



Edith Stein
Jahrbuch
2013







Edith Stein Jahrbuch Band 19 2013

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 19 2013

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.

© 2013 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de
Umschlag: Peter Hellmund
Druck und Bindung: Druckerei Pustet, Regensburg
ISBN 978-3-429-03593-8





Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Schriftleiters	7
 <i>1. Biographie</i>	
ULRICH DOBHAN Eine neue Postkarte von Edith Stein	9
SR. STANISLAA VON DER HL. TERESE VOM KINDE JESU Über die letzten Minuten Edith Steins vor der Verhaftung in Echt	12
 <i>2. Aktualität</i>	
Resonanzen auf die Internationale Edith-Stein-Bibliographie von Francesco Alfieri OFM	15
TOMASZ STEPIEN Edith Stein in Polen – Forschungsansätze und Forschungs- perspektiven	57
 <i>3. Edith Stein und Europa</i>	
KARL-HEINZ MENKE Stellvertretung oder: Die versöhnende Macht der gekreuzigten Liebe. Edith Stein als Wegweiserin Europas	61
CHRISTOPH BÖHR Identität im Paradoxon: Christentum und Europäertum. Die Bedeutung des christlichen Denkens für das europäische Selbstverständnis	93
 <i>4. Religionsphilosophie</i>	
BEATE BECKMANN-ZÖLLER »Man rennt an allen Ecken und Enden an religiöse Erlebnisse«. Edith Stein, Adolf Reinach und die Öffnung für religiöse Ereignisse in glaubensfernem Milieu	119





BERND URBAN »Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, <i>auch</i> Plato und Augustin«. Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein (1. Teil)	147
 <i>5. Spiritualität</i>	
STEFANIE HÖLTGEN Eucharistische Anbetung als Selbsthingabe an den unbeherrschbar Anderen. Edith Steins Praxis eines christlichen Grundvollzugs	171
CLAUDIA MARIÉLE WULF Dein Leben ist das meine wert – Stellvertretung und Mittler- schaft bei Edith Stein	183
ERZBISCHOF ROBERT ZOLLITSCH »Was nicht in meinem Plan lag, hat in Gottes Plan gelegen«. Predigt auf dem Katholikentag beim Gottesdienst mit der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland am 18. Mai 2012.	206
 <i>6. Edith-Stein-Bibliographie 2012</i> (U. Dobhan)	211
 <i>7. Mitteilungen</i>	215
 <i>8. Rezensionen</i>	231
 Autorinnen und Autoren	239





Vorwort des Schriftleiters

Es kommt immer wieder vor, daß noch unbekannte Originaltexte von Edith Stein gefunden werden. So beginnt das neue Jahrbuch in der Abteilung *Biographie* mit einer Postkarte aus dem Jahre 1932, welche vor kurzem aufgetaucht ist und die herzliche Verbundenheit mit der Familie ihres ersten und von ihr hochgeschätzten geistlichen Begleiters Joseph Schwind bezeugt. Von ähnlichem Interesse dürfte der bisher ebenfalls unbekannte Bericht von SCHW. STANISLAA VON DER HL. THERESE VOM KINDE JESUS, einer Mitschwester Edith Steins im Echter Karmel, sein; er handelt von ihren letzten Minuten dort, als bereits die SS-Leute im Kloster waren.

Die als Festgabe zu Schw. M. Amata Neyers 90. Geburtstag am 16. April 2012 erschienene Internationale Edith-Stein-Bibliographie mit dem Titel »Die Rezeption Edith Steins« stieß offensichtlich auf großes *aktuelles* Interesse, wie die verschiedenen Beiträge dazu, vor allem aus dem Land des Autors, aber auch die beiden Besprechungen deutlich machen. Ein von TOMASZ STEPIEN vermittelter Blick auf unser Nachbarland Polen mit der Geburtsstadt Edith Steins zeigt die Bedeutung auf, welche sie dort hat.

Unter der Überschrift *Edith Stein und Europa* folgen zwei Referate, die 2012 auf der Jahresversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft in Trier gehalten worden sind und nicht zuletzt auf Wunsch vieler Teilnehmer nun hier dokumentiert werden. Allein die Themen »Stellvertretung oder: Die versöhnende Macht der gekreuzigten Liebe« des für diesen Bereich kompetenten Fachmanns KARL-HEINZ MENKE und »Identität im Paradoxon: Christentum und Europäertum« von CHRISTOPH BÖHR motivieren hoffentlich viele zu einer Auseinandersetzung mit dieser Thematik.

In der Abteilung *Religionsphilosophie* sind Beiträge einer Autorin bzw. eines Autors aufgenommen, welche für die Leser des Jahrbuches nicht unbekannt sind: BEATE BECKMANN-ZÖLLER schreibt über Edith Stein und Adolf Reinach, während BERND URBAN der Platon-Rezeption durch Edith Stein nachspürt.

Nach so vielen historischen und philosophischen Abhandlungen kommt auch die *Spiritualität* Edith Steins zu ihrem Recht. Da ist zunächst die junge Forscherin STEFANIE HÖLTGEN, welche über die





für Edith Stein sehr wichtige eucharistische Anbetung schreibt, während die in Kreisen der Edith-Stein-Gesellschaft bekannte Autorin CLAUDIA MARIÈLE WULF ihren Beitrag dem Thema Stellvertretung und Mittlerschaft widmet. Erzbischof ROBERT ZOLLITSCH hat beim Edith-Stein-Gottesdienst auf dem Katholikentag in Mannheim Edith Stein vorgestellt und sie in seiner Predigt treffend charakterisiert.

Abgeschlossen wird der Band wieder wie üblich mit der *Edith-Stein-Bibliographie* für 2012, den *Mitteilungen*,¹ die diesmal unter anderem die vielen Veranstaltungen während des Edith-Stein-Jahres in Österreich dokumentieren, und zwei *Rezensionen*. Eine davon stammt von HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ und ist für den Kunsthändler über die neue Edith-Stein-Kapelle in der Karmelitenkirche zu Würzburg bestimmt.

München, den 26. Januar 2013

Ulrich Dobhan OCD

¹ Ergänzungen und Berichte zu den Mitteilungen wie auch zur Edith-Stein-Bibliographie sind immer willkommen: ulrichocd@hotmail.com.





1. Biographie

ULRICH DOBHAN

Bisher unbekannte Postkarte von Edith Stein

Zur Situierung der kürzlich aufgetauchten Postkarte Edith Steins vom 17. November 1932¹:

Kürzlich ist in Schifferstadt in einem alten Buch eine handgeschriebene Postkarte Edith Steins aufgetaucht, die sie am 17. November 1932 aus Münster an Lisette Schwind geschrieben hat. In Münster wirkte Edith Stein damals als Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, und Lisette Schwind war die Nichte von Generalvikar und Domkapitular Joseph Schwind, Edith Steins erstem geistlichen Begleiter und Beichtvater.

In ihrer Speyerer Zeit als Lehrerin am Lehrerinnenseminar und Mädchenlyzeum, wohin sie durch den Generalvikar vermittelt worden war, wuchs sie in die Familie Schwind hinein und entwickelte dabei ein besonderes Verhältnis zu den beiden Nichten Anna und Lisette und dem Neffen Konrad Schwind, der 1923 ebenfalls Priester wurde.² Auch nach dem Tod von Joseph Schwind am 17. September 1927³ riß Edith Steins Kontakt zur Familie ihres Seelenführers nicht ab – auch nicht, nachdem sie 1931 Speyer verlassen hatte und nach Münster übersiedelt war. Bis zu ihrem lang ersehnten Eintritt in den Kölner Karmel am 14. Oktober 1933 besuchte sie öfter Konrad Schwind und seine beiden Schwestern, die ihm in Schweix und dann auch in Mörsch bei Frankenthal den Haushalt führten, wo der Geistliche als Pfarrer wirkte. Ein Zeichen dieser Verbundenheit ist die nun aufgetauchte Postkarte an Lisette Schwind.

¹ Ich danke dem Bistumsarchiv von Speyer für die Erlaubnis zum Abdruck der Postkarte; zur folgenden Situierung siehe *Der Pilger*, Nr. 31, vom 29. Juli 2012, S. 21.

² Vgl. Edith Steins Brief vom 11. Februar 1935 (ESGA 3, Nr. 370) an Konrad Schwind, der damals Pfarrer in Frankenthal-Mörsch war.

³ Edith Stein hat ihm in ihrem Nachruf ein Denkmal gesetzt; siehe ESGA 19, 232–235.





Pax!

*Münster i.<n> W.<estfalen>, 17.XI.32.
Collegium Marianum*

Liebes Fräulein Schwind,

*Ihr lieber Gruß kam gerade recht, um meine Namenstagswünsche⁴
auf den richtigen Weg zu leiten. Ich nehme an, daß Sie den gemein-
samen Namenstag mit Fräulein Schmitz zusammen feiern werden und
darf Ihnen dann wohl auch zusammen gratulieren und für Ihre Kar-
te danken. Gehen Sie recht gestärkt nach der Kur heim und nehmen
Sie, bitte, allen im Pfarrhaus zu Mörsch⁵ meine herzlichen Grüße mit.*

*In treuem Gedenken
Ihre
Edith Stein*

⁴ Ihren Namenstag feierte Lisette Schwind am 19. November, dem Gedenktag der hl. Elisabeth von Thüringen.

⁵ Also Konrad, dem Bruder, und Anna, der Schwester von Lisette Schwind.



Par!

Münster 44., 17. XI. 32.
Collegium Marianum

Liebes Fräulein Schwind,

Ihre liebe
Empfehlung gerade recht, um meine
Kameraschutz wünsche auf den richtigen
Weg zu leiten. Ich nehme an, daß Sie
den gemeinsamen Namenstag mit Fräulein
Schmutz zusammen feiern werden und
darf Ihnen darum wohl auch zusammen

gratulieren und für Ihre Karte danken.

Geben Sie recht herzlich nach der Karte
kein und nehmen Sie, bitte, allen im
Pfarrhaus zuächst meine herzlichsten
Grüße mit.

Ihr kühner Siedler

Ihre

Edith Stein



SR. STANISLAA VON DER HL. TERESE VOM KINDE JESUS

Über die letzten Minuten Edith Steins vor der Verhaftung in Echt

Sr. Stanislaa von der hl. Terese vom Kinde Jesus (Margarete Szczepanek) wurde am 25. Februar 1908 in Woinowitz, Oberschlesien, geboren und trat mit 18 Jahren in den Echter Karmel ein, wo sie am 24. Februar 1929 Profeß gemacht hat; gestorben ist sie am 20. Juni 2000 in Beek, wohin die Gemeinschaft umgezogen war. Als Edith Stein am 31. Dezember 1938 nach Echt kam, traf sie dort auch Sr. Stanislaa an, die dann den Abtransport Edith Steins an jenem denkwürdigen 2. August 1942 miterlebt und uns darüber den folgenden Bericht hinterlassen hat:

Der 2. August war ein Sonntag. Sr. Benedicta verbrachte ihn im Gebet. Da ich gerade Küchendienst hatte, ging ich – nachdem es um 5 Uhr zur Betrachtung geläutet hatte – in die Küche. Eben dort angekommen, hörte ich auf einmal große Unruhe auf den Gängen. Ich öffnete die Tür und frug eine Schwester, die gerade vorbeiging, was das doch wäre. Sr. M. Pia sagte zur mir, Sr. Benedicta und Rosa müssen in 5–10 Minuten weg. Ich frug, wohin? Nach der Schweiz? Nein, zwei SS-Offiziere holen sie weg. Mach schnell was zum Essen fertig. Ja, was soll ich in den 5 Minuten fertig machen? Und so habe ich schnell was Rühreier gemacht und ging dann damit zur Klausurtür. Diese stand offen, und 2 bewaffnete SS-Offiziere standen daneben.

Im selben Augenblick kam Rosa mit einer Dame die Treppe herunter und blieb vor der offenen Tür stehen. Sie war bleich und wie versteinert vor Schrecken. Ich konnte kein Wort aus ihr herausbringen. Sie war machtlos, um etwas zu essen. Ich habe ihr ein paar Löffel von dem Rührei in den Mund gegeben. Den Rest gab ich einer vorübergehenden Schwester mit der Bitte, es Sr. Benedicta zu bringen, denn ich wollte mich nicht von der Klausurtür entfernen, und wartete auf Sr. Benedicta. Bald kam sie auch, ziemlich schnell, aber ruhig und gelassen. Ich umarmte sie und habe schreiend [jammernd] ein paarmal nur Sr. Benedicta zu ihr gesagt. Sie sagte mir, ich solle nicht so schreien,





ruhig bleiben. Das waren ihre letzten Worte. Dann verschwand sie und ging mit Rosa für ihr Volk.

Die SS-Leute gingen hinter ihnen her.

Das war für mich ein sehr schmerzhafter Abschied, aber zugleich auch ein Trost, daß ich sie noch umarmen durfte.

Sr. Stanislaa war eine Cousine des Vaters von Kunigunde Lodzik, die im Karmel von Aufkirchen, Landkreis Starnberg, bei der Einkleidung am 21. November 2012 den Namen Sr. M. Benedicta vom hl. Joseph bekommen hat. Sie hat diesen Bericht aus dem Nachlaß von Sr. Stanislaa zur Verfügung gestellt; leider kann nicht mehr festgestellt werden, wann genau die Autorin ihn geschrieben hat.







2. Aktualität

Resonanzen auf die Internationale Edith-Stein-Bibliographie von Francesco Alfieri OFM

Francesco Alfieri, Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD. Sondernummer des Edith Stein Jahrbuchs, hg. v. Ulrich Dobhan OCD, Echter Verlag, Würzburg 2012, 515 S., 1 Abb., ISBN 978-3-429-03519-8, EUR 39,80

Anlässlich des 90. Geburtstags von Schw. M. Amata Neyer OCD am 16. April 2012 wurde ihr als Festgabe die *Internationale Edith-Stein-Bibliographie* von Francesco Alfieri OFM überreicht. Inzwischen hat dieses neue Standardwerk vielerlei Resonanz hervorgerufen, die hier dokumentiert werden soll.

1. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Mit der seit April 2012 vorliegenden Bibliographie zur Primär- und Sekundärliteratur von Edith Stein und über sie ist dem promovierten Franziskaner Francesco Alfieri aus Bari eine magistrale Leistung gelungen. Nicht nur rechtfertigt die mittlerweile weltweite Bekanntheit der *Philosophin* eine genaue Erfassung ihrer verstreut erschienenen Schriften, um ein tiefer dringendes Studium der Meisterschülerin Husserls nach wissenschaftlichen Standards zu ermöglichen. Aber auch die *Heilige*, als ein Opfer von Auschwitz 1999 bewußt zur Mitpatronin Europas erhoben, verlangt die umfassende Erschließung ihres besonderen geistlichen Weges anhand der Quellen und Kommentierungen.

So zeichnet die Bibliographie die *Erstveröffentlichungen* nach, die zeitbedingt teilweise erst nach 1945 einsetzten, weil seinerzeit vieles ungedruckt bleiben mußte und in der Schublade verschwand. Im-





merhin wurden die wertvollen Manuskripte durch den Franziskaner Herman-Leo Van Breda auf abenteuerlichen Wegen nach Leuven gerettet, von wo sie nun endgültig in das Archiv des Karmel Köln überstellt sind. Damit ist eine hilfreiche *Chronologie* der Entstehung und Veröffentlichung der Werke Steins erstellt.

Die Rezeption in der *Sekundärliteratur* zeigt den durchaus verwickelten Werdegang einer wachsenden internationalen Aufmerksamkeit. Aufschlußreich sind einige Akzente, unter denen die Rezeption verlief: Während in den 30er Jahren (1931–1936) aufgrund von Steins aufsehenerregender Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* des hl. Thomas von Aquin (1931/1935) ein erster Schub von überwiegend zustimmenden Rezensionen erschien, setzt die Nachkriegsrezeption zunächst zögerlich ein. Immerhin verfaßte der spätere Beuroner Erzabt Damasus Zähringer OSB schon 1946 einen ersten ehrenden Nachruf mit besonderem Blick auf die Konversion, wohl inspiriert durch Erinnerungen von Erzabt Raphael Walzer OSB. Das wichtige erste – bereits hagiographisch gefärbte – Lebensbild der früheren Novizenmeisterin und Priorin Edith Steins in Köln, M. Teresia Renata Posselt OCD, folgt 1948. Im Jahr 1953 taucht zum ersten Mal ein Titel als Fanal auf: *Edith Stein. Eine Heilige*, verfaßt von der Kölner Mitnovizin Teresia Margareta Drügemöller OCD. Neben Rezensionen des Hauptwerks *Endliches und ewiges Sein*, das erst 1950 erscheinen konnte, mehren sich in den 50er Jahren die biographischen und martyrologischen Arbeiten: Edith Stein wird zuerst überwiegend von ihrem Opferstatus und ihrer menschlich-geistlichen Seite wahrgenommen. Es folgen nach der Veröffentlichung einer Aufsatzsammlung über *Die Frau* (ESW V, 1959) vermehrt Analysen zu diesem Thema; auch die Würdigung ihrer pädagogischen Ansätze wächst. Etwa Mitte der 70er Jahre setzt nachhaltig das philosophische Interesse ein, nachdem die Werkausgabe (ESW) unter Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD stetig voranschreitet. Ein neuer anhaltender Schub beginnt natürlich mit der kritischen Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA) in geplanten 28 Bänden seit 2000, abgeschlossen vermutlich 2013. Beide Ausgaben, ESW und ESGA, erschienen im Verlag Herder, Freiburg, und sind Grundlage für Übersetzungen, die zum ersten Mal im Überblick aufgelistet werden: ins Italienische, Englische, Französische, Polnische, Holländische, Spanische, neuerdings sogar ins Rumänische.

Infolge der Seligsprechung 1987 und Heiligsprechung 1998 schwillt





die Literatur ins Unüberschaubare an. Zentren der Edith-Stein-Forschung zeichnen sich ab: bei Waltraud Herbstrith in Tübingen, Amata Neyer in Köln, Angela Ales Bello in Rom, Reto Luzius Fetz in Eichstätt, Marianne Sawicki in Washington (D.C.), Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in Dresden und grundsätzlich in der weltweiten phänomenologischen Forschung, in die auch eine japanische und eine chinesische Forscherin einbegriffen sind. So liest sich die Bibliographie wie ein geistesgeschichtliches Panorama: Philosophie in den Feldern Ontologie, Metaphysik und Phänomenologie, ferner Feminismus, Pädagogik, Mystik, Zeitgeschichte, Totalitarismusforschung, sogar Sport (!) sind die Perspektiven, unter denen – neben vielen kleineren Artikeln – international Magister- und Doktorarbeiten geschrieben werden.

Die Doktormutter von Francesco Alfieri und zugleich große Vermittlerin Edith Steins an Italien, Angela Ales Bello, hat dem Band ein Geleitwort beigesteuert. Darin wird das Werk Edith Steins beleuchtet als Versuch einer Annäherung der thematischen Differenz zwischen Husserl und Thomas von Aquin, sachlich gesehen: als tiefgreifender Versuch der Vermittlung von Phänomenologie und scholastischer Ontologie, um daraus eine Kennzeichnung »christlicher Philosophie« zu erarbeiten. Dieses Verhältnis zwischen Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik ist allgemein bis heute ein offenes Arbeitsfeld geblieben. Ales Bello stellt das Werk Steins damit in den übergreifenden Horizont einer möglichen Verbindung von *Fides et Ratio*, ein Thema, das bis heute anhaltend stark das öffentliche Gespräch beschäftigt. Diese Gesamtdeutung Steins erlaubt nicht nur, Philosophie und Theologie in fruchtbare Beziehung zu setzen, sondern auch ihre letzten Arbeiten über Mystik in das sachliche Gespräch einzubinden.

Besonderen Charme gewinnt der Band als Festgabe an die frühere Priorin und Archivleiterin des Karmel Köln, Sr. Maria Amata Neyer OCD, zum 90. Geburtstag im April 2012. Ohne Sr. Amatas Fleiß und Ausdauer in der Sammlung der verstreuten Schriftstücke und Erinnerungen an Edith Stein wäre es wohl nicht zur Seligsprechung gekommen, wären vermutlich auch viele Eckpunkte und viele Details zur Biographie nicht festgehalten worden. Die Jubilarin kann mit Fug und Recht als die leitende Gestalt hinter vielen Bänden der Werkausgabe und auch der Gesamtausgabe gesehen werden, wie die Würdigung durch H.-B. Gerl-Falkovitz hervorhebt.





Insgesamt bleibt großes Lob für Dr. Francesco Alfieris Spürsinn, Fleiß und Kenntnisse. Nicht genug damit: Auf seinem Schreibtisch ist bereits eine zweite erweiterte und korrigierte Auflage des Werks im Entstehen, die bisherige Lücken füllen und ein Autorenregister enthalten soll.

Darin darf man sich auch Hinweise auf die Veröffentlichungen der verschiedenen Edith-Stein-Gesellschaften (etwa der ESG Deutschland, Holland oder Breslau) wünschen, aber vor allem auf die Ansprachen von Papst Johannes Paul II. zur Selig- und Heiligsprechung Edith Steins. Auch sollte die Datierung im Titel angepaßt werden: denn tatsächlich wird die Rezeption seit 1919 dargestellt, nicht erst seit 1942.

In Summa: Die Bibliographie ist ein Pionierwerk und ab jetzt unentbehrlich für die seriöse Forschung!

Unter dem Titel »Rückblick und Ausblick auf die Präsenz Edith Steins in Italien« fand im Rathaus der italienischen Stadt Leverano am 20. Oktober 2012 eine Tagung zum Stand der Edith-Stein-Studien in Italien statt.

Wir dokumentieren im folgenden die dort vorgetragenen Mitteilungen.

2. MICHELA BEATRICE FERRI

Von den Trümmern des Karmel in Echt zu den neuesten Studien von Pater Francesco Alfieri: Die Rolle von Pater Herman-Leo Van Breda für die Rezeption von Edith Steins Denken

Der Elan, mit dem Pater Francesco Alfieri OFM seine Untersuchungen über die Philosophin Edith Stein betreibt, entstammt hauptsächlich zwei Motivationen: einmal der Überzeugung, daß ohne den Beitrag von Pater Herman-Leo Van Breda OFM bei der Rettung des Nachlasses von Edmund Husserl – dem Vater der Phänomenologie – und der Schriften von Edith Stein – seiner ersten Assistentin und wichtigen Persönlichkeit in der Philosophie – nichts von all dem entstanden wäre, was über das Denken der beiden ab April 1938 bzw. März 1945 untersucht, geschrieben und verbreitet worden ist. Ich meine dabei die unzähligen Untersuchungen, Texte, Kritiken, Dis-





kussionen, Vorträge, kurz all das, was zur Welt der wissenschaftlichen Forschung über die Phänomenologie und die Autoren gehört, die zur Förderung dieser Wissenschaft beigetragen haben. Die zweite Motivation ist der große Dank, den P. Francesco Alfieri dem belgischen Ordensmitbruder schuldet, der in einer der schlimmsten Zeitspannen der jüngsten Geschichte sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, um einen enormen intellektuellen und zugleich menschlich wichtigen Schatz zu retten, der die Frucht eines der Suche nach der Wahrheit gewidmeten Lebens ist. So ist es denn kein Zufall, wenn die Einleitung von P. Francesco Alfieri zu seinem Werk »*Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012*«¹ das Datum vom 3. März 2012 trägt und damit auf den 38. Todestag von Pater Van Breda hinweist.

In Bezug auf das Thema der Rezeption von Steins Werken möchte ich hier vor allem auf die Verbindung zwischen Pater Van Breda und dem aktuellen Stand der Studien zu Edith Stein eingehen. Dabei möchte ich in großen Zügen auch die Ereignisse wiedergeben, die zur Gründung des Husserl-Archivs führten, wo ein anderes Projekt Pater Van Bredas seinen Ursprung hat, nämlich die Rettung der Schriften von Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz, die fast drei Jahre lang ungeschützt in den Trümmern des Echter Karmel gelegen hatten.

Edith Stein gehört zu Husserls Schülern, zuerst in Göttingen von 1913 bis 1916, später in Freiburg von 1916 bis 1918. Husserl wurde 1916 als ordentlicher Professor an die Universität Freiburg berufen, um den Lehrstuhl des Neukantianers Heinrich Rickert zu übernehmen; der Umzug an diese Universität bedeutete für ihn eine Art Neuanfang.² Die Entwicklung seines Denkens im Anschluß an die Veröffentlichung des ersten Bandes seiner *Ideen* 1913 hatte ihn bereits in die Isolation gedrängt, obwohl bekannt war, daß jener Text den reifsten Ausdruck seines Gedankengebäudes seit den Vorlesungen von

¹ Vgl. F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von Hanna Barbara Gerl-Falkovitz und Angela Ales Bello, Einführung von Francesco Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.

² Beim Tod Wilhelm Windelbands wurde sein Schüler Heinrich Rickert auf seinen Lehrstuhl in Heidelberg berufen, so daß der Freiburger Lehrstuhl frei blieb, den er nach Alois Riehl inne hatte. Siehe auch H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague 1982, S. 240–241, und dazu auch D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, New York und London 2000, S. 82–83.





1907 darstellte. In diese Zeitspanne fällt denn auch die Auseinandersetzung innerhalb der Schule Husserls: viele seiner Göttinger Schüler waren nicht damit einverstanden, die Idee der intentionellen Analyse näher zu untersuchen, die Husserl vor das Problem des Subjektes stellte und ihn mit dem transzendentalen Thema konfrontierte. Dazu kam, daß nur Edith Stein und Roman Ingarden mit Husserl nach Freiburg zogen, auch wenn beide nur eine kurze Zeit bei ihm bleiben sollten.³ Dabei ist zu bedenken, daß gerade Husserl vielen seiner Schüler den Weg hin zur Kirche geöffnet hatte. Von diesen war Edith Stein seine erste persönliche Assistentin und die einzige, die diese Rolle ganz und gar freiwillig von Oktober 1916 bis Februar 1918 übernahm. Nachdem Husserl im Juni 1923 das Angebot eines Lehrstuhls für Philosophie in Berlin abgelehnt hatte, wurde er für seine Forschungsarbeiten dauerhaft finanziell unterstützt; so konnte er einen bezahlten persönlichen Assistenten einstellen. Diese Rolle übernahm ab 1923 zuerst Ludwig Landgrebe und nach dessen Fortgang nach Prag Eugen Fink, der von 1929 bis zu Husserls Tod am 27. April 1938 in Freiburg im Breisgau beim Meister blieb.

Von diesem Tag an beginnt eine historische Entwicklung, die nicht nur deshalb erwähnenswert ist, weil dadurch die Bedeutung von Pater Van Breda für die Rezeption der phänomenologischen Lehre klar wird, sondern auch deshalb, weil hier der Ursprung der Steinschen Studien liegt. Man erinnere sich daran, daß aller Einsatz des Franziskaners der Rettung des Gedankenguts einer ganzen Denkrichtung diene, die heute nur deshalb vielen so gut bekannt ist, weil in Löwen das Husserl-Archiv eingerichtet wurde, das dank Pater Van Bredas zum Mittelpunkt für die phänomenologischen Studien und die Weiterentwicklung der Untersuchungen zu Husserls Philosophie wurde.⁴

Ab Ende April 1938 konnte oder wollte sich keiner der Schüler Husserls um die Rettung seines Nachlasses kümmern, der über 40 000 Sei-

³ Vgl. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, a.a.O., S. 238. Was Edith Steins Assistententätigkeit betrifft, siehe Roman Ingardens *Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (1962) 155–175.

⁴ Mit der Zeit wurden Zweigstellen der Hauptstelle von Löwen in Köln, Freiburg, an der École Normale Supérieure in Paris, an der New School for Social Research in New York, an der Duquesne University in Pittsburgh und in Louvain-la-Neuve eingerichtet; Kopien des Nachlaßmaterials wurden auch an andere Universitätsinstitute geschickt.



ten unveröffentlichter Manuskripte enthielt. Gleich nach dem Tod ihres Ehemannes hatte Malvine Charlotte Husserl geb. Steinschneider einen Teil des Nachlasses bei vertrauenswürdigen Bekannten versteckt, wohl wissend, daß sie dort nur kurze Zeit in Sicherheit sein würden. Im Sommer 1938, als jede Hoffnung auf eine dauerhafte Rettung von Husserls Schriften endgültig geschwunden war, kam der junge Pater Herman-Leo Van Breda nach Freiburg. Am 28. Februar 1911 in Lier (Flandern) geboren, hatte er am 19. August 1934 die Priesterweihe erhalten und an der Katholischen Universität Löwen mit dem Studium der Philosophie begonnen. Im Juli 1938 schloß er das Studium mit einer Diplomarbeit über Husserls Denken von den Anfängen bis zur *Philosophie als strenger Wissenschaft* ab. Sein Interesse für Husserls Phänomenologie brachte ihn dazu, auch seine Doktorarbeit über ein Thema aus diesem Gebiet zu schreiben. Dazu wollte er die unveröffentlichten Manuskripte des Philosophen heranziehen. Deshalb reiste Pater Van Breda im August 1938 nach Freiburg, nahm mit Malvine Husserl Kontakt auf und wurde von ihr in ihrem Haus an der Schöneckstraße aufgenommen. Bei diesem ersten Besuch wurde er sich bewußt, wie groß und wichtig der Nachlaß war: es ging um mehr als 40 000 stenographierte und um rund 10 000 handschriftliche und zuerst von Edith Stein, später von Landgrebe und Fink abgetippte Seiten. Pater Van Breda merkte sofort, daß für eine umfassende Untersuchung der Husserlschen Gedanken und für die Veröffentlichung seiner Schriften nicht nur die Mitwirkung seiner letzten beiden Assistenten nötig sein würde, sondern auch die Einrichtung einer eigenen Stelle für die Erforschung dieser Schriften. Gleichzeitig wurde er sich auch der großen Gefahr bewußt, die diesem Material drohte, solange es noch auf deutschem Boden bliebe. In Übereinkunft mit Husserls Witwe unterbreitete er seinem Vorgesetzten einen Plan zur Überführung des gesamten Nachlasses und der Bibliothek des Philosophen ans »Hoger Instituut voor Wijsbegeerte« in Löwen, das 1889 von Désiré Mercier gegründet worden ist, der damals Priester und Philosophieprofessor war und später Kardinal wurde. Die letzte Entscheidung wurde von Mons. Léon Noël, dem damaligen Direktor dieser Institution, getroffen, der sich bereits mit dem phänomenologischen Denken auseinandergesetzt hatte; er trug entscheidend dazu bei, daß Pater Van Bredas Plan verwirklicht werden konnte.

Um Husserls Nachlaß und Bibliothek nach Belgien zu transportie-



ren und dabei jedes nur denkbare Problem mit dem Naziregime zu umgehen, unterschrieb Frau Malvine ein falsches Dokument, aus dem Pater Van Breda als einziger Besitzer des Materials hervorging; damals war nämlich die belgische Botschaft in Deutschland verpflichtet, für den Transport derjenigen Güter zu sorgen, welche ausschließlich belgischen Staatsbürgern gehörten. Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Einrichtung des Forschungszentrums, welches das Archiv des Begründers der Phänomenologie aufnehmen sollte, konnten nicht zuletzt auch dank des Einsatzes von Mons. Noël verwirklicht werden, der Pater Van Breda fortwährend unterstützte. Der Direktor des Philosophischen Instituts kümmerte sich nämlich unter anderem auch um Hilfe seitens der belgischen Regierung und später um die Unterstützung durch den Rektor der Katholischen Universität von Löwen. Zuerst setzte sich Paul-Henri Spaak, der damalige Premier- und Außenminister, dafür ein, daß der Transport aus Freiburg durch die belgische Botschaft in Berlin nach Löwen zustande kam; Pater Van Breda verfolgte dabei alle Phasen des Transports von Husserls Nachlaß und Bibliothek. Mons. Paulin Ladeuze, der damalige Rektor der Löwener Universität, wandte sich an die Francqui Foundation, um die nötige Finanzierung zur Eröffnung des Forschungszentrums für Husserls Philosophie zu erhalten. Am 27. Oktober 1938 bekam Pater Van Breda die Bestätigung, daß jener Betrag zugesprochen war, der zwei Jahre lang die Transkriptionsarbeit für die stenographischen Dokumente durch Fink und Landgrebe sichern sollte; dieses Datum gilt als eigentlicher Geburtstag des Husserl-Archivs. Am Weihnachtstag desselben Jahres unterschrieb Gerhard Husserl – der das Testament seines Vaters vollstreckte – mit dem Philosophischen Institut einen Vertrag, durch den dem Husserl-Archiv die Aufgabe übertragen wurde, die Texte des Philosophen zu ordnen und herauszugeben, wobei deren Besitz in den Händen der Familie blieb. Edith Stein, die am 14. Oktober 1933 in den Karmel von Köln eingetreten war und am 15. April 1934 den Ordensnamen Teresia Benedicta vom Kreuz annahm, ist angesichts der sich verschlimmernden Lage für die Menschen jüdischer Herkunft am 31. Dezember 1938 in den Karmel von Echt übersiedelt.

Inzwischen begannen im Frühjahr 1939 die Aktivitäten des jungen Forschungsinstituts mit voller Intensität. Nach Finks und Landgrebes Ankunft in Löwen und bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs setzte Pater Van Breda all seine Kräfte dafür ein, daß den beiden Mit-





arbeitern die Existenz gesichert war und der Nachlaß vor allen mit dem Krieg und den Bombardements verbundenen Gefahren geschützt war. Als nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Belgien auch Löwen kein sicherer Ort mehr war, wollte Van Breda das gesamte Material nach Amerika an die Saint Bonaventure University transportieren, wo ein Mitbruder von ihm tätig war.⁵ Soweit kam es dann aber nicht, doch hat Pater Van Breda seine Energie darauf verwendet, die Schriften Edith Steins zu retten.

Wie erwähnt, war Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz Ende 1938 in den Echter Karmel übergesiedelt, da man glaubte, daß dies ein sicherer Platz für sie sei. Doch änderte sich die Situation im Mai 1940 mit dem Einmarsch der deutschen Truppen in die Niederlande ganz unerwartet. Zu der Zeit gelang Edith Steins Schwester Rosa die Flucht durch Belgien nach Echt. Aus Dankbarkeit für die Aufnahme im Kloster übernahm sie die Stelle als Pförtnerin.⁶ Die Priorin des Echter Karmel übertrug Edith Stein die Aufgabe, zum 400. Geburtstag des hl. Johannes vom Kreuz im Jahre 1942 eine Studie über ihn zu verfassen. So entstand die *Kreuzeswissenschaft. Studien über Johannes a Cruce*, die die Autorin, von einigen Details abgesehen, vor ihrer Deportation noch vollenden konnte.

Besorgt um das Schicksal der Karmelitin und Schülerin Husserls, begab sich Pater Van Breda im April 1942 in den Echter Karmel, da er für Edith Stein einen Plan zur Flucht in den Karmel von Le Pâquier in der Schweiz vorbereitet hatte. Edith Stein konnte ihn jedoch überzeugen, daß ihre Flucht zu einer harten Bestrafung ihres Klosters durch die Nazis führen würde und daß sie deshalb lieber in Echt bleiben und auf sich nehmen wolle, was sie erwartete. Am 2. August 1942 kamen die Offiziere der Gestapo nach Echt, um Edith Stein zusammen mit ihrer Schwester Rosa nach Amersfoort zu bringen. Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz überschritt die Klosterschwelle so, wie sie gerade gekleidet war, dazu mit einer Decke, einem Glas, einem Löffel und Proviant für drei Tage, jedoch mit einer unbesiegbaren Kraft im Herzen. Zu ihrer Schwester Rosa sagte sie: »*Komm, wir ge-*

⁵ Mein Dank geht an Thomas Vongehr, der mich bei meinem Forschungsaufenthalt am Husserl-Archiv in Löwen im Juli 2011 unterstützt und mir dieses Detail zur Geschichte von Pater Van Breda mitgeteilt hat.

⁶ Vgl. W. HERBSTTRITH, *Edith Stein: vita e testimonianze*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, 59. Originaltitel: *Edith Stein*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983.





ben für unser Volk.«⁷ Am 3. August wurde sie ins Sammellager von Westerbork gebracht. Am frühen Morgen des 7. August wurde sie mit ihrer Schwester Rosa und anderen Gefangenen in einem Bahnwagen nach Auschwitz verschleppt. Noch am Tag ihrer Ankunft in Auschwitz, am Sonntag, dem 9. August 1942, wurde Edith Stein in einer Gaskammer ermordet und dann verbrannt.

Nach der Deportation hatten ihre Mitschwester Edith Steins Manuskripte gerettet, aber leider waren die Karmelitinnen ab 6. Januar 1945 mit dem Anfang des Nazirückzugs gezwungen, das Echter Kloster zu verlassen und die Schriften ungeschützt zurückzulassen. Einige Tage nach der Flucht beschloß jedoch eine Schwester zurückzugehen und das Material zu sammeln. Da jedoch inzwischen das Echter Kloster durch die Bombenangriffe zerstört wurde, blieb kaum noch ein Platz mehr, wo Edith Steins Manuskripte aufbewahrt werden konnten. Sie wurden in Säcke gefüllt und stehengelassen. So blieben sie rund drei Jahre lang dort. Im März 1945 begab sich Pater Van Breda zusammen mit dem Prior des Karmel in Geleen und zwei Karmelitinnen zu den Trümmern des Echter Karmel und sammelte alle Manuskripte, die den Großteil von Edith Steins Schriften ausmachten und in ihren Nachlaß einfließen.

P. Francesco Alfieri kennt alle Ereignisse, die Pater Van Breda erlebt hat, bis das *Archivum Carmelitanum Edith Stein* im Jahre 1955 eingerichtet werden konnte. In seiner »Einleitung« zur internationalen Bibliographie, schreibt er: »Edith Steins Manuskripte befanden sich ursprünglich im Husserl-Archiv in Löwen, das vom Franziskaner Herman-Leo Van Breda gegründet worden war, und wurden später in den Kölner Karmel gebracht. In diesen Jahren habe ich das Provinzarchiv der Franziskaner in Sint-Truiden (Niederlande) besuchen können und zu meiner großen Überraschung den persönlichen Nachlaß des Franziskaners Van Breda gefunden, der aus 11 Ordnern besteht (von denen neun mit den Nummern 357 bis 365 gekennzeichnet sind, die letzten beiden enthielten Fotos). In der persönlichen Korrespondenz des Autors habe ich sein großes Interesse für Edith Steins Manuskripte feststellen können, aber auch seine Absicht, eine kritische deutsche Ausgabe anzugehen. Dieser Plan wurde von Romaeus Leuven OCD und Lucy Gelber mit der Veröffentlichung der

⁷ Dieser berühmte Satz von Edith Stein wurde sehr wahrscheinlich von der damaligen Priorin des Echter Karmel weitergegeben und sollte an das Ereignis erinnern; er zeigt eindrücklich den spirituellen Weg der hl. Teresia Benedicta vom Kreuz.





ersten beiden Bände: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce* (1950) und *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1950) verwirklicht. Ihnen folgten weitere 16 Bände (Edith Steins Werke), wenn auch nicht mehr unter der Leitung des Löwener Husserl-Archivs.«⁸ Diese Worte zeugen von der Hingabe des eifrigen Forschers, der die Ereignisse präzise rekonstruieren kann, die schließlich zur Errichtung des Archivs führten, in dem Edith Steins Schriften ihren Platz fanden. Das Ergebnis dieser Bemühungen ist der Band, in dem die internationale Bibliographie zu Edith Stein zusammengestellt ist. Sie wurde, wie gesagt, anlässlich des 90. Geburtstags von Schw. M. Amata Neyer OCD veröffentlicht, die am Ausbau des heutigen Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel maßgeblichen Anteil hat.

Unter den zahlreichen Einträgen in dieser internationalen Bibliographie möchte ich kurz auf einige Titel eingehen, die aus den USA stammen und von dem Text ausgehen, den Pater Van Breda 1947 in der Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* unter dem Titel *The Posthumous Manuscripts. Origin of Edith Stein* veröffentlichte. In diesem Artikel wollte er nach beinahe zwei Jahren seit der Rettung der Manuskripte aus den Trümmern des Echter Karmel den Stand der Arbeiten am Nachlaß Edith Steins vorstellen. Der Forscher Steven Payne OCD teilt zusätzlich mit, daß im Archiv der Universität von Buffalo im Staat New York Dokumente aus dem Nachlaß Edith Steins vorhanden sind. Tatsächlich befindet sich hier in Buffalo, im Archiv von Prof. Marvin Farber – dem Gründer der *International Phenomenological Society* – in der *Series I. Correspondence, circa 1920–1980* im Ordner 22.20 der Briefwechsel mit Edith Stein aus den Jahren 1940 und 1941. In der *Series III. Early notes and papers, circa 1918–1937* im Ordner 32.12 erscheint die Aufschrift: »*Edith Stein mss., circa 1924, undated; includes notes from ›Phänomenologie und Erkenntnistheorie‹ (manuscript of E. Husserl)*«. Diese beiden Titel zeigen, daß das Interesse an der Erforschung von Edith Steins Denken weltweit vorhanden und auch über die Grenzen der Philosophie in die Bereiche von Literatur und Glaubensfragen eingedrungen ist. Dadurch wird noch klarer, was wir Pater Herman-Leo Van Breda für die Kenntnis des phänomenologischen Denkens schulden.

⁸ F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, a.a.O., 42–43.





Zum siebzigsten Todestag Edith Steins erschien also diese internationale Bibliographie, an der von nun an jeder Forscher, der das Denken Edith Steins untersuchen will, nicht mehr vorbeigehen kann⁹.

LITERATUR

- F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Angela Ales Bello, Einführung von Francesco Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.
- C. DOBNER, *La bibliografia generale su Edith Stein raccolta da Francesco Alfieri. La più grande donna nell'olimpio dei filosofi tedeschi*, in *L'Osservatore Romano*, Anno CLII, n. 183 (46.129), (9 agosto 2012) 5.
- M. B. FERRI, *Sono 50.000 pagine di inediti che oggi si leggono grazie a padre Herman-Leo Van Breda. Fu un frate a salvare i manoscritti di Husserl*, in *L'Osservatore Romano*, Jahrgang CLII, n. 190 (46.136), (20.–21. August 2012) 5.
- P. L. FORNARI, *Suor Maria Amata testimone dell'opera di Edith Stein. Per i suoi 90 anni un libro dedicato alla bibliografia della filosofa e santa tedesca. Il testo curato da padre Alfieri*, in *Avvenire* del 06 maggio 2012, 26.
- , *Edith Stein, da vera ebrea sulla via di Cristo*, in *Avvenire* (23. Oktober 2012) 21.
- W. HERBSTTRITH, *Edith Stein: vita e testimonianze*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- R. INGARDEN, *Edith Stein in Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (1962) 155–175.

⁹ So haben sich die Autoren der Rezensionen zum Werk Pater Alfieris ausgedrückt. Siehe dazu in chronologischer Folge: P. L. FORNARI, *Suor Maria Amata testimone dell'opera di Edith Stein. Per i suoi 90 anni un libro dedicato alla bibliografia della filosofa e santa tedesca. Il testo curato da padre Alfieri*, in *Avvenire* vom 6. Mai 2012, 26; P. RICCI SINDONI, *Edith Stein a lezione da san Tommaso. Pubblicata in Germania la monumentale »bibliografia« della filosofa morta a Auschwitz. Sette tenere insieme le radici della teologia medievale e il pensiero di Husserl*, in *Avvenire* vom 27. Juli 2012, 24; T. B. PALADE, »*Lumina luminează în întineric« 70 de ani de exegeză steiniană*, in *Actualitatea Creștină* 22 (2012) 19; C. DOBNER, *La bibliografia generale su Edith Stein raccolta da Francesco Alfieri. La più grande donna nell'olimpio dei filosofi tedeschi*, in *L'Osservatore Romano*, Jahr CLII, Nr. 183 (46.129), (9. August 2012) 5; P. L. FORNARI, *Edith Stein, da vera ebrea sulla via di Cristo*, in *Avvenire* (23. Oktober 2012) 21. In seinem einleitenden Artikel rekonstruiert Fornari die Beiträge bei der Tagung am 20. Oktober 2012 im Rathaus der Gemeinde Leverano mit dem Titel: *Edith Stein. Bilancio e prospettive degli studi steiniani*. Die Tagung fand anlässlich der Veröffentlichung des Werkes von Pater Alfieri statt.





- D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, New York and London 2000.
- T. B. PALADE, »Lumina luminează în întineric« 70 de ani de exegeză steini-
ană, in *Actualitatea Creștină* 22 (2012) 19.
- S. PAYNE, *Documentation: Edith Stein Materials in the Archives of the State University of New York at Buffalo*, in *Teresianum* 55 (2004) 195–222.
- P. RICCI SINDONI, *Edith Stein a lezione da san Tommaso. Pubblicata in Germania la monumentale »bibliografia« della filosofa morta a Auschwitz. Sette tenere insieme le radici della teologia medievale e il pensiero di Husserl*, in *Avvenire* del 27 luglio 2012, 24.
- H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, The Hague 1982.
- H.-L. VAN BREDA, *Edith Stein*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* 9 (1964) 1029–1030.
- , *The Posthumous Manuscripts: »Origin« of Edith Stein*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947) 303–305.
- T. VONGEHR, *Geschichte des Husserl-Archivs, History of the Husserl-Archives*, Springer, Dordrecht 2007.

III. PIER LUIGI FORNARI

Pater Francesco Alfieri und »Die Rezeption Edith Steins«. Ein Weg für das Jahr des Glaubens 2012–2013

»Gott will durch die, zu denen Er auf dem Gipfel des Berges spricht, zu denen sprechen, die sie unten zurückgelassen haben.«¹⁰

Diese Untersuchung beginnt mit einem Zitat aus dem Werk Edith Steins, das vielleicht weniger bekannt, jedoch meiner Meinung nach von grundlegender Bedeutung ist: »Wege der Gotteserkenntnis«.

»So können wir wiederum sagen: Gott ist der *Ur-Theologe*. Alles Sprechen von Gott hat ein Sprechen Gottes zur Voraussetzung. Sein eigentlichstes Sprechen ist das, wovor die menschliche Sprache ver-

¹⁰ E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöllner und V. Ranff, ESGA 17, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 58. Diese Worte sinken tief in uns ein, vor allem, wenn man wie ich diese Überlegungen während der Vorlesungen in Naturtheologie zur Spitze des Berges der Glückseligkeiten am *Studium Theologicum Galilaeae* anstellen konnte, das zur theologischen Fakultät der Päpstlichen Lateran-Universität gehört. Das *Studium* befindet sich im Haus *Domus Galilaeae*, einem katholischen Zentrum, dem der selige Johannes Paul II. den Auftrag übergeben hatte, die Freundschaft zwischen Katholiken und Juden zu fördern.





stummen muß, was in keine Menschenworte eingeht, auch in keine Bildersprache. Es ist ein Ergreifen dessen, an den es ergeht, und verlangt als Bedingung des Vernehmens die persönliche Übergabe. Ein solches Ergreifen ist aber in der Regel verbunden mit der Bestellung zum ›Theologen‹. Gott will durch die, zu denen Er auf dem Gipfel des Berges spricht, zu denen sprechen, die sie unten zurückgelassen haben. Darum läßt Er sich herab, zu ihnen, durch sie und auch ohne ihre Vermittlung in Menschenworten und in Menschen faßlichen Bildern zu sprechen. Er gibt seinen Theologen die Worte und Bilder, die es ihnen möglich machen, anderen von Ihm zu sprechen. Und er spricht zu den andern als ›symbolischer Theologe‹ – durch die Natur, durch ihre innere Erfahrung und durch seine Spuren in Menschenleben und Weltgeschehen – und macht es ihnen dadurch möglich, die Sprache der Theologen zu verstehen.«¹¹

Man kann behaupten, daß eine Besonderheit unserer Zeit darin besteht, daß viele Menschen am Fuße des Berges stehen geblieben sind. Wenn es das Ziel dieser Arbeit ist, *Die Rezeption Edith Steins* von P. Francesco Alfieri im Jahre des Glaubens 2012–2013 zu besprechen, so kann man nicht von dem absehen, was Benedikt XVI. im *Motu proprio* zur Einleitung dieses kirchlichen Ereignisses gesagt hat.

»Nun geschieht es nicht selten, daß die Christen sich mehr um die sozialen, kulturellen und politischen Auswirkungen ihres Einsatzes kümmern und dabei den Glauben immer noch als eine selbstverständliche Voraussetzung des allgemeinen Lebens betrachten. In Wirklichkeit aber besteht diese Voraussetzung nicht nur nicht mehr in dieser Form, sondern wird häufig sogar geleugnet. Während es in der Vergangenheit möglich war, ein einheitliches kulturelles Gewebe zu erkennen, das in seinem Verweis auf die Glaubensinhalte und die von ihnen inspirierten Werte weithin angenommen wurde, scheint es heute in großen Teilen der Gesellschaft aufgrund einer tiefen Glaubenskrise, die viele Menschen befallen hat, nicht mehr so zu sein.«¹² Aus einer ganz anderen Quelle schöpfen wir eine Aussage, die dasselbe mit noch stärkerer Intensität formuliert. Wer nämlich dieses Jahr die Novene anlässlich des 70. Todestages der hl. Teresia Benedicta vom Kreuz gefeiert hat, konnte zu seiner Freude die Beschreibung des Ritus auf der Webseite der Hebrew Catholics (<http://>

¹¹ Ebd.

¹² BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio Porta fidei*, Nr. 2.





hebrewcatholic.org) finden und ebenda lesen, daß dieser Verein die gegenwärtige Zeit als eine der »Apostasie der Heiden« bezeichnet.¹³ Zu Recht kann man davon ausgehen, daß es sich um einen sehr seltenen Gesichtspunkt handelt, doch darf man dabei nicht vergessen, daß Johannes Paul II. von der Gefahr einer »schweigenden Apostasie« in Europa gesprochen hat.¹⁴

Wenn dies heute die Situation ist, dann brauchen wir wirklich »Theologen« im Sinne Steins, das heißt Männer, die »von Gott erfaßt« sind, die bereit sind, Gottes Wort an jene zu richten, »die am Fuße des Berges stehen geblieben sind«. In diesem Sinne scheinen die Steinschen Studien, wie sie im kürzlich veröffentlichten Band von P. Francesco Alfieri vertreten sind, von der Vorsehung bestimmt zu sein. Was ist nämlich der Kern, das Besondere¹⁵ an der *Rezeption Edith Steins*¹⁶? Wenn man genau hinschaut – und Adolf Reinach, Meister und Kollege Edith Steins im Kreis um den großen Initiator Edmund Husserl, lehrte, daß das Schwierigste darin besteht, genau sehen zu lernen¹⁷ – und die Genauigkeit und Weite dieser Arbeit feststellt (die Bibliographie enthält sogar die Artikel, die auch nur teilweise Edith Stein

¹³ Bezeichnend ist, daß einer der Protagonisten unserer Zeit, Don Luigi Giussani, der Gründer der Bewegung *Comunione e liberazione*, in einem seiner letzten Interviews (*Libero* vom 22. August 2002) ausgesagt hat, daß »es keinen Glauben mehr als Interpretationsprinzip der Dinge gibt«, und hinzufügte: »Ich glaube, daß Christen und Juden in 60–70 Jahren eins sein werden, falls sich nicht zuvor der Weltuntergang ereignet.«

¹⁴ JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa* (28. Juni 2003) Nr. 9: »Die europäische Kultur erweckt den Eindruck einer »schweigenden Apostasie« seitens des satten Menschen, der lebt, als ob es Gott nicht gäbe.« Und auch BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses der Kommission der Bischofskonferenzen der europäischen Gemeinschaft* (Comece) (24. März 2007): »Ist es nicht Grund zur Überraschung, daß das heutige Europa einerseits danach strebt, sich als eine Wertegemeinschaft darzustellen, andererseits aber immer öfter zu bestreiten scheint, daß es universale und absolute Werte gibt? Führt diese einzigartige Form der »Apostasie« von sich selbst, noch bevor sie Apostasie von Gott ist, Europa vielleicht nicht dazu, an der eigenen Identität zu zweifeln?«

¹⁵ Die *Eigenart, Einzigartigkeit*: vgl. E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan, Geleitwort von K. Mass, ESGA 18, Herder, Freiburg-Basel-Wien ³2007, 28.

¹⁶ Vgl. F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von Hanna Barbara Gerl-Falkovitz und Angela Ales Bello, Einführung von Francesco Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.

¹⁷ Vgl. A. REINACH, *Was ist Phänomenologie?*, München, Kösel Verlag 1951, 22: »Wir wissen, wie mühsam es ist, wirklich sehen zu lernen.«





gewidmet sind), denkt man sofort an das Werk der Kartäusermönche, welche mit gewissenhafter Genauigkeit die Kultur und die Menschheit vor der Verrohung des Hochmittelalters retteten. Und ist nicht gerade heute eine solche gewissenhafte Arbeit nötig, um der verbreiteten Verrohung, der Oberflächlichkeit entgegenzuwirken, die auch in den Kreisen der kulturellen Elite um sich greift? Man denkt auch an das grandiose Werk eines anderen Franziskaners, Leo Van Breda, der den kostbaren Nachlaß Edmund Husserls vor der Zerstörung durch die Nazis gerettet hat und das gesamte Werk Edith Steins, ein Manuskript ums andere, aus den Ruinen des Echter Klosters geborgen hat. Es geht hier nicht darum, einem spirituellen Sohn des Heiligen aus Assisi zu schmeicheln, sondern darum, die Berufung derer aufzuzeigen, die das Denken Edith Steins mit strenger Genauigkeit untersuchen wollen, indem sie es Zeile um Zeile aus ihren Werken heraus verstehen. Diese Berufung ist P. Francesco Alfieri übertragen worden, und wie auch immer der Erfolg ausfallen wird – dies lehrt uns Edith Stein¹⁸ – er wird sie mit seinem persönlichen Einsatz und mit seiner Mühe bezeugen müssen. Es ist also offensichtlich, daß man dieser Berufung zum »Theologen« nicht gerecht werden kann, diesem Auftrag Gottes und seiner Heiligen keine klare Form geben kann (*das Wort Gottes einbilden*¹⁹), wenn man nicht von Gott erfaßt wurde, wie Stein im Kommentar zu Dionysius Areopagita schreibt. Doch noch einmal genauer: Warum kann *Die Rezeption Edith Steins* als ein Weg für das Jahr des Glaubens angesehen werden, wie im Titel zu diesem Beitrag zu lesen ist? Denn wie Benedikt XVI. schrieb, kann uns Edith Stein zu einer Zeit, da der Glaube nicht mehr Grundstein des Gemeinschaftslebens ist, sondern als solcher verneint wird, »bei der Hand führen«²⁰, damit wir entdecken, was Glaube wirklich ist.²¹ Die Weite und Genauigkeit von Pater Alfieris Arbeit wird es er-

¹⁸ Bedeutungsvoll ist der Abschnitt über die Pfunde, die genutzt werden müssen, in E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 135: »Wir denken an das Gleichnis vom vergrabenen Pfund.«

¹⁹ E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, a.a.O., 22: »Diesen Gehalt [das abendländische Denken des Mittelalters] zu erfassen, innerlich anzueignen, das Wort Gottes »einzubilden.«

²⁰ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 28: »Was er [Johannes vom Kreuz] eigentlich wollte war: »bei der Hand führen« (wie es der Areopagit von sich sagt).«

²¹ Das ist die zentrale Frage der zeitgenössischen theologischen Kultur, wie beispielsweise das Werk von Johannes Paul II. gut zeigt. Dazu siehe z. B. die Doktorarbeit von





lauben, das wieder zu entdecken, was Edith Stein wirklich mit Glauben meint, wie heute, 50 Jahre nach Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, ihre Bemühung zu interpretieren ist und was heute die Erfüllung dessen sein kann, was Edith Stein wirklich mit ihrer langen Analyse der verschiedenen Anwesenheitsformen Gottes in der Person aussagen will.

K. WOJTYŁA, *La dottrina della fede in S. Giovanni della Croce*, Bompiani, Mailand 2003. Vgl. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Mailand 1982, 60 ff. Auch in jüdischen Kreisen kann Martin Bubers Unterscheidung zwischen Glaube als *emuna*, wie sie für Juden und Jesus typisch ist, und Glaube als *pistis*, wie sie der hl. Paulus eingeführt hat (und sie dann nach Buber für die Christen paradigmatisch geworden ist) viel über einen Glauben aussagen, den man »theozentrisch« nennen könnte im Vergleich zu einem Glauben, der »anthropozentrisch« genannt werden könnte und zwischen Voluntarismus und Intellektualismus schwankt: vgl. M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1994. In bezug auf Bubers Gesichtspunkt muß man aber die Kritik mit berücksichtigen, die innerhalb des Judentums J. TAUBES in seinem Buch *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, an ihn richtete. Edith Stein selbst, die Heilige, die von der Kirche als Märtyrerin anerkannt wird, weicht jenem messianischen und eschatologischen Bedürfnis nicht aus, wie aus dem Testament zu ersehen ist. »Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu Seiner Ehre und Verherrlichung, für alle Anliegen der heiligsten Herzen Jesu und Mariae und der Heiligen Kirche, insbesondere für die Erhaltung, Heiligung und Vollendung unseres heiligen Ordens, namentlich des Kölner und des Echter Karmel, zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und Sein Reich komme [...]«: E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, neu bearbeitet und eingeleitet von M. A. Neyer, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 375. So schrieb Edith Stein im Testament, das sie einen Monat vor ihrer Deportation nach Auschwitz durch die Gestapo verfaßte. In der französischen Fassung streicht sie hervor, daß der Ausdruck »Buße« (nach dem jüdischen Fest Jom Kippur, dem Tag ihrer Geburt) die Begriffe »Erneuerung des Bündnisses«, »Gebet« und »Fürbitte« mit einbezieht. Sie hatte ja auch das Gebet des Jom Kippur mit dem priesterlichen Gebet Jesu, *Johannes 17,12*, zusammengefügt (vgl. E. STEIN, *Vie d'une famille juive*, Übersetzung und Anhänge von C. und J. Rastoin, Einleitende Worte und Anmerkungen von D.-M. Golay, Vorwort von O. de Berranger, Ad Solem – Cerf, Genève/Paris 2001, 510; vgl. E. STEIN, *Source cachée. Œuvres spirituelles*, franz. Übers. von C. und J. Rastoin, Einleitende Worte, Präsentation und Anmerkungen von D.-M. Golay, Vorwort von C. Macisse, Ad Solem – Cerf, Genève/Paris 2004, 62–65). Der »Unglaube«, für den Edith Stein ihr Leben hergibt, kann verstanden werden als »Untreue« gegenüber dem Bündnis, welche die Propheten Israel ständig vorwarfen. Andererseits drückt Edith Stein, anders als die Mutter, die Jüdin geblieben war und die Bekehrung zum Christentum verweigerte, ihr Vertrauen aus, daß ihre Mutter »die treueste Hilfe sei«, damit sie, Edith, auch »ihr Ziel erreichen möge«, wie die Mutter, die »bis zuletzt ihrem Glauben treu geblieben war«. (Vgl. Brief vom 4. Oktober 1936 an Schw. Callista Kopf)





1. Die verschiedenen Arten der Vereinigung mit Gott

Im Abschnitt, der den *verschiedenen Arten der Vereinigung mit Gott* in der *Kreuzeswissenschaft*²² gewidmet ist, hebt Edith Stein hervor, daß die kosmologische Erkenntnis, nach der Gott in allen Dingen als Präsenz, Essenz und Potenz²³ zugegen ist, die hl. Teresa von Ávila erst nach der verbindenden Anbetung erreichte. Diese Wahrheit war »dem Theologen Johannes geläufig, während Teresa sie erst entdecken mußte«. Diese Hervorhebung birgt vielleicht eine autobiographische Anspielung und auch eine Lehre für unsere heutige Zeit: Nicht nur durch die Erfahrung, durch das Zusammentreffen mit Gott, kann man Augen zur Erfassung der Spuren von Gottes Anwesenheit im Kosmos haben, und zwar nicht, weil diese Spuren nicht vorhanden wären, sondern weil der heutige Mensch sie nicht zu sehen vermag.²⁴

»Die heilige Mutter meint im Gebet der Vereinigung die erste Art des Innewohnens erfaßt zu haben, das vom gnadenhaften Innewohnen unterschieden ist«, schreibt Edith Stein. Dabei meint sie für die hl. Teresa mit »erste Art« ein zeitliches und bedeutungsmäßiges Vorgehen der umgestaltenden, vergöttlichenden Vereinigung durch die vollkommene Liebe, die vor den anderen beiden Arten des Innewohnens kommt: das heißt vor dem kosmologischen Innewohnen in allen Dingen und vor dem gnadenhaften Innewohnen. Aber im folgenden konzentriert sich Edith Stein darauf, zwischen Liebesvereinigung und gnadenhaftem Innewohnen zu unterscheiden. Gleichzeitig möchte sie zeigen, daß es einen Artunterschied gibt, jedoch keinen Gradunterschied und daß die hl. Teresa und der hl. Johannes vom Kreuz in diesem Sinne übereinstimmen.

Besonders wichtig ist es für die Heilige hervorzuheben, was Teresa aussagt: »Das Gebet der Vereinigung ist keineswegs durch eigenes Bemühen zu erlangen.«²⁵ Es geht um eine Passivität, um eine »Freigebigkeit«, wie man sie in einer heute geläufigen kirchlichen Sprache nennen würde, welche Edith Stein in Übereinstimmung mit Teresa hervorhebt. »Solange der geheimnisvolle Vorgang dauerte, hat sie ihn nicht wahrgenommen.« Ganz offensichtlich stimmt dies mit einem

²² E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 139.

²³ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 8, q. 3.

²⁴ Vgl. A. REINACH, *Was ist Phänomenologie?*, a.a.O.

²⁵ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 141.





