uns nicht bekannten) Rilke-Band schenkt, bedankt sie sich für »den Rilke, den ich noch nicht besaß und sehr gern mag« (ESGA 2, S. 46).²³ Auffallend ist nun, daß Zeile für Zeile, nahezu Wort für Wort, bis zu »Instrument« und »Geiger«, in den noch zu betrachtenden Texten »Das Gebet der Kirche« und »Briefe in den Karmel« (s. u. »GOTTGEFÜHLT«) auftaucht; *hier* sind wir jetzt bei »EINGEFÜHLT«: tatsächlich spricht die erste Seite der Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* vom

Erleben des Dinges (das wahrnehmende, erinnernde oder sonstwie gear-tete Erfassen) samt seinem Korrelat, dem vollen »Dingphänomen« (dem in mannigfachen Wahrnehmungs- oder Erinnerungsreihen sich als dasselbe gebende Objekt), das in seinem ganzen Charakter erhalten bleibt und zum Objekt der Betrachtung gemacht werden kann. (ESGA 5, S. 11)

Und nur wenige Seiten weiter – immer noch im Kapitel »Das Wesen der Einfühlungsakte« – wird die Struktur des Rilkeschen Ich-Du-Wir so beschrieben:

[...] es ist nicht damit abgetan, daß jeder einzelne von uns ein Erlebnis vom selben Gehalt hat und es in den andern gewahrt. Was wir fühlen, das fühlen wir eben als »unser« Erleben, über dem »Ich« und »Du« erhebt sich das »Wir« als ein Subjekt höherer Stufe, und das, was uns jetzt erfüllt, erfüllt uns eben *als* Glieder dieser Gemeinschaft. Es ist nicht dasselbe, wenn wir nur die Erlebnisse der einzelnen und ihren Einfluß auf einander nehmen.

Stein nennt als Beispiel nicht die »Liebe«, wohl aber die »Freude« und spricht vom »Einssein« dann,

wenn dasselbe individuelle Gefühl in allen lebt und das »Wir« als sein Subjekt erlebt ist. Dieses Einssein bedeutet aber keine Auslöschung der Einzelsubjekte. »Ich« und »du« und »er« bleiben im »wir« erhalten, kein »Ich«, sondern ein »Wir« ist das Subjekt des Einfühlens. Und nicht durch das Einfühlen erfahren wir von andern, sondern durch das Ein-

²³ Im Zusammenhang mit ihren Studien zu Dionysius weist Johannes Hirschmann 1941 in einem Brief auf E. C. Masons *Lebenshaltung und Symbolik bei Rilke*, Reihe: *Literatur und Leben*, Bd. 3, Weimar 1939 (ESGA 3, S. 467).





fühlen. Einfühlung ist mit Einfühlung und Bereicherung des eigenen Erlebens nicht identisch, wenn auch nahe Beziehungen zwischen beiden bestehen. (ESGA 5, S. 29)

»Auslöschung«: nochmals auffallend, weil die Erinnerung zum an Gott und die Geliebte (Lou Andreas-Salomé) gerichteten »Lösch mir die Augen aus« des *Stundenbuchs* (1905)²⁴ geht, zu der Augen-Beispiel-Reflexion im Dissertations-Kapitel »Die Gegebenheit des Leibes« (ESGA 5, S. 57) und zu Kleist, zu dessen Dramen Edith Stein im Studium »Übungen« belegt hatte (s. ESGA 1, S. 213). Sie konnte dort vom »Gesicht der Liebe« lesen und wie Alkmene im »Lustspiel nach Molière« *Amphitryon* gesprochen hatte:

Nimm mir
 Das Aug, so hör ich ihn; das Ohr, ich fühl ihn;
 Mir das Gefühl hinweg, ich atm' ihn noch;
 Nimm Aug und Ohr, Gefühl mir und Geruch,
 Mir alle Sinn und gönne mir das Herz:
 So läßt du mir die Glocke, die ich brauche,
 Aus einer Welt noch find ich ihn heraus.²⁵

»Gönne mir das Herz«: der Teppich der lyrisch-mystischen »Strömungen« ist geknüpft, mit Droste-Hülshoff und Kleist, Augustin und Thomas, Rilke ganz nahe im Mittelbild mit Edith Stein, »Liebesgeschichten« und Schmerz-Erlebnis bei ihr, aufgehoben im phänomenologischen Diskurs und im »Ruhem in Gott«, und noch eine Fadenspur führt über Roman Ingarden zurück ins Gedicht:

Ich halte es im Leben mit der Kultur und in der Kunst mit der Schönheit,
 und in beidem suche ich so etwas wie »Harmonie«,

hatte sie ihm im Januar 1917 geschrieben (ESGA 4, S. 33), »Harmonien« aber klingen und »schön muß sichs ergehen« in Schillers Gedicht »Sehnsucht«²⁶. In Schillers »philosophischen Gedichten« fand sie »die mir genehme Weltanschauung« (ESGA 1, S. 128), »Idealistin« sei sie, hatte Ingarden geschrieben, sie erwiderte:

²⁴ Rainer Maria Rilke: *Das Stundenbuch*, Leipzig 1922, S. 58.

²⁵ Kleist: Werke, Anm. 5, S. 282.

²⁶ *Schillers klassische Lyrik*, ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Emil Staiger, Frankfurt a. M. 1967, S. 14.





[...] was Sie von mir sagen, ist im ganzen zutreffend. Gewiß, ich liebe die Realität, aber nicht schlechtweg, sondern eine ganz bestimmte: die menschliche Seele, die der einzelnen und die der Völker. Was Sie »idealisieren« nennen, das hängt vielleicht mehr damit zusammen, daß mir alles Materielle so sehr gleichgültig ist und daß ich daher immer in Gefahr bin, es zu unterschätzen. Die Ideale liebe ich freilich auch, um ihrer selbst willen – denn stark theoretisch bin ich ja doch auch veranlagt – und außerdem als die einzig zuverlässigen Leitsterne unseres Lebens, ohne die wir unrettbar in die Irre gehen, wie es ja in den letzten Jahrzehnten sichtlich geschehen ist. In diesem Sinne bin ich eine unverbesserliche »Idealistin« und meine ganze politische Tätigkeit wird darauf gerichtet sein, den idealen Gesichtspunkten in der Praxis Geltung zu verschaffen. (ESGA 4, S. 118)

»Ideale« um »ihrer selbst willen«, also wie echte Liebe, Schiller hatte es in »Die Ideale« vorausgesehen: »nach kurzem Lenze / Entfloh die schöne Liebeszeit!«, aber »tröstend« blieb der Freundschaft »zarte Hand« und

Beschäftigung, die nie ermattet,
 [...]

 Die zu dem Bau der Ewigkeiten
 Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
 Doch von der großen Schuld der Zeiten
 Minuten, Tage, Jahre streicht.²⁷

Wie bei der Droste – und in einem ersten Lebensbogen bei Edith Stein: *Endliches und ewiges Sein* heißt ihr »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« (1935–1937), darin sich Reflexionen finden zum »Vergleich zwischen dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung und dem Verhältnis der göttlichen Personen zueinander«: dort hat Schiller Zutritt – im ganzen Werk ist als Dichter nur noch der Freund, der Faust den Logos-Prolog übersetzen läßt, zugelassen – mit seinem »Schlüssel«-Epigramm (»Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben«), das darauf hinweise, »welche Bedeutung solches bildhafte Anschauen für die Selbsterkenntnis hat«, ein »dunkles, unumgrenztes und ungeformtes Spüren« sei diese, ganz im Gegensatz zu »Gottes Wissen um sich selbst«. (ESGA 11/12, S. 298) Edith Stein weiß früh um »Das Ideal und das Leben«:

²⁷ »Die Ideale«, in: Schillers Lyrik, Anm. 26, S. 13f.





Aber in den heitern Regionen,
 Wo die reinen Formen wohnen,
 Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.
 Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden,
 Keine Träne fließt hier mehr dem Leiden,
 Nur des Geistes tapfrer Gegenwehr.²⁸

»Dunkles, unumgrenztes und ungeformtes Spüren«: sprach Rilke davon im »Liebeslied«? Ein Ort der Zuflucht soll es sein – meint eine Interpretin –, »der vom Zauber der Liebenden frei ist«.²⁹ Vom »Zauber« der Gedichte wird Edith Stein noch oft und später sprechen – »Zauber« und »entzückt« sind ohnehin Lieblingsworte³⁰ –, auch dem Zauber der Musik kann sie sich kaum entziehen, vier Monate vor dem »Liebling«-Brief (»Ich möchte [...] Zauberkräfte besitzen«; ESGA 4, S. 68) schrieb sie Ingarden aus Freiburg:

Ganz fidel wurde ich, als ich [...] an einer Anschlagssäule las, daß nächsten Sonnabend in Baden-Baden der Figaro ist. Nun wirbelt mir der Kopf von Melodien, und ich brauche nur noch ein Verführungsobjekt, das mit mir hinüberfährt. Warum sind Sie noch nicht da? (ESGA 4, S. 65)

Natürlich »wirbelte« ihr auch die Canzona des Cherubino im Kopf:

Zärtliche Frauen,
 Saget mir frei,
 Ob dieses Grauen
 Liebe wohl sei.

Die Gräfin hatte Susanna die Anweisung gegeben: »Nimm meine Gitarre und begleite ihn.«³¹

²⁸ »Das Ideal und das Leben«, in: Schillers Lyrik, Anm. 26, S. 85; s. dazu neuerdings »Reinigung und Reinheit in der Lyrik Schillers«, in Jürgen Brokoff: *Geschichte der reinen Poesie*. Von der Weimarer Klassik bis zur historischen Avantgarde, Göttingen 2010, S. 290ff.

²⁹ Höhler: *Klima*, Anm. 22, S. 137.

³⁰ Siehe Urban: *Stein*, Anm. 4, S. 16.

³¹ *Die Hochzeit des Figaro*, Komische Oper von Wolfgang Amadeus Mozart, Text von Lorenzo da Ponte, deutscher Text von Karl Wolfskehl, Marbach a. N. 1978, S. 32f.





2. »VORGEFÜHLT«

Edith Stein sprach im Dezember 1918 von »politischer Tätigkeit«, ein anderthalbes Jahr zuvor hatte sie Roman Ingarden von ihrer Erinnerung an den Tag der Mobilmachung geschrieben,

da stand es mir plötzlich ganz klar und deutlich vor Augen: heute hat mein individuelles Leben aufgehört und alles, was ich bin, gehört dem Staat; wenn ich den Krieg überlebe, dann will ich es als neu geschenkt wieder aufnehmen. (ESGA 4, S. 43)

Fast gleichzeitig mit dem Gedanken an »politische Tätigkeit« schrieb sie ihrer Schwester Erna, man müsse sich mit dem Gedanken vertraut machen,

daß man das Ende des Krieges nicht erlebt. Und man darf auch dann nicht verzweifeln. Man muß sich nur nicht auf das Stückchen Leben beschränken, das man selbst übersieht, und gar auf das, was deutlich greifbar an der Oberfläche liegt. Es ist doch ganz sicher, daß wir an einem Wendepunkt in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens stehen, und man darf sich nicht beklagen, wenn die Krisis länger dauert, als es dem einzelnen nach seinem Ermessen bekömmlich ist. Alles was jetzt so schrecklich ist und was ich gewiß nicht beschönigen will, das ist der Geist, der überwunden werden muß. Aber der neue Geist ist bereits da, und er wird sich zweifellos durchsetzen. Wir haben ihn ganz sicher in der Philosophie und in den Anfängen einer neuen Kunst im Expressionismus. Und so gewiß hier Materialismus und Naturalismus überwunden sind, so gewiß werden sie es – wenn auch langsam und unter schmerzlichen Kämpfen – auf allen andern Lebensgebieten. (ESGA 2, S. 32)

Edith Stein schrieb dies im Juli 1918, die *Menschheitsdämmerung*, eine »Symphonie jüngster Dichtung«, erschien 1920, Kurt Pinthus hatte die Gedichte in die Themen »Sturz und Schrei«, »Erweckung des Herzens«, »Aufruf und Empörung« und »Liebe den Menschen« geordnet und von Else Lasker-Schüler (1869–1945) u. a. die Gedichte »Versöhnung«, »An Gott«, »Mein Volk« und »Gebet« aufgenommen.³² Die ersten drei waren 1913 – Edith Stein setzt gerade ihr in Breslau begonnenes Studium der Germanistik, Philosophie, Ge-

³² *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*, mit Biographien und Bibliographien neu herausgegeben von Kurt Pinthus, Hamburg 1959 [1920], S. 151, 198, 269, 318. Bis 1922 erlebte die Anthologie vier Neuauflagen.





schichte und Psychologie in Göttingen fort – in den *Hebräischen Balladen* erschienen, zusammen mit Gedichten zu biblischen Gestalten, darunter »Hagar und Ismael«, »Ruth«, »Sulamith« und – »Esther«; Edith Stein kennt die Gestalten aus ihrer jüdischen Denkwelt³³, mit Esther aber hat sie sich identifiziert und sie in Verse gesetzt – die »lyrisch-mystischen« Strömungen« werden deutlicher. Zunächst Lasker-Schülers Gedicht:

Esther

Esther ist schlank wie die Feldpalme,
Nach ihren Lippen duften die Weizenhalme
Und die Feiertage, die in Juda fallen.

Nachts ruht ihr Herz auf einem Psalme,
Die Götzen lauschen in den Hallen.

Der König lächelt ihrem Nahen entgegen –
Denn überall blickt Gott auf Esther.

Die jungen Juden dichten Lieder an die Schwester,
Die sie in Säulen ihres Vorraums prägen.³⁴

»Herz auf einem Psalme«: von »sieben Stunden täglicher Gebetszeit« (ESGA 3, S. 403) – Herzstück des Karmel – wird Edith Stein/Teresia Benedicta sprechen, ihr letzter kleiner Brief bittet in Todesnähe um den »nächsten Brevierband (konnte bisher herrlich beten)« (ESGA 3, S. 575) zu dem, der »überall« auf sie »blickt« und der »für immer die Hand« auf sie »gelegt«³⁵ habe. Er tröstet auch bei Emigrationsorgen um die Geschwister, Benedicta schreibt am 31. Oktober 1938 an die Oberin des Ursulinenklosters in Dorsten, Petra Brüning:

Wenn sie nur wüßten, wo sie hin sollen! Aber ich vertraue, daß die Mutter aus der Ewigkeit für sie sorgt. Und darauf, daß der Herr mein Leben für alle angenommen hat. Ich muß immer wieder an die Königin Esther denken, die gerade darum aus ihrem Volk herausgenommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehen. Ich bin eine sehr arme und ohnmächtige kleine Esther; aber der König, der mich erwählt hat, ist unendlich groß und barmherzig. Das ist ein so großer Trost. (ESGA 3, S. 318)

³³ Siehe das Kapitel »Die »große Tochter Israels««, in Gerl: Licht, Anm. 2, S. 30ff.

³⁴ *Helles Schlafen – Dunkles Wachen*, Gedichte. Ausgewählt von Friedhelm Kemp, München 1962, S. 21.

³⁵ Zitiert bei Feldmann: Stein, Anm. 1, S. 52; auf S. 132f. das Faksimile des letzten Briefes.





Letzte Gebete, letzte Sätze zur Schwester: »Komm, wir gehen für unser Volk«³⁶, vorgedacht im lyrischen »Mein Volk« der Lasker in den *Balladen* (»Zustrom« lautete oben das »Geborgensein in Gott« bei Edith Stein):

Hab mich so abgeströmt
 Von meines Blutes
 Mostvergorenheit.
 Und immer, immer noch der Widerhall
 In mir,
 Wenn schauerlich gen Ost
 Das morsche Felsgebein,
 Mein Volk,
 Zu Gott schreit.³⁷

Deshalb Esthers Wiederkehr im kleinen Theaterstück der Karmelitin *Nächtliche Zwiesprache* vom Juni 1941; Erinnerung zunächst:

So hat aus Hamans Hand der höchste Herr
 Durch Esther, seine Magd, sein Volk befreit,

hört die Priorin-Mutter von der Erschienenen und weiß:

Und heute hat ein and'rer Haman ihm
 In bitt'rem Haß den Untergang geschworen.
 Ist's darum wohl, daß Esther wiederkehrt?

Esther:

Du sagst es. – Ja, ich ziehe durch die Welt,
 Den Heimatlosen Herberg' zu erleben,
 Dem stets vertrieb'nen und zertret'nen Volk,
 Das doch nicht sterben kann. (ESGA 20, S. 241)

»Untergangs«-Sorge dann doch nicht real-politisch, sondern heilsgeschichtlich bittend,

³⁶ So auch die Überschrift eines Kapitels in Feldmann: Stein, Anm. 1, S. 121–139.

³⁷ Helles Schlafen, Anm. 34, S. 8; s. auch Birgit Lermen: »*Mein Volk*. Zu Else Lasker-Schülers spannungsvoller Verbundenheit mit ihrem Volk«, in: *Interpretationen*. Gedichte von Else Lasker-Schüler, hg. von Birgit Lermen und Magda Motté, Stuttgart 2010, S. 51–63.





Denn erst, wenn Israel den Herrn gefunden,
Erst dann, wenn Ihn die Seinen aufgenommen,
Kommt Er in offener Herrlichkeit.