Ausdruck aus dem Alten Testament überein, dem zufolge von Gott nur der Rücken, nicht aber das Gesicht gesehen werden kann. Dies meint, man kann seine Gegenwart erst spüren, wenn das Ereignis bereits erfolgt ist.²⁶ Für Edith Stein ist der zentrale Punkt, daß die hl. Teresa die Erfahrung der Liebesvereinigung wirklich erlebt hat. »Für uns ist überaus wertvoll, daß Teresa in aller Unbefangenheit beschreibt, was sie erfahren hat; unbekümmert um die Möglichkeit einer theoretischen Erklärung des Erfahrenen; unbekümmert auch um die Beurteilung, die ihre Darstellung finden mochte.«

Das Bemühen um eine Unterscheidung zum gnadenhaften Innewohnen scheint jedoch nicht ohne Gegensätze und aporetische Aspekte²⁷ zu sein. Aber Edith Stein fährt im Abschnitt »Glaube und Beschauung. Tod und Auferstehung« in dieser Suche fort; darin entspricht Gottes gnadenhaftes Innewohnen dem Glauben und das mystische Innewohnen der Beschauung. Dazu meint Edith Stein: »Der Glaube dagegen und alles, was zum Glaubensleben gehört, beruhen auf dem gnadenhaften Innewohnen.«²⁸ Das Problem besteht also darin, den Glauben von der Beschauung zu unterscheiden. Aber auch hier ist die Grenze zur Aporie schwer zu ziehen. An einigen Stellen stellt die Heilige denn auch eine »Unterschiedenheit und nahe Zusammengehörigkeit« fest und formuliert eine Aussage, die aus dem Kontext genommen widersprüchlich klingen mag: daß sich uns die Beschauung im Glauben gibt.²⁹

²⁶ *Exodus* 33,23: »Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen.«

²⁷ Es scheinen Aporien aufzutauchen, wenn Edith Stein meint, man könne »bei Johannes an anderer Stelle lesen, der Besitz durch die Gnade und der Besitz durch die Vereinigung verhielten sich zueinander wie Verlobung und Vermählung«: E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 144. Von Johannes vom Kreuz schildert sie »jene Darstellung des ›Aufstieges‹, die zwischen gnadenhafter und mystischer Vereinigung nur einen Gradunterschied sehen wollte« (ebd.) und stützt es auf »die Geschichte seiner Zeit und die neuere Forschungen über die Textgeschichte seiner Werke«. (Ebd., 145) Den endgültigen Beweis lieferte aber erst die Teresa von Ávila: »In dem Verlangen, zur Klarheit zu kommen, haben wir zu der unbefangenen Beschreibung unserer heiligen Mutter unsere Zuflucht genommen. Sie geben uns Sicherheit, wo die verschiedenen Formulierungen bei Johannes vom Kreuz Zweifel in uns aufsteigen lassen.« (Ebd., 146)

²⁸ Ebd., 153.

²⁹ »Unterschiedenheit und nahe Zusammengehörigkeit sind vielleicht am schärfsten ausgedrückt an einer Stelle, wo die Beschauung als unklare, dunkle und allgemeine Erkenntnis der deutlich erkennbaren und gesonderten übernatürlichen Verstandeserkenntnis gegenübergestellt wird: »Die dunkle und allgemeine Verstandeserkenntnis ist nur eine: das ist die Beschauung, die sich uns im Glauben gibt.« (Ebd., 152)





Edith Stein ist davon überzeugt, daß sie zu einer für uns sehr bedeutenden Synthese gelangen kann: »Der Glaube ist in erster Linie Sache des Verstandes. Wenn auch in der ›Annahme des Glaubens‹ eine Beteiligung des Willens zum Ausdruck kommt, so ist es doch die Annahme einer Erkenntnis. Die ›Dunkelheit‹ des Glaubens bezeichnet eine Eigentümlichkeit dieser Erkenntnis. Die Beschauung ist Sache des Herzens, d.h. des Innersten der Seele, und darum aller Kräfte.«³⁰ Die »Dunkelheit« der Beschauung bedeutet hingegen nicht mangelndes Verstehen, sondern hängt wesentlich von der Sünde ab: »So bezeichnet die ›Nacht‹ der Beschauung nicht nur Dunkelheit der Erkenntnis, sondern Finsternis der Unreinheit und reinigende Qual.«³¹ Der Schluß des Abschnitts scheint uns jedoch keine klare Unterscheidung zwischen Glaube und Beschauung zu zeigen, hilft jedoch, die tiefe Bedeutung von Edith Steins Argumentierung zu verstehen: »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 wir in der Beschauung erfahren: 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.«³² Welche Fragestellung ist nun aber für Edith Stein wichtig, insbesondere im Lichte des abgeschlossenen Zweiten Vatikanischen Konzils? Aussagekräftig ist, daß im Abschnitt über »*Die verschiedenen Arten der Vereinigung mit Gott*«³³ nach einem klar geführten, komplexen Gedankengang der Kernpunkt der Unterscheidung zwischen *gnadenhaftem Innewohnen* und *Liebesvereinigung* durch das Zitieren des Augustinuskommentars zum Johannesevangelium gefunden wird, der sich auf die Initiation der Christen bezieht³⁴. Edith Stein

³⁰ Ebd., 153.

³¹ Ebd.

³² Ebd., 155.

³³ Ebd., 139.

³⁴ Daß Edith Stein dabei auch in gewissem Sinne an das Problem der christlichen Initiation denkt, zeigt folgende Stelle aus der *Kreuzeswissenschaft*, 140: »Bei der Kindertaufe wird dieser freie Empfang stellvertretenderweise von Erwachsenen vollzogen und später persönlich nachgeholt durch das ganze Glaubensleben des Getauften und in ausdrücklichen Worten durch die Erneuerung der Taufgelübdes.«





sagt hier aus, der Unterschied »läßt sich klarmachen im Anschluß an die Auslegung, die Augustinus von den Worten des Johannes-Evangeliums gibt: »Viele glaubten an seinen Namen..., Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an...«. Augustinus bezieht das auf die Katechumenen: Sie bekennen sich schön gläubig zu Jesus Christus, aber er schenkt sich ihnen noch nicht im Allerheiligsten Sakrament.«³⁵ Bezugspunkt ist die Predigt Nr. 11 des *Tractatus in Joannem*, in der Augustinus erklärt, warum sich Jesus ihnen nicht schenkte. Wenn man den Abschnitt, den Edith Stein zitiert, noch weiterliest (und diesen Kontext hatte sie natürlich auch präsent), versteht man ihre Absicht besser. Sie meint, der in Tagaste geborene Heilige stelle fest, daß sich alle Katechumenen in dieser Situation befinden: Sie glauben bereits an den Namen Christi, aber Jesus schenkt sich ihnen noch nicht. Es handle sich also darum, aufmerksam zu sein und ein Verstehen zu versuchen. Wenn man einen Katechumenen fragt, ob er an Christus glaube, so wird er sich bekreuzigen und antworten, er trage schon das Kreuz Jesu auf der Stirn und schäme sich des Kreuzes seines Herrn nicht. Also glaubt er an Seinen Namen. Aber wenn man ihn dann fragt, ob er das Fleisch des Menschensohns esse und sein Blut trinke, dann versteht er nicht, was damit gemeint ist, denn Jesus hat sich ihm noch nicht geschenkt. Dies ist im Kontext der Exegese vom Abschnitt Joh 2,23 – 3,11 zu sehen, wo Jesus dem Nikodemus, der nachts zu ihm geht, um ihn auszufragen, antwortet (5): »Amen, amen ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.« Kurz zuvor (2,24–25) hatte er gesagt: »Während er zum Paschafest in Jerusalem war, kamen viele zum Glauben an seinen Namen, als sie die Zeichen sahen, die er tat. Jesus aber vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle und brauchte von keinem ein Zeugnis über den Menschen, denn er wußte, was im Menschen ist.« Der Bezug auf die Eucharistie darf nicht abgetrennt werden und muß im Zusammenhang mit der gesamten christlichen Initiation gesehen werden, wo »Manna« als Figur der Eucharistie zu sehen ist, die den Weg durch das Rote Meer (Taufe) zur Erfüllung bringt. »Wenn also schon nur das Bild des Meeres so wirksam war, wie wirksam wird dann die wahre Taufe sein?« – sagt Augustinus unter Nr. 3 von Predigt Nr. 11 – »Wenn das bildhaft Geschehene das Volk durch das Meer zur Manna führte, wohin wird uns

³⁵ Ebd., 148.





Christus in der Wirklichkeit durch seine Taufe führen?« Die hartnäckige Suche nach der Unterscheidung zwischen Beschauung, Liebesvereinigung einerseits und gnadenhaftem Innewohnen andererseits kann also mit der Absicht erklärt werden, einen existentiellen und phänomenologisch beschreibbaren Begriff des Glaubens anzugeben und diesen existentiellen Begriff des Glaubens von demjenigen einer Zeit zu unterscheiden, in der die christliche Initiation verschwunden war: einem Glaubensbegriff, der im Dualismus zwischen *fides quae* und *fides qua* oft zwischen Voluntarismus und Intellektualismus schwankte. Dieser Glaubensbegriff (der in gewissem Sinne neu war, in anderem Sinne eher dem Denken der Kirche in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens gleicht) ist heute wohl ein theologisch feststehender Fakt³⁶, der jedoch noch nicht ins Bewußtsein der meisten Katholiken gedrungen ist. Es geht um den Begriff eines Glaubens als Verwandlung, Verklärung, Wiedergeburt³⁷, als Eintauchen ins österliche Geheimnis Jesu, eine Verwandlung, die Edith Stein mit dem Ausdruck Liebesvereinigung definiert. Als Tochter des jüdischen Volkes, die in der Religion der Väter aufgewachsen war, spürte sie die Legitimität einer anderen Dimension sehr wohl, doch mußte sie sich beengt fühlen von einem Glaubensbegriff, der anthropozentrisch zu sein drohte, zwischen Voluntarismus und Intellektualismus schwankte, nicht genügend »theozentrisch« war und nicht ausdrücklich genug vom Eingreifen Gottes sprach. Diese Reflexion über Edith Steins Beitrag entspricht genau dem, was die Kirche in den fünfzig Jahren nach dem Konzil erreicht hat und was Thema für das Jahr des Glaubens ist.

³⁶ Unter Nummer 168 wird im Katechismus der katholischen Kirche ausgesagt: Im »Römischen Ritus« fragt der taufende Priester den Katechumenen: »Worum bittest du die Kirche Gottes?« Die Antwort lautet: »Um den Glauben« – »Was schenkt dir der Glaube?« – »Das ewige Leben«. Zu bemerken ist, daß es nach dem vom Konzil eingeführten Ritus möglich ist, sowohl »um den Glauben« als auch »um die Taufe« zu antworten.

³⁷ Im Anschluß an die Synode über die Neuevangelisierung erinnerte Benedikt XVI. während der Audienz vom 31. Oktober 2012 an folgendes: »Die Kirche ist also von Anfang an der Ort des Glaubens, der Ort, wo der Glaube weitergegeben wird, der Ort, wo man durch die Taufe in das österliche Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu eingetaucht wird, der uns von unseren Sünden befreit, uns die Freiheit der Söhne schenkt und uns in die Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott führt. Es ist wie eine Wiedergeburt, in der ich mich eins mit Jesus und mit all jenen entdecke, die auf demselben Weg gegangen sind und gehen.«





Wie wichtig für die zeitgenössische Kirche das Thema der christlichen Initiation ist, läßt sich auch aus den kürzlich von der Bischofsynode gutgeheißenen Feststellungen ableiten.³⁸ Zu bedenken ist, daß die Konzilskonstitution *Sacrosanctum Concilium* unter Nr. 64 das Katechumenat der Erwachsenen wieder eingeführt hat. Dieser Entschluß führte 1972 zur Inkraftsetzung des *Ordo Initiationis Christianae adultorum*, die im Kapitel IV auch die Verwendung einiger Riten vorschlägt, die sonst im Katechumenat für die Katechese der getauften, aber noch nicht genügend katechetisierten Erwachsenen eingesetzt werden. Der Katechismus der katholischen Kirche bestimmt unter Punkt 1231: »Aufgrund der Eigenheit der Kindertaufe

³⁸ In Satz 38 (*Christian initiation and the new Evangelization*) steht: The Synod wishes to state that Christian initiation is a crucial element in the New Evangelization and is the means by which the Church, as a mother, brings forth children and regenerates herself. Therefore we propose that the traditional process of Christian initiation, that has often become simply a proximate preparation for the sacraments, be everywhere considered in a catechumenal perspective, giving more relevance to permanent mystagogy, and thus becoming true initiation to Christian life through the sacraments. (Vgl. *General Directory of Catechesis*, 91)

Natürlich war zur Zeit Edith Steins, also vor dem Konzil, der Haupttyp des »Katechumenats«, der von Gott durch die Heilsgeschichte ausgeführt und in den Schriften dargestellten Pädagogik nur einer kleinen Minderheit von Katholiken zugänglich. Nicht so für die Heilige, denn zum Zeitpunkt ihres Übergangs zu Christus zeigte die Pädagogik, die sie von Kind auf durch die jüdischen Feste genossen hatte und die auch durch eine Phase der Krise und der Zweifel führte, ihre ganze Wirkung. Wichtig ist, was die Heilige schreibt: »Es ist den meisten Christen nicht bekannt, daß das »Fest der ungesäuerten Brote«, die Erinnerung an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten, noch heute so gefeiert wird, wie der Herr es mit den Jüngern feierte, als er das allerheiligste Altarsakrament einsetzte und von ihnen Abschied nahm. Es wird zwar kein Osterlamm mehr geschlachtet, seit der Tempel zu Jerusalem gefallen ist, aber noch immer verteilt der Hausherr unter den vorgeschriebenen Gebeten das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter, die an die Trübsal der Verbannung erinnern, segnet den Wein und liest den Bericht über die Befreiung des Volkes aus Ägypten vor«: E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, a.a.O., 43. Edith Stein, die übrigens am Jom Kippur geboren wurde, erinnert sich auch: »Ich hatte dabei eine besondere Rolle: Die Liturgie des Sederabends enthält eine Reihe von Fragen, in denen das jüngste Kind sich erkundigt, warum an diesem Abend alles so anders sei als an anderen Abenden. Der Hausherr antwortet darauf und erklärt den Sinn der einzelnen Bräuche.« (Ebd.) In einer Fußnote hebt Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz hervor: »Zur Zeit Edith Steins gab es kaum eine Annäherung der Christen an jüdische Gläubige: die Kenntnisse waren – wohl auf beiden Seiten – minimal. Von Seiten der Christen wurde nicht bedacht, daß Jesus Jude im Sinne des Alten Testaments war, nach jüdischer Weise betete, den Tempel besuchte und die Festtage beging. Daß – nach Römer 11,17 ff. – die Christen als fremde Schößlinge auf den edlen Weinstock der jüdischen Väter aufgefropft wurden, war häufig vergessen.«





ist nach der Taufe ein Katechumenat nötig.«³⁹ Übrigens beweisen verschiedene archäologische Funde, daß die Taufwanne, in welche der Täufling beim Abschluß des Katechumenats getaucht wurde, jeweils mit Stufen ausgestattet war, die der von Edith Stein⁴⁰ beschriebenen geheimen Leiter entsprechen und dazu dienten, den Getauften zu jener Erkenntnis seiner selbst zu führen, von deren Bedeutung Augustinus im zitierten Abschnitt spricht. Beweist dies nicht etwa auch der Fall des hl. Petrus, der nicht wußte, was in ihm war, als er ausrief »Ich bin bereit, mit Dir auch in den Tod zu gehen«⁴¹?

Ein anderer wichtiger Protagonist der zeitgenössischen Kirche, der selige Johannes Paul II., leitet wie Edith Stein aus einer Meditation über den hl. Johannes vom Kreuz einen Begriff von »lebendigem Glauben« ab, der in einer »erfahrungsmäßigen und existentiellen Dimension« enthalten ist.⁴² Rocco Buttiglione bemerkt dazu, daß Labourdette, der Schüler von P. Reginald Garrigou-Lagrange, versucht, den hl. Thomas und den hl. Johannes vom Kreuz zusammenzubringen. »Das ist auch der Gesichtspunkt von Wojtyła, der jedoch den persönlichen Charakter dieses Zusammentreffens des Menschen mit Gott im Glauben stark hervorhebt.« Rocco Buttiglione fügt bei: »Gerade deswegen muß man zum Verständnis des Menschen von der mystischen Erfahrung ausgehen.« Sehr bedeutsam ist auch, was der italienische Philosoph in einer Fußnote bemerkt: »In diesem Sinne kann man sagen, daß der Glaube nicht so sehr eine spezifische Lehre voraussetzt, als vielmehr eine spezifische Erfahrung des Menschen, durch die der universelle Wert in ein helleres Licht gerückt wird.« Auf eben dieser erfahrungsmäßigen Ebene beginnt für Edith Stein die Beziehung des Menschen zu Gott. Das Zusammentreffen mit Gott beschreibt Edith Stein auf überaus existentielle und einfache Art: »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

³⁹ Vgl., was Edith Stein über die Kindertaufe bemerkt, siehe oben Fußnote 34.

⁴⁰ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 166.

⁴¹ *Tractatus in Joannem*, Predigt 11, 2.

⁴² Vgl. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Mailand 1982, 62: »Der Bezugspunkt von Wojtyła in seiner Auseinandersetzung mit Scheler wird immer der hl. Thomas von Aquin sein, wobei es sich jedoch in gewissem Sinne um einen hl. Thomas handelt, den er durch den hl. Johannes vom Kreuz getroffen hat und der mit einer erfahrungsmäßigen und existentiellen Dimension ausgestattet ist, durch die die Verbindung mit dem phänomenologischen Denken leichter herzustellen ist.«





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 der 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 sind. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.«⁴³

Es besteht ja kein Zweifel, daß Edith Steins Reflexion über den Glauben als Erfahrung dem Bedürfnis des zeitgenössischen Menschen entspricht, einen Weg zu finden, um die Gegenwart Gottes in seinem Leben persönlich zu erfahren. Dabei verfällt die Heilige nicht in die Krankheiten, die unsere Epoche quälen, in der – wie der Philosoph Sloterdijk schrieb – ein »Pluralismus der Inspirationsquellen«⁴⁴ festzustellen ist. Edith Stein erliegt dieser Gefahr nicht, was auch daraus zu ersehen ist, daß Johannes Paul II. sie in der Enzyklika *Fide et Ratio* (Nr. 74) als Beispiel für diejenigen modernen Denker anführt, die den fruchtbaren Zusammenhang zwischen Philosophie und Wort Gottes gezeigt haben. Die Gründe für diese Anerkennung seitens des

⁴³ E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Eingeführt und bearbeitet von B. Beckmann-Zöller, ESGA 6, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010, 73.

⁴⁴ Eine Art »Supermarkt der religiösen Erfahrung«. Eine der größten Kennerinnen von Edith Stein, Beate Beckmann-Zöller, meint: »Heutzutage werden die mystischen Erfahrungen oder allgemein die religiösen Erfahrungen nur selten als ›Erfahrung des Heiligen und Zusammentreffen mit ihm‹ aufgefaßt«. Vielmehr werden sie, wie Sloterdijk es formuliert, als ›Extremfall einer normalen Erfahrung der Welt‹ [...] und nicht als Öffnung verstanden, durch die etwas wie ein Geist aus einer ›höheren‹ Dimension in unsere Welt hineinschaut«. BECKMANN-ZÖLLER B., *Phänomenologie des religiösen Erlebens. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein (Orbis Phaenomenologicus Studien, 1)*, Einführung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, 18.





Papstes Wojtyła gegenüber der Heiligen werden im Geleitwort von Angela Ales Bello in P. Alfieris Band sehr gut dargestellt.⁴⁵

2. Die Verbindung zwischen christlichem und jüdischem Denken

Die Liebesvereinigung erweist sich auch als geistliche oder mystische Vermählung. Edith Stein erklärt: »Dies Bild ist keine Allegorie. [...] Es besteht vielmehr zwischen Bild und Sache eine so innige Einheit, daß kaum noch von einer Zweiheit gesprochen werden kann.«⁴⁶ Die Untersuchung, die Edith Stein im Abschnitt »Das beherrschende Bild und seine Bedeutung für den Gehalt des Gesanges« weiterentwickelt⁴⁷ und die sich auf den geistlichen Gesang des hl. Johannes vom Kreuz bezieht, geht immer tiefer auf das Geheimnis der Brautschaft zwischen Gott und Mensch ein: »Was Brautschaft ihrem Sinne nach besagt, das findet nirgends eine so eigentliche und vollkommene Erfüllung wie in der Liebesvereinigung Gottes mit der Seele. Wenn man das einmal erfaßt hat, dann tauschen Bild und Sache geradezu ihre Rollen: die Gottesbrautschaft wird als die ursprüngliche und eigentliche Brautschaft erkannt, und alle menschlichen Brautverhältnisse erscheinen als unvollkommene Abbilder dieses Urbildes – sowie auch Gottes Vaterschaft das Urbild aller Vaterschaft auf Erden ist. Auf Grund des Abbildverhältnisses wird das menschliche Brautverhältnis tauglich zum symbolischen Ausdruck des göttlichen, und gegenüber dieser Aufgabe rückt das, was es als rein menschliche Beziehung im wirklichen Leben ist, an zweite Stelle. Was es wirklich ist, das hat seinen höchsten Seinssinn darin, daß es einem göttlichen Geheimnis Ausdruck geben kann.«⁴⁸ Für Edith Stein vernichtet also die Beziehung zwischen Mensch und Gott auf den mystischen Höhen der »geistigen Brautschaft« die Personen in der Vereinigung nicht, sondern behält die Eigenschaften der Brautschaft der jüdisch-christli-

⁴⁵ In ihrem Beitrag zeigt A. Ales Bello, wie das Studium der Husserlschen Phänomenologie und der großen Tradition der christlichen Denker Edith Stein zu einer christlichen Philosophie und zu ihrer *Summa* »Endliches und ewiges Sein« führt: »[...] die sich wie die mittelalterlichen Summae auf einem Grenzgebiet zwischen philosophischen und theologischen Disziplinen bewegt«. (Vgl. F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, a.a.O., 27)

⁴⁶ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 201.

⁴⁷ Vgl. ebd., 200–201.

⁴⁸ Ebd., 201.





chen Tradition bei. Das heißt, sie entspricht genau der Zwiesprache Martin Bubers von »Ich und Du«, einer Zwiesprache, die nach einer mystischen Periode zur Reifung kam, die in die *ekstatischen Beichten* mündete, welche immer noch von den Befolgern einer Mystik hoch geschätzt werden, die als gnostisch definiert werden kann. Die von Buber erreichte Zwiesprache, die dann in der Auseinandersetzung mit Carl Gustav Jung⁴⁹ noch vertieft wurde, stellt eine überaus bedeutende Wasserscheide in der jüdischen Tradition dar. Ebenso bedeutend ist die Tatsache, daß eine deutschsprachige Denkerin sich auf derselben Linie bewegt, in einem kulturellen Milieu, das stark von einer gnostischen Mystik geprägt ist (man denke an Meister Eckhart und an Jakob Böhme).

In Bezug auf Edith Stein kann man beobachten, daß auch in der höchsten und tiefsten mystischen Vereinigung die Dimension der für den Glauben typischen persönlichen Hingabe bewahrt wird. Auch wenn der Glaube als von der Kontemplation klar unterschieden begriffen wird, so ist er doch in ihrem Denken ein dynamisches Element, das es erlaubt, in immer tiefere Schichten der persönlichen Erfahrung einzudringen. Dieser dynamische Aspekt zeigt sich in dem Moment, wo der Glaube nach den traditionellsten Kriterien der Theologie analysiert wird: in der Dialektik zwischen *fides qua* und *fides quae* und noch mehr in der Sequenz *credere Deum*, *credere Deo*, *credere in Deum*. Das *credere Deo* erlaubt es also, jene Suche nach der Wahrheit zu vervollkommen, die auf natürliche Art Gott näherbringt. Das *credere Deo* bezeichnet zudem den »aktiven« Eintritt in die »dunkle Nacht«, die der hl. Johannes vom Kreuz beschreibt, und führt zur Läuterung der Seele. Doch von nun an entwickelt sich der Glaube (*credere in Deum*) als Gespräch, als Beziehung zwischen Gott und Mensch, die die Eigenschaften der von Martin Buber beschriebenen Zwiesprache trägt.

Im Abschnitt, welcher der »Übernatürlichen Erhebung des Geistes. Glaube und Glaubensleben«⁵⁰ gewidmet ist, meint Edith Stein: »Was der Geist auf diese oder jene Weise betrachtend erarbeitet hat, das wird sein dauernder Besitz. Und das ist mehr als ein Schatz von aufgespeicherten Wahrheiten, die bei Bedarf wieder aus dem Gedäch-

⁴⁹ Vgl. M. BUBER, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse Verlag, Zürich 1953.

⁵⁰ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 95–98.





nis hervorgeholt werden können. Der Geist – und das besagt, sachgemäß weit gefaßt, nicht nur Verstand, sondern auch »Herz« – ist durch die dauernde Beschäftigung mit Gott vertraut geworden, er kennt ihn und liebt ihn. Diese Kenntnis und Liebe sind Bestandteil seines Seins geworden, etwa wie das Verhältnis zu einem Menschen, mit dem man seit langer Zeit zusammen und innig vertraut ist. Solche Menschen brauchen nicht mehr Auskunft übereinander einzuholen und übereinander nachzudenken, um sich wechselseitig zu ergründen und von ihrer Liebenswürdigkeit zu überzeugen. Es bedarf zwischen ihnen auch kaum noch der Worte. Wohl bringt jedes neue Zusammensein ein neues Wachwerden und eine Steigerung der Liebe, vielleicht auch noch ein Kennenlernen von neuen Einzelzügen, aber das geschieht wie von selbst, man braucht sich nicht darum zu bemühen. So etwa ist auch der Verkehr einer Seele mit Gott nach langer Übung im geistlichen Leben.«⁵¹

Man kann demnach behaupten, daß vor Bubers Zwiesprache und Edith Steins Brautschaftsgedanke Katholiken und Juden gleicherweise eine Mystik ablehnen, die die Würde der menschlichen Person verneint, und gemeinsam den Wert der Beziehung, der Liebe verteidigen, die in der Brautschaft ihren höchsten Ausdruck findet. Auch dies trägt dazu bei, daß der Aufruf der heiligen Mitpatronin Europas aktueller denn je ist.⁵² Beweis für ihre Bedeutung ist auch die Aufmerksamkeit, mit der die lange Entstehungsphase von P. Alfieris Werk (*Die Rezeption Edith Steins*) von Susanne M. Batzdorff-Biberstein, der jüdischen Nichte der Heiligen⁵³, begleitet wurde.

⁵¹ Ebd., 96.

⁵² Ein weiterer wichtiger Aspekt in diesem Jahr des Glaubens, in dem auch das 50jährige Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzil gefeiert wird, ist der mit dem Dokument *Nostra Aetate* eingeleitete Prozeß, durch den eine neue Beziehung zwischen Katholiken und Juden eingeweiht wurde. In jenem Dokument ist denn auch unter anderem zu lesen: »Da also das gemeinsame geistige Gut von Christen und Juden so groß ist, will dieses heilige Konzil die gegenseitige Kenntnis und Schätzung fördern und nahelegen, was insbesondere durch das biblische und theologische Studium und durch brüderlichen Austausch erreicht werden kann.«

⁵³ Vgl. P. L. FORNARI, *Edith Stein, da vera ebrea sulla via di Cristo*, in *Avvenire* (23. Oktober 2012) 21: »Pater Alfieri hat die Rolle von Edith Steins jüdischem Ursprung hervorgehoben: Ihr Weg hatte sich so und nicht anders entwickelt, weil sie fest im Judentum verankert war; erst in der Folge verwirklichte sich ihr »darüber Hinausgehen«, also ihr Übergang zur christlichen Religion. Diese Entwicklung gründete in der Tatsache, daß sie ihre Entschlossenheit, Christin sein zu wollen, aus der für das jüdische Volk typischen Entschlossenheit schöpfte.« Im Artikel lesen wir weiterhin: Deshalb könne man, so der Forscher, »bei Edith Stein nicht von Bekehrung sprechen, noch von





3. *Edith Steins deutsche Sprache* *im Dialog mit den europäischen Sprachen*

Wenn man *Die Rezeption Edith Steins* genau betrachtet, stellt man fest, daß auch P. Francesco Alfieri, ein Italiener und »universeller Bruder« des hl. Franziskus, die internationale Bibliographie der heiligen Philosophin auf Deutsch verfassen wollte. Edith Steins Muttersprache, die sie mit kristallener Klarheit beherrschte⁵⁴, ist heute aufgrund ihrer philosophischen Semantik und der in der Geschichte des Alten Kontinents gespielten Rolle ein kulturell zentrales Idiom. Auf der anderen Seite beherrscht Edith Stein das Englische von Newmann, das Latein von Johannes Duns Scotus und Thomas, das Griechische von Dionysius, das Französische von Maritain, das Spanische der hl. Teresa und des hl. Johannes vom Kreuz. Die Heilige bringt diese Sprachen, diese Traditionen in Kriegszeiten zusammen. In Anbetracht der heutigen politischen und wirtschaftlichen Probleme Europas ist zu wünschen, daß in diesem Jahr des Glaubens mit der Fürsprache der Mitpatronin Europas der Austausch zwischen den Kulturen und Sprachen wieder auflebe und sich entwickle, um so am kulturellen Kreuzweg des Kontinents die jüdische Prägung wieder zu entdecken.

Übergang, sondern nur von einem ›darüber Hinausgehen‹ auf demselben Weg, der bereits vom Judentum vorgezeichnet worden war. Sie ging noch weiter, aber es ist derselbe Weg, denn es ist ein und derselbe Weg, den Juden und Christen begehen müssen, um sich treffen und miteinander sprechen zu können.« S. Batzdorff, die denselben Gedanken in ihrem Buch, *Aunt Edith. The Jewish Heritage of a Catholic Saint*, Templegate Publishers, Springfield (Illinois, USA) 1998, ausgedrückt hat, hat nun Pater Alfieris Arbeit mit ihren E-Mails aus USA begleitet. Und obwohl sie über 90 Jahre alt ist, hat sie das Werk für ›The Catholic Historical Review‹ rezensieren wollen.« (S. BATZDORFF, Rezension zu: F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, in *The Catholic Historical Review* 98, Nr. 4 (2012) 841). Auch Angela Ales Bello, ehemalige Dekanin für Philosophie an der Lateran-Universität in Rom, die Edith Steins Denken in Italien bekannt gemacht hat, ist der Meinung, daß man nicht im eigentlichen Sinn von einer Bekehrung sprechen könne, sondern von einer katholisch ausgelegten Wiederaufnahme der religiösen Erfahrung, die sie bereits in ihrer Jugend begonnen hatte.
⁵⁴ Daß sie in einer für das jüdische Volk derart tragischen Zeit der Geschichte lebte, verminderte ihre Heimatliebe nicht im geringsten, und in ihrem Testament opfert sie ihr Leben auch »für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt«.





LITERATUR

- F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von Hanna Barbara Gerl-Falkovitz und Angela Ales Bello, Einführung von Francesco Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.
- S. BATZDORFF, *Aunt Edith. The Jewish Heritage of a Catholic Saint*, Templegate Publishers, Springfield (Illinois, USA) 1998.
- , Rezension zu: F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, in *The Catholic Historical Review* 98, Nr. 4 (2012).
- B. BECKMANN-ZÖLLER, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein (Orbis Phaenomenologicus Studien, 1)*, Einführung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Teilnehmer eines Kongresses der Kommission der Bischofskonferenzen der europäischen Gemeinschaft (Comece)* (24. März 2007)
- M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Verlag Lambert Schneider, Gerlingen 1994 (Die erste Auflage ist vom Manesse Verlag, 1950).
- , *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Manesse Verlag, Zürich 1953.
- R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Mailand 1982.
- P. L. FORNARI, *Edith Stein, da vera ebrea sulla via di Cristo*, in *Avvenire* (23. Oktober 2012) 21.
- JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales apostolisches Schreiben Ecclesia in Europa* (28. Juni 2003).
- JOHANNES PAUL II. (K. WOJTYŁA), *La dottrina della fede in S. GioVanni della Croce*, Bompiani, Mailand 2003.
- A. REINACH, *Was ist Phänomenologie?*, München, Kösel Verlag 1951.
- E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, neu bearbeitet und eingeleitet von M. A. Neyer, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007.
- , *Vie d'une famille juive*, Übersetzung und Anhänge von C. und J. Rastoin, Einleitende Worte und Anmerkungen von D.-M. Golay, Vorwort von O. de Berranger, Ad Solem – Cerf, Genève/Paris 2001.
- , *Source cachée. Œuvres spirituelles*, franz. Übers. von C. und J. Rastoin, Einleitende Worte, Präsentation und Anmerkungen von D.-M. Golay, Vorwort von C. Macis, Ad Solem – Cerf, Genève/Paris 2004.
- , *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Eingeführt und bearbeitet von B. Beckmann-Zöller, ESGA 6, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010.
- , *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.





- , *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöller und V. Ranff, ESGA 17, Herder, Freiburg-Basel-Wien ²2007.
- , *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan, Geleitwort von K. Mass, ESGA 18, Herder, Freiburg-Basel-Wien ³2007.
- J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993.

IV. RAFFAELLA POZZI

Zur Bibliographie »Die Rezeption Edith Steins« von Pater Francesco Alfieri OFM. Der gemeinschaftliche Sinn der phänomenologischen Untersuchungen

Seit P. Francesco Alfieri unter der Leitung von Prof. Angela Ales Bello seine philosophischen Studien aufgenommen hat, schenkte er der Rekonstruktion der Lebensläufe und Werke der drei Phänomenologinnen Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius und Gerda Walther besondere Aufmerksamkeit. Von ersterer, der bekannteren, veröffentlichte er vor kurzem als Sonderband zum Edith Stein Jahrbuch *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012*, eine hochdetaillierte Bio-Bibliographie, die in chronologischer Folge alle Werke der Autorin und alle Beiträge über ihr Denken aufführt, welche bis 2012 von den Forschern aus der ganzen Welt verfaßt wurden.⁵⁵

In seiner Einleitung zum Band erklärt Pater Alfieri mit einem Zitat von Schw. M. Amata Neyer – der das Buch gewidmet ist –, daß Edith Steins Gedankengänge »in einem gemeinschaftlichen Geiste« ausgeführt wurden; dieser Aspekt kann im Hinblick auf die Komplexität der Schriften der deutschen Philosophin sehr hilfreich sein. Jene Gedankengänge sind nämlich die Frucht der unermüdlichen Auseinandersetzung mit den verschiedensten Texten und Autoren: Es handelt sich um Untersuchungen, die im Bewußtsein dessen erfolgten, daß

⁵⁵ Vgl. F. ALFIERI, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von H.-B. Gerl-Falkovitz und A. Ales Bello, Einführung von F. Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.





bei der Suche nach der Wahrheit der eingenommene Gesichtspunkt immer wieder neu erobert werden muß, daß die erreichten Resultate immer wieder neu verstanden werden müssen und daß man sich von den Dingen Fragen stellen lassen muß, auch dann, wenn man von den Schlußfolgerungen anderer ausgeht, die notwendigerweise nur Teilaspekte darstellen.

Dieser Gemeinschaftssinn scheint die gesamte Phänomenologie als solche zu prägen. Obwohl sich nämlich Husserl selbst nicht den Studien widmete, die eine Auseinandersetzung mit anderen Autoren vorsahen, forderte er seine Schüler auf, das für die Doktorarbeit gewählte Thema erst einmal von einem geschichtlichen Standpunkt aus zu untersuchen (siehe dazu Edith Steins Arbeit über die Einfühlung), und regte sie danach an, die Verhältnisse zwischen Phänomenologie und Denken der großen Autoren der Vergangenheit aufzuzeigen: Er verachtete nämlich die Geschichte der Philosophie als solche nicht, doch da er damit beschäftigt war, das Opus eines ganzen Lebens aufzubauen, konnte er sich nichts anderem widmen.⁵⁶ Der Meister wich übrigens den Diskussionen nicht aus, die um seine eigenen Untersuchungen entstanden und sich entwickelten, ja er förderte sogar die Diskussionsrunden, die oft auch in seinem Hause stattfanden. Diese Diskussionen führten bekanntlich sowohl in Göttingen als auch in München zur Gründung regelrechter Kreise.

Nach dieser Methode des Philosophierens und des Erfassens können sich die Affinitäten zwischen den Geistern zu Konstellationen ausbilden, weil es – wie Edith Stein in der Einleitung zu *Endliches und ewiges Sein* sagt – »über allen Zeiten und Schranken der Völker und der Schulen hinweg etwas gibt, was allen gemeinsam ist, die ehrlich nach der Wahrheit suchen«.⁵⁷ Dieser Gemeinschaftssinn zeigt sich auch in den zahlreichen Briefen, in denen sich die Phänomenologen und auch Husserl austauschten, um einander ihre Resultate mitzuteilen und um die Freundschaftsbeziehungen auch dann aufrechtzu-

⁵⁶ Dies legte Edith Stein – in der ersten Fassung der Schrift von 1929 – Thomas von Aquin in den Mund, als sie am Abend von Husserls Geburtstag zu ihm ging und dieser ihr bekannte, daß er die Scholastik nicht kenne: E. STEIN, *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino*, in ESW XV: *Erkenntnis und Glaube*, L. Gelber – M. Linssen (Hrsg.), ESW XV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, 20–21.

⁵⁷ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie – Die Seelenburg*, Eingeführt und bearbeitet von A. U. Müller, ESGA 11–12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 4.





erhalten, wenn sie durch die äußeren Ereignisse gezwungen waren, fern voneinander zu leben.

Denselben Gemeinschaftssinn pflegen auch die drei bekanntesten Phänomenologinnen, die, wie in diesem kurzen Beitrag zu beweisen sein wird, untereinander enge Beziehungen aufbauten und das gemeinsame Interesse für anthropologisch-religiöse Themen auch aus der Ferne durch Diskussionen teilten.

Bekannt ist die Freundschaft zwischen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius; letztere durchlebte dieselbe innere Aufwühlung bei der Suche nach dem wahren Glauben, die sie aber zum protestantischen Glauben führte, was sie nicht davon abhielt, Taufpatin der Freundin zu werden. Dokumentiert wird diese Gemeinsamkeit im gesammelten Briefwechsel, der alle Briefe enthält, die Edith Stein von 1932 bis 1940 an Hedwig Conrad-Martius schrieb, als sie nach Münster gezogen war, um am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik zu lehren, und es für beide schwieriger geworden war, sich zu treffen. In einem Vortrag, den Hedwig Conrad-Martius am Sitz der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Erinnerung an die Freundin hielt, sprach sie von eben diesem Gemeinschaftssinn, von dem beide erfüllt waren, und hob die Bedeutung dessen hervor, was »Mitphilosophieren« oder »dialogisches Philosophieren« genannt werden könnte und als für Husserls Phänomenologen typische Vorgehensweise bezeichnet werden kann: »Die Art und Weise, in der wir zueinander standen, war etwas ganz anderes als eine gewöhnliche Freundschaft. Da war zunächst die Gemeinsamkeit der philosophischen Atmosphäre, aus der wir mit vielen anderen herausgeboren waren. Wir, die wir persönlichste Schüler unseres hochverehrten Lehrers und Meisters Edmund Husserl gewesen sind. ›Geistig herausgeboren! Hiermit möchte ich ausdrücken, daß es nicht *bloß* um eine gemeinsame Art methodischen Denkens und Forschens ging, erst recht nicht um eine gemeinsame Weltanschauung oder dergleichen. Die allerdings tief gemeinsame Art des Denkens und Forschens stellte – und stellt – einen Bezug zwischen den Husserl-Schülern her, den ich nicht anders bezeichnen kann denn als eine [natürliche] Geburt aus einem gemeinsamen Geist, der doch gerade *keine* inhaltlich gemeinsame Weltanschauung ist.«⁵⁸ Es ist bekannt, daß die beiden

⁵⁸ H. CONRAD-MARTIUS, *Edith Stein*, in Dies. (Hrsg), *Briefe an Hedwig Conrad-Martius mit einem Essay über Edith Stein*, Kösel Verlag, München 62. Für eine weiterge-





Freundinnen – je nach Lebensumständen mit größerer oder geringerer Mühe – Meinungen und Bücher austauschten und daß Edith Stein beispielsweise ein Kapitel von *Akt und Potenz* dem Vergleich mit den *Metaphysischen Gesprächen* von Conrad-Martius widmete, der dann aus dem Hauptwerk wieder herausgenommen wurde, worin sie jedoch die Seinslehre der Freundin als »den bedeutsamsten Versuch einer Grundlegung der Metaphysik [...], die in unserer Zeit gemacht worden sind« bezeichnet und sagt: »Dem Einfluß ihrer Schriften wird man in diesem Buch wiederholt begegnen.«⁵⁹

Von Gerda Walther⁶⁰ nimmt man zu Recht an, daß sie in Edith Steins »Kindergarten« über das ABC der Phänomenologie ging.⁶¹ Wie sie in einem Brief an Ingarden am 31. Mai 1917⁶² schrieb, hält die damalige Assistentin Husserls die junge Studentin für vielversprechend, eine Bewertung, die in einem Brief vom darauffolgenden Jahr bestätigt wird: »Claus und Frl. Walther, die an unsern Besprechungen teilnehmen, werden gewiß mal recht tüchtige Phänomenologen sein«⁶³, auch wenn die beiden damals noch nicht in der Lage sind, ihren Überlegungen über Idealismus und Phänomenologie zu folgen. Die Beziehung zwischen den beiden Phänomenologinnen scheint dann unterbrochen worden zu sein, da Edith Stein am 9. September 1920 an Ingarden schreibt, sie kenne die Adresse von G. Walther nicht, wis-

hende Rekonstruktion der Beziehungen zwischen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius siehe mein »*Per visibilia ad invisibilia*«. *Percorsi di ontologia in Edith Stein*, Ed. OCD, Rom 2012, 437–443.

⁵⁹ Vgl. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, a.a.O., 7.

⁶⁰ In einer neueren Publikation zeichnet F. Alfieri nach eingehender Prüfung der Manuskripte, die in München und Freiburg aufbewahrt werden, das biographische Profil von Gerda Walther, aus dem ihre Beziehung zu Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius hervorgeht, und ihr Interesse für die Phänomenologie, die Parapsychologie und den Okkultismus, den Sozialismus im Zusammenhang mit dem Katholizismus, zu dem sie sich 1944 nicht zuletzt auch wegen des Einflusses von P. Przywara bekehrte: Vgl. F. ALFIERI, *Nota bio-bibliografica su Gerda Walther*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hrsg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther. Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità (Cerchi concentrici, I)*, Verlag Giuseppe Laterza, Bari 2011, 825–850.

⁶¹ Vgl. E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, Fußnoten mitbearbeitet von E. Avé-Lallemant, ESG 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, 18.

⁶² Vgl. ebd., 21.

⁶³ Ebd., 86–88, hier 87.





se nur, daß sie in München sei⁶⁴; ein Jahr später schrieb sie, daß sie keinen Kontakt mehr mit ihr habe.⁶⁵ Den letzten Bezug findet man in einem Brief von 1922, in dem die Philosophin ihrem Freund mitteilt, daß im 6. Band des Jahrbuchs »Frl. Walthers Arbeit und Frau Conrads Realontologie«⁶⁶ veröffentlicht worden seien. Dies bedeutet aber nicht, daß die junge Studentin nicht weiterhin die Arbeiten Edith Steins las und schätzte, und zwar auch jene, die wie die *Kreuzeswissenschaft* postum gedruckt wurden. Gerade dieses Werk sollte der Bezugspunkt für ihr Werk *Zur Phänomenologie der Mystik* sein. Eine weitere Verbindung zwischen den beiden Philosophinnen zeigt sich darin, daß Gerda Walther die Schriften der heiligen Teresa von Ávila studiert und daraus – wie auch aus denen vieler anderer Mystiker – zur Überzeugung gelangt, daß sie etwas Ähnliches mit ihnen teilt, und den Mut faßt, ihre eigene Glaubenserfahrung aufzuschreiben.⁶⁷ Gerda Walther lernte 1923 auch Hedwig Conrad-Martius persönlich kennen und schätzen, die wie sie ihr Studium an der Universität München begonnen hatte, wo die Phänomenologie dank Alexander Pfänder eine psychologische Note erhielt. Angeregt durch H. Conrad-Martius und ihre Studien vertiefte G. Walther das Thema des Wesens, das für beide Philosophinnen mit einer realen Existenz im Zusammenhang steht. H. Conrad-Martius sollte zusammen mit P. Przywara, der auch Edith Stein beriet, die Freundin anspornen, ihre Arbeit über die Phänomenologie der Mystik zu überarbeiten, denn sie erachtete es als kostbar und anregend, weil es ein für unerschöpflich gehaltenes Problem klärte.⁶⁸ Das erstmals 1923 veröffentlichte Buch wurde 1955 nach fünfjähriger Überarbeitung und Erweiterung wieder veröffentlicht.

Aus diesen wenigen Bemerkungen wird klar, daß zwischen den drei Philosophinnen Verbindungen bestehen, die nicht nur das gemeinsame Interesse für die Phänomenologie betreffen, sondern auch den analogen inneren Werdegang, der sie – auch dank der an Husserls Schule gereiften Erfahrung – zunächst dazu führte, erst das re-

⁶⁴ Vgl. ebd., 70.

⁶⁵ Vgl. ebd., 76.

⁶⁶ Ebd., 82.

⁶⁷ Vgl. G. WALTHER, *Zur Phänomenologie der Mystik*, Walter Verlag, Olten/Freiburg im Breisgau 1955, 16.

⁶⁸ Vgl. ebd., 17–18. Im Jahr 1976 folgte dann die dritte, wiederum überarbeitete und erweiterte Ausgabe.





ligiöse Phänomen zu erfassen und sich dann dem so entdeckten Göttlichen zu öffnen. In diesem Zusammenhang ist Edith Steins Entwicklung bekannt, die sie vom religiösen Formalismus der jüdischen Familie, welcher sie entstammt, über eine Zeit des Agnostizismus bis hin zum wahren Glauben, zum Eintritt in die katholische Kirche führte.

In den elf intensivsten Jahren ihres Weges zu Gott begleitete ihre Freundin Conrad-Martius sie auch darin, daß sie ebenfalls eine religiöse Krise durchlebte: »Wir gingen beide wie auf einem schmalen Grate dicht nebeneinander her, jede in jedem Augenblick des göttlichen Rufs gewärtig. Er geschah, führte uns aber nach konfessionell verschiedenen Richtungen. [...] Und wie es bei den Anfangsschritten, nachdem uns die Gnade ergriffen hat, zu sein pflegt: es kam eine gewisse, wenn auch immer nur in kurzen Gesprächen und Worten leise geäußerte gegenseitige Aggressivität in unserem persönlichen Verkehr. [...]. Daß indes dieses Gegeneinander die tiefere Gemeinschaft zwischen uns nicht zerstöre, sieht man daran, daß ich auf die Bitte Ediths hin mit bischöflichem Dispens zur Taufpatin bestimmt wurde und es mit Freude annahm.«⁶⁹ Gerda Walther hatte eine möglicherweise noch radikalere Erfahrung: Da ihr eine durch und durch atheistische Erziehung im Sinne eines wissenschaftlichen und historisch-wissenschaftlichen Materialismus zuteil geworden war, mußte sie von Jugend an mit einer Sinnkrise kämpfen, weil ihr das Leben nicht lebenswert erschien, wenn nicht wenigstens etwas von dem existierte, was der Marxismus als lügnerisch und selbstbetrügerisch bezeichnete. Da begann sie ihre Suche nach der Wahrheit und nach der Wirklichkeit des Göttlichen. Am 18. November 1918 erlebte sie eine überaus starke spirituelle Erfahrung, eine religiöse Erfahrung, die sie für ausschlaggebend hielt; und nachdem sie sich für die Parapsychologie, die Astrologie und den Okkultismus interessiert hatte, erhielt sie schließlich im Januar 1944 die Taufe, mit der sie in die katholische Kirche eintrat.

Die drei Phänomenologinnen standen sich jedoch nicht nur wegen der oben genannten Aspekte nahe, sondern auch deswegen, weil sie eine spirituelle Affinität lebten, was sich beispielsweise darin zeigt, daß alle drei die Frage nach dem Geist untersuchten; alle drei sind re-

⁶⁹ H. CONRAD-MARTIUS, *Edith Stein*, a.a.O., 73.





gelrecht davon durchdrungen und genährt, wie Conrad-Martius es formulierte.⁷⁰ Davon soll nun im folgenden gesprochen werden.

Die Kategorie des Geistes war bereits von Husserl ins Licht gerückt worden, der diesem Thema übrigens 1916 in Göttingen ein Seminar gewidmet hatte. Dann hielt auch Edith Stein⁷¹ ein solches Seminar, in dem es um die Klärung des Verhältnisses zwischen Geist und Natur ging und gezeigt wurde, daß der Geist aus dem Kontext der Natur als intentionelles Bewußtsein heraustritt und fähig ist, den Gegenstand zu konstituieren und in ihm seine Entsprechung zu finden. Der Geist enthüllt sich als jenes gleichzeitig einer äußeren Realität und der inneren Realität Zugewandt-Sein, das nicht auf mechanisch-naturalistische Elemente zurückgeführt oder damit erklärt werden kann.

Indem Hedwig Conrad-Martius einerseits die Husserlsche Analyse wieder aufnimmt, sich andererseits aber auch davon distanziert, beschreibt sie eine hylemorphe Vision der Realität, die auch einen gewissen Grad Seele⁷² aufweist, da ja jedes materielle Wesen geformt ist. Das menschliche Wesen ist jedoch vor allem spiritueller Art, auch wenn es im Vergleich zu anderen spirituellen Wesen vom eigenen Wesen beschwert und in ihm eingesunken zu sein scheint. Gerade weil es seinen Sitz im Geiste hat, der als Hauch⁷³ angesehen wird, als frei in seiner Form ausgehaucht, kann es nicht nur wie die Tiere spüren, sondern auch verstehen und sich als von Geburt her zwiefältig verstehen: von unten – das heißt aus dem Abgrund und aus den Urgründen der Natur – und von oben, das heißt gleichzeitig mit dem Geiste geboren und fähig, sich zu erfahren und als Person zu besitzen. Der vom Geiste dargestellte Bezug auf einen letzten Urgrund,

⁷⁰ Vgl. H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, Max Niemeyer, Halle 1921, 147.

⁷¹ Vgl. E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, neu bearbeitet und eingeleitet von M. A. Neyer, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002, 218–219.

⁷² Vgl. dazu F. ALFIERI, *L'ancoraggio ontico tra »Natura« e »Spirito« nel Das Sein di H. Conrad-Martius. Una questione aperta*, in E. BACCARINI – M. D'AMBRA – P. MANGANO – A. M. PEZZELLA (Hrsg.), *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Verlag Città Nuova, Rom 2011, 346–362. Derselbe Autor hat eine breit angelegte Bio-Bibliographie von Hedwig Conrad-Martius verfaßt: vgl. F. ALFIERI, *Nota bio-bibliografica di Hedwig Conrad-Martius*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hrsg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia. Metafisica. Scienze*, Verlag Giuseppe Laterza, Bari 2010, 463–483.

⁷³ Vgl. H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, a.a.O., 144.





von dem jedes Wesen bestimmt ist, kann sich durch einen freien Akt verwandeln in ein Zusammentreffen in der Seele mit einem Wesen, das ihn in die Höhe erhebt und dadurch von seiner Schwere befreit: Jener Ort der Freiheit, der freien Geburt des Ich, wird so zum weit offenen metaphysischen Tor, durch das Gott frei schreiten kann.⁷⁴ Für Edith Stein, welche die *Metaphysischen Gespräche* von Hedwig Conrad-Martius sehr genau untersucht, ist jedes Wesen – und nicht nur das menschliche – »von oben«, und zwar in dem Maße, als es nichts gibt, was es nicht vom reinen Wesen erhalten hat. Sie zeichnet eine große Ontologie des Geistes, verstanden als jenes formelle Element, welches all das, was ist, durchdringt, sogar in der Materie vorhanden ist, die eben durch ihr Geformtsein ihren Sinn erlangt: Dieser Sinn soll nicht nur als Bedeutung für ein Bewußtsein angesehen werden, sondern als Zeichen eines Darüber-Hinausgehens, das sich am Horizont des spirituellen Subjekts zeigt. Innerhalb dieser Ontologie stellt das menschliche Wesen nur einen speziellen Fall neben anderen möglichen Formen des Geistes dar, wie beispielsweise die reinen Geister oder der unendliche Geist.⁷⁵ Das spirituelle Wesen des Menschen zeichnet sich dadurch aus, daß es seiner selbst bewußt und frei ist: Deshalb kann es in sich selbst schauen, und durch den tiefsten Akt der Innerlichkeit kann das Ich dem reinen Wesen näher kommen; und wenn es sich kennt, kann es sich einem darüber hinausgehenden Sinn öffnen. Dank seiner Spezifität ergibt sich »ein ›Geborenwerden aus dem Geist‹ (ein Gnadenleben), das ›auf Grund der bloßen ursprünglichen Erschlossenheit‹ möglich ist, und kann dem Menschen evtl. schon zuteil werden, wenn er es nur ›zuläßt‹; ja sogar, wenn dies Zulassen kein aktives, sondern bloß Fehlen einer Abwehr ist.«⁷⁶

Das menschliche Wesen ist frei, aus dieser Urquelle, von der es stammt, unerschöpfliche innere Kraft und Reichtum zu empfangen oder sie von sich abzuweisen und sich aus eigener Kraft zu ernähren, die sich jedoch rasch erschöpfen wird. Die Wahl für die eine oder andere Option ist möglich, weil das menschliche Wesen spirituell ist: Kraft dieser Eigenheit kennt der Mensch einerseits die Wesen und lei-

⁷⁴ Vgl. ebd., 220–238.

⁷⁵ Vgl. P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1994, 120.

⁷⁶ E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 268.





tet aus diesen durch Abstrahierung das Sein ab und kann andererseits, wenn er sich vom Äußeren entfernt und in sich selbst zurückfindet und in seiner Tiefe lebt, jenes Sein als Urquell erkennen, von dem er her stammt und welches das Prinzip seines Denkens ist. Die Seele des menschlichen Wesens, das so in die Mitte seiner selbst hinabgestiegen ist, wird zur Wohnung Gottes: »Durch seine reine Geistigkeit ist es fähig, den Geist Gottes in sich aufzunehmen; durch seine freie Persönlichkeit vermag es sich so hinzugeben, wie es für diese Aufnahme nötig ist.«⁷⁷ Das Hineinsinken in das Innere seitens des Ich bedeutet so auch eine Ausweitung und ein Hinaufsteigen nach oben: »Auf den Stufen der Leiter steigt die Seele zu Gott empor, d.h. zur Vereinigung mit ihm. Je höher sie zu Gott aufsteigt, umso tiefer steigt sie in sich selbst hinab: die Vereinigung vollzieht sich im Innersten der Seele, im tiefsten Seelengrund.«⁷⁸

Mit Husserl und E. Stein teilt Gerda Walther den dreiteiligen Begriff vom Wesen des Menschen, der aus Geist, Psyche und Körper⁷⁹ besteht. Sie untersucht die tiefste Dimension des Ich ganz genau. Die Philosophin interessierte sich für den Geist in dem Maße, als sie das Innerste und die Erfahrungen untersuchte, die aus dem Schoß des Seins hervorgehen, aus dem Es⁸⁰, und zu denen für sie insbesondere die mystischen Phänomene gehören: Diese Phänomene können nicht

⁷⁷ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, a.a.O., 422.

⁷⁸ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan, Geleitwort von K. Mass, ESGA 18, Herder, Freiburg-Basel-Wien ³2007, 128.

⁷⁹ Vgl. G. WALTHER, *Zur Phänomenologie der Mystik*, a.a.O., 94–95. An anderer Stelle nennt Walther den Körper als den konkretesten und den Sinnen zugänglichsten Aspekt, der geprägt ist von Lebensenergie, Frische und Reinheit (vgl. ebd., 100–109), die Psyche – definiert als warme Flamme des Gefühls – als jene spezielle tiefste Region im Innersten des Wesens, das Es, das sich in den Emotionen und Gefühlen zeigt, im Willen und im Wunsch, und das deshalb im Herzen »geortet« wird (vgl. ebd., 110–118), den Geist – der nicht mit dem Intellekt übereinstimmt, sondern auch den Bereich der Ethik, des Gefühls und des Willens mit einbezieht –, der sich als inneres helles und reines Licht zeigt, welches vom Innersten des Seins herkommend sich plötzlich auf das Ich verbreitet und es mehr oder weniger vollständig durchdringt, es dabei von der Unruhe seiner Leidenschaften befreit; der Geist ist auch der Ort, an dem das Zusammenreffen mit Gott erfolgt (vgl. ebd., 119–125).

⁸⁰ Für eine Erklärung der Begriffe Ich-Zentrum, Es, Urwesen siehe M. P. PELLEGRINO, *Gerda Walther: dall'io puro all'io contemplante nell'unio mystica*, in E. BACCARINI – M. D'AMBRA – P. MANGANARO – A. M. PEZZELLA (Hrsg.), *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Verlag Città Nuova, Rom 2011, 449–463.





auf Hysterie zurückgeführt werden oder als Scheinbilder des Unbewußten abgetan werden, sondern sie sind der Ort, an dem sich Gott leibhaft zeigt. Es kommt auch vor, daß das Ich wegen einer schlimmen Krise der Person einen dunklen inneren Abgrund erfährt: Sobald das Ich die Verlassenheit erlebt hat, erfährt es sich als »reines und einfaches leeres Ich«, das nicht fähig ist, etwas von sich aus zu schaffen, das sich gleichzeitig dessen bewußt ist, was ihm *obiectum* ist; versunken in diesem bodenlosen Abgrund kann das Ich jedoch frei entscheiden, ob es sich in die der Welt, die es verlassen hat, entgegengesetzte Richtung wenden will, weil es die Welt als ungenügende und nur vorübergehende Stütze entdeckt hat, um stattdessen nach etwas Endgültigem zu rufen und auf etwas zu warten, was es nur ahnt, nie gekannt hat, das es nicht benennen kann, nach dem es sich aber zutiefst sehnt.⁸¹ Und ohne daß das Ich dies herbeiführen oder entscheiden kann, heilt plötzlich eine warme Lichtströmung jede Verletzung und schenkt Friede und Harmonie, erfüllt den Schoß des Ich, das wie über sich selbst erhoben wird, über sein Es hinaus, und bis zur Unendlichkeit des Ganzen ausgeweitet wird. Von diesem privilegierten Punkt aus kann das Ich sich selbst und die Geschöpfe mit den Augen und dem Herzen Gottes betrachten, und in Liebe entbrannt durch das helle Licht, das ihn umfängt, wird es versuchen, den göttlichen Funken in der Welt anzufachen.⁸² Gott, der sich aus freier Initiative so manifestiert hat, erscheint als der Grund des Seins und der wesentlichen Essenz des Menschen, ohne daß dies jedoch eine Verschmelzung des Ich mit Gott bedeutet; wie bereits Edith Stein⁸³ ausgesagt hat, streicht auch Gerda Walther hervor, daß der Mensch nicht auf den anderen reduziert werden kann: Umgeben und umarmt von

⁸¹ Vgl. G. WALTHER, *Zur Phänomenologie der Mystik*, a.a.O., 143–144.

⁸² Vgl. ebd., 153.

⁸³ Bereits im Text über die *Einfühlung* weist Edith Stein darauf hin, daß Gott zwar das Leben des Menschen, ohne sich darüber zu täuschen, erfassen kann, daß jedoch die von den Menschen gelebten Erfahrungen nicht seine eigenen werden und auch nicht dieselbe Art der Gegebenheit wie die eigenen erhalten können (vgl. E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M. A. Sondermann, ESGA 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010, 20). In der *Kreuzeswissenschaft* zitiert sie Johannes vom Kreuz und spricht von einem Gottsein durch Teilnahme seitens der Seele an Ihm: »So weit geht diese Vereinigung, daß alles, was Gott und der Seele zu eigen ist, eins wird in dieser Mitteilung und Umgestaltung. So scheint dann die Seele mehr Gott zu sein als Seele.« Sie ist Gott durch Teilnahme, behält aber trotz der Umwandlung »ihr natürliches, vom göttlichen so ganz verschiedenes Sein...« (E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 50).





den göttlichen Strahlen, so daß alles, was das Ich hinter und vor sich hat, durch ein unendlich reiches Licht- und Liebesmeer ersetzt wird, bleibt das Ich in der *unio mystica* ein reines und einfaches Ich, das beschaut und sonst nichts⁸⁴: Das göttliche Wesen vereint sich substantiell nicht mit dem des Menschen, sondern nur die Strahlen des göttlichen Grundes des Seins, die in das Grundwesen des Seins des Menschen eindringen und sich mit ihm und seinen Strahlen vereinen.⁸⁵ Der Zusammenhang mit dem, was Edith Stein in der *Kreuzeswissenschaft* geschrieben hat, liegt nahe, denn dort definiert sie den höchsten Grad der Vereinigung der Seele mit Gott, die mystische Vermählung, als »das tiefste Hineingezogenwerden in das göttliche Sein, das die Seele selbst vergöttlicht; ein Einswerden der Personen, das ihre Selbstständigkeit nicht aufhebt, sondern gerade zur Voraussetzung hat; eine Durchdringung, die nur von dem Ineinandersein der göttlichen Personen übertroffen wird, worin sie ihr Urbild hat.«⁸⁶ Ein Thema, das hier nicht behandelt werden kann, ist die Untersuchung, die vor allem Edith Stein und Gerda Walther über die Möglichkeit anstellten, das Unsagbare zu sagen und jenes Sein zu beschreiben, das sich in seiner Unfaßbarkeit und Differenz in bezug auf das Wesen, in dessen Gedanken es sich enthüllt, zeigt, jedoch mit ihm als seinem Ursprung und seinem Grund tief verbunden ist.

LITERATUR

- F. ALFIERI, *Nota bio-bibliografica di Hedwig Conrad-Martius*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hrsg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia. Metafisica. Scienze*, Verlag Giuseppe Laterza, Bari 2010, 463–483.
- , *L'ancoraggio ontico tra »Natura« e »Spirito« nel Das Sein di H. Conrad-Martius. Una questione aperta*, in E. BACCARINI – M. D'AMBRA – P. MANGANARO – A. M. PEZZELLA (Hrsg.), *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Verlag Città Nuova, Rom 2011, 346–362.
- , *Nota bio-bibliografica su Gerda Walther*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hrsg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda Walther. Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità (Cerchi concentrici, I)*, Verlag Giuseppe Laterza, Bari 2011, 825–850.

⁸⁴ Vgl. G. WALTHER, *Zur Phänomenologie der Mystik*, a.a.O., 218–223.

⁸⁵ Vgl. ebd., 229.

⁸⁶ E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, a.a.O., 150–151.



- , *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD*, Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von H.-B. Gerl-Falkovitz und A. Ales Bello, Einführung von F. Alfieri OFM, Echter Verlag GmbH, Würzburg 2012.
- H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche*, Max Niemeyer, Halle 1921.
- , *Edith Stein*, in Dies. (Hrsg.), *Briefe an Hedwig Conrad-Martius mit einem Essay über Edith Stein*, Kösel Verlag, München, 59–83.
- M. P. PELLEGRINO, *Gerda Walther: dall'io puro all'io contemplante nell'unio mystica*, in in E. BACCARINI – M. D'AMBRA – P. MANGANARO – A. M. PEZZELLA (Hrsg.), *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, Verlag Città Nuova, Rom 2011, 449–463.
- R. POZZI, »Per visibilia ad invisibilia«. *Percorsi di ontologia in Edith Stein*, OCD, Rom 2012.
- P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1994.
- E. STEIN, *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino*, in *Erkenntnis und Glaube*, L. Gelber – M. Linssen (Hrsg.), ESW XV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, 19–48.
- , *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, neu bearbeitet und eingeleitet von M. A. Neyer, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- , *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, Fußnoten mitbearbeitet von E. Avé-Lallemant, ESGA 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, ²2005.
- , *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M. A. Sondermann, ESGA 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien ²2010.
- , *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.
- , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie – Die Seelenburg*, Eingeführt und bearbeitet von A. U. Müller, ESGA 11–12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- , *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan, Geleitwort von K. Mass, ESGA 18, Herder, Freiburg-Basel-Wien ³2007.
- G. WALTHER, *Zur Phänomenologie der Mystik*, Walter Verlag, Olten/Freiburg im Breisgau 1955.



TOMASZ STEPIEN

Edith Stein in Polen: Forschungsansätze und Forschungsperspektiven

Seit der Heiligsprechung von Edith Stein – Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz – am 11. Oktober 1998 können wir in Polen ein zunehmendes Interesse für ihr Leben und Werk, für ihr philosophisches und theologisches Denken feststellen. Ein Ausdruck dafür sind die zahlreichen Konferenzen und Publikationen, die Edith Steins Lebensweg gewidmet sind. Das Wirken von Edith Stein geht inzwischen über die Heiligenverehrung hinaus und strahlt weiter auch in Forschung und Lehre aus. Aus diesem Grunde lohnt es sich, einen kurzen Überblick über den derzeitigen Forschungsstand und die Forschungsperspektiven zur Rezeption Edith Steins in Polen zu geben. In den letzten Jahren haben sich zwei Forschungsstandorte zu Edith Steins Werk herausgebildet. Zunächst ist hier das Kloster der Karmeliten in Krakau zu nennen, wo die polnische Übersetzung der Gesamtausgabe ihrer Werke (ESGA) seit einigen Jahren fortgesetzt wird. Inzwischen sind insgesamt acht Bände erschienen. Im Jahr 2012 wurde zum ersten Mal die Arbeit *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* dem polnischen Leser zugänglich gemacht.¹

Zum zweiten Hauptstandort der Forschung über E. Steins Werk hat sich der Breslauer Akademiker-Kreis herausgebildet. Es handelt sich hierbei um Wissenschaftler aus unterschiedlichen Fachdisziplinen, die sich mit dem philosophischen und theologischen Denken von Edith Stein, der gebürtigen Breslauerin, auseinandersetzen. Der Kreis versammelt Vertreter der Universität Breslau, der Päpstlichen Theologischen Fakultät und der Technischen Universität zu Breslau, die in Zusammenarbeit mit dem Edith-Stein-Haus in Breslau gemeinsame Veranstaltungen organisieren, so z.B. eine Tagung zum »Geburtstag von Edith Stein« am 25. September 2012.

Insbesondere sind hier die Forschungsansätze an der Technischen Universität Breslau zu nennen, die in den letzten Jahren vor allem

¹ Vgl. Edyta Stein, *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012





durch den Priester Professor Jerzy Machnaczu veranlaßt worden sind. Im Herbst 2011 (18.–19. Oktober) fand eine internationale Konferenz statt, auf der die europäischen Edith-Stein-Forscher zusammenkamen. Im Frühjahr 2012 ist ein Sammelband mit diesen Konferenzbeiträgen unter dem Titel *Um das Denken von Edith Stein – Schw. Teresia Benedicta vom Kreuz. Philosophische Skizzen* erschienen.² Der erste Teil mit der Überschrift »Edith Stein im Dialog« konzentriert sich auf die Untersuchung der Bedeutung und Stellung von Edith Steins Denken innerhalb des philosophischen und theologischen Diskurses. Zu nennen wären hier folgende Beiträge: Die Phänomenologie von H. Conrad-Martius und Edith Stein (J. Machnaczu, TU Breslau), die vergleichenden Studien zu Edith Stein und Martin Heidegger (J. Brejda und A. Szulc, Universität Stettin), Edith Stein und die Dialogphilosophie von Joseph Tischner (K. Serafin, TU Breslau), Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer (H. Klüeting, Universität Fribourg/Köln) und die Ethik von Spinoza im Werk von Edith Stein (B. Kmiecik, Universität Opatów). Indem die geistige Situation der Zwischenkriegszeit zugrunde gelegt wird, versuchen all diese Beiträge Edith Steins Denken zu erläutern sowie die entscheidenden gegenseitigen Einwirkungen auf ihr Werk hervorzuheben und zu verdeutlichen.

Im zweiten Teil des Sammelbandes mit der Überschrift »Philosophie der Person« wird der Akzent auf die praktischen Elemente und Anwendungsmöglichkeiten des philosophisch-theologischen Denkens von Edith Stein gelegt. H.-B. Gerl-Falkovitz stellt aus philosophischer Sichtweise das Thema der Konversion von Edith Stein dar; K. A. Wojcieszek (Hochschule für Sozialwissenschaften, Warschau) stellt in Anlehnung an E. Stein die Frage, inwiefern Verzweiflung zum Glauben führen kann; R. Kozłowski (Vorpommern-Akademie, Slupsk) untersucht das Motiv der ›weiblichen‹ und ›männlichen‹ Seele im Denken von E. Stein; M. Wijas-Podurciel (Universität Breslau) untersucht die anthropologische Konzeption des Menschen als *capax veritatis*; M. Nygard (Oslo, Norwegen) deutet die Wissenschaftlichkeit des Kreuzes aus; schließlich verdeutlicht H. Schambeck (Österreich) die Bedeutung E. Steins für den europäische Integrationsprozeß.

² Vgl. Jerzy Machnaczu, Monika Małek, Krzysztof Serafin (Hrsg.), *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012. – Voraussichtlich wird im Jahr 2013 auch die deutsche Fassung des Sammelbandes erscheinen.





Die Konferenz und die anschließende Publikation wurden auch der entscheidende Impuls zum Entwurf eines Forschungsprojektes, das sich u. a. die Eröffnung von neuen Forschungsperspektiven in der Stein-Rezeption zum Ziel setzt. Das Projekt widmet sich der Rezeption von Edith Steins Werk in Polen in drei grundlegenden Bereichen: 1) Theologie, 2) Philosophie und Phänomenologie und 3) Kultur und Gesellschaft. Darüber hinaus umfaßt das Projekt die Erarbeitung einer polnischen Bibliographie zu ihrem Leben und Werk seit 1945. Eine solche Auseinandersetzung mit Leben und Werk eröffnet auch neue Perspektiven für historische Forschungen. Die inzwischen aufgearbeiteten vergleichenden Studien, z.B. zu Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer³, verweisen auch auf andere Denker, die wie Edith Stein Märtyrer der Nazizeit wurden, z. B. Benedikt Schmittmann, Friedrich Muckermann SJ, Johannes-Maria Verweyen und Anton Hilckman, die als Intellektuelle gejagt, gefangen und ermordet wurden, aber zugleich ein lebendiges Zeugnis für Geschichte und Gegenwart ablegten⁴.

Die angedeuteten Forschungsperspektiven sollen den Forschern und Studenten die notwendigen Werkzeuge bereitstellen und zugleich zu einer vertieften Rezeption des Werkes von Edith Stein hinführen.

³ Vgl. u.a. H. Klüeting, *Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer. Zwei Wege in der Nachfolge Christi*, Leutesdorf 2004; G. Fuchs, *Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer*, Frankfurt/Main 1986.

⁴ Vgl. Anton Hilckman, *Vom Sinn der Freiheit und andere Essays*, Paulinus-Verlag, Trier 1959.







3. Edith Stein und Europa

KARL-HEINZ MENKE

Stellvertretung oder: Die versöhnende Macht der gekreuzigten Liebe

Edith Stein als Wegweiserin Europas

Das Thema, das Sie mir gestellt haben, erinnert an ein Bekenntnis Edith Steins in einem ihrer Briefe an Roman Ingarden: »Im allgemeinen sind es eigentlich nur zwei Sachen, die meine Spannkraft aufrecht erhalten: die Begier zu sehen, was aus Europa wird, und die Hoffnung, etwas für die Philosophie zu leisten.«¹ Beide Motive – die Frage nach der Zukunft Europas und die philosophische Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen – gehören wie zwei Seiten derselben Medaille zusammen. Ich kann es auch so sagen: Edith Stein ist vom Papst mit dem Titel »Patronin Europas« geehrt worden, weil sie *als* Anwältin des Unbedingten im Menschen zur Märtyrerin des Unbedingten geworden ist. Als Anwältin und Märtyrerin des Unbedingten ist sie auch Stellvertreterin. Doch bevor ich mich dieser für viele ängstlichen Bezeichnung widme, möchte ich einladen zu einem wenigstens kurzen Exkurs über das Thema »Europa und die Frage nach dem Unbedingten«.

1. DAS PROJEKT EINER EUROPÄISCHEN VERFASSUNG UND DIE FRAGE NACH DEM UNBEDINGTEN

Nachdem der erste Anlauf zu einer europäischen Verfassung gescheitert ist, werden gegenwärtig die Stimmen lauter, die eben dieses Fundament einer gemeinsamen Verfassung zur Bedingung aller Ei-

¹ Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden (ESGA 4), Freiburg 2001, Br. 20 (6.7.1917), S. 62.





nigungsbemühungen und Krisenbewältigungsmechanismen erklären. Bekanntlich ging es in den Kontroversen des ersten Anlaufs auch um die »nominatio Dei« der Präambel.² Diese Nennung Gottes war schon in der Vergangenheit alles andere als selbstverständlich. Die Verfassungen des 1871 ausgerufenen Deutschen Reiches und der Weimarer Republik (1919) kennen keine »nominatio Dei«. Und es war auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht selbstverständlich, daß die Mütter und Väter des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland sich mehrheitlich für eine »nominatio Dei« entschieden haben. Es waren nicht nur liberale Verfechter einer radikalen Trennung von Staat und Kirche, sondern besonders auch protestantische Theologen, die für die Aussparung bzw. Streichung jeder Erwähnung Gottes plädiert haben. Ihre Argumente waren vor allem von der Befürchtung getragen, mit der Erwähnung Gottes werde der Staat zu einer sakrosankten Größe erhoben.³ Doch diese Gefahr ist eigentlich nur dann gegeben, wenn die »nominatio Dei« einer Verfassungspräambel die staatliche Autorität mit der göttlichen identifiziert, statt die staatliche von der göttlichen zu unterscheiden. Die Gefahr unzulässiger Sakralisierung aber ist ein Problem von gestern, seit das Gottesgnadentum königlicher Regenten überall verschwunden oder depotenziert ist. Heute steht die »nominatio Dei« einer Verfassungspräambel ausschließlich für die Unterscheidung jeder bedingten Instanz von der einzig unbedingten Instanz.

Nach den Erfahrungen Deutschlands mit der Diktatur des Nationalsozialismus waren es vor allem CDU-Politiker, die für eine Nennung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes mit dem Argument plä-

² Dazu: Georg Essen, Der »Präambelgott« – Verfassungsanker oder Verfassungszerstörer? Theologische Anmerkungen zur verfassungsrechtlichen und rechtsphilosophischen Bedeutung der nominatio Dei im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, in: Kirche und Recht 7 (2001) 125–138.

³ »Nachdem Theodor Heuss seinen eigenen Entwurf für eine Präambel vorgestellt hatte, in dem er gemeinsame Überzeugungen bei der Erarbeitung des Grundgesetzes verdeutlichen wollte, ging er auch auf einen Gottesbezug in der Verfassung ein. Diesen lehnte er prinzipiell nicht ab, meldete jedoch aus theologischen Gründen Vorbehalte an: »Von dorthier kommt auch die Sorge, dabei Gott zu bemühen für die Unzulänglichkeiten, die Torheiten und die Mißverständnisse, die auf Grund eines sehr menschlichen Werkes entstehen. Man muß sehr vorsichtig sein um der theologischen Position willen, diese sehr diessseitigen Werke zu stark im Metaphysischen verankern zu wollen, weil man sich selber dann in eine quasi Nichtverantwortung begibt.« (Hans-Georg Aschoff, Der Gottesbezug in den Präambeln der deutschen Verfassungen, in: Ders. [Hg.], Gott in der Verfassung, Hildesheim 1995, 1–41; 14).





diert haben, daß die staatliche Legislative und Exekutive von unbedingten Voraussetzungen abhängt, die sie selbst nicht begründen kann. »Der ›Gott‹ in der Präambel des Grundgesetzes ist damit Hinweis auf die Grundwerte, die nicht zur Disposition von Mehrheitsentscheidungen stehen, Ausdruck eines überstaatlichen und übergesellschaftlichen ethischen Prinzips, Chiffre für das Unverfügbare.«⁴ Von Juristen geschriebene Kommentare zum Grundgesetz und speziell zur Präambel verstehen die Erwähnung Gottes nicht selten als Verstoß gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates – so, als bedeute die Nennung Gottes eine Verpflichtung auf den Glauben an Gott. Man darf vermuten, daß dieser Irrtum durch Verfassungspräambeln bedingt ist, die statt einer »nominatio Dei« eine »invocatio Dei« enthalten. Beispiele dafür bieten Irland, die Schweiz und Griechenland.

Der Parlamentarische Rat, der den Verfassungsentwurf für die Bundesrepublik Deutschland erarbeitet hat, war sich bewußt, daß ein weltanschaulich neutraler Staat niemanden auf einen Gottesbezug, geschweige denn auf einen bestimmten Gottesbezug, verpflichten kann. Nicht einmal für den praktisch ausgeschlossenen Fall, daß alle Bürgerinnen und Bürger eines Staates sich zu 100 % für eine solche Verpflichtung aussprechen, kann oder darf eine Regierung irgend jemanden auf irgendeinen Gottesglauben verpflichten. Denn das Bekenntnis zu Gott ist wesentlich ein Akt der unableitbaren Freiheit des je einzelnen Menschen. Und der kann und darf unter keinen Umständen erzwungen werden. Kurzum: Der Hinweis einer Verfassungspräambel auf Gott erfolgt nicht, um Bürgerinnen und Bürger auf ein bestimmtes Selbst- und Gottesverständnis zu verpflichten, sondern um den Staat in seine Schranken zu verweisen. Anders formuliert: Der einzelne Mensch mit seiner unantastbaren Freiheit und Würde ist nicht um des Staates willen da, sondern umgekehrt der Staat für den Schutz und die Wahrung der personalen Rechte des je einzelnen seiner Bürgerinnen und Bürger. Deshalb und *nur* deshalb sollte sich jeder Staat durch die ausdrückliche Unterscheidung seiner selbst von Gott relativieren.

Natürlich darf man fragen, ob mit der Selbstunterscheidung des Staates von Gott nicht eine ganz *bestimmte Vorstellung* von Gott ver-

⁴ Alexander Foitzik, Unverfügbar. Die Diskussion um den Gottes-Bezug in der Verfassung muß geführt werden, in: Herder-Korrespondenz 48 (1994) 58–59; 58.





bunden ist.⁵ Die deutschen Bischöfe haben am 11. Februar 1949 dem mit dem Verfassungsentwurf der BRD befaßten »Parlamentarischen Rat« eine Erklärung zukommen lassen, die den Gottesbezug der Präambel mit dem *christlichen* Glauben verknüpft.⁶ Sie wollten damit keineswegs das Christentum zur Staatsreligion erklären. Sie wollten daran erinnern, daß das Christentum *jedem* Menschen eine unantastbare Würde zuspricht. Das Erkennungszeichen der Christen, das Kreuz, steht ja für einen Gott, der die Freiheit (die unbedingte Würde) seiner Geschöpfe auch da nicht aufhebt, wo diese sich gegen ihn selbst richtet. Das Kreuz Jesu Christi steht für eine Allmacht, die sich lieber von ihren eigenen Kreaturen kreuzigen läßt, als irgendetwas, und sei es das objektiv Beste, zu erzwingen.

Wenn ein weltanschaulich neutraler Staat sich in der Präambel seiner Verfassung auf Gott bezieht, dann nicht, um den kleinsten gemeinsamen Nenner der in ihm gelebten Weltanschauungen zu bezeichnen. Das schon deshalb nicht, weil besonders in den Staaten, die sich ausdrücklich zur Religions- und Meinungsfreiheit bekennen, eine zunehmende Anzahl von Bürgerinnen und Bürgern atheistisch lebt und denkt. Es geht nicht um den kleinsten gemeinsamen Nenner aller Religionen und Weltanschauungen. Und es geht auch nicht um die Verankerung des staatlichen Rechts in einer absoluten Instanz; denn die Gesetze eines weltanschaulich neutralen Staates werden ja nicht im Namen Gottes, schon gar nicht im Namen des Gottes einer bestimmten Religionsgemeinschaft, sondern im Namen des Volkes erlassen.

⁵ Zu der unter Rechtshistorikern und Staatsrechtlern bis heute kontrovers geführten Debatte über das Ob und das Wie christlicher Voraussetzungen des verfassungsrechtlichen Würdeverständnisses: Josef Isensee, § 87 Würde des Menschen, in: Handbuch der Grundrechte, Bd. IV. Grundrechte in Deutschland: Einzelgrundrechte I, Heidelberg 2011, 3–135; 58–62.

⁶ »Der Stand der Verhandlungen im Parlamentarischen Rat in Bonn läßt uns befürchten, daß in dem Bundesgrundgesetz wichtigste und für den Aufbau eines gesunden staatlichen Lebens unentbehrliche Grundrechte und Grundsätze außer acht gelassen werden. Das Grundgesetz eines Staates kann nur dann seinen Zweck erfüllen, wenn darin die schon in der Natur gegebene, ewig gültige, durch Christus neu gefestigte und vollendete Gottesordnung als die tragende Grundlage des staatlichen Gebäudes anerkannt wird. Die Würde der freien sittlichen Persönlichkeit muß geachtet werden. Jeder Staatsbürger muß die unbedingte Gewähr haben, sein persönliches Leben und das Leben seiner Familie nach seinem Gewissen gestalten zu können, [...]« (Michael M. Feldkamp [Hg.], Die Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland 1949. Eine Dokumentation, Stuttgart 1999, 140f.).





Es geht vielmehr um die Tatsache, daß jeder Mensch qua Person etwas völlig anderes ist als ein Tier, nämlich eine unbedingte – also durch nichts und niemanden bedingte – Wirklichkeit. Und die unbedingte bzw. unantastbare Würde jedes Menschen kann nicht biologisch oder soziologisch oder rechts- und staatsphilosophisch begründet werden; dann wäre sie stets an bestimmte Bedingungen geknüpft. *Unbedingte* Würde kann nur *theologisch* begründet werden. Der Begriff »Gott« bezeichnet in den Präambeln von Verfassungen mehr als eine Projektionsfläche für alle möglichen Vorstellungen der Religionsgeschichte. Die »nominatio Dei« in der Verfassung der BRD – und hoffentlich auch in einer zukünftigen europäischen Verfassung – verweist auf eine unbedingte Instanz, die jedem Menschen unabhängig von Hautfarbe, Nationalität, An- und Aussehen, Intelligenz und Leistungsfähigkeit eine unbedingte Würde zuspricht.

Die Machthaber in China haben sehr gut verstanden, daß der kritische Hinweis westlicher Politiker auf die Menschenrechte die Allgewalt des Staates selbst da in Frage stellt, wo die demokratische Mehrheit bestimmte Praktiken wie die staatlich erzwungene Verhinderung aller wirtschaftlich als überflüssig beschriebenen Geburten toleriert oder gar befürwortet. Die Machthaber in China haben sehr gut verstanden, daß sie nicht mehr mit dem Willen des Volkes argumentieren können, wenn es Rechte des einzelnen Menschen gibt, die ganz unabhängig von demokratischen Mehrheiten, Staatsinteressen oder Traditionen gelten. Und die Machthaber von Staaten, die weltanschauliche Neutralität mit Atheismus verwechseln, wissen, daß es die unbedingte Geltung von Menschenrechten nur gibt, wenn jeder Mensch auf Grund seiner Personalität etwas grundsätzlich anderes als das höchstentwickelte Säugetier ist. Dieses grundsätzlich andere ist etwas Unbedingtes, etwas auch für den Staat Unantastbares.

Die philosophische Tradition des sogenannten Abendlandes weiß, daß jeder Mensch, sofern er sich reflektierend auf sich selbst beziehen kann, um seine Endlichkeit und also auch seine Bedingtheit weiß; daß er somit das Gegenteil alles Endlichen und Bedingten denken (wenn auch nicht begreifen) kann; ja daß er den Begriff des Unendlichen und Unbedingten bilden *muß*, weil er selbst das Gegenteil ist und darum weiß. Descartes beschreibt diesen Sachverhalt als das transzendente Wesen des Menschen, als dessen apriorische Verwiesenheit auf das Unbedingte. Ja, er folgert aus der Transzendenz des Menschen die Existenz des Transzendenten. Immanuel Kant





hält diese Schlußfolgerung für einen naturalistischen Fehlschluß. Er leugnet nicht die von Descartes beschriebene Transzendentalität; aber er hält es zumindest für denkbar, daß der Mensch wesentlich auf das Nichtendliche bzw. Unbedingte verwiesen ist, ohne daß es das, worauf er verwiesen ist, tatsächlich gibt. Dann allerdings – das weiß auch er – wäre der Mensch das absurdeste unter allen Geschöpfen. Wer als Mensch seiner Verwiesenheit auf das Unbedingte getreu leben will, muß – so folgert Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft – das Dasein Gottes mindestens postulieren – nicht irgendeines Gottes, nein des einen und einzigen Gottes, der die Sinnhaftigkeit jenes unbedingten Sollens garantiert, das der Transzendentalität des Menschen theoretisch wie praktisch eingeschrieben ist.

Kant stellt uns in § 6 seiner »Kritik der praktischen Vernunft« einen ostpreußischen Gutsbesitzer vor Augen, der einen seiner Leibeigenen unter Androhung der Todesstrafe dazu bringen will, vor Gericht gegen einen Unschuldigen falsch auszusagen. Der Leibeigene, so erklärt Kant, hat keine Schule besucht und ist auch nicht religiös erzogen oder in Sachen des Rechtes und der Moral gebildet worden. Dennoch weiß er – ob gebildet oder ungebildet, ob Hottentotte oder Grönländer – immer schon, was er unter keinen Umständen – auch nicht bei Androhung von Gewalt – tun darf: nämlich ein falsches Zeugnis ablegen gegen einen Unschuldigen. Und – so bemerkt Kant – weil er nicht erst auf Grund einer von außen kommenden Belehrung, sondern autonom, aus sich selbst heraus, immer schon weiß, was er unbedingt – unter jeder Bedingung – tun oder lassen soll, entdeckt er in sich etwas Unbedingtes, ein unbedingtes Sollen, kurzum: die transzendente Freiheit. Gemeint ist die Fähigkeit, sich unbedingt an das dem eigenen Ich eingeschriebene Sollen zu binden.

Die Unbedingtheit dieses Sollens ist – wie Kant zeigt – keine von außen (von einem belohnenden oder bestrafenden Gott) auferlegte. Und dennoch wird jeder über kurz oder lang auf die Frage gestoßen: Warum soll ich dem Imperativ, jedem Nicht-Ich unbedingt gerecht werden zu sollen, auch dann treu bleiben, wenn z. B. ein übermächtiger Gutsherr mit der Folterkammer droht? Ist nicht ausgerechnet *der* Mensch der Benachteiligte oder schlicht Dumme, der dem unbedingten Sollen seines »transzendentalen Ich« gehorsam ist? Wer verbürgt ihm denn, daß es sinnvoll ist, dem unbedingten Sollen des eigenen Ich auch dann treu zu bleiben, wenn er dafür das Gegenteil von Lohn oder Belohnung empfängt, wenn mit dem Tod alles aus ist,





wenn es keine ausgleichende Gerechtigkeit für den einzelnen und schon gar keine generelle Kongruenz zwischen dem unbedingten Sollen der Transzendentalität des Menschen und der real existierenden Wirklichkeit (Natur) gibt?

Ein Staat kann nicht begründen, warum seine Bürger dem unbedingten Sollen ihrer praktischen Vernunft bzw. Transzendentalität auch dann entsprechen sollen, wenn sie dafür Nachteile und möglicherweise gar den Tod in Kauf nehmen müssen. Ein Staat kann auch dann, wenn er sich im Sinne Hegels als »Wirklichkeit der sittlichen Idee«⁷ versteht, das besagte Sollen nicht begründen. Denn wenn es Gott und damit die Sinnhaftigkeit des unbedingten Sollens gar nicht gibt, dann kann niemand – auch ein Staat mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln nicht – erzwingen, daß seine Bürgerinnen und Bürger die Würde jedes Menschen als unbedingten Wert behandeln.

Hermann Krings hat in seiner Analyse des Phänomens der menschlichen Freiheit gezeigt, daß der einzelne Mensch als Subjekt, als »Ich«, sich selbst nur dann gerecht wird, wenn er alles, was nicht er selbst ist, jedwedes Nicht-Ich als solches anerkennt. Denn wenn er sich entschließt, ein »Ich« zu sein, dann muß er, um sich als »Ich« gerecht zu werden, alles andere als Nicht-Ich ausweisen und entsprechend behandeln; dann akzeptiert er zugleich das unbedingte Sollen, das Kant als Grundphänomen der menschlichen Transzendentalität erklärt. Ich soll, wenn ich ein »Ich« sein will, alles andere als Nicht-Ich anerkennen. Und diese Anerkennung ist unerschöpflich, weil ich mit der Andersheit des anderen weder erkennend (theoretisch) noch handelnd (praktisch) jemals fertig bin. Krings weiß: Es ist keineswegs selbstverständlich, daß jeder Mensch sich entschließt, ein »Ich« sein zu wollen. Innerhalb der sogenannten Brain-mind-Debatte hat die Gegenthese eine wachsende Zahl von Anhängern. Sobald aber das, was alle Menschen gemeinhin ihr »Ich« nennen, ausschließlich naturalistisch als Epiphänomen des Gehirns erklärt wird, sobald alles, was wir uns als freie Entscheidung zuschreiben, das notwendige Ergebnis natürlicher Kausalitäten ist, sind wir als Menschen so wenig für irgendetwas verantwortlich wie ein Tier. Krings wörtlich: »Freiheit erscheint mit dem Entschluß zur Freiheit. Dieser Sittlichkeit begründende Ent-

⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Suhrkamp-Werkausgabe 7), Frankfurt 1970, § 257, S. 398.





schluß kann im Unterschied zu geschichtlich bedingten Entschlüssen als unbedingter oder als transzendentaler Entschluß bezeichnet werden. [...] Sich eines Handelns bewußt zu sein, das durch keine genetische Ausstattung und keinen Umwelteinfluß bedingt, sondern unbedingt ist, ist die Auszeichnung eines Wesens, das nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.«⁸

Von diesen Überlegungen aus möchte ich eine Brücke schlagen zu Edith Stein und zu den Gründen, warum Papst Johannes Paul II. sie 1999 zur Patronin Europas erklärt hat, bzw. zu den Gründen, die dieses Patronat erklären.

2. EDITH STEIN ALS ANWÄLTIN DER UNBEDINGTEN WÜRDE JEDES EINZELNEN MENSCHEN

Edith Stein hat Anfang der zwanziger Jahre eine »Untersuchung über den Staat«⁹ verfaßt, die in keiner Weise auf Gott rekurriert. Sie wollte ausschließlich philosophisch, nicht metaphysisch oder gar theologisch argumentieren.¹⁰ Edith Stein hat von sich gesagt, sie sei von ihrem 13. bis zu ihrem 21. Lebensjahr Atheistin gewesen.¹¹ Jedenfalls hat sie eine Zeitlang das Forschen der kritischen Vernunft als mit dem Glauben unvereinbar betrachtet. Sie hatte gleichsam ihre eigene Aufklärung beschlossen, ihre Selbstbefreiung von Anpassungen an Traditionen, Rituale, Dogmen und Gewohnheiten. Es war kein Zufall, daß sich die hochbegabte Abiturientin zunächst in Breslau, dann in Göttingen und Freiburg der Transzendentalphilosophie verschrieb, insbesondere der phänomenologischen Schule Edmund Husserls. Transzendentales Denken ist einerseits ein bescheidenes Denken; denn es geht aus von dem, was ist; es arbeitet nicht mit vorgefaßten Begriffen oder Theorien; es ist aber auch ein unerbittliches Denken, weil es ein bohrendes Denken ist, ein Fragen ohne Rücksicht auf Autoritäten oder Traditionen; ein radikal autonomes Fragen. Das transzendente Denken Husserls entsprach einem immer schon gegebenen Charakterzug Edith Steins.

⁸ Hermann Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg / München 1980, 198.

⁹ Edith Stein, Eine Untersuchung über den Staat (ESGA 7), Freiburg 2006.

¹⁰ Dazu: Ilona Riedel-Spangenberg, Einleitung in: Edith Stein, Eine Untersuchung über den Staat (ESGA 7), Freiburg 2006, IX–XXVI; XXV.

¹¹ Dazu: Hilda Graef, Edith Stein. Versuch einer Biographie, Frankfurt 1963, 18f.





Sie konnte sich einfach nicht mit vorgefertigten Antworten zufriedengeben; es lag in ihrer Natur, solange zu fragen, bis sie persönlich überzeugt war;¹² alles Oberflächliche und Halbe war ihr schon als Kind zuwider. Und wenn ich recht sehe, kannte sie als Erwachsene auch, was mehr oder weniger alle großen Frager und Sucher kennen – jedenfalls dann, wenn sie ständig reflektieren, ständig weiter bohren oder immer wieder hinterfragen, was sie selbst formuliert haben: die Schwermut, von der Sören Kierkegaard und Romano Guardini exemplarisch und zugleich erschütternd erzählen.¹³

Edith Steins großer Lehrer Edmund Husserl wendet sich gegen den historistischen Relativismus und verweist auf die Unterscheidung der alten Griechen zwischen bloßem Meinen (doxa) und wirklichem Wissen (episteme). Was wir Tatsachen nennen, ist, so erklärt Husserl, stets von Interessen geleitet – beispielsweise aus der Perspektive des Studenten, des Arbeiters, des Wissenschaftlers. Husserl spricht von der Beschränkung auf die jeweilige Sonderwelt. Aufgeschlossenheit

¹² In der Ausarbeitung ihrer Dissertation gerät Edith Stein in eine ernste Krise. Sie bemerkt in ihren autobiographischen Aufzeichnungen: »Ich quälte mich damit ab, etwas Einheitliches und Festes in den Griff zu bekommen, um von da aus alle Abwandlungen verstehen und entwickeln zu können. Zum ersten Mal begegnete mir hier, was ich bei jeder späteren Arbeit wieder erfahren habe: Bücher nützten mir nichts, solange ich mir die fragliche Sache nicht in eigener Arbeit zur Klarheit gebracht hatte. Dieses Ringen um Klarheit vollzog sich nun in mir unter großen Qualen und ließ mir Tag und Nacht keine Ruhe. Damals habe ich das Schlafen verlernt, und es hat viele Jahre gedauert, bis mir wieder ruhige Nächte geschenkt wurden. Nach und nach arbeitete ich mich in eine richtige Verzweiflung hinein. Es war zum ersten Mal in meinem Leben, daß ich vor etwas stand, was ich nicht mit meinem Willen erzwingen konnte. Ohne daß ich es wußte, hatten sich die Kernsprüche meiner Mutter: ›Was man will, das kann man‹ und ›Wie man sich's vornimmt, so hilft der liebe Gott‹ ganz tief in mir festgesetzt. Oft hatte ich mich damit gerühmt, daß mein Schädel härter sei als die dicksten Mauern, und nun rannte ich mir die Stirn wund, und die unerbittliche Wand wollte nicht nachgeben. Das brachte mich so weit, daß mir das Leben unerträglich schien. Ich sagte mir oft selbst, daß das ja ganz unsinnig sei. Wenn ich die Doktorarbeit nicht fertigbrächte – fürs Staatsexamen würde es doch wohl reichen; und wenn ich keine große Philosophin werden könnte, dann doch vielleicht eine brauchbare Lehrerin. Aber die Vernunftgründe halfen nichts. Ich konnte nicht mehr über die Straße gehen, ohne zu wünschen, daß ein Wagen über mich hinwegführe. Und wenn ich einen Ausflug machte, dann hoffte ich, daß ich abstürzen und nicht lebendig zurückkommen würde.« (Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (ESGA 1), Freiburg 2002, 226f).

¹³ Mit den entsprechenden Zitaten aus Kierkegaard: Romano Guardini, Vom Sinn der Schwermut, Mainz ⁵1993. – Dazu: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Exkurs: Die Schwermut, in: Dies., Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk, Mainz ⁴1995, 323–329.





für die Wahrheit an sich beginnt mit der Reduktion der sonderweltlichen Interessen. Nur im Gefolge solcher Reduktionen wird das Erkennen offen für das Phänomen an sich, für das, was sich zeigt. Niemals ist ein Phänomen identisch mit seinen Erscheinungsformen. Was Husserl als transzendente Reduktion aller interessebedingten Partialhorizonte oder Sonderwelten bezeichnet, nennt er anderswo auch *epoche*, was griechisch so viel heißt wie: Innehalten, nämlich Innehalten mit dem interessegeleiteten Zudecken der Wirklichkeit. Die transzendente Frage nach dem, was alle Partialhorizonte transzendiert, ist die Suche nach dem Unbedingten. Und eben diese Suche war Edith Stein schon vertraut, als sie ihr Philosophiestudium begann. Als Husserl-Schülerin war sie überzeugt, daß immer tieferes Erkennen oder »Sich-einfühlen in den anderen« eine Leistung der besagten *epoche* sei, des immer weiterschreitenden Hinterfragens aller geschichtlich bedingten Sichtweisen.¹⁴ Mit dieser transzendentalen Reduktion verbunden war für sie schon in ihren frühen phänomenologischen Schriften die Frage nach dem Unbedingten, das den Menschen von jedem Tier unterscheidet;¹⁵ die Frage nach dem »specificum humanum« – verbunden mit der Diskussion, ob man dieses im Bewußtsein verortet oder als Person, Seele und bzw. oder Geist beschreibt.¹⁶

¹⁴ Vgl. Edith Steins 1917 eingereichte Inauguraldissertation: Zum Problem der Einführung (ESGA 5), Freiburg 2008.

¹⁵ »Statt der transzendentalen Phänomenologie Husserls sucht sie eine *ontologische Phänomenologie*. Denn ihre Kritik betrifft [...] jene Philosophie, die in der Konzentration auf das Denken innerhalb der eigenen Grenzen verharrt [...]. *In der Philosophie der Person, nicht allein in der Ontologie, liegt Edith Steins gedankliches Ziel.*« (Hanna-Barbara Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben, Mainz 1991, 89).

¹⁶ »Die menschliche Persönlichkeit als Ganzes betrachtet stellt sich uns als eine Einheit von qualitativer Eigenart dar, die aus einem Kern, einer Bildungswurzel heraus gestaltet ist. Sie gestaltet sich in Seele, Leib und Geist, aber nur in der Seele kommt die Individualität rein und unvermischt zur Ausprägung. Weder der materielle Leib noch die Psyche als die substantielle Einheit alles sinnlichen und seelisch-geistigen Seins und Lebens des Individuums ist durch und durch vom Kern her bestimmt. In ihm gründet wohl die Zugänglichkeit für die Welt der Werte, deren Rangstufen seinen Tiefenschichten entsprechen, und damit ›der Charakter‹ in spezifischem Sinne; aber der ausgebildete Charakter ist zugleich abhängig von der Natur der Psyche, von den Kräften, die ihr zu Gebote stehen, und von den psychischen Vermögen, die nicht im Kern wurzeln: sinnliche Fähigkeiten, Gedächtnis, Verstand.« (Edith Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (ESGA 6), Freiburg 2010, 199). – Vgl. dazu die detailgenaue und genetische Analyse von Andreas Uwe Müller: Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins (Symposion 97), Freiburg / München 1993, bes. 60–73.





Durch Max Scheler und Martin Heidegger wird Edith Stein mit der Frage konfrontiert, ob die transzendente Suche nicht eigentlich das vergebliche Bemühen eines Sisyphos ist; ob es nicht umgekehrt darum gehen müßte, sich von der Wahrheit des Seins ergreifen zu lassen, statt nach ihr zu greifen.¹⁷ Bekanntlich spricht Heidegger von der »Lichtung des Seins«, wo immer der Mensch die Wirklichkeit nicht mehr mit dem Zuhandenen verwechselt oder im besorgenden Umgang mit der Wirklichkeit aufgeht. Deshalb, so zeigt er in seiner Existenzialanalyse, kann die Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit in Gestalt von Angst und Todesfurcht heraufrufen aus der Uneigentlichkeit in die Eigentlichkeit. Edith Stein hat diese Grundgedanken Heideggers in dem großen Werk aufgegriffen, das sie unmittelbar vor ihrem Eintritt in den Kölner Karmel (15.4.1934) vollenden, aber selbst nicht mehr publizieren konnte. Es trägt den bezeichnenden Titel: »Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins«.

Allerdings ist darin der Abstand zu Heidegger größer als die Übereinstimmung mit ihm. Wo Heidegger von einem anonymen Sinn spricht, der sich lichtet oder zuschickt, wenn der Mensch nicht in der Zeit aufgeht, sondern sich geistig und willentlich und also »existenziell« zu ihr verhält, da spricht Edith Stein von der Annahme der eigenen Endlichkeit als Auftrag oder Sendung durch den Herrn des Seins, der Person ist. Wörtlich bemerkt sie: »Sinn schenken kann nur, wer das Sein wahrhaft besitzt, wer darüber Herr ist. Herr sein kann nur eine *Person*. Herr des Seins aber wäre sie nicht, wenn sich etwas ihrer Seinsmacht entzöge: wenn es unabhängig von ihr Sein oder Nichtsein gäbe.«¹⁸

Obwohl Edith Stein sich immer nur in Andeutungen über den Grund ihrer Hinwendung zum christlichen Glauben geäußert oder sogar ausdrücklich von ihrem persönlichen Geheimnis gesprochen hat, darf man vermuten, daß ihre jahrelange Suche nach dem Unbedingten die entscheidende Vorbereitung darauf war. Welchen Einfluß Begegnungen mit Max Scheler oder die freundschaftlichen Beziehungen zu

¹⁷ Dazu: Hanna-Barbara Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben, Mainz 1991, 87–94.

¹⁸ Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12), Freiburg 2006, 100. – Dazu: Elisabeth Otto, Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein, Vallendar 1990, 101–119.





Roman Ingarden, Adolf Reinach, Hans Lipps und Hedwig Conrad-Martius hatten, läßt sich nur indirekt aus den Briefen und autobiographischen Reflexionen Edith Steins schließen.¹⁹ Unbestritten ist, daß die gelebte Christusbeziehung der Witwe des im ersten Weltkrieg gefallenen Adolf Reinach sie nachhaltig beeindruckt hat. Und unbestritten ist auch, daß Edith Stein in Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz die entscheidenden Wegweiser gefunden hat über alle transzendentalphilosophischen Methoden der sinnlichen und geistigen Wahrnehmung hinaus hin zur glaubenden Begegnung mit dem personalen Sinngrund alles Wirklichen. In dem autobiographischen Text mit dem Titel »Wie ich in den Kölner Karmel kam« lesen wir: »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 zwölf Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das ›Leben‹ unserer hl. Mutter Teresa in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte.«²⁰

Die Wahrheit – das wurde Edith Stein in ihrer umstürzenden Begegnung mit Teresa von Ávila zur Gewißheit – ist nicht der Fluchtpunkt der Husserlschen *epoche*, sondern die Begegnung mit dem Antlitz Christi, und zwar des Gekreuzigten.²¹ Sie erfährt, daß ihr Innerstes,

¹⁹ Dazu: Romaeus Leuven, Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung (ESW 10), Freiburg 1983, 30–49.

²⁰ Edith Stein, Wie ich in den Kölner Karmel kam, in: Dies., Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (ESGA 1), Freiburg 2002, 345–362; 350. – »In der Stein-Biographie von Teresa Renata de Spiritu Sancto (Posselt) liest man, daß Edith Stein bei ihrem Aufenthalt in Bergzabern (seit 30.5.1921 laut polizeilicher Anmeldung) im Haus des Philosophenpaares Conrad das Buch der Vida Teresas von Ávila fand. Dagegen steht jetzt die Aussage von Augustina (Pauline) Reinach OSB im Seligsprechungsprozeß für Edith Stein: Sie wisse bestimmt, daß sie und ihre Schwägerin Anne Reinach, die Witwe ihres Bruders Adolf, Edith Stein vor der Abfahrt nach Göttingen baten, sich aus ihrem Bücherschrank ein Abschiedsgeschenk auszusuchen, und Edith Stein habe das erwähnte Buch Teresas gewählt. Vermutlich ist Edith Stein erst in Bergzabern zum Lesen des Werkes gekommen. So erklärt sich auch, daß Hedwig Conrad-Martius sich später nicht entsinnen konnte, die Vida von Teresa je besessen zu haben. Tatsächlich trägt jedoch das jetzt in der Pfarrkirche St. Martin in Bad Bergzabern aufbewahrte Exemplar in Hedwig Conrad-Martius' Schrift die Eintragung: ›Sommer in Bergzabern 1921‹. Vermutlich hat Edith Stein das Buch ihrer Freundin und Patin geschenkt, und diese hat es ihr später zurückgegeben; denn tatsächlich befindet sich auch der Stempel des Karmel von Köln-Lindenthal auf der nächsten Seite.« (Ebd. 350f²⁰).

²¹ »Edith Stein findet bei Teresa den personalen Offenbarungsgehalt: in Gott sind Wahrheit und Liebe eins. Dies bedeutet: den Zugang zu dieser göttlichen Wahrheit





ihr »Ich« bzw. ihre »Seele«, das Geschenk der Gottesebenbildlichkeit eben des Schöpfers ist, den das christliche Dogma als die trinitarische Liebe erklärt.²² Edith Stein erfährt sich unbedingt gewollt und unbedingt geliebt. Mit dieser Erfahrung ist die Gewißheit verbunden, die Paulus in die unnachahmlichen Worte gekleidet hat: »Was kann mich scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? [...] Ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können mich scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.« (Röm 8,35–39)

Was Teresa von Ávila als ihre Seelenburg²³ beschreibt, basiert genau auf dieser Grunderfahrung. Und was Johannes vom Kreuz als den Weg durch die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes erklärt, ist – so erkennt Edith Stein – der Kreuzweg des Verzichtes auf das eigene Wahrnehmen, auf das eigene Verstehen und das eigene Suchen zugunsten eines Empfangens, das nicht mehr ergreift, sondern sich ergreifen läßt. Edith Stein hat ihr letztes Werk nicht nur deshalb »Kreuzeswissenschaft« genannt, weil es sich mit der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz befaßt, sondern auch, weil die Wissenschaft, die sie als Philosophin betrieben hat, der »Kreuzeswissenschaft« gewichen ist.

gewährt nur die Selbstübereignung, das Sich-geben in Liebe.« (Elisabeth Otto, Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein, Vallendar 1990, 110).

²² »Die Liebe in ihrer höchsten Vollendung ist aber nur in Gott verwirklicht: in der Wechselliebe der göttlichen Personen, in dem sich selbst hingebenden göttlichen Sein. Die Liebe ist Gottes Sein, Gottes Leben, Gottes Wesen. Sie entspricht jeder der göttlichen Personen und ihrer Einheit.« (Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12), Freiburg 2006, 382). – »Was in der Seele die Trinität abbildet, muß etwas Bleibendes sein, es darf der unsterblichen nicht verloren gehen, muß also in dem gesucht werden, was in ihr unsterblich ist.« (Ebd. 384). – Zu Edith Steins Ausführungen über das Abbild des trinitarischen Schöpfers in der Schöpfung und speziell im Menschen: Andreas Uwe Müller, Einführung, in: Ebd., XIII–XXXIV, bes. XXVIII–XXXI.

²³ Vgl. Edith Stein, Die Seelenburg, in: Dies., Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12), Freiburg 2006, 501–525. – Dazu: Ulrich Dobhan, Zur Christumystik Teresas von Ávila, in: Praesentia Christi (Festschrift Johannes Betz), hg. v. Lothar Lies, Düsseldorf 1984, 456–466; Elisabeth Münzebrock, »Denn in der Mitte der Seele ist eine Wohnung für Gott.« Die »Seelenburg« der Teresa von Ávila, in: Zeitwende 58 (1987) 210–231.





3. DIE INKLUSIVE STELLVERTRETUNG DER MÄRTYRERIN SCHWESTER TERESIA BENEDICTA A CRUCE

Der zuweilen geäußerte Vorwurf, Johannes vom Kreuz und Edith Steins Spätwerk stünden für eine radikal dualistische Unvermitteltheit von natürlichem und übernatürlichem Erkennen, von Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, trifft auf beide nur dann zu, wenn man einzelne Zuspitzungen isoliert betrachtet. Johannes vom Kreuz hat vielleicht deshalb die schönsten Hymnen auf die Schöpfung gedichtet, weil er durch »die dunkle Nacht der Sinne« (durch die lange Schule einer Abtötung des verfügenden oder konstruierenden Wahrnehmens) gegangen ist, um dann gleichsam mit den Augen des Schöpfers auf die Schöpfung blicken zu können. Erst wenn man aufhört, die Dinge in die eigene Perspektive oder in das eigene Interesse zu zwingen, beginnt man, die Dinge so zu sehen, wie sie »an und für sich« sind. Wer die Dinge sein lassen kann, was sie sind, muß die begreifende Wahrnehmung kreuzigen; aber diese Kreuzigung ist keine Verneinung der Natur, sondern deren Vollendung. Auch Edith Stein erklärt ihre *Kreuzeswissenschaft* nicht zum Gegenteil ihrer transzendentalen Suche nach Wahrheit, sondern als deren Vollendung. Mit fortlaufenden Zitaten aus den Reflexionen des hl. Johannes vom Kreuz über den Aufstieg der Seele bemerkt Edith Stein: »Wie Jesus in seiner Todesverlassenheit sich in die Hände des unsichtbaren und unbegreiflichen Gottes übergab, so wird sie [die nicht mehr in der eigenen Suche gefangene Seele] sich hineinbegeben in das miternächtliche Dunkel des Glaubens, der der einzige Weg zu dem unbegreiflichen Gott ist. [...] Es ist kein bloßes Annehmen der gehörten Glaubensbotschaft, kein bloßes Sichzuwenden zu Gott, den man nur vom Hörensagen kennt, sondern ein inneres *Berührtwerden* und ein *Erfahren* Gottes, das die Kraft hat, von allen geschaffenen Dingen loszulösen und emporzuheben und zugleich in eine Liebe zu versenken, die ihren Gegenstand nicht kennt. [...] Es ist die Hingabe der Seele durch den Willen (als ihren Mund) an das liebende Entgegenkommen des immer noch verborgenen Gottes: Liebe, die nicht Gefühl, sondern Tat- und Opferbereitschaft ist, Hineinstellen des eigenen Willens in den göttlichen Willen, um von ihm allein geleitet zu werden.«²⁴

²⁴ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz* (ESGA 18), Freiburg 2003, 100f. – Edith Stein spricht von der Heilung ihrer selbstbestimmten Suche nach der Wahrheit durch Kreuzigung: »All die Schwächen«, so erfährt sie, »heilt Gott





Der islamische Schriftsteller Navid Kermani hat 2009 in einer deutschen Zeitung die bloße Tatsache, daß Christen mit dem Kreuz bzw. dem Kreuzzeichen Gott darstellen, als abwegig, wörtlich: als »barbarisch«, als »Gotteslästerung und Idolatrie«²⁵ bezeichnet. Akzeptabel erschien ihm aber die Darstellung des Gekreuzigten durch Guido Reni (1575–1642) in der römischen Kirche San Lorenzo in Lucina; denn – so seine Begründung – in dieser Darstellung werde Jesus als vom Kreuz gar nicht berührt dargestellt. Bekanntlich setzt die islamische Tradition voraus, daß Jesus gar nicht gelitten hat und erst recht nicht am Kreuz gestorben ist (Sure 4,157f.); dahinter steht die Überzeugung, daß nicht einmal ein Prophet, geschweige denn Allah selbst durch einen Gekreuzigten darstellbar ist. Kermani will sagen: Gott ist doch das Gegenteil von Ohnmacht und Passivität, das Gegenteil von Leid und Tod. Deshalb – so folgert er – ist die christliche Symbolisierung Gottes durch das Kreuz Blasphemie.

Die hl. Schwester Teresia Benedicta a Cruce hingegen bekennt: Gott darf nicht anders gedacht werden als Jesus; genauer gesagt, nicht anders als die Sohnesbeziehung Jesu zu seinem »Abba«. Jesus *lebt* als wahrer Mensch *dieselbe* Beziehung zu Gott dem Vater, die – trinitätstheologisch gesprochen – der Sohn *ist*. Oder anders gesagt: Die Beziehung des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater, die der trinitarische Gott in der Einheit des Heiligen Geistes ist, ist offenbar in Raum und Zeit *als* die im Heiligen Geist gelebte Beziehung Jesu zum Vater. Edith Stein erkennt: Gott ist nicht anders allmächtig als Jesus der Gekreuzigte; andernfalls wäre Jesus nicht die *Selbstoffenbarung* Gottes.²⁶

durch die *Entblößung*, die sich in der dunklen Nacht vollzieht, ›indem Er den Verstand der Finsternis ausliefert, den Willen der Trockenheit, das Gedächtnis der Leere und die Neigungen der Seele äußerster Betrübnis, Bitterkeit und Bedrängnis. ...‹ Hier erfahren Geist und Sinne zusammen die letzte Reinigung.« (Ebd. 101). – Zur Relativierung der Reduktion der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz auf eine »Kreuzeswissenschaft«: Ulrich Dobhan, Einführung, in: Ebd. XI–XXX; XXIII–XXVI.

²⁵ Navid Kermani, Warum hast du uns verlassen?, in: Neue Züricher Zeitung vom 14.3.2009.

²⁶ »Alle natürliche, von den Geschöpfen aufsteigende Gotteserkenntnis schließt ja sein verborgenes Wesen nicht auf. Sie kann Ihn, trotz aller Entsprechung, die Geschöpf und Schöpfer verbinden muß, doch immer nur als den ganz Anderen fassen. [...] Um sich Ihm aber liebend hinzugeben, müssen wir Ihn als den Liebenden kennenlernen. Und so kann nur Er selbst sich uns erschließen.« (Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12), Freiburg 2006, 386).





Und andernfalls würde der Koran zu Recht fragen, warum der allmächtige Gott seinen geliebten Propheten Jesus nicht vor der Schande des Kreuzestodes bewahrt habe. Darin unterscheidet sich das Christentum radikal vom Islam: daß Gott nicht anders ist als so, wie er sich in Jesus, und zwar dem Gekreuzigten, geoffenbart hat. Papst Benedikt kleidet diesen Sachverhalt in das Bekenntnis: »Der brennende Dornbusch ist das Kreuz. Der höchste Offenbarungsanspruch, das ›Ich bin es‹ und das Kreuz Jesu sind untrennbar.«²⁷ Kurzum: Der in Jesus offenbare Gott ist nicht einerseits der Vater und andererseits der Sohn, sondern die wechselseitige Hingabe des Einen an den Anderen. Die für den christlichen Glauben schlechthin entscheidende Frage »Was hat der Erlöser vor nunmehr zweitausend Jahren für alle Menschen aller Zeiten getan?« wird erst da zutreffend beantwortet, wo man von der unseligen Vorstellung Abschied nimmt, Gott der Vater habe gleichsam vom Himmel her zugeschaut, wie sein Sohn – durch das Ereignis der Inkarnation auf die Seite der Menschen getreten – ersatzweise die Sünden der Brüder und Schwestern am Kreuz gesühnt habe (Satisfaktionstheorie). Einmal abgesehen von der Frage, warum der Kreuzestod des Unschuldigen die Sünde der Schuldigen sühnen soll, ist Jesus Christus in dieser Theorie nicht die *Selbstoffenbarung* Gottes, sondern das Objekt eines Vaters, der jederzeit die Kreuzigung des Sohnes zulassen oder verhindern kann. Selbst wenn man betont, daß es bei der Opferung des Sohnes nicht um die Befriedigung der Gerechtigkeit des Vaters, sondern um die Wiederherstellung der Ehre des Sünders ging, wird die Satisfaktionstheorie nicht besser.²⁸ Denn auch so verstanden trägt sie einen Gegensatz in Gott hinein, der ganz und gar unbiblisch ist, nämlich den Gegensatz zwischen der Allmacht des opfernden Vaters und der Ohnmacht des geopferten Sohnes. Wer für möglich hält, daß der Vater den Kreuzestod seines Sohnes als Ausgleich für die Sünde seit Adam wollte, und wer außerdem für möglich hält, daß der Vater den unschuldigen Sohn ersatzweise für die Sünder sterben ließ, obwohl er dies hätte verhindern können, der vertritt nicht nur eine antibiblische Theologie, sondern auch eine theologische Rechtfertigung von Gewalt.

²⁷ J. Ratzinger / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007, 401.

²⁸ Dazu: Karl-Heinz Menke, *Musste einer für alle sterben? Eine kritische Bilanz der Opfer-Christologie*, in: Volker Hampel / Rodolf Weth (Hgg.), *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010, 191–222.





Edith Stein – mehr Fachphilosophin als Theologin – hat es nicht gewagt, die traditionelle Satisfaktionslehre einfach zu verabschieden; sie hat diese unselige Theorie aber doch so interpretiert, daß das Geschehen der stellvertretenden Sühne nicht als Bezahlung einer ausstehenden Rechnung (Weltsünde) durch ein quantitativ äquivalentes Verdienst (bezahlt an den Vater durch den unschuldigen Jesus ersatzweise für die unvermögenden Sünder) erscheint. Aus ihrer Sicht *ist* das Kreuz *Jesu Christi* die Offenbarung der Liebe *des Vaters* mit dem Ziel, das freie Ja des sich bekehrenden Sünders zu ermöglichen.²⁹ In der Menschwerdung und Kreuzigung des Sohnes setzt sich der Vater mit und in seinem Sohn dem Haß der Sünder aus. Der Vater kann den Kreuzestod des Sohnes ebensowenig verhindern wie der Gekreuzigte selbst. Nicht nur dem Sohn, sondern auch dem Vater gelten die Worte: »Hilf dir doch selbst und steig herab vom Kreuz!« (Mk 15,30). Denn der trinitarische Gott ist als die Beziehung des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater jene Liebe, die sich eher kreuzigen läßt als irgendetwas, und mag es das objektiv Beste sein, zu erzwingen. Es ist erstaunlich, daß die christliche Ikonographie zu derselben Zeit, in der die scholastische Theologie ihre Satisfaktionstheorie konstruierte, mit der Darstellung des sogenannten »Gnadenstuhls« ein Bild etabliert hat, in dem die Selbsthingabe des Sohnes in der Einheit des Heiligen Geistes (in den Gnadenstuhldarstellungen meistens als Taube zwischen dem Antlitz des Vaters und dem Antlitz des Gekreuzigten dargestellt) *zugleich* die Selbsthingabe des Vaters ist.³⁰ Und wenn der Evangelist Markus einen heidni-

²⁹ »Jesus Christus leistet durch sein Leiden und seinen Tod Sühne für die Sünden aller Menschen und genügt der göttlichen Gerechtigkeit. Die menschliche Natur ist Werkzeug dieser Genugtuung, weil sie Leiden und Tod ermöglicht. Daß die Sühneleistung hinreichenden, ja überfließenden Wert hat, beruht darauf, daß sie das Werk einer göttlichen Person ist: dadurch ist sie unendlich, wie die Beleidigung Gottes unendlich war und durch keine menschliche Leistung, auch durch alle guten Werke der ganzen Menschheit nicht, ersetzbar. Wie ist es aber zu verstehen, daß den Menschen diese Leistung zugerechnet werden kann, daß sie von ihrer Schuld befreit werden? Ist es ein freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit? Das ist es freilich. Es besteht für Gott keine Verpflichtung zur Sündenvergebung um der Verdienste Christi willen. Dennoch ist es nicht *nur* ein Geschenk: Es ist notwendig, daß die Menschen, »die durch die Sünde von Gott abgewandt waren« und durch die *zuvorkommende*, erweckende und helfende Gnade Christi zur Bekehrung und Rechtfertigung berufen werden, »durch *freie* Zustimmung und Mitwirkung mit der Gnade sich bereitmachen.« (Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12), Freiburg 2006, 436).

³⁰ Dazu: Reinhard Feldmeier, Der Gekreuzigte im »Gnadenstuhl«. Exegetische





schen Hauptmann unter dem Kreuz die Worte sprechen läßt: »Wahrhaftig, das war Gottes Sohn.« (Mk 15,39), dann heißt das doch: Der Sohn ist in seinem Leiden und Sterben nicht nur *Objekt* der ihn kreuzigenden Gewalt, sondern in der Selbsthingabe an den Vater auch *Subjekt* der Liebe des Vaters zu den Sündern.³¹

Allerdings: Wenn Gottes Macht nicht anders gedacht werden darf als die Macht dessen, den man wegen seiner Ohnmacht verspottet, was *kann* er dann; um was kann man ihn noch bitten; was noch von ihm erwarten?

Die Antwort auf diese Frage ist der Osterglaube; d. h. der Glaube daran, daß nicht die Henker Jesu das letzte Wort behalten haben, sondern Er, der scheinbar ein für allemal am Kreuz Erledigte.

Edith Stein hat den Grundgedanken der Offenbarkeit Gottes am Kreuz so sehr in die Mitte ihres geistlichen Lebens gestellt, daß er in fast allen von ihr erhaltenen geistlichen Texten auftaucht.³² Und es ist dieser Gedanke, der untrennbar ist von ihrer durch, mit und in Christus gelebten Stellvertretung. Zur Erhellung dieses Befundes empfiehlt sich ein Blick auf den Theologen, der umfassender und tiefgründiger als jeder andere über das Phänomen der exklusiven Stellvertretung des Erlösers und der inklusiven Stellvertretung der Erlösten nachgedacht hat.³³

Überlegungen zu Mk 15,37–39 und deren Bedeutung für die Vorstellung der göttlichen Gegenwart und Herrschaft, in: Marc Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69), Tübingen 1993, 213–232.

³¹ Über die Untrennbarkeit des Handelns Gottes vom Handeln Jesu im Markusevangelium: Alexander Weihs, *Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen*, Würzburg 2003, 551–576. – Teile der jüngeren Exegese erkennen einen nicht nur kompositorischen, sondern auch theologischen Zusammenhang zwischen den drei Gottessohnprädikationen des Markusevangeliums in der Taufszene (Mk 1,11), in der Verklärungsszene (Mk 9,7) und durch den heidnischen Hauptmann unter dem Kreuz (Mk 15,39).

³² Beispiel: Unter der Überschrift »Signum Crucis« verfaßt Edith Stein am 16.11.1937 eine Meditation. Darin fordert sie auf: »Schau auf zum Kreuz: Es breitet seine Balken, wie einer seine Arme öffnet. Als wollt' er alle Welt umfassen: Kommt her, ihr alle, Mühsel'ge und Belad'ne, auch ihr, die ihr mir rief: ans Kreuz mit ihm. Es ist das Bild des Gottes, der am Kreuz erblich. Es steigt vom Erdengrund hinauf zum Himmel gleich ihm, der auf zum Himmel fuhr, und tragen möchte es alle mit hinauf. Umfasse nur das Kreuz, so hast du ihn, der Wahrheit, Weg und Leben ist. Trägst du dein Kreuz, so trägt es sich und wird dir Seligkeit.« (Geistliche Texte II (ESGA 20), Freiburg 2007, 49).

³³ Dazu: Karl-Heinz Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg ²1997, 266–310.