Esther »sah aus meinem Volk die Kirche wachsen« und kündigt:

Wir seh'n uns wieder an dem großen Tag,
Dem Tag der offenbaren Herrlichkeit,
Wenn überm Haupt der Karmelkönigin
In hellem Glanz die Sternenkronen schimmern,
Weil die 12 Stämme ihren Herrn gefunden. (ESGA 20, S. 244)

Neben der Heilsfreude hier die Trübnis, dort und zugleich, umgeben
von den Gottes-Bitten der *Menschheitsdämmerung* (»Erweckung des
Herzens«) war die »Sternenkronen« geteilt, schon in den *Hebräischen
Balladen* stand in vertrauter Rede »An Gott«:

Du wehrst den guten und den bösen Sternen nicht;
All ihre Launen strömen.
In meiner Stirne schmerzt die Furche,
Die tiefe Krone mit dem düsteren Licht.

Und meine Welt ist still –
Du wehrtest meiner Laune nicht.
Gott, wo bist du?³⁸

Was sich zwischen »Zustrom« und »abströmen«, zwischen Esther
und ihrem »König« ereignet:

Von mir nahmst Du noch nie der Trauer Kleid.
Es lastet manchmal schwer auf meinen müden Schultern,

so klagt die Karmelitin in ihrem Gedicht »An Gott den Vater«, 1939
in der neuen Umgebung in Echt geschrieben, »ohnmächtig« Segen er-
bittend vom »König« des Esther-Briefes:

Segne der Leidbedrückten tief gebeugten Sinn (Mut),
Der tiefen Seelen schwere Einsamkeit,
Das unruhvolle Sein der Menschen
Und Leid, das eine Seele keiner Schwesterseele je vertraut.

[...]

³⁸ Helles Schlafen, Anm. 34, S. 26; Menschheitsdämmerung, Anm. 32, S. 198f.





Segne die Herzen all, die trüben, Herr, vor allem
Den Kranken Lind' rung gib; Gequälten Frieden,
Die ihre Lieb' zu Grabe trugen, lehr' vergessen.
Laß auf der ganze Erd kein Herz in Sündenpein.

[...]

Dann segne meinen Schlaf, den Schlaf von allen Toten.
Gedenke, was Dein Sohn in Todesangst für mich litt.
Dein groß Barmherzigsein für alle Menschennöte
Gibt allen Toten Ruh' in Deinem ew'gen Frieden. (ESGA 20, S. 183f.)

»Kann keine Trauer sein« wird der schwerkranke Gottfried Benn (1956) dichten, zur hebräischen *Balladen*-Zeit ist er der »Giselher« der Lasker und ersehnt *Morgue*-bedrückt an einer Klosterpforte den Thomas von Aquin der Karmelitin.³⁹ Aber bei ihm gibt es keine Königerwählung wie bei Esther/Benedicta, nur im Nachfühlen eigener Mönchsnähe das Strömen des »Überirdischen«:

[...]

Kann keine Trauer sein. Zu fern, zu weit,
zu unberührbar Bett und Tränen,
kein Nein, kein Ja,
Geburt und Körperschmerz und Glauben,
ein Wallen, namenlos, ein Huschen,
ein Überirdisches, im Schlaf sich regend,
bewegte Bett und Tränen –
schlafe ein!⁴⁰

Bei Edith Stein Esther-Identifikation und Erwählung mehr als zweifach: Teresia und Benedicta ist sie genannt; im Gedicht der Lasker »duften« nach Esthers Lippen die »Weizenhalme / Und die Feiertage, die in Juda fallen«. Bei der Esther der *Nächtlichen Zwiesprache* sind es auch die der Kirche, der alttestamentliche Text wurde als Lesung bei der Selig- und Heiligsprechung Edith Steins vorgetragen und ist Lese-Text an ihrem Gedenktag, dem 9. August. Geboren aber ist sie am Versöhnungstag (12. Oktober 1891), »was für sie und ihre Mutter

³⁹ Siehe das Kapitel »*De veritate* (Thomas von Aquin)«, in Urban: Stein, Anm. 4, S. 24–32; ders.: »An der Klosterpforte. Spuren der Thomas von Aquin-Rezeption bei Gottfried Benn«, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, 6 (2009), S. 271–298. – Benns Gedichtband *Morgue* erschien 1912.

⁴⁰ Gottfried Benn: *Zehn Gedichte*. Erläuterungen und Dokumente, hg. von Fred Lönker, Stuttgart 2010, S. 146[–164].





von großer Bedeutung war«. (ESGA 19, S. 50) Sie hält in Person Altes und Neues Testament zusammen, der Versöhnungstag ist das »alttestamentliche Vorbild des Karfreitags«, schreibt sie im Kapitel »Die einsame Zwiesprache mit Gott als Gebet der Kirche« und sinnt nach über das

Geheimnis des *inneren* Lebens: das Ineinander der göttlichen Personen und das Innewohnen Gottes in der Seele. (ESGA 19, S. 51)

Die Karmelitin, deren »Beruf das feierliche Gotteslob ist« (ebd., S. 48), deutet weiter:

In der stillen Zwiesprache gottgeweihter Seelen mit ihrem Herrn werden die weithin sichtbaren Ereignisse der Kirchengeschichte vorbereitet, die das Angesicht der Erde erneuern. Die Jungfrau, die jedes gottgesandte Wort in ihrem Herzen bewahrte, ist das Vorbild jener lauschenden Seelen, in denen das hohepriesterliche Gebet Jesu immer wieder auflebt. Und Frauen, die gleich ihr sich selbst völlig vergaßen über der Versenkung in das Leben und Leiden Christi, erwählte der Herr mit Vorliebe zu seinen Werkzeugen, um Großes in der Kirche zu vollbringen: eine heilige Birgitta, Katharina von Siena. (ESGA 19, S. 52)

Und die heilige Teresa, die »machtvolle Reformatorin ihres Ordens« mit der »Erneuerung wahren inneren Lebens« (ebd.). »Inneres Leben und äußere Form und Tat« sieht Edith Stein in diesen tiefen Bewegungen, für sie der »mystische Strom, der durch alle Jahrhunderte geht«, Geist-gelenkt, »ohne ihn gäbe es keine Liturgie und Kirche« (ESGA 19, S. 55), keine »lyrisch-mystischen Gedichte« Teresas (»Ich leb', nicht in mir lebend, / und hoff' auf solch tief' Leben, / daß sterbend ich nicht sterbe«⁴¹), keine Patroninnen Europas.⁴² »War nicht« – fährt Edith Stein fort –

⁴¹ Teresa von Avila: *Gedanken zum Hohenlied, Gedichte und kleinere Schriften*, vollständige Neuübers., = *Gesammelte Werke, Bd. III*, hg., übers. und eingel. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peters, Freiburg 2004, S. 333. Edith Stein schreibt über den »Schatz ihrer Werke«: »[...] wer erst einmal gelernt hat, aus diesen Quellen zu schöpfen, der wird nicht müde werden, sich immer wieder Mut und Kraft daraus zu holen.« (ESGA 19, S. 63)

⁴² Johannes Paul II.: »Apostolisches Schreiben als ›Motu Proprio‹ erlassen zur Ausrufung der hl. Birgitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas« = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 140 vom 1. Oktober 1999, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.





die Seele des königlichen Psalmensängers eine Harfe, deren Saiten unter dem leisen Anhauch des Heiligen Geistes erklingen? (ESGA 19, S. 55)

Das ihrer Mutter gewidmete Gedicht »Versöhnung« aus den *Hebräischen Balladen* Lasker-Schülers vereinigt Metaphernbild, Gedankengang und Gotteserfahrung; den erotischen Untergrund wird Edith Stein über Teresas von Avila »Gedanken zum *Hohenlied*«⁴³ in eine eigene »Brautmystik« führen; an obiger Stelle sagt sie (1936): »Was wäre Gebet der Kirche wenn nicht die Hingabe der großen Liebenden an den Gott, der die Liebe ist?« (ESGA 19, S. 55)

Versöhnung

Meiner Mutter

Es wird ein großer Stern in meinen Schoß fallen ...

Wir wollen wachen die Nacht,

In den Sprachen beten,
die wie Harfen eingeschnitten sind.

Wir wollen uns versöhnen die Nacht –
so viel Gott strömt über.

Kinder sind unsere Herzen,
Die möchten ruhen müdesüß.

Und unsere Lippen wollen sich küssen.
Was zagst du?

Grenzt nicht mein Herz an deines –
Immer färbt dein Blut meine Wangen rot.

Wir wollen uns versöhnen die Nacht,
Wenn wir uns herzen, sterben wir nicht.

Es wird ein großer Stern in meinen Schoß fallen.⁴⁴

So sehr Laskers Gedicht Zeile für Zeile die Gedanken-, Erfahrungs- und Bibelwelt Edith Steins berührt und umspielt (»Stern«, »Wachen«, »Sprachen«, »Harfen«, »Versöhnen«, »Gott strömt«, »Kinder«, »Herz«, »Blut«, »Sterben«), um so mehr bewegt sich die Karmelitin

⁴³ Teresa: Gedanken, Anm. 41, S. 54ff.

⁴⁴ Helles Schlafen, Anm. 34, S. 7; Menschheitsdämmerung, Anm. 32, S. 151; siehe auch Gabriele Sander: »*Versöhnung*. Erotische Wunschprojektion und poetologisch-religiöses Bekenntnis«, in: Interpretationen, Anm. 37, S. 87–97.





in die göttliche Identifikation. Zwei Kirchenväter nimmt sie zu Hilfe, zuerst Augustinus, dann Johannes Chrysostomos; der Schlußtext aus »Das Gebet der Kirche« ist mystisch-spekulativ kaum zu überbieten:

Indem wir am Opfer und Opfermahl teilnehmen, mit Jesu Fleisch und Blut genährt werden, *werden wir selbst sein Fleisch und Blut* [Hervorhebung von mir, B. U.]. Und nur, wenn und soweit wir Glieder seines Leibes sind, kann sein Geist uns beleben und in uns herrschen: »... der Geist ist es, der belebt; denn der Geist macht die Glieder lebendig; doch nur die Glieder macht er lebendig, die er in eben dem Leibe, den der Geist belebt, vorfindet. ... Nichts muß also der Christ so fürchten wie die Trennung vom Leibe Christi. Denn wenn er vom Leibe Christi getrennt wird, dann ist er nicht mehr sein Glied: wenn er nicht mehr sein Glied ist, wird er nicht mehr von seinem Geist belebt ...«. Glieder des Leibes Christi aber werden wir »nicht nur durch die Liebe ..., sondern in aller Wirklichkeit durch Einswerden mit seinem Fleisch, denn das wird bewirkt durch die Speise, die er uns geschenkt hat, um uns sein Verlangen nach uns zu beweisen. Deshalb hat er sich selbst in uns eingesenkt und seinen Leib in uns hinein gestaltet, damit wir Eines seien, wie der Leib mit dem Haupt zusammengefügt ist ...« (ESGA 19, S. 57f.)

»Einsfühlung« hieß es schon oben; Steins Text war sehr verbreitet⁴⁵ – die Enzyklika *Mystici Corporis* Pius XII. erschien erst 1943; schlichter schrieb die Dichterin fast gleichzeitig in Jerusalem – am Ölberg begraben – im Gedicht »Ich glaube wir sind alle für einand' gestorben«; die Schlußzeilen lauten:

Wo keine Liebe glüht,
Verblüht das Leben ungeküßt
Im Juden und im Christ, im Heiden und Buddhist.
Das ewige Leben dem, der viel von Liebe weiß zu sagen.⁴⁶

3. »MITGEFÜHLT«

Die Lektüre erweitert sich in der Begegnung: Edith Stein berät die Dichterin Gertrud von Le Fort (1876–1971) in Sachen Karmel für die Novelle *Die Letzte am Schafott*, wechselt Briefe mit ihr, nimmt ihre

⁴⁵ Angaben zu Veröffentlichungen in ESGA 19, S. 44.

⁴⁶ Siehe Michael Braun: »Liebesevangelium in Zeiten des Hasses«, in: *Frankfurter Anthologie*, Bd. 32, Frankfurt a. M. 2008, S. 111ff.; das Gedicht ebd. S. 109f.





Bücher mit in Betrachtung und Meditation, vermittelt ihr Grundlegendes zu Rolle und Aufgabe der Frau und wird von ihr im Kölner Karmel besucht.⁴⁷

Le Forts »Zwiegespräch« *Hymnen an die Kirche* (»Der nach Gott verlangenden Seele antwortet Gott durch die Stimme der Heiligen Kirche«) erschien 1924 – Edith Stein ist seit einem Jahr Lehrerin für Deutsch und Geschichte in Speyer – und beginnt mit der Zeile »Herr, es liegt ein Traum von dir in meiner Seele«; der vierteilige Zyklus »Corpus Christi mysticum« schwebt in seinem Metaphern-Netz zwischen den Gedichten der Lasker und dem Rilkes bis zu philosophischen Bedeutungen⁴⁸ und einer lyrischen Überhöhung des Leib-Christi-Textes der Edith Stein. Die erste Sequenz des »Corpus« lautet:

Wie die blaue Liebe des Himmels über allen Wesen,
 so wölbst du dein Gezelt über den Zerstreuten!
 Wie das Goldmeer der Sonne von Fluren zu Fluren,
 so flutest du von Seele zu Seele!
 Du bist wie ein ein'ges Durchströmen.
 Du bist wie ein Umfängen in Tiefen der Seligkeit.
 Du bist wie ein Aufblühen unserer Heimat.
 Du bist wie ein Lichtwerden unserer dunklen Vernunft.
 Denn wir lagen im Schoße der Gottheit, einer im andren,
 wir lagen unerweckt im Geheimnis unsres Schöpfers,
 Wir waren uns näher als Liebe,
 wir waren eins vor allem Anbruch der Gestalten:
 Siehe, du steigst wie ein Dom des Erinnerns aus dem Dämmer,
 du steigst wie ein gewaltiges Türmen
 aus der Verschüttung der Zeit!
 Du läutest mit allen Glocken unsren Ursprung,
 du läutest Tag und Nacht unsre ewige Heimkunft!⁴⁹

Nach viermaligem Bildvergleich (»wie«) laufen die Doppelzeilen in die reale Präexistenz (»wir lagen«), werden durch nochmaligen Vergleich (»Dom des Erinnerns«, »gewaltiges Türmen«) gesteigert, um »Ursprung« und »Heimkunft« läutend zu verkünden: »[...] du bist eine Stimme mitten in der Seele« (ebd., S. 33), aber auch die Stimme

⁴⁷ Siehe die Einzelheiten in Urban: Stein, Anm. 4, S. 60 ff.

⁴⁸ Siehe Ralf Konersmann (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007.

⁴⁹ Gertrud von Le Fort: *Hymnen an die Kirche*, München 1961, S. 32.





an Ostern – im »Ostern« der *Hymnen* (»Und ich hörte eine Stimme aus der Nacht, / die war groß wie der Atem der Welt und rief: / »Wer will die Krone des Heilands tragen?«; ebd., S. 48) und im »Ostern« der späteren Gedichte, nach dem Zweiten Weltkrieg:

Denn Christ ward abermals zum Tode verurteilt
 [...]

Denn wisse, aus diesem Tod kann nur die Seele ihn retten –

Geh in dein eigenes Herz

Und wälze den Stein von der Türe des Grabesdunklen:

Du selbst mußt auferstehn – Christ ist erstanden.⁵⁰

Wiederum »schwebend« – und dann deutlich zu Edith Steinweisend – sind die Zeilen des *Hymnen*-Gedichtes »Nach der Himmelfahrt des Herrn«:

Wer wird deine Saiten schlagen,
 du goldenes Spiel meiner Seele?
 Wer wird deinen Jubel wieder wecken, du verlaßne Braut?
 Ich bin weit gewandert,
 aber überall sind nur noch Felder und Wiesen,
 überall sind nur noch dumpfe Kreaturen!
 Die Zweige der Bäume hängen über meine Augen,
 und ihr dichtes Laub verschattet all mein Hoffen –
 Schöner, grüner Kerker der Natur,
 wie machst du mir so bange!
 Ich weine meine Schmerzen alle Nächte,
 aber sie sind auch nur Brunnen, die auf Erden fließen.⁵¹

Im Erscheinungsjahr der *Hymnen an die Kirche* schreibt Edith Stein das Gedicht »Ostermorgen«, das »Schatten«, »Kerker« und »Schmerzen« ins Licht bringt:

⁵⁰ Gertrud von Le Fort: *Gedichte*, Frankfurt a. M. 1954, S. 27.

⁵¹ Le Fort: *Hymnen*, Anm. 49, S. 49.





Ostermorgen

Dunkel ist des Grabes Nacht,
 doch der heiligen Wunden Strahlen
 brechen durch des Steines Schwere,
 heben leicht und schwebend ihn beiseite;
 aus des Grabes Dunkel steigt empor
 hoch der lichtverklärte, glanzumstrahlte,
 neu erstandne Leib des Menschensohnes.

Leise tritt er aus der Höhle
 in die Stille, Morgenstille, Dämmerungsfrühe.
 Leichter Nebel deckt die Erde;
 tief durchleuchtet wird er jetzt
 von weißem Schimmer;
 und der Heiland schreitet durch das Schweigen
 der vom Schläfe neu erwachten Erde.

Unter seiner heiligen Füße Tritt
 erblühen lichte, nie geschaute Blüten –
 und wo leise sein Gewand den Boden rühret,
 leuchtet in smaragdnen Schimmer auf die Flur.
 Und von seinen Händen strömt der Segen
 über Feld und Au in vollen, klaren Fluten –
 und im Morgentau der Gnadenfülle
 strahlend jubelt die Natur dem Auferstandenen,
 als er stille zu den Menschen wandelt. (ESGA 20, S. 168f.)