*Exkurs: Edith Stein im Horizont der »Theologie der Stellvertretung«
des Hans Urs von Balthasar*

Natürlich findet sich bei Edith Stein keine ähnlich ausgefeilte Soteriologie wie im Werk des Hans Urs von Balthasar.³⁴ Und doch meine ich ihre eigenen Texte nicht zu verfälschen, wenn ich diese in den erklärenden Horizont von Balthasars Theologie der Stellvertretung stelle.

Israel, so erklärt Balthasar, beschreibt JHWH als den Gott unbedingter Heiligkeit; deshalb ist die Sünde das, was JHWH unbedingt nicht will. Zwischen Gott und dem Sünder kann es keine Gemeinschaft geben. Der Sündenfall ist aus der Sicht Israels die Katastrophe schlechthin. Denn weil der Schöpfer dem Menschen nicht nur scheinbare, sondern wirkliche Freiheit geschenkt hat, kann er das Nein des Sünders nicht verhindern oder gar ungeschehen machen. Die Folgen der pervertierten Freiheit des Menschen sind eine Wirklichkeit, die JHWH – wenn er einmal die Schöpfung realisiert und mit wirklicher Freiheit begabt hat – nicht auslöschen kann. Nur unter dieser Voraussetzung kann man ermessen, welchen Graben Adams Sündenfall und jede weitere Sünde zwischen Gott und dem Menschen aufgerissen hat. Das von Israel aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld übernommene Bild von dem Scheol stellt uns solche Menschen vor Augen, die getrennt sind von allem, was wirkliches Leben ist. Weil sie keine Beziehung zu Gott und zueinander haben, ist ihr Leben nur so etwas wie der Schatten des Wirklichen. Wer den Scheol erfährt, versinkt nicht einfach ins Nichts, wohl aber in den Zustand absoluter Sinn-, Zeit- und Zukunftslosigkeit (»Gott-losigkeit« in des Wortes ursprünglicher Bedeutung).

Weil Jesus – als wahrer Mensch, »in allem uns gleich außer der Sünde« (Hebr 4,15) – dieselbe Beziehung zu Gott seinem Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist, ist er die Anwesenheit Gottes in Raum und Zeit, in Welt und Geschichte. Und weil Jesus auch in seinem physischen Sterben in Beziehung bleibt zu seinem Vater, gelangt der Vater (JHWH) durch seinen Abstieg zu den Toten dahin, wo das mit ihm völlig Unvereinbare ist, der »Ort der Sünde«, der »Scheol«. So wahr das wirkliche Totsein des Gekreuzigten

³⁴ Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Einsiedeln 1969, 133–319.





ist,³⁵ so wahr ist auch das Fortbestehen der hypostatischen Union des toten Jesus mit dem innertrinitarischen Sohn. Der bis zur Passivität des wirklichen Totseins reichende Gehorsam des Sohnes trägt das Leben nur dann in den Tod, wenn durch seine Passivität die Aktivität des Vaters in den Scheol gelangt. Die Osterliturgie preist Jesus als den, »der im Tod [gemeint ist der physische Tod] den Tod [gemeint ist der Scheol, die Trennung von Gott] besiegt hat«. Das heißt: Mit dem Abstieg des einen Menschen, der auch als Toter der vom Vater ungetrennte Sohn bleibt, ist der Hiatus zwischen Leben (Gott) und Tod (Sünde) ein für allemal aufgehoben.

Im Vergleich zum Scheol erscheint die neutestamentlich bezeugte Hölle als Produkt der Erlösung. Denn sie ist der Zustand all derer, welche die ausgestreckte Hand des Erlösers ablehnen. Die Hölle ist also eine Weise der Kommunikation mit Christus; der Scheol hingegen ist die Verunmöglichung jedweder, auch der negativen Kommunikation mit Gott. Wenn die Osterliturgie fragt: »Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel?«, dann meint sie den Scheol. Hans Urs von Balthasar bezeichnet den am Kreuz Gestorbenen als den Einen, der im Hiatus zwischen Gott und Sünde so versinkt, »daß der Hiatus in ihm versinkt«.³⁶ Nach dem Osterereignis gibt es keinen Scheol mehr, sondern nur noch die Hölle derer, welche die in Christus of-

³⁵ Die sogenannte Karsamstagstheologie des Hans Urs von Balthasar gipfelt in dem Satz: »Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Joh 1,18), niemand zum Vater kommen kann (Joh 14,6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11,27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, wo der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden.« (Balthasar, *Mysterium Paschale*, 159). Denn gerade da, wo Gott nicht mehr offenbar ist als der Lebendige, nicht einmal mehr als der Gekreuzigte, sondern als der nur noch Verfügte, als der mit den Toten Tote, eben da besiegt er den Tod, und zwar den eigentlichen Tod, der identisch ist mit dem Scheol. Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterikone des Ostens; denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteiger, während die, zu denen er herabsteigt, die Scheol-Gefangenen sind. Selbst da, wo der erste Petrusbrief vom Hingang des Erlösers in das Gefängnis der vormals Ungehorsamen (1 Petr 3,18–20) und von der Frohen Botschaft des Erlösers an die Toten spricht (1 Petr 4,6), wird das passive Mitsein des Gekreuzigten mit den vom Tod Gefangenen vorausgesetzt, bevor der Auferweckte im Bild des universalen Verkündigers zum Herrn der ganzen Schöpfung (Kol 1,23) proklamiert werden kann. Am Karsamstag ist Christus selbst Toter unter den Scheol-Toten. Balthasar (ebd. 247) spricht vom nackten Gehorsam des am Kreuz Sterbenden. Sein Eintritt in den Scheol erfolgt nicht in der doketischen Weise einer nur gespielten oder scheinbaren Übernahme des Todes.

³⁶ Ebd. 171.





fenbar gewordene Liebe des trinitarischen Gottes verweigern. Diese Verweigerung ist jederzeit revidierbar. Denn seit Ostern *ist* Christus als von mir bejahter mein Himmel; als von mir ersehnter mein Purgatorium; als von mir verweigerter die Hölle. Selbst die Hölle – so formuliert Hans Urs von Balthasar³⁷ – gehört seit Ostern nicht mehr dem Scheol, sondern Christus.

Als Jüdin hat Edith Stein gelernt: Es gibt eine Wirklichkeit, die Gott (JHWH) in keiner Weise will; die mit Gott völlig unvereinbar ist; und über die Gott dennoch keine Macht hat, die er nicht einfach beseitigen kann, es sei denn, er würde seine Schöpfung auslöschen wollen.³⁸ Denn deren Sinnziel ist der Bund mit dem Menschen; und der Bund setzt auf seiten des Bundespartners wirkliche Freiheit voraus; Freiheit, die sich gegen den Grund ihrer selbst richten kann. Würde Gott alles, was die Sünde in dieser Welt anrichtet, einfach ungeschehen machen können, dann wäre die dem Menschen geschenkte Freiheit keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare Freiheit. Wenn Gott auf seiten seines Bundespartners wirkliche Freiheit will, dann *kann* er die Sünde weder verhindern noch sie aufheben oder beseitigen.

Weit verbreitet ist die Meinung: Wenn Gott allmächtig ist, könnte er sich doch – salopp formuliert – auf den Balkon seines Himmels stellen und – *urbi et orbi* – alle Sünde für nichtig erklären. Nein, das *kann* er nicht. Denn das, was die Sünde in der Welt anrichtet, ist eine objektive Wirklichkeit. Da muß man nicht erst auf Auschwitz verweisen. Da genügt schon eine kleine Verleumdung, die man nicht mehr aus der Welt schaffen kann, weil sie ausgesprochen ist, weil sie ein Faktum geworden ist. Auch Gott kann dieses Faktum nicht beseitigen. Stellen wir uns einmal einen Augenblick vor, Gott könnte das – dann wäre nichts, was wir tun, von irgendeiner Bedeutung. Nein, Gott *kann* die Wirklichkeit der Sünde nicht beseitigen, ohne seine Schöpfung zu revozieren. Allerdings muß er auch nicht tatenlos zusehen. Seine Antwort auf die Wirklichkeit der Sünde ist das Geschehen der Stellvertretung. Deshalb die Auserwählung seines Knechtes

³⁷ Ebd. 249.

³⁸ »Wahrheit und Barmherzigkeit sind sich begegnet im Werk der Erlösung. [...] Die Entsetzlichkeit der Sünde und die Macht der Finsternis sind offenbar geworden im Leiden und Sterben Jesu. Barmherzigkeit ist es, daß wir nicht zugrunde gehen, sondern durch Seine Wunden geheilt werden, durch Seine Verlassenheit zum Vater geführt werden, durch Seinen Tod das Leben gewinnen.« (Edith Stein, Geistliche Texte II (ESGA 20), Freiburg 2007, 63).





Israel; deshalb die Inkarnation seines Sohnes; deshalb das ganze Drama zwischen Bethlehem und Golgotha!

Weil der biblisch bezeugte Schöpfergott völlig unvereinbar ist mit der Sünde, kann der Sünder keine Gemeinschaft mit ihm haben. Und da es seit Adam niemanden gibt, der ohne Sünde bleibt, wird der Tod, der ursprünglich den Übergang aus der irdischen Gemeinschaft mit JHWH in die ewige Gemeinschaft mit Ihm bezeichnet, zum Eingangstor in den Ort, den Israel als Scheol, als Ort des eigentlichen Todes (des Abgeschnittenseins vom wahren Leben) erklärt. Anders gesagt: Es gibt keine Brücke zwischen Gott und Sünde bzw. Sünder. Erst vor diesem Hintergrund wird die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi plausibel. Seine Stellvertretung ist keine Lehre oder Interpretation, sondern ein Ereignis in Raum und Zeit, das für alle Menschen aller Zeiten ein für alle Mal etwas bewirkt hat, ob sie das wissen oder nicht wissen, ob sie das anerkennen oder leugnen.

Weil Jesus Christus als wahrer Mensch der ganz mit dem Vater verbundene Sohn war, konnte er im Erleiden des physischen Todes seine Verbindung mit dem Vater (seine Sohnschaft) hineintragen in den Scheol.³⁹ Deshalb feiert die Christenheit jedes Jahr in ihrer Osterliturgie fünfzig Tage lang, daß er, Jesus Christus, mit seinem Tod den Scheol zerstört hat. Das heißt doch: Seit Ostern hat keine Sünde, und mag sie in den Augen dieser Welt noch so abgründig erscheinen, mehr die Macht, den Sünder von Gott zu trennen – es sei denn, er würde die ihm hingehaltene Hand Christi verweigern.

Edith Stein hat dieses »*proprium christianum*« in seiner ganzen Tiefe ausgelotet. Sie hat verstanden, was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat. Einbezogen sind aus ihrer Sicht auch alle Israeliten. Die Tora ist zwar Gemeinschaft mit Gott, wenn man sie hält und lebt. Aber die von JHWH trennende Macht der Sünde kann durch das Befolgen der Tora allein nicht beseitigt werden. Deshalb, so betont Edith Stein, kann auch Israel unabhängig vom Christusergebnis nicht gerettet werden.⁴⁰ Wenn sie in ihrem Testament vom

³⁹ Vgl. Edith Stein, *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie* (ESW 17), Freiburg 1994, 83–103.

⁴⁰ Die *kirchliche Rechtfertigungslehre*, wie sie das Konzil von Trient als Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Irrlehren des 16. Jahrhunderts zusammengefaßt hat, begründet die *Notwendigkeit der Rechtfertigung* damit, daß »alle Menschen in der Übertretung Adams die *Unschuld verloren hatten* (Röm 5,12,18; 1 Kor 15,22) ... und bis zu dem Grade *Knechte der Sünde* waren (Röm 6,20) ..., daß nicht nur die Heiden durch die Kraft der Natur ... nicht mehr imstande waren, sich davon zu befreien oder zu





9.6.1939 den Herrn bittet, er möge ihr Leben und Sterben u. a. auch als Sühne annehmen »für den Unglauben des jüdischen Volkes«⁴¹, dann nicht, weil die Gemeinschaft der Juden mit Gott an die ausdrückliche Anerkennung von Jesus als dem Christus gebunden ist, sondern weil das Christusergebnis der Grund dafür ist, daß, wie Paulus verheißt (Röm 11,26), am Ende alle Juden zum ewigen Heil gelangen.

Edith Stein ist überzeugt: Erst in dem Juden Jesus ist die den Sünder von Gott trennende Macht der Sünde gebrochen worden. Aber sie ist genauso überzeugt, daß die Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi die Einzigkeit und Heilsuniversalität Israels nicht aufhebt, sondern bestätigt.⁴² Denn durch das Christusergebnis ist die Tora nicht abgewertet, sondern aufgewertet worden.⁴³ Wer die Tora als den Willen Gottes glaubt und befolgt, bejaht indirekt auch Christus, den Fleisch gewordenen Willen (Logos) des Vaters. Edith Stein betont zwar das Vorläufige der alttestamentlichen sacramenta⁴⁴, bekennt aber mit der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi auch die Einzigkeit und Heilsuniversalität Israels. Denn die Tora ist die von Jesus selbst affirmierte (nicht aufgehobene!) authentische Auslegung

erheben, sondern nicht einmal die Juden durch den Buchstaben des Gesetzes Mosis; denn obzwar die *freie Entscheidung* in ihnen *keineswegs erloschen* war ..., war sie doch an Kraft geschwächt und (zum Bösen) geneigt. Darum »würden sie niemals gerechtfertigt«, wenn sie nicht in *Christus* wiedergeboren würden, da ihnen diese Wiedergeburt durch das *Verdienst* seines *Leidens* zuteil wird, kraft der Gnade, durch die sie gerecht werden.« (Edith Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12), Freiburg 2006, 435).

⁴¹ Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (ESGA 1), Freiburg 2002, 375.

⁴² Schwer getragen hat Edith Stein an der Tatsache, daß die meisten ihrer Verwandten, besonders die eigene Mutter, nicht verstehen konnten, daß sie als Christin ihrer Zugehörigkeit zum auserwählten Volk tiefer noch als vor der Konversion entsprechen wollte. Vgl. dazu: Wie ich in den Kölner Karmel kam, in: Dies., Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (ESGA 1) 345–362; bes. 346f., 359f.

⁴³ Aus christlicher Sicht ist die Tora Interpretation des ewigen Logos, und nicht umgekehrt ist der Fleisch gewordene Logos die bloße Veranschaulichung oder Personifikation der Tora. Das Befolgen der Tora führt den Israeliten in die Gemeinschaft mit JHWH und ist deshalb Vermittlung desselben Heils, das auch Jesus verkündet hat. Aber die Tora als solche *ist* im Unterschied zu Jesus Christus nicht die Gemeinschaft mit JHWH (das ewige Leben). Sie wird aber durch das Christusergebnis aufgewertet von einer Bedingung des Glaubens an JHWH zu einem Sakrament (zu einem Mittel, das bewirkt, was es bezeichnet) der Gemeinschaft mit JHWH.

⁴⁴ Vgl. Edith Stein, Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie (ESW 17), Freiburg 194, 116.





desselben göttlichen Willens, der er selbst ›in persona‹ (als Fleisch gewordener göttlicher Logos) ist. Anders gesagt: Nur Israel kann mit der Treue zur Tora Christus bejahen, ohne ihn *expressis verbis* als den Grund der Tora, als den ewigen Logos, zu bekennen.

Es ist kein Zufall, daß Edith Stein die inklusive Stellvertretung Israels und der Kirche, speziell des Karmel⁴⁵, noch ausführlicher würdigt als die exklusive Stellvertretung des Erlösers. Sie glaubt an das Ein-für-alle-Mal des Christusereignisses, an die österlich gefeierte Entmachtung der Sünde (Aufhebung des Scheol), weiß aber auch, daß die schon erfolgte Erlösung kein Automatismus ist. Christen glauben keineswegs, daß die bis in den Scheol reichende Hand des Erlösers gleichsam automatisch alle Sünder zum Vater zieht. Die Verweigerung der ausgestreckten Hand ist möglich, unendlich lange möglich; und auf eine Weise möglich, die den Namen *Auschwitz* trägt. Die *exklusive* Stellvertretung des Erlösers bedarf der *inklusive* Stellvertretung ihrer Adressaten. Denn das Christusereignis hebt den Bund JHWHs mit Israel so wenig auf, wie es die Kirche überflüssig macht. Im Gegenteil: Wer Christus, wie Paulus sagt, anzieht (Röm 13,14; Kol 1,24), der muß *sein* wollen, was er im Geschehen der Rechtfertigung *empfangen* hat.

Zur Verdeutlichung dessen, was Edith Stein als Inklusion Israels, der Kirche und besonders des Karmel in die Stellvertretung Christi versteht, hier zwei längere Zitate aus ihren geistlichen Texten:

⁴⁵ In einem Brief von Schwester Teresia Benedicta a Cruce an Roman Ingarden aus dem Sommer 1937 lesen wir: »Was Sie an Voraussetzungen über unsere Einstellung zum Leben aussprechen, geht so gründlich daneben, daß wir wohl an kein Ende kämen, wenn ich mich aufs Widerlegen einlassen wollte. Es wird besser sein, wenn ich Ihnen ganz einfältig etwas von unserem Leben erzähle. Wir glauben, daß es Gott gefällt, sich eine kleine Schar von Menschen auszuwählen, die besonders nahen Anteil an seinem eigenen Leben haben sollen, und glauben, zu diesen Glücklichen zu gehören. Wir wissen nicht, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl getroffen wird. Jedenfalls nicht nach Würde und Verdienst, und darum macht uns die Gnade der Berufung nicht stolz, sondern klein und dankbar. Unsere Aufgabe ist es, zu lieben und zu dienen. Weil Gott die Welt, die er geschaffen hat, niemals preisgibt und vor allem die Menschen sehr lieb hat, ist es natürlich für uns unmöglich, die Welt und die Menschen zu verachten. Wir haben sie nicht verlassen, weil wir sie für wertlos hielten, sondern um für Gott frei zu sein. [...] Eine sehr schwere Prüfung habe ich in diesem Jahr durchmachen müssen. Das war die letzte Krankheit und der Tod meiner Mutter. Wir hatten uns seit meinem Abschied von daheim [1933] nicht wiedergesehen. Im letzten Sommer habe ich monatelang in ständiger Erwartung der Todesnachricht gelebt. Meine Mutter starb am 14. September [1936], am Fest der Kreuzerhöhung, gerade zu der Stunde, als wir hier – wie alljährlich an diesem Tage – unsere Gelübde feierlich erneuerten.« (Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden (ESGA 4), Freiburg 2001, 237f.).





»Der Heiland ist auf dem Kreuzweg nicht allein [...]. Jeder, der in der Folge der Zeiten ein schweres Schicksal im Gedanken an den leidenden Heiland trug oder freiwillige Sühneleistungen auf sich nahm, hat damit etwas von der gewaltigen Schuldenlast der Menschheit getilgt und dem Herrn seine Last tragen helfen; vielmehr: *Christus*, das Haupt, *leistet Sühne in diesen Gliedern seines mystischen Leibes*, die sich ihm mit Leib und Seele für sein Erlösungswerk zur Verfügung stellen. Wir dürfen annehmen, daß der Ausblick auf die Getreuen, die ihm auf seinem Leidensweg folgen würden, den Heiland in der Ölbergnacht gestärkt hat. Und die Kraft dieser Kreuzträger kommt ihm nach jedem Fall zu Hilfe. Die Gerechten des Alten Bundes sind es, die ihn ein Stück Weges vom *ersten bis zum zweiten Fall* begleiten. Die Jünger und Jüngerinnen, die sich während seines Erdenlebens um ihn scharten, sind die Helfer auf der *zweiten* Wegstrecke. Die Kreuzesliebhaber, die er erweckt hat und immer aufs neue erwecken wird in der wechsellvollen Geschichte der streitenden Kirche, das sind seine *Bundesgenossen in der Endzeit*. Dazu sind auch wir berufen.«⁴⁶

»Wer sich dem Lamm vermählen will, der muß sich mit ihm ans Kreuz heften lassen. Dazu sind alle berufen, die mit dem Blut des Lammes bezeichnet sind, und das sind alle Getauften. Aber nicht alle verstehen den Ruf und folgen ihm. Es gibt einen Ruf zu engerer Nachfolge, der eindringlicher in die Seele hineintönt und eine klare Antwort fordert. Das ist der Ruf zum Ordensleben, und die Antwort sind die heiligen Gelübde.«⁴⁷

Edith Stein hat die Untrennbarkeit der Stellvertretung Christi von jener Israels und der Kirche erst nach ihrer Taufe und ihrem Eintritt in den Karmel erkannt und reflektiert. Ihre Mutter war zwar praktizierende Jüdin, konnte aber dem Erklärungsanspruch ihrer Kinder nicht entsprechen. Diese entfernten sich von der angestammten Religion in demselben Maße, in dem ihre kritischen Fragen ohne Antwort blieben. Allerdings ging die Distanzierung von den Traditionen des orthodoxen Judentums im Hause Stein nicht so weit, daß die Kinder nicht mehr wußten, was der Sabbat bedeutete oder was der Versöhnungstag war. Man wußte: Nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer im Jahre 70 nach Chr. gab es für das Judentum nicht mehr die eine Sühneinstitution des Tempels. Deshalb wurde der *jom kippur* ein in jeder Synagoge gefeierter Tag (Abschluß

⁴⁶ Edith Stein, *Geistliche Texte II* (ESGA 20), Freiburg 2007, 112.

⁴⁷ Ebd. 138.





des jüdischen Neujahrsfestes) – geprägt durch strenges Fasten, das nach Sonnenuntergang in ein Fest der Freude, in das eigentliche Fest der Versöhnung, überging und an das sich deshalb Edith Stein rückblickend als eine Art Synthese von Karfreitag und Ostern erinnerte. Rückschauend erkennt Edith Stein ihren Lebensweg als Eingestaltung in die Stellvertretung des Gottesknechtes Israel *und* in die Stellvertretung des Gekreuzigten. Sie bezeichnet ihre Inklusion in die Stellvertretung Christi als die ihr als Jüdin entsprechende Berufung. Schon wenige Monate nach Hitlers Machtergreifung richtet sie über den Beuroner Abt Raphael Walzer einen Brief an Papst Pius XI., in dem sie sich als Kind des jüdischen Volkes *und* als Kind der katholischen Kirche vorstellt.⁴⁸ Und in demselben Jahr (1933) bekennt sie: »Ich sprach mit dem Heiland und sagte ihm, ich wüßte, daß es sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde. Die meisten verstünden es nicht, aber die es verstünden, müßten im Namen aller bereitwillig es auf sich nehmen. Ich wollte das tun, Er solle mir nur zeigen, wie.«⁴⁹ Nach immer bedrückender erscheinenden Nachrichten über die Verfolgung ihrer Verwandten schreibt Schwester Teresia Benedicta 1938 an die ihr befreundete Ursulinin Mater Petra Brüning: Wenn meine Geschwister »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.«⁵⁰ Und in demselben Jahr schreibt sie an dieselbe Ursulinin in Dorsten: »Ich muß

⁴⁸ »Heiliger Vater! Als ein Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnade seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist, wage ich es, vor dem Vater der Christenheit auszusprechen, was Millionen von Deutschen bedrückt. [...] Seit Wochen warten und hoffen nicht nur die Juden, sondern Tausende treuer Katholiken in Deutschland – und ich denke, in der ganzen Welt – darauf, daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe, um diesem Mißbrauch des Namens Christi Einhalt zu tun. Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie?« (Edith Steins Brief an den Papst, in: Beate Beckmann-Zöllner, *Frauen bewegen die Päpste*, Augsburg 2010, 237–239; 237f.).

⁴⁹ Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, in: Dies., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (ESGA 1), Freiburg 2002, 345–362; 348.

⁵⁰ Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1933–1942* (ESGA 3), Freiburg 2000, 333.





Ihnen sagen, daß ich meinen Ordensnamen schon als Postulantin mit ins Haus brachte. Ich erhielt ihn genauso, wie ich ihn erbat. Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann. Ich dachte, die es verstünden, daß es das Kreuz Christi sei, die müßten es im Namen aller auf sich nehmen. Gewiß weiß ich heute mehr davon, was es heißt, dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt zu sein. Begreifen wird man es nie, weil es ein Geheimnis ist.«⁵¹ Ulrich Dobhan vermutet⁵² einen direkten Zusammenhang zwischen Hitlers Ankündigung von der »Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa« und der am Passionssonntag 1939 von Schwester Teresia Benedicta ihrer Oberin vorgetragenen Bitte: »Liebe Mutter, bitte, erlauben E. E. mir, mich 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. Ich möchte es heute noch, weil es die 12. Stunde ist. Ich weiß, daß ich ein Nichts bin, aber Jesus will es, und Er wird gewiß in diesen Tagen noch viele andere dazu rufen.«⁵³

Hinterher erkennt Schwester Teresia Benedicta a Cruce nicht nur ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volk⁵⁴ und ihren Eintritt in den Karmel⁵⁵, sondern auch scheinbar Zufälliges wie ihr Geburtsdatum (12. Oktober 1891) als Berufung. Ihr Geburtstag war der Versöh-

⁵¹ Ebd. 338.

⁵² Vgl. Ulrich Dobhan, *Ave Crux – Spes unica*, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 74 (2012) 371–399; 388.

⁵³ Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1933–1942 (ESGA 3)*, Freiburg 2000, 373.

⁵⁴ An den Jesuiten Johannes Hirschmann richtet Edith Stein die Worte: »Sie glauben nicht, was es für mich bedeutet, Tochter des auserwählten Volkes zu sein, nicht nur geistig, sondern auch blutsmäßig zu Christus zu gehören.« (Zit. nach: Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991, 32).

⁵⁵ »Als Edith Stein 1933 den Karmel unter verschiedenen möglichen Orden wählte, war sie von einer noch unklaren, aber merkwürdig sicheren Empfindung durchdrungen, ihr sei im Karmel etwas aufgespart, was sie in einem anderen Orden nicht unmittelbar gefunden hätte. Je länger je mehr wird sie begreifen, daß das Aufgesparte in der Stellvertretung, schärfer noch: im Angebot der Sühne bestehe. Um diesen Gedanken war sie durchaus schon früher gekreist, lernte ihn aber unter dem Druck der politischen Ereignisse deutlicher auf sich beziehen. So verdichten sich die Äußerungen über die Jahre hinweg von einer allgemeinen Theologie der Sühne bis zu einer persönlich auf sie selbst zugeschnittenen Stellvertretung.« (Hanna-Barbara Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991, 35).





nungstag, der höchste Festtag des jüdischen Kalenders.⁵⁶ Während es in den täglich im Jerusalemer Tempel dargebrachten Sündopfern um die Sühnung einzelner Sünden ging, hatte der Ritus des Versöhnungstages die Entsühnung des ganzen Volkes zum Inhalt. Schwester Benedicta a Cruce befaßt sich detailliert mit der jüdischen Liturgie⁵⁷, weil sie die Einzigkeit und Heilsuniversalität des Christuserignisses (Hebr 9f.) durch die Einzigkeit und Heilsuniversalität Israels

⁵⁶ Nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil wurde der neu errichtete Tempel von Jerusalem zur Sühneinstitution Israels. Die Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes galten als von JHWH gestiftete Mittel zur Versöhnung des Sünders mit Gott. Zu jedem Sühneritus gehörte ein Opfer und gewöhnlich auch ein Blutritus. Die lange Zeit verbreitete Satisfaktionstheorie, das Opfertier sei eine Gabe des Sünders an Gott zum Ausgleich (als Satisfaktion) für die begangenen Sünden, hat sich in der exegetischen Forschung als ebenso unhaltbar erwiesen wie die Substitutionstheorie, nach der das Opfertier ersatzweise (»substitutiv«) für den Sünder stirbt, der eigentlich selbst den Tod als Strafe erleiden müßte. Vielmehr ist das Blut des Opfertieres so etwas wie ein von JHWH gestiftetes Zeichen bzw. Sakrament, mit dem der Opfernde ausdrücken kann: »In dem Blut des Tieres (Zeichen des Lebens) übereigne ich, Herr, mein eigenes Blut bzw. Leben Deinem Verzeihen und Deinem Willen.« – Dazu: Bernd Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel *KPR* im Alten Orient und im Alten Testament (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 55), Neukirchen 1982; Adrian Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (Biblische Beiträge 15), Freiburg/Schweiz 1981.

⁵⁷ Aus Anlaß ihrer Gelübdeerneuerung schreibt Edith Stein zum 14.9.1940: »Wenn an dem größten und heiligsten Tag des Jahres der Hohepriester ins Allerheiligste eintrat, an den furchtbar heiligen Ort der Gegenwart Gottes, dann hatte er vorher vom Volk zwei Böcke genommen; den einen, um die Sünden des Volkes darauf zu laden, damit er sie hinaustrage in die Wüste; den andern, um mit seinem Blute das Zelt und die Bundeslade zu besprengen (3. Buch Mose 16). Das war das Sündopfer für das Volk. Für sich selbst und sein Haus mußte er außerdem einen jungen Stier als Sündopfer und einen Widder als Brandopfer darbringen. Auch mit dem Blut des Stieres mußte er den Gnadenthron besprengen. Und wenn er, von keines Menschen Auge gesehen, für sich und für sein Haus und für das ganze Volk Israel gebetet hatte, dann trat er heraus zu dem harrenden Volke, besprengte auch den Altar draußen, um ihn von seinen und des Volkes Sünden zu entsühnen. Dann entsandte er den lebendigen Bock in die Wüste, brachte sein und des Volkes Brandopfer dar und ließ die Reste des Sündopfers vor dem Lager (und später vor den Toren) verbrennen. Ein großer und heiliger Tag war der Versöhnungstag. Das Volk verharrte unter Beten und Fasten im Heiligtum. Und wenn am Abend alles vollbracht war, dann war Friede und Freude in den Herzen, weil Gott die Sündenlast hinweggenommen und Gnade geschenkt hatte. Aber was hatte denn die Versöhnung bewirkt? Nicht das Blut der geschlachteten Tiere und nicht der Hohepriester aus Aarons Geschlecht – das hat der heilige Paulus so eindringlich im Hebräerbrief klargemacht, sondern das wahre Versöhnungsoffer, das in all diesen gesetzlich vorgeschriebenen Opfern vorgebildet war [...]. Dort, auf Golgotha, war das wahre Versöhnungsoffer vollbracht worden. Damit hatten die alten Opfer ihre Kraft verloren; und bald hörten sie ganz auf, wie auch das alte Priestertum, als der Tempel vernichtet wurde.« (Edith Stein, Geistliche Texte II (ESGA 20), Freiburg 2007, 136f.).





erklärt. Der Hohepriester tritt am Versöhnungstag durch den Vorhang des Tempels mit dem Opferblut von Böcken und Stieren zu der Stelle, wo das Symbol der Anwesenheit Gottes (die *kapporet*) steht, und bringt durch die Vereinigung des Tierblutes (Zeichen für das Blut bzw. Leben der Sünder) mit der *kapporet* (Zeichen für die Anwesenheit JHWHs) die Versöhnung der Sünder mit JHWH zum Ausdruck. Jesus Christus (die wahre Anwesenheit Gottes) hingegen setzt sich selbst (nicht Tiere) dem kreuzigenden Haß der Sünder aus, besprengt die Sünder nicht mit Tierblut, sondern verschenkt sich selbst eucharistisch in den Sakramenten seines Leibes und Blutes an die Sünder, nimmt sie wahrhaft in sich auf und trägt sie so durch den Vorhang des physischen Todes hindurch zum Vater.

Edith Stein fragt in ihrer am 24.11.1933 aus Anlaß des Festes des hl. Johannes vom Kreuz gehaltenen Betrachtung: »Hat nicht Christus die Gefangenschaft gefangen weggeführt?« Und sie antwortet: »Der Anblick der Welt, in der wir leben, Not und Elend und der Abgrund menschlicher Bosheit, ist geeignet, den Jubel über den Sieg des Lichts immer wieder zu dämpfen. [...] Noch ist der Kampf zwischen Christus und dem Antichristen nicht ausgefochten. In diesem Kampf haben die Gefolgsleute Christi ihre Stelle. Und ihre Hauptwaffe ist das Kreuz. Wie ist das zu verstehen? Die Kreuzeslast, mit der sich Christus beladen hat, das ist die Entartung der Menschennatur mit ihrem ganzen Gefolge an Sünde und Leid, womit die gefallene Menschheit geschlagen ist. Diese Last aus der Welt hinauszutragen ist der Sinn des Kreuzwegs. Die Rückkehr der befreiten Menschheit ans Herz des himmlischen Vaters, die Annahme an Kindes Statt ist freies Geschenk der Gnade, der allerbarmenden Liebe. Aber sie darf nicht geschehen auf Kosten der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit. Die ganze Summe menschlicher Verfehlungen vom ersten Fall bis zum Tag des Gerichts muß getilgt werden [...]. Der Kreuzweg ist diese Sühne.«⁵⁸ Hinter diesen Zeilen der heiligen Schwester Teresia Benedicta a Cruce verbirgt sich die schmerzlich vertiefte Gewißheit: Die exklusive Stellvertretung des Erlösers – die Entmachtung der Sünde ein für allemal für alle Menschen aller Zeiten – kann diejenigen, die Christi ausgestreckte Hand ablehnen, nur dann aus ihren selbstgewählten Höllen befreien, wenn sich möglichst viele Brüder und Schwestern möglichst intensiv eingestalten lassen in seine gekreuzigte Liebe. An-

⁵⁸ Ebd. 111f.





ders gesagt: Die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in den Scheol Herabgestiegenen bedingt die inklusive Stellvertretung der so von ihm Beschenkten. In ihren geistlichen Texten spricht die Märtyrerin immer wieder von der Kirche aus dem Kreuz und von der mit Christus gekreuzigten Kirche. Sie will damit sagen: Keiner kann das Geschenk der gekreuzigten Liebe privatistisch für sich selbst empfangen; Christugemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein Für-Leiden. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität, um psychologische Anempfindung oder bloße Nachahmung, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, daß Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtesten seiner Brüder und Schwestern zu retten. Die in der Kenosis des Erlösers offenbare Liebe degradiert ihre Adressaten nicht zu bloßen Empfängern, sondern will Mit-Liebende. Gewiß, die inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Christusereignisses als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann auch, daß der Christ durch, mit und in Christus Berge versetzen und Höllen aufbrechen kann.

Das Kreuz ist und bleibt in jedweder Form das von Gott eigentlich nicht Gewollte.⁵⁹ Aber genauso wahr ist, daß die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit des Scheol herabgestiegen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, daß dem Christen auf Grund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers »ein härteres Kreuz« auferlegt wird als dem sogenannten »natürlichen Menschen«. Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des anderen.⁶⁰

⁵⁹ Zur geschichtlichen und theologischen Einordnung von Aussagen, die inklusive Stellvertretung fälschlicherweise als von Gott verlangte Äquivalenzleistung für jede Sünde erklären: Ulrich Dobhan, Ave Crux – Spes unica, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 74 (2012) 371–399; 392f.

⁶⁰ Der mit Edith Stein bekannte Jesuit Johannes Hirschmann hat darauf hingewiesen, daß der von den Nazis Verfolgten nichts ferner lag als dies: dem Schicksal der Juden auf Grund ihrer Taufe entrinnen zu wollen. Im Gegenteil: Sie betrachtete ihre Taufe als Auftrag, sich in die Stellvertretung des Gekreuzigten inkludieren zu lassen. Und »Edith Stein war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk verbundene Deutsche. Und als solche hat sie gefragt – sie hat es mir oft gesagt –: ›Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen Volkes geschieht?‹ Sie hat gelitten darunter, daß getaufte Christen wie Hitler und Himmler diese entsetzliche Schuld am jüdischen Volk auf sich nahmen. ›Wer





Die heilige Schwester Benedicta a Cruce hat diese Wahrheit bis in die letzte Konsequenz gelebt. Sie hat das letzte Kapitel ihrer »Kreuzwissenschaft« nicht mit der Feder, sondern mit dem Weg nach Auschwitz vollendet⁶¹: eingestaltet in die Stellvertretung Israels *und* in die Stellvertretung des Gekreuzigten.⁶² Sie, die Tochter Israels, verweist

wendet diese entsetzliche Schuld zum Segen für beide Völker?« – Die, die die Wunden, die hier der Haß schlägt, nicht neuen Haß gebären lassen, sondern die, obwohl sie selbst mit Opfer dieses Hasses sind, das Leid unter den Gehafteten und das Leid der Hassenden auf sich nehmen.« Nie werde ich die Gespräche mit dieser wahrhaft christlichen Philosophin und Zeugin vergessen, wenn sie darüber sprach: Niemals darf doch in der Welt der Haß das letzte Wort haben. Es muß doch möglich sein, dem Haß – betend und stellvertretend für ihn sühnend – so zu begegnen, daß das Tragen dieses Hasses zu einer letzten Gnade für die Hassenden zu werden vermag. [...] Wir sprachen gelegentlich zusammen über jene Zeit, in der Dostojewski überlegte, einen Roman zu schreiben über einen Menschen, in dem er sozusagen alle menschliche Verwerflichkeit sammelnd wollte, dem er aber auch einen Christen begegnen lassen wollte, dem er zeigte: stärker als aller Haß ist Er, ist – und gerade durch den Haß ausgelöst – die Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat.« (Johannes Hirschmann, Schwester Teresia Benedicta vom Heiligen Kreuz. Meditation auf dem 86. Katholikentag in Berlin 1980, in: Hirschberg. Monatsschrift des Bundes Neudeutschland 34 (1981) 124–126; 125f.).

⁶¹ »Es sollte ihr nicht mehr vergönnt sein, diese Studie zu vollenden, denn nachdem sie auf rührende Weise den Tod des großen Kreuzesverehrerers *Johannes vom Kreuz* geschildert hatte, bricht das Manuskript ab. Der Überfallwagen der Gestapo stand vor dem Karmel von Echt, und Edith Stein, oder vielmehr Teresia, die Gesegnete vom Kreuz, mußte das Kloster verlassen und einsteigen, um ihren Kreuzweg zu vollenden.« (Romaeus Leuven, Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung (ESW 10), Freiburg 1983, 39).

⁶² Ein Zeuge aus dem Durchgangslager Westerbork bezeugt: »Als kein Zweifel mehr bestand, daß sie mit den anderen Getauften innerhalb weniger Stunden weiterbefördert werden sollte, fragte ich sie, wen ich hiervon benachrichtigen sollte, wer vielleicht noch helfen könnte. Sollte einer der zuverlässigen Militärpolizisten Utrecht anrufen? Wieder lächelte sie: ›Nein, tun Sie das nicht. Bitte nicht tun.‹ Warum eine Ausnahme für sie oder diese Gruppe? War nicht gerade dieses Gerechtigkeit, daß sie aus ihrer Taufe keinen Nutzen ziehen konnten? Wenn sie nicht das Los der andern teilen würde, dann wäre ihr Leben vernichtet. Nun aber nicht. ... Und sie ging betend neben ihrer Schwester [Rosa], die ebenfalls Nonne war, zum Viehwagen. Und ich sah ihr Lächeln ... ihre Kraft ... ihre ungebrochene Festigkeit ..., die sie begleitete nach Auschwitz.« (Romaeus Leuven, Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung (ESW 10), Freiburg 1983, 177f.). – »Noch ein letzter Händedruck der wenigen Zurückbleibenden, die den Mut hatten, diesen Exodus anzusehen, und dann begann ›die Fahrt nach dem Osten‹, wie Schwester Benedicta es nannte. Dieser Transport vom 7. August 1942 brachte 987 Juden von Westerbork nach Auschwitz. In den langen Listen, welche das Justizministerium mit den Namen der Verstorbenen Woche für Woche erscheinen ließ, konnte man in der Auslieferung vom 16. Februar 1950 lesen: ›Nr. 44074 Edith Teresia Hedwig Stein, geboren 12.10.1891 zu Breslau, wohnhaft in Echt, gestorben 9. August 1942 in Oswięcim (polnischer Name für Auschwitz).‹ Für die Kinder der Finsternis war sie nur eine Nummer, eine der Millionen. Auch ihre





auf *den* einen und einzigen Gott, der jedem Menschen – unabhängig von Herkunft, Intelligenz, An- oder Aussehen – eine unbedingte Würde zuspricht. Schon deshalb verdient sie den Titel ›Patronin Europas‹. Aber nach Auschwitz noch aus einem tieferen zweiten Grund: dem nämlich, daß sie uns den einzigen Weg weist, der Opfer mit Tätern versöhnen kann, den Weg der Stellvertretung Christi, den Weg der gekreuzigten Liebe.

Edith Stein hat ihr philosophisches Werk vor allem der Frage gewidmet: »Was ist der Mensch?« Am Ende ihrer langen Suche steht das Unbedingte, das Juden und Christen als »Gottesebenbildlichkeit« beschreiben. Auch ein weltanschaulich neutraler Staat basiert auf der Anerkennung dieses Unbedingten in jedem einzelnen Menschen. Und die große Vision eines Europas der gelebten Menschenrechte kann nur gelingen, wenn es auf den kleinen Bühnen von Familie, Beruf und Arbeit ebenso wie auf den großen Bühnen der Politik Versöhnung zwischen Opfern und Tätern gibt. Edith Stein lehrt uns die versöhnende Macht der gekreuzigten Liebe. Sie war überzeugt: Nur wenn es eine hinreichende Anzahl von Stellvertreterinnen und Stellvertretern gibt, welche die Last ›der anderen‹ tragen, gewinnen wir die erhoffte Zukunft.

Schwester Rosa – Nr. 44075 –, die einst Ediths Chormantel als Taufkleid getragen hatte, Symbol ihrer Verbundenheit in Leben und Tod für Christus, fand am gleichen Tag den Tod.« (Ebd. 181).





CHRISTOPH BÖHR

Identität im Paradoxon: Christentum und Europäertum

Die Bedeutung des christlichen Denkens für das europäische Selbstverständnis

Man könnte sich die Sache einfach machen und im Blick auf die Frage nach der Bedeutung des Christentums im Europa der Zukunft religionshistorisch antworten: Im Vergleich zu dem, was wir über die Lage des Glaubens hierzulande am Beginn des 19. Jahrhunderts wissen, stellt dieser damalige geschichtliche Verfallsbefund alles in den Schatten, was heute Anlaß zur Nachdenklichkeit gibt. Auch religionssoziologisch betrachtet gibt es keinen Grund zur Verzweiflung¹, wenn man nicht nur auf die Kirchen, sondern auch auf andere gesellschaftliche Großgruppen blickt: deren Mitgliederschwund, ihre abnehmende Prägekraft und deren schwindende gesellschaftliche Bedeutung. Tatsache ist jedenfalls: Rund 80 Prozent der Europäer – zwischen Atlantik und Ural – sind Christen. In Deutschland werden an jedem Werktag über 6000 Gottesdienste gefeiert. An jedem Wochenende bevölkern in unserem Land weit mehr Menschen die Kirchen, als sich auf sämtlichen Fußballplätzen Zuschauer einfinden.

VERDUNSTENDER GLAUBE

Und doch scheint es, daß der Glaube verdunstet. Aber auch angesichts der Beurteilung dieses durchaus begründeten Befundes muß zur Vorsicht geraten werden. Was genau ist gemeint, wenn wir von Verdunstung sprechen? Geht das Glaubenswissen zurück? Verliert die Verhaltensprägung, die vom Glauben ausgeht, ihre Kraft? Zweifellos trifft beides zu. Dennoch: Trifft dieser Schwund an Wirkmacht nicht auch andere ehemals einflußreiche Gruppen und Gemeinschaften?

¹ Vgl. auch Stefan Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von der Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Br. 2006.





ten und die möglicherweise noch viel stärker als die Kirchen? Wie prägend wirkt heute noch die Mitgliedschaft in einem gesellschaftlichen Verband, dem jemand vor Jahr und Tag beigetreten ist, angesichts der allgemeinen Entwicklung einer oft von Stimmungslagen abhängigen Verflüssigung von Handlungs- und Verhaltensmustern? Und was schließlich das Wissen um den Glauben anbelangt: Mit welchem Wissen ist ein Bürger ausgerüstet, wenn er an einer Bundestagswahl teilnimmt? Kennt er die Programme der Parteien, weiß er um deren Zukunftspläne? Sind nicht allüberall heute Stimmungen wichtiger als Loyalität und Kompetenz?

In der Moderne verschieben sich die Gewichte zwischen *libertas* und *auctoritas* nachdrücklich. Diese Entwicklung hat im letzten halben Jahrhundert nicht nur in Deutschland einen neuerlichen Schub erhalten. Jeder Freiheitsgewinn eines Individuums führt zu einem Einflußverlust von Institutionen. Ihnen bleiben die Menschen zwar durchaus verbunden, aber sie lassen sich doch immer weniger in ihrem Verhalten durch die Bindung an einen Verband leiten, weil sie sich in ihrem Denken und Tun kaum noch von Institutionen und Autoritäten beeinflussen lassen. Ein Grund zur Klage ist dieser Befund nicht, wenn man auch gelegentlich fragen muß, welche neuen Autoritäten an die Stelle der alten getreten sind und – zumindest vorübergehend – einen großen Einfluß entfalten, der gelegentlich bis zum Meinungsdruck reichen kann.

Nun gibt es zweifellos den verbreiteten Eindruck, daß die Glaubensgemeinschaften in Deutschland – und die katholische zumal – mit Schwierigkeiten kämpfen, die nicht einfach mit religionshistorischen oder -soziologischen Hinweisen unter den Teppich zu kehren sind. Ein Beleg für diese Schwierigkeiten liefern allein schon die offenkundig weit auseinandergehenden Meinungen über die Gründe für den Glaubensschwund. Diese Gründe sind so widersprüchlich wie die aus ihnen abgeleiteten Empfehlungen. Allein dieser Befund zeigt: Es gibt ein Problem – und offenbar kein geringes.

Wo nun liegen die Gründe? Nach meinem Eindruck ringt das Christentum im westlichen Europa mit seinem Glauben, der ihm zu entgleiten droht. Es wirkt folglich wie ausgebrannt, gefangen im goldenen Käfig seiner Erinnerung an glanzvollere Tage und angepaßt an die Erwartungen einer Gesellschaft, die in weiten Teilen bestenfalls für eine Art von Kulturchristentum zu haben ist. Die Kirchen werden gesehen – und sehen sich selbst immer öfter – als eine Art von





Moralagentur, die gefragt ist, wenn wieder einmal gesellschaftliche Mißstände offenbar werden. Dann sollen die Kirchen der Gesellschaft die verlorenen ›Werte‹ zurückbringen. Aber gerade das können sie nicht leisten, übrigens nicht nur in Zeiten, in denen Ungereimtheiten des eigenen Binnenlebens öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Trotz aller oft überbordenden Schmähung werden die Kirchen und ihre Angebote heute unvermindert gesellschaftlich wertgeschätzt – und nachgefragt – als Notfallstelle für verunglückte Lebensläufe, als Denkmalpflegebehörde für den Erhalt wertvoller Bauwerke oder einfach nur als Leihbücherei, bei der man sich bedarfsweise aufbauend-besinnlich wohltuend lebenskluge Ratschläge borgen kann – im Falle eines burn out oder einer midlife crisis, einer gescheiterten Beziehung oder einer unerwarteten lebensbedrohlichen Erkrankung. Nun soll gar nicht bestritten werden, daß der Glaube überall dort besonders lebendig und wirksam gefordert ist, wo Menschen in ihrem Leben aus dem Tritt geraten. Aber doch scheint es, als ob sich die Bedienung all dieser gesellschaftlichen Erwartungen im letzten halben Jahrhundert verselbständigt hat. Das Christentum stützt in unserem Land weite Teile des gesellschaftlichen Zusammenlebens und gehört als Träger unterschiedlicher Einrichtungen zu den größten Dienstleistern – bis heute. Es hat sich zu einer multifunktionalen Organisation entwickelt. Dabei läuft es jedoch Gefahr, sich selbst zu verlieren.

RELIGION UND KULTUR – GOTT UND MENSCH

Das klingt hart. Und deshalb muß genauer gesagt werden, was mit dieser Behauptung gemeint ist: Verloren ging in dem aufreibenden Geschäft, der Gesellschaft allenthalben zu Diensten zu sein, jenes Skandalon, eben jenes Anstößige, das am Anfang stand und ohne das kein Christentum zu haben ist. Je rundgeschliffener und weichgespülter der Glaube in seiner Verkündigung erscheint, um so mehr gerät er an den Rand der Gesellschaft und droht, am Ende mangels Aufmerksamkeit unter die Räder zu kommen. Denn was und wem schenkt unsere Gesellschaft Aufmerksamkeit? Nicht dem Alltäglichen, Gewöhnlichen, Herkömmlichen und Unauffälligen. Aufmerksamkeit wird dem geschenkt, was aneckt und aus dem Rahmen fällt; zugehört wird vor allem dem, der etwas Unerhörtes behauptet. Als das Christentum die Bühne betrat, tat es das als eine Glaubens-





gemeinschaft, die etwas so gänzlich Abwegiges, Unerhörtes verkündigte, daß sich die kleine Schar der Glaubenden aus Angst vor dem Unverstand und dem aufbrausenden Zorn der Mehrheitsgesellschaft nur im Verborgenen hinter fest verschlossenen Türen zu treffen wagte. Was diese kleine Schar glaubte, war den Griechen eine unverzeihliche Beleidigung der Vernunft und den Juden eine ungeheuerliche Gotteslästerung. blieb da etwas anderes übrig, als unauffällig zu bleiben und sich zu verbergen, um nicht noch mehr Aufmerksamkeit und Spott auf sich zu ziehen? Rund fünfzig Tage zog sich dieses Versteckspiel hin, bis ein gewaltiger Sturm die Türen des Verstecks aufriß, die Kommunikationsblockade beendete und die Schar der Glaubenden wieder gesprächsfähig machte. Auf einmal konnten sie in allen Zungen und Sprachen ihren Glauben verkünden.² Jetzt war die Gesellschaft fassungslos, überrascht und – wie durch ein Wunder – unversehens aufgeschlossen, wo sie zuvor doch so abweisend und erzürnt schien. Nachdem der neue Glaube zur Sprache zurückgefunden hatte, erblickten immer mehr Menschen im Anstößigen seiner unerhörten Botschaft eine Antwort auf ihre Fragen.

Um sich das Skandalon dieses Glaubens klar zu machen, muß man sich für einen Augenblick den Umgang der antiken Kultur mit Religion vor Augen führen. Alle Religionen – das liegt in ihrem Begriff – suchen nach einem Weg, das Himmlische und das Irdische in einen Zusammenhang zu bringen. Herkömmlicherweise geschieht das, indem sie Gottes Willen in weltlichen Gesetzen aufzufangen, also das Religiöse in Staat und Politik zur Geltung zu bringen, möglichst gar das Staatliche und das Religiöse zu einer Einheit zu verschmelzen suchen. Gleichzeitig trennen sie Religion und Kultur, Gott und Welt, dort, wo es naheliegt, eine solche Trennung vorzunehmen: auf der Ebene des Seins – um es auf der anderen Seite im Zusammenklang von Ethik und Politik zu verbinden. Ontologisch scheinen Gott und Mensch unüberbrückbar getrennt, ethisch hingegen in einen Zusammenhang gestellt. So hat es zum Beispiel Aristoteles für das ganze antike Denken beispielhaft beschrieben.

Das Christentum hat nun dieses Denken, wie es unserem gewöhnlichen Menschenverstand – bis heute – entspricht, völlig auf den Kopf gestellt. Es beansprucht gerade nicht, die weltlichen Dinge im gött-

² Apg 2, 1 ff.; der Grund für diesen Sinneswandel findet sich einige Verse später, Apg 4, 20: »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben.«





lichen Maßstab zu regeln. Man denke an die Weigerung Jesu, als Schiedsrichter in einem Erbschaftsstreit aufzutreten.³ Das Christentum weigert sich, Religiöses im Politischen – oder Juristischen – und Politisches im Religiösen aufgehen zu lassen – auch wenn es dieser Verführung in seiner Geschichte immer wieder, von Mal zu Mal und allzuoft, erlegen ist.

Statt nun dem herkömmlichen Denken zu folgen, vereint das Christentum Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Weltliches auf der Ebene des Seins – und zwar im Glauben an die Inkarnation: Gott offenbart sich im Menschen. Ja, unverständlicher und anstößiger noch: Das Christentum behauptet, daß sich Gott nirgends mehr seinem Sein gemäß zeigt als in der Erniedrigung seines Leidens und seines Todes am Kreuz.

Das verstehe, wer will. So dachte damals fast die ganze Welt. Jedenfalls war diese Behauptung für die antike Welt einfach unfaßbar – und ebenso unfaßbar ist sie für die moderne Welt. Bestenfalls nannte (und nennt) man einen solchen Glauben lächerlich, auf jeden Fall aber, je nach Herkommen und Geschmack, irrational und häretisch. Aber am Ende war eben dieser Glaube umstürzend und brachte zum Einsturz, was lange so vernünftig gedacht und fest gefügt erschien: ein Weltreich samt jener geistigen Grundlagen, auf denen das Imperium Romanum errichtet war.

IDENTITÄT IM PARADOXON

Man muß sich das vor Augen führen: Gebildeten Menschen im 1. Jahrhundert wird abverlangt, an ein Paradoxon⁴ zu glauben – denn nichts anderes ist der Glaube, Gott und Welt im Sein des Menschen miteinander zu verbinden: ein Paradoxon, ein in sich widersinniger Satz, der unsere Vernunft auf die Palme bringt. Da konnten die Bürger von Jerusalem, Athen und Rom nur den Kopf schütteln, herzlich

³ Lk 12, 13 f.

⁴ Einen guten Überblick, welche Rolle das Paradoxon in der christlichen Theologie spielt, bietet, bevor er sich seiner eigentlichen Fragestellung zuwendet, Gerhard Hotze, *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Münster 1997.

⁵ Davon zeugt die früheste uns bekannte Darstellung des Kreuzes – als Spottkreuz: ein – wohl in der Zeit zwischen 200 und 250 – in die Wand geritztes Graffito, das den





lachen⁵, um sich dann wieder den aus ihrer Sicht wichtigen Dingen des Lebens zuzuwenden – Dingen, denen wir uns nach den Maßstäben unserer Menschenvernunft und unser Alltagserfahrung widmen. Die Behauptung, daß Gott in der Geschichte – und nicht im Mythos – gegenwärtig, nämlich als eine historische Sensation⁶ leiblich anwesend ist, und zudem noch in seiner sakramentalen Präsenz⁷ fortdauernd leiblich anwesend bleibt, als zeitlose Gegenwärtigkeit im Hier und Heute, schien aus der Sicht gebildeter Philosophen⁸ wie fortschrittlicher Theologen⁹ der Gesellschaft einfach nicht vermittelbar: ein Köhlerglaube, wie man das später nannte, der vielleicht Ungebildete anzuziehen vermag, aber Gebildeten nur Anlaß zum Schmunzeln geben kann. Zu behaupten, in Jesus Christus seien zwei Naturen in einer Person vereint, schien (und scheint) eine solche Verirrung der menschlichen Vernunft und eine nicht minder schwerwiegende Verhöhnung aller unserer Erfahrung zu sein, daß es vielen Menschen gar nicht lohnend erschien, darüber eingehender nachzudenken. So wurde das Christentum selbst schon sehr früh von einflußreichen Strömungen erfüllt, die – man denke nur an den Arianismus oder den Marcionismus – nach Kräften bemüht waren, diesen Widersinn – das Paradoxon – aus der Welt zu schaffen, um den Erwartungen der Ge-

Gekreuzigten mit einem Eselskopf zeigt, dem ein Mensch betend zu Füßen kniet. Das Graffito trägt die Unterschrift: Alexamenos betet seinen Gott an.

⁶ Vgl. Joh 1, 18: »Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht.« Vgl. dazu auch Joh 14, 9.

⁷ Vgl. Eugen Biser, *Paulus. Zeugnis, Begegnung, Wirkung*, Darmstadt 2003, S. 157: »Wenn man davon ausgeht, daß ›Leib‹ im Aramäischen, der Sprache Jesu, so viel wie ›Person‹ besagt, bietet das Deutewort des Brotbrechens – Nehmt, das ist mein Leib, nach Mk 14, 22 – »die über die Situation weit hinausgreifende Deutung des Todes Jesu.« Dann »ist die in seinem Kreuzestod endende Passion, wie in extremer Paradoxie gesagt werden muß, die krönende ›Tat‹ seines Lebens«, an dessen Ende – paradoxal – die passio zur actio wird. Die fortdauernde Gegenwärtigkeit dieses zunächst geschichtlichen Ereignisses vollzieht sich sakramental und – so könnte man sagen – vital, im Vollzug des menschlichen Lebens, das – Eugen Biser, *Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung*, Graz u.a. 1981, S. 71, folgend – »ans Kreuz der Paradoxie geschlagen ist«.

⁸ Zu denken ist beispielsweise an Porphyrios, ein Schüler Plotins, der von 234 bis ca. 305 lebte, als Verfasser einer umfangreichen Streitschrift gegen das Christentum – was nun wiederum Augustinus nicht davon abhielt, sich auf diese Schriften zu beziehen und sich ihrer zu bedienen.

⁹ Einzig Paulinus, Bischof von Trier, 300 bis 358, stimmte auf dem Konzil von Arles 353 trotz der ihm von Kaiser Constantius II. zuvor angedrohten – und anschließend tatsächlich vollzogenen – Verbannung gegen den Arianismus und gegen die Verurteilung von Athanasius.





sellschaft und dem Denken der Mehrheit einen Schritt entgegenzukommen. Gereinigt von allem Paradoxen sollte der Glaube in seiner Verkündigung für die Klugen annehmbarer und sein Bekenntnis für die Fortschrittlichen nachvollziehbarer werden, um am Ende nicht enden zu müssen wie Alexamenos¹⁰, den seine Spötter darstellten, wie er zu einem gekreuzigten Esel betet.

DOCH DANN KAM ALLES SO GANZ ANDERS

Das Denken des Paradoxen hat alle Kulturen der damaligen Welt überformt und grundlegend umgestaltet¹¹: zunächst die griechische und die römische, Teile der jüdischen, sodann die keltische und schließlich die fränkische und die germanische – in einem ständigen, unausgesetzten geistigen Ringen um die Ungeheuerlichkeit dieses Anspruchs. In einer Verschmelzung, in der einzig das Paradoxon der Inkarnation¹² – Vermittelbarkeit hin, Vermittelbarkeit her – kein Jota seines Wahrheitsanspruches je aufgab, ist entstanden, was uns heute als der geistige Begriff von Europa vor Augen steht: ein Begriff, der sich an Vorstellungen wie der von Individualität, Rationalität und Personalität festmacht – begriffliche Prägungen, die samt und sonders anlässlich der Beschäftigung mit dem Paradoxon der Inkarnation entfaltet wurden. Im Ergebnis unterscheidet sich dieses Denken vom Denken aller anderen Kulturen – auch deshalb, weil es die ganze Welt vom Menschen her denkt, und zwar vom Menschen in einer ganz besonderen Weise seiner Selbstdeutung und seines Selbstverstehens.

¹⁰ Vgl. dazu oben Anm. 5.

¹¹ Man kann auch – klarer und treffender – sagen: Das Christentum hat alle Kulturen, denen es begegnete, ausgeschlachtet. Was ihm klug und brauchbar erschien, hat es übernommen und dem Eigenen zugeführt. Das nun wiederum führte zu einer Transformation der dem Christentum vorausgehenden Kulturen, die nicht zerstört wurden. Aber durch die Einpflanzung des Gedankens der Menschwerdung Gottes – des Paradoxons der Inkarnation – in fremde Kulturen wurden diese von innen heraus grundlegend umgestaltet. Denn in Folge dieses neuen Gottesbildes entwickelte sich ein Menschenbild, dessen Strahlkraft von keinem anderen Denken über den Menschen überboten wird.

¹² Vgl. Henri de Lubac, *Paradoxe des gelebten Glaubens*, Düsseldorf 1950, S. 5: »Das Evangelium ist voll von Paradoxen, der Mensch ist selbst ein lebendiges Paradox, und nach den Kirchenvätern ist die Inkarnation das allerhöchste Paradox, parádoxon parádoxon.«





Erich Przywara hat das in seiner schmalen Schrift *Idee Europa* beschrieben. Er weist darauf hin, daß die Sicht des Menschen als »totus filius Dei« und zugleich als »totus peccator« nicht nur die besondere christliche Sicht ist, sondern daß sich in dieser Sichtweise das »entscheidend Christliche«¹³ zeige, daß also nichts so sehr und in vergleichbarer Weise als die Signatur des Christlichen gelten darf wie eben dieses Menschenbild in seiner – paradoxalen – Doppelgesichtigkeit. Nur am Rande sei bemerkt, daß heute eben diese paradoxe Struktur in Vergessenheit zu geraten droht, wenn der Mensch zum Beispiel nur noch als ein mißratenes Geschöpf gesehen wird, das es vielleicht besser gar nicht gäbe.

EUROPA – UND SEINE ›ZWEITRANGIGKEIT‹

Dabei hat dieses neue Denken über den Menschen die europäische Kultur ins Leben gerufen und wirkmächtig geformt, so daß ausnahmslos alle ihm vorangehenden alten Kulturen umgestaltet wurden. Das Christentum hat sich reichlich der alten Kulturen bedient, man kann fast sagen: Es hat sie geistig ausgeplündert und für sich vereinnahmt. Deshalb ist Europa, das vor allem und an seinen Ursprüngen an einem Denken über den Menschen, wie es dem Christentum entspricht, geformt wurde, auch kein rechtmäßiger Erbe der ihm vorgegangenen Kulturen. Es findet sich in der Rolle Jakobs gegenüber dessen Bruder Esau. Nicht im Sinne einer Überwälzung, sondern auf dem Weg der Übernahme und Einsetzung des Fremden in das Denken des Eigenen ist Europa gewachsen. Europa ist, um es im Bild zu sagen, eben nicht der Löwe, der aus verdautem Hammel besteht, sondern eine Kultur, deren Identität sich exzentrisch – durch eine Vielzahl von Einsetzungen vorgefundener, ursprünglich fremder Gedanken – bestimmt.¹⁴

¹³ Erich Przywara, *Idee Europa*, Nürnberg 1956, S. 32.