Licht- und Strahlensymbolik der neutestamentlichen Verklärungs-, Auferstehungs- und Erscheinungsberichte des »Menschensohnes«⁵² setzt Edith Stein in prononcierte Stufung und Reihenfolge: der »neu erstandne Leib« wird vom »Nebel« »durchleuchtet«, ehe die göttliche Rückwendung erfolgt: »in smaragdnen Schimmer« »leuchtet« dann die »Flur«; die Hände segnen nicht, sondern aus ihnen »strömt« (Lasker-Schüler: »Gott strömt über«) der »Segen« in »Fluten« auf »Feld und Au«, deren »Morgentau« in »Gnadenfülle« die *Natur* »jubeln« läßt, und erst jetzt vollzieht sich die Hinwendung zum Menschen, eine Ordnung, die Goethe im »Osterspaziergang« des *Faust* – den Edith Stein mehrfach gelesen hat⁵³ – umkehrt: dort sind »Frühling« und »Sonne« die Bildner der Natur anlässlich der »Auferstehung des Herrn« und Erwecker der Menschen:

⁵² Siehe Mt 17, 1–84; Mk 9, 2–84; 16, 1–10; Lk 9, 28–36; 24, 13–53.

⁵³ Siehe Urban: Stein, Anm. 4, S. 39–52: »Das ›Verhältnis zu Goethe‹«.





Denn sie sind selber auferstanden,
 Aus niedriger Häuser dumpfen Gemächern,
 [...]

 Aus der Kirchen ehrwürdiger Nacht
 Sind sie alle ans Licht gebracht.⁵⁴

Der Kommentar der ESGA (20, S. 169) weist auf Ähnlichkeiten des »Ostermorgens« mit der Bildersprache des Johannes vom Kreuz, besonders mit der fünften Strophe des *Geistlichen Gesanges*. Aber schon in der vierten Strophe gab es die »Frage an die Geschöpfe«, die Edith Stein (später) übersetzt:

Ihr Dickichte und Wälder,
 Die unter des Geliebten Hand entsprangen,
 Ihr frisch begrünten Felder,
 Wo bunte Blumen prangen,
 Sagt mir, ob er durch euch ist hingegangen!

Antwort der Geschöpfe:

5.
 Ausstreuend tausend Gaben
 Sah'n wir ihn schnell durch diese Büsche eilen,
 Im Flug den Blick zu laben;
 Sein Antlitz, sonder Weilen,
 Ließ sie an seiner Schönheit Anteil haben. (ESGA 18, S. 185)

Jetzt, 1924, kennt Edith Stein offenbar Gedichte des Johannes vom Kreuz, die Münchener fünfbändige Werkausgabe beginnt in diesem Jahr (ESGA 18, S. XXXII) zu erscheinen, und im November 1927 empfiehlt sie Ingarden die »spanischen Mystiker« Teresa und Johannes vom Kreuz als das »Eindrucksvollste« religiöser Erfahrung. (ESGA 4, S. 191)

Besonders die letzte Strophe von »Ostermorgen« mutet an, als habe Edith Stein gerade in den *Geistlichen Liedern* [1802] des Novalis gelesen:

Da kam ein Heiland, ein Befreyer,
 Ein Menschensohn, voll Lieb' und Macht;
 [...]

 Ueberall entspringt aus Grüften

⁵⁴ Johann Wolfgang Goethe: *Faust*, V. 921ff.





Neues Leben, neues Blut,
 Ew'gen Frieden uns zu stiften,
 Taucht er in die Lebensfluth;
 Steht mit vollen Händen in der Mitte
 Liebevoll gewärtig jeder Bitte.

[...]

Unser ist sie nun geworden, Gottheit, die uns oft erschreckt,
 Hat im Süden und im Norden
 Himmelskeime rasch geweckt,
 Und so laßt im vollen Gottesgarten
 Treu uns jede Knosp' und Blüthe warten.⁵⁵

Wie aufgeblickt aus den *Geistlichen Liedern*, hingeblickt zur Strophe aus »Am Ostersonntage« des *Geistlichen Jahres* der Droste, die sich gleichsam auf dem Antlitz der Noch-nicht-Karmelitin spiegelt:

So darf ich glauben und vertrauen
 Auf meiner Seele Herrlichkeit,
 So darf ich auf zum Himmel schauen
 In meines Gottes Ähnlichkeit!⁵⁶

Gertrud von Le Fort erinnerte sich in einem Brief 1962 an ihre Begegnung mit Edith Stein, sie schrieb:

Ich lernte Edith Stein durch die Vermittlung des hochw. Pater Erich Przywara kennen – es war zu Anfang der dreißiger Jahre. Wir trafen uns in München und diese Begegnung hinterließ bei mir den tiefsten Eindruck, der sowohl die Frömmigkeit, die bezaubernde Schlichtheit und Bescheidenheit als die hohe geistige Begabung der damaligen Dozentin von Münster betraf. Diese Eindrücke waren so tief, daß sie mein Buch »Die ewige Frau« wesentlich beeinflusst haben [...].⁵⁷

Zu ihren Frauengestalten hatte sie 1934 geäußert:

Meine Dichtung lebt überall von der Gewißheit, daß es nicht nur subjektive und zeitlich bedingte Einstellungen zur Wirklichkeit gibt, sondern auch überzeitliche Gültigkeiten, überpersönliche Ordnungen und objek-

⁵⁵ Novalis: *Gedichte, Die Lehrlinge zu Sais, Dialoge und Monolog*, mit einem Nachwort von Jochen Hörisch, Frankfurt a. M. 1987, S. 30ff.

⁵⁶ Droste: Jahr, Anm. 13, S. 69.

⁵⁷ Brief an Dr. H. Molitor v. 12. Nov. 1962, in: »Gertrud von Le Fort«, *Marbacher Magazin* 3 (1976), S. 22. – Den Jesuiten Przywara kannte Edith Stein seit 1925; er half ihr bei der Übersetzung der Thomas-Quaestio »De veritate« (ESGA 2, S. 94), sie kannte sein Hauptwerk *Analogia entis* (1932; ESGA 11/12, S. 32).





tive Wahrheiten, welche durch die subjektiven und zeitlichen Wahrheiten hindurchschimmern, und von denen diese erst ihren letzten Sinn und ihre letzte Deutungsmöglichkeit erhalten.

Jedem zeitlichen Bild liegt ein ewiges Bild zu Grunde, das es – wenn auch noch so dunkel und unvollkommen – verkündigt, ja das es auch dann noch unfreiwillig verkündigt muß, wenn es sein ewiges Bild verleugnet – es verkündigt es in der negativen Form [...].⁵⁸

Ob sie mit ihrem Gedicht »Gottesbraut« an Edith Stein/Teresia Benedicta a Cruce gedacht hat? Diese arbeitet zu dieser Zeit (1935–37) am »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« *Endliches und ewiges Sein* mit großen Reflexionen zu »Zeitlichkeit, Endlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit«, zu »Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung« und zu »Das Gottesbild im Menschen«. (ESGA 11/12, S. 62ff., 303ff., 360ff.) Im Kapitel »Das übernatürliche Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele« geht sie der »Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Geist« nach, eine noch »innigere« als die von »Seele und Leib«, denn

die Seele gestaltet sich in den Leib hinein wie in ein ihr fremdes Mittel, einen von ihr selbst gattungsmäßig verschiedenen Stoff. Gott und die Seele aber sind *Geist* und durchdringen sich, wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins voraussetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinschaft, die ein wahrhaftes *Eingehen* ineinander möglich macht. (ESGA 11/12, S. 387)⁵⁹

⁵⁸ Le Fort: »Grundsätzliches«, in: Marbacher Magazin, Anm. 57, S. 22.

⁵⁹ Angelus Silesius' Zweizeiler umspielt diesen Gedanken: »Als Gott verborgen lag in eines Mägdleins Schoß, / Da war es, da der Punkt den Kreis in sich beschloß«; Hermann Kurzke schreibt dazu, wie mit einem Wink an Edith Stein: »Der Punkt ist ein ausdehnungsloses Nichts mit dem Potential zum Alles. Er schießt aus der Linie, er dehnt sich zur Ebene, er schwillt zum Kreis, er bläht sich zur Kugel, er zieht sich am eigenen Schopf aus der Fläche und wird zur Pyramide oder zum Kegel. Er ist anfangslos und endelos, ist Ursprung und alles, ist nirgendwo und überall, ist gar nichts und maßlose Weite und grundlose Tiefe. Er atmet Formen aus und ein. Der Punkt pulst. Er wird Ring, Berg, Globus, Welt, er ist Krümel und Kugel, Atom und All, Sandkorn und Wüste, Auge und Sturm, Tropfen und Ozean, Embryo und Erwachsener, Flamme und Feuermeer; ist Strom und Kraft und Glut und Licht und Liebe und Himmelreich. Gott war damals in jenes Mägdleins Schoß und ist zugleich immer und in jedem von uns als Allfähiger. »Halt an, wo läufst du hin? Der Himmel ist in dir: / Suchst du Gott anderswo, du fehlst ihn für und für««. (»Mystische Mathematik«, in: Anthologie, Anm. 46, S. 23).





Könnte in diesem nicht eine Antwort enthalten sein auf Le Forts Gedicht?

Gottesbraut

Wüßt ichs nur auszusinnen,
Was mich als Ahnen befällt:
Gibt es ein Gottesminnen
Auch als Minne der Welt?

Gibts dieser Liebe im Traume
Unbewußt seligen Glanz –
Trägt im unendlichen Raume
Alles den bräutlichen Kranz?

Schenkst du dich, holde Erde,
Kleiner weiblicher Stern
Willig dem göttlichen »Werde!«
Magd deines Schöpfers und Herrn?

Könntest du untergehen,
Wenn dieser Äon zerstiebt?
Wirst du nicht auferstehen,
Weil dich der Ewge liebt?⁶⁰

Die Gottes-Geist-*Reflexion* und die kosmische Ausdehnung magdlich-bräutlicher »Minne« im *Gedicht* werden existential-konkret im *Brief*; Edith Stein/Teresia Benedicta schreibt im Oktober 1939 an die Dominikanerin Agnella Stadtmüller, die sie auch zur Vorbereitung auf das Studium unterrichtet hatte:

Sie wollten [...] etwas hören über harmonischen Ausgleich von christlicher Freiheit und klösterlicher Vorschriftenerfüllung. Ich denke, der Ausgleich liegt im »Fiat voluntas tua!« Die hl. Regel und Satzungen sind für uns nur Ausdruck des göttlichen Willens. Persönliche Neigungen ihnen zum Opfer zu bringen, ist Anteil am Opfer Christi. Sich auch den ungeschriebenen Regeln – den Bräuchen des Hauses und dem Geschmack der Kommunität – anzupassen, ist Forderung der Liebe. Tun wir all das, um dem Herzen Jesu Freude zu bereiten, so ist es nicht Einschränkung, sondern höchste Betätigung der Freiheit, freies Geschenk bräutlicher Liebe. <Haben wir> diese Grundeinstellung – überall die Gelegenheiten aufzusuchen, Jesus zu erfreuen –, so werden wir auch herausfinden, in welchen Fällen es erlaubt, ja sogar geboten ist, sich von einer Regel oder Vorschrift etc. zu dispensieren. In ihr wird auch die persönliche Eigenart zu ihrem

⁶⁰ Le Fort, Gedichte, Anm. 50, S. 80.





Recht kommen, ohne ihr Recht zu suchen. Ich glaube, Sie haben indessen schon selbst eine Antwort gefunden in dem »Wurzelsein«. Ein Bild, was cum grano salis zu verstehen ist, weil wir ja nicht Weinstock sind, sondern Rebzweige. Wir haben unsere Wurzel im Herzen Jesu. In den Augen des natürlichen Menschen ist das dunkle Erdreich. Für die Augen des Glaubens ist es das lautere ewige Licht. (ESGA 3, S. 402)

Das Weinstock-Bild ergänzt das obige von den »Gliedern des Leibes«, beide stehen in der Tradition der Christus- und Herz-Jesu-Mystik, diese wiederum bettet Teresia ein in das Wirken von göttlichem und menschlichem Willen, von Freiheit und (bräutlicher) Liebe, Anteil nehmend am »Opfer Christi«, schon ihr Name Teresia Benedicta a Cruce suchte diese Beziehung und Deutung⁶¹, so daß sich mit der Kreuz-Mystik drei mystische Strömungen bei ihr vereinigen und verdichten.⁶² *Lyrisch* faßt Edith Stein diese Erfahrungen in zwei Sonetten, geschrieben 1940 zum Karmel-Gedenktag an die »Herzverwundung« der hl. Teresa von Avila, der Selbstbezug ist deutlich; das erste Sonett:

Herzverwundung

Aus Himmelshöhen zuckt' ein Strahl hernieder,
Er trat in meines Herzens tiefsten Grund,
Die Seele ward von ew'ger Liebe wund,
Wie Feuer fuhr er mir durch alle Glieder.

Verwandelt ist seitdem mein ganzes Wesen.
Bin ich dieselbe nicht mehr, die ich war?
Von jenem Licht ward alles Dunkel klar,
Ich bin wie einer, der vom Wahn genesen.

Tief unter mir in wesenloser Ferne
Seh' ich des Erdenlebens trübe Wogen,
Ihr Brausen kann mein Ohr nicht mehr erreichen.

Hell leuchten über mir die ew'gen Sterne,
Und wundersam erstrahlt der Friedensbogen,
Der Gotteshuld und -treue mildes Zeichen. (ESGA 20, S. 198f.)

⁶¹ Zur gegenwärtigen Diskussion siehe Peter Kuhn (Hg.): *Gespräch über Jesus*. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher und seinen Schülern in Castel Gandolfo 2008; darin Peter Stuhlmacher: »Jesu Opfergang«, Tübingen 2010, S. 63–114.

⁶² Siehe auch Francisco Javier Sancho Fermín: *Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik*. Eine historische Untersuchung, Stuttgart 2007; ferner Katharina Westerhorstmann: »In den Flammen der Liebe entbrennen. Mystik bei Edith Stein«, in: Anja Middelbeck-Varwick/Markus Thureau (Hg.): *Mystikerinnen der Neuzeit und Gegenwart*, Frankfurt a. M. – Berlin 2009, S. 109–140.





Ob sich die Karmelitin Edith Stein an »ihren« Rilke erinnert hat, an die »Herzwege« des dritten Sonetts an Orpheus (»Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehrt, / nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes; / Gesang ist Dasein. [...] / In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch. / Ein Hauch um nichts. Ein Wehn im Gott. [...]«⁶³)? Das »Feuer« des ersten Quartetts verklammert mit dem »Friedensbogen« des Terzetts Neues und Altes Testament (»Meinen Bogen setze ich in die Wolken; er soll das Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde«⁶⁴), führt aber auch mit »Grund«, »wund«, »Licht«, »Dunkel« und »Strahl« in die erste und dritte Strophe der *Lebendigen Liebesflamme* des Johannes vom Kreuz, die Edith Stein/Teresia Benedicta gerade übersetzt:

I

O Flamme lebend'ger Liebe,
Die zart Du mich verwundest
In meiner Seele allertiefstem Grunde!
Da Du nicht mehr voll Schmerzen,
Vollende, wenn's Dein Wille,
Zerreiß den Schleier dieses süßen Treffens.

III

O lichte Feuerlampen,
In deren Strahlenfluten
Des Sinnes abgrundtiefe Höhlen,
So blind einst und so dunkel,
In Schönheit sondergleichen
Wärme und Licht vereint weih'n dem Geliebten! (ESGA 18, S. 155f.)⁶⁵

⁶³ Rainer Maria Rilke: *Sonette an Orpheus*, Frankfurt a. M. 1956 [1923], S. 7.

⁶⁴ Lk 12, 49 und Gen 9, 13.

⁶⁵ Der Hinweis auf diese beiden Strophen ist dem Kommentar zu »Herzverwundung« zu entnehmen (ESGA 20, S. 199); Lasker-Schülers »Versöhnungs«-Vers »Es wird ein großer Stern in meinen Schoß fallen« ist vorgeahnt in der vierten Strophe bei Johannes vom Kreuz:

Wie sanft und voller Liebe
In meinem Schoß erwachst Du,
Wo Du verborgen weilst ganz allein;
Mit Deinem süßen Hauche,
Voll Glück und Herrlichkeiten,
Wie zart läßt Du in Liebe mich entbrennen! (ESGA 18, S. 156)





Diesen Strophen des Johannes vom Kreuz hatte Edith Stein eine interpretierende Deutung vorangeschickt, sie bildet den Umriß ihrer Christus-Mystik, »geschaut« durch die lyrischen Strophen und bezogen auf ihr klösterliches Leben.⁶⁶ Der Text steht am Ende des Großkapitels »Tod und Auferstehung«, der denkerische Anlauf ist gewaltig: es geht um den »Bau der Seele« und »Gottes Geist«, das »Innerste der Seele und die Gedanken des Herzens«, um »Seele, Ich und Freiheit«, die »verschiedenen Arten der Vereinigung mit Gott« und schließlich um »Glaube und Beschauung, Tod und Auferstehung«; die Schlußpassage unmittelbar vor den Johannes-Strophen lautet, viermal bibellateinisch gestützt:

In Christus war durch seine Natur und seine freie Entscheidung nichts, was der Liebe widerstand. Er lebte jeden Augenblick seines Daseins in der restlosen Hingabe an die göttliche Liebe. Aber er hatte in der Menschwerdung die ganze Sündenlast der Menschheit auf sich genommen, sie mit seiner erbarmenden Liebe umfaßt und in seine Seele geborgen: im »Ecce venio«, womit er sein irdisches Leben begann und ausdrücklich erneut in seiner Taufe und im »Fiat!« von Gethsemani. So vollzog sich der sühnende Brand in seinem Innern, in seinem ganzen, lebenslangen Leiden, in der schärfsten Form aber im Ölgarten und am Kreuz, weil hier die spürbare Seligkeit der unaufhebbaren Vereinigung aufhörte, um ihn ganz dem Leiden preiszugeben und dies Leiden zum Erlebnis der äußersten Gottverlassenheit werden zu lassen. Im »Consummatum est« wird das Ende des sühnenden Brandes verkündigt und im »Pater, in manus tuas commendo spiritum meum« die endgültige Rückkehr in die ewige, ungetrübte Liebesvereinigung.

Im Leiden und Sterben Christi sind unsere Sünden vom Feuer verzehrt worden. Wenn wir das im Glauben annehmen und wenn wir in gläubiger Hingabe den ganzen Christus annehmen – d. h. aber, daß wir den Weg der Nachfolge Christi wählen und gehen –, dann führt er uns »durch sein Leiden und Kreuz zur Herrlichkeit der Auferstehung«. Genau das ist es, was in der Beschauung erfahren wird: das Hindurchgehen durch den sühnenden Brand zur seligen Liebesvereinigung. Daraus erklärt sich ihr zwiespältiger Charakter. Sie ist Tod und Auferstehung. Nach der *Dunklen Nacht* strahlt die *Lebendige Liebesflamme* auf. (ESGA 18, S. 155)

⁶⁶ Siehe dazu auch Fermín: Loslassen, Anm. 62, S. 157ff. (Mit weiteren Literaturangaben und dem Satz, sie trete in den »Strom des inneren Lebens mit der ganzen Unbedingtheit ein, die ihrer Persönlichkeit entspricht«.)





Nochmals die Erinnerung an Rilke, an das 12. *Orpheus*-Sonett, im Jahr 1922, einen Monat nach Steins Konversion geschrieben, ein »rätselfhaftes Diktat«, im »atemlosen Gehorchen«⁶⁷:

Wolle die Wandlung, O sei für die Flamme begeistert,
drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt;
jener entwerfende Geist, welcher das Irdische meistert,
liebt in dem Schwung der Figur nichts wie den wendenden Punkt.⁶⁸

4. »GOTTGEFÜHLT«

Wie Edith Stein Johannes vom Kreuz deutet, geht auch aus ihrem Brief vom 30. März 1940, wiederum an die Dominikanerin Agnella Stadtmüller, hervor; sie schreibt:

Mit der »reinen Liebe« meint unser hl. Vater Johannes vom Kreuz die Liebe Gottes um Seiner selbst willen, aus einem Herzen, das frei ist von aller Anhänglichkeit an etwas Geschaffenes: an sich selbst und andere Geschöpfe, aber auch an alle Tröstungen u. dgl., die Gott der Seele schenken kann, an alle besonderen Andachtsformen usw.; aus einem Herzen, das nichts anderes mehr will, als daß Gottes Wille geschehe, und sich widerstandslos von Ihm leiten läßt. Was man selbst tun kann, um dahin zu gelangen, ist im »Aufstieg zum Berge Karmel« ausführlich behandelt. Wie Gott die Seele reinigt in der »Dunklen Nacht«. Das Ergebnis in der »Lebendigen Liebesflamme« und im »Geistlichen Gesang«. (Im Grunde ist in jedem Bd. der ganze Weg zu finden, nur jeweils die eine oder andere Stufe vorwiegend.) [...] Wenn Sie aber in ganz kurzer Form zusammengefaßt das Wesentliche kennenlernen wollen, dann müssen Sie die »Kleinen Schriften« nehmen (in der Theatiner-Ausgabe V. Bd.). (ESGA 3, S. 427)

Die Dominikanerin hätte in diesem Band Verhaltensmaßregeln und »Winke« zur »Selbstvervollkommnung« für Ordenspersonen gefunden, geistliche »Leitsätze und Denksprüche«, ferner »Zwiegespräche zwischen Christus, dem Bräutigam, und der bräutlichen Seele, um sie im Gebetsleben zu vervollkommen« und die »Kurze Abhandlung über die dunkle, bejahende und verneinende Erkenntnis Gottes sowie über die Art der Liebesvereinigung der Seele mit Gott«, dann aber

⁶⁷ Siehe das Kapitel »Götterbesuch am Schreibtisch?«, in: Peter von Matt: *Die verächtliche Pracht*. Über Dichter und Gedichte, München 1998, S. 21.

⁶⁸ Rilke: Sonette, Anm. 63, S. 44.





noch geistliche »Briefe des Heiligen« und: »Gedichte«, darunter die Teresa-Parallele »Ohn' in mir zu leben, leb' ich, / Und so hohes Leben hoff' ich, / Daß ich sterb', weil ich nicht sterbe«⁶⁹, die auf profane Quellen zurückgeht.⁷⁰

Im Brief an die Befreundete fährt Edith Stein – konsequent Johannes folgend – fort:

Ob wir die reine Liebe anstreben sollten? Ganz gewiß. Dazu sind wir erschaffen. Sie wird unser ewiges Leben sein, und hier müssen wir suchen, so nahe wie möglich zu kommen. Jesus ist dazu Mensch geworden, uns Weg dahin zu sein. Was wir tun können? Mit allen Kräften danach streben, leer zu sein: die Sinne abgetötet; das Gedächtnis nach Möglichkeit frei von Bildern dieser Welt und durch die Hoffnung auf den Himmel gerichtet; der Verstand entblößt vom natürlichen Forschen und Grübeln, in schlichtem Blick des Glaubens auf Gott gerichtet; der Wille [...] in der Liebe dem göttlichen Willen hingegen. Dies ist sehr einfach zu sagen, aber die Arbeit eines ganzen Lebens käme doch nicht ans Ziel, wenn nicht Gott das Wesentliche täte. Wir dürfen indessen vertrauen, daß Er es nicht an der Gnade fehlen lassen wird, wenn wir getreu das Wenige tun, was wir tun können. Wenig – absolut genommen, für uns ist es sehr viel. Dabei müssen wir uns hüten, selbst beurteilen zu wollen, wie weit wir sind. Das weiß Gott allein. (ESGA 3, S. 427)

Dieser Teil des Briefes ist eine Zusammenfassung der Lehre des Johannes vom Kreuz aus der »Kurzen Abhandlung« über die »Nacktheit« und »Entblößung« des Verstandes; die Seele müsse »leer« sein von »Einzelerkenntnissen«, »-formen« und »-bildern«⁷¹, um zum höchsten Grad der »mystischen Theologie«, der »mystischen Beschauung« zu kommen; er besteht darin,

daß die Seele durch die Beschauung im Glauben die Unfaßbarkeit Gottes schaut und, hingerissen von dem, was sie erkennt, in tiefstem Staunen und vollständiger Sinnesentfremdung in Gott umgestaltet und mit ihm vereinigt wird. Und das ist der höchste Grad des Gebetes. [...]

Glücklich die Seele, die zum Genuß einer so beseligenden Vereinigung gelangt! Und ist sie auch ein ganz freies Geschenk aus der Hand Gottes, der sie in huldvollster Weise verleiht, wie und wann er will, so können wir

⁶⁹ *Des Heiligen Johannes vom Kreuz kleinere Schriften*. Nach den neuesten kritischen Ausgaben aus dem Spanischen übersetzt von P. Aloysius ab Immac. Conceptione aus dem Orden der Unbeschuheten Karmeliten, Bd. 5, München 1929, S. 192.

⁷⁰ Nachweise in Teresa: Gedanken, Anm. 41, S. 333.

⁷¹ Johannes vom Kreuz: Kleine Schriften, Anm. 69, S. 341.





trotzdem die nötige Zubereitung und Vorbedingung zu ihrem Empfange schaffen [...]. (Ebd., S. 365 u. 379)

Edith Stein schließt im Brief an Agnella Stadtmüller nun für sie eine (offenbar angefragte) Psalmendeutung an und bringt für unser Thema eine neue lyrische Gattung ins Spiel: sie selbst hatte Psalmen und Hymnen seit ihrer Konversion übersetzt und übertragen.⁷² In Psalm 19 (Edith Stein nennt 18) heißt es in den Versen 13 und 14:

Wer bemerkt seine eigenen Fehler? / Sprich mich
frei von Schuld, die mir nicht bewußt ist!
Behüte deinen Knecht auch vor vermessenen
Menschen; / sie sollen nicht über mich herrschen.
Dann bin ich ohne Makel / und rein von schwerer Schuld.⁷³

Edith Stein will die Verse ganz »simpel« verstehen und schreibt der Ordensfrau:

Was wir von uns erkennen, auch von unsern Fehlern und Vergehen, ist nur die belichtete Oberfläche. Die Tiefe, woraus sie kommen, ist weitgehend auch uns selbst verborgen. Gott kennt sie und kann sie reinigen. Das »ab alienis« [von »fremden« Sünden] kann wohl verschieden verstanden werden. Ich denke dabei vor allem an das, was uns an fremder Schuld zur Last fällt. Man könnte aber auch an das denken, was durch andere in uns hineingetragen wird. Unter »delictum maximum« ist wohl nichts Bestimmtes zu verstehen. Es scheint mir vielmehr auf die Größe der göttlichen Barmherzigkeit und die allmächtige Kraft der Erlösung hinzuweisen, für die nichts zu groß ist. (ESGA 3, S. 427)

Schließlich muß Teresia Benedicta noch eine Stelle aus dem alttestamentlichen *Hohenlied* erklären, »Emissiones tuae paradisi« heißt es dort (4, 13); an die Dominikanerin:

In der orientalischen Bildersprache ist wohl an die Wohlgerüche gedacht, die von der Braut ausströmen. Unbildlich: Maria ist voll der Gnaden und Tugenden. Sie strömen von ihr aus als ein Duft, der Gott erfreut und uns reich macht. (Ebd., S. 428)

Das »ohne Makel« des Psalmisten wird im *Hohenlied* der »Geliebten« zugeordnet (4, 7: »Alles an dir ist schön, meine Freundin; / kein

⁷² Siehe die Übersicht in ESGA 20, S. IXf.

⁷³ Einheitsübersetzung der Jerusalemer Bibel, Freiburg ²1985, S. 779.





Makel haftet dir an«) und dann in der Liturgie auf die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter Maria übertragen⁷⁴; Edith Stein deutet es so und führt mit »ausströmen« und »strömen« unser Thema fort, das sich weitert, denn in der »orientalischen Bildersprache« des *Hohenliedes* sind persische, ägyptische, arabische Elemente der Liebeslyrik enthalten; die Brautbeschreibung will ja mit Sinneseindrücken des Sehens und Riechens und mit Bildern Gefühle von Bewunderung, Freude und Wohlgefallen zum Ausdruck bringen – das weiß Edith Stein seit ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung*. Die Ordensmutter Teresa kam da nicht so ganz zurecht; sie geht in ihrer Deutung des *Hohenliedes* aus von dem Zitat und *Lied*-Anfang: »Es küsse mich der Herr mit dem Kuß seines Mundes, / denn mehr als der Wein vermögen deine Brüste, usw. ...« und »Bekömmlicher sind deine Brüste« – da aber wendet Teresa die Deutung in die klösterliche Empfehlung und schreibt im ersten Kapitel ihrer »Gedanken zum Hohenlied«:

Wie das ist, das verstehe ich nicht, und es nicht zu verstehen, verschafft mir große Wonne, denn in der Tat, Töchter, die Seele soll nicht so sehr auf die Dinge schauen, an die wir mit unseren so unzulänglichen Verstandesmitteln scheinbar herankommen können, noch sollen diese sie zum Schauen oder zur Ehrerbietung gegenüber Gott bringen, als vielmehr auf die, die wir überhaupt nicht verstehen können.⁷⁵

Die Kapitel-Überschrift lautete:

Es handelt von der Verehrung, mit der die Heiligen Schriften gelesen werden müssen und von der Schwierigkeit der Frauen, sie zu verstehen, insbesondere das *Hohelied*. (Ebd.)

Anders Edith Stein; in obigem Brief schreibt sie, nach den Exegese-Hilfen an die Dominikanerin:

Es ist gut, wenn Sie mir Fragen stellen. Ich denke nur, wenn mir Aufgaben gestellt werden. Sonst steht der Verstand meist still. Ich freue mich aber, wenn er angekurbelt wird und noch jemandem nützlich sein kann. (ESGA 3, S. 428)

⁷⁴ So laut Kommentar der Jerusalemer Bibel, Anm. 73, S. 912.

⁷⁵ Teresa: Gedanken, Anm. 41, S. 57.





Wenige Monate später die erneute »Ankurbelung«: sie sammelt Material für eine »neue Arbeit«: die *Kreuzeswissenschaft*, eine »Studie über Johannes vom Kreuz«. (ESGA 18; Brief vom 17. Nov. 1940, ESGA 3, S. 452) In ihren letzten Lebensjahren verdichten sich die lyrisch-mystischen »Strömungen«, sie übersetzt, interpretiert und kommentiert Johannes vom Kreuz: »Den reinsten und ungetrübtesten Eindruck [von den »Geheimnissen seines Inneren«, B. U.] geben wohl die Gedichte. In ihnen spricht das Herz selbst«, und manche Strophen des »Geistlichen Gesanges« seien »von unvergleichlichem Zauber«. (ESGA 18, S. 243 u. 245) Das

Lied von der »Dunklen Nacht« ist voll tiefen Friedens. In der seligen Stille dieser Nacht ist vom Lärm und Hasten des Tages nichts mehr zu spüren. In der »Lebendigen Liebesflamme« brennt das Herz im reinsten himmlischen Feuer. Die Welt ist völlig verschwunden. Die Seele umfaßt mit allen Kräften Gott allein. Nur die »Wunde« zeugt noch von dem Riß zwischen Himmel und Erde.

Die vollkommene Befriedigung der Seele, aus der diese Gesänge aufsteigen, offenbart sich nicht nur im Gedankengehalt, sondern auch in der dichterischen Form. Ihre Stille und Einfalt ist der Naturlaut eines Herzens, das sich in diesen reinen Klängen völlig zwanglos und ohne jedes willkürliche Bemühen öffnet, wie die Nachtigall singt, wie eine Blüte sich erschließt. Sie sind vollendete Kunstwerke, weil nichts von »Kunst« in ihnen zu spüren ist. (Ebd., S. 243)

Gewagtes ist gesagt (»Die Seele umfaßt mit allen Kräften Gott allein«), die Gedichte des Spaniers werden zu »Gesängen« erhoben und mit Oskar Walzels Formel (»Gehalt« – »Form«: ihr wohl seit dem Studium vertraut⁷⁶) in die Vollendung gebracht.

Woran müsse man denken, wenn man die »Nachtsymbolik« des Johannes vom Kreuz verstehen wolle? Fast überschwinglich »fühlt« sich die Karmelitin ein:

Es gibt eine nächtliche, milde Klarheit des Geistes, in der er, von dem Frondienst der Tagesgeschäfte frei, gelöst und gesammelt zugleich, in die tiefen Zusammenhänge seines eigenen Wesens und Lebens, der Welt und der Überwelt hineingezogen wird. Und es gibt ein tiefes dankbares Ruhen im Frieden der Nacht. [...]

⁷⁶ Oskar Walzels Buch *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters* war 1925 erschienen, 1916 aber schon *Die künstlerische Form des Dichtwerks*.





Aus den Zeugnissen über sein Leben und aus seinen Gedichten wissen wir, daß er überaus empfänglich war für die kosmische Nacht mit all ihren Tönungen. Er hat ganze Nächte am Fenster mit dem Blick auf die weiße Landschaft oder im Freien zugebracht. Und er findet Worte für die Nacht, die von keinem andern Sänger übertroffen werden. (ESGA 18, S. 33)

Also auch nicht von dem so sehr geschätzten Goethe⁷⁷; Edith Stein fügt nun unter der Überschrift »Die Seele vergleicht den Geliebten« ihre Übersetzung der 15. Strophe des *Geistlichen Gesanges* ein:

Der stillen Nacht, der schönen,
Die schon das neue Morgenlicht durchdringt,
Musik mit leisen Tönen,
Und Einsamkeit, die klinget,
Erquickend Nachtmahl, das die Liebe beschwinget. (Ebd.)

»Wenn der Denker Johannes« – schließt die Übersetzerin an –

in seinen Abhandlungen von der Nacht spricht, so steht dahinter die ganze Fülle dessen, was das Wort für den Dichter und Menschen bedeutet. Wir haben es, sofern es symbolischer Ausdruck ist, in einigen Zügen wiederzugeben gesucht, ohne es zu erschöpfen. (Ebd.)