¹⁴ Diese These wie die Metapher stammen von Rémi Brague, *Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität*, 1993, hg. v. Christoph Böhr, Wiesbaden 2012, S. 113: »Es ist also der Tatbestand des zum ›Innen-ge-worden-Seins‹, das ihn in seiner Andersheit erhält. Ich bezeichne daher mit Einsetzung (inclusion) die Form der Aneignung, in der der fremde Körper in seiner Andersartigkeit erhalten und vom Prozeß der Aneignung umschlossen wird; dieser Prozeß bringt dessen Andersartigkeit überhaupt erst hervor.«





Aus der Beute, die Europa im Denken anderer machte, ist ein Neues entstanden, ein Denken, das sich seiner Sekundarität – seiner Zweit-rangigkeit – im Vergleich zu dem ihm geschichtlich vorgelagerten Denken bewußt ist. Es speist sich aus dem, was ihm vorausgegangen ist. Und diese Weise, eine Identität zu schaffen – eben nicht als die Entfaltung eines ureigenen Ursprünglichen, sondern als Zusammen-fügung schon vorgefundener Bausteine, mit deren Hilfe etwas Eigenes, Neues errichtet wird, hat Europa vom Christentum übernommen, das sich – im Vergleich zum Judentum – ebenfalls mit dem Status der Sekundarität, der Zweitrangigkeit, zufriedengeben muß: wider die Natur dem Judentum eingepfropft, wie Paulus schreibt.¹⁵ Die Bereitschaft, ohne Scheu fremde Inhalte dem eigenen Denken zuzuführen, kennzeichnet die Denkform des Christentums. Um diese Denkform geht es: Denn Europa hat sie im Christentum vorgefunden, hat sie sich angeeignet und ist ihr bis heute treu geblieben. Das aber heißt: Europa wird durch seine Denkform, die es dem Christentum entlehnt hat, auf Schritt und Tritt daran erinnert, daß es im Blick auf das vorgängige Christentum nur über den Status der Sekundarität verfügt, wie das Christen im Blick auf das ihnen vorgängige Judentum sagen müssen. Wenn also von der Denkform, die wir die europäische nennen, die Rede ist, wird klar, daß wir in dieser Hinsicht über eine doppelte Sekundarität sprechen: nachfolgend zunächst dem Judentum und nachfolgend sodann dem Christentum.

Vor diesem Hintergrund ist eine Anthropologie entstanden, die wir die europäische nennen: eine bis dahin unbekannte, ganz für unmöglich gehaltene Sicht auf den Menschen: als ein Kind Gottes und – zugleich – als ein dem Bösen Verfallenen. Dabei werden die beiden Attribute eben nicht als widersinnige Alternative verstanden, sondern als gleichzeitige und zeitlebens wirksame Bestimmungsmerkmale des Menschen. Gottfried Benn hat diese Paradoxie treffend in eigene Worte gefaßt: »Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch –«¹⁶.

¹⁵ Röm 11, 24; dazu Brague, *Europa*, a.a.O., S. 64: »Deshalb sind die Modelle des Verhältnisses zur Wahrheit verschieden: Das jüdische Modell ist die Weisheit, durch die eine ursprüngliche Begabung zur Blüte gelangt; das christliche Modell ist die Kultur, die Implantation von etwas, das die Natur im Urzustand nicht von Anfang an besaß.«

¹⁶ Gottfried Benn, *Der Arzt*. II., in: ders., *Gesammelte Werke in acht Bänden*, hg. v. Dieter Wellershoff, Wiesbaden 1960–1968, Bd. 1: *Gedichte*, 1960, S. 12.





DER MENSCH: FILIUS DEI UND TOTUS PECCATOR

Dieses Menschenbild nun, das sich über das Nebeneinander von »filius Dei« und »totus peccator« als das »entscheidend Christliche« bestimmt, verbreitet sich – bis heute – über die ganze Welt. Da dieser Prozeß andauert, wie man täglich beobachten kann, ist es zutreffend, von einer weltweiten Christianisierung zu sprechen. Diesem Befund wird häufig mit dem Verweis auf eine doch kaum übersehbare voranschreitende Säkularisierung widersprochen. Aber was heißt eigentlich Säkularisierung? Geht man dieser Frage nach, trifft man auf ein weiteres, ganz offenkundiges, dem christlichen Denken entstammendes Paradoxon: Denn der »Rückzug des Heiligen rührt nicht daher, daß es sich verweigerte, indem es in der Transzendenz verharrte, wie es in den negativen, von den – neuplatonischen – Philosophen entwickelten Theologien oder in den nichtchristlichen Religionen der Fall ist, sondern im Gegenteil von der Tatsache, daß es sich vollkommen gegeben hat«¹⁷, nämlich unüberbietbar in seiner Menschwerdung. Seitdem ist jede Hoffnung, die Erfahrung Gottes in der Welt steigern und vertiefen zu können, vergeblich.

Wiederum ist es der Gedanke der Inkarnation, der zur Folge hat, daß Weltliches und Göttliches getrennt werden: »Die Entstehung eines profanen Bereichs, der eine Säkularisierung möglich machte, ist nur in einem durch den Rückzug des Göttlichen freigewordenen Raum vorstellbar. Und ein solcher Rückzug ist, für das Christentum, der Gegenpol zur Verdichtung des Göttlichen in einer einzigen Gestalt.«¹⁸ Erst das Christentum hat die Welt zur Welt befreit, der Säkularität ihre Legitimität gegeben, weil es das Göttliche ausschließlich mit dem Menschlichen verband.

Diese Sichtweise des Menschen im Schnittpunkt des Göttlichen und des Weltlichen begründet nun eine ganz besondere Beziehung im Verhältnis zum anderen. Joseph H. H. Weiler, gläubiger Jude, anerkannter Rechtsgelehrter und Bürger der Vereinigten Staaten, hat diese Beziehung in seinem Buch *Ein christliches Europa* besonders eindrucksvoll beschrieben. Er nimmt dabei Bezug auf eine Enzyklika von Papst Johannes Paul II., und zwar auf dessen Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* aus dem Jahr 1990. In diesem Lehrschreiben geht

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Bague, *Europa*, a.a.O., S. 187.





es um die Frage, wie wir – als Christen – anderen Menschen – den Heiden – begegnen, und zwar in jener Polarität, die sich zwischen dem eigenen Anspruch auf Wahrheit und dem Wahrheitsanspruch des anderen in dreifacher Hinsicht aufspannt.

Weiler betont zunächst ganz zu Recht, daß der Anspruch auf Wahrheit eine – ontologisch – unverzichtbare Bedingung jedweder und jeweiliger Identität¹⁹ ist, also die eigene Identität immer die Andersheit des Gegenübers bekräftigt – und umgekehrt. Das gilt, zweitens, so dann gnoseologisch: Denn den anderen erkenne ich als den anderen nur in der Abgrenzung zu mir als dem Anspruch auf dessen eigene Identität. Schließlich gilt der untrennbare Zusammenhang, der zwischen Wahrheits- und Anerkennungsanspruch in der Beziehung von Ich und Du besteht, ethisch: zunächst als die Anfrage, wie ich mit dem fremden Anspruch auf eine andere Identität umgehe.

WAHRHEIT – UND DIE FREIHEIT ZU IHRER ABWEISUNG

In der Beantwortung dieser Anfrage stellt Weiler fest: Nur wenn Wahrheit authentisch, also nicht fähig zu einem Kompromiß, gedacht wird²⁰,

¹⁹ Was verstehen wir unter Identität? In der treffenden Sinnbestimmung dieses Wortes bei Joseph H. H. Weiler, *Ein christliches Europa. Erkundungsgänge*, Salzburg u. München 2004, S. 108: Beim Eintritt in die Beziehung mit dem anderen wird diese Beziehung »auf eine Ebene der Wahrheit« gestellt: »Dies ist es, was ich bin ... Ich kann die Einzigartigkeit meiner Identität, individuell und kollektiv, nur begreifen, wenn ich eine bestimmte Grenzlinie ziehe, die mich einschließt und Dich ausschließt. Der andere ist ... ontologisch notwendig, damit es das Ich geben kann ... Wenn es keinen anderen gibt, gibt es kein unterscheidbares Ich. So ist die kompromißlose Bekräftigung der Wahrheit, jener Wahrheit, die anstößig erscheinen könnte, notwendig gerade für die Einzigartigkeit meiner Identität. Aber zugleich ist sie eine Bekräftigung der Andersheit des anderen. Sie ist eine Anerkennung seiner Andersheit, seiner Identität. In diesem Sinne respektiert sie ihn tief ...«.

²⁰ Vielfältig wird heute der Zusammenhang anders gesehen: »Gefragt sind jetzt belastbare Langweiler«, schreibt Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am M. 2006, S. 284, von denen erwartet wird, »an großen runden Tischen die Weltformeln des Ausgleichs zu finden«. Eben diesem aussichtslosen – und den anderen erniedrigenden, vgl. dazu unten Anm. 22. – Versuch widerspricht Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 110: »Der epistemologische Skeptizismus und die Relativierung der Wahrheit, typisch für die Postmoderne, könnten als eine verführerische Art erscheinen«, die Beziehung zum anderen und seiner – die eigene Wahrheit bedrohenden – Andersheit »zu führen: Es gibt keine authentische Wahrheit, jeder hat seine eigene. Und deshalb wollen wir ja alle in Liebe und Einverständnis zusammenleben. Aber daß das passiert, ist nicht notwendigerweise wahrscheinlicher, wenn ich den anderen verneine: nicht nur in dem Sinne, daß ich die Einzigartigkeit seiner Identität





ist sie das, was dich dich – und mich mich sein läßt.²¹ Die Verneinung der Authentizität²² der Wahrheit – sprich die Bereitschaft, Abstriche von ihr zu machen und ihr so ihre unbedingte Geltung zu nehmen – hingegen bedeutet, nicht nur die eigene, sondern folgerichtig auch die andere Identität zu leugnen. Warum? Nur die Freiheit des anderen, ›Nein‹ zu sagen, gibt meiner Freiheit, ›Ja‹ zu sagen, Bedeutung, Gewicht – und Rechtfertigung. Und die »Wichtigkeit der Freiheit, ›Nein‹ zu sagen (einer Freiheit, die dem ›Ja‹ Bedeutung gibt), ist integraler Bestandteil jener Wahrheit, die bekräftigt wird. Die Verneinung des einen beraubt die andere ihrer Bedeutung.«²³ Weiler denkt den wohl elementarsten Grundsatz der Gestaltung jeder Wechselbeziehung zwischen Ich und Du, den Grundsatz der Reziprozität nämlich, zu Ende: Niemand kann wollen, daß im Verhältnis von Eigenheit und Andersheit entweder Heuchelei aufkeimt, weil mit dem, was dem anderen anstößig erscheinen könnte, obwohl es zum eigenen Selbst unverwechselbar gehört, hinter dem Berg gehalten wird oder, nicht minder schlimm, dieses Verhältnis sich gar nicht erst aufbauen kann, weil die Räume von Eigenheit und Andersheit nicht einmal ausgemessen werden, so daß die Beziehung zwischen Ich und Du ein ungeklärtes, verschwommenes, unbestimmtes Nichtverhältnis bleibt, in dem nichts zueinander in ein Verhältnis treten kann. Ein Nichts kann sich nicht zu einem Nichts verhalten.

Die von Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio* erläuterten Grundsätze der Verkündigung der authentischen Wahrheit betreffen, so Weiler, den Begriff der Wahrheit selbst und folglich deren Verhältnis zur Freiheit: »Der Mensch ist frei.« Der Mensch kann zu Gott sagen: Nein.²⁴

tität verneine, die sich auf seinen Anspruch der Wahrheit gründet, sondern auch (mir und) ihm die Fähigkeit abspreche, eine solche Wahrheit zu besitzen.«

²¹ Vgl. ebd., S. 108.

²² Als ›authentische‹ Wahrheit bezeichnet Weiler den unbedingten Begriff von Wahrheit, der behauptet, daß er Gesichtspunkte des Seins unverfälscht zum Ausdruck und zur Geltung bringt; aus diesem Wahrheitsbegriffs folgt, daß der andere ontologisch – seinsgemäß – erkannt und angenommen wird. Wird hingegen der andere in seiner eigenen Ontologie nicht wahr- und angenommen, bedeutet das – vgl. oben Anm. 19 – eine Erniedrigung des anderen.

²³ Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 112.

²⁴ *Redemptoris Missio*, 1990, 7: »Kann man Christus und all das, was er in die Geschichte des Menschen einbrachte, verwerfen? Natürlich kann man. Der Mensch ist frei.« Hier liegt im übrigen die philosophische Begründung für die wortgetreue Übersetzung des »pro multis«.





Deshalb noch einmal: Gerade die Freiheit, ›Nein‹ zu sagen, gibt dem ›Ja‹ Bedeutung.²⁵

Nichts anderes als dieser Zusammenhang – die Verwiesenheit von Bejahung und Verneinung in der wechselseitigen Freiheit von Menschen als der ontologischen Signatur ihrer Anerkennung – wird heute mit dem Begriff der Würde bezeichnet. In ihm findet sich der Kern der Selbstausslegung europäischen Denkens heute. Dabei muß hinzugefügt werden: Das ist noch nicht sehr lange so. Im Katholizismus wurde der alte Begriff²⁶ wieder emporgehoben und neu gedeutet in einschlägigen Erklärungen des Zweiten Vaticanums in der ersten Hälfte der 60er Jahre des letzten Jahrhunderts. Eingang gefunden hatte er zuvor schon in die am 10. Dezember 1948 durch die Vereinten Nationen feierlich verkündete *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, und zwar gleich im ersten Satz der Präambel als die dort getroffene Feststellung, daß »die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet.«²⁷ Rechtliche Verbindlichkeit erlangt der Begriff erstmals kurze Zeit später, nämlich 1949, mit der Verabschiedung des *Deutschen Grundgesetzes* am 23. Mai, dort allerdings gleich in einem herausragenden Rang, nämlich

²⁵ Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 111. Weiler fährt ebd. fort: »In der jüdischen Tradition wird diese Lektion sehr wirkungsvoll und wunderbar mit der Wendung wiedergegeben: ›Alles ist in den Händen Gottes, außer der Gottesfurcht.‹ ...« Nur am Rande sei bemerkt, daß Weilers Art, über die Wahrheit und ihren unbedingten Anspruch in der Beziehung zum anderen zu sprechen, tief im jüdischen Denken wurzelt, so sehr auch Johannes Paul II. sein Kronzeugen ist für diese Art, Wahrheit zu denken: ein schönes Beispiel im übrigen für die oben erwähnte Sekundarität des christlichen Denkens im Vergleich zum vorangehenden jüdischen Denken.

²⁶ Vgl. dazu die besonders verdienstvolle Untersuchung von Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden u. Bosten 2006.

²⁷ Daß der Begriff in dieser Erklärung Aufnahme gefunden hat, geht vor allem auf Jacques Maritain und seine Vorarbeiten zu dieser Erklärung zurück. Maritain war sich in theoretischer Hinsicht der Begründungskluft zwischen einer erkenntnisfähigen Verwurzelung der Würde des Menschen in seiner Natur einerseits und jener, die andererseits im Begriff das Ergebnis einer anerkennungsbedürftigen gesellschaftlichen Entwicklung erblickt, bewußt. Er hielt diese Kluft für unüberbrückbar. Aber wenn sich auch dieser Gegensatz theoretisch nicht aussöhnen lasse, behauptete Maritain, so können sich doch in praktischen Übereinkünften durchaus Vermittlungen zwischen den beiden gegensätzlichen Begründungsversuchen ergeben; vgl. dazu Jacques Maritain, *Über die Philosophie der Menschenrechte*, in: *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium*, hg. v. Jacques Maritain, Zürich 1951, S. 95 ff., hier S. 96.





nicht nur als ein Verfassungsbegriff neben vielen anderen, sondern als Konstitutionsprinzip der Verfassung.²⁸ Seitdem taucht er, vor allem in den neuen mitteleuropäischen Verfassungen nach 1989, immer häufiger auf – und zwar im Sinnverständnis der deutschen Verfassung, wie es sich in GG Art. 1, Abs. 1, Satz 1 findet: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«

WÜRDE IST UNANTASTBAR: EIN SATZ IM INDIKATIV

Wenn es eine Rangliste von Paradoxa gäbe, gebührte diesem Satz nach dem Gedanken der Inkarnation der zweite Platz. Unübersehbar bringt er nämlich ein Paradoxon zum Ausdruck: einen Widersinn, der gerne überlesen wird, wo Paradoxa in Unkenntnis ihrer Bedeutung und ihrer Geschichte leicht als gedankliche Unstimmigkeit mißverstanden werden.

Wieso ist die Würde des Menschen unantastbar? Alle Erfahrung spricht gegen diese Feststellung. Seit Menschengedenken wissen wir um zahllose Geschundene, Geknechtete, Gefolterte. Deren Würde soll unantastbar sein, obwohl sie unübersehbar und auf grausame Weise mit Füßen getreten wurde? Aber gesetzt den Fall, sie sei tatsächlich unantastbar: Wieso muß sie dann geschützt werden, wie es der zweite Satz der deutschen Verfassung aller staatlichen Gewalt verbindlich vorgibt? Und in einer dritten Hinsicht schließlich kommt es noch paradoxer: ist es nicht ein Widersinn, daß auch der Schinder und der Schlächter dieselbe unantastbare Würde haben wie der Geschundene und Geschlachtete?

Angesichts dieser drei Paradoxa stellt unsere Verfassung – mit Bedacht, wie wir aus den Beratungen ihrer Mütter und Väter wissen²⁹ – lapidar im Indikativ fest: Die Würde des Menschen ist unantastbar. Wie ist dieses Paradoxon zu verstehen, gar aufzulösen?

Im Paradoxon des Konstitutionsprinzips unserer Verfassung spiegelt sich das Paradoxon jener Sichtweise, die im Menschen den totus filius Dei und zugleich den totus peccator sieht: den Menschen, der zu-

²⁸ Vgl. Christoph Enders, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG*, Tübingen 1997, S. 70 ff. u. ö., unter Bezugnahme auf Günter Dürig.

²⁹ Vgl. Christoph Goos, *Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs*, Göttingen 2011.





gleich ganz irdisch und doch auch ganz göttlich ist. Diese Doppelgesichtigkeit des Menschen findet sich in der Rede von der als unantastbar festgestellten Würde. Der Begriff Würde – zumal in seiner Bindung an die ihm zugeordnete Unantastbarkeit – hat nur einen Sinn, wenn er auf eine Teilhabe des Menschen am Unbedingten zielt. Gegen alle zeitgenössischen Versuche, diesem Sinn zu widersprechen, muß und kann festgehalten werden: Wenn mit Würde nicht die Unverfügbarkeit des Menschen gemeint ist, bedarf es des Begriffes nicht. Es wäre dann beispielsweise ausreichend, von den unveräußerlichen Menschenrechten zu sprechen. Gerade aber weil deren Unverfügbarkeit zum Ausdruck gebracht werden soll, muß einer Aufzählung der Menschenrechte – als deren Ableitungsgrundlage – der Begriff der Würde vorangehen. Und daß im Parlamentarischen Rat dieser Begriff nicht als schmückend-unverbindlich-inhaltsleer betrachtet wurde, ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß abgelehnt wurde, ihn in die Präambel zu verweisen. Als erster Satz der Verfassung besitzt er uneingeschränkte rechtliche Verbindlichkeit.

Wenn also die Würde des Menschen als unantastbar bezeichnet wird, dann ist es eben jene Teilhabe des Menschen am Unbedingten, die gemeint ist. Das Unbedingte ist das für den Menschen Unverfügbare. Indem dieser nun in seiner Würde Anteil am Unbedingten hat, macht seine Würde den Menschen zu einem Unverfügbaren. Sie, diese Teilhabe, ist unverletzlich, unwiderruflich und in diesem Sinne eben unantastbar. Sie kann nie und durch nichts verwirkt werden, weil das Unbedingte bedingungslos gilt. Die bedingungslose Achtung gilt dem Menschen. Er ist der Wahrheitsanspruch, der uns im anderen gegenübertritt.

Im Indikativ wird die Wahrheit zum Ausdruck gebracht. Daß es im Augenblick regnet – oder nicht regnet, ist eine Aussage, die nur eine Bedingung zu erfüllen hat: Sie muß die tatsächliche Gegebenheit – die Wirklichkeit – zutreffend zum Ausdruck bringen. Ebenfalls im Indikativ wird die Unantastbarkeit der Würde des Menschen festgestellt. Und das mit gutem Grund: Denn in dieser Feststellung findet sich nichts anderes als die Wahrheit, in welcher derzeitig der Verfassungsstaat gründet, der sich in und aus einer – dieser – Wahrheit begründet: in und aus einem Satz, der die Gegebenheit einer Wirklichkeit ausdrückt, eine fortdauernde³⁰ Gegebenheit zumal, weshalb die

³⁰ Nun entbrennt der Streit um die Deutung des Satzes gerade an dieser Frage, ob Würde wirklich eine fortdauernde Gegebenheit des Menschen ist. Hier soll zunächst nur auf den Wortlaut des Satzes verwiesen werden. Entgegen manchen vorgeschlagenen





Aussage auf alle Zeit Bestand und Geltung hat. Das bringt die Verfassung symbolisch dadurch zum Ausdruck, daß der Satz über die Würde auch mit einer noch so großen verfassungsgebenden Mehrheit nicht verändert werden darf. Nur seine Deutung und Entfaltung sind uns anheim- und aufgegeben.

DIE WAHRHEIT IM PLURALISMUS DER DEMOKRATIE

Es ist eine – im Sinne Weilers – authentische, nicht dem Kompromiß zugängliche Wahrheit, die – unabhängig vom Sinnverständnis, das ihr die Verfassungsgeber beimaßen – unveränderlich gilt und gelten muß, weil sie den Pluralismus der Demokratie allererst ins Recht setzt. Damit wird ein wichtiger Zusammenhang in Erinnerung gerufen: Denn das Recht auf authentische Wahrheit schließt das Recht auf den Irrtum ein.³¹ Hier taucht neuerlich ein Paradoxon auf, das kaum zu begreifen ist, wenn man nicht seine Herkunft aus dem christlichen Denken in den Blick nimmt: Der menschliche Weg zur Wahrheit läuft über das Gewissen³², ein Gewissen freilich, das seinem Begriff nach

und im Parlamentarischen Rat ausführlich erörterten Textvarianten ist schlussendlich jene seit der Verabschiedung der Verfassung gültige Formulierung gewählt worden, obwohl führende Mitglieder der verfassungsgebenden Versammlung sie für sprachlich mißlungen hielten. Theodor Heuss zum Beispiel nannte sie schlicht »scheußlich«: vgl. Goos, *Innere Freiheit*, a.a.O., S. 165.

³¹ Aus der Einsicht, daß die ganze Wahrheit dem Menschen nicht gegeben, sondern nur aufgegeben ist, entwickelt sich in der abendländischen Geistesgeschichte die Überzeugung von der Unmöglichkeit des umfassenden Irrtums, wie sie sich bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant gleichermaßen findet; vgl. dazu Norbert Hinske, *Europäische Kultur als Gesprächskultur*, in: *Diritti dell'uomo e dialogo interculturale nel mediterraneo. Human Rights and the Intercultural Dialogue in the Mediterranean*, hg. v. Ginaluca Sadun Bordoni, Neapel u. Rom 2009, S. 83 ff., bes. S. 86 ff.

³² Vgl. William J. Hoye, *Muss man wählen zwischen Frieden oder Wahrheit? Begründungen der Toleranz bei Ulrich Beck und Thomas von Aquin*, in: *Theologie und Philosophie* 84 (2009) S. 374 ff., hier S. 390: In dieser Lehre, daß nämlich das Gewissen, wie das Zweite Vaticanum feststellt, aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert, »spiegelt sich das Paradox wider, das offenbar fast nur Christen nachvollziehbar ist, daß nämlich der menschliche Weg zur Wahrheit auch dann über das Gewissen läuft, wenn das Gewissen das Gegenteil der Wahrheit, also etwas eindeutig Falsches, repräsentiert. Mit anderen Worten: Im Bereich der Wahrheit gibt es etwas, das wichtiger ist als die Wahrheit selbst, nämlich die Würde der Person beziehungsweise die Wahrhaftigkeit ... Das Gewissen ist zwar subjektiv, aber es strebt nach Objektivität, das heißt nach Wahrheit – auch im Irrtum. Der Mensch, der sich an sein Gewissen hält, verhält sich gehorsam zur Wahrheit.«





nicht ein anderes Wort für Willkür und Beliebigkeit, sondern dem Sein des Guten verpflichtet ist.³³ Nur wenn das Gute ein Sein hat, hat im übrigen die Redewendung vom Menschen als *totus peccator* einen Sinn.

Bleibt die Aufklärung des oben erwähnten zweiten Paradoxons: jener Widersinn, daß die Würde des Menschen unantastbar und gleichwohl geschützt werden muß. Politisch-juristisch läßt sich diese Aufklärung leicht nachvollziehen. Der zweite Satz der deutschen Verfassung – nämlich: Die Würde zu achten und zu schützen ist die Aufgabe aller staatlichen Gewalt – betont noch einmal unmißverständlich, daß der vorangehende erste Satz tatsächliches, rechtsverbindliches Konstitutionsprinzip der Verfassung ist. Mit diesem Satz wird die gesamte Verfassung in allen ihren Einzelbestimmungen an ihre oberste, verbindlich geltende Regel gebunden, die ihr Maßstab der Gestaltung und Richtschnur aller Auslegung ist. Maßstab und Richtschnur unterliegen der Unbedingtheit, wie sie im ersten Satz zum Ausdruck gebracht wird, während Gestaltung und Deutung der Notwendigkeit einer Beratschlagung folgen können. Dabei bleibt auffällig, daß die Verfassung nur den Staat zu Achtung und Schutz verpflichtet, nicht aber das Denken seiner Bürger. Deren Gesinnung bleibt frei. Äußert die sich jedoch in einer Weise, die der Menschenwürde widerspricht, kann der Staat nicht anders, als rechtlich einzugreifen.

Schwieriger als diese politisch-juristische Aufklärung der paradoxalen Struktur des Satzes von der Unantastbarkeit der Würde ist deren philosophische Aufklärung. Schon Immanuel Kant hat, weil alles andere eine Selbsterniedrigung des Menschen wäre, davor gewarnt, sein Selbstbewußtsein, das in der Würde gründet, nicht immer auch als eine in eben dieser Würde begründete Selbstverpflichtung zu betrachten.³⁴ So weit geht die Verfassung nicht. Sie schreibt dem Men-

³³ Vgl. Walter Schweidler, *Über Menschenwürde. Der Ursprung der Person und die Kultur des Lebens*, Wiesbaden 2012, S. 84 ff., S. 86: »Ein Gesetz, das nur für mich gilt, gibt es nicht.«

³⁴ Vgl. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797, A 94: Da sich der Mensch »aber nicht bloß als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringfügigkeit als Tiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch tun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll ... nicht seine Würde verleugnen ... und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.« Zitiert wird nach der Ausgabe: Immanuel Kant, *Werke*





schen keine innere Einstellung vor, in der er einem Mitmenschen zu begegnen hat. Allein der Staat ist unter das Verdikt von Achtung und Schutz gestellt. Und diese Verpflichtung erfolgt – trotz der zuvor festgestellten Unantastbarkeit der Würde – mit gutem Grund: Die Achtung der menschlichen Würde ist nämlich »die notwendige Bedingung dafür, daß der hinreichende Grund, der diesen Respekt gebietet, sich in seiner ganzen Wirklichkeit zeigen kann ... Das Unantastbare soll nicht verletzt und muß vor Verletzungen geschützt werden, weil es sich nur dann als der Grund zeigen kann, der, nachdem er uns seine Verletzung verboten und uns zu seinem Schutz verpflichtet hat, sich tatsächlich als derjenige erweist, der es uns sogar unmöglich macht, ihn anzutasten.«³⁵ Damit erscheint die Sache noch verwickelter, als sie ohnehin schon erschien. Denn es zeigt sich im Paradoxon der Unantastbarkeit, die gleichwohl Schutz verdient, ein weiteres Paradoxon, gleichsam als eine Puppe in der Puppe: das Paradoxon nämlich, daß uns die Würde erst als unantastbar offenbar wird, nachdem uns ihre Verletzung verboten wurde.

ACHTUNG VOR DEM UNFAßBAREN

Wie kaum ein anderer ist Walter Schweidler dieser Frage nachgegangen. Und – ihm folgend – zeigt sich, daß es eine Auflösung des Paradoxons am Ende nicht gibt, wohl aber so etwas wie eine Aufhellung, die uns zu den letzten Gründen des menschlichen Denkens führt: nämlich zur Achtung vor dem Unfaßbaren im Ursprung des Menschen, die im deutschen Grundgesetz Verfassungsrang erhält. Was ist der Mensch? Wer dieser Frage nachgeht, wird bald feststellen, daß alle seine Antworten immer hinter dem zurückbleiben (müssen), was uns vor Augen steht, wenn wir einem Menschen begegnen.³⁶ So läßt sich die Ordnung des Rechtsstaates verstehen und begreifen als »Reflex der Entscheidung, das Unfaßbare um seiner und unserer selbst willen aus den politischen Beziehungen herauszuhalten und

in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1956 – 1964. Der Buchstabe A bezeichnet die Seitenzählung der ersten Auflage.

³⁵ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 13.

³⁶ Hier liegt übrigens der epistemologische Grund für das ethische Gebot des *Neuen Testaments*, nicht zu verurteilen, um nicht selbst verurteilt zu werden, wie es sich bei Mt 7, 1 findet.





seinen Schutz zum Legitimationsprinzip dieser Beziehungen, also zur uns allen gemeinsamen ›Sache des Volkes‹ zu machen. Das jeder politischen Beurteilung entzogene, uns zum Zusammenleben mit unseren Mitbürgern veranlassende Unfaßbare ist das Leben der Person als einer sich durch ihr Verhältnis zu sich selbst erst konstituierenden Zeitgestalt.« Denn weil das, »was den Menschen zum Menschen macht, allen anderen seinesgleichen unfaßbar ist, kann sich die den Menschen von allen anderen natürlichen Wesen unterscheidende Wendung seiner Verhältnisse nicht in Form von Definition und Beweis, sondern nur negativ, als Ordnung des Respekts vor der Unantastbarkeit der menschlichen Person ausdrücken.«³⁷ Das Unfaßbare des Menschen – sein Leben – macht es uns unmöglich, die Frage nach dem Sein des Menschen abschließend zu beantworten. Aus dieser Unmöglichkeit ergibt sich dann der universale Respekt vor dem Leben ausnahmslos aller Menschen.

Schon Thomas Hobbes hat bemerkt, daß die ursprüngliche Weise, wie der Mensch seine Furcht überwindet, in ihrer Wendung zur Ehrfurcht besteht³⁸ – zur Ehrfurcht vor »dem unfaßbaren Ursprung, in den unser Denken unser Leben umzukehren erlaubt. Nur dieser uns gemeinsame, weil uns allen gemeinsam vorausgegangene Ursprung, in dem wir uns im Blick in unsere, also die Augen des anderen, selbst erblickt sehen, kann uns als Menschen verbinden.«³⁹

Die letzte Begründung für den Pluralismus ist diese Sicht auf den Menschen, daß er nämlich ein unterschieds- und bedingungsloses Recht auf Rechte hat. Und weil diese Sichtweise nicht mehr hintergebar ist, so daß sie zu einer Feststellung des Ausgangs unseres Den-

³⁷ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 157.

³⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 1651, Kap. XII, S. 84 ff., hier S. 86: Wenn Menschen also auf Grund ihrer Überlegungen – nämlich der Frage, wie jener ständigen Furcht, die den Menschen in seiner Unwissenheit wie auf einem Weg im Dunkel fortwährend begleitet, und dem Ursprung dieser Furcht angemessen zu begegnen ist – dahin gelangen, »einen einzigen, unendlichen, allmächtigen und ewigen Gott anzuerkennen«, dann sollten sie »nicht Gottes Wesen erklären«, weil der endliche Geist des Menschen das unendliche Denken Gottes ohnehin nicht erfassen kann, »sondern vielmehr in aller Frömmigkeit« von ihm und zu ihm sprechen. Zitiert wird nach der Ausgabe: Thomas Hobbes, *Leviathan*, hg. v. Peter Cornelius Mayer-Tasch, Reinbek 1965. Der Hinweis auf Hobbes findet sich schon bei Schweidler.

³⁹ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 158; Ehrfurcht als die Weise, dem Unfaßbaren zu begegnen, kann in diesem Zusammenhang auch Gottesfurcht genannt werden; dazu vgl. oben Anm. 25 und das entsprechende Zitat von Weiler.





kens wird, bedeutet sie uns – verfassungsrechtlich – eine Wahrheit.⁴⁰ In der zeitgenössischen Demokratie ist der Mensch die Wahrheit, in der sich unsere Form des Zusammenlebens rechtfertigend verankert: als eine unbedingte Wahrheit, die den von den Bedingtheiten seines Lebens umfangenen Menschen meint, wie er geht und steht, und sein Menschsein demnach an keinerlei Bedingungen – Beurteilungen nach Gesichtspunkten wie Gesundheit oder Krankheit, Klugheit und Dummheit, Stärke oder Schwäche, Leistungsfähigkeit oder Schutzbedürftigkeit, Rasse und Klasse, Wohltätigkeit oder Verbrechen – knüpft. Wo immer solche Bedingungen überlegt werden, ist die Unterscheidung zwischen lebenswerten und weniger lebenswerten Menschen unvermeidlich. Der Begriff der Würde hebt alle solche Urteile auf. Denn wer einmal den Kompromiß zuläßt, also unter bestimmten Bedingungen, sie mögen noch so eng bestimmt sein, den bedingungslosen Schutz des menschlichen Lebens außer in dem einzig zulässigen Fall der Notwehr preisgibt, kommt nicht umhin, die Rechte der Menschen in der Form abgestufter Rechte zu bestimmen.

Auch diese Überzeugung wird nur verstehen können, wer sie an ihre ursprünglichen christlichen Quellen zurückverfolgt – und sich die lange, verwickelte Geschichte des Begriffs der Würde vor Augen führt. Vielleicht zeigt sich nirgendwoanders, wie grundlegend das Christentum die antike Welt überformt hat. Denn *dignitas* bedeutete den Römern etwas ganz anderes, als wir heute darunter verstehen: nämlich eine Würde, die der Mensch sich durch eigene Verdienste im Lauf seines Lebens erwerben kann. Erst die christliche Umdeutung des Begriffs als eine dem Menschen angeborne, nicht hintergehbare und nicht veränderbare Eigenschaft führte zur Übersetzung in jene Redeweise, die von der Wahrheit des Menschen spricht, aus der wiederum die Rechtfertigung von Pluralismus und Demokratie geboren wurde.

Aus diesem Abstammungsverhältnis nun ergibt sich die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Christentums im Europa der Zu-

⁴⁰ In diesem juristischen Pluralismus, wie man ihn nennen könnte, findet sich noch jener Sinn, den Kant, als er den Begriff einführte, mit diesem verband; vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798, A 6: Er ist Folge des logischen Pluralismus, der das eigene Urteil immer »auch am Verstande anderer« prüft, weil er »dieses Probersteins (criterium veritatis externum)« bedarf. Wenn der andere Mensch »criterium externum veritatis« meines eignen Urteils ist, so deshalb, weil er – wie ich selbst – Anteil an der allgemeinen Menschenvernunft hat. Dann wiederum kommt ihm schlechterdings der gleiche Rang wie mir selbst zu; vgl. dazu auch oben Anm. 31.





kunft. Es ist das Bild vom Menschen, ein ganz besonderes Bild vom Menschen, das Christentum und Europäertum gemeinsam ist. Das christliche Denken bietet ein Arrangement von Instrumenten, Konzeptionen und Ideen, »die – mit der gehörigen Sorgfalt – extrem nützlich sein können, wenn wir versuchen, die typisch europäische Modalität der Beziehungen ad gentes (im Inneren und nach außen) zu definieren«.⁴¹ Es geht also um den Umgang mit den anderen, den Fremden, den Heiden. In der Art und Weise, diesen Umgang zu gestalten, sieht Weiler jene Besonderheit, die das Europäertum ausmacht und mit dem Christentum verbindet.

CHRISTENTUM UND EUROPÄERTUM

Europäer wird man nicht durch Geburt, wie man auch Christ nicht durch Geburt wird. Zum Europäer wird man durch eine Adoption jener Denkform, die wir europäisch nennen – eine Denkform, die sich dadurch auszeichnet, daß sie ohne Scheu auf das Fremde zugreift, um es dem eigenen Denken zuzuführen. Das kann nur gelingen, wenn bewußt und bekannt bleibt, was das eigene proprium ausmacht: jene Eigenheit, auf die hin das Fremde angeeignet und hingeordnet wird. Dieses europäische proprium findet sich in einem ganz besonderen Denken über den Menschen – als Bürger zweier Welten, wie Kant⁴² sagt: ein Denken, das die Europäer der Form und der Sache nach dem Christentum entliehen haben: der Form nach als Zweitrangigkeit, Sekundarität, und der Sache nach als die Doppelgesichtigkeit des Menschen⁴³, totus peccator et totus filius Dei.

⁴¹ Weiler, *Ein christliches Europa*, a.a.O., S. 106.

⁴² Vgl. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, a.a.O., A 65, A. 93: Der Mensch als »homo phaenomenon« hat nur »einen äußeren Wert seiner Brauchbarkeit ..., d. i. ein Preis, als einer Ware ... Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Wert), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt.«

⁴³ Das bringt Gottfried Benn in einem Brief vom 15. September 1946 an Franz Marau zum Ausdruck; vgl. Gottfried Benn, *Ausgewählte Briefe*, hg. v. Max Rychner, Wiesbaden 1957, S. 106: Wie »augenfällig die programmatische *Erniedrigung* des Menschen« bei einigen zeitgenössischen Literaten und Autoren doch ist. »Man läßt ihm gar nichts: keinen Glauben, keine coelestrischen Beziehungen, keine Anständigkeit, nichts Gentle-





Wenn also Europa als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich von einem Menschenbild adoptieren ließen, eine Zukunft hat, dann nur, wenn und weil das Christentum eine Zukunft hat. Nicht das Christentum muß sich um seine Bedeutung in Europa und für Europa sorgen, sondern Europa muß sich – seiner Zweitrangigkeit bewußt bleibend – um seine Beziehung zu dem ihm vorausgehenden Christentum sorgen. Diese Beziehung bleibt lebendig, wenn beide sich auf ihr proprium besinnen: denn das jeweils Eigene ist das beiden Gemeinsame.

Dabei kann es das Christentum den Europäern leichter machen, diese Beziehung lebendig zu halten, indem es sich selbst auf sein Eigenes, Unverwechselbares besinnt: nämlich Zeugnis zu geben vom Menschen als einer Wahrheit, die von einem Paradoxon ihren Ausgang nimmt und zu jener unübersehbaren, eigentümlichen Anthropozentrik führte, die das Europäertum von anderen Kulturen grundlegend unterscheidet. Aus diesem Denken heraus ist jene Argumentationsfigur entstanden, die wir heute in der Begrifflichkeit von der bedingungslosen Würde ausnahmslos jedes Menschen zusammenfassen.

Nur am Rande kann hier erwähnt werden, daß dieser Begrifflichkeit, wenn man sie säkular versteht, zahlreiche Übersetzungsleistungen von Vorstellungen zugrunde liegen, die dem religiösen Denken entsprungen sind. Jürgen Habermas hat sich mit dieser Frage besonders in den letzten Jahren immer wieder beschäftigt. Nachdem er lange den Begriff der Würde gänzlich mied, hat er ihn jüngst – trotz anhaltender eigener Bedenken hinsichtlich seiner Herkunft aus religiösen und metaphysischen Quellen – als unverzichtbar in seiner Begründungsleistung für die Überzeugung von der Unteilbarkeit der Menschenrechte anerkannt.⁴⁴ Aber der Sinn, den Habermas dem Begriff

manlikes, selbst seine Melancholie wird als dumm dargestellt, seine Tragik in Anführungsstriche gesetzt, eigentlich ist es der Triumph des – längst überholten – Darwinismus, des Schundes des 19. Jahrhunderts, nicht seiner Größe und seines Glanzes. Sollte es nicht genialer sein, die Gegenkurve einzuschlagen ... anthropologisch mehr ins Zentrum zu treffen – ein Zentrum, das unlegbar primär und auch unwandelbar ist. Körner für den Kropf und Stroh für die Nester und zwei Weiberbeine, um sich zwischen sie zu werfen – nein, das ist der Mensch nicht ... Ich bin sehr für Heidentum und Physiologie, aber im Zentrum steht doch etwas anderes, und wer das nicht sieht, soll die Schnauze halten.«

⁴⁴ Jürgen Habermas, *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*, in: ders., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011.





zuweist, ist nur der eines Platzhalters – bzw. der eines Scharniers, »welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, daß aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte gegründete politische Ordnung hervorgehen konnte«. ⁴⁵

Warum dem Begriff der Würde die Signatur des Unbedingten zukommt – und warum folglich der Mensch in seiner Würde unantastbar ist: Diese Fragen vermag Habermas nicht befriedigend zu beantworten. Denn eine unbedingte Geltung läßt sich nicht begründen, wenn es schlechterdings kein Unbedingtes – man mag den Begriff sprachlich ausdrücken, wie man will, und ihn Wahrheit oder Gott oder einfach das Unbedingte nennen – geben darf. Demgegenüber erhebt Schweidler wohl zu Recht den Anspruch einer befriedigenden Beantwortung der Frage, »ob man die geistige Macht am Grunde unserer politischen Rationalität als Folge des Eintritts der göttlichen oder der menschlichen Vernunft in die Geschichte begreifen will«, indem er die Chance unseres zeitgenössischen Verständnisses vom Staat gerade darin erblickt, daß dieser »in seinem Ursprung die beiden Möglichkeiten zu vermitteln vermag, und zwar im Prinzip der ihnen gemeinsamen Konsequenz: des Respekts vor dem Unfaßbaren im Ursprung der menschlichen Person«. ⁴⁶ Auf diese Weise vermitteln sich religiöses und säkulares Denken wechselseitig in ihren jeweiligen und zugleich jeweils selben Folgerungen gleichermaßen metaphysisch und anthropologisch in einer gemeinsamen Sichtweise des Menschen.

VERALTETES DENKEN?

Man mag nun am Ende einwenden, daß diese Anthropologie – und ihre Herleitung – kaum, vielleicht gar nicht (mehr) mittelbar seien. Gegen diesen Einwand hilft nicht der Hinweis, daß in unserer Verfassung als deren Konstitutions- und Legitimationsprinzip sich eben diese Anthropologie wiederfindet. Das wäre vielleicht der allzu

⁴⁵ Ebd., S. 21

⁴⁶ Schweidler, *Über Menschenwürde*, a.a.O., S. 157; zur ähnlichen Denkweise Maritains im Zusammenhang mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* – und deren Ableitung aus dem Begriff der Würde – vgl. oben, Anm. 27.





positivistisch gedachte Versuch, eine Vorstellung zu retten, deren Begründung sich anzueignen die Gesellschaft möglicherweise nicht mehr willens ist.

Aber ist das tatsächlich der Fall? Unabhängig davon, daß erst einmal die Probe aufs Exempel zu machen wäre, liegt diesem Einwand wohl auch ein schiefes Bild unserer Gesellschaft zugrunde. Denn wartet unsere Gesellschaft nicht darauf, anstößigen Wahrheiten – und das Paradoxon der Inkarnation ist nichts anderes als eine anstößige Aussage über das Verhältnis von Gott und Mensch – zu begegnen, weil die ihre Aufmerksamkeit in besonderer Weise fesseln?⁴⁷ Ja, giert⁴⁸ sie nicht geradezu nach Überzeugungen, die als bedingungslose ins Spiel kommen? Freiheitliche Gesellschaften sind ständig auf der Jagd nach Menschen, die bereit sind, für ihre Überzeugung alles zu geben. Das ist für die Betroffenen nicht immer angenehm. Aber vermessen wäre es zu sagen, daß freiheitliche Gesellschaften dem Anspruch auf Wahrheit keine Aufmerksamkeit entgegenbrächten. Das Gegenteil ist der Fall – vorausgesetzt, daß es Menschen gibt, die sich zu diesem Wahrheitsanspruch öffentlich, also vernehmbar bekennen.

Am Ende geht es demnach um jene bedingungslose Überzeugung, die von Christen als die Wahrheit bekannt wird: Der Mensch – jeder Mensch – hat eine unantastbare Würde. Diese Wahrheit ist heute nicht nur eine Wahrheit, die von Christen geteilt wird, sondern sie ist längst zu jener Wahrheit geworden, aus deren Geist der Pluralismus geboren wird. Denn alles in der deliberativen Demokratie ist zur freien Beratschlagung freigegeben, außer eben der Feststellung von der unantastbaren Würde des Menschen – einer im Indikativ ausgedrückten Feststellung. In diesem Satz findet sich das Bekenntnis zu jener Wahrheit, die den Rahmen der deliberativen Demokratie überhaupt erst aufspannt und dieser die Begründung ihrer Rechtfertigung

⁴⁷ Das sah übrigens vor zwei Jahrhunderten schon Kant; vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a.a.O., A 7: »Dem Paradoxen ist das Alltägige entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat. Aber bei diesem ist eben so wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es *einschläfert*; statt dessen das Paradoxon das Gemüt zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.«

⁴⁸ Die Inszenierung von Religion als »Megatrend« unserer Zeit durch die Medien trägt eben diesem Bedürfnis Rechnung. Der Befund würde jedoch mißverstanden, wenn man annähme, dem gefühlten Bedürfnis nach Erfüllung der menschlichen Sehnsucht folge schon die Bereitschaft zur Aufnahme einer Wahrheit des Glaubens; vgl. Elisabeth Hurth, *Religion im Trend oder Inszenierung für die Quote*, Düsseldorf 2008.





an die Hand gibt. Außer dieser einen Wahrheit kennt der Pluralismus keine andere Wahrheit, ja er neigt dazu, alles andere, oft mit Häme, auf den Prüfstand zu stellen. Das ist für gläubige Menschen manchmal schmerzlich. Aber in diesem gelegentlichen Schmerz darf nicht vergessen werden, daß sich Begründung und Rechtfertigung der deliberativen Demokratie im proprium des Christlichen finden, das zugleich das proprium dessen ist, was wir europäisch nennen. In der Verkündigung dieses propriums liegt die Bedeutung des Christentums für das Europäertum⁴⁹ – wobei letzteres nicht als ein politischer oder geographischer Begriff zu verstehen ist, sondern als Name für eine besondere Weise, über Gott und den Menschen zu denken.

⁴⁹ Daß dies kein frommer Wunsch ist, hat Erich Przywara, *Was ist Gott? Eine Summula*, Nürnberg 1946, ²1953, S. 83 f., deutlich gemacht: Mit dem Eintritt des Christentums ist aller »religiöse Weg ... von nun an nicht mehr Weg ... immer weiter vom Menschen weg, sondern umgekehrt: ... in Gott, der Mensch ward, immer weiter ins Menschliche hinein. Das ist das Geheimnis, zu dem antichristlich ein Bild vom Menschen stehen möchte, das doch im voraus einverchristlicht ist.« Weil es »immer nur Nachschimmer und Nachklang der Einen Christlichen Botschaft« bleibt: »...« Erschienen ist die Menschlichkeit Gottes«. Gott selbst ... ist der einzige Weg dazu, daß der Mensch Gott sei und eben so doch gerade Mensch.« Alle Humanisierung und alle Säkularisierung »dient von vorneherein eben nur diesem Einen, was Gottes Ratschluß ... von Anfang an ist: je immer mehr Erde zu werden, je immer mehr Welt zu werden, je immer mehr Mensch zu werden«.







4. Religionsphilosophie

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

»Man rennt an allen Ecken und Enden an religiöse Erlebnisse«

Edith Stein, Adolf Reinach und die Öffnung für religiöse Ereignisse
in glaubensfernem Milieu¹

EDITH STEIN IN FREIBURG

Während sie in Freiburg bei Edmund Husserl in die Tiefen der Phänomenologie eintaucht, erhält Edith Stein ihre ersten Anstöße zu »religiösen Erlebnissen«, wie sie ihre spirituellen Erfahrungen nennt. Ihre Zeit in Freiburg fällt in die zweite Hälfte des Ersten Weltkriegs (Oktober 1916 bis November 1918) und ist daher von einer ständigen Nähe zum Tod gekennzeichnet. Meldungen, daß Philosophen-Freunde im Krieg gefallen sind, erreichen sie, und die Angst um weitere Freunde im Feld beschäftigt sie. Gleichzeitig ist sie hin und her gerissen, ob sie etwas fürs Vaterland tun oder etwas für die Philosophie leisten sollte.² Sie entscheidet sich für die Philosophie und widmet sich in Freiburg – nach ihrer Dissertation nun als Privatassistentin Husserls – dem zweiten und dritten Teil von Husserls *Ideen*.³ Als seine Mitarbeiterin, d.h. Mit-Denkerin (nicht Sekretärin), transkri-

¹ Geänderter und erweiterter Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland, in Freiburg i. Br. 4.6.2011.

² Stein, Edith, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (kurz: *BRI*), Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) 4, eingeleitet v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearbeitet v. Amata Neyer u. E. Avé-Lallemant, Freiburg 2001, Br. 6 (3.2.1917).

³ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV), hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, Nachdruck Dordrecht 1991. Ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Hua V), hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, Nachdruck 1971.





biert und ordnet sie seine stenographische Zettelwirtschaft. Zugleich vertieft sie sich in ihre eigene »Analyse der Person«, die *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*.⁴ In intensiver und detaillierter Selbstbeobachtung beschreibt Stein, wodurch psychische und geistige Prozesse kausal bestimmt bzw. motiviert sind. Und in dieser konzentrierten philosophischen Arbeit »rennt« sie nun in Freiburg »an allen Ecken und Enden« an Metaphysik und an religiöse Erlebnisse, wie sie an Roman Ingarden schreibt: »Es freut mich sehr, daß Sie [Roman Ingarden] auf religiöse Probleme gestoßen sind. Dann wird sich Ihr Haar auch nicht allzusehr gestäubt haben ob der ›Metaphysik‹ in meinem letzten Brief. Ich finde, man rennt an allen Ecken und Enden daran [an Metaphysisches] (vom religiösen Erleben einmal ganz abgesehen); es ist unmöglich, eine Lehre von der Person abzuschließen, ohne auf Gottesfragen einzugehen, und es ist unmöglich zu verstehen, was Geschichte ist. Klar sehe ich da natürlich noch gar nicht. Aber sobald die *Ideen*⁵ fertig sind, möchte ich an diese Sachen herangehen. Es sind *die* Fragen, die mich interessieren.«⁶

Gerade ihr neu erwachtes Interesse für religionsphilosophische Fragen wird von manchen Philosophen als Schwenk in die Theologie fehlinterpretiert. So behaupteten jüngst (2009) Klaus Held und Thomas Söding in ihrem Vorwort zu *Phänomenologie und Theologie*⁷, Edith Stein habe als Meisterschülerin Husserls »ein wichtiges Kapitel neuzeitlicher Theologiegeschichte geschrieben«. Dabei hat sie sich gerade nicht näher mit theologischen Fragen im engeren Sinne auseinandergesetzt, sie blieb auch nach ihrer Hinwendung zu religiösen und religionsphilosophischen Fragen methodologisch der Philosophie treu und ging auch an das Thomas-Studium philosophisch heran, indem sie sich seine *Untersuchung über die Wahrheit* zur Übersetzung vornahm. Ein Interesse an theologischen Problemen und ein glaubwürdiges Lebenszeugnis bedeuten noch nicht, daß ein Philosoph die wissenschaftliche Fachrichtung wechselt.⁸

⁴ (kurz: Beiträge), ESGA 6, eingeleitet und bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg i. Br. 2010.

⁵ Husserls *Ideen* II und III.

⁶ *BRI*, Br. 9 (20.2.1917).

⁷ Freiburg 2009, Vorwort, 7. Weder Edith Steins Phänomenologie noch ihre angebliche Theologie kommen dann im Tagungsband überhaupt zu Wort.

⁸ Auch Edith Steins *Wege der Gotteserkenntnis* (kurz *WGE*), ESGA 17, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöller und Viki Ranff, Freiburg 2003, dreht sich um eine phi-





Stein spricht in ihren Briefen an Ingarden zwar liebevoll vom »kleinen Provinznest« Freiburg⁹, fühlte sich aber ohne die Göttinger »Philosophische Gesellschaft« dort auch einsam. Während wir über Göttingen detaillierte Beschreibungen in ihren Briefen finden, fehlen solche Schilderungen über Freiburg. Als mit Roman Ingarden im Herbst 1917 ein Stück vertrautes Göttingen nach Freiburg kommt, ist Edith Stein glücklich. Sie knüpft enge, philosophische und private Bande mit ihm, die aber nicht für eine Liebesbeziehung reichen. Während Ingarden eine Krise durchlebt, versucht Edith Stein, ihm mit ihrer Lebenskraft aufzuhelfen, die sie seit Februar 1917 aus intensiven religiösen Erlebnissen bezog. Sie deutet ihm gegenüber – nach einer schweren Enttäuschung ihrer Erwartungen an ihn – im Mai 1918 diese religiösen Erlebnisse an: »Und dann habe ich einen Stützpunkt gefunden, der mich bis zu einem gewissen Grade von allen äußeren Bedingungen und Erschütterungen unabhängig macht.«¹⁰ Damit stößt sie allerdings bei Ingarden auf Widerstand, ist doch der Ingarden vertraute weltanschauliche Boden der Universität durch Glaubensferne und religiöses Desinteresse gekennzeichnet.

Oft wird Edith Steins Phase der religiösen Bekehrung erst im Sommer 1921 angesetzt, als sie die Autobiographie Teresas von Ávila in Bergzabern las, ein Geschenk von den Reinachs zum Abschied von Göttingen, woraufhin sie den Entschluß faßte, sich taufen zu lassen. Ihre Bekehrung vollzog sich aber bereits hier in Freiburg zwischen Februar 1917, als sie sich freute, daß Ingarden auf religiöse Probleme gestoßen sei,¹¹ und Oktober 1918, als sie ihm beichtete, sie habe sich zu einem »positiven Christentum« durchgerungen: »Das hat mich von dem Leben befreit, das mich niedergeworfen hatte, und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von einer »Wiedergeburt«¹² kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen.«¹³

losophische Fragestellung, auch wenn es um die im Untertitel erwähnte »symbolische Theologie« des Areopagiten geht. Interesseleitend sind allerdings die im Untertitel ebenfalls genannten »sachlichen Voraussetzungen«, die eine philosophische Untersuchung erfordern.

⁹ »Die »dziura« (= das Provinznest) Freiburg fühlt sich sehr geschmeichelt, daß Sie sich nach ihr sehnen ...« *BRI*, Br. 8 (20.2.1917).

¹⁰ *BRI*, Br. 32 (12.5.1918).

¹¹ *BRI*, Br. 9 (20.2.1917).

¹² Vgl. Beckmann-Zöller, Beate, »Wiedergeburt, Geborgenheit und Verwandlung. Zum 120. Geburtstag Edith Steins«, in: *Katholische Bildung*, 112. Jg., Heft 10, Oktober 2011, 385–394.

¹³ *BRI*, Br. 53 (10.10.1918).





Über ihre persönlichen religiösen Erlebnisse schwieg Edith Stein sogar ihrer Freundin und späteren Taufpatin gegenüber – *secretum meum mihi*¹⁴ (mein Geheimnis bleibt mir) –, dennoch finden sie ihren theoretischen Niederschlag in zweien ihrer Frühwerke (ESGA 6 und 8).¹⁵ Letztlich waren diese religiösen Erlebnisse, die sie als Gotteserlebnisse deutet, zusammen mit dem Zeugnis von glaubwürdigen Christen für Edith Steins Weg in die Kirche ausschlaggebend. Gleichzeitig führten diese religiösen Erlebnisse fachlich, d.h. »philosophisch«, zu einer theoretischen Weitung ihrer Einfühlungs- und Konstitutionstheorie, zu einer umfassenderen Sicht der Struktur der Psyche.

ERLEBNIS – EREIGNIS – ERFAHRUNG

Es gibt heute in der Religionsphilosophie die Richtung einer post-modernen »Philosophie der religiösen Erlebnisse«¹⁶, die u.a. auf Untersuchungen des Pragmatikers William James *Religious Experience*¹⁷ zurückgeht. Auch in der französischen Religionsphänomenologie¹⁸, nach einer von Janicaud festgestellten »theologischen Wende« innerhalb der französischen Phänomenologie,¹⁹ finden wir eine Philosophie des religiösen Erlebnisses und Ereignisses. Z.B. verlegt Michel Henrys Lebensphänomenologie alle wahrhaftige Erkenntnis aus dem

¹⁴ Stein, Edith, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, hg. v. Hedwig Conrad-Martius, mit einem Essay über Edith Stein, München 1960, 61.

¹⁵ »Psychische Kausalität« (PK), in: *Beiträge*, ESGA 6, Freiburg 2010, 3–109; *Einführung in die Philosophie* (EPH), ESGA 8, eingeleitet u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg 2004.

¹⁶ Hart, Kevin / Wall, Barbara, *The Experience of God. A Postmodern Response*, New York 2005. – Thies, Christian, *Religiöse Erfahrung in der Moderne: William James und die Folgen. Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien / Studies in Cult*, Wiesbaden 2009. – Müller, Francis, *Konversion und Systemtheorie: Religiöse Erfahrung und biografische Diskontinuität aus systemtheoretischer Perspektive*, München 2010. – Newberg, Andrew / Waldman, Mark Robert, *Der Fingerabdruck Gottes: Wie religiöse und spirituelle Erfahrungen unser Gehirn verändern*, München 2010.

¹⁷ James, William, *Varieties of Religious Experience*, New York 1902, 1990.

¹⁸ Casper, Bernhard, »Was kann Phänomenologie der Religion heißen? Versuch einer Klärung«, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Band 1, Frankfurt M. 2002, 171–194.

¹⁹ Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Vgl. auch Marion, Jean-Luc, »Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung«, in: Halder, Alois / Kienzler, Klaus / Möller, Joseph, *Religionsphilosophie heute*, Düsseldorf 1988, 84–103.





»Bereich des Denkens resp. der Intentionalität in jenen des Fühlens resp. der Impressionalität [...] hin zum unmittelbar impressionalen Erlebnis des eigenen und hierin des absoluten ›Lebens‹.«²⁰ Zu diesen neueren phänomenologischen Bewegungen²¹ wäre die – leider noch zu wenig beachtete – Religionsphänomenologie Steins und Reinachs in einen Dialog zu setzen, auf die ich hier eingehen möchte.²²

Doch zunächst soll ein Blick auf die Begriffsgeschichte geworfen werden. Das »religiöse Erlebnis«²³ entstammt zunächst der Lebensphilosophie, dann auch der Phänomenologie vom Anfang des 20. Jhs.²⁴ Beim Begriff »Erlebnis« unterscheidet Edith Stein selbst zwischen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, welcher damit etwas »besonders Bedeutungsvolles, die Seele in ihrer Tiefe Ergreifendes« bezeichnet, und dem phänomenologischen Begriff des Erlebnisses, der als »einfach eine im Ichleben erwachsende Dauereinheit«²⁵ verstanden wird. Jegliches Untersuchungsobjekt oder »Ding der Wahrnehmung« oder jeglicher »Gehalt«, auch Gott, wird also nicht »an sich«, sondern im

²⁰ Lersch, Markus, *Triplex Analogia. Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie*, Freiburg / München 2009, 135f.

²¹ Im angelsächsischen Raum Theologie auf der Basis der Phänomenologie: Johnson, Luke Timothy, *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis 1998.

²² Vgl. dazu ausführlich Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003. Der Dialog bleibt ein Desiderat für kommende Forschungen.

²³ Schindler-Wunderlich, Thomas, weist in einer äußerst interessanten Untersuchung auf eine Parallele in der Verwendung der Begriffe »Wunder« und »religiöses Erlebnis« hin. Ders.: *Kritik der neuzeitlichen Wunderkritik. Eine religionsphilosophische Studie*, Berlin 2008, 16. Seine argumentativ überzeugende Wunderdefinition: »Ereignis E ist genau dann ein argumentativ relevantes Wunder, wenn a) dieses Ereignis unter Umständen geschieht, in denen es unter Berücksichtigung von nur natürlichen Anfangsbedingungen und den (bezüglich E) relevanten (wahren) Gesetzen nicht geschehen dürfte, und wenn b) auf E bezogen vorgängig oder gleichzeitig eine explizite Willensäußerung gegenüber oder im Namen von einem übernatürlichen Wesen (oder möglicherweise von ihm selbst) ausgedrückt wird.« 205.

²⁴ Um 1909 gab z.B. Martin Buber noch vor seiner dialogischen Kehre einen Band mit dem Titel *Ekstatische Konfessionen* heraus, in denen er verschiedene Berichte von religiösen Erlebnissen aus unterschiedlichen Traditionen nebeneinander reiht. Man versucht, religiöse Erlebnisse ohne den Gottesbegriff zu reflektieren. Der soziologische Begriff der »Erlebnisgesellschaft« läßt sich somit leicht auch auf das religiöse Gebiet übertragen. Vgl. Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt 1992, 54.

²⁵ Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (EES)*, ESGA 11/12, bearb. u. eingel. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006, 47, Anm. 29.