Zur »Wiedergabe« gehört noch, was Edith Stein dem vorangehen läßt: die Nacht – so schreibt sie –

nimmt uns den Gebrauch der Sinne, hemmt unsere Bewegungen, lähmt unsere Kräfte, bannt uns in Einsamkeit, macht uns selbst schattenhaft und gespenstisch. Sie ist wie ein Vorgeschmack des Todes. Und all das hat nicht nur vitale, sondern auch seelische, geistige Bedeutung. Die kosmische Nacht wirkt auf uns ähnlich wie das, was in übertragenem Sinne »Nacht« genannt wird. Oder umgekehrt: was in uns ähnliche Wirkungen hervorbringt wie die kosmische Nacht, das wird in übertragenem Sinne »Nacht« genannt. Ehe wir dieses Was zu fassen suchen, müssen wir uns aber klar machen, daß schon die kosmische Nacht ein doppeltes Gesicht hat. Der dunklen und unheimlichen Nacht steht die »mondbeglänzte Zaubernacht« gegenüber, die von mildem, sanftem Licht durchflutet. Sie verschlingt die Dinge nicht, sondern läßt ihr nächtliches Antlitz aufleuchten. Alles Harte, Scharfe und Grelle ist hier gedämpft und gelindert, es offenbaren sich Wesenszüge, die bei hellem Tageslicht niemals zum Vorschein kommen. Es lassen sich auch Stimmen vernehmen, die der Tages-

⁷⁷ Siehe das Kapitel »Das ›Verhältnis zu Goethe‹«, in Urban: Stein, Anm. 4, S. 39–52.





lärm übertäubte. Und nicht nur die lichtvolle, auch die dunkle Nacht hat eigene Werte. Sie macht dem Hasten und Lärmen des Tages ein Ende, sie bringt Ruhe und Frieden. All das wirkt sich auch im Seelisch-Geistigen aus. (ESGA 18, S. 32f.)

Edith Stein zitiert mit »mondbeglänzte Zaubernacht« die erste Zeile des Gedichtes »Wunder der Liebe« von Ludwig Tieck (1773–1853). Tieck ist als einziger »weltlicher« Dichter in der *Kreuzeswissenschaft* zugelassen, die Strophe hatte sich möglicherweise schon die Germanistik-Studentin eingepägt:

Wunder der Liebe

Mondbeglänzte Zaubernacht,
Die den Sinn gefangen hält,
Wundervolle Märchenwelt,
Steig auf in der alten Pracht!

Liebe läßt sich suchen, finden,
Niemals lernen oder lehren,
Wer da will die Flamm entzünden,
Ohne selbst sich zu verzehren,
Muß sich reinigen der Sünden.
Alles schläft, weil er noch wacht,
Wann der Stern der Liebe lacht,
Goldne Augen auf ihn blicken
Schaut er trunken von Entzücken
Mondbeglänzte Zaubernacht.

Aber nie darf er erschrecken,
Wenn sich Wolken dunkel jagen,
Finsternis die Sterne decken,
Kaum der Mond es noch will wagen,
Einen Schimmer zu erwecken.
Ewig steht der Liebe Zelt,
Von dem eignen Licht erhellt,
Aber Mut nur kann zerbrechen,
Was die Furcht will ewig schwächen,
Die den Sinn gefangen hält.

[...]

Herz, im Glauben auferblühend,
Fühlt alsbald die goldnen Scheine,
Die es lieblich in sich ziehend,
Macht zu eigen sich und seine,





In der schönsten Flamme glühend.
Ist das Opfer angefacht,
Wird's dem Himmel dargebracht;
Hat dich Liebe angenommen,
Auf dem Altar hell entglommen,
Steigt auf in der alten Pracht.⁷⁸

»Wunder der Liebe«: wie mag sich die Lehrerin erinnert haben bei Mörikes *Maler Nolten*, den sie immer in »Stichproben« (ESGA 2, S. 248) im Deutschunterricht lesen ließ; war etwa die trunkene Kußszene in der »schönen Grotte« dabei und Constanzes Zaubernacht? »Lange, lange noch« – heißt es im Roman –

starrte Constanze, stillversunken, einer Bildsäule gleich, an die Fensterpfoste angelehnt, hinaus in die schöne Nacht. Jetzt überwältigte sie der Drang ihrer Gefühle; sie sank unwillkürlich auf die Knie nieder, und indem sie die Hände faltete, wußte sie kaum, was alles in ihrem Innern durcheinanderflutete; und doch, ihr Mund bewegte sich leise zu Worten des brünstigen Dankes, der innigsten Bitten. Nachdem sie sich wieder erhoben, glaubte sie, der Himmel wolle ihr in der ruhigen Heiterkeit, wovon ihre Seele jetzt wie getragen war, Erhörung ihres Gebets ankündigen.⁷⁹

Strömen und »Fluten« der »Seele« im Text des 26jährigen Vikariatsdieners nach dem Theologiestudium im Tübinger »Stift«, gerade verlobt mit der Pfarrerstochter Luise Rau, bei der Karmelitin dann (1934) ins »Heilige« gewendet:

Es ist ein unsagbar heiliger Zauber, den die Seele beim Lesen dieser Briefe von Marie Antoinette de Geuser an die Priorin des Karmel von Pontoise umfängt. Mit Ergriffenheit und sehr stiller Freude nimmt sie wahr, daß sie ganz und gar in die Atmosphäre des Heiligen, des Geweihten hineingehoben wird, durch die Berührung mit der Gnadenfülle eines wahrhaft Gottliebenden Menschen. Diese Dokumente eines großen Herzens sind wegen der außergewöhnlichen Begnadigung, die ihm zuteil wurde, fast zu zart, als daß man sie in die Öffentlichkeit bringen durfte, und die Scheu vor der Enthüllung des innersten Gnadenlebens einer Seele läßt die Frage aufkommen, ob das überhaupt geschehen dürfe. (ESGA 19, S. 211)

⁷⁸ *Das große deutsche Gedichtbuch von 1500 bis zur Gegenwart*, neu hg. und akt. von Karl Otto Conradi, München ²1993, S. 230.

⁷⁹ Eduard Mörike: *Werke in einem Band*, hg. von Herbert G. Göpfert, München ⁴1993, S. 461.





Für die *Briefe in den Karmel*⁸⁰ hatte Gertrud von Le Fort das Geleitwort geschrieben, Edith Stein will den Genesis-Vers (15, 1) »Ich bin dein Schutz und dein überaus hoher Lohn« über dieses »begnadete Leben« schreiben und faßt jetzt unser Thema, Rilke-anspielend, zusammen:

Und ihre Seele ist wie ein Instrument, wie eine Harfe, die von unsichtbaren Händen unentwegt gespielt wird, so daß sie sich in Lob und Anbetung und Danksagung verströmt. (ESGA 19, S. 214)

Marie Antoinette kannte das »erhabene Gebet der Kirche«, die »Gebetssprache des Alten und Neuen Testaments«, man

kennt sehr bald jene Psalmen und Cantica, die immer wieder ihrer Seele entströmen, aus denen sie immerfort neues Leben schöpft,

es sei ein Leben,

ganz eingefügt dem mystischen Leib Christi, aus innerstem Verlangen das Hohelied der Liebe seiner heiligen Braut – der Kirche – jubelnd singend!

Edith Stein beschließt ihre Rezension der *Briefe in den Karmel* mit zeit- und selbstinterpretativen Gedanken:

Es ist ein so modernes Leben, wenn man will! Menschlich gesprochen, ist es vollkommen unfrei und gebunden, durch die Umstände verurteilt zu aller Entäußerung eigenen Willens und durch Gebundenheit unfähig zur persönlichen Entfaltung einer sehr reichen, begabten Natur. Da setzt die Großmut dieses Herzens ein: mit geradezu glühender Bereitschaft umfängt sie den Willen Gottes und macht ihn ganz und gar zu dem ihren. In durchaus bräutlicher Haltung harrt sie unentwegt auf die Weisung ihres Herrn, verharnt in anbetendem Schweigen, wenn nicht anderes sie ruft. [...] Unserer schicksalsträchtigen, den äußeren und inneren Lebensraum immer mehr einengenden Zeit sind diese von innerster Preisgegebenheit an den Willen Gottes durchglühten Briefe eine ganz kostbare Gabe. (Ebd., S. 215f.)

⁸⁰ *Briefe in den Karmel*. Briefe von Marie Antoinette de Geuser (Maria von der Heiligen Dreifaltigkeit) an eine Karmelitin, übertragen von Elisabeth Kaufmann, Regensburg 1934.





5. »NACHGEFÜHLT«

Von der »einengenden Zeit« bis heute »strömen« die Bilder und Motive, die Metaphern und lyrischen Empfindungen fort. Edith Stein konnte zehn Gedichte Georg Trakls (1887–1914) in der *Menschheitsdämmerung*⁸¹ lesen, prophetisch sein jetzt hundertjähriges Gedicht »Die Kirche« mit den Versen »Weißbärtigen Gott umkreisen Mond und Sonne« und »Der Engel Ruh' in kalkgetünchten Räumen«⁸², allusorisch Rose Ausländers (1901–1988) »Jerusalem« (»Wenn ich den blauweißen Schal / nach Osten hänge / schwingt Jerusalem herüber zu mir / mit Tempel und Hohelied«) und ihr

Nachtzauber

Der Mond errötet
Kühle durchweht die Nacht

Am Himmel
Zauberstrahlen aus Kristall

Ein Poem
besucht den Dichter

Ein stiller Gott
schenkt Schlaf
eine verirrte Lerche
singt im Traum
auch Fische singen mit
denn es ist Brauch
in solcher Nacht
Unmögliches zu tun⁸³,

namensgleich Paul Celans (1920–1970) »Benedicta« (»Ge- / trunken hast du, / was von den Vätern mir kam / und von jenseits der Väter: / –, Pneuma«)⁸⁴, leidensähnlich Nelly Sachs (1891–1970):

⁸¹ *Menschheitsdämmerung*, Anm. 32, S. 380.

⁸² Georg Trakl: *Das dichterische Werk*. Aufgrund der historisch-kritischen Ausgabe von Walther Killy und Hans Szklenar, München 1972, S. 163f.

⁸³ Rose Ausländer: *Regenwörter. Gedichte*, hg. von Helmut Braun, Stuttgart 2007, S. 9 u. 58.

⁸⁴ Paul Celan: *Die Gedichte*, hg. u. komm. von Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 2003, S. 145.





Die gekrümmte Linie des Leidens
 nachtastend die göttlich entzündete Geometrie
 des Weltalls
 immer auf der Leuchtspur zu dir
 und verdunkelt wieder in der Fallsucht
 dieser Ungeduld ans Ende zu kommen –.⁸⁵

Ein Wunder aber geschah zehn Jahre nach der Heiligsprechung Edith Steins im Stift Obernkirchen, einst Augustinerinnen-Kloster, andere Stifte und Klöster waren beteiligt, Schriftstellerinnen schrieben in ihnen⁸⁶, so auch die 1947 geborene Ursula Krechel, Germanistik-Studium und Dozententätigkeit wie die Karmelitin, jetzt in Klosterstille die »Mitschrift des Sommers«⁸⁷ notierend, 16 Gedichte in außerordentlicher Sprach- und Gedankenschönheit und Einfühlung. Droste-Hülshoffs Verse aus »Am dritten Sonntage nach Ostern« sind beige-fügt, angefügt, gegenübergestellt:

Ich seh dich nicht!
 Wo bist du denn, o Hort, o Lebenshauch?
 Kannst du nicht wehen, daß mein Ohr es hört?
 Was nebelst, was verflatterst du wie Rauch,
 Wenn sich das Aug nach deinen Zeichen kehrt?
 Mein Wüstenlicht,
 Mein Aaronsstab, der lieblich könnte grünen,
 Du tust es nicht;
 So muß ich eigne Schuld und Torheit sühnen! (81)

Davor Strophen Krechels, Augustiner-Chorfrauen im vierten Zyklus-Gedicht:

Die überzähligen Äste im Stammbaum
 Lebendig hinter Mauern, mystisches
 Erschauern, Christi Leib und vergossenes
 Blut, während andere gebären, weinen sie

[...]

⁸⁵ Paul Celan/Nelly Sachs: *Briefwechsel*, hg. von Barbara Wiedemann, Frankfurt a. M. 1996, S. 72.

⁸⁶ *Poesie und Stille*. Schriftstellerinnen schreiben in Klöstern, hg. von der Klosterkammer Hannover, Göttingen 2009.

⁸⁷ In: Poesie, Anm. 86, S. 145–186; leicht verändert in Ursula Krechel: *Jäh erhellte Dunkelheit. Gedichte*, Salzburg und Wien 2010, S. 75–97 (Zitate hieraus, Seitenzahlen in Klammern).





Chorfrauen und Stiftsdamen wohnen hier
Empfindungsreich schmerzenseich
Güte und Gotteslohn bei abnehmendem
Mond Johanniskrauttrank und kein Ernten

Roßkastanienzauber (ein heidnisches Relikt)
Lauter Hinweise auf Dornenkrone, fünf hl. Wunden
anno 1537 über dem Fenstersturz
Steil gemeißelt wie ein gesticktes Tuch (79f.)

Edith Stein/Teresia Benedicta schreibt Briefe an Priorinnen und die
»Äbtissin« im Karmel zu Köln und Echt, Krechel gedenkt beim Grä-
bergang der »Abatissinnen«, »Hochwürden« und »Hochwohlgebor-
nen«:

Übermaß von Ewigkeit, dem
Keine Gegenwart standhält
Jetzt nur der eigene Atem
Und Wind, der das Gebälk berührt. (83)

In der »befriedeten Zone« des *hortus conclusus* (»Die Gottheit Mut-
ter und Sohn, jungfräulich / Gezeugt und geboren, zweieinig kopf-
lastig«) begegnet der »Liebeslied«-Dichter:

Blaue Früchte, Tennisbälle
Mit einem Nabel wie Äpfel
Johannisbeeren, darin winzige Kerne
Kaviarkerne in der Frucht

Oder wie Rilke schrieb: Ich bin in
Der Arbeit wie der Kern in der Frucht.

Tiecks und Rose Ausländers Zauber der Nacht, die des Johannes vom
Kreuz auch hier in »jäh erhellter Dunkelheit«:

Nächtliches Schweigen, die Dächer schweigen
Die Sterne haben sich schweigend zurückgezogen
(ohne Groll), die Himmelslast schweigt
Fensterbrüstungen tragen die Last
Der Jahrhunderte klaglos, schweigender Wind

Kupferfarbene Mondscheibe ohne Wolkenschleier
Schweigendes Weltall, das die Kirchtürme
Ritzen, Blütenblätter, die abfallen ohne Ton
Samenkapseln, die sich öffnen, hingeben





Schweigender August, an den waldreichen
Hang geklebt, leis ist das falsche Wort. (87)

Im elften Zyklus-Gedicht ist in der »spitzbogigen Laube« Maria »im
Ährenkleid« zu sehen,

[...] Mariä Siegel
An der Tür des Getreidespeichers
Mehl und Speise für die Armen, bitt für uns,

»Gedichtbrot« für uns und die Karmelitin »a Cruce«:

Bei dem zukünftigen Sohn, Bilder
Lesen wie Ähren lesen und daraus
Nahrhaftes Brot Gedichtbrot in Zeilen
Gebrochen, am Brotbrechen erkannt

Noch unverwandt die Jünger
An anderen Türen Dornenkronen, Wund-
Male, Schmerzenszeichen, damit die
Ährenfrau dem Sohn das Kloster gibt. (89f.)

Krechel begegnen auch Engel – Edith Stein sprach im Kapitel »Mög-
lichkeit einer philosophischen Behandlung der Engellehre« in ihrem
»Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« von ihnen (ESGA
11/12, S. 323ff.) –:

Während die Stiftsdamen über dem Stickrahmen
Stich für Stich das rotglühende *Antependium*
Kamen Engel nieder, reichten die Fäden an
Goldene für die Flügel, azurblaue für Blüten (91),

die Madonna gedenkt »der Ungeborenen« (93), der Zyklus schließt:

Wo Chorfrauen waren, sitzen adlige Damen
Die Leibeigenen des Stiftes befreit, der Besitz
Zerstreut, der Fürst, der die Religion diktiert
Reformiert, der Glauben eine pikierte Pflanze
Die andere Blüten treibt (97),





beschwert heute von den »Meditationen zur Metaphysik« Adornos⁸⁸ und von dem »Riß zwischen Weltwissen und Offenbarungswissen«, der sich nicht wieder »kitten«⁸⁹ lasse. Ob Ursula Krechel »eine Wende zur metaphysischen Poesie«⁹⁰ vollzieht, muß beobachtet werden, jetzt will sie »Das Verstehen verstehen«:

Wir haben also ein großes Thema, wie schreiben und denken
Ohne sich ständig zu verströmen und bedauerlich zu verrenken
Ich bitte Sie, nehmen Sie die Finger aus der Zitatschachtel
Und lassen Sie sich eine Miniatur-Entdeckungsreise schenken. (38)

Die ging bei der Lyrikerin nach Obernkirchen; Edith Stein konnte den »*Aufstieg zum Berge Karmel*, wie ihn unser heiliger Vater Johannes vom Kreuz gelehrt hat«, in »wenigen Strichen« so beschreiben:

Die mystische Begnadung gibt als Erfahrung, was der Glaube lehrt: die Einwohnung Gottes in der Seele. Wer, von der Glaubenswahrheit geleitet, Gott sucht, der wird sich in freiem Bemühen eben dahin aufmachen, wohin der mystisch Begnadete gezogen wird: sich aus den Sinnen und den »Bildern« des Gedächtnisses, ja selbst noch aus der natürlichen Tätigkeit des Verstandes und Willens zurückziehen in die leere Einsamkeit seines Inneren, um dort zu verweilen im dunklen Glauben – in einem schlichten liebenden Aufblick des Geistes zu dem verborgenen Gott, der verhüllt gegenwärtig ist. Hier wird er in tiefem Frieden – weil am Ort seiner Ruhe – verharren, bis es dem Herrn gefällt, den Glauben in Schauen zu verwandeln. (ESGA 11/12, S. 373f.)⁹¹

⁸⁸ Theodor W. Adorno: »Meditationen zur Metaphysik« in: *Philosophie und Gesellschaft*, Fünf Essays, Stuttgart 1984 [1966], S. 119–171.