Erleben des wahrnehmenden Subjekts untersucht. Somit wird eine unfruchtbare Diskussion um die Existenz oder Nichtexistenz Gottes umgangen. Über Existenz oder Nicht-Existenz kann nach Adolf Reinach letztlich nur Erfahrung den entscheidenden Ausschlag für ein Urteil geben.²⁶ Ziel seiner Religionsphilosophie soll es laut Adolf Reinach sein, religiöse Erlebnisse zu klären, um dadurch neue Erlebnisse zu erwecken und den Erkenntnisgewinn solcher Erlebnisse zu befragen.²⁷ Erkenntnisgewinn wird eher mit dem Begriff »Erfahrung«²⁸ in Verbindung gebracht, Erlebnisse können also zu Erkenntnissen und damit zu Erfahrungswissen führen.

Die Begriffe »Erlebnis« und »Erfahrung« lassen sich differenzieren nach dem durch ein Ereignis angestoßenen *Vorgang* des Erlebens (»Erlebnis«, »Erlebnisvorgang«) und dem *Ergebnis* eines Erlebens bzw. mehrerer wiederholter Erlebnisse (»Erfahrung«, »Erfahrungswissen«). Im Englischen und Französischen haben wir dafür allein den Begriff »experience / expérience«.²⁹ Häufig wird im deutschen philosophischen Gebrauch oder in Übersetzungen eher der Begriff der »religiösen Erfahrung«³⁰ als der des »religiösen Erlebnisses« herangezogen – allerdings oft unreflektiert. »Erlebnis« hat eine, oberflächlich betrachtet, »unwissenschaftliche« Konnotation, die aber nicht berechtigt ist, denn dieser »schwache« Terminus hat eine Bedeutungsimplication, auf die es in der Phänomenologie und besonders in der Religionsphänomenologie ankommt: Die Innenseite des »Erlebnis«-Vorgangs wird beleuchtet und legt Schichten frei, die sonst unbeachtet geblieben wären, wenn man allein auf das Ergebnis von »Erfahrung« fokussiert wäre.

²⁶ Reinach, Adolf, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Kommentar und Textkritik*, hg. v. Schuhmann, Karl / Smith, Barry, München 1989 (Reinach I und Reinach II), hier Bd. I, 436 (Einleitung, Urteil und Erkenntnis).

²⁷ »Auch andere Wissenschaften können ausgehen von den gewöhnlichen Meinungen und Erlebnissen. Aber sie klären diese und sind allemal mehr und fügen hinzu und entdecken. Die Religionsphilosophie dient aber nur, sie mag Erlebnisse klären, aber nur, um wieder reinere Erlebnisse erwachsen zu lassen.« Reinach I, 594 (28.4.1916).

²⁸ So in der Religionsphilosophie Richard Schaefflers im Anschluß an Kant: Schmidt, Thoams M. / Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Freiburg 2010.

²⁹ Haeffner, Gerd, »Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15–39.

³⁰ Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004.





»Er-leben« bedeutet ursprünglich: bestimmte mögliche und normalerweise »vorgesehene« Lebensstage auch wirklich zu leben, in einer zweiten Bedeutungsschicht: gute und schlechte Seiten des Lebens zu genießen bzw. zu erleiden. Ein dritter Sinn meint das »Empfinden des je eigenen Lebens selbst: wie sich dieses von innen her »anfühlt.«³¹ Im Begriff »Erleben« erfüllt der »eigene Gefühlszustand den Vordergrund des Bewußtseins« und »ein kognitiver Bezug« spielt nur eine zweite, aber nicht unbedeutende Rolle. Mit »Erfahrung« konnotiert man dagegen in der Regel einen »kognitiven Anspruch«, es ist ein »achievement term« (Gilbert Ryle), es »suggeriert eine Stillung des Erkenntnisdurstes«.³²

»Erfahren« meint sprachhistorisch »jemanden im Gehen erreichen, einholen«; »das Land erfahren« heißt »das Land durchwandern«, sich auskennen, Vertrautheit gewinnen, Kenntnis erlangen.³³ Erfahrung im Sinne der aristotelischen *empeiria* bildet sich »in der Seele im Durchlaufen gleichartiger sinnlicher Eindrücke, die im Gedächtnis gespeichert sind.«³⁴ Es bedarf allerdings einer gründlichen Differenzierung, wo genau Erleben in Erfahrung übergeht. Dazu lassen sich drei Weisen von Erfahrungen unterscheiden: 1. Erfahren als Vernehmen (Information aufnehmen), 2. Erfahren als Erleben (hier setzt auch der phänomenologische Begriff des Erlebnisses an) und 3. »Erfahren als Herausbildung eines Wissens im Durchgang durch verschiedene Zeiten und Arten des Wahrnehmens und Erlebens.«³⁵

Wenn nun von »religious experience« oder »religiösem Erlebnis« gesprochen wird, kann es beschrieben werden »als ein Erlebnis, das Menschen und geistige Realitäten einer Welt »jenseits« des Physischen zusammenbringt«³⁶; es bezieht sich auf die Schwelle, an der Mensch und göttliche Geist-Welt zusammentreffen. In der gegenwärtigen Diskussion gibt es einen breiten Gebrauch des Begriffs »religiöses Er-

³¹ Haeffner, 17.

³² Haeffner, 18.

³³ Grimm, Jakob und Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch* III, Leipzig 1862, 788–794; VI (1885) 438. Hier: 788ff.

³⁴ Haeffner, 18. »Als Erfahrung bezeichnen wir den Vorgang im Bewußtsein, durch welchen ein Wirkliches dem Bewußtsein aufgeht. Dieses Wirkliche kann äußeres Ding, ein äußerer Vorgang oder eine Tatsache des psychischen Lebens sein.« Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, hg. v. B. Groethuysen, G. Misch, H. Nohl u.a., Berlin 1913f., XIX, 75.

³⁵ Haeffner, 16.

³⁶ Tibbs, Clint, *Religious Experience of the Pneuma. Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tübingen 2007, 1.





lebnis«: ein besonderes Vorkommnis im Leben eines Menschen; Erlebnisse von Mystikern, die Visionen oder Auditionen oder beides aus einer göttlichen Welt empfangen; ein reiches und intensives Gebetsleben; außergewöhnliche Erfahrungen, religiös oder säkular, die Alltagserfahrungen des »gewöhnlichen Erfahrungsraumes durchschnittlicher Menschen« transzendieren.³⁷ »Religiöse Erlebnisse« führen dazu, daß ein Mensch sich als »religiös erfahrener« Mensch bezeichnen kann, als einer mit religiöser (Lebens-)Erfahrung.³⁸

»Es ist das Bewußtsein, getroffen worden zu sein von einem An- und Zuspruch, der in die Tiefe der Person zielt. Religiöse Bedeutsamkeit ist nicht, wie es der groben Klassifikation von außen erscheint, ein spezieller Typ von Bedeutsamkeit neben anderen, für entsprechend empfängliche (religiös musikalische) Naturen. Es handelt sich vielmehr um eine Bedeutsamkeit, die sich von anderen [...] dem Rang und der Intensität nach unterscheidet, – um eine Bedeutsamkeit [...] für die Aufrichtung des ganzen Menschen an »Etwas«, was nicht auf ihn relativ ist und das sich nicht als ein Ideal, sondern als eine Realität *sui generis* gibt.«³⁹ Dieses Etwas kann das Heilige, das Geheimnis, das in sich schwebende Nichts, das Eine, das Absolute, Gott genannt werden.

Wenn Edith Stein und Adolf Reinach von »religiösem Erlebnis« sprechen, geht es ihnen um ein Ereignis, in dem ein mit absoluter Intensität erfülltes Erlebnis unerwartet in die relative Welt des Menschen hereinbricht und auf einen absoluten Gehalt (ein allmächtiges Wesen) hindeutet. »Religiös« meint etwas vor aller positiv gefüllten Religion, etwas vor Glaubensinhalten, meint eine Grunderfahrung von

³⁷ Soziologie, Anthropologie und Psychologie beschreiben das religiöse Erlebnis im Kontext von sozialen und kulturellen Bedingungen, so auch der Klassiker von William James, *Varieties of Religious Experience*, New York, 1902, 1990; C. Daniel Batson und W. Larry Venti, *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*, Oxford 1982. Psychologische Untersuchungen: Godin, André, *The Psychological Dynamics of Religious Experience*, Birmingham 1985; Orig.: *Psychologie des expériences religieuses: La désir et la réalité*, Paris 1981. Häufig greifen die Untersuchungen zu Erklärungen, man habe Phänomene fälschlicherweise als religiöse interpretiert, sie seien allerdings als Opium oder »Halluzination« eine Reaktion auf einen dysfunktionalen und streßhaltigen Lebensstil in einer bestimmten Kultur. In den Sozialwissenschaften definiert die »Deprivationstheorie« religiöse Erlebnisse als aus der Not von Individuen herstammend, die vom sozialen Status und sozialer Stabilität ausgeschlossen sind. Sie suchten nach einem Zustand von Macht-Erlebnis in ihrem Leben.

³⁸ »Eine religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung, die jemand für sich, d.h. im Hinblick auf sein Leben-Können und -Sollen von hier und jetzt aus macht.« Haeffner, 35.

³⁹ Haeffner, 36.





einer Welt außerhalb der alltäglich erfahrbaren. Erst in einem zweiten Schritt kann das Erlebnis auf dem Hintergrundsystem einer spezifischen Religion (Judentum, Christentum usw.) gedeutet werden, von Reinach beispielsweise als »Gotteserlebnis«, später als »Christus-Erlebnis« oder bei Edith Stein als Erlebnis der »Wiedergeburt im Heiligen Geist« bis hin zu mystischen Erlebnissen. »Religiöses Gewahrwerden bzw. Erleben«⁴⁰ ist neben dem Hören (Gottes Stimme, eines Engels usw.) »die plötzlich erlebte Gewißheit, die dem mystischen Erleben eigen ist.«⁴¹ »Der Mensch hat das Gefühl, in einen unmittelbaren Kontakt mit einer unendlichen Güte zu kommen, nicht durch eigene Bemühung, sondern wie gerufen, ohne Bilder, ohne Gedanken, aber nicht ohne Licht.«⁴² Der Kern des außerordentlichen oder mystischen Erlebnisses – so Edith Stein – sei dabei das »Gefühl«, daß »Gott gegenwärtig ist«, »man fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt.«⁴³

PHÄNOMENOLOGISCHE BEWEGUNG UND BEKEHRUNG

Nicht nur Edith Stein und Adolf Reinach, sondern mehrere Phänomenologen öffneten sich theoretisch und auch lebensweltlich dem religiösen Phänomen-Bereich.⁴⁴ Edith Stein schreibt, sie habe immer »mehr gelebt als philosophiert«⁴⁵, ein Kennzeichen für die Phänomenologen, die in Berührung mit den »Sachen selbst«⁴⁶ standen, über

⁴⁰ Haeffner, 37.

⁴¹ Haeffner, 37f.

⁴² de Grandmaison, Léonce, *La religion personnelle*, Paris 1930, 159.

⁴³ WGE 45.

⁴⁴ Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol. 1*, »Note: Phenomenology and Conversion«, Den Haag 1960, 172f. Er warnt vor Übertreibungen dieser Konversions-Bewegungen. Spiegelbergs Einwände gegen den Zusammenhang von Phänomenologie und Bekehrung, daß nämlich viele Phänomenologen in ihrem jüdischen oder protestantischen Glauben verbleiben und daß die französischen Phänomenologen Sartre und Merleau-Ponty gerade als ausgesprochene Atheisten Gegenbeispiele zu einem automatischen, kausal funktionierenden Zusammenhang sind, reichen jedoch nicht aus, um eine Verbindung völlig zu leugnen. Gegen eine Wechselwirkung von Methode und religiöser Bekehrungspraxis würden erst Lebensläufe sprechen, die eine deutliche Abkehr von zuvor lebendigem Glauben aufzeigen würden. In späteren Auflagen ließ Spiegelberg diesen Exkurs aus.

⁴⁵ *BRI*, Br. 78 (15.10.1921).

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen (LU). Zweiter Band, Erster Teil*, Husserliana (Edmund Husserls Gesammelte Werke, Hua) Bd. XIX/1, 10.





die sie philosophierten. So gilt auch für Steins spätere Taufpatin Hedwig Conrad-Martius insbesondere, was sie selbst über die Phänomenologische Bewegung sagt: »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.«⁴⁷

Unter »Bekehrung« wird hier im religionspsychologischen Sinn mit Hans-Jürgen Fraas eine Erschütterung der Persönlichkeit durch dramatische Erfahrungen oder Grenzerlebnisse in Schlüsselsituationen verstanden.⁴⁸ Nach William James bedeutet die Rede, daß ein Mensch »bekehrt« ist, »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.«⁴⁹ Das trifft auf Edith Stein zu, die plötzlich am 20.2.1917 an Ingarden schreibt, daß die Fragen nach religiösen Erlebnissen und die Gottesfrage *den neuen Fokus ihres Interesses* bilden. Es ist mit »Bekehrung« allerdings keine einmalige Situation, sondern ein allmählicher Prozeß gemeint.

Husserl reagierte mit Erstaunen auf die religiösen Bewegungen unter seinen Schülern bzw. Mit-Denkern, zu denen neben Adolf Reinach, Edith Stein und ihrer Taufpatin Hedwig Conrad-Martius auch Kurt Stavenhagen, Gerda Walther, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Siegfried Hamburger, Peter Wust⁵⁰, Jean Héring, Alexandre Koyré und Fritz Kaufmann gehörten.⁵¹ In einem Brief an Rudolf Otto, dessen Buch *Das Heilige* (1917) er zuvor mit Interesse studiert hatte, formuliert Husserl seine Haltung zu den Vorgängen: »Meine

⁴⁷ Conrad-Martius, *Edith Stein*, 179.

⁴⁸ Fraas, Hans-Jürgen, *Die Religiosität des Menschen. Religionspsychologie*, Göttingen 1990, 38.

⁴⁹ James, William, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, Leipzig 1907 (Orig. 1902), *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M. 1997, 192.

⁵⁰ Wust fand durch Schelers Schriften zurück zum Glauben, kann selbst aber nicht der Phänomenologie, sondern eher der Existenzphilosophie zugerechnet werden.

⁵¹ Zum engeren Phänomenologenkreis werden von Ströker nicht gezählt der Straßburger Theologe Jean Héring (1890–1966) und sein russischer Kollege an der Sorbonne, Alexandre Koyré (1892–1964), Mitbegründer der »Recherches philosophiques« 1931, der dadurch zum Vermittler der Phänomenologie in Frankreich wurde, selbst aber eher wissenschaftshistorisch arbeitete. Ströker, Elisabeth / Janssen, Paul, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg 1989, 62f.





philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionierendes; Evangelische werden katholisch, Katholische evangelisch. Ich aber denke nicht ans Katholisieren oder Evangelisieren, nichts weiter will ich, als die Jugend zu radikaler Redlichkeit des Denkens zu erziehen ...«. ⁵²

Daß es einen großen Hang zur Bekehrung unter seinen Schülern gebe, bedauert Husserl. Er selbst wolle vielmehr daran festhalten, daß ein wahrer Philosoph frei von religiösen Bindungen sein müsse, wie er seinem Schüler Roman Ingarden am 25.11.1921 schreibt: »Was Sie von Fr. Stein schreiben, hat mich betrübt – mir selbst schrieb sie nicht. Es ist leider eine große Übertrittsbewegung – ein Zeichen des inneren Elends der Seelen. Ein echter Ph[ilosoph] kann nur frei sein: das Wesen der Ph[ilosophie] ist radikalste Autonomie; ganz in Ihrem Sinne.« ⁵³ Husserl selbst hatten allerdings stets religionsphilosophische Überlegungen interessiert, er hielt die Gottesfrage für die wichtigste, wie er Roman Ingarden gegenüber äußerte. ⁵⁴ Er könne allerdings zu solchen Fragen erst dann übergehen, wenn er die Grundlagen seiner Phänomenologie erarbeitet hätte, und diese Grundlagen beschäftigten ihn sein Leben lang. ⁵⁵

Der Zusammenhang zwischen Phänomenologischer Bewegung und dem Phänomen der Bekehrung ist also zum einen biographisch an den Lebensläufen einiger Phänomenologen zu konstatieren. Es lassen sich zum anderen auch methodische Gründe finden, durch die Phänomenologen innerhalb ihrer Methode für existentielle Bekehrungen zumindest sensibilisiert wurden. Einerseits ist das die Vorurteilslosigkeit, mit der der Phänomenologe an alle Dinge herangeht. Es bildete sich eine »Haltung ehrfurchtsvoller Distanz gegenüber den Sachen, ... [ein] allseitig offener Blick, ... [ein] nicht und nirgends konstruktiv Festgelegtsein des echten Phänomenologen«, wie Conrad-

⁵² Brief an Rudolf Otto, Freiburg 5.3.1919. Zitiert nach Vidal, Jacques, »Phénoménologie et Conversions«, in: *Archives de Philosophie* 35, 1972, 209–243, hier 215.

⁵³ Husserl an Roman Ingarden, 25.11.1921. Husserl, Edmund, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hg. v. Roman Ingarden (Phaenomenologica 25), Den Haag 1968, 22.

⁵⁴ Vgl. Lee Chun Lo, *Die Gottesauffassung in Husserls Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 2008. – Ales Bello, Angela, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, in: *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. XCVIII, Dordrecht 2009.

⁵⁵ Dupré, Louis, »Husserl's Thought On God And Faith«, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 29. Dordrecht 1968–1969, 201–215, hier 201.





Martius es beschreibt.⁵⁶ Husserls Forderung nach »radikaler Redlichkeit« war es, was Edith Stein später als »heilige Sachlichkeit« an der Phänomenologie schätzte.⁵⁷

Andererseits liegt besonders für Stein ein Grund zur Offenheit für religiöse Phänomene in der Schulung zur Selbstbeobachtung und Analyse eigener Bewußtseins- und Gefühlserlebnisse. 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.⁵⁸ Sie kann intellektuelle Reize für religiöse Erlebnisse bieten: »In der jahrelangen Vorbereitungszeit [auf ihre eigene Bekehrung] hat es [das Intellektuelle] sicher stark mitgewirkt«, schreibt Stein am 8.11.1927 an Roman Ingarden.⁵⁹ Die Beschäftigung mit der psy-

⁵⁶ Conrad-Martius, Hedwig, »Vorwort«, in: Reinach, Adolf, *Was ist Phänomenologie?* (Vortrag Marburg 1914) München 1951, 5–17, hier 9f. (Gramm. angepaßt). Auch die Gespräche mit Hedwig Conrad-Martius, die selbst einer evangelischen Freikirche der frühen Pfingstbewegung angehörte und dennoch Steins Patin werden konnte, förderten Steins Auseinandersetzung mit dem Christentum. Mündlicher Bericht von Eberhard Avé-Lallemant beim Internationalen Edith-Stein-Symposium in Würzburg (7.–8.7.2000). Die Gemeinde lag bei Niedertrödingen (Franken), Conrad-Martius verbrachte dort jeweils die christlichen Feiertage.

⁵⁷ Stein, Edith, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce (KW)*, ESGA 18, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2003, 6.

⁵⁸ Wenn dagegen metaphysische Vorurteile bestehen, wie Stein sie in der psychologischen Forschung des 19. Jahrhunderts hinsichtlich der seelischen Wirklichkeit ausmacht und wie sie heute nahezu ausnahmslos vorhanden sind, dann vermutet sie darin, daß »eine unbewußt leitende Angst vor einer Begegnung mit Gott die Verblendung herbeigeführt und die Tiefen der Seele verhüllt haben mag.« Stein, Edith, »Die Seelenburg«, in: *EES*, 501–526, hier 523. Allerdings hätten religiöse Menschen einen geschärfteren Blick für die seelische Struktur. »Auf der anderen Seite steht die Tatsache, daß niemand so in die Tiefen der Seele eingedrungen ist, wie die Menschen, die mit einem heißen Herzen die Welt umfaßt hatten und dann durch die starke Hand Gottes aus der Verstrickung gelöst und in das eigene Innere und Innerste hineingezogen wurden.« *EES* 524. Ein durch ein religiöses Erlebnis geweiteter Blick sieht also mehr – nicht weniger –, zumindest was die innerpsychische Struktur betrifft. Vidal, 238.

⁵⁹ *BRI*, Br. 115 (8.11.1927). Weiterhin trug Max Scheler (1874–1928) zur intellektuellen Vorbereitung der Bekehrung Steins durch seine Gastvorlesungen in Göttingen bei, die Stein noch nicht zum Glauben, aber zu den »Phänomenen des christlichen Glaubens« brachten. (Gast-Vorlesungen zur »Geschichtsphilosophie« 9.2.–1.3.1914 in Göttingen sind erhalten in Steins Mitschrift (Edith-Stein-Archiv Köln, frühere Signatur E I 5). »Ich hatte in Göttingen Ehrfurcht vor Glaubensfragen und gläubigen Menschen gelernt; ich ging jetzt sogar mit meinen Freundinnen manchmal in eine protestantische Kirche (die Vermischung von Politik und Religion, die dort in den Predigten vorherrschte, konnte mich freilich nicht zur Kenntnis eines reinen Glaubens führen und stieß mich auch oft ab); aber ich hatte den Weg zu Gott noch nicht wiedergefunden.«





chischen Struktur kann aber ebensosehr zu einem Sich-Verschließen führen oder zu einer bleibenden theoretischen Distanz, wie es Edith Stein treffend im Phänomen des Atheismus analysiert.⁶⁰

Vorbild für die philosophische und existentielle Beschäftigung mit diesem Ereignis des religiösen Erlebens waren Edith Steins Lehrer Adolf Reinach und konkret seine außergewöhnlichen religionsphilosophischen Fragmente. Von diesen »Aufzeichnungen«⁶¹ war Stein schlichtweg begeistert⁶²; sie las sie später zusammen mit Husserl und Jean Héring⁶³ und diskutierte sie wohl auf einem religionsphilosophischen Spaziergang mit Martin Heidegger,⁶⁴ ihrem Nachfolger auf der Assistentenstelle bei Husserl.

Das Religiöse war Reinach bis zum Ersten Weltkrieg etwas Geheimnisvolles, für das er nur »freundliches Desinteresse« übrig hatte.⁶⁵ Erst im Krieg erlebte er eine »Bekehrung« und öffnete sich der religiösen Dimension, wohl durch die aufreibende Todesnähe bedingt.⁶⁶ Nun widmete er sich dem phänomenologischen Erkenntnisgewinn dieser Erlebnisse: »Vor allem: den religiösen Erlebnissen ihren Sinn lassen! Auch wenn er zu Rätseln führt. Gerade diese Rätsel sind vielleicht für

Stein, Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Schriften* (LJF), ESGA 1, eingel. u. bearb. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Amata Neyer, Freiburg 2002, 260. Der Bekehrungsvorgang wurde durch religionsphilosophische und geistliche Literatur gestützt, z.B. Exerzitien des Ignatius, Dogmatik von Theodor Haering, Søren Kierkegaards *Einübung im Christentum*, die Selbstbiographie und weitere Schriften Teresas von Ávila. Vgl. Schandl, Felix, »*Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!*« *Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942)*, Sinzig 1990, 44.

⁶⁰ WGE 68f. Zum jüdisch-christlichen Gottesbild gehört auch die Erfahrung, daß Gott sich verbirgt. Wenn Gott nicht spürbar ist, sondern sich entzieht, dann sollte das den Menschen reizen, Gott neu zu suchen. Von hier aus entwickelte Edith Stein eine »Phänomenologie des Atheismus« und zeigte verschiedene Möglichkeiten auf, wie ein Atheist gläubig werden oder aber sich dem Glauben verweigern könnte. Vgl. Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, Würzburg 2003, 248ff.

⁶¹ Teilabdruck in: *Gesammelte Schriften*, hg. von seinen Schülern, mit einem Vorwort von Hedwig Conrad-Martius, Halle 1921, »Das Absolute«, xxxi–xxxvi. Vollständig erschienen in: *Sämtliche Schriften*, Bd. I, München 1989, 589–611.

⁶² *BRI*, Br. 27 (12.2.1918).

⁶³ *BRI*, Br. 34 (21.5.1918).

⁶⁴ *BRI*, Br. 36 (8.6.1918). Auch Heidegger besaß eine Kopie vom religionsphilosophischen Manuskript Reinachs, das er kommentierte. Heidegger, Martin, »Das Absolute. Vgl. das entsprechende M[anuskrift] von Reinach«, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, 324–331.

⁶⁵ Reinach II, 787.

⁶⁶ Reinach I, 605.





die Erkenntnis von dem höchsten Werte.«⁶⁷ Reinach schrieb kurz vor seinem Tod an seine Frau: »Mein Plan steht mir klar vor Augen – er ist natürlich *ganz* bescheiden. Ich möchte von dem Gotteserlebnis, dem Erlebnis des Geborgenseins in Gott, ausgehen und nichts weiter tun als zeigen, daß man von dem Standpunkt ›objektiver Wissenschaft‹ nichts dagegen einwenden kann, möchte darlegen, was im Sinn jener Erlebnisse eingeschlossen liegt, inwiefern es auf ›Objektivität‹ Anspruch machen darf, weil es sich als Erkenntnis zwar eigener Art, aber in echtem Sinne darstellt, und schließlich die Folgen daraus ziehen.«⁶⁸

Reinach spricht dann sogar von einer »Wesensgesetzlichkeit« oder auch »Logik des spezifisch religiösen Erlebnisses«.⁶⁹ Die Deutung der Erlebnisse in der Reflexion erfolgt nach Adolf Reinach⁷⁰ und auch nach Edith Stein⁷¹ in folgender Analyse: 1. Gehalt des Erlebnisses (Noema), was wird erlebt? 2. Erleben des Gehalts (Noesis), wie wird der Gehalt erlebt? 3. Bewußtsein vom Erleben oder die Reflexion.

LEBENSWELTLICHE EREIGNISSE UND RELIGIÖSE ERLEBNISSE

Entscheidend für ihren Weg in die Gemeinschaft der Christen war für Edith Stein »das reale Geschehen, nicht ›Gefühl‹, Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christentums in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa)«.⁷² Unter »realem Geschehen« verstand sie eine ganzheitliche Erfahrung, die eine Veränderung in ihrem Innern mit Folgen in ihrem äußeren Lebensvollzug bewirkte: »Es ist eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man einmal anfängt, statt nach außen nach innen zu leben. Alle Realitäten, mit denen man vorher zu tun hatte, werden transparent, und die eigentlich tragenden und bewegenden Kräfte werden spürbar. Wie belanglos erscheinen die Konflikte, mit denen man vorher zu tun hatte! Und welche Fülle des Lebens mit Leiden und Seligkeiten, wie sie die irdi-

⁶⁷ Reinach I (Aufzeichnungen), 593 (28.4.1916). Über Rätsel als Erkenntnisförderung: »Bedeutung der Rätsel außerordentlich. Die Welt wäre ein Rätsel, wenn es keine Rätsel gäbe.« 596 (5.5.1916).

⁶⁸ Reinach II, 790 (Brief vom 23.5.1916).

⁶⁹ Reinach I, 599 (19.5.1916) 1.

⁷⁰ Reinach I, 386ff. (Einleitung in die Philosophie).

⁷¹ PK 18.

⁷² *BRI*, Br. 115 (8.11.1927).





sche Welt nicht kennt und nicht begreifen kann, faßt ein einziger, nach außen fast ereignisloser Tag eines gänzlich unscheinbaren Menschendaseins!«⁷³ Folgende biographische Begebenheiten und Begegnungen mit glaubwürdigen Zeugen ihrer Umgebung bilden wohl den lebensweltlichen Hintergrund für Edith Steins religiöse Erlebnisse:

1. Ein prägendes Ereignis traf Stein auf einer Besichtigungstour in Frankfurt 1916 oder 1917; sie war beeindruckt von der Alltäglichkeit der Begegnung 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.«⁷⁴

2. Im WS 1917/18 wurde sie in Freiburg vom Tod ihres Mentors und engen Freundes Adolf Reinach (16.11.1917) überrascht, den sie selbst als Auslöser für eine »lange vorbereitete Krise« bezeichnete.⁷⁵ Andere schmerzende Erlebnisse waren für sie die enttäuschte Liebe zu Roman Ingarden (1917/18), später zu Hans Lipps (1920/21) und das Scheitern ihrer Habilitationsversuche.⁷⁶ Daß gerade Erfahrungen eines tiefen Schmerzes Menschen für religiöse Erlebnisse und für Gott öffnen können, finden wir im Bild, das C.S. Lewis verwendet; er spricht vom Schmerz als dem »Megaphon Gottes«, mit dem er uns zu erreichen sucht.⁷⁷ Adolf Reinach hatte seine intensiven religiösen Erlebnisse während des Krieges aufgezeichnet und sich als Konsequenz daraus gemeinsam mit seiner Frau evangelisch taufen lassen.⁷⁸ Bei der

⁷³ Ebd.

⁷⁴ L^JF 332.

⁷⁵ B^RI, Br. 96 (13.12.1925).

⁷⁶ Müller, Andreas Uwe / Neyer, Maria Amata, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Düsseldorf 1998, 117, 141.

⁷⁷ »Gott flüstert in unseren Freuden, er spricht in unserem Gewissen; in unseren Schmerzen aber ruft er laut. Sie sind sein Megaphon, eine taube Welt aufzuwecken.« C.S. Lewis, *Über den Schmerz* (1940), Gießen / Basel 1991, 93.

⁷⁸ Sie waren beide Juden. Vgl. Beckmann-Zöller, 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, 296–314.





Beerdigung war Stein vor allem von der Witwe Dr. Anne Reinach beeindruckt, weil sie bei ihr einen übernatürlichen Trost und eine Hoffnung wahrnahm, die sie von jüdischen Beerdigungen nicht kannte.⁷⁹ 3. In Freiburg hatte Stein zwischen 1916 und 1918 mehrere Begegnungen mit Philomene Steiger,⁸⁰ einer gläubigen Katholikin, die ihr die Person des Heiligen Geistes näherbrachte.⁸¹ Frau Steiger berichtete darüber, wie sie entscheidende religiöse Impulse weitergegeben hatte: »Sie fragte mich 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 Firmtag den Heiligen Geist zu meinem Lebensfreund erwählt und bete täglich: *Komm, Heiliger Geist, herab zu mir,*

⁷⁹ Stein teilt Johannes Hirschmann SJ mit, daß »der entscheidende Anlaß zu ihrer Konversion zum Christentum die Art und Weise war, 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«. Müller / Neyer, 121.

⁸⁰ Die Glaubwürdigkeit des Berichtes von Philomene Steiger, wie er im Interview von Elisabeth Otto (in: Dies., *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar 1990, 183f.) aufgezeichnet ist, wird von Andreas Uwe Müller und P. Ulrich Dobhan angezweifelt. Der Leumund von Frau Steiger besage, sie sei »geschwätzig«, und sie mag Edith Steins Eintritt in den Karmel-Orden rückwirkend auf ihre Begegnung projiziert haben bzw. sich nicht mehr genau erinnern, da das Interview erst kurz vor ihrem Tod geführt wurde. Das ist für das Gespräch über den Heiligen Geist nicht relevant, weil das kein Schwerpunkt der bis dahin publizierten Biographien war, den sie in ihre Begegnung mit Edith Stein zurückprojizieren konnte. P. Ulrich Dobhan weist darauf hin, daß Edith Stein im Vergleich zu ihren Geschwistern »hellere Augen« hatte. Wenn Frau Steiger im Interview sagte, sie schaute in ihre dunklen Augen, dann kann das selbstverständlich ein stilistisches Mittel oder eine fehlerhafte Erinnerung von Frau Steiger sein, muß aber nicht gegen den wahren Erinnerungsgehalt hinsichtlich des Gesprächsinhalts sprechen. Selbst wenn Frau Steiger sich später dieses Gespräch mit Edith Stein 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.

⁸¹ Es gibt einige Stellen, an denen sich Stein mit der Person des Heiligen Geistes auseinandergesetzt hat. »Das Gebet der Kirche (1936)«, in: *Geistliche Texte (GT) I*, ESGA 19, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2009, 44–58. »Pfungstsonntag – Die Person des Hl. Geistes«, *Geistliche Texte II*, ESGA 20 (kurz: *GT II*), eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Amata Neyer u. Ulrich Dobhan, Freiburg 2008, 19f.; »Fronleichnamfest«, *GT II*, 20f.; »Pfungstnovene 1937«, *GT II*, 39f.; »Pfungstvorbereitung«, *GT II*, 75; »Exerzitienschluß 11.9.1941«, *GT II*, 96f.; »Verborgenes Leben und Epiphanie«, *GT II*, 123–127; »Braut des Heiligen Geistes«, *GT II*, 207f.; »Pfungsthymnus zur Matutin«, *GT II*, 290f.; »Offizium und Sequenz zu Pfunstgen – Veni Creator Spiritus«, *GT II*, 341f.; »Sequenz – Veni Sancte Spiritus«, *GT II*, 345f.





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 hörte still zu, und mit ihren großen dunklen Augen schaute sie mich unentwegt an. Plötzlich unterbrach sie mich und sagte: ›Das haben Sie wohl von ihren Eltern übernommen?‹ Worauf ich ihr einen Spruch meiner Mutter sagte: ›Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen.‹ Und bei einer anderen Begegnung: ›,Was nennen Sie glauben?‹ Ich gab ihr zur Antwort: ›Glauben ist nicht Wissen, sondern die demütige Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Beten Sie, Frl. 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.‹⁸²

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 kennen und lieben. Er ist der Tröster, durch ihn werden wir mit Gefühlserlebnissen versorgt, die uns die Nähe Gottes suchen und lieben lassen.

Es lassen sich in Steins Leben die folgenden Phasen eines religiösen Erlebnisses unterscheiden: 1. Öffnung durch Schmerz oder andere Grenzerfahrungen (seit 1917), 2. das Erleben selbst, 3. das Reflektieren des Erlebens und 4. die Anerkenntnis ihres religiösen Erlebnisses mit der Wandlung im Leben (Taufe 1.1.1922). Im Anschluß an Reinach spricht man auch von einer »Wesensgesetzlichkeit« des religiösen Erlebnisses, die ich im folgenden näher ausführen werde.

ÖFFNUNG FÜR DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS

Zunächst muß eine gewisse Öffnung für religiöse Erlebnisse stattgefunden haben, damit sie sich überhaupt existentiell ereignen können. Stein thematisiert das so: »Einzige Voraussetzung für solche geistige

⁸² Archiv Edith-Stein-Karmel, Tübingen. Zitiert nach Herbstrith, Waltraud, *Edith Stein. Jüdin und Christin*, München 1995, 53–55.





Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.«⁸³ Es muß im Menschen für ein religiöses Erlebnis eine gewisse Sensibilität oder Empfänglichkeit vorausgesetzt werden. An anderer Stelle wird Stein auch von einem »religiösen Sinn« sprechen.⁸⁴ Dieser Sinn muß trainiert oder durch großen Schmerz oder andere tiefe Erfahrungen wie die Liebe erst geöffnet werden. Reinach spricht von einem »inneren Riegel«, der hin zur »reinen Geöffnetheit«⁸⁵ gelöst werden muß. Durch die Öffnung kann das Ich empfangend hinnehmen, was oder wer sich schenken will. In einem zweiten Schritt kann es sich dann erst dem Objekt frei zuwenden.

Hier liegt nun ein Freiheitsmoment vor: ob ich mich im Schmerz verschließe oder nach einem Heilmittel suche. Je intensiver die Erfahrung des Geöffnetseins, der offenen Wunde und der Intensität der Abwesenheit von Trost ist, um so dringlicher liegt die Entscheidung an, »zum Himmel« aufzuschauen, den Blick »nach oben« zu wenden oder aber sich mit dem Blick nach unten welt-immanente Ersatzremeduren zu suchen oder – mit dem starren Blick geradeaus – sich dem Leiden zu überlassen und darin auch das eigene Selbst preiszugeben. Auch während eines religiösen Erlebnisses liegt auf der Seite des Empfängers also die Möglichkeit, sich zu verschließen und statt dessen sich selbst und seine menschliche Leistung oder sein Leiden absolut zu setzen.⁸⁶ Ein religiöses Erlebnis oder eine Gottesbegegnung stellt sich nicht völlig willkürlich ein, sondern diesem passiven Ergriffen-Werden geht das mediale Sich-ergreifen-Lassen voraus.

DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS ALS »RUHEN IN GOTT«

Wenn ein neues Erlebnis aufgenommen werden soll, muß bereits ein gewisses Maß an Lebenskraft vorhanden sein und angespannt werden. Als Ausnahme hinsichtlich dieses psychophysischen Gesetzes benennt Stein das Erlebnis des »Ruhens in Gott«. »Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt

⁸³ PK 73.

⁸⁴ WGE 41.

⁸⁵ Reinach I, 601 (22. Juni 1916).

⁸⁶ WGE 54.





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 hingebende, 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.⁸⁷ Beschrieben wird die »Ruhe in Gott« als ein Loslassen der Willens- und der Urteils- bzw. Denkkakte. Es ist der Entschluß, keine eigenen Entschlüsse zu fassen, das Nicht-Erstrebbar nicht zu wollen, sondern einen höheren »göttlichen« Willen zu akzeptieren. Dieser Vorgang ist hier als Erschöpfung negativ gekennzeichnet, läßt sich aber in Mystagogien und Meditationspraktiken auch positiv bewußt herbeiführen.⁸⁸ Das Ich richtet sich reflexiv auf das neue und eigenartige Gefühlserlebnis, das durch die Aufmerksamkeit intensiviert wird und neue Entschluß- und Lebenskraft vermittelt. Erlebt wird diese Kraftzufuhr als derart neu- und andersartig als die bisher im Erlebnisstrom bewußt gewordenen Erlebnisse, daß sie als etwas Fremdes empfunden wird, als eine »Kraft, die nicht die meine ist«. Steins Reflexion auf dieses neue Gefühlserlebnis basiert auf der Einfühlungstheorie. Einfühlend erkennt man die Kraftzufuhr als nicht aus dem eigenen »Kräftehaushalt« stammend.

⁸⁷ PK 73.

⁸⁸ Vgl. KW 41ff. (Passive Nacht als Gekreuzigtwerden).





DAS RELIGIÖSE ERLEBNIS ALS »GEBORGENHEIT«

Die Deskription des Geborgenheitserlebnisses in *Einführung in die Philosophie* knüpft inhaltlich an die frühere aus *Psychische Kausalität* an, ist allerdings deutlich differenzierter. »In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ›verzweifelter‹ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen, in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns [sic!] der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen, und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ›in Gottes Hand‹, die uns trägt und nicht fallen läßt. Und nicht nur seine Existenz wird uns in solchem Erleben offenbar, auch was er ist, sein Wesen, wird in seinen letzten Ausstrahlungen sichtbar: die Kraft, die uns stützt, wo alle Menschenkräfte versagen, die uns neues Leben schenkt, wenn wir innerlich erstorben zu sein meinen, die unseren Willen stählt, wenn er zu erlahmen droht – diese Kraft gehört einem allmächtigen Wesen.«⁸⁹

Die Ohnmacht der theoretischen Urteils- und der Willensakte wird in dieser Schilderung noch durch ein intersubjektives Moment verstärkt: *kein anderer Mensch* könnte helfend den Willen und den Verstand stützen, das Ich steht als »einsames Ich« da. Diese verzweifelte Gemütslage schlägt um in ein Geborgenheitsgefühl, das nicht einfach nur in der Lebenssphäre als kraftpendend identifiziert, sondern in seinem Gehalt differenziert beschrieben wird: Die geistige Macht wird zunächst als gegenwärtig, als existent wahrgenommen. Daß diese geistige Macht »Gott« ist, wird in einem nicht-reflektierten Urteilsakt gesetzt, so daß man davon sprechen kann, die Kenntnis sei von jenseits des Menschen her geoffenbart. Im Gehalt des Erlebnisses wird »Gottes« Wesen erlebt als Kraft, die lebenssteigernd und willensfördernd ist. Sie wird als derartig unterschiedlich von bisherigen Erlebnissen erfahren, daß sie als einem »allmächtigen« Wesen zugehörig reflektiert wird.

⁸⁹ *EPh* 171f.





»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.«⁹⁰ Zusätzlich zur Lebenssphäre und Willensebene wird die Gemütsebene durch Vertrauenserlebnisse gespeist, die zu einem neuen Habitus werden. Das Vertrauen basiert auf einer allgemeinen Sinnannahme, die für die Denksphäre nicht unmittelbar zugänglich ist. Dadurch sieht sich das Ich-Bewußtsein korrelativ einer göttlichen Weisheit gegenübergestellt, die es nicht bis ins Letzte erschaut, aber dennoch aspekthaft erahnt. Ein weiteres Gefühlserlebnis, die »Zuversicht«, die Hoffnung auf einen »Heilssinn«, weist auf den korrelierenden Gehalt »Güte« hin. Nur die Qualität des Gutmeinens, des Wohlwollens kann Heil auch aus Unheil hervorbringen. Andernfalls müßten auch Freude und Liebgewonnenes auf zugrundeliegendes Leid hin durchschaut werden, wie in hinduistisch-buddhistischer Lebensdeutung, wenn keine personale Allgüte, sondern bspw. ein »unpersönliches Spiel« vorausgesetzt wird.

Bis in die Formulierung hinein erinnern Steins Schilderungen an die Deskriptionen in Adolf Reinachs »Aufzeichnungen«; auch er beschreibt das Phänomen des religiösen Erlebnisses als ein *Geborgenheits*-Erlebnis. Dennoch ist Steins Analyse die eines originären, nicht nur eingefühlten Erlebnisses, da sie anders als die Reinachsche Beschreibung individuelle Züge trägt. »Das absolute Geborgenheitserlebnis, das den bisher Ungläubigen durchströmt, führt ihn zu Gott und zugleich – seiner Absolutheit gemäß – zu einem in absoluter Höhe thronenden Gott.«⁹¹ »Indem wir Gott erleben, fühlen wir uns abhängig von ihm, fühlen wir Dankbarkeit ihm gegenüber, lieben wir ihn, und alle diese Abhängigkeit, Dankbarkeit und Liebe sind nicht relativ und steigerbar wie die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, sondern absoluter Natur.«⁹² »Ganz anders liegt in dem sich Geborgenfühlen in Gott die Wirklichkeitsnehmung. Logisch ge-

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Reinach I, 607, §1.

⁹² Reinach I, 608, §1.





sprochen wäre sie Voraussetzung dafür. Aber den Schluß wird kein Mensch ziehen. Sie liegt vielmehr im Erlebnissinne selbst immanent enthalten. Zweierlei müssen wir hierbei trennen: Einerseits die Erkenntnis des Geborgenseins und dann die Erkenntnis des Daseins Gottes, d.h. eine unmittelbar und eine mittelbar immanente Erkenntnis.«⁹³

Im Geborgenheitserlebnis wird eine bergende Macht erfahren. Durch die Berührung wird einerseits die eigene Grenze (bei Reinach die »Kleinheit«, die »absolute Abhängigkeit« im Anschluß an Schleiermacher), andererseits das eigene Ich neu erlebt. Die Erfahrung der eigenen Grenze im Geborgensein kann als Entgrenzungs-Erlebnis verstanden werden, das ein Urteilerlebnis aus sich entläßt: »ich bin leiblich da«, mit einem intensiven Gewißheitserlebnis: »ich spüre deutlich mein leibliches Dasein und bin nicht allein« durch die innere Berührung. Das erste Erleben von Abhängigkeit kann als eine Erfahrung des absoluten Transzendenten als ein »Tremendum« (R. Otto) gedeutet werden, das durch das Geborgenheitserlebnis in das Erleben des »Faszinosum« (R. Otto) übergeht.

AUSSCHLIESSEN VON TÄUSCHUNGSMÖGLICHKEITEN IN RELIGIÖSEN ERLEBNISSEN UND IHRE ANERKENNTNIS

Erkenntnis ist nach Stein einerseits abhängig von der Selbsterkenntnis des Menschen und andererseits davon, wie genau er die Möglichkeiten kennt, mit denen er sich selbst täuschen könnte. Tugenden der Aufrichtigkeit und Offenheit sind daher grundsätzlich auch für die Phänomenologie des religiösen Erlebnisses vorausgesetzt.⁹⁴ Eine Möglichkeit der Täuschung ist gegeben, wenn z.B. äußerer Schmerz die innere Freude verdeckt. Oder wenn die im religiösen Erlebnis gefundene Ruhe von äußerer Unruhe und Sorge überdeckt wird. Ebenso muß das Phänomen der Massen ansteckung oder Suggestion ausgeschlossen werden, das in der »Reizbarkeit« der individuellen Psyche durch fremdes psychisches Leben und ihrem Reagieren mit gleichem Verhalten« begründet ist.⁹⁵

⁹³ Reinach I, 610, §2.

⁹⁴ Vgl. Stein, Edith, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (WIM)*, ESGA 15, eingl. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg 2005, 40.

⁹⁵ »Individuum und Gemeinschaft« (IG), in: *Beiträge*, S. 110–262, S. 203. Die Sugge-





Eine andere Täuschungsmöglichkeit wird von Reinach beschrieben: Der Ort, an dem sich das religiöse Erlebnis ereignet, wird leicht mit dem Gehalt des Erlebens verwechselt. So kann etwa die Natur, die Erotik oder die Kunst vergöttert, die Nation ideologisiert oder die Tiefe der eigenen Seele narzißtisch idolisiert werden. Die Intensität von Erlebnissen schützt nicht vor Irrtümern, daher hat das Christentum Regeln zur Unterscheidung der Geister (Benedikt, Ignatius) aus der »Gabe der Unterscheidung« (1 Kor 12, 10) heraus entwickelt.⁹⁶ Religiöse Erlebnisse sind vieldeutig und benötigen daher eine kritische Prüfung und Deutung, die nicht erst in der Wissenschaft, sondern bereits in der religiösen Praxis vollzogen wird.

Nach dem Ausschluß von Täuschungsmöglichkeiten erfolgt dann eine Anerkennung oder Ablehnung. Stein beschreibt den Vorgang, der ein religiöses Erlebnis begleitet, als eine Dynamik von Freiheit und Unfreiheit. Es bleibt dem suchenden Menschen überlassen, sich überhaupt zu öffnen und dann im nachfolgenden Schritt, falls ein religiöses Erlebnis zuteil wurde, sich auf den Boden des Glaubens an den Gehalt des Erlebnisses zu stellen, ihn anzuerkennen im Akt der Anerkennung. »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. [...] Oder] 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.«⁹⁷

Einerseits muß eine Offenheit für das Einströmen einer »über-ichlichen« Macht bestehen. Andererseits wird die Person, die ein religiö-

stion oder Ansteckung durch Gefühle anderer ist besonders für das religiöse Erleben zu untersuchen. *Eph* 179. Zur Gefühlsansteckung vgl. *Eph* 164 und *Potenz und Akt (PA)*, ESGA 10, Freiburg 2005, 132f. Vgl. auch Scheler, Max, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Bern 1957 (Orig. Halle a.d.S. 1913), 25ff.

⁹⁶ Fraling, Bernhard, »Mystik und Theologie. Eine schwierige Verhältnisbestimmung«, in: Langner, Dietlind / Sorace, Marco A. / Zimmerling, Peter (Hg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*, Freiburg Schweiz / Stuttgart 2008, 13–28, hier 19.

⁹⁷ PK 43f.





ses Erlebnis hat, daraus nicht notwendigerweise Folgerungen ziehen. Sie hat die Freiheit, den geistigen Mitvollzug nach dem aktuellen Erleben abzubrechen. Sie ist dann nicht bereit, es weiter einzuordnen, Konsequenzen zur existentiellen Lebensumkehr zu ziehen. Ein Gotteserlebnis nicht anzuerkennen heißt, es nicht im Erlebnisstrom mit anderen Erlebnissen zu verknüpfen: mit Vorstellungen, Urteilen, Willensakten, Gefühlsregungen – und es damit im Leben nicht sichtbar und gültig werden zu lassen. Es anerkennen meint: dem eigenen religiösen Erleben Glauben schenken, Sinnkonstitution und Existenzsetzung vorzunehmen.

Die Anerkenntnis ist ein Schritt im Seeleninneren hin zur Verleiblichung eines inneren, psychischen oder geistigen Erlebnisses. Das »Gemüt« oder »Herz« als Schnittstelle zwischen dem Intellekt und dem Willen ist der Ort, an dem »abgewogen« wird, d.h. hier wird die innere, lebendige Zustimmung zum rational Erkannten erteilt oder verweigert. Und erst diese erfolgte Herzenszustimmung wird die ausreichende Motivation liefern, um den Willen zu bewegen, eine Umkehr zu vollziehen. Stein unterscheidet die verschiedenen Seelenkräfte: »im Verstand ein äußeres Entgegennehmen der Welt, im Gemüt die innere Auseinandersetzung mit der Welt, im Willen das Hinausgreifen aus sich in die äußere Welt«. ⁹⁸

Aus der Perspektive des Christentums kommt es nicht so sehr auf das Erleben innerer Zustände (z.B. Geborgenheit) oder das Erleben innerer Bewegungen (neuer Kraftzustrom) an, sondern zentral ist der Zusammenhang dieser Vorgänge mit der Lebenswelt. Wichtig sind die Folgen, die sich durch eine Anerkenntnis im Leben verwirklichen: »An den Früchten werdet ihr sie erkennen« (Mt 7, 20). Wenn man seinen eigenen religiösen Erlebnissen Glauben schenkt, erfolgt eine Reflexion der Erlebnisse, und eine Interpretation kommt hinzu. ⁹⁹ So werden »religiöse Erlebnisse« zu »religiösen Erfahrungen«, im Rahmen des »deutenden und wertenden Vor- und Rückbezugs im bio-

⁹⁸ PA 127. Vgl. PA 249.

⁹⁹ Vgl. dazu: Belzen, Jacob A. van, »Was ist spezifisch an einer religiösen Erfahrung? – Überlegungen aus religionspsychologischer Perspektive«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 40–56. Es kommt auf die Interpretation an. So auch: Knoblauch, Hubert, »Die Soziologie der religiösen Erfahrung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 69–80, bes. 76f.: Die Deutung wird nicht immer religiös sein. – Hansberger, Andreas, »Gott wahrnehmen. William Alstons perzeptives Modell religiöser Erfahrung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung*, Stuttgart 2004, 113–125.





graphischen Kontext«. ¹⁰⁰ »Religiöse Erlebnisse« haben keinen Selbstzweck, sondern liefern einerseits einen Erkenntnisgewinn, und andererseits führen sie lebensweltlich zur Umkehr, zur »Neu-« oder »Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist«.

Religionsphilosophie ist bei Reinach eng mit praktischer Philosophie / Ethik verbunden. ¹⁰¹ Die Einsicht in den Gehalt des Erlebnisses, d.h. die theoretische Erkenntnis »es gibt einen Bergenden« ist eine Vorbedingung für die Anerkennung des Gehalts, die Anerkennung der Existenz des religiösen Bereiches oder »Gottes«. Und damit verbunden kann der Entschluß gefaßt werden, sich diesem Bereich Gottes auch verbindlich lebensweltlich zuzuordnen und das Leben durch den Eintritt in den Leib Christi durch die Taufe ethisch neu zu ordnen.

ERTRAG EINER »PHÄNOMENOLOGIE DES RELIGIÖSEN ERLEBNISSES«

Was leistet nun eine »Phänomenologie des religiösen Erlebnisses«? Im Begriff und in der Tatsache eines »religiösen Erlebnisses« ist eine personale Beteiligung, eine existentielle Komponente enthalten. Das religiöse Erlebnis legt durch seinen Abhängigkeits- oder Geborgenheits-Charakter oder beides eine Beziehungsstruktur zwischen Mensch und Gott frei, die als »erlebte Wesensbeziehung« (Reinach) das Ich aus seiner Einsamkeit reißt und aus seinem In-Einstellungsein-auf-*Etwas* in Beziehung zum erlebten absoluten Wesen, zu Gott setzt (In-Beziehung-sein-mit-*Jemand*). Der Mensch erlebt existentiell und erkennt dabei: »Ich bin da, und es ist gut, daß ich da bin, weil jemand mich birgt, der will, daß ich da bin; ich bin nicht allein.« Zentral ist in religiösen Erlebnissen der Wert von Gefühlserlebnissen überhaupt, wie Reinach und Stein sie analysieren, auch für einen traditionellen, vielleicht sogar erstarrten Glauben. Religiöse Erlebnisse speisen Religiosität, d.h. sie machen das Glaubensleben fruchtbar, wo ein Bibeltext nicht nur informativ aufgenommen wird, sondern performativ wirkt, »mich anspricht«. ¹⁰² Das Gefühlserlebnis kann im

¹⁰⁰ Haeffner, 39.

¹⁰¹ DuBois, James M., »Adolf Reinach: Metaethics and the Philosophy of Law«, in: Drummond, John J. / Embree, Lester (ed.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht 2002, 327–346.

¹⁰² Vgl. Theunissen, Michael, »Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?« in: *Information Philosophie*, Heft 5, 2003, 7–14, hier 14. Stein, Edith, WGE 50f.





Erlebenden den Willen auslösen, dem Bergenden für das Gefühl der Geborgenheit zu danken. Jean Greisch, Religionsphilosoph und Inhaber der Guardini-Professur in Berlin, mahnt zu Recht »Erlebnisdefizite« in unserem gegenwärtigen Glaubensleben an und warnt zugleich vor »Erlebnistrunkenboldigkeiten«. ¹⁰³

Wenn ein religiöses Erlebnis auf dem Hintergrund der Interpretation durch Zeugen des christlichen Glaubens auf Jesus Christus hin gedeutet wird, kann durch das Gefühlserlebnis des Gott-Vertrauens eine Umkehrbewegung in Gang kommen: die *Wandlung* – übrigens das zentrale Moment der katholischen Messe und das am meisten gefürchtete in katholischen Pfarrgemeinden. Religiöse Erlebnisse vermitteln der Person, in der sie sich ereignen, eine Zufuhr an neuer Lebenskraft, durch die eine *Wandlung im Kern der Person* einsetzt. »Religiöse Erlebnisse« haben keinen Zweck an sich, sondern sie führen zur »Wiedergeburt« aus dem Heiligen Geist, zur »Transformation des Subjekts«, die allerdings auch sehr nüchtern in einer Haltungsänderung (Umkehr) stattfinden – oder auch intensiv das Seeleninnere berühren und emotional erschütternd sein kann. ¹⁰⁴

So erlebt man Gott nicht als »Tat-sache«, sondern als »Wirk«-lichkeit, die »Kraft aus der Höhe« als Person des Heiligen Geistes, als dynamisch Wirkender. Ein Glaube, der durch ein personales religiöses Erlebnis bereichert ist, scheint eher tragfähig zu sein, wenn die autoritative Kraft der institutionellen, gesellschaftlichen und weltanschaulichen »Stützen« (durch religiöses Elternhaus und religiöse Bildung in lebendigen Gemeinden) fortfällt. Hier hat Rahners vielzitierte Aussage ihren Platz: »Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker oder gar nicht mehr sein«. ¹⁰⁵ Religiöse Erlebnisse erleichtern Wil-

¹⁰³ Lectio Guardini 2010 (8.11.2010), vgl. auch die Konferenz »Erfahrung und Ereignis. Neue Perspektiven der Religionsphilosophie«, 20.–22. Oktober 2011, Humboldt-Universität zu Berlin, Prof. Dr. Jean Greisch.

¹⁰⁴ Vgl. Haeffner, 34.

¹⁰⁵ »Der Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann. Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ›Gottesbild‹ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt.« Rah-





lensentscheidungen und verkürzen die »Kierkegaardsche Qual« des Sprungs. Auf diese Weise wird eine harte Trennung zwischen erkennendem Bewußtsein, dem fühlenden Gemüt und dem Bereich des strebenden Willens vermieden.

Ein häufiger Einwand lautet, daß Gott oder das Heilige nie in direkter Weise erfahren werde, sondern in der vermittelten Form der »Selbsterfahrung«. Dahinter steckt das Vorurteil »God does not offer Himself to the senses, and the finite cannot experience the infinite.«¹⁰⁶ Andererseits ist Gott nach christlichem Verständnis durch die Inkarnation ein für allemal in die Sinnlichkeit eingegangen und wohnt durch die Taufe (in der Person des Hl. Geistes) »in« der Person, nach Stein im »Kern der Person«, von dem auch der Wandel eines Menschen ausgeht. Damit ist Gott als absolute Macht, als der Jemand des menschlichen Fühlens, Denkens und Wollens im Hören seiner Stimme (im Gewissen) reell gegenwärtig. »An sich« bleibt Gott jedoch entzogen. Religiöse Erlebnisse sind also im Normalfall durch Selbsterfahrung vermittelt, es gibt aber wohl auch direkte Begegnungen: Im mystischen Erlebnis, d.h. religiösem Erlebnis im engeren Sinne, kann er in seelischen Tiefenbereichen des Menschen erlebt werden. Es gibt Erlebnisse, in denen das Heilige unmittelbar erlebnismäßig erfaßt wird, und solche, die eine nachträgliche Deutung als religiöse Erfahrungen erhalten. Felix Senn mahnt an, daß in der Theologiegeschichte zu wenig unterschieden wurde zwischen der »unerschaffenen Gnade«, d.h. dem Hl. Geist als Person, und der »geschaffenen Gnade«, den Wirkungen des Heiligen Geistes, die sich in »religiösen Erlebnissen«, in Selbsterfahrung bekunden.¹⁰⁷ Haeffner spricht hier von der »dialektischen Struktur der religiösen Erfahrung«.¹⁰⁸

Ein religiöses Erlebnis – so können wir aus der Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im Anschluß an Edith Stein und Adolf Reinach lernen – basiert auf Beziehung und ist daher nicht erzwingbar, sondern nur motivierbar. Edith Steins Vorbild kann uns ermutigen, uns für Gott als dem dynamisch Wirkenden zu öffnen, indem wir uns in

ner, Karl, »Frömmigkeit früher und heute«, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, VII (Einsiedeln 1971), 22–23.

¹⁰⁶ Hart, Kevin / Wall, Barbara, »Preface«, in: Dies., *The Experience of God. A Post-modern Response*, New York 2005, xi.

¹⁰⁷ Senn, Felix, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie*, Zürich 2009, 31.

¹⁰⁸ Haeffner, 36.





die Nähe von religiösen Orten und Menschen begeben, indem wir Erlebnisse mit Gott dem Heiligen Geist in Klöstern, Gebetskreisen und Erneuerungsbewegungen suchen, um so unseren Glauben an Jesus Christus von Gott her stärken und erneuern zu lassen.

SIGLEN VON DEN WERKEN EDITH STEINS

- Beiträge – *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, eingel. und bearb. v. Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg 2010
- BRI – *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, eingel. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. v. Amata Neyer u. E. Avé-Lallemant, Freiburg 2001
- EES – *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, eingel. u. bearb. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg 2006
- EPH – *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, eingel. u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg 2004
- ESGA – *Edith Stein Gesamtausgabe*, Freiburg 2000ff.
- GT I – *Geistliche Texte I*, ESGA 19, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2009
- GT II – *Geistliche Texte II*, ESGA 20, eingel. u. bearb. v. Sophie Binggeli, Amata Neyer u. Ulrich Dobhan, Freiburg 2008
- IG – »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge*, S. 110–262
- KW – *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*, ESGA 18, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg 2003
- LJF – *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
- PA – *Potenz und Akt*, ESGA 10, Freiburg 2005
- PK – »Psychische Kausalität«, in: *Beiträge*, ESGA 6, Freiburg 2010, 3–109
- WGE – *Wege der Gotteserkenntnis*, ESGA 17, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöllner und Viki Ranff, Freiburg 2003
- WIM – *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg 2005

WEITERE SIGLEN

- Haeffner – Haeffner, Gerd, »Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung«, in: Ricken, Friedo, *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 15–39
- Hua – Husserliana (Edmund Husserls Gesammelte Werke)
- LU – Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil*, Hua Bd. XIX/1





BERND URBAN

»Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin«¹

Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein

Teil 1

Edith Steins Denken bewegt sich [...] im Raum einer griechischen Antike, wie sie in Platon und Aristoteles letzte Reife ist [...].²

Alle Schriftdeutung ist bedingt durch die Geistesart dessen, der sie unternimmt.³

I. EINLEITUNG

In ihrem 1929 erschienenen Artikel »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« spricht Edith Stein von den »echten« Philosophen und Lehrern, die sich »über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände« reichten im Bemühen, »dem λόγος [...] dieser Welt nachzuspüren«, und indem sie namentlich einige nennt, spricht sie zugleich von ihrer eigenen Denkwelt; sie schreibt:

So waren Plato und Aristoteles und St. Augustin des hl. Thomas Lehrer – wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin – und es war ihm gar nicht anders möglich als in beständiger Auseinandersetzung mit ihnen zu philosophieren. In diesem Sinn hatte auch Husserl, bei aller Selbständigkeit seines Vorgehens, seine Lehrer. Einige davon hat er selbst deutlich bezeichnet: in bewußter Auseinandersetzung mit Des-

¹ So Edith Stein in: »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft, 1929, S. 315–338; auch in Paul Noack (Hg.): Husserl, Darmstadt 1973, S. 61–86; das Zitat S. 62.

² Erich Przywara: »Edith Stein und Simone Weil«, in Waltraud Herbstrith (Hg.): Edith Stein – Eine große Glaubenszeugin. Leben, neue Dokumente, Philosophie, Annweiler 1986, S. 231–248; das Zitat S. 231.