⁸⁹ Jürgen Habermas: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hg. von Michael Reder und Joseph Schmidt, Frankfurt a. M. 2008, S. 28.

⁹⁰ So Harald Hartung in seiner Rezension »Der Glaube ist eine pikirierte Pflanze«, in: *FAZ* vom 3. August 2010.

⁹¹ Siehe dazu Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: »Im Dunkel wohlgeborgen« – Edith Steins mystische Theorie der »Kreuzeswissenschaft« (1942), in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, 36 (2007), S. 463–477.





5. Edith-Stein-Bibliographie 2011

1. STUDIEN

S. H. Hur, *Der Sinn des Seins in der Entwicklung der Philosophie Edith Steins; Untertitel: Zum Sinn des menschlichen Seins*. Sankt Ottilien, 2011, 231 S.

2. BIOGRAPHIE

J. Feldes, *Edith Stein und Schifferstadt*. 2. (korr. und erg.) Auflage. Schifferstadt, 2011, 92 S.

3. SPIRITUALITÄT

M. Knap, *Begegnung mit Edith Stein. Fragen und Antworten zu aktuellen kirchlich-gesellschaftlichen Themen*. Oberried, 2011, 58 S.

4. BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKEN

B. Beckmann-Zöller, *Wiedergeburt, Geborgenheit und Verwandlung : Zum 120. Geburtstag Edith Steins*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 385–394.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein und Newman*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 3–7.

M. Knap, *Leiblichkeit im Angesicht des Anderen. Zur Aktualität der Leibphänomenologie Edith Steins*, in: D. Moran / H. R. Sepp (Hg.), *Phenomenology 2010: Northern Europe*. Bucharest 2011, 155–189.

R. Raschke, *Bildung bei Edith Stein. Entwicklung – Entfaltung – Freiheit*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 49–58.

R. Raschke, *Phänomenologie und Unterricht. Didaktische Potentiale einer philosophischen Methode. Zum 120. Geburtstag Edith Steins*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 395–405.

H.-T. Schmitz, *Edith Stein und Auschwitz – Vermächtnis der Versöhnung. Gedenken an den Märtyrertod Edith Steins im August 1942*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 296–306.

H. Schwarte, *Der Kalvarienberg am Horsteberg des St. Paulus-Doms in Münster*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 406–409.

M. Lipps, *Erinnerung an die Begegnung mit Hedwig Spiegel: das Vermächtnis Edith Steins*, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 31–33.





M. Stohldreier, *Zum Stand der Edith-Stein-Forschung im deutschen Sprachraum bis 2010*, in: *Aufgang, Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 8 (2011) 225–237.

Zum 100. Geburtstag Edith Steins stiftete der VkdL Monstranz und Messgewand für die Edith-Stein-Kirche in Cottbus, in: *Katholische Bildung* 112 (2011) 423f.

5. NACHTRAG

F. Schlickel, *Edith Stein. Jüdin und Ordensfrau*. Regensburg, 4. Aufl. 2009, 31 S.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein – Philosophin und Karmelitin*, in: E. Klue-ting / H. Klue-ting (Hg.), *Fromme Frauen als gelehrte Frauen. Bildung, Wissenschaft und Kunst im weiblichen Religiosentum des Mittelalters und der Neuzeit*. (Öffentliche internationale Tagung der Diözesan- und Dombibliothek Köln. 1. bis 4. April 2009). Köln 2010, 329–347.

E. A. Mitchell, *Hl. Edith Stein: Ein »Lebendiges Abbild«*, in: A.-M. Plum (Hg.), *Glauben im Licht der Offenbarung. Das große Glaubensbekenntnis ausgelegt in Wort und Bildnis*. München 2010, 167–175.

I. Riedel, *Mystik des Herzens. Meisterinnen innerer Freiheit*. Freiburg 2010, 200 S.





6. Mitteilungen

MITGLIEDERVERSAMMLUNG 2012 DER EDITH-STEIN-GESELLSCHAFT
DEUTSCHLAND E.V.

In Trier, wo Edith Stein 1933 an der Heilig-Rock-Wallfahrt teilgenommen hatte und wo 2012 wiederum eine Wallfahrt zur »Tunika Christi« stattfindet, treffen sich Mitglieder und Gäste der ESGD zur Jahreskonferenz im Tagungs- und Gästehaus der Barmherzigen Brüder, Nordallee 1, 54292 Trier, www.bb-gaestehaus.de.

Die Jahreskonferenz ist zugleich auch eine für Gäste offene Tagung zum 70. Todestag Edith Steins am 9. August 2012.

Sie beginnt am Freitag, dem 1. Juni, um 17.30 Uhr mit der Begrüßung durch die Präsidentin. Um 19.30 Uhr sind die Teilnehmer zu einer Führung in den Trierer Dom eingeladen; es führt Domkapitular Dr. Georg Bätzing, der auch über das Thema »Die Tunika Christi – der Heilige Rock in Trier« spricht.

Am Samstag, dem 2. Juni, referiert am Vormittag Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Bonn, über »Stellvertretung – ein Reizthema? – Ein Beitrag der Patronin Europas, Edith Stein, zur Zukunft«. Am Nachmittag wird im Rahmen der Mitgliederversammlung satzungsgemäß der Vorstand neu gewählt. Berichte aus anderen Edith-Stein-Gesellschaften schließen sich an. Nach Abendessen und Vesper spricht Dr. Viki Ranff, Trier, über den in Trier tätigen »Vordenker für Glaube und Vernunft: Nikolaus von Kues (1401–1464)«.

Am Sonntag, dem 3. Juni, hält Dr. Christoph Böhr, Trier, am Vormittag einen Vortrag über »Christentum und Europa«. Es folgt eine Eucharistiefeier mit dem Trierer Bischof Dr. Stephan Ackermann in der Klosterkirche der Barmherzigen Brüder. Mit dem Mittagessen endet die Tagung.





VERANSTALTUNGEN

Zum Jahr 2011

Annaberg/Góra św. Anny (Polen)

Bei einem Studententreffen, das von der Franziskaner-Seelsorge auf dem Annaberg organisiert wurde, hielt Rev. Prof. Jerzy Machnacz am 10. Dezember 2011 die beiden Vorträge: »Leben und Werk von Edith Stein, der hl. Teresia Benedicta vom Kreuz« und »Der Mensch im philosophischen Denken: E. Stein – M. Heidegger – J. Heschel« (Franciszkańskie Duszpasterstwo Młodzieży i Powołań, Dom Pielgrzyma, Al. Jana Pawła II, 7, 47–154 Góra św. Anny).

Baden-Baden

Unter der Leitung von Katharina Oost wurde im Kloster Lichtenthal ein Mystik-Lektüre-Seminar zum Thema »Edith Stein: Das Weihnachtsgeheimnis« veranstaltet (2. Dezember 17 Uhr bis 4. Dezember 13.30 Uhr, Cistercienserinnen-Abtei Lichtenthal, Gästehaus, Hauptstr. 40, 76534 Baden-Baden).

Bengel

Exerzitien zum Thema »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht (Edith Stein)« fanden vom 20. bis 25. November 2011 unter der Leitung von P. Felix M. Schandl OCarm statt (Karmelitenkloster Springiersbach, Exerzitienhaus Carmel Springiersbach, Karmelitenstraße 2, 54538 Bengel).

Berlin

Unter dem Titel »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.« (Edith Stein)« stand ein Vortrag mit Gespräch über Edith Stein (12. Oktober 2011, 19 Uhr, Ökumenisches Frauenzentrum Evas Arche e.V., Große Hamburger Straße 28, 10115 Berlin).





Birkenwerder

Für die Mitglieder der Teresianischen Karmel-Gemeinschaft (TKG) fand unter Leitung von Dr. Ilse Kerremans TKG und P. Dr. Reinhard Körner OCD ein Seminar zum Thema »Edith Stein als Lehrerin der Spiritualität – Impulse für unser Hier und Heute« statt (14. bis 18. Juni 2011, Karmel St. Teresa, Schützenstr. 12, 16547 Birkenwerder).

Bukarest (Rumänien)

Zur Feier des 120jährigen Geburtstages von Edith Stein fand am 14. Oktober 2011 in Bukarest ein Edith-Stein-Symposium statt, das von der Rumänischen Gesellschaft für Phänomenologie, dem Studienzentrum für Phänomenologie und dem New Europe College organisiert wurde. Es begann mit der Vorstellung der von Paul-Gabriel Sandu angefertigten Übersetzung von »Endliches und ewiges Sein« ins Rumänische; dann folgten mehrere Kurzreferate über dieses Hauptwerk, über Edith Stein selbst, über Edith Stein und Martin Heidegger u.a. (New Europe College, Institute for Advanced Study, Str. Plantelor 21, 023971 Bucharest, Romania).

Dresden

Beim Doktorandenkolloquium sprach René Raschke über das Thema »Edith Steins Phänomenologie der Natur« (13. Januar 2011, 19 Uhr, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Vergleichende Religionswissenschaft, TU Dresden, Zellescher Weg 18, 01069 Dresden).

Dr. Mette Lebech, Stephan Steiner und René Raschke veranstalteten ein Blockseminar zum Thema »Edith Stein – Eine Untersuchung über den Staat« (7. und 8. Februar 2011, jeweils 9 bis 17 Uhr, TU Dresden, Zellescher Weg 17, 01062 Dresden).

Im Gedenken an den 120. Geburtstag von Edith Stein gestaltete Dr. Katharina Seifert am 16. Oktober 2011 im MDR1 Radio Sachsen in der Sendung »Wort am Sonntag« eine 15minütige Radiosendung (7.45 bis 8.00 Uhr) textlich und musikalisch (MDR1 Radio Sachsen, 01060 Dresden).





Duisburg

Roswitha Neumann sprach im Inner Wheel Club über Edith Stein (14. April 2011, 15.30 Uhr, Haus der Unternehmer, Düsseldorfer Landstr. 7, 47249 Duisburg).

Düsseldorf-Oberkassel

Am 11. Mai 2011 hielt P. Elias H. Füllenbach OP einen Vortrag über »Edith Stein – eine jüdische Heilige«. Veranstalter war kfd Düsseldorf-Oberkassel (Canisiushaus, Friesenstraße 77, 40231 Düsseldorf-Oberkassel).

Esslingen

Thomas Gutknecht hielt einen Vortrag über »Edith Stein – ihr Lebenszeugnis und ihre Philosophie« in der Reihe »Drei große Philosophinnen im 20. Jahrhundert – Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein«; Veranstalter war fobl aktiv e.V. (12. Mai 2011, 15 Uhr, Theodor-Rothschild-Haus, Mülbergerstraße 146, 73728 Esslingen).

Freiburg

Am 11. April 2011 sprach Dr. Katharina Seifert auf Einladung des Rotary-Clubs Freiburg im Hotel Colombi, Freiburg, über das Thema »Heilige fallen nicht vom Himmel. Edith Stein – ein lebendiges Beispiel«.

Unter der Leitung von Simone Burster und Dr. Gertrud Rapp führte ein biographischer Spaziergang zum Thema »Auf den Spuren von Edith Stein« durch Freiburg (Veranstalter: Frauenreferat – Kath. Regionalstelle, 15. Juli 2011, 14.30 Uhr, Treffpunkt: Freiburger Münster, Hauptportal).

Fulda

Sr. Dr. M. Antonia Sondermann hielt einen Vortrag mit dem Titel »Edith Stein – der Nachlaß einer Heiligen«. Veranstalter waren die Hochschul- und Landesbibliothek in Kooperation mit dem Bonifatiushaus (3. Februar 2011, 19 Uhr, Hochschule Fulda, HLB, Heinrich-von-Bibra-Platz 12, 36037 Fulda).





Göttingen

Wegen seines herausragenden Engagements im interreligiösen Dialog verlieh der Göttinger Edith-Stein-Kreis Landesrabbiner em. Dr. h.c. Henry G. Brandt den Göttinger Edith-Stein-Preis 2011. Die Preisverleihung fand am 30. Oktober 2011 um 18 Uhr im Saal des Alten Rathauses in Göttingen statt. Der Göttinger Edith-Stein-Preis, der mit 5000 EUR dotiert ist, wird seit 1995 alle zwei Jahre an Personen oder Institutionen verliehen, die sich durch »Grenzüberschreitungen« in ihrem politischen, gesellschaftlichen und religiösen Engagement ausgezeichnet haben.

Grafing

Die Kolpingsfamilie Grafing bei München veranstaltete einen Vortragsabend mit Präses H. Schlicker zum Thema »Hl. Schwester Edith Stein« (19. Oktober 2011, 20 Uhr, Katholisches Pfarramt Grafing, Kirchplatz 4, 85567 Grafing).

Hannover

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sprach über das Thema »Vom Unglauben über das Denken zum Glauben? Bemerkungen zur Philosophie von Edith Stein (1891–1942)« (7. April 2011, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.V., Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Bibliothek, Niedersächsische Landesbibliothek, Waterloostr. 8, 30169 Hannover).

Heidelberg

Am 18. Dezember 2011, 11 Uhr, hielt Dr. Katharina Seifert in der Benediktinerabtei Stift Neuburg einen Vortrag über das Thema »Der Stern von Bethlehem ist ein Stern in dunkler Nacht, auch heute noch. Edith Stein – eine Adventsgestalt« (Abtei Neuburg, Stiftweg 2, 69118 Heidelberg).

Innsbruck (Österreich)

Am 12. Oktober 2011 um 19.30 Uhr sprach P. Roberto Maria Pirastu OCD über »Edith Stein – Ein Leben der Gottsuche« (Haus der Be-





gebung, Kath. Bildungswerk Tirol, Rennweg 12, A-6020 Innsbruck).

Im Anschluß an eine feierliche hl. Messe mit Abt Raimund Schreier fand unter Mitwirkung der Wiltener Sängerknaben eine Präsentation der CD »Edith Stein: Das Weihnachtsgeheimnis« statt (27. November 2011, 10.30 Uhr, Stiftskirche Wilten, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck).

Kirchzarten

Anläßlich des 120. Geburtstages von Edith Stein hat das Freiburger Edith-Stein-Netzwerk am 9. Oktober 2011 im Karmel Kirchzarten zum Thema »Kommt zur Hochzeit!« einen Gottesdienst gestaltet (Karmelitinnenkloster, Dietenbacherstr. 46, 79199 Kirchzarten).

Köln

Für die Teresianische Karmel-Gemeinde Köln hielt Pfarrer Johannes Ruhmann OCDS einen Besinnungstag zum Thema »Edith Stein und die benediktinische Spiritualität« ab (7. Mai 2011, Karmel Maria vom Frieden, Vor den Siebenburgen 6, 50676 Köln).

Am 9. August 2011 gedachte die Rundfunksendung »Wir sollten jeden Tag wie ein neues Leben beginnen« an die vor 69 Jahren getötete hl. Edith Stein (domradio.de, Domkloster 3, 50667 Köln).

Linz (Österreich)

P. Roberto Maria Pirastu OCD sprach über »Edith Stein – Ein Leben der Gottsuche« (13. Oktober 2011, 19.30 Uhr, Krypta der Karmelitenkirche, Landstraße 33, A-4020 Linz).

Ludwigshafen

Margarita Teresa Fernandez Molina T.O.Carm. trug eine szenisch-musikalische Lesung über die heilige Edith Stein vor (25. August 2011, 20 Uhr, Pfarrzentrum Adolph Kolping, Mannheimer Straße 19, Oggersheim, 67071 Ludwigshafen).





Mainz

Im Haus am Dom wurde der Film »Die Jüdin – Edith Stein« gezeigt; Veranstalter waren die Evangelische Erwachsenenbildung Mainz, das Katholische Bildungswerk Mainz-Stadt und der Landesfilmdienst Rheinland-Pfalz (23. Januar 2011, 17 Uhr, Haus am Dom, Liebfrauenplatz 8, 55116 Mainz).

Am 25. Januar 2011, 19.30 Uhr (Pfarrzentrum St. Bonifaz, Bonifaziusplatz 1, 55118 Mainz) sprach P. Elias Füllenbach OP über »Edith Stein – eine jüdische Heilige«. Ergänzend zum Vortrag fand am 29. Januar 2011 eine Exkursion nach Speyer statt, um den Spuren Edith Steins im dortigen Dominikanerkloster zu folgen (Abfahrt: 14 Uhr, St. Bonifaz).

Maynooth (Irland)

Vom 22. bis zum 27. Juni 2011 fand in Maynooth eine Konferenz statt zum Thema »Intersubjectivity, Humanity and Being. Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy«. Hauptreferenten waren: Rev. Prof. Francesco Alfieri OFM, Rabbi James Baaden, Prof. Joyce A. Berkman, Fr. Christof Betschart OCD, Prof. Sarah Borden Sharkey, Prof. Antonio Calcagno, Prof. Michel Dupuis, Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Rev. Prof. Gerald Gleeson, Prof. Augusta Gooch, Rev. Prof. Dr. Dr. Harm Klüeting, Prof. Jerzy Machnac, Prof. Marian Maskulak CPS, Prof. Dermot Moran MRIA, Prof. Walter Redmond, Dr. Dr. Marianne Sawicki und Prof. Francesco Tommasi (National University of Ireland, Maynooth, Maynooth Co., Kildare, Ireland).

Mosbach

Am 18. Dezember 2011, 17 Uhr, hielt Dr. Katharina Seifert im Gemeindezentrum Mosbach einen Vortrag über das Thema »Der Stern von Bethlehem ist ein Stern in dunkler Nacht, auch heute noch. Edith Stein – eine Adventsgestalt« (Gemeindezentrum Waldstadt, Solbergallee 41, 74821 Mosbach).





München

In der Reihe »Donnerstagsgespräch« hielt Dr. Beate Beckmann-Zöller einen Vortrag über das Thema »Leidenschaftliche Prophetinnen: Hildegard von Bingen, Caterina von Siena, Edith Stein« (Dombuchhandlung, Frauenplatz 14a, 80331 München).

Münster

Am 2. April 2011 begegneten den Passanten an verschiedenen Orten in Münsters Innenstadt Mechthild von Magdeburg, Teresa von Avila und Edith Stein – dargestellt von drei Schauspielerinnen. Wie in einem Straßentheater erzählten sie ihre Lebensgeschichten und ihre Erfahrungen in ihrer Gottesbeziehung. Ein anschließendes Gespräch mit Passanten schloß sich an.

Ružomberok (Slowakei)

In der Katholischen Universität in Ružomberok fand vom 6. bis 8. Oktober 2011 eine internationale Tagung mit dem Titel »Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein« statt. Referenten waren Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Deutschland), Sr. Dominika Alžbeta Dufferoová OSU (Slowakei), Anna Varga-Jani (Ungarn), Francesco Alfieri OFM (Italien), Jozef Uram (Slowakei), Peter Volek (Slowakei), Barbara Simonič (Slowenien), Jerzy Machnacz (Polen), René Raschke (Deutschland), Christof Betschart OCD (Schweiz), József Kormos (Ungarn), Elisabeth Donabaum (Österreich). Letzter Programmpunkt war die Gründung einer Edith-Stein-Gesellschaft in der Slowakei (Katholische Universität in Ružomberok, Philosophische Fakultät, Hrabovská 1, SK-03401 Ružomberok).

Salzburg (Österreich)

Am 17. und 18. November 2011 veranstaltete das Internationale Forschungszentrum für soziale und ethische Fragen ein Symposium zum Thema »Leid und Mitleid bei Edith Stein« mit Univ. Prof. DDDr. Clemens Sedmak (Edith-Stein-Haus, Mönchsberg 2A, 5020 Salzburg).





Sava / Taranto (Italien)

Dr. Francesco Alfieri, italienischer Franziskaner, erhielt am 27. Oktober 2011 im Franziskanerkonvent Sava vom Verlag Laterza in Bari den »Giuseppe-Laterza-Preis« für seine Forschungen und Veröffentlichungen, die der Verbreitung des Werks der Philosophin Edith Stein gewidmet sind. Der Preis wurde ihm bereits im Hinblick auf den 70. Todestag der Heiligen und Mitpatronin Europas verliehen.

Speyer

Aus Anlaß des 120. Geburtstages von Edith Stein feierte Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann am 12. Oktober 2011 um 18 Uhr in der Kirche des Klosters St. Magdalena in Speyer einen Gottesdienst. Im Anschluß daran stellte Dr. Beate Beckmann-Zöller unter dem Titel »Die Kraft aus der Höhe. Spirituelle Impulse aus dem Leben und Denken Edith Steins« wichtige Stationen aus ihrem Leben vor (Kloster St. Magdalena, Hasenpühlstr. 32, 67346 Speyer).

Unterschleißheim

Am 13. Oktober 2011 wurde aus Anlaß des 120. Geburtstages von Edith Stein eine Ausstellung gezeigt. Um 19 Uhr hielt Dr. Marianne Schuber einen Vortrag über sie (Sehbehinderten- und Blinden-Zentrum Südbayern, Pater-Setzer-Platz 1, 85716 Unterschleißheim).

Vallendar

Dr. Beate Beckmann-Zöller leitete vom 17. bis 18. September 2011 ein Wochenend-Seminar zum Thema »Frauen bewegen die Päpste: Caterina von Siena, Elena Guerra, Edith Stein« (Begegnungs- und Bildungsstätte Forum Vinzenz Pallotti, Pallotistr. 3, 56179 Vallendar).

Waldfischbach-Burgalben

Unter dem Thema »In der Tiefe eine Hand, die ergreift: Edith Stein – eine Atheistin wird Christin« zeichnete Sr. Dr. Theresia Mende OP den Lebensweg Edith Steins nach und erläuterte, was die Heilige uns





heute zu sagen hat (9. Oktober 2011, 10.30 Uhr, Stiftersaal des Geistlichen Zentrums Maria Rosenberg, Rosenbergstraße 22, 67714 Waldfischbach-Burgalben).

Weisendorf

Unter der Leitung von Dr. Ulrike Seidel fanden am 22. und 23. Oktober 2011 Edith-Stein-Tage zum Thema »Mit Edith Stein die Wahrheit erkennen« statt (Edith-Stein-Haus, Höchststadter Str. 4, 91085 Weisendorf).

Wien (Österreich)

Während der »Langen Nacht der Kirchen« am 27. Mai 2011 wurde von 21.10 Uhr bis 21.30 Uhr in der Pfarrkirche St. Jakob in Penzing (Einwanggasse 30a, A-1140 Wien) ein Vortrag über »Edith Stein – ihr Leben und Wirken« gehalten.

P. Roberto Maria Pirastu OCD leitete einen Einkehrnachmittag zum Thema »Edith Steins Weg zum Glauben – ein Weg für uns?« (22. Oktober 2011, 14.30 bis 17.30 Uhr, Karmelzentrum, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

Begleitet von P. Roberto Maria Pirastu OCD fand unter dem Titel »Leben aus der Tiefe« ein Lesekreis mit geistlichen Texten Edith Steins statt (9. November 2011, 19.15 Uhr, Karmelitenkloster, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

In der Schottenkirche (Schottenstift, Freyung 6, A-1010 Wien) feierte am 19. November 2011 um 16.30 Uhr Erzbischof Dr. Alois Kochgasser einen Festgottesdienst zum Thema »Keine Frau ist ja nur Frau« – Edith Stein in Wien. Anschließend hielt Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz im Palais Niederösterreich (Herrengasse 13, A-1010 Wien) an dem Ort, an dem Edith Stein 1931 einen vielbeachteten Vortrag über die hl. Elisabeth hielt, einen Festvortrag mit dem Titel »Keine Frau ist ja nur Frau«.





Zum Jahr 2012

Bengel

Exerziten zum Thema »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht (Edith Stein)« finden vom 11. bis 16. November 2012 unter der Leitung von P. Felix M. Schandl OCarm statt (Karmelitenkloster Springiersbach, Exerzitenhaus Carmel Springiersbach, Karmelitenstraße 2, 54538 Bengel).

Graz (Österreich)

Am 11. Mai 2012 findet in Graz ein Symposium zum Thema »Vom Unglauben über das Denken zum Glauben – wie geht das? Edith Stein als Vordenkerin« statt. Es beginnt um 15 Uhr in der Kirche der Karmelitinnen (Grabenstraße 114, A-8010 Graz) mit einem Festgottesdienst mit Bischof Dr. Egon Kapellari. In der Katholischen Hochschulgemeinde (Leechgasse 24, A-8010 Graz) halten dann um 18 Uhr Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und P. Dr. Ulrich Dobhan OCD einen Vortrag über Edith Stein.

Innsbruck (Österreich)

P. Dr. Ulrich Dobhan OCD sprach über »Edith Stein als Karmelitin« (27. Januar 2012, 19.30 Uhr, Prämonstratenser-Chorherren-Stift Wilten, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck).

Am 25. Februar 2012 hielt von 14.30 bis 17.30 Uhr P. Antonio Sargadoy OCD einen Besinnungstag mit Gedanken der hl. Edith Stein (Prämonstratenser-Chorherren-Stift Wilten, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck).

Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sprach über das Thema »Verzeihung des Unverzeihbaren? Edith Steins Gedanke der ›Stellvertretung‹ für andere« (22. März 2012, 19.30 Uhr, Haus der Begegnung, Kath. Bildungswerk Tirol, Rennweg 12, A-6020 Innsbruck).

Bischof Dr. Manfred Scheuer hielt einen Vortrag zum Thema »Komm wir gehen für unser Volk!« – Gedanken zum Martyrium von Edith Stein (19. April 2012, 19.30 Uhr, Prämonstratenser-Chorherren-Stift Wilten, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck).





Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz spricht über das Thema »Edith Steins Suche nach Gott in der Nacht des Glaubens« (9. Mai 2012, 19.30 Uhr, Prämonstratenser-Chorherren-Stift Wilten, Kloster-gasse 7, A-6020 Innsbruck).

Prof. DDDr. Clemens Sedmak spricht über »Die hl. Edith Stein als Vorbild für unsere Zeit« (24. Mai 2012, 19.30 Uhr, Haus der Begeg-nung, Kath. Bildungswerk Tirol, Rennweg 12, A-6020 Innsbruck).

Anlässlich des Todestages der hl. Edith Stein findet am 9. August 2012 um 17 Uhr im Karmel St. Josef (Karmelweg 1, A-6020 Innsbruck-Mühlau) ein feierlicher Gedenk-Gottesdienst statt; im Anschluß dar-an hält Prof. DDr. Harm Klueting einen Vortrag über Edith Stein.

Am 12. Oktober 2012 findet im Stift Wilten in Innsbruck um 17 Uhr eine feierliche Vesper statt. Die Festpredigt hält Abt Mag. Raimund Schreier.

Am 13. Oktober 2012 findet im Karmel St. Josef in Innsbruck-Mühl-au um 17 Uhr eine feierliche Hl. Messe statt. Die Festpredigt hält Bi-schof Dr. Manfred Scheuer.

Am 14. Oktober 2012 findet im Innsbrucker Dom um 17 Uhr der fei-erliche Schlußgottesdienst statt. Die Festpredigt hält Erzbischof Dr. Alois Kothgasser.

Oświęcim/Auschwitz (Polen)

Die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. veranstaltet eine inter-nationale Wallfahrt und Besinnungstage in Oświęcim/Auschwitz zum 9. August 2012, dem 70. Jahrestag des Todes der hl. Teresia Be-nedicta vom Kreuz – Edith Stein, Patronin Europas. Organisation und Reisebegleitung: Hildegard Therese Schmitz, Hauptstraße 13, D-54636 Schleid, Tel.: +49 (0)6569-960 216; E-Mail: schmitz.hilde-gard10@gmail.com.

Zum 70. Todestag von Edith Stein findet vom 6. bis 11. August 2012 eine internationale Wallfahrt mit Begegnungs- und Besinnungstagen in Oświęcim/Auschwitz statt. Anmeldung bei P. Roberto Maria Pi-rastu OCD, Silbergasse 35, A-1190 Wien, Tel.: +43 1 3203340, E-Mail: roberto.maria@karmel.at.





Paris (Frankreich)

Seit Herbst 2011 findet an der *École Normale Supérieure* in Paris ein Forschungsseminar über das philosophische Werk Edith Steins statt. Der Leiter des Seminars mit dem Thema »*L'autre phénoménologie. Problèmes et méthodes des phénoménologies réalistes, (Edith Stein et Hedwig Conrad-Martius)*«, Prof. Jean-François Lavigne, hat kürzlich Prof. Francesco Alfieri OFM, Italien, eingeladen, einen der besten Kenner von Edith Steins anthropologischem Gedankengut.

Prof. Alfieri wurde an der Lateranuniversität in Rom unter der Leitung der Professorin für Philosophie, Angela Ales Bello, ausgebildet und lehrt nun an der Universität Bari und an der Lateranuniversität.

Der Vortrag von Prof. Alfieri an der *École Normale Supérieure* am 12. Januar 2012 war dem grundlegenden Thema der »*Einzigartigkeit des menschlichen Wesens*« gewidmet. Der Autor hat den wichtigen Beitrag aufgezeigt, den E. Stein in ihrer ersten Arbeit *Zum Problem der Einfühlung* für die Phänomenologie der interpersonellen Beziehungen geleistet hat, und dabei gezeigt, wie die »*Entropathie*« die Kenntnis der unersetzbaren *Einzigartigkeit* der Person erleichtert. Dank seines gründlichen Studiums aller Werke Steins konnte Prof. Alfieri zeigen, daß jede interpersonelle Beziehung die Feststellung dieser grundlegenden *Einzigartigkeit* des Wesens und Seins, des Ich als Subjekt des »*Geistes*« und Objekt des entropathischen »*Fühlens*« voraussetzt. Ohne diese Feststellung sieht sich die Person größeren existentiellen Risiken ausgesetzt. Davon ausgehend leitet der Autor verschiedene Perspektiven für eine Neubegründung des Begriffs der »*Person*« und der »*Gemeinschaft*« ab.

Dieser Vortrag fand im Rahmen des zweiten Treffens der Steinschen Studiengruppe des *Collège des Bernardins* (Paris) vom 14. zum 15. Januar 2012 statt, das Prof. Sophie Binggeli und Schwester Cécile OCD (französische Übersetzerin der Briefe und Werke Edith Steins) leiteten. Die Studiengruppe arbeitet an Übersetzungen von philosophischen und theologischen Texten E. Steins und Kommentaren dazu. Anlässlich seines Aufenthalts arbeitete Prof. Alfieri an einem gründlichen Kommentar zur Steinschen Theorie der »*Empathie*« mit und stärkte die Verbindung zwischen italienischen und französischen Forschern in bezug auf diese wichtige Philosophin des modernen ka-





tholischen Denkens, die je länger desto besser in ihrer ganzen Größe erfaßt wird.

Jean-François Lavigne

Université de Nice – Sophia Antipolis

Passau

Exerzitien für Priester und Diakone zum Thema »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht (Edith Stein)« finden vom 26. bis 30. November 2012 unter der Leitung von P. Felix M. Schandl O.Carm statt (spectrumKIRCHE, Exerzitien- und Bildungshaus auf Mariahilf, Schärdinger Str. 6, 94032 Passau).

Wien (Österreich)

P. Roberto Maria Pirastu OCD gab in einem Seminar mit dem Titel »Das Gebet der Kirche – mit Edith Stein« eine Einführung in die Bedeutung und Praxis der Stundenliturgie mit Hilfe der hl. Edith Stein (Beginn: 13. Januar, 14.30 Uhr; Ende: 14. Januar 2012, 17.30 Uhr; Karmelzentrum, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

Vom 6. bis 10. Juni 2012 hält P. Roberto Maria Pirastu OCD Schweigeexerzitien zum Thema »Meine ›Innere Burg‹ mit Edith Stein entdecken« (Karmelzentrum, Silbergasse 35, A-1190 Wien).





7. Rezensionen

Francesco Alfieri ofm, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*. Thesis ad doctoratum in philosophia assequendum, Pontificia Universitas Lateranensis, Città del Vaticano 2010 (gedruckt 2011), 331 S.

Die italienische und wohl auch die internationale Phänomenologie sind seit kurzem um die wichtige Untersuchung von Francesco Alfieri reicher geworden. In seiner Doktorarbeit, die bald in englischer Sprache erscheinen wird, geht der Autor einen ganz neuen Weg und leistet einen grundlegenden Beitrag vor allem in bezug auf die Frage nach den mittelalterlichen Quellen in Steins Philosophie (aber auch was die endgültige Beantwortung der Frage nach der Herkunft einiger theoretisch-methodologischer Mittel betrifft, welche E. Stein eingesetzt haben soll). Der Leser sieht sich zuerst einmal einer entschiedenen Stellungnahme des Autors gegenüber: Die zwar umfassenden aristotelisch-thomistischen Quellen der Phänomenologie sind größtenteils aus der Sekundärliteratur geschöpft, außer was *De Veritate* von Thomas betrifft, ein Werk, das E. Stein bekannterweise persönlich übersetzte. Alfieri meint denn auch, daß Steins Auseinandersetzung mit jener Tradition sicher nicht »intensiver und fruchtbarer war als jene ..., die sie mit Duns Skotus pflegte«.

Alfieris Text ist in zwei Hauptteile gegliedert, die eng miteinander verflochten sind: Im ersten Teil geht es darum, durch eine außerordentlich exakte historiographische Untersuchung die authentischen Quellen Steins herauszuarbeiten, während im zweiten Teil die Parallelen in den Lehren von Stein und Skotus vom Gesichtspunkt der Individualität der Person dargelegt werden. Wie der Autor im ersten Teil richtigerweise feststellt, muß eine ganz bestimmte historiographische Lücke gefüllt werden: Außer den Untersuchungen Bottins fehlten bisher Forschungsarbeiten über die Verbindungen zwischen Skotus und Stein. In diesem Zusammenhang gelingt es dem Autor, in Steins Lehren skotistische *Konvergenzen* aufzuzeigen, die er mit zahlreichen Textstellen belegt. Dabei ergibt sich, daß einige Gedanken an Vitalis De Furno anknüpfen, den skotistischen Philosophen,





dem die Kritik inzwischen die ersten fünfzehn *Quaestiones* des *De Rerum Principio* zuschreiben konnte, die vorher für das Werk von Skotus gehalten worden waren, was auch Stein dachte. Die Philosophin stützt sich übrigens vorwiegend auf die in Gilsons historiographischen Werken genannten skotistischen Quellen.