³ Edith Stein: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Edith-Stein-Gesamtausgabe [= ESGA], Bd. 11/12, Freiburg 2006, S. 326.





cartes und Hume z. B. hat er sich seine Methode gebildet; andere haben durch verborgene Kanäle auf ihn eingewirkt, ohne daß es ihm wohl recht zum Bewußtsein kam: zu denen ist auch Thomas zu zählen.⁴

Zweimal Platon, durch »auch«, »Augustin« und »Thomas« verstärkt, lenken die Aufmerksamkeit in Edith Steins »Denkwelt«, in der auch ihr Literaturwissen beheimatet ist und aufgesucht worden war.⁵ Erweiterungen und Ergänzungen sind und waren nötig.⁶ Der Weg zum »literarischen« Philosophen soll nun aus mehreren Gründen gegangen werden, nicht nur im Hinblick auf Metaphern und Dialog, Gleichnis und Allegorie, Etymologie, »Wirklichkeit« der Dichtung und auf »ihren« und Platons Homer⁷, sondern auch im Hinblick auf den Platonismus, der »in der sachlich intensivsten Weise über Jahrhunderte hin« die »christliche Theologie« bestimmte⁸ und im Rahmen der These Joseph Ratzingers liegt, das Christentum sei

die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.⁹

Wie sehr Edith Stein Anteil an dieser Synthese hat, sie nachfolgend geradezu verkörpert, zeigt einerseits ihr großer Text »Das Gebet der Kirche« von 1936¹⁰, zeigen andererseits ihre Untersuchungen zur Bestimmung der Seele und der seelischen Vermögen, deren »Bedeutung

⁴ Wie Anm. 1.

⁵ Siehe Bernd Urban: *Edith Stein und die Literatur. Lektüren, Rezeptionen, Wirkungen*, Stuttgart 2010.

⁶ Siehe Bernd Urban: »Edith Stein und Johann Gottfried Herder: ›verloren gegangen. Literarisch-philosophische Rezeptionsvertiefungen zu ›Einführung‹ und ›Gottesschau‹«, in: Münchener theologische Zeitschrift, 63 (2012), S. 335–352; ders.: »Edith Stein und Sigmund Freud. Berührungen, Komplemente, Differenz«, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, 9 (2012), S. 256–308; ders.: »Liebeslied und Harfenspiel. Lyrisch-mystische ›Strömungen‹ bei Edith Stein«, in: *Edith Stein Jahrbuch*, 18 (2012), S. 156–199; ders.: »Die Bücher, die Texte: lesen, ›durcharbeiten‹, übersetzen, schreiben – beten. ›Säkulare‹ Formen der Lebensbewältigung und Heiligkeit bei Edith Stein«, in: *Erbe und Auftrag. Benediktinische Zeitschrift*, 89 (2013), in Vorber.

⁷ Zu Steins Homer-Lektüre siehe zunächst ESGA 1 (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*), S. 144, 241, 253, 280, 285, 301.

⁸ Siehe Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2001, S. 18.

⁹ In: *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*. Chronik der kath. Akademie in Bayern 1978/79, München 1981, S. 156.

¹⁰ ESGA 19, S. 44–58; Untertitel: »Das Gebet der Kirche als Liturgie und Eucharistie«, »Die einsame Zwiesprache mit Gott als Gebet der Kirche«, »Inneres Leben und äußere Form und Tat«.





und Relevanz« bei Platon »für die folgenden Jahrhunderte bis in die Moderne nicht hoch genug zu veranschlagen«¹¹ sei.

Die Vorgehensweise im folgenden ist chronologisch; aus ihr ergeben sich die thematischen, dann die systematischen Zusammenhänge.¹²

Die »Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein« sollen zugleich Grundzüge ihrer Lebens- und Denk-Philosophie zeigen und in ihnen – angesichts der aktuellen Vernunft-Religion-Debatte¹³ – Wege weisen, wie eine Versöhnung – zwar nicht vollständig, aber auch nicht in »endgültiger Entzweiung«¹⁴ – im Auge zu behalten wäre. Beierwaltes sprach – wir kommen »zu den Sachen« – von »des Dionysios Versuch einer Präsentation seiner Theologie aus einem ursprünglichen philosophischen Gedankengeflecht heraus« und meint:

Christen, für deren Glauben oder für deren Theologie Philosophie sachlich bedeutsam und nicht nur die Rolle einer ›ancilla exigua‹ für das vermeintlich Eigene spielte, konnten mit ihm sogar christlich denken und leben – von Maximus Confessor und Eriugena angefangen bis hin zu Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Edith Stein.¹⁵

Nahezu sämtliche Themen des Byzantiners kehren in und mit dieser gewaltigen Tradition bei Edith Stein wieder: Platon ist »wohl zu beachten«.

II. PRÄLUDIEN – »AKROBATENSTÜCK« – δαιμόνιον

In ihrem Erinnerungsbuch *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* berichtet Edith Stein, wie sie nach dem Hilfsschwesterexamen und dem Krankendienst in Mährisch-Weißkirchen mit »Volldampf Griechisch zu arbeiten« begann, um »nun endlich das Graecum zu ma-

¹¹ Wolfram Brinker: »Seele«, in: Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, hg. von Christian Schäfer, Darmstadt 2007, S. 257.

¹² Ihr kommt neuerdings das Buch von Friedemann Richert entgegen, der die Begriffe »Wahrheit«, »Gott« und »Leben« bei Platon, Johannes und Paulus in Parallele und auf solider Textbasis untersucht (*Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments*, Darmstadt 2011), eine Methode, die schon das Platon-Buch von Edith Steins Philosophie-Lehrer Eugen Kühnemann auszeichnete (*Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato*, Berlin-Stuttgart 1899).

¹³ Siehe »Vernunft-Religion-Literatur: Mönchsgespräche mit Jürgen Habermas«, in Bernd Urban: Edith Stein, Anm. 5, S. 99–108.

¹⁴ Beierwaltes: *Platonismus*, Anm. 8, S. 11.

¹⁵ Beierwaltes: *Platonismus*, Anm. 8, S. 77.





chen« (ESGA 1, S. 300). In der Familie des »Platoforschers« Julius Stenzel wurde Platons *Staat* gelesen, Edith Stein versuchte sich »einige Wochen lang ganz in Plato und Homer«, Platon wurde »Spezialgebiet« für die Prüfung, der Prüfer liebte es, nach den Überschriften der einzelnen homerischen Gesänge und dem *Phaidon* zu fragen (ebd., S. 301). In Breslau überraschte die Mutter die Studentin beim *Parmenides*-Studium (»sie hatte gerade ein paar Sätze über das Eine und Viele erwischt«: »das weißt du doch längst«, so ihre Bemerkung; ebd., S. 167). Im zweiten Semester dann das Kostümfest mit den verkleideten Professoren – sie selbst ansehnlich als Holländerin –, ihr Philosophie-Professor Eugen Kühnemann im griechischen Gewand des Platonneffen und Schülers Speusippos. Die »Holländerin« erinnert sich an ihre »boshafte« Bemerkung: »Er sagt Speusippos, aber er meint Plato« (ebd., S. 156).

In der Philosophie-Prüfung dann fragte der Prüfer – Husserl war anwesend – nach Problemen aus der Geschichte der Philosophie, schließlich nach dem *Timaios*,

den ich nur aus Darstellungen kannte; das wagte ich jetzt jedoch nicht zu sagen, um meinen guten Meister nicht vor dem gestrengen Vorsitzenden zu blamieren (ebd., S. 258).

Zwar hatte sie »sehr viel Plato gelesen« (Xenophons *Anabasis*-Anfang für die Geschichtsprüfung konnte sie auswendig), aber jetzt begann sie

kühn den Gedankengang des Dialogs zu konstruieren, indem ich die gestellten Fragen als Anhaltspunkte benützte. Ebenso machte ich es, als ich über die verschiedenen Stellungnahmen David Humes zur Mathematik in seinem »Essay« und »Treatise« Auskunft geben sollte. Ich hatte den Essay gar nicht, den Treatise nur teilweise gelesen, ging aber mutig an den Vergleich heran. Diese geistigen Akrobatenstückchen machten mir sogar Freude, sie kosteten aber eine große Anspannung, und ich war froh, als Husserl endlich zur Logik übergang (ebd., S. 258).

Den genannten Platon-Werken werden wir mehrfach unter dem ausgedehnten Netz von Mathematik, Logik und Husserl begegnen; bei diesem Prüfer schrieb Edith Stein dann ihre Doktorarbeit, und in ihr finden wir einen ersten direkten Platon-Bezug. Er steht im bedeutenden Schlußkapitel »Die Frage der Fundierung von Geist auf Körper«, bedeutsam deshalb, weil die Doktorandin eher unbewußt ihr





künftiges Lebens- und Forschungsprogramm in nuce umschreibt, es dann Schritt für Schritt »auslebt« und »durchphilosophiert«; die hier noch »harmlosen« Worte und Begriffe eines jeden Satzes erlangen außerordentliche Bedeutung im jetzt zu überschauenden Gesamtwerk; hier zunächst die ersten beiden Absätze des Kapitels:

Wir haben noch eine wichtige Frage zu erörtern. Wir kamen zur geistigen Person durch das psychophysische Individuum, bei seiner Konstitution stießen wir auf den Geist. Im Zusammenhang des geistigen Lebens bewegten wir uns frei, ohne Rekurs auf die Leiblichkeit; einmal eingedrungen in dies Labyrinth, fanden wir uns durch den Leitfaden des »Sinnes« zurecht, aber wir haben bisher keinen andern Zugang kennengelernt als den von uns benützten, den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck in Mienen u. dgl. oder Handlungen.

Sollte es eine Wesensnotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit? Ich als psychophysisches Individuum erlange vom geistigen Leben anderer Individuen tatsächlich auf keinem andern Wege Kunde. Freilich weiß ich von vielen, Lebenden und Toten, die ich nie gesehen habe. Aber ich weiß es von andern, die ich sehe, oder durch Vermittlung ihrer Werke, die ich sinnlich wahrnehme und die sie vermöge ihrer psychophysischen Organisation hervorgebracht haben. In mannigfacher Gestalt tritt uns der Geist der Vergangenheit entgegen, aber immer an einen physischen Körper gebunden: geschriebenes oder gedrucktes oder in Stein gehauenes Wort, Stein oder Metall gewordene Raumgestaltung. Aber eint mich nicht lebendige Gemeinschaft mit den Geistern der Gegenwart, Tradition mit denen der Vergangenheit unmittelbar, ohne leibliche Vermittlung? Gewiß fühle ich mich eins mit andern und lasse ihre Gefühle zu Motiven meines Wollens werden, aber das gibt mir nicht die andern, sondern hat ihre Gegebenheit schon zur Voraussetzung. (Und was von andern in mich eindringt – von Lebenden oder Toten –, ohne daß ich davon weiß, das betrachte ich als mein Eigen, und es begründet keinen Verkehr der Geister.) (ESGA 5, S. 135)

Die Doktorandin schließt folgende Fragen an, nennt Lektüre Max Schelers und signalisiert »höchstes Interesse«:

Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen, deren Vorstellung ja keinen Widerspruch in sich schließt? Ist keinerlei Verkehr zwischen ihnen denkbar? Es hat Menschen gegeben, die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten, andere, die sich in ihrem Handeln von einem Schutzgeist geleitet fühlten (man braucht nicht gerade an Sokrates' δαίμόνιον zu denken, das ja wohl nicht so wörtlich zu verstehen ist). Ob hier echte Erfahrung vorliegt, ob





jene Unklarheit über die eigenen Motive, die wir bei der Betrachtung der *Idole der Selbsterkenntnis* fanden, wer will es entscheiden? Aber ist nicht mit den Trugbildern solcher Erfahrung auch schon die Wesensmöglichkeit echter Erfahrung auf diesem Gebiete gegeben? Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist (ebd., S. 135f.).

»[...] das ja wohl nicht so wörtlich zu verstehen ist«: wie anders? »Sehr viel Plato gelesen«: die *Apologie des Sokrates* doch sicher, Platon läßt Sokrates die Verweigerung öffentlichen Redens erklären:

Hiervon ist nun die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt [...]. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie.¹⁶

Die Bewahrung der Selbstbestimmung von Kindheit an durch die göttliche Stimme zum Göttlichen hin: die Frömmigkeit des Sokrates ist der »Ausgangspunkt von Platons Gotteslehre«¹⁷ – die Doktorandin weiß es, und daß der »Dämon« in den homerischen Epen auch einen in seiner Identität nicht erkennbaren Gott bezeichnet¹⁸, hatte sie bei ihrer Lektüre bemerkt. Guardini interpretierte ihren Sokrates-Hinweis als »primär religiöse Erfahrung«:

Existenz und Wirksamkeit des Mannes wurzeln im Bewußtsein einer göttlichen Sendung, die in einem Erlebnis am Anfang und in einer immer wieder sich einstellenden Weisung im Laufe seines Wirkens erfahren wird.¹⁹

III. BRESLAUER ANFÄNGE: ONTOLOGIE UND STAAT

Die frühe private Vorlesung *Einführung in die Philosophie* (1920) besteht aus den Teilen »Die Probleme der Naturphilosophie« und »Die

¹⁶ *Apologie* 31d; zitiert nach: Platon. Werke in acht Bänden, gr. u. dt., hg. von Gunther Eisler, Bd. 2, Darmstadt 1961, S. 41; diese Ausgabe künftig abgekürzt als »PlW« mit Band- und Seitenzahl.

¹⁷ Siehe auch »*Das Daimonion*«, in Friedemann Richert: *Platon*, Anm. 12, S. 54ff.

¹⁸ Siehe Karin Alt: »*Dämon*«, in Christian Schäfer: *Platon-Lexikon*, Anm. 11, S. 68.

¹⁹ Romano Guardini: *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, Hamburg 1956, S. 59f.





Probleme der Subjektivität« und fragt in der Einleitung nach Wesen und Aufgabe der Philosophie. In der »Liebe zur Weisheit – das ist der platonische Eros« begegne man dem »Geist Platos«, dem »Streben nach der reinen Erkenntnis« (ESGA 8, S. 6). Diotima hatte im *Symposion* vom Eros, dem »Jäger«, erzählt,

alle Zeit irgendwelche Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend (φρονήσεως ἐπιθυμητής), sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher [...]. (203d; PlW 3, S. 319)

»Heute« – so die junge Phänomenologin – könne man sich mit dieser Bestimmung »nicht zufrieden geben«:

Einmal faßt sie Philosophie nur von der subjektiven Seite, als Betätigung der Persönlichkeit, und nicht als wissenschaftliche Disziplin. Und außerdem wird man fragen: welcher Art ist denn die Erkenntnis, die hier angestrebt wird? Und worauf ist sie gerichtet? Um Erkenntnis und Erkenntnisstreben handelt es sich ja bei jeder Wissenschaft und jeder wissenschaftlichen Betätigung. Hat die Philosophie nicht ihr eigenes Gebiet? (ESGA 8, S. 6)

Platon hatte gesagt, der Eros gehe auf das »Schöne« und »Gute«, und wem das zuteil werde, der werde »glücklich« (εὐδαίμων; 204de, PlW 3, S. 323), aber die Phänomenologin will hinaus auf Bestimmung der Philosophie gegenüber den Erfahrungswissenschaften mit ihrem jeweiligen Gegenstand, für den sie in einem zweiten Rekurs auf Platon einen »neuen Terminus« einführt; der Gegenstand sei nicht nur »Schnittpunkt zahlloser Beziehungen«, er

ist nicht nur das, was er unter diesen und jenen Umständen ist, er hat nicht nur zufällige Beschaffenheiten, sondern er hat ein *Wesen*, Eigenschaften, die ihm *notwendig* zukommen und ohne die er nicht sein könnte. Dieses Wesen der Dinge, ihr *eigentliches Sein*, ihr οὐτος οὐν [sic] (wie es Plato genannt hat) ist es, auf das es die Philosophie abgesehen hat. Und sofern sie Wesensforschung ist, können wir sie als *Ontologie* bezeichnen. (ESGA 8, S. 9)

»Wie es Plato genannt hat«: genannt im »Gleichnis von den göttlichen Seelenwagen und ihrer Ausfahrt an den himmlischen Ort« des *Phaidros*, ein Text, der – hier schon gesagt – von zentraler Bedeutung für das Spätwerk *Endliches und ewiges Sein* der Karmelitin wird. Es heißt vom »überhimmlischen Ort« und den »Rossen«:





Er ist aber so beschaffen, denn ich muß es wagen, ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe: Das farblose, gestaltlose, stofflose wahrhaft seiende Wesen (οὐσία ὄντως οὐσία), das nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer hat und um das das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft ist, nimmt jenen Ort ein. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch der jeder Seele, die, was ihr gebührt, aufnehmen soll – so freuen sie sich, das wahrhaft Seiende (τὸ ὄν) wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren und lassen es sich wohl sein, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist für jedes andere von den Dingen, die wir wirklich nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhafte Wissenschaft (τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν). Und so auch von dem anderen erblickt die Seele das wahrhaft Seiende (τὰ ὄντα ὄντως), und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen, so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. (247de; PlW 5, S. 77ff.)²⁰

Innerhalb der »Wesensforschung« und der »Naturerkenntnis als philosophisches Problem« durchdenkt Edith Stein in ihrer *Einführung* den gewählten Begriff des »Schemas«, der »Schemata«, den sie von dem der kantischen Kategorien abhebt. In einem dritten Rekurs auf Platon führt sie dazu aus:

Zunächst haben wir in den Schemata selbst ein *absolutes Sein* vor uns, sie sind keinesfalls als ein Sein von Gnaden der Subjektivität aufzufassen. Man könnte sagen, daß sie nur Anwendung finden, nur in Funktion treten, wo ein erlebendes Bewußtsein vorliegt – aber davon hängt ihr Sein nicht ab. Auf dieses Sein passen die Prädikate, mit denen *Plato* seine *Ide-*

²⁰ Kurt Hildebrandt überträgt den letzten Passus folgendermaßen:

»In diesem Umlauf erblickt sie die Gerechtigkeit selbst, erblickt die Besonnenheit, erblickt die Erkenntnis, nicht die, der ein Werden beschieden ist, noch die, welche immer eine andre ist in andern Dingen, die wir jetzt wirklich nennen, sondern die im wirklichen Wesen wesende Erkenntnis. Und wenn sie so die übrigen wirklichen Wesenheiten geschaut und sich daran geweidet hat, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt in ihr Haus zurück. Dort ...« (Platon: *Phaidros*, Stuttgart 1985, S. 45).

Die ESGA korrigiert weder das »ὄντως ὄν«, noch nennt sie eine Fundstelle, weist aber wohl zum Verhältnis von Ontologie und Phänomenologie auf Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III* (ESGA 8., S. 9). Zur Wirkungsgeschichte des »Ontōs on« siehe: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 6, Darmstadt 1984, Sp. 1204ff.





en kennzeichnet: ungeworden, unvergänglich, unveränderlich. Die Schemata stimmen ferner darin mit den platonischen Ideen überein, daß sie »Urbilder« der realen Gegenstände sind. Aber mit der Absolutheit der Schemata bzw. der Kategorien ist über die Seinsselbständigkeit dessen, was wir die reale Außenwelt nennen, noch nichts gesagt. Das Dingschema ist ja nicht selbst ein reales Ding; es ist das, was jegliches reale Ding zum Ding macht, an dem jedes »Anteil« hat (um das platonische Gleichnis für das Verhältnis der Idee zu ihrer Realisierung zu gebrauchen), aber es zeigt überall wechselnde Ausfüllung, und der Bestand des Dinges erschöpft sich nie mit dem, was an ihm dem Schema entspricht. (ESGA 8, S. 71)

An dieser Stelle ihrer *Einführung in die Philosophie* mußte die Frage noch offen bleiben,

ob von den beiden Seinsdomänen – Bewußtsein und Realität (in unserem Falle: Natur) – die eine vor der anderen den Vorzug der Daseinsabsolutheit hat (ebd.);

Edith Stein neigt – im Gegensatz zu dem »heute« noch verbreiteten Standpunkt des Naturalismus – zur Auffassung, »daß das Sein des Bewußtseins absolutes Sein ist« (ebd., S. 73). Wir werden der »Seinsdomäne« in den folgenden Kapiteln wieder begegnen, sie selbst lenkt an obiger Stelle der *Einführung* darauf hin:

Erschöpft ist die Problematik damit nicht. Doch wollen wir unser »non liquet« keineswegs als ein endgültiges hinstellen, etwa in dem Sinne, daß es immer »Glaubenssache« bleiben werde, zu welchem Standpunkte man sich »bekenne«. Es handelt sich vielmehr m. E. um ein lösbares Problem [...]. (Ebd., S. 76)

Wie sich das Platon-Studium im Jahr der *Einführung* gestaltet, zeigt der Brief des Breslauer Platon-Forschers und Altphilologen Julius Stenzel vom 7. Juni 1920 an Edith Stein – mit ihm und seiner Frau hatte sie sich vor Jahren auf das Graecum vorbereitet; der mit ihrem Vetter Richard Courant Befreundete berichtet:

Wir haben im wesentlichen nur über zwei Worte gesprochen: 529 D den Sinn von τὰ ἐνώντα, 533 D über das Objekt von βεβαίωσῃται; in beiden Fällen m. E. noch ohne Entscheidung. Da beide Stellen sicher principiell sehr wichtig sind und nur aus dem Ganzen heraus diskutiert werden können, so müssen wir das nochmals versuchen im Zusammenhang mit der Hauptfrage, die wir uns mit Fleiß für die nächste Stunde mit Ihnen auf-





gespart haben, nämlich der alten trivialen Frage, warum er das merkwürdige Ding die Idee des Guten nennt. Darf ich Ihnen vielleicht in diesem Sinne meinen Sokrates-Vortrag u. die Seiten 20–45 meines Buches zur Kritik vorlegen, in denen der Weg, den ich einmal zu gehen hoffe, vorgeedeutet ist? Ich bitte Sie, außer dem Buch, das Ihnen beliebig lange zur Verfügung steht, das Übrige als Ihr Eigentum zu betrachten, da ich mich damals mit Separaten »eingedeckt« habe. Leider ist dies mit dem Demokritos-Vortrag nicht der Fall – von dem ich zur Zeit leider gar kein Exemplar habe, der auch für den Staat [Platons] nichts enthält. (ESGA 2, S. 61)

Sokrates- und Demokritos-Vortrag und das »Buch«²¹ bereichern Selbstgefundenes; im siebten Buch der *Politeia*, in der Erziehung zum Philosophen, geht es um »Wesenserkenntnis« (ἀλήθεια) und was der Vernunft und was dem Augensinn zugänglich ist; bei Stenzels erstem »Fall« heißt es:

So, sprach ich, daß man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im Sichtbaren gebildet sind, zwar für das Beste und Vollkommenste dieser Art halte, aber doch weil hinter dem Wahrhaften zurückbleibend, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegeneinander bewegen und, was darin ist (τὰ ἐνόντα φέρει), forttreiben, welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht. (529d; PlW 4, S. 601)²²

Stenzels zweiter »Fall« versucht die »Dialektik« zu fassen als die einzige Wissenschaft, die zur höchsten Erkenntnis führt, und ehe Platon-Sokrates begriffliche Unterteilungen (»Wissenschaft«, »Verständnis«, »Glaube«, »Wahrscheinlichkeit«, »Meinung«, »Erkenntnis«) vornimmt, läßt er Glaukon vernehmen:

Nun aber [...] geht die dialektische Methode allein auf diese Art, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde (ἵνα βεβαιώσηται), und das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts (ἀνάγει), wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten

²¹ Julius Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; ders.: »Zur Logik des Sokrates«, in: 95. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur, philosophisch-psychologische Sektion, Breslau 1917. (Hinweise in ESGA 2, S. 61).

²² Vretzka übersetzt τὰ ἐνόντα mit die »ganze (wahre) Welt« (Platon: *Der Staat*, hg. u. übers. von Karl Vretzka, Stuttgart 1982, S. 348). – Die ESGA 2, S. 61, gibt in Anm. 3 an: »Ta enonta: die Einheit« [!].





Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäß, die aber eines anderen Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung, aber dunkler ist als Wissenschaft: wir haben sie aber schon früher irgendwo Verständnis genannt. (533d; PIW 4, S. 613)

Vom »merkwürdigen Ding« (Stenzel), der »Idee des Guten«, ist wenige Zeilen weiter die Rede; der Dialektiker fasse »die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden«, so auch die der »Idee des Guten«, »von allem anderen aussondernd«, durch eine »unüberwindliche Erklärung« (τῷ λόγῳ διαπορεύηται) sie fassend, und wehe, wenn sie durch Meinung, nicht Wissenschaft (δόξη, οὐκ ἐπιστήμη) angegangen werde. (534c; PIW 4, S. 615)

Nahezu gleichzeitig zu Datum und Thema des Stenzel-Briefes und der Lektüre jener platonischen Basistexte für ihre Philosophie als »Wesenswissenschaft« (ESGA 8, S. 22) liegt Edith Steins Beginn der Arbeit an der 1925 erschienenen Schrift *Eine Untersuchung über den Staat*, in der Platon im »Verzeichnis der zitierten Literatur« nicht vorkommt, im ausgeführten Text aber in Verbindung mit Aristoteles mehrfach gegenwärtig ist. Im Kapitel »Individuum und Volk – Individuum und Staat« kommt sie »auf die platonisch-aristotelische Lehre von den *Staatsformen* und ihren möglichen Entartungen« (ESGA 7, S. 28) zu sprechen und charakterisiert »absolute Monarchie« und »Despot«, Aristokratie und Oligarchie, Demokratie und Ochlokratie; Ergebnis:

Von der Idee des Staates aus läßt sich keine der erwähnten Staatsformen als »die beste« in Anspruch nehmen (ebd., S. 30),

zu viele Bedenken seien anzubringen. Zur Sicherung seiner Existenz und seiner Bestimmungen bedürfe der Staat »neuer Organe«, eine »physische Zwangsgewalt«, eine »Streitmacht« sei nötig,

es bedarf also – platonisch gesprochen – der *Wächter*, die seine Gesetze schützen gegen Übertretungen seitens der Bürger sowie gegen Verletzung durch äußere Feinde (ebd., S. 98),

Wächter, die bei Platon »musisch« erzogen sein und die Gott, der »wesentlich gut« (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) ist, auch so darstellen sollen – »mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie« (379a, PIW 4, S. 163). Noch immer im Kapitel »Ständische Gliede-





«spricht Edith Stein von der Notwendigkeit »berufsständischer Gliederung« im Staat und führt weiter aus:

Welcher Art die wirtschaftliche Arbeit und Arbeitsteilung ist, wie groß der Teil des Volkes, der davon absorbiert wird (der platonische »dritte Stand«) – das hängt zum größten Teil von Bedingungen ab, die der Staat nicht in der Hand hat (wie Klima, Bodenbeschaffenheit und dergleichen). (ESGA 7, S. 101)

Er müsse nicht nur die »Erhaltung der Souveränität« sichern, sondern auch

ihre materiale Grundlage, das, was sie faktisch möglich macht. Sie ist es auch, die *Aristoteles* wohl mit seiner *Autarkie* im Auge hatte (das ist aus dem 6. und 7. Buch seiner *Politik* zu entnehmen). (Ebd., S. 101)

Wie selbstverständlich spielt Edith Stein auf Platon an – im »dritten Stand« auf die Anfänge der Stadt (368b ff.; *PlW* 4, S. 117); »Autarkie« hatte sie mit dem »modernen Begriff der *Souveränität*« (ESGA 7, S. 11) interpretiert, und »in unserem Sinne« habe *Aristoteles* in der *Nikomachischen Ethik* (VIII, 1155a) gesagt,

die *φιλία* mehr noch als die Gerechtigkeit halte die Staaten zusammen und die Rechtlichkeit allein – ohne jene – vermöchte es nicht. (ESGA 7, S. 18)

Aristoteles steht mit im Hintergrund: auf die Bewegungslehre aus der *Metaphysik* spielte sie schon in ihrer *Philosophie-Einführung* an, ebenso auf die *ποῖον-* und *τί-*Differenz und die »Apophantik« in der »aristotelischen Terminologie« (ESGA 8, S. 38, 51, 93); letztere kennt sie als Husserl-Assistentin aus dessen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*²³. Und ebenfalls im Hintergrund der platonischen »Wortarbeit« um 1920 steht der jahrelange »Umbildungsprozeß« (ESGA 1, S. 211) zu Christentum und Kirche hin. Noch sind wir bei den Anfängen, die aber sind beachtlich.

²³ Es heißt dort: »Speziell liegen in den reinen Formen der prädikativen (analytischen) Synthesis apriorische Bedingungen der Möglichkeit doxischer Vernunftgewißheit, normativ gesprochen möglicher Wahrheit. Ihre objektive Herausstellung vollzieht die formale Logik im engsten Sinne: die formale Apophantik (die formale Logik der ›Urteile‹), die also ihr Fundament in der Formenlehre dieser ›Urteile‹ hat.« (Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg 2009 [1913], S. 340).





IV. ÜBERSETZUNGS-FRÜCHTE (KOYRÉ: DESCARTES; NEWMAN: UNIVERSITÄT):
AUGUSTINUS, PLOTIN UND GRIECHISCHE LITERATUR

Die Jahre 1920 bis 1922 waren reiche Platon-Jahre; nach der *Einführung in die Philosophie* und der *Untersuchung über den Staat* erinnert sich Edith Stein in ihren 1922 erscheinenden *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* an die »alte Psychologie« und deren »Assoziationsprinzipien« bei der »Streitfrage«,

ob vielleicht das Psychische seinen *eigenen*, der Gesetzlichkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat (ESGA 6, S. 5).

Sie mag an die Worte von Sokrates im *Phaidon* gedacht haben – selbst schreibt sie ja über »Psychische Kausalität«, und Sokrates will »den Begriff der Ursache« (τῆσ αἰτίας τὸ εἶδος) aufzeigen und erklärt Ke-
bes:

[...] mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daß wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zugrunde lege, den ich für den stärksten halte, so setze ich, was mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr (100a; PIW 3, S. 145),

den »Gedanken« nämlich, es gebe »ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes« (100b; PIW 3, S. 147); es ist der »Gedanke« eines Mannes, der – so konnte Edith Stein lesen – »der trefflichste war und auch sonst der vernünftigste und gerechteste«. (118a; PIW 3, S. 207)

Nicht von ihm, sondern von Plotin (um 205–270 n. Chr.), dem Begründer des Neuplatonismus, liest Edith Stein gleichzeitig, genauer: Im Herbst 1922 erschien ihre Übersetzung (gemeinsam mit Hedwig Conrad-Martius) von Alexandre Koyrés *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (ESGA 25: *Descartes und die Scholastik*); es ist ihre erste intensive Begegnung mit der Scholastik, mit Thomas von Aquin und dem »Illuminismus Augustinus« (ebd., S. 130ff.), enthält doch Koyrés Buch einen über 80seitigen





Quellenanhang dazu und entwickelt schon im »Vorwort« einen großen Denkbogen von Nikolaus Cusanus aus; Edith Stein übersetzt:

[...] in Wirklichkeit findet sich [...] die Theorie der *docta ignorantia* sowie der Terminus selbst bei Bonaventura und die *abditia scientia* führt uns, bevor wir bei Augustin, den griechischen Kirchenvätern und ihrem Lehrer Plotin stillstehen können, wiederum auf Bonaventura und auf Scotus Eriugena. (ESGA 25, S. 5f.)

Das waren Taufgeschenke (1. Jan. 1922); sie liest über die Idee der Vollkommenheit bei Plotin und Descartes, über den »Gedankenstrom« des Griechen von Augustinus bis Pascal in der »Idee des Unendlichen« (ebd., S. 17, 19f.), sie liest, daß wir Augustin die »wichtige Unterscheidung zwischen der gebrochenen Freiheit des Menschen und der absoluten oder durch die göttliche Gnade wiederhergestellten Freiheit« (ebd., S. 53) verdanken, und:

ihm verdankt die Theologie im allgemeinen und Descartes im besonderen den Begriff der Freiheit als Befreiung von der Macht der Sünde. Er bestimmt letzten Endes wie Descartes Freiheit als die Fähigkeit, das Gute zu tun, als Zusammenfallen von göttlichem und menschlichem Willen. (Ebd., S. 53f.)

Edith Stein übersetzt erstens:

Es gibt für Augustin keine Scheidung zwischen aktivem und passivem Intellekt, der Intellekt ist ganz und gar passiv. Die Ideen sind Ideen im platonischen Sinn; sie sind die ewigen Urbilder, die Prinzipien, die Muster der Dinge, die im göttlichen Geist seine Schöpfertätigkeit ewig leiten und ordnen, aber für unseren Geist sind sie nur Objekte einer passiven Entgegennahme. Alles, was es in unserem Denken an Aktivem, an Spontanem gibt, stammt aus dem Willen. Selbst das Wirken der Phantasie erklärt sich durch den Einfluß des Willens auf die Ideen, auf den Verstand; die Elemente sind durch den Verstand gegeben, aber der Wille ordnet und kombiniert sie in verschiedener Weise. (Ebd. S, 54)

Die eben Getaufte liest dies aus der *Trinitäts*-Schrift Augustins, Koyré hatte dazu angemerkt:

Augustins Voluntarismus ist unserer Ansicht nach durch plotinische Einflüsse zu erklären. Plotin hat zuerst die Überlegenheit Gottes über den Intellekt proklamiert und den Willen als die eigentliche Essenz Gottes aufgefaßt. (Ebd.)





Im Anschluß an die *Meditationen* von Descartes übersetzt Edith Stein zweitens:

Die intellektuelle Intuition gibt uns einen Vorgeschmack von der Schau der Seligen, das natürliche Licht kündigt uns Gott an und lehrt uns ihn kennen. (Ebd., S. 62)

Koyré hatte weiter geschrieben:

Fast ohne Modifikation, jedenfalls ohne wesentliche Modifikation findet sich diese Theorie bei Bonaventura wieder. Für ihn wie für Augustin ist das natürliche Licht sozusagen unser Verstand selbst, sofern er Abglanz und Ebenbild des göttlichen Verstandes ist. Es erhellt jeden Menschen, der in die Welt kommt, und das göttliche Licht selbst, als dessen Abglanz es in unsere Seele fällt, erlaubt uns, die Dinge dieser Welt zu sehen, zu unterscheiden, zu erkennen. Es besteht keine Gefahr, es mit dem göttlichen Licht, mit Gott selbst zu verwechseln, denn obwohl es alles erhellt, bleibt es doch selbst an sich selbst unsichtbar. Wir sehen alle Dinge in ihm, aber es selbst sehen wir nicht; etwas anderes ist es, die sichtbaren Dinge im Sonnenlicht zu sehen, etwas anderes, die leuchtenden Strahlen selbst zu sehen, und wieder etwas anderes, die Sonne selbst zu schauen (alles augustinische Gedanken); und obwohl wir nur im Lichte der Sonne sehen können, vermögen wir doch nicht ihren Glanz zu ertragen. So erhellt Gott, die Sonne der intelligiblen Welt, alles, aber unsere endliche, unvollkommene, begrenzte Seele kann seinen Glanz nicht betrachten, und nur in dem Licht, das von ihm ausströmt, in den Dingen, die es erhellt, können wir einen Abglanz von ihm erhaschen und seine Gegenwart spüren. (Ebd.)

Die »Sonne der intelligiblen Welt« erforderte eine Anmerkung:

Dieses platonische Bild zieht sich fast durch die ganze Scholastik durch (vgl. Sth II, q. 109, 1–2); es bringt platonische oder genauer neuplatonische Reminiszenzen und Einflüsse mit sich. Überall, wo wir ihm begegnen, können wir sicher sein, den Einfluß Plotins und seines großen Schülers Augustin wiederzufinden. (Ebd.)

Die junge Christin liest nach Platon nun von Plotin, Augustinus, Bonaventura und endlich auch von ihrem bald in Angriff genommenen Thomas, auf den Koyré vielfach zu sprechen gekommen war; in seinem Fußnotenhinweis auf die *Summa theologiae* (»Kann der Mensch ohne Gnade etwas Wahres erkennen?«) hatte Thomas zu Augustinus erklärt:





Die körperliche Sonne leuchtet äußerlich. Die geistige Sonne, die Gott ist, erleuchtet innerlich. Darum ist das der Seele eingeschaffene natürliche Licht selbst eine Erleuchtung Gottes, durch die wir von Ihm erleuchtet werden zur Erkenntnis dessen, was zur natürlichen Erkenntnis gehört. Und hierzu ist keine andere Erleuchtung erforderlich, sondern nur zu dem, was die natürliche Erkenntnis übersteigt.²⁴

Aristoteles-nüchtern spricht Thomas im »ad 3« nicht von »Gnade«:

Um irgend etwas zu denken, bedürfen wir immer der göttlichen Hilfe, insofern diese den Verstand in den Akt überführt; denn akthaft etwas verstehen heißt denken (Augustinus). (Ebd., S. 75)

Für die Konvertierte war das Fortgedachte ihrer bisherigen platonischen (und aristotelischen) Wesenserkenntnis. Koyré aber entfernt sich bei einem Thema (»Die Gottesbeweise«) von Thomas; die Übersetzerin trifft dabei auf ein entscheidend Drittes; zunächst Koyrés Beobachtung:

Hier wie in seiner Metaphysik zeigt sich Descartes als Schüler Augustins und Plotins, entfernt sich von den klassischen thomistischen Beweisen und greift auf die Gedanken Augustins, Anselms und Bonaventuras zurück. (ESGA 25, S. 81)

Den Hintergrund bildete die Frage – und die Texte müssen ausführlich sein, weil mit »Mystik« spätere Lebens- und Denkjahre und Edith Steins Selbstinterpretation²⁵ vorgezeichnet sind –, die Frage also:

Wenn wirklich gemäß unserer Interpretation für Descartes wie für Augustin, für Bonaventura und die Mystiker Gott Gegenstand einer Intuition ist, wenn die Gottesidee klarer ist als irgendeine andere, seine Existenz sicherer als irgendetwas anderes, selbst als unsere eigene Existenz, wenn andererseits in Gott allein, in der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens und seiner Schöpferfähigkeit das Wahre und einzige Fundament, Kriterium und Rechtsgrund all unserer Erkenntnis, auch der klaren und deutlichen ist – was soll dann der Versuch, seine Existenz durch eine rationale Deduktion zu beweisen, wozu sollte sie gut sein? (Ebd.)

²⁴ Sth II 109 ad 2 = Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 14 (Der Neue Bund und die Gnade), Heidelberg-Graz 1955, S. 74.

²⁵ Siehe Bernd Urban: »*Liebeslied und Harfenspiel. Lyrisch-mystische »Strömungen« bei und um Edith Stein*«, in: Edith Stein Jahrbuch, 18 (2012), S. 152–198.





Wozu also Beweise? Im Cartesianismus gebe es diese Schwierigkeit – und was Koyré jetzt ausführt und Edith Stein übersetzt, wirkt bis in ihre kürzliche und entscheidende Teresa-Lektüre²⁶ als eigenes frühes Interpretations- und Aufgabenfeld; die Schwierigkeit sei dem Cartesianismus nicht allein eigen:

Sie findet sich in allen Systemen, die auf mystische Intuition aufgebaut sind, von Plotin bis zu Bonaventura und bis auf unsere Tage, und dieselben Gründe, die die Position Descartes' bestimmen, zwingen auch die mystischen Philosophen, rationale Beweise für die Existenz Gottes anzuhäufen, Beweise, die die Intuition weder ersetzen noch verstärken und erleuchten. Die Intuition ist ein seltenes Geschenk, sie steht uns nicht immer zu Gebote, und obwohl auf dem Grunde all unserer Wahrnehmungen und Gedanken verborgen, ist die Erfassung Gottes undeutlich. Man muß sie befreien, herauslösen und ihre reale Bedeutung erweisen. Man muß auch der rationalen Kritik der Ungläubigen gleich rationale Beweise entgegenstellen, man muß ihnen Gott durch die Vernunft nahebringen, um ihnen sein Wesen begreiflich zu machen, um sie sich selbst begreiflich zu machen, um ihnen die Augen zu öffnen für seine allzu blendende und überströmende Klarheit. Die Intuition ist klar, aber sie ist undeutlich. Die Beweise machen durch die rationale Deduktion seiner Existenz zugleich die Idee Gottes deutlicher, sie vermitteln uns eine wahre Vernunftidee, sie ermöglichen uns, seine Attribute abzuleiten, sie geben uns eine rationale Erkenntnis, die das einzig mögliche Fundament für eine philosophische Analyse ist. Die direkte Intuition ist in sich selbst letzte Basis aller Philosophie; sie ist noch nicht selbst Philosophie. Vollkommen ihrer Natur nach, ist sie unvollkommen und fragmentarisch dem Grad nach, und erst in der himmlischen, der übernatürlichen Schau wird sie ihre Vollkommenheit erreichen und der Vernunft Gründe und logischen Hilfsmittel entbehren können, die ihr Stütze und Rückhalt geben, die auf diskursivem Wege fixieren, was in der Intuition nur implizite und undeutlich gegeben war. (Ebd., S. 82f.)

Kaum war die Übersetzung *Descartes und die Scholastik* von Edith Stein (und Hedwig Conrad-Martius) als Buch erschienen – sie konnte Alexandre Koyré persönlich²⁷ – nahm sie eine neue »Übertragung« in Angriff: es ist *Die Idee der Universität* des Konvertiten und Kardinals John Henry Newman (1801–1890), zweigeteilt in Vorträge, »gehalten für die Katholiken von Dublin« und »gelegentliche Vorlesungen und Abhandlungen für die Mitglieder der katholischen Uni-

²⁶ Siehe das Kapitel »Teresa: Leben und Seelenburg«, in Bernd Urban: Edith Stein, Anm. 5, S. 70–73.

²⁷ Über Beziehungen und Vita s. ESGA 25, S. XI f.





versität« (ESGA 21, S. VII). Über tausend DIN-A4-Seiten schreibt sie in den Jahren 1923 und 1924 und stößt dabei auf Newmans Hochschätzung Platons und der antiken Literatur. Ein »Genie« sei der wie Pindar, Tacitus und St. Hieronymus (ebd., S. 243) und wie Shakespeare, »unser größter Dichter«, und

warum sollte die Geschicklichkeit im Wortgebrauch nicht ebenfalls den großen urbildlichen Ideen dienstbar und ihr Werkzeug sein, in deren Betrachtung ein Plato oder Vergil lebt? (Ebd., S. 241)

Platon sei »der echte Typus hoch sich aufschwingender Philosophie« (*Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte*; ESGA 22, S. 5).

In den »Universitäts-Fragen« kommt Newman – nach Darstellung der englischen katholischen Literatur in ihren Beziehungen zur »klassischen Literatur«, zum »lateinischen Stil« und zum »allgemeinen religiösen Wissen« – zu bemerkenswerten Ausführungen. Damit sich ein junger Katholik mit einem doch gebildeten Protestanten unterhalten könne, sollte er nicht nur um Theologie, Dogma und Bibel wissen, sondern – »wenn er unsere Universität mit Würden und Preisen verlassen hat« – auch »etwas« über die »Einteilungen« und »Geschicke« des Christentums »bis auf unsere Tage« (ESGA 21, S. 311f.). Und nun entwickelt Newman ein Programm, das die übersetzende Jung-Katholikin wohl aufmerken ließ und vielleicht zu Nachforschungen bewegte; vom Christentum also gelte für den »jungen Katholiken«:

Er sollte eine gewisse Vorstellung von seiner Ausbreitung haben und von der Ordnung, in der die Nationen, die sich ihm unterworfen haben, in seinen Bezirk eingetreten sind; und von der Reihe seiner Väter und seiner Schriftsteller im allgemeinen und von den Gegenständen ihrer Werke. Er sollte wissen, wer St. Justinus Martyr war und wann er lebte; in welcher Sprache St. Ephraim geschrieben hat; worauf der literarische Ruhm des hl. Chrysostomus begründet ist; wer Celsus oder Ammonios oder Porphyrios oder Ulphilas, Symmachus oder Theoderich war. Wer die Nestorianer waren; welches die Religion der Barbarenvölker war, die vom Römischen Reich Besitz ergriffen; wer Eutyches war oder Berengar, wer die Albigenser. Er sollte etwas über die Benediktiner, Dominikaner und Franziskaner wissen, über die Kreuzzüge und die Haupttriebkkräfte darin. Er sollte imstande sein zu sagen, was der Heilige Stuhl für Bildung und Wissenschaft getan hat; über die Stellung, die diese Inseln in der Geistesgeschichte des dunklen Zeitalters einnehmen; welchen Anteil die Kirche an der Wiedererweckung der Wissenschaften hatte und wie ihre





höchsten Interessen damit verknüpft waren, wer Bessarion war oder Ximenes, William von Wykeham oder Kardinal Allen. Ich sage nicht, daß wir für ein solches Wissen bei jedem fertigen Studenten, der uns verläßt, einstehen können, aber wir können doch wenigstens solchem Wissen in unsern Hörsälen und Prüfungsräumen Einlasse gewähren, wir können dazu ermuntern. (Ebd., S. 312f.)

Wichtiges und Ergänzendes zum Koyré-Befund war zu erfahren; der Kommentar der ESGA belehrt uns, wie der Glaubensgegenstand wiederholt mit ihrem bisherigen platonischen Wissen in Berührung und Vermittlung kommt, denn der Konvertit, Märtyrer und Philosoph *Justinus* († um 165) war platonisch ausgebildet, die »zentrale christliche Wahrheit war ihm die Offenbarung des Logos-Christus«; *Ammonios Sakkas* (um 175–242) war Begründer des Neuplatonismus in Alexandria und der Lehrer Plotins und des Origines; *Porphyrios* (234–302/305) war Plotins Biograph und Editor und Kommentator von Platons *Parmenides* (»sein triadischer Geist- bzw. Gottesbegriff und die Rolle des Willens an seiner Seelenlehre wurde trotz seiner Kritik am Christentum für die frühchristlichen Theologen bedeutsam«); und später dann *Johannes Bessarion* (1403–1472), Patriarch von Konstantinopel, »bemühte sich um Reformen in griechischen und lateinischen Klöstern« und »förderte als Humanist viele Gelehrte in seiner »Akademie« in Rom«, übersetzte die *Metaphysik* des Aristoteles und verfaßte die berühmte Schrift *In calumniatorem Platonis*.²⁸ Und die Newman übersetzende Germanistin mochte interessiert haben, daß Bessarions Schrift 1469 gedruckt wurde und »die ernsthafte Auseinandersetzung mit Platon stärker beeinflußt habe als jedes andere Werk des 15. Jahrhunderts«, freilich gesehen »im Lichte des Neuplatonismus«.²⁹

Edith Stein war bei Koyré vielfach auf Thomas von Aquin gestoßen, Newman sprach vom »großen Intellekt« und nennt ihn neben Aristoteles, Newton und Goethe (ESGA 21, S. 125). Jetzt liest sie weiter von ihm und den »Irrtümern« Platos; die Herausgeber einer französischen Thomas-Ausgabe hatten gemeint – Newman zitiert sie, Edith Stein übersetzt:

²⁸ Sämtliche Angaben in ESGA 21, S. 312f.

²⁹ So Heinz Otto Burger in: *Renaissance-Humanismus-Reformation. Deutsche Literatur im europäischen Kontext*, Bad Homburg-Berlin 1969, S. 94.





Nicht ohne Grund erkannte St. Thomas Aristoteles als den Meister der menschlichen Philosophie an; denn weil Aristoteles kein Theologe war, hatte er nur logische, physikalische, psychologische und metaphysische Thesen behandelt und die ausgeschlossen, die sich mit den übernatürlichen Beziehungen des Menschen zu Gott beschäftigen, d. h. die Religion; und gerade da war, auf der andern Seite, die Quelle der schlimmsten Irrtümer anderer Philosophen, und besonders Platos. (Ebd., S. 359)

Edith Stein steht nach Newman vor dem Beginn ihrer umfangreichsten und jahrelangen Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* (ESGA 23/24) des Thomas von Aquin und wird dort seiner Plato-Kritik und -Rezeption begegnen; zuvor hat aber eine weitere Plato-Rezeption auf sie eingewirkt: Es ist die in Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Der Plato-Reichtum der Zwanzigerjahre wächst, Kant und Husserl wirken mit.

V. GRÜND-LICHES: SEIN UND ZEIT (1927) – HUSSERL ZUVOR UND DANEBEN

Heidegger hatte sein Werk *Sein und Zeit* Husserl »in Verehrung und Freundschaft zugeeignet« und ein Zitat aus Platons *Sophistes* vorangeschickt:

Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck »*seiend*« [ὄν] gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.³⁰

Schon in seiner Marburger Vorlesung von 1924/25 hatte sich Heidegger der Interpretation des *Sophistes* unter Hinzuziehung des *Parmenides*, des *Theaitetos* und des *Phaidros* gewidmet unter dem Leitthema:

Die Gewinnung der ἀλήθεια als des Bodens der platonischen Seinsforschung. Interpretationen zu Aristoteles »Nikomachische Ethik« Buch VI und X, Kapitel 6–8, »Metaphysik« Buch I, Kapitel 1–2.³¹

³⁰ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979 [1927], S. 1 (= 244a; PlW 6, S. 315).

³¹ Martin Heidegger: *Platon-Sophistes, Gesamtausgabe*, Bd. 19, Frankfurt a. M. 1992, S. 21.





Nahezu 200 Seiten Aristoteles-Analyse in der 650seitigen Druckfassung der Vorlesung (über die »Vermögen«: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Verstand; über Sophia und Eudaimonia, Logos und Nous; über die Bestimmung der Metaphysik als theoretische Wissenschaft von der ersten Ursache alles Seienden, über Wahrnehmung und Empirie) weisen zu den Platon-Befunden in *Sein und Zeit*; die Frage nach dem Sinn des Seins habe beide, Platon wie Aristoteles, »in Atem gehalten«, aber mit »Entdeckung« der »*Einheit der Allegorie*« habe Aristoteles – bei aller »Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons« – das »Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt.«³² Vorweisend auch auf unsere Folgekapitel ist die weitere Einschätzung Heideggers festzuhalten:

Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. (Ebd.)

Das liest Edith Stein in der Anfangsphase der Übersetzung der *Veritas*-Disputation des Thomas; Heideggers Buch hatte sie »bald nach dem Erscheinen durchgearbeitet« (ESGA 10, S. 5), das *Sophistes*-Zitat, das »Heidegger an den Anfang von ›Sein und Zeit‹ gesetzt hat« (ESGA 11/12, S. 11), verwendet sie selbst und schreibt nach »starkem Eindruck« (ebd., S. 7):

Es ist nicht möglich, auf wenigen Seiten ein Bild vom Reichtum und der Kraft der oft wahrhaft erleuchtenden Untersuchungen zu geben, die in Heideggers großem Torso »Sein und Zeit« enthalten sind. Vielleicht hat kein anderes Buch in den letzten zehn Jahren das philosophische Denken der Gegenwart so stark beeinflusst wie dieses, wenn man vielfach auch den Eindruck bekommt, daß nur die neugeprägten *Worte* aufgegriffen wurden, ohne daß man ihren radikalen Sinn und ihre Unvereinbarkeit mit dem übrigen begrifflichen Rüstzeug, das unbedenklich daneben verwendet wird, erkannt hätte. (Ebd., S. 445)

Meint sie schon die Anfangsdifferenz des »*Gefragten*«, »*Erfragten*« und »*Befragten*«, in der nochmals aus dem *Sophistes* (242 c; PlW 6, S. 309) zitiert wird? Heidegger hatte geschrieben:

³² Heidegger: *Sein*, Anm. 30, S. 3.





Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht $\mu\theta\theta\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \delta\iota\eta\gamma\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$, »keine Geschichte erzählen«, d. h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet.³³

Edith Stein liest nun von Platons und des Aristoteles »Arbeit« an der den »positiven Wissenschaften vorauslaufenden« Auslegung des Seienden auf die »Grundverfassung seines Seins« hin in »Grundbegriffen« (ebd., S. 10), liest, warum »die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur ›Dialektik‹« werde, für die Aristoteles »kein Verständnis mehr« hatte, »weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob« (ebd., S. 25), die innerhalb der antiken Ontologie ihre »wissenschaftlich höchste und reinste Stufe« erreichte (ebd., S. 26), liest weiter über den »Begriff des Logos« (ebd., S. 32ff.) bei Platon und Aristoteles und muß sich – ihre »Wort«-Kritik bedenkend – folgendem »Hinweis« Heideggers gegenüber sehen:

Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides*, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern. (Ebd., S. 39)

Edith Stein liest auch – die Husserl-Vorlage zur aristotelischen »Apophantik« in ihrer *Einführung in die Philosophie* ergänzend (s. o.) – die entsprechende Passage in *Sein und Zeit*; Heidegger führt zur »philosophischen Betrachtung« des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, nach dem »Phänomen des apophantischen ›Als‹«, aus:

Dies erste Suchen nach der Struktur des so vorhandenen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ findet ein *Zusammenvorhandensein* mehrerer Wörter. Was stiftet die Einheit dieses Zusammen? Sie liegt, was *Plato* erkannte, darin, daß der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ immer

³³ Heidegger: *Sein*, Anm. 30, S. 6.





λόγος τινός ist. Im Hinblick auf das im λόγος offenbare Seiende werden die Wörter zu *einem* Wortganzen zusammengesetzt. *Aristoteles* sah radikaler; jeder λόγος ist σύνθεσις und διαίρεσις zugleich, nicht entweder das eine – etwa als »positives Urteil« – oder das andere – als »negatives Urteil«. Jede Aussage ist vielmehr, ob bejahend oder verneinend, ob wahr oder falsch, gleichursprünglich σύνθεσις *und* διαίρεσις. (Ebd., S. 159)

Und endlich liest Edith Stein Original-Platon – kein »Akrobatentstück« wie einst in der Prüfung; Heidegger hatte im Kapitel »Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes« über das »Jetzt« nachgedacht, »mag auch in jedem Jetzt ein anderes ankommend verschwinden«:

Als *dieses* Wechselnde zeigt es doch zugleich die ständige Anwesenheit seiner selbst, daher denn schon *Platon* bei dieser Blickrichtung auf die Zeit als entstehend-vergehende Jetztfolge der Zeit das Abbild der Ewigkeit nennen mußte (ebd., S. 423),

und Heidegger zitiert *griechisch* aus dem *Timaios* vom »Erzeuger«:

So sann er darauf, ein bewegliches Abbild der Ewigkeit zu gestalten [εἰκὸν δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι], und macht, indem er dabei zugleich den Himmel ordnet, von der in dem Einen verharrenden Ewigkeit ein in Zahlen fortschreitendes ewiges Abbild, und zwar dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben. (Ebd.; 37d 5–7; PlW 7, S. 55)

Auf den *Timaios* wird Edith Stein mehrfach zurückkommen, die Vorlinien zu *Endliches und ewiges Sein* sind gezeichnet, aber noch ehe sie bei schon begonnener Thomas-Übersetzung in Heideggers Buch auf Thomas von Aquin trifft, wird sie durch die Husserl- und Kant-Verweise dort³⁴ an *deren* Auseinandersetzung mit Platon erinnert. Gehört und gelesen davon hatte sie in ihren Lehr- und Assistenzjahren bei Husserl (1915/16–1918); der Neukantianer Paul Natorp (1854–1924), dessen *Allgemeine Psychologie* sie für ihre Dissertation konsultierte (ESGA 5, S. 116) und auf dessen *Individuum und Gemeinschaft* sie in ihren *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie* (1922) weist (ESGA 6, S. 8), hatte die platonischen Rückverweise bei Husserl zusammengestellt: »Anschauung«, »Intuition«, »Eidos«, »Einsicht«, »Greifen«, »Ergreifen«, »Erfassen«, »Empfin-

³⁴ Siehe Hildegard Feick: *Index zu Heideggers ›Sein und Zeit‹*, Tübingen ⁴1991, S. 122.





den«, das »Gegebene«, »Schau«, »logische Rechenschaft (ein λόγον δίδόναι)« und Nachweise ihrer »Leistung als ὑποθέσεις, ›Grundlegungen‹ zu standhaltenden *Erkenntnissen – Wissenschaften*«. ³⁵ Aber Natorp meinte, bei Husserl auch zu sehen,

daß er zwar bis zum Eidos Platos vorgedrungen, aber auf der *ersten Stufe* des Platonismus, der der starren, unbeweglich »im Sein dastehenden« Eide stehengeblieben ist, den letzten Schritt Platos, der erst der größte und eigenste war: die Eide in *Bewegung* zu bringen, sie in der letzten *Kontinuität* des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat. (Ebd., S. 44)

Die »tiefste Entdeckung« Platos, nämlich die der »Kinesis der Eide«, war – so Natorp weiter – durch das jahrtausendelange »Verhängnis« auch des Aristotelismus verdeckt, so daß er

bei scheinbar vollständiger Übernahme des platonischen Rationalismus des »Beweisens« gerade jene tiefste Einsicht Platos verfehlt, vielmehr, wo sie, mehr in den Konsequenzen als im Prinzip selbst, ihm bei Plato oder den Pythagoreern entgegentrat, sie in echt althellenischem Zurückscheuen vor den Unendlichkeiten bewußt verleugnet. (Ebd., S. 43f.)

Wir werden auch Edith Steins Kritik an Aristoteles – und ganz ähnlich auch an Heidegger – noch begegnen; vorerst sind aber noch weitere Aufbauschritte nötig, wir sind jetzt auf der Rezeptionsstufe der Lehrerin um 1927.

(Fortsetzung im nächsten Jahrbuch)

³⁵ Paul Natorp: »Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹«, in: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 7 (1917/18), S. 224–246; auch in Paul Noack: Husserl, Anm. 1, S. 36–60; die Zitate S. 40f. Paul Natorps Buch *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* erschien 1921 in zweiter Auflage. Heideggers »Nachruf auf Paul Natorp« in Sophistes, Anm. 31, S. 1–5.





5. Spiritualität

STEFANIE HÖLTGEN

Eucharistische Anbetung als Selbsthingabe an den unbeherrschbar Anderen

Edith Steins Praxis eines christlichen Grundvollzugs¹

Aufgrund der weitgehenden Säkularisierung unserer Gesellschaft ist die gegenwärtige Theologie zunehmend gezwungen, auf Anfragen von außen zu reagieren. Ihre wichtigsten Diskurse führt sie mit Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen, mit der Medizin – speziell der Neurophysiologie –, mit der psychologischen und soziologischen Anthropologie, mit der Evolutionsbiologie und der analytischen Philosophie. Diese sicherlich notwendige Außenperspektive bewirkt jedoch, daß die Binnenperspektive, die sich mit der historischen und systematischen Reflexion der gelebten Praxis des christlichen Glaubens beschäftigt, bisweilen ins Hintertreffen gerät. Eine dieser gelebten Praktiken ist die »eucharistische Anbetung«, an der sich m.E. hervorragend ein Schnittpunkt von Theologie und Christsein eruieren läßt. Es erscheint mir außerordentlich wichtig, die eucharistische Anbetung im Sinne einer ernsthaften und aufrichtigen Form lebendigen Christseins zu reflektieren, welche die Vernunft des Menschen gerade nicht ausklammern muß; gilt der Glaubensvollzug nach christlichem Verständnis doch als ein Akt menschlicher Freiheit, an dem stets der »ganze« Mensch, einschließlich seiner fragenden und kritisch denkenden Vernunft, existenziell beteiligt ist. Ursprünglich mag die eucharistische Anbetung zwar ein Zugeständnis an den verobjektivierenden und verdinglichenden Realismus der römisch-germanischen Lebens- und Denkweise gewesen sein;² den-

¹ Vortrag anlässlich des Edith-Stein-Kolloquiums am 21. April 2012 in Köln.

² Vgl. Jungmann, Eucharistische Frömmigkeit, 71: »Das germanische Empfinden suchte überall das Anschauliche, Greifbare. Heilige Reliquien wollte man schauen und schauend verehren. So entstand das Verlangen, das heilige Sakrament zu schauen, dies





noch hat sie sich im Laufe der Jahrhunderte nicht als Behinderung oder gar Deformierung, sondern als Hilfe zur Erschließung des Wesens der Eucharistie erwiesen. Natürlich sind die kritischen Stimmen nicht zu ignorieren, die sich zu Recht darauf berufen, daß die eucharistischen Gestalten in erster Linie Speise und eben dazu bestimmt sind. Hans Urs von Balthasar legt dem zeitgenössischen Kritiker z.B. folgende Worte in den Mund: »Welchen Sinn soll es denn haben, stundenlang vor einem Stück Brot – wie immer transsubstantiiert es sein mag – zu knien und ›anzubeten‹ [...]. Brot ist zum Essen da, nicht zum Anschauen oder Andenken [...].«³ Des weiteren steht zur Kritik, daß die Dinge vom Pneumatischen weg immer mehr an das Materielle heranrücken und das Ereignis der heiligen Eucharistie letztlich statisch wird. Aber – so wendet Hans Urs von Balthasar ein – aus dem Einbruch des Göttlichen in die Zeit folgt kein Rückzug Gottes aus der Zeit, was eine Unterscheidung zwischen Zustand und Ereignis hinfällig macht.⁴

Die Warnung vor der berechtigten Gefahr, daß die eucharistischen Gaben in Schaugefäßen ausgestellt, ihres Sinnes entleert und verdinglicht würden, ist ernst zu nehmen; aber tatsächlich hat die Verehrung des in einer unscheinbaren Hostie gegenwärtigen Christus zu einem tieferen Verständnis des gelebten Christentums geführt.

Die Persönlichkeit Edith Steins ist in diesem Zusammenhang hervorragend geeignet, um sich einer Theologie eucharistischer Anbetung anzunähern: zum einen aufgrund ihrer Bedeutung als Theologin und Karmelitin; zum anderen gehört sie zu den wenigen Menschen, deren Spiritualität nicht nur von der eucharistischen Anbetung bestimmt wurde, sondern die sich – selten genug – auch schriftlich Rechenschaft gegeben haben über Sinn und Bedeutung dieses geistlichen Grundvollzugs. Meine in der Auseinandersetzung mit Edith Stein gewonnenen Erkenntnisse möchte ich im folgenden vorstellen und – soweit im Rahmen eines Vortrags möglich – zugänglich machen. Die in meinem noch nicht abgeschlossenen Dissertationsprojekt erfolgte Analyse, die sowohl ihr Werk als auch ihre Biographie berücksichtigt, steht unter der erkenntnisleitenden Frage des Zu-

um so mehr, als man es ja nur selten zu empfangen wagte.« Für Näheres zur Entstehung einer Verehrung der konsekrierten Hostie siehe: Nußbaum, Otto, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Theophaneia 29) Bonn 1979, 115–174.