Alfieri will insbesondere einen Aspekt der skotistischen Philosophie hervorheben, der zweifellos einen grundlegenden Einfluß auf Steins Gedankengebäude ausübt: Indem Skotus wie Aristoteles der Substanz eine ontologische (und logische) Priorität gegenüber den Akzidenzen gibt, sichert er sich sozusagen vor jeglicher akzidenteller Wirkung der Substanz ab. Demnach kann kein rein quantitativer und somit akzidenteller Faktor die Substanz determinieren, während ebenso gilt, daß die Substanz selber die ihr nützlichen akzidentellen Faktoren bestimmt. Hieraus zieht Stein die anti-thomistische Überzeugung, daß erstens das Individuationsprinzip vor den akzidentellen Faktoren kommt. Zweitens geht daraus hervor, daß die Substanz unabhängig von den materiellen Faktoren ist, und dies unabhängig von der Bedeutung, die der »*materia*« zugeschrieben wird (unbestimmt, »*prima*« oder »*signata*«): Nach Skotus und folglich nach Stein sind auch die Zusammensetzungen geformter Materie weit davon entfernt, die Individualität und also die Substanz jedes Wesens ausdrücken zu können. Daraus geht jedoch eine materielle Sinnwidrigkeit hervor, denn aus mereologischer Sicht ist es unmöglich, daß ein Teil einer Zusammensetzung das bestimmt, wovon es ein Teil ist, nämlich das Ganze. Letztendlich – das ist die eigentlich skotistische Stellungnahme von Stein – kann das individuelle Wesen auch nicht aus der Form hervorgehen: Obwohl das Individuationsprinzip mit der Form in Zusammenhang zu sehen ist, ist es doch eine »letzte Wirklichkeit des Wesens«, die völlig jenseits jeder möglichen formellen und materiellen Bestimmung liegt und also auch logisch vor jeder Zusammensetzung und vor jedem mereologischen Ganzen kommt.

Der zweite Teil der Doktorarbeit beginnt mit der Untersuchung der formellen und materiellen Ontologie Steins, die zwar von derjenigen Husserls abhängt, sich jedoch dadurch von ihr unterscheidet, daß logische und metaphysische Begriffe eingeführt werden, die zur mittelalterlich-aristotelischen Tradition gehören: Dazu gehören insbesondere alle Begriffe von Potenz und Akt, von »*materia prima*« und »*materia formata*« usw. Alle diese Elemente tragen in der Phänomenologie zur Bestimmung des Individuationsprinzips in einem aus-





schließlich anthropologischen Bereich bei. In diesem Zusammenhang wird besondere Aufmerksamkeit auf Steins Analyse zu einem überaus suggestiven Thema gelenkt: Es ist die »Topik« der menschlichen Persönlichkeit, die mit einer »Räumlichkeit« ausgestattet ist, die nicht gleichzusetzen ist mit der dreidimensionalen äußeren Welt und die sich nach einem vorwiegend zwischen Oberfläche und Tiefe sich erstreckenden Koordinatensystem richtet. Jeder Akt der Person ist mehr oder weniger oberflächlich oder tief und kann den eigentlichen Bereich der persönlichen Individualität erreichen, den sogenannten persönlichen »Kern«. Der Kern der Person, so wird herausgestellt, ist eine kontinuierliche Wesenheit, die sich in der Tiefe der menschlichen Seele befindet, die ihrerseits das Topos der »Tiefe« in der menschlichen Wirklichkeit darstellt und aus dieser Lage eine »Oberflächlichkeit« der persönlichen Akte auf verschiedenen Niveaus ermöglicht. Als solcher stellt der Kern die Schaltstelle der persönlichen Individualität dar, die sich jeder logischen, metaphysischen (Materie, Form, Einzelding), psychologischen und mereologischen Kategorisierung entzieht.

Gerade in bezug auf den Begriff der »Tiefe« widmet Alfieri der theoretischen Verbindung Steins mit ihrer Patin Hedwig Conrad-Martius eine umfassende Analyse: Auf diese Philosophin geht die Originalität der Themen zurück, die ich als »Topik« der Persönlichkeit definiert habe.

In Steins ganz und gar skotistischer Lösung gehört der menschlichen Individualität eine »grundtiefe« Wirklichkeit, die in der neuen Terminologie der Phänomenologie den alten aristotelisch-mittelalterlichen Begriff der »Leerform« neu interpretiert und mit einer »positiven Qualität der Wesenheit« füllt. Nach Stein ist diese positive Qualität der Wesenheit nicht vollständig erkennbar und in keine Kategorie einzuordnen. Die Bestimmung und letzte Dimension der individuellen Persönlichkeit kann nur auf einen bestimmten Akt zurückgeführt werden, nämlich auf den Vorgang der Einfühlung, der fähig ist, diese absolute »Tiefe«, diese letzte Einsamkeit der Individualität zu spüren und zu schützen.

Dies sind die meines Erachtens wichtigsten Punkte in Alfieris Untersuchung, die ihrerseits viele interessante Fragen aufwirft, von denen ich hier die vielleicht dringlichsten erwähnen will.

Die erste Frage stellt sich im Bereich der (theoretischen) Beziehungen zwischen Stein und ihrem Meister Husserl, denn das Problem des





principium individuationis kann nicht aus dem theoretischen Kontext der Husserlschen Untersuchungen gesehen werden. Aus privaten Gesprächen mit Alfieri ging hervor, daß die Frage um das *principium individuationis* bei Husserl auf die Bernauer Manuskripte aus den Jahren 1917–18 zurückgeht. Auch bei anderen öffentlichen Anlässen hat Alfieri richtigerweise darauf hingewiesen, wie wichtig es ist, die Frage dieses Prinzips in einem weiten phänomenologischen Kontext zu sehen und nicht mehr nur auf Stein bezogen, da bereits bei Husserl das Interesse für diesen Themenkreis als überaus wichtiges Element der Phänomenologie galt, unabhängig von dessen Bedeutung für die Anthropologie. Und gerade in einem skotistischen Ansatz fügt Husserl die Frage nach der Individualität auf rein anthropologischer Ebene in den ontologischen Bereich der Zeitlichkeit ein. Eine Untersuchung, die gerade diese Gemeinsamkeiten und Konvergenzen zwischen Husserl und Skotus erarbeiten würde, wäre zweifellos innerhalb der phänomenologischen Studien interessant, worin ich mit Alfieri ganz übereinstimme.

Ein weiterer überaus wichtiger Aspekt ist der ausschließlich *wesensphilosophische* Ansatz in Steins Phänomenologie. Daß die phänomenologische Ontologie im allgemeinen und die Husserlsche im besonderen von der Wesensphilosophie der *Dritten logischen Untersuchung* geprägt ist, ist in der phänomenologischen Sekundärliteratur inzwischen bewiesen worden. Umstrittener ist der Umstand, daß der wesensphilosophische Ansatz, der doch bei Husserl im rein ontologischen Bereich von grundlegender Bedeutung ist, im Bereich der Theorie der *Bedeutungskonstitution* und der *Sinngebung* weniger hervortritt, einem Bereich, in dem Husserls theoretischer Horizont meines Erachtens weiter zu sein scheint als derjenige Steins, da sich der in der Phänomenologie verwendete Begriff *Bedeutung* beispielsweise in den Vorlesungen zur *Bedeutungslehre* aus dem Jahre 1908 nicht auf den sogenannten *phansischen Sinn* beschränkt, was hingegen für die *Logischen Untersuchungen* Husserls gilt. Gerade mit jenen Vorlesungen und in der Folge mit der Lehre von den *Noëmata*, die er im ersten Band der *Ideen* 1913 darstellte, löst sich Husserl von der Bindung an die Wesensphilosophie, ohne dies jedoch je ganz zuzugeben. Diese weitere Sicht im logisch-ontologischen Bereich der Bedeutungslehre fehlt bei Stein hingegen völlig.

Andererseits scheint der große theoretische Zuspruch, den die phänomenologischen und theoretischen Analysen Steins in katholischen





Kreisen erfuhren, die Plausibilität und theoretische Solidität einer solchen ontologischen und gnoseologischen Ansicht völlig außer acht zu lassen, dies auch im Lichte der Philosophien, die sich im vergangenen Jahrhundert verbreiteten und gerade auf die Vertretbarkeit der Wesensphilosophie dunkle Schatten warfen. Heute ist die Gültigkeit und Vertretbarkeit der Wesensphilosophie weiterhin als gegeben anzusehen, was auch aus Alfieris Arbeit hervorgeht.

Zweifellos las Stein auch die kühnen (und manchmal unzugänglichen) phänomenologischen Untersuchungen Herings wie auch Pfänders, doch kann man deshalb nicht sagen, daß die Wesensphilosophie als solche von der phänomenologischen Schule je ernsthaft in Frage gestellt worden wäre, außer wie gesagt durch Husserls Erweiterungen. So sehr sich Husserls Schüler auch gezwungen sahen und bemüht waren, über den Meister hinaus zu gehen und ihre Uneinigkeit auszudrücken, so wenig stellten sie den theoretischen Weg in Frage, der von einer grundlegenden Bedingung ausging: den Wesen/Essenzen. Wahrscheinlich ist sogar, daß vor allem in Steins Phänomenologie, die eine Versöhnung zwischen den Instanzen der Phänomenologie und denen der mittelalterlichen Ontologie anstrebte und noch spezifischer im katholischen Rahmen zwischen theoretischen und historiographischen Studien, gerade dieser Punkt besonderes theoretisches Interesse hervorrief, ohne daß es jedoch, wie Alfieri bemerkt, je hinterfragt und bewiesen worden wäre.

Ich bin davon überzeugt, daß die phänomenologische Ontologie, die heute noch zu unterstützen und weiterzuführen ist, nicht einfach von vornherein und ohne vorangehende Überlegung das ist, was einer rein doktrinären und/oder ideologischen Entscheidung gleichkäme; deren Vertretbarkeit muß hingegen mittels »Feuerproben« bewiesen werden, die imstande sind, sie den verschiedensten theoretischen Lösungen gegenüberzustellen¹. Andere Schulen nicht zu berücksichtigen, die völlig andere Wege gingen als die Phänomenologie und welche doch fruchtbare Beiträge im Bereich der Wesensphilosophie geleistet haben, bedeutete eine aprioristische Verteidigung doktrinärer Stellungnahmen, auf die man nie verzichten würde, anstelle des realen Bedürfnisses, die »Reinheit« einer Tradition zu verteidigen. Die »Reinheit« einer Tradition und die Ablehnung der Kontamination

¹ Ein m. E. guter Versuch in diesem Sinne ist beispielsweise der Sammelband *A priori materiale. Uno studio fenomenologico*, hg. Roberta Lanfredini, Guerini e Associati, Milano 2006.



sind in der Philosophie geradeso gefährlich, wie dies in der Biologie die Idee der »Rassen« ist. Die wesensphilosophische Phänomenologie muß sich also, noch bevor sie sich mit den verschiedenen eigenen Theorien befaßt, den Herausforderungen entgegengesetzter Denkrichtungen stellen. Dabei denke ich zum Beispiel an die umfassendste Reaktion auf die Wesensphilosophie, die im vergangenen Jahrhundert je gestartet wurde, das heißt an alle Arbeiten des späteren Wittgenstein sowie einige originelle Beiträge der Hermeneutik. Nicht nur das: Als Phänomenologen können wir nicht so tun, als hätte Wittgenstein nichts für die Phänomenologie Relevantes geschrieben oder als hätten Nietzsches Schriften der Phänomenologie nichts zu sagen. Wir können auch nicht so tun, als sei die Diskussion nicht mehr auf fruchtbare Weise im Gang, wobei ich (im Bereich der Psychologie – aber ich wiederhole: ich glaube nicht an die »Reinheit« der Wissenschaften, finde sie vielmehr gefährlich) an die Pionierarbeiten der 70er Jahre des vergangenen Jahrhunderts denke, welche Rosch geleistet hat und die gerade ausgehend von Wittgenstein einen weiten Horizont eröffnet haben; weiter denke ich an die folgenden erkenntniswissenschaftlichen Arbeiten Lakoffs. Heute noch kann sich die Wesensphilosophie auf die Arbeiten Fodors stützen, doch müssen wir auch Putnam, Kripke, Peacocke und viele andere zur Kenntnis nehmen, da auch sie für die Phänomenologie wichtig sind. Damit möchte ich in Autoren wie Alfieri, die sich mit Phänomenologie befassen, folgenden Zweifel aufkommen lassen: Und wenn die Essenzen nichts anderes als blutlose Geister wären? Was wäre dann mit den kühnen anthropologischen und phänomenologischen Gerüsten der Stein, welche selbst diese radikale Frage nie gestellt hat?

Durchzusetzen ist die Idee eines Lexikons der Philosophien, das stets offen bleibt, die Idee eines Polytechnikums der Philosophien, das stets offen bleibt, damit alle einander offen begegnen und einen ewigen Dialog miteinander führen, der auch Zusammenstöße akzeptieren kann, jedoch nie Türen verschließt oder den Austausch von Ideen und Methoden im voraus abwehrt.

Anselmo Caputo



Machnac, Jerzy, *Edyta Stein – Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Wprowadzenie w życie i twórczość*, Seria Wydawnicza »Sylwetki Wybitnych Ślązaków«, Wrocław 2010

[Machnac, Jerzy, *Edith Stein – Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz. Einführung in Leben und Werk*, Schriftenreihe »Die großen Schlesier«, Wrocław 2010]

Anfang 2010 wurde in Wrocław (Breslau) die Schriftenreihe »Die großen Schlesier« gegründet. Sie beginnt mit einer Monographie über Leben und Werk von Edith Stein. Verfasser dieser Monographie ist Professor Jerzy Machnac, ein Priester, der zugleich an der Päpstlichen Theologischen Fakultät Wrocław lehrt und an der Technischen Universität Wrocław für das Studium der Humanwissenschaften zuständig ist. Im Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit stehen jedoch die Person und das Werk der heiligen Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz. Dies gilt sowohl für die wissenschaftliche Aufarbeitung von Edith Steins Nachlaß als auch dafür, einer breiteren Öffentlichkeit Leben und Zeugnis unserer Heiligen zu erschließen, das auch für uns heute als Vorbild gelten kann.

Die von Professor Machnac verfaßte Monographie besteht aus insgesamt sieben Teilen, in denen sowohl die wichtigsten Ereignisse im Leben Edith Steins als auch die Entwicklungsstufen ihrer philosophisch-theologischen Gedankengänge dargestellt werden. Im letzten Teil werden in Form eines Anhangs die wichtigsten Dokumente über Edith Steins Heiligsprechung durch Papst Johannes Paul II. zusammengestellt; insbesondere finden sich dort die Homilie vom 11. Oktober 1998 und der Apostolische Brief *Motu Proprio*, worin Edith Stein als Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz zur Mitpatronin Europas erklärt wurde. Die Monographie schließt mit einer ausführlichen Darstellung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) und der Bibliographie über Edith Stein in polnischer und deutscher Sprache; im Anschluß daran wird noch die Breslauer Edith-Stein-Gesellschaft kurz vorgestellt.

Hauptaufgabe der vorgelegten Monographie ist es, in Form einer Einführung das Leben und Werk von Edith Stein zugänglich zu machen. Zugleich entspricht sie aber auch dem Grundkonzept der ganzen Schriftenreihe, das darin besteht, den polnischen Leser mit den großen Gestalten der Geschichte vom heute polnischen und früher deutschen Schlesien bekannt zu machen. Darüber hinaus zeigt die





Monographie aber auch das Bemühen von Professor Machnac, das Werk Edith Steins im polnischen Geistesleben zu verankern – ein Beispiel hierfür ist die im Oktober 2011 organisierte zweitägige internationale Tagung zum 120. Geburtstag von Edith Stein in Wrocław.

Tomasz Stepien





Autorinnen und Autoren

Dr. Beate BECKMANN-ZÖLLER, Religionsphilosophin / Religionswissenschaftlerin, Dozentin an der Katholischen Stiftungsfachhochschule für Soziale Arbeit, München, Mitglied im Vorstand der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

Dr. Jason BELL, Marjorie Young Bell Research Fellow in Philosophy, Mount Allison University, Kanada

Dr. h. c. Henry G. BRANDT, Landesrabbiner em. der Israelitischen Kultusgemeinde Schwaben-Augsburg

Prof. DDr. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Vorstand des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion (EUPHRat) an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. im Stift Heiligenkreuz/Wienerwald, wissenschaftliche Begleitung der ESGA seit 2000, Vize-Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

Martin HÄHNEL, Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie an der TU Dresden; Promovend an der Katholischen Universität Eichstätt zum Thema *Phänomenologie und Ethik*

Anna JANI, Doktorandin und Wissenschaftliche Assistentin an der Eötvös Lorand Universität, Budapest

Dr. phil. des., Dipl.-Theol. Marcus KNAUP, Philosoph und Theologe, Dortmund

Monika LIPPS, Diplomtheologin, Oberstudienrätin i. R., Heidelberg

Prof. Dr. Andreas Uwe MÜLLER, Direktor des Seminars für Dogmatik und Dogmengeschichte, Münster, Mitglied im Vorstand der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

Dr. Heinrich MUSSINGHOFF, Bischof von Aachen

Dr. Bernd URBAN, Studiendirektor i. R., Flörsheim