³ von Balthasar, Verehrung, 111.

⁴ Vgl. ebd. 113.





sammenhangs zwischen der Spiritualität und dem Leben und Denken Edith Steins. Hierzu habe ich mich an der in der Literatur oft üblichen Dreiteilung ihrer Biographie orientiert, die sich in die Zeit Edith Steins als atheistische Philosophin vor ihrer Konversion (1), in die Zeit als katholische Christin nach ihrer Konversion (2) und in ihre Zeit als Karmelitin (3) einteilen läßt.

Ohne das weite Feld der Phänomenologie an dieser Stelle zugänglich machen zu können, möchte ich zunächst auf einige wenige Punkte aus der ersten Phase ihrer Biographie und den Einfluß der Phänomenologie auf ihr Leben und Denken aufmerksam machen, die mir im Kontext der eucharistischen Anbetung wichtig erscheinen. Zum einen ist dies der Aspekt, daß durch die Phänomenologie Erkenntnis »wieder« zum *Empfang von* etwas wird, das Sein in unserer Erkenntnis und Wahrnehmung also Objektivität besitzt (was besonders in Edith Steins Dissertationsschrift aufscheint). Zum zweiten ist es der Einfluß Max Schelers und dessen These, daß nicht nur Wille und Verstand zu den Erkenntnisquellen gehören, sondern auch die Liebe – ein Moment, das insbesondere hinsichtlich des In-Beziehung-Stehens mit allem personalen Sein von Bedeutung ist. Außerdem begegnet Edith Stein in dieser Phase zum ersten Mal ein Aufleuchten des Ewigen im Sein, stellt sie doch fest, daß das personale andere für den erkennenden Geist letztendlich ein Geheimnis bleibt, welches diesen auf das im anderen durchleuchtende Ewige weist.

Neben diesen theoretischen Erörterungen sind es aber auch ganz konkrete Erfahrungen, die Edith Stein in ihrem Denken voranbringen: so zum Beispiel ihre Zeit im Soldatenlazarett während des Ersten Weltkriegs und ihre Begegnung mit der Witwe Anne Reinach (Erfahrungen, die sie mit der Endlichkeit des Menschen konfrontieren) sowie ihr Erlebnis im Frankfurter Dom, wo sie eine Frau beobachtet, die sich – aus der Geschäftigkeit des Alltags heraus – einem Gebet widmet. Dies ist m.E. eine Schlüsselstelle, da Edith Stein dort erlebt, wie für jene Frau das bzw. der Höchste und Ewige eine konkrete Gegenwärtigkeit in der Welt darstellt, der man sich vertraulich – wie jedem anderen menschlichen personalen Sein, im Grunde wie einem Freund – nähern kann. Gott selbst hebt die Distanz zwischen endlichem und ewigem Sein auf, die ihn für den menschlichen Verstand unerreichbar macht, indem er sich in die Welt hineinbegibt und dem Menschen seine Nähe zum Geschenk macht: eine Zuwendung, die die Frau im Frankfurter Dom betend annimmt. Es ist keine unmittelba-





re Gotteserkenntnis, die Edith Stein zuteil wird, aber sie wird von der Hingabefähigkeit einzelner Menschen auf die göttliche, sich schenkende Liebe gelenkt und findet die Transparenz Gottes zuerst im »Phänomen Mensch«.⁵

Durch die Begegnung mit der »Vida« der Teresa von Ávila findet Edith Stein schließlich zum katholischen Glauben, womit die zweite große Phase ihrer Biographie beginnt. Das Zeugnis Teresas von Ávila vermag ihr zu vermitteln, daß es letztlich die innere Berührung der Seele mit dem Grund des eigenen Seins ist, die das ewige Sein Gottes erfahrbar macht, und nicht der intellektuelle Weg der Wissenschaft.⁶ Ermöglicht wird die innere Begegnung zwischen der menschlichen Seele und Gott durch die sich in Freiheit und Liebe ereignende Hingabe des Selbst, welche als solche Antwort auf die immer schon anwesende Liebe Gottes und deren Annahme ist. Vor aller Suche nach Gott ist dieser in der Seele – dem Ichsein des Menschen⁷ – als ihr Seinsgrund gegenwärtig, und Edith Stein versteht, wie sie, um vollkommen sie selbst werden zu können, dem Ruf nach der Anerkennung Gottes und der vertrauenden Selbsthingabe gerecht werden muß. In dieser Erfahrung findet dann auch ihr bereits früh aufgetauchtes unbestimmtes Gefühl des *Geborgenseins* eine Antwort: Es ist die Gewißheit, immer schon anerkannt und geliebt zu sein – eine Gewißheit, die sie dazu befähigt, eine Anbetende zu werden.

Vor allem ist es ihre Zeit in Speyer als Lehrerin an einer Klosterschule, in der Edith Stein ein eucharistisch (an)betendes Leben einübt. Von Bedeutung ist aus dieser Zeit natürlich ihr Aufsatz über die »Eucharistische Erziehung«, aus dem sehr eindeutig hervorgeht, welchen Wert sie der Kontemplation vor dem Allerheiligsten beimißt, jedoch auch – und das ist von besonderem Interesse – der Zeit außerhalb der direkten Betrachtung des eucharistischen Leibes Christi, in der es nämlich gilt, die eucharistischen Wahrheiten a) von Christi Gegenwärtigkeit im Sakrament, b) seines Kreuzesopfers auf dem Altar und

⁵ Vgl. Herbstrith, Stein, 55.

⁶ Vgl. Herbstrith, Stein, 59.

⁷ Stein schreibt später in »Endliches und ewiges Sein« folgendermaßen: »Das Ichleben ist wiederum Geformtes, Sinnerfülltes. Es erhält seine Sinnbestimmtheit durch das Wesen der Seele, aber nicht allein von daher. Das Ichleben ist – wenn nicht allein, so doch überwiegend – Auseinandersetzung der Seele mit etwas, was nicht sie selbst ist: mit der geschaffenen Welt und zuletzt mit Gott [...].« Stein, Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12) 366.





c) seines Willens zur Communion mit allen Menschen⁸ praktisch wirksam werden zu lassen. Sie spricht in diesem Artikel in erster Linie die Frauen an und empfiehlt ihnen, ihre wahre Heimat zu Füßen des Allerheiligsten zu haben und ihre täglichen Aufgaben von dort ausgehend zu bewältigen. Versteht eine Frau es – so Edith Stein –, die eucharistischen Wahrheiten in ihren Alltag zu integrieren, dann erst wird sie in der Lage sein, diese im gelebten Beispiel weiterzugeben und ihre Kinder eucharistisch zu erziehen. Ihr Vortrag weist u.a. sehr eindeutig auf ein grundlegendes Element der Spiritualität Edith Steins hin: nämlich die Verschränkung ihrer Aufmerksamkeit für das Göttliche mit ihrer tiefen Sorge um die Welt. Mit anderen Worten: Die Antwort auf die Anwesenheit Gottes in den konsekrierten Gaben und auf die Ungeschuldetheit seiner darin verborgenen Hingabe an seine Schöpfung und Liebe zu ihr besteht darin, dem Adressaten seiner Liebe mit ebensolcher Hingabe zu begegnen und gegenüber dem Heil der anderen nicht gleichgültig zu werden. *Eucharistisches Leben* meint demnach also nichts anderes als die Verlebendigung des Evangeliums: Die Konkretion des eigenen Lebens besteht darin, die Liebe Christi zum Ausgangspunkt alles eigenen Tuns zu machen. Denn: wer die in der Monstranz enthaltene barmherzige Liebe des in die Welt inkarnierten Sohnes von Gott erkennt, verläßt mit der Fülle dieser Liebe das Allerheiligste, um genau sie mittels der eigenen Gegenwärtigkeit den Menschen sichtbar zu machen.

Aufschlußreich sind in diesem Kontext unter anderem auch die Erörterungen Edith Steins über die Individualität des Menschen, in denen sie vor allem die Einsicht fordert, daß jede Individualität für das menschliche Verstehen ein letztes undurchdringbares Geheimnis bleibt. Während alle diese Grenze verleugnende Erziehung am Ende scheitern wird, so muß es das Ziel katholischer Erziehungsarbeit sein, den Menschen für das bedingungslos anerkennende Antlitz Gottes zu öffnen. Dem anderen wirklich entsprechen wird man nur, wenn man ihm unbedingte Freiheit als unbedingtem Individuum zuspricht, was wiederum bedeutet, daß Individualität überhaupt nur dann sein kann, wenn sie *freigelassen* wird von einer anderen ihr gegenüberstehenden *Freiheit*. Gott ermöglicht uns unser Sein in unbedingter Freiheit und Individualität, weil er genau dies – so die Erfahrung Edith Steins in der Versenkung vor der heiligen Eucharistie – a prio-

⁸ Vgl. Stein, Eucharistische Erziehung, in: ESGA 16, 64.





ri tut. Da Edith Stein sich durch den sie in ihrem wahren Personsein anschauenden gegenwärtigen Gott als bedingungslos geliebt erfährt, wird die eucharistische Anbetung für sie zu einer Einübung des *Frei-sein-* und *Sie-selbst-sein-Lassens* ihrer Mitmenschen. Sie widersteht dem Mißverständnis, diese Erfahrung als nur ihr selbst geltenden Sonderfall zu deuten, und begreift ihren universalen Charakter: Nicht nur sie selbst ist in ihrem einzigartigen Sein von Gott absolut anerkannt, sondern *jedes* Sein. Grundlegend für diesen Prozeß der Erkenntnis ist die göttlich-menschliche Liebesbegegnung in der Anbetung: Wendet Christus der Schöpfung in der Menschwerdung und den heiligen Gestalten sein Antlitz zu, ist diese in ihrem Selbstsein anerkannt und bekommt ihr *Sollen* zum Sein. Der einzelne Anbetende wiederum erfährt sich mit seiner Persönlichkeit und Innerlichkeit als umfassend vor Gott stehend, und so kann die Begegnung des Betenden mit dem eucharistischen Brot zum Ausdruck bringen, was im Inneren der Seele immer schon vor sich geht: nämlich die Anschauung des Geschöpfes als des ganz anderen durch Gott und die so überhaupt erst erfolgende Setzung der Wirklichkeit des Geschöpfes. Die *bleibende* Gegenwärtigkeit Christi in der Hostie wird somit gleichsam zum Spiegel des Ereignisses innerhalb jeder Seele, das diese in das Sein in Welt und Geschichte ruft.

Kommen wir zu dem letzten großen Abschnitt im Leben Edith Steins: Mit dem Eintritt ins Kloster wird sie zunehmend zur Empfangenden, was beinhaltet, wieder eine kindliche Haltung anzunehmen und loslassen zu können vom trügerischen Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten: für eine selbständige und unabhängige Frau wie Edith Stein sicherlich kein leichtes Unterfangen. Sie lernt, daß das bloße vor Gott Stehen in der eucharistischen Anbetung bedeutet, nur sich selbst und eben keine erbrachten Leistungen Gott zu Füßen zu legen, und daß dies eine Darbringung jener Liebe ist, die das einzig Angemessene ist, was der Mensch Gott vorzuweisen hat.

1936 verfaßt Edith Stein einen Aufsatz mit dem Titel »Das Gebet der Kirche«, in dem sie die herausragende Bedeutung des einsamen Gebetes schildert und den Zusammenhang herstellt zwischen wirkungsmächtigen Vorgängen in der Kirche und den sich zuvor ereignenden Gebeten des einzelnen vor Gott. Bedeutende Ereignisse der Kirche wurden stets vorbereitet in von Gott besonders berufenen Seelen⁹, die

⁹ Edith Stein nennt das Beispiel der heiligen Teresa und stützt sich in ihren weiteren





es verstanden, in geduldigem Verharren Gottes Willen und den damit einhergehenden Auftrag ihres Wirkens in der Welt zu empfangen. Edith Stein nennt in diesem Kontext zwar nicht eindeutig die eucharistische Anbetung, aber aus ihren Worten läßt sich schließen, daß hier für sie der vornehme Ort ist, Gott im stillen zu begegnen.¹⁰ Indem der Mensch sich der unüberbietbaren Gegenwärtigkeit Gottes in der heiligen Eucharistie aussetzt, ereignen sich unsichtbare Veränderungen innerhalb seiner Seele, die selbst nicht im verborgenen verbleiben, sondern in Welt und Geschichte sozusagen material werden, weil sie in die Leiblichkeit des Menschen hineinwirken und sich so eine »äußere Form und Tat«¹¹ geben. Hier läßt sich auch die für Edith Stein notwendige Verschränkung von stillem Gebet und Wirken in der Welt erschließen: Das Gebet des einzelnen ist Gebet der Kirche, denn durch dessen Berufung wird ein Glied der Kirche zum Werkzeug Gottes, welches dieser eine handelnde und wirkende Gestalt gibt. In diesem Kontext spielt auch der für den Menschen wesentliche Doppelcharakter, den Edith Stein in »Endliches und ewiges Sein«¹² offenlegt, eine wichtige Rolle. Der Mensch vereint in seinem Leib- und Geistsein – seinem Ich – zugleich ein *inneres* und ein *äußeres* Moment. Dadurch ist er befähigt, sich in beiden Bereichen gleichermaßen zu bewegen und die in seiner Seele erfahrene Liebe zu entäußern: eine Fähigkeit, die ihm die Verwirklichung seiner eigentlichen Sinnbestimmung ermöglicht, nämlich, als Geschöpf des trinitarischen Gottes, dessen Dynamik des Sich-Empfangens und Sich-Schenkens ähnlich zu werden.¹³ Das einsame Gefühl des Heideggerschen »Geworfen-Seins« macht stattdessen einer tief empfundenen Gemeinschaft Platz, die sich in der Eucharistie feiernden Kirche schon jetzt konstituiert und den in Zwiesprache mit Gott Betenden hineinnimmt in das eine große Gebet der Kirche. Der einzelne kann in der inneren

Ausführungen auf deren Frömmigkeitsverständnis. Siehe dazu auch: Stein, Die Seelenburg, in: ESGA 11/12, 501–525.

¹⁰ Siehe z.B. Stein, Nach langem Weg am Ziel, in: ESGA 20, 202: »Um den Altar kreist nun mein ganzes Leben: Dort ist die Sonne, die mir strahlt, mich leitet,/ Ist Brot und Wein, zur Nahrung mir gegeben./ Dort schlägt das Herz, das strömend überfließet,/ Das seiner Liebe Fluten um mich breitet/ Und mich in seinem Bannkreis ganz beschließt.«

¹¹ Stein, Das Gebet der Kirche, in: ESGA 19, 55. Weiter heißt es dort: »Jedes echte Gebet ist Gebet der Kirche: durch jedes echte Gebet geschieht etwas in der Kirche, und es ist die Kirche selbst, die darin betet [...]«.

¹² Siehe dazu: Stein, Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12) 311–315.

¹³ Vgl. Herbstrith, Stein, 172.





Begegnung seiner Seele mit Christus zur Strahlkraft von dessen Gegenwart werden, er wird Christi Gefäß wie die Monstranz, und er wird selbst Sakrament zur Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen.

Wie Edith Stein ihren Ruf versteht, Werkzeug Gottes zu sein, zeigt sich an der Korrespondenz der Entwicklung ihres Selbstverständnisses mit den hereinbrechenden Ereignissen vor dem Zweiten Weltkrieg und in dessen Verlauf. Sie strebt danach, vor dem Allerheiligsten einen inneren Zustand der Leere zu erreichen, um sich ausschließlich von der Gegenwart Christi erfüllen zu lassen; sie dringt so tief in das Innere ihrer »Seelenburg« vor, daß die Offenbarung der Einwohnung Gottes in ihrer Seele ihr die Gewißheit und Kraft zu geben vermag, allein hier die unzerstörbare Heimat des Menschen in der Welt zu finden.¹⁴ Wichtig ist, daß Gott in der eigenen Seele *gefunden* wird, weil er dort immer schon anwesend ist und nicht erst in einem Akt der Anstrengung in die Seele aufgenommen werden muß.

Die Seele des Menschen ist also selbst ein Tabernakel und birgt eine Nähe zu Gott, die auch dann nicht verloren ist, wenn die Nähe zum Allerheiligsten nicht mehr möglich ist¹⁵ – ein Schicksal, dessen Eintreten Edith Stein angesichts der bedrohlichen Situation durch den Nationalsozialismus nicht mehr für sich ausschließen kann.

Hier leuchtet ebenfalls das Thema der Kreuzesnachfolge auf, der »Kreuzeswissenschaft«, wie sie es in ihrer Arbeit über Johannes vom Kreuz nennt. Christus ähnlich zu werden heißt auch, sein Kreuzesleiden am eigenen Leib zu erfahren: Engere Nachfolge schließt die Kreuzesnachfolge mit ein.¹⁶

Ein weiterer entscheidender Aspekt der Spiritualität Edith Steins soll an dieser Stelle erwähnt werden: die *Stellvertretung*. In dem Aufopferungsgebet »Hochzeit des Lammes«¹⁷ unterscheidet Edith Stein zwischen einer Nachfolge, zu der alle Getauften berufen sind, und einer engeren Nachfolge, zu der die Ordensleute berufen sind.¹⁸ Letztere schließt eine Vermählung mit Christus ein, die sich mit ihm ans Kreuz heften lassen will. Die drei Gelübde stehen symbolisch für die

¹⁴ Vgl. Herbstrith, Stein, 195.

¹⁵ Vgl. Stein, Kreuzerhöhung, in: ESGA 20, 148f.

¹⁶ Einen guten Überblick hierzu bietet Klüeting, Stein, in: Meisner (Hg.), Edith Stein – Jüdische Christin und christliche Jüdin, Kevelaer 2006, 64–95.

¹⁷ Eine Meditation geschrieben zur Gelübdeerneuerung im Jahre 1940.

¹⁸ Vgl. Stein, Hochzeit des Lammes, in: ESGA 20, 138.





drei Nägel, mit denen Christus ans Kreuz geschlagen wurde;¹⁹ und je mehr jeder der drei Nägel ins eigene Leben integriert wird, um so tiefer wird die Verbundenheit mit dem gekreuzigten Christus werden. Wird jener Ruf von den besonders Auserwählten wahrgenommen, geht es in erster Linie aber nicht um die Sicherung ihres eigenen Heils, sondern darum, vor Gott einzustehen für die Menschen, die ihm fern sind,²⁰ den Sündern. Weil Christus gekommen ist, um die Menschen von der Sünde zu befreien, ist es die Sendung der Braut Christi, sich den Sündern zuzuwenden, diese mit in ihre »übernatürliche« Liebe zu Christus hineinzunehmen und die Gnade noch in die Nacht der Sünde hineinzutragen.²¹ Diese Texte zeugen von Edith Steins Verlangen nach universalem Heil; aufgrund ihrer Erfahrung der umfassenden Liebe Gottes, die ihr in dem Gnadengeschenk seiner eucharistischen Gegenwart aufscheint, wird sie in die Lage versetzt, nicht nur die Opfer des Naziregimes, sondern auch seine Täter in ihr *stellvertretendes* Gebet mit einzuschließen. Zum Fest der Kreuzerhöhung schreibt sie im September 1939: »Hörst du das Stöhnen der Verwundeten auf den Schlachtfeldern im Westen und Osten? Du bist kein Arzt und keine Schwester und kannst die Wunden nicht verbinden. Du bist eingeschlossen in deiner Zelle und kannst nicht zu ihnen gelangen. [...] Schau auf zum Gekreuzigten. Bist du ihm bräutlich verbunden in treuer Beobachtung deiner heiligen Gelübde, so ist *dein* Sein kostbares Blut. Ihm verbunden bist du allgegenwärtig wie Er.«²² Deutlich wird hier das Verständnis Edith Steins, wie in der vor der eucharistischen Gegenwart sich manifestierenden Christusförmigkeit das eigene Dasein ebenso allgegenwärtig werden kann, wie das göttliche und aus der Abgeschiedenheit des Klosters in die Welt wirksam werden kann: also *stellvertretend* sein kann.

In ihrer Arbeit »Kreuzeswissenschaft« stellt Edith Stein heraus, daß der Glaube immer auch ein Weg der Dunkelheit, der Nacht, ist, in dem es keine spürbare Gottesnähe gibt. Ein Leben mit Gott setzt des-

¹⁹ Vgl. Stein, Kreuzerhöhung, in: ESGA 20, 148.

²⁰ Vgl. Klüeting, Stein, in: Meisner (Hg.), Edith Stein – Jüdische Christin und christliche Jüdin, Kevelaer 2006, 78.

²¹ Vgl. Stein, Kreuzerhöhung, in: ESGA 20, 150f. Sie schreibt dort u.a.: »Und das ist die Fruchtbarkeit der Jungfrauen, die dem Lamm folgen: daß sie in ungeschwächter Kraft und ungeteilter Hingabe das göttliche Leben aufnehmen und in Vereinigung mit dem gottmenschlichen Haupt es zu anderen Seelen weiterleiten können und so dem Haupt neue Glieder erwecken.«

²² Stein, Kreuzerhöhung. Ave Crux, Spes unica!, in: ESGA 20, 121.





halb die freie Annahme der dunklen Nacht voraus, und weil dies wiederum bedeutet, sich keinen irdischen, nur scheinbaren Sicherheiten zu überantworten, wird eine gereinigte Seele geschaffen, die bereit ist, alles aus den Händen Gottes zu empfangen. Edith Stein erkennt die Dienstbarkeit des Leidens für das ewige Heil und nicht seine vernichtende Macht.²³ So vermag nämlich das Leiden Jesu am Kreuz den Kreislauf der Gewalt zu beenden; es offenbart die Liebe Gottes als einzig gültige Macht und befreit den Menschen aus seiner Sündenverhaftung.²⁴ In der Anbetung der eucharistischen Gegenwart zeigt sich uns die wahre Sehnsucht des Menschen nach wirklicher Nähe und Gemeinschaft mit Gott, und das Faktum der tatsächlichen Anwesenheit Christi gibt dem Menschen die Möglichkeit, sich zu Gott in Raum und Zeit in Beziehung zu setzen, sich ihm zu nähern und jene Einwohnung Gottes in der Welt auch in der eigenen Seele ausfindig zu machen: ein Geschenk, welches das menschliche Sein erhöht und es als wertvoll und sein-sollend offenbart.²⁵ Zu verstehen, daß jedes menschliche Ich am göttlichen Sein Anteil hat, führt wiederum zu einem Bewußtsein um den unlöslichen Seinszusammenhang innerhalb der Schöpfung und der Unerläßlichkeit, an ihrer Vollendung stellvertretend mitzuwirken.²⁶ Oder anders gesagt: Gott selbst hat sich von der Freiheit seiner Schöpfung abhängig gemacht. Aufgrund der ungeschuldeten Hinwendung Gottes an die Schöpfung in Inkarnation und Eucharistie und seiner ins Leben rufenden bedingungslosen und ursprünglichen Anerkennung eines freien Geschöpfes befindet er sich in unwiderruflicher Beziehung zu seiner Schöpfung und läßt diese an seiner Göttlichkeit teilhaben. Der Mensch ist demgegenüber aufgerufen, in Freiheit dieses In-Beziehung-Setzen Gottes zu erwidern als eine hingebende Bewegung auf dessen Liebe zu.²⁷ Als Edith Stein deportiert wird – so berichten einige Augenzeugen –, zählt für sie in erster Linie die Erfüllung der Nächstenliebe, und so

²³ Vgl. Herbstrith, Stein, 212f.

²⁴ Vgl. Müller/Neyer, Stein, 271.

²⁵ Vgl. Stein, Kreuzeswissenschaft (ESGA 18) 149.

²⁶ Vgl. Sancho Fermín, Loslassen, 169f.

²⁷ »Liebe ist ja ihrem letzten Sinne nach Hingabe des eigenen Seins und Einswerden mit dem Geliebten. Den göttlichen Geist, das göttliche Leben, die göttliche Liebe – und das alles heißt nichts anderes als: Gott selbst – lernt kennen, wer den Willen Gottes tut. Denn indem er mit innerster Hingabe tut, was Gott von ihm verlangt, wird das göttliche Leben *sein* inneres Leben: er findet Gott in sich, wenn er bei sich einkehrt.« Stein, Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12) 376.





bemüht sie sich um menschliche Wärme in den Schrecken der Verschleppung. Sie sorgt sich um Kinder, deren Mütter aus Verzweiflung daran scheitern, sie tröstet und schenkt den Menschen ihre eigene Gegenwart und Aufmerksamkeit. Selbstverständlich ist ihr Tod in der Gaskammer von Auschwitz nichts als ein unnötiger und grausamer Mord durch die Nationalsozialisten; dennoch läßt sich an ihrer Haltung ablesen, daß sie ihm im Vertrauen auf Gott und die Auferstehung entgegen gehen konnte und bis zum Schluß ein Werkzeug Christi blieb, das stellvertretend für alle Menschen gebetet hat – die Opfer und die Täter. Die Deutung ihres Todes als stellvertretendes Sühneopfer ist möglich, weil sie – trotz der an ihr und ihrem Volk verübten Gewalt – *konform* ging mit dem *universalen Heilswillen* Gottes. Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes heißt, wie dieser die Um- und Heimkehr eines jeden Menschen zu wollen und für diese Sorge – wie Christus – wenn nötig mit dem Tod einzustehen, welcher der Sünde nichts als die vereinigende und hingebende Liebe entgensetzt.

Die Angst, dem anderen, der Zukunft, dem Tod ausgeliefert zu sein, und der gefährliche, aber vergebliche Versuch, dieser Angst durch das Instrument der Beherrschung des anderen Herr zu werden, kommt bei Edith Stein immer wieder zur Sprache. Eucharistische Anbetung heißt für sie, sich dem unbeherrschbar anderen auszusetzen. Und weil sich dieses Ausliefern nur aus einer liebenden Gesinnung heraus vollziehen kann, muß Beten zu einem Synonym von Lieben werden. Nur in der Liebe ist das Ich fähig, sich zugleich selbst zu besitzen und sich dem anderen vollkommen hinzugeben, was aufgrund der Ungewißheit um den Ausgang jener Liebesbeziehung bedeutet, sich *auszusetzen* bzw. auszuliefern. Das Gebet Edith Steins wird so zum Ausdruck ihrer liebenden Beziehung sowohl zu Gott als auch zu den Menschen. Es ist die Gleichgestaltung mit der Unbedingtheit der Liebe eines sich seinen Geschöpfen in der Menschwerdung und Eucharistie aussetzenden Gottes, die es Edith Stein ermöglicht, ihre wahre Freiheit auszuschöpfen. Aktive Kreuzesnachfolge meint im Verständnis Edith Steins die Inklusion in das Leiden und die *Stellvertretung* Christi. Der Grund, warum die Welt nicht aufhört, in einem Netz von Schuld und Sünde gefangen zu sein, besteht darin, daß der Mensch immer wieder versucht, sich selbst von seiner Angst vor der Sinnlosigkeit und Endlichkeit zu erlösen, und nicht begreift, daß der Tod schon längst durch die Liebe Gottes überwunden ist und nur das Hineinnehmenlassen





des Menschen in diese Liebe an Stelle des kreuzigenden Hasses nötig ist, um lebendig zu sein. Eucharistische Anbetung ist von daher das Ähnlichwerden der Anbetenden mit der ohnmächtigen Liebe des sich der Andersheit der anderen aussetzenden Christus. Stellvertretend und eucharistisch zu sein ist das, worauf sich Edith Stein bis zum äußersten einläßt und so alles begrifflich-diskursive und verobjektivierende Denken in der Hingabe an Christus durchkreuzt.

LITERATUR

- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Verehrung* des Allerheiligsten, in: Klarstellungen, Einsiedeln 1978.
- HERBSTRIETH, Waltraud (Sr. Teresia a Matre Dei), Edith *Stein*. Auf der Suche nach Gott, Kevelaer 1963.
- JUNGMANN, Andreas Josef, *Eucharistische Frömmigkeit* und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand, in: TThZ 70 (1961) 65–79.
- KLUETING, Harm, Edith *Stein*. Teresia Benedicta a Cruce, in: Joachim Kardinal Meisner (Hrsg.), Edith Stein – Jüdische Christin und christliche Jüdin, Kevelaer 2006, 64–95.
- MÜLLER, Andreas Uwe/ NEYER, Maria Amata, Edith *Stein*. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Düsseldorf ²1998.
- SANCHO FERMÍN, Francisco Javier, *Loslassen* – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung (Ursprünge des Philosophierens, Bd. 17) Stuttgart 2007.
- STEIN, Edith, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (ESGA 11/12) Freiburg/Basel/Wien 2006.
- , Edith, Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag (ESGA 16) Freiburg/Basel/Wien 2001.
- , Edith, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz (ESGA 18) Freiburg/Basel/Wien 2003.
- , Edith, Geistliche Texte I (ESGA 19) Freiburg/Basel/Wien 2009.
- , Edith, Geistliche Texte II (ESGA 20) Freiburg/Basel/Wien 2007.





CLAUDIA MARIÉLE WULF

Dein Leben ist das meine wert – Stellvertretung und Mittlerschaft bei Edith Stein

Auschwitz ist der Ort, um der Opfer zu gedenken. Zum 70. Todestag Edith Steins sollen Aspekte ihres spezifischen Opferseins betrachtet werden.¹ Stein verstand ihr Opfer im Sinne der Stellvertretung, die im Licht ihrer eigenen Gedanken zur Mittlerschaft eine spezifische Sinnrichtung offenbart: ihr Leben zu geben, damit das Leben anderer geschont werde.² Das ihr abgeforderte und unausweichliche Opfer konnte Stein verwandeln in eine Opfergabe: in das in innerer Freiheit dargebrachte Opfer ihres Lebens – stellvertretend für ihr Volk, sühnend für die Täter und bittend für die Kirche, den Karmel und ihre Angehörigen.

Nach einer kurzen phänomenologischen Skizze der Grundhaltung des Opfern wird im folgenden das Phänomen der Mittlerschaft und der Stellvertretung biblisch diskutiert. In Steins Leben zeigt sich das Opfer in vielen Facetten; sie deutet es selbst schließlich im Kontext der Mittlerschaft als stellvertretendes Opfer an Gott.

1. DIE ETHIK DES OPFERS

Eine phänomenologische Annäherung an den Opferbegriff erlaubt, Edith Steins ethische Grundhaltung angesichts des Unvermeidlichen darzustellen. Denn die Wesensphänomenologie läßt sichtbar werden, was das Darbringen des Opfers beinhaltet. Das richtige Opferverständnis trägt dazu bei, die Unausweichlichkeit des Opfern im menschlichen Leben anzunehmen, was in sich schon eine ethische

¹ Dieser Artikel ist ein erweitertes Referat, gehalten anlässlich der Internationalen wissenschaftlichen Konferenz zum Thema »Edith verbindet« vom 8. bis 10. Juni 2012 in Oświęcim.

² Den Titel dieses Aufsatzes habe ich entlehnt von Almuth Hammer (»Dein Leben ist das meine wert.« Erlösungsmythen in der Fantasy. In: Ritter, Werner H. [Hg.]: Erlösung ohne Opfer? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 157–192), denn er spiegelt Steins Intention wider. Vgl. Teil 3.





Herausforderung ist. Aus der Wesensanalyse erwächst zudem ein ethischer Appell, das Opfer nur so zu vollziehen, daß darin die größeren Möglichkeiten des Menschen aufscheinen und daß verhindert wird, sich selbst oder andere zum Opfer zu machen. Unter dieser Prämisse kann und muß ein Lebensopfer entsprechend evaluiert werden.

1.1 Opfer – eine phänomenologische Definition

Das Deutsche verwendet für den Akt des Opfern wie für die Opfergabe denselben Begriff: Opfer. Der Vollzug des Opfern läßt sich phänomenologisch wie folgt definieren:

Ein Opfer ist eine freiwillige Gabe: Ein Mensch entscheidet bewußt und freiwillig, etwas zu geben, was für ihn einen gewissen Wert hat; es aufzugeben ist schwer. Er gibt es, um dafür einen größeren Wert zu erlangen. Dabei weiß er nicht, ob er den angestrebten Wert je erhalten wird. Das Opfer ist durch Hoffnung getragen und auf größere Hoffnung gerichtet.

Damit erscheinen einige Wesensmomente des Opfern: die Freiwilligkeit, der Wert, der gegeben und der Wert, der angestrebt wird, die Hoffnung, die das Opfer trägt und das Ziel, die Hoffnung zu vergrößern, ohne daß eine Sicherheit besteht, daß man den angestrebten Wert erhält. Der gegebene wie der erhaltene Wert kann dabei materieller oder immaterieller Art sein.

Diese Wesenselemente werden als solche bestätigt, wenn man für einen Augenblick den umgekehrten Gedankengang wählt:

- Wird jemand zu einem Opfer gezwungen, so erlebt er sich selbst als Opfer einer solchen Maßnahme. Der Verlust von etwas, das man nicht geben will, wird nicht als Opfer, sondern als Tragik erlebt.
- Hat das, was man weggibt, keinen Wert, so stellt das Weggeben auch keinen Verlust dar. Etwas Wertloses wegzugeben ist kein Opfer.
- Ist jemand sich dessen nicht bewußt, daß der Wert, den er weggibt, größer ist als der Wert, den er erhält, so kann er zum Opfer seines eigenen Opfern werden – auch hier wird das Opfer schlußendlich als Tragik erlebt.
- Wer opfert, weiß nie mit Sicherheit, ob er den angestrebten Wert erhält. Wüßte er es, so wäre seine Gabe ein Preis, den er bezahlt, kein Opfer.





- Der gegebene Wert ist also nur im Modus der Hoffnung gegeben. Wer keine Hoffnung hat, opfert nicht.
- Würde das Opfer die Hoffnung nicht wachsen lassen, so würde man es nicht darbringen.

Eine Opfergabe ist also ein Geschenk, ja der Opfernde kann sich selbst aus innerer Freiheit zum Opfer darbringen.³ Wird jemandem hingegen etwas abverlangt, was er nicht geben wollte, so wird er zum Opfer.

Im Lateinischen wird das Opfer, »sacrificium«, unmittelbar mit dem Heiligen verbunden. Man kann das so deuten, daß das Opfer im religiösen Kontext seinen genuinen Raum hat, aber auch so, daß man ein Opfer für etwas darbringt, das man als »heilig«⁴ erachtet. Der Heilige, dem man opfert, und das Heilige, für das man opfert, haben eine Eigenschaft gemein: Sie sind unerreichbar, nicht aus eigener Kraft einholbar. Weder kann man den Heiligen zwingen, auf das Opfer mit der erbetenen Huld zu antworten, noch kann man das Heilige aus eigener Kraft erwerben. Wäre der Heilige käuflich, so bezahlte man einen Preis; wäre das Heilige machbar, so bräuchte es kein Opfer. Somit wird der Aspekt der Hoffnung noch einmal neu gedeutet: Die Hoffnung richtet sich auf das nicht aus eigener Kraft Erleistbare, auf die unverfügbare, freie Huld des anderen oder auf das nicht Machbare, das uns als Geschenk aus dem Unerreichbaren zukommt.

³ In neueren Romanen und Filmen wie »Harry Potter« (J. K. Rowlings) oder »Der Herr der Ringe« (J. R. R. Tolkien) opfert der Protagonist sich selbst – jedenfalls der Intention nach –, aber er überlebt. Vgl. Hammer: »Dein Leben ist das meine wert.« Vgl. Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster/Hamburg/London: LIT 2004, 293f.: »Das Opfer als Hingabe«.

⁴ Vgl. Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. München: Alber 1992, 41 und 140f. Vgl. Kant, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Gesamtausgabe Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, BA 78f.: Nach Erwägungen über den Wert im Unterschied zum Preis hält Kant fest: »Diese Schätzung gibt also den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit zu vergreifen.« Vgl. Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, 63: »So wie wir nicht um die Heiligkeit des Lebens wüßten, wenn es nicht das Töten gäbe, und das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ diese Heiligkeit ins Licht brächte; [...] so verhilft auch in unserm Fall einer noch gesuchten Ethik der Fernverantwortung, die keine jetzige Übertretung schon im Realen offenbar gemacht hat, uns erst die vorausgesehene Verzerrung des Menschen zu dem davor zu bewahrenden Begriff des Menschen.«





1.2 Opfer als anthropologisches Faktum

Ein Opfer darzubringen liegt im Bereich der menschlichen *Möglichkeiten* – aber es ist auch eine *Notwendigkeit*. Denn der Mensch kann einerseits frei und bewußt die Werte wählen und gegeneinander abwägen, die er geben und erhalten will; er kann frei in das Opfer einstimmen oder es verweigern; andererseits zwingt aber das tägliche Leben jedem Opfer ab, weil man aus Optionen wählen und Möglichkeiten aufgeben muß, um andere zu erhalten.

Opfern ist ein Vollzug in *Beziehung*. Nicht immer wird das Opfer jemandem oder für jemanden dargebracht; immer aber ist die Beziehung zur eigenen Person tragend. Wer mehr opfert, als er geben wollte, macht sich selbst zum Opfer der eigenen Tat; wer zum Opfer wurde, kann dieses Opfersein als Tragik erleben oder – das ist die höhere moralische Möglichkeit – das Opfersein im Nachhinein annehmen und das als eigenes Opfer darbringen, was unrechtmäßig als Opfer abgefordert wurde. Das Opfer kann aber auch für andere dargebracht werden; sehr häufig hat es diese soziale Konnotation: Der Opfernde eröffnet durch eigenen Verzicht Möglichkeiten für andere⁵ oder trägt zum sozialen Frieden bei.⁶ Ein Opfer kann auch im Dienste der Wahrheit gebracht werden: Edith Stein nennt das Opfer des eigenen Intellekts (es kann auch als Opfer der Hybris verstanden werden), das den Weg öffnet zur tieferen und größeren Wahrheit.⁷

Auf diese Weise wird das Opfer zum *Ausdruck der Moralität*. »Moralität« ist in der phänomenologischen Anthropologie die Doppelheit von Freiheit und Verantwortung angesichts des zu schützenden

⁵ Vgl. Jonas: Das Prinzip Verantwortung, 186f.: »Existenz der Menschheit heißt einfach: daß Menschen leben; daß sie gut leben, ist das nächste Gebot. Das nackte ontische Faktum, daß es sie überhaupt gibt, wird für die darin vorher nicht Befragten zum ontologischen Gebot: daß es sie weiter geben soll. Dies an sich namenlos bleibende ›erste Gebot‹ ist ungesagt in allen weiteren enthalten (wenn diese nicht das Nichtsein zu ihrer Sache gemacht haben).«

⁶ Vgl. Girard : La violence et le sacré. Und Ders.: Le sacrifice, Paris: Bibliothèque Nationale de France 2003. Vgl. Schwager, Raymund: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm. In: Ders./Niewiadomski, Jozéf (Hg.): Religion erzeugt Gewalt – Einspruch. Innsbrucker Forschungsprojekt »Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung«. Beiträge zur mimetischen Theorie. Bd. 15. Münster/Hamburg/London: LIT 2003, 39–77, 57ff. Vgl. Schwager, Raymund: Jesus im Heildrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbrucker theologische Studien 29, Innsbruck: Tyrolia 1990.

⁷ Vgl. Stein, Edith: Der Intellekt und die Intellektuellen. In: Dies.: Bildung und Entfaltung der Individualität. ESGA 16. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2001, 143–156, 148 und 155.





Wertes.⁸ Im Opfern muß zwischen Werten abgewogen werden – schon das erfordert eine moralische Grundhaltung –, und das Opfer muß im Modus der Hoffnung, also in einer tugendhaften Haltung⁹, dargebracht werden: Je größer das abverlangte Opfer, um so größer und vertrauensvoller muß diese Haltung der Hoffnung sein.

1.3 Opfer in der Beziehung zu Gott

Der größte Hoffnungshorizont wird im Glauben aufgespannt. Alle Religionen kennen das Opfer als Ausdruck der Beziehung zu Gott. Eine Religionsphänomenologie analysiert ihre Spezifika. Wesensphänomenologisch kann und darf der Mensch nicht zum Opfer gezwungen werden; zudem zwingt das Opfer den Empfänger der Gabe nicht – Gott bleibt frei. Das Opfer wäre sonst nicht Ausdruck der Hoffnung, des Glaubens und der Liebe, sondern der Forderung, des Mißtrauens und der Angst – drei Haltungen, die eher von Nicht-Beziehung als von Beziehung zeugen.

Hoffend auf die göttliche Gnade kann der Mensch auch das noch opfern, was ihm abgefordert wurde, und das opfern, was menschliche Opferbereitschaft nicht geben kann: die Freiheit, die Sicherheit, ja das Leben. Grund und Ziel eines solchen Opfers kann nur die umfassende Hoffnung sein, die in Glaube und Liebe wurzelt: daß in Gott das umfassende und endgültige Heil ist.

Im christlichen Kontext zeigt sich, daß *Gott selbst das entscheidende Opfer darbringt*¹⁰: Er ist zugleich Opfernder und Opfer¹¹, ein Opfer,

⁸ Meistens wird als Wesensmerkmal des Menschen nur die Freiheit aufgerufen, die Verantwortung aber, die direkt mit ihr zusammenhängt, nivelliert. Vgl. Wulf, Claudia Mariéle: *Der Mensch – ein Phänomen*, 356ff.

⁹ Vgl. Bollnow, Otto Friedrich: *Das Verhältnis zur Zeit*. Heidelberg: Quelle & Meyer o.J., 108ff.; vgl. Ders.: *Anthropologische Pädagogik*. Stuttgart/Bern ³1982, 98f.; vgl. Ders.: *Neue Geborgenheit*. Stuttgart: Kohlhammer ⁴1979, 124ff.

¹⁰ Vgl. Schoberth, Wolfgang: »Schlachtopfer gefallen dir nicht« (Ps 40,7) *Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?* In: Ritter, Werner H. (Hg.): *Erlösung ohne Opfer?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 83–112, 90.

¹¹ Vgl. Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel 1968, 232: »Nicht der Mensch ist es, der zu Gott geht und ihm eine ausgleichende Gabe bringt, sondern Gott kommt zum Menschen. [...] Das Neue Testament sagt nicht, daß die Menschen Gott versöhnen, wie wir es eigentlich erwarten müßten, da ja sie gefehlt haben, nicht Gott. Es sagt vielmehr, daß ›Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat‹ (2 Kor 5,19).« Vgl. Wulf, Claudia Mariéle: *Begegnung, die befreit. Christliche Erlösung als Beziehungsgeschehen*, Vallendar: Patris 2009, 212 und 238ff.





das sich selbst in Jesus Christus zur Opfergabe macht aufgrund seiner eigenen freien Entscheidung.¹² Das ist das Einzigartige des Opfers im Christentum: Gott ist das erlösende Opfer und derjenige, der das Opfer annimmt.

2. OPFER IM LICHT DER MITTLERSCHAFT

Das Opfer erscheint in einem neuen Licht, wenn es in den Kontext der Mittlerschaft gestellt wird. Deren geschichtliche Entwicklung sei anhand biblischer Texte kurz skizziert, die den Grundgedanken von Mittlerschaft und Stellvertretung durchdeklinieren. In diesem kurzen Durchgang scheint schließlich das Spezifische des christlichen Mittlers auf, in dessen Nachfolge Edith Stein ihr Opfer versteht.

2.1 Die Elemente der Mittlerschaft

Der biblische Mittler vermittelt zwischen Gott und den Menschen. Die Mittlerschaft umfaßt ein »Schon« und »Noch-nicht«. Das Schon bezieht sich auf die Situation des Mittlers: In seinem Leben, in seinem Reden und Handeln spiegelt sich das anbrechende göttliche Heil, während sich das Volk in einer Unheilssituation befindet. Das Schon der Mittlerschaft bezieht sich auf die schon ergangene *Verheißung*, die der Mittler vor dem Volk empfängt: Ihm wird eine heilvolle Zukunft verheißen. Es bezieht sich auf den schon ergangenen und beispielhaft zu lebenden *Auftrag*, den das Volk später übernehmen soll; insofern zeigt sich im Mittler das stellvertretende Heilshandeln Gottes, das am Mittler verwirklicht, was dem Volk verheißen ist. Gleichzeitig ist es die *stellvertretende* Zuwendung des Mittlers zu Gott, die das Volk noch nicht vollzogen hat. Sowohl der Mittler wie das Volk sind von Gott berufen und erwählt;¹³ sonst würde Gott sich nicht offenen und auf die Vermittlung keinen Wert legen.

¹² Vgl. Palaver: René Girards mimetische Theorie, 294. Dies ist der Unterschied zu dem Opfer, auf dem Girards Opfertheorie aufbaut. Girard nimmt später eine bedeutende Verschiebung vor von »La violence et le sacré« zu »De la violence à la divinité«.

¹³ Kessler, Hans: Christologie. In: Schneider, Theodor: Handbuch der Dogmatik. Düsseldorf. Patmos, 241–442, 252: »Alle charismatische Mittlerfunktion – zumal dann die für Israel so bedeutsame prophetische – beruht auf einem unmittelbaren, persönlichen Kontaktverhältnis mit Gott: Der Charismatiker bzw. der Prophet ist direkt und persönlich von Gott erweckt, von seinem Geist ergriffen (1 Sam 10) oder von Gott beru-





Verheißung, Auftrag und Stellvertretung des Mittlers sind – in der jeweiligen historischen Situation – der Unwissenheit, dem Fehlverhalten und der Verantwortungsverweigerung des Volkes gegenübergestellt. Die Vermittlung eröffnet für Gott die Möglichkeit, sein Heilshandeln im Volk wirksam werden zu lassen.

2.2 Die Entwicklung der alttestamentlichen Mittlerschaft

Die genannten Elemente werden zuerst auf *Mose* angewandt¹⁴, obwohl auch Abraham, der als erster die göttliche Verheißung erhielt, als Mittler angesprochen werden könnte. Doch seine Unheilssituation stellt sich als individuelles Schicksal dar: die Kinderlosigkeit, die den Fortbestand seines Geschlechts bedrohte. Erst die Zusage, daß sein Geschlecht Gottes auserwähltes Volk sein werde, macht ihn zum Mittler des Lebens und des Bundes.¹⁵ Die eigentliche monotheistische Verheißung erging erst an Mose.¹⁶ Die Unheilssituation ist nun die des auserwählten Volkes in ägyptischer Knechtschaft und später in der Knechtschaft der Sünde. Während der Befreiungssituation ist Mose zwar Überbringer der göttlichen Befreiungszusage, dann aber eher Mittler zwischen dem Volk und dem Pharaon. Erst in der Zeit der Wüstenwanderung, in der das Volk sich gegen Gott wendet, tritt Mose als Mittler zwischen Gott und Mensch auf als »Typus und Maß für alle Propheten«¹⁷: Er verheißt eine heilvolle Zukunft im Bund mit Gott,

fen (1 Sam 3 u.ö.). Darin unterscheidet sich der charismatische Tat- oder Offenbarungsvermittler von der an die Daviddynastie gebundenen Königsinstitution ebenso wie von dem am Stamm Levi und am Heiligtum haftenden Priestertum.«

¹⁴ Die prophetische Funktion des Mose betonen Ex 3,4b.6.9–12, Dtn 18,15 und schließlich Hos 12,14.

¹⁵ Vgl. Gen 17,1–7: »Als Abram neunundneunzig Jahre alt war, erschien ihm der Herr und sprach zu ihm: Ich bin Gott, der Allmächtige. Geh deinen Weg vor mir und sei rechtschaffen! Ich will einen Bund stiften zwischen mir und dir und dich sehr zahlreich machen. Abram fiel auf sein Gesicht nieder; Gott redete mit ihm und sprach: Das ist mein Bund mit dir: Du wirst Stammvater einer Menge von Völkern. Man wird dich nicht mehr Abram nennen. Abraham (Vater der Menge) wirst du heißen; denn zum Stammvater einer Menge von Völkern habe ich dich bestimmt. Ich mache dich sehr fruchtbar und lasse Völker aus dir entstehen; Könige werden von dir abstammen. Ich schließe meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen, Generation um Generation, einen ewigen Bund: Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein.«

¹⁶ Ex 3,14: »Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ›Ich-bin-da‹. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ›Ich-bin-da‹ hat mich zu euch gesandt.«

¹⁷ Kessler, Hans: *Christologie*, 252. Vgl. Dtn 18,15: »Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus deiner Mitte, unter deinen Brüdern, erstehen lassen. Auf ihn sollt ihr hören.« Vgl. Dtn 34,10f.





wenn das Volk die Gesetze der Bundestafel einhält.¹⁸ Der Mittler ist der erste, der am neuen Gebot gemessen wird, was dazu führt, daß er das verheißene Land nicht betreten darf.¹⁹ Stellvertretend für das Volk tritt er vor Gott hin und bittet immer wieder um Gnade und Schonung.²⁰ Auch die leidende Stellvertretung kommt ihm zu.²¹ Die opfernden Leviten, die Dienst im Bundeszelt tun, nehmen als erste teil an der mosaischen Stellvertretung. Nach der Landnahme sichern nicht allein die Opfer den Bund; auch die Einhaltung des Gesetzes muß gewährleistet werden.²² So entsteht das Amt der Richter, die aber nicht als Mittler, sondern als Sicherung der Gesetzestreue eingesetzt werden und dafür durch den göttlichen Geist begabt und geführt werden.²³ Die eigentliche Mittlerschaft wird in der weiteren Geschichte durch die *Propheten* übernommen. Hier findet sich der Dreischritt Verheißung, Auftrag und Stellvertretung wieder: (a) Die Propheten sind berufen, die göttliche Verheißung dem Volk mitzuteilen.²⁴ Dieses befindet sich in einer Unheilssituation, nimmt diese aber nicht immer als solche wahr. Insofern sind Heilspropheten wie Jesaja im Volk angesehenere als Unheilsprediger; letztere prangern die Sündigkeit der Auserwählten an, die auf die göttliche Mahnung nicht hören wollen. (b) Der Prophet muß als erster auf die Verheißung hören und ihr Folge leisten. Das nimmt bisweilen paradoxe Formen an, weil er in seinem eigenen Leben oder durch sein eigenes Handeln darstellen muß, was Gott zu tun gedenkt; in ihm erscheint als Präsens, was für das Volk erst Zukunft ist.²⁵ (c) Stellvertreter ist der Prophet, insofern er

¹⁸ Ex 32–33.

¹⁹ Vgl. Dtn 34.

²⁰ Gelegenheit dazu bot sich immer wieder angesichts des störrischen Volkes während der Wüstenwanderung. Vgl. Ex 16ff. u.ö.

²¹ Vgl. Dtn 3,24 (Fürbitte für das Volk); 9,18f. (Fasten und Gebet als Sühne für das Volk); 34,5; Num 12,1–9 (Verleumdung durch Mirjam und Aaron).

²² Nach der Landnahme schlossen sich die Eingewanderten den lokalen Riten an (Ri 2,2ff.) und kündigten Jahwe die Treue (Ri 2,11ff.), so daß er richtend eingreifen und Richter einsetzen mußte, um die Gesetzesbrecher voreinander zu schützen (Ri 2,16ff.).

²³ Das gilt nicht für alle Richter, wohl aber für Otniël (Ri 3,10), Gideon (6,33f.), Jiftach (11,29); Simson (14,19 und 15,14) und schließlich König Saul (1 Sam 11,6).

²⁴ Vgl. z.B. die Berufungsberichte wie Jes 6, Jer 1 und Ez 1–3.

²⁵ Besonders deutlich wird dies bei Hosea, der eine Ehebrecherin heiraten und seinen Kindern Symbolnamen geben muß, die das Schicksal des Volkes vorausdeuten. Vgl. Hos 1,2–3,5. Auch Ezechiel vollzieht stellvertretend und symbolisch und verständlich anmutende und belastende Handlungen: Er muß einen Lehmziegel belagern (Ez 4,1–3) und so lange auf der einen oder anderen Seite liegen, wie Gott dem Volk seine Schuld anrechnet (Ez 4,4–8). Er muß unreines Brot backen (Ez 4,9–17), sich scheren und am geschorenen Haar ausführen, was Gott der Stadt antun will (Ez 5,1–4).





Gottes Stimme repräsentiert; stellvertretend ereilt ihn aber auch das Schicksal des Volkes, in Heil wie in Unheil.²⁶

Als »aus dem zeitweiligen charismatischen Führer der lebenslange König wurde«²⁷, ging die Mittlerschaft auf das *Königtum* über.²⁸ Auch hier finden sich die drei Elemente wieder: (a) Die mit dem Königtum verbundene Verheißung ist die der endgültigen Gottesherrschaft: »Die prophetisch-messianische Hoffnung auf ein völlig neues, gewaltloses Idealkönigtum konnte geboren werden, das sich ganz als Instrument der Heilsherrschaft Jahwes erweisen würde.«²⁹ (b) Doch wird diese Herrschaft so zufällig oder konstant, so zuverlässig oder unzuverlässig errichtet, wie es dem Charakter des jeweiligen Königs entspricht.³⁰ Der göttliche Auftrag war ein anderer: Der König sollte Vorbild sein; er sollte die Gottesherrschaft in seiner Person repräsentieren – an ihn sind messianische Erwartungen geknüpft³¹, denen er aber nur entsprechen kann, wenn er Gott in sich zur Herrschaft kommen läßt. (c) Darum wird der König auch persönlich zur Verantwortung gerufen, allerdings nicht, ohne daß sein Schicksal auch das seines Volkes wird.³²

Im Exil, nach dem Niedergang des Königtums, gewinnt das Prophetentum wieder an Macht. Nun sind die drei Elemente aufgeteilt.

²⁶ Die Klage Jesu »Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt« (Mt 23,37par.) zeigt, inwiefern die Propheten den Unbill auf sich zogen und durch ihren dennoch Gott geleisteten Gehorsam den Weg zum Heil öffneten.

²⁷ Vgl. Kessler, Hans: *Christologie*, 252.

²⁸ Vgl. Kessler, Hans: *Christologie*, 252ff.: »Könige als Mittler von Gottes Rettungs- und Segenshandeln: Die vorexilische Königstheologie.«

²⁹ Kessler, Hans: *Christologie*, 254. Diese Verheißung ergeht allerdings indirekt, weil Jahwe den Ruf nach einem König als Affront gegen seine eigene Königsherrschaft auffaßt: 1 Sam 8,7: »Der Herr sagte zu Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein.« Vgl. die Verheißung des messianischen Königtums beim Propheten Jeremia (23, 5ff.): »Seht, es kommen Tage – Spruch des Herrn –, da werde ich für David einen gerechten Sproß erwecken. Er wird als König herrschen und weise handeln, für Recht und Gerechtigkeit wird er sorgen im Land.«

³⁰ Das ist die Warnung, die Gott der Etablierung des Königtums vorausschickt: 1 Sam 10ff.

³¹ Vgl. Kessler, Hans: *Christologie*, 254ff.

³² In 2 Sam 24 wird das Volk für die unrechtmäßige Volkszählung bestraft, die David angeordnet hatte. Für sein Vergehen mit Batseba, der Frau des Urija, wird er mit dem Tod des Kindes und potentiellen Thronfolgers bestraft (2 Sam 22,1–27).





(a) Die Propheten mahnen, doch geben sie auch Hoffnung³³; sie empfangen die Salbung und den göttlichen Geist.³⁴ (b) Aber die nachexilische Theologie versucht weitestgehend ohne Mittler auszukommen: Das *Volk* wird *als Heilsträger* unmittelbar zur Verantwortung gerufen.³⁵ Denn auch das einfache Volk empfängt jetzt den Geist.³⁶ (c) Es läßt sich jedoch die Suche nach einem Heilsvermittler nicht nehmen und wählt Kyrus zum Garanten des nachexilischen Heils.³⁷ Es scheint so zu sein, daß das Volk nicht ohne Stellvertreter sein will – selbst wenn dieser aus einem anderen Volke stammt. Auch die nachexilische Situation ist nicht unumwunden als Heilssituation zu beschreiben.³⁸ Weil der Messias sich nicht unmittelbar einfinden will, erscheint in den Schriften ein mythischer Heilsträger, der Gottesknecht.³⁹ Der Verurteilte und Geschlagene kann das zerschlagene Volk repräsentieren, gilt ihm doch die uneingeschränkte Zusage, daß Gott ihn retten und in ihm Heil schenken wird, dauerhaftes Heil. Doch das Volk will eine Konkretisierung des Heils. Diese war bisher und wird auch nun wieder im Opferritus gesucht.⁴⁰ Die vorschnelle Heilserwartung, die sich an das Ritual bindet, entlarvt dieses jedoch als Versuch, die göttliche Huld zu erzwingen. Die Kritik an dieser Opferauffassung, die der eigentlichen Opfergesinnung, wie gesehen, widerspricht, ist dem Ersten Testament inhärent.⁴¹ Der *Priester* ist der

³³ Vgl. Ez 16,44–58 und 33. So auch die anderen exilischen und nachexilischen Propheten wie Deuterojesaja, Ezechiel, Haggai, Sacharja, Maleachi; frühexilisch bindet sich die Heilsverheißung an die Davididen (Ez 34,23f.; 37,24f.); weitere Mittlergestalten werden z.B. in Mal 3,1f. und Sach 1,9 angekündigt. Heilsverheißungen finden sich z.B. bei Jes 41.

³⁴ Vgl. Ez 2,1; 3,12; 37,9.

³⁵ Vgl. Ez 18, 1–5: »Das Wort des Herrn erging an mich: Wie kommt ihr dazu, im Land Israel das Sprichwort zu gebrauchen: Die Väter essen saure Trauben und den Söhnen werden die Zähne stumpf? So wahr ich lebe – Spruch Gottes, des Herrn –, keiner von euch in Israel soll mehr dieses Sprichwort gebrauchen. Alle Menschenleben sind mein Eigentum, das Leben des Vaters ebenso wie das Leben des Sohnes, sie gehören mir. Nur wer sündigt, soll sterben. Ist jemand gerecht, so handelt er nach Recht und Gerechtigkeit.« Vgl. Ez 18,6–9.

³⁶ Ez 29,29 und Joel 3,1.

³⁷ Jes 44ff.

³⁸ Kritisch setzt sich Tritojesaja mit unzuverlässigen Hirten, der unerlösten Situation des Volkes auseinander (vgl. Jes 55–66).

³⁹ Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12.

⁴⁰ Vgl. Ez 40–48.

⁴¹ Vgl. 1 Sam 15,22: »Wahrhaftig, Gehorsam ist besser als Opfer, Hinhören besser als das Fett von Widdern.« Vgl. Hos 6,6: »Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer.«





einzig, der für sein Amt wie der König gesalbt wird. Mit göttlicher Vollmacht tritt er für das Volk ein. Doch verkörpert er weniger die Verheißung, die Wortmittlerschaft (Element a fehlt hier also), als mehr die Stellvertretung, die Tatmittlerschaft⁴² (Element c), die jedoch noch eine schwache Stellvertretung ist, da jeder Hohepriester erst für sich selbst und seine eigene Reinigung opfern muß, bevor er wirksam ein Opfer für das Volk darbringen kann.⁴³ Der Opferritus als solcher ist nicht heilmächtig genug, um die Gottesherrschaft heraufzuführen, vor allem dann nicht, wenn er nicht mit der rechten Gesinnung ausgeführt wird; dann entweicht er den Tempel.⁴⁴

Die *Weisheitsbücher* sprechen daher auch eine deutliche Sprache im Hinblick auf die Gesinnung.⁴⁵ Nicht Opfer, sondern Umkehr ist nötig, nicht Unterhandlung mit Gott, sondern Bekehrung zu ihm. Die Weisheit teilt sich jedem mit; sie hat keinen Mittler nötig, denn sie ist bereits durch Gottes Geist vermittelt.

Das »Schon« und »Noch-nicht« der alttestamentlichen Mittlerschaft ist eine *Geschichte von Hoffnung und Enttäuschung*. Die endgültige Gottesherrschaft wurde nicht aufgerichtet. Nicht durch Mose, der das Gesetz, die Lebensordnung des Bundesvolkes mit seinem Gott, verkündete, noch durch die Richter, die dieses Gesetz bewachen sollten. Auch die Propheten, die dem selbstbetrügerischen Volk das Unheil und dem verlorenen Volk das Heil ankündigten und die jeweiligen Bedingungen nannten, konnten zu keiner dauerhaften Bekehrung zum Herrn des Lebens beitragen. Die Könige waren eine fortgesetzte Enttäuschung; immer wieder nahmen sie das Volk in ihren eigenen Dienst, statt die Gottesherrschaft aufzurichten, die die Königsmacht aufgehoben hätte. Das Volk erlebt sich selbst als zu unzuverlässig; es will nicht ohne Mittler sein und sucht diesen lieber in anderen Völ-

⁴² Vgl. Backhaus, Knut: Artikel Mittler, biblisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, Sp.342.

⁴³ Vgl. Lev 4 und 9.

⁴⁴ Vgl. 2 Chr 36,14–16: »Auch alle führenden Männer Judas und die Priester und das Volk begingen viel Untreue. Sie ahmten die Greuelthaten der Völker nach und entweihten das Haus, das der Herr in Jerusalem zu seinem Heiligtum gemacht hatte. Immer wieder hatte der Herr, der Gott ihrer Väter, sie durch seine Boten gewarnt; denn er hatte Mitleid mit seinem Volk und seiner Wohnung. Sie aber verhöhnten die Boten Gottes, verachteten sein Wort und verspotteten seine Propheten, bis der Zorn des Herrn gegen sein Volk so groß wurde, daß es keine Heilung mehr gab.«

⁴⁵ Vgl. z.B. Spr 21,27: »Das Opfer der Frevler ist (dem Herrn) ein Greuel, zumal wenn es in schlechter Absicht dargebracht wird.«





kern oder in einer heilsverheißenen Gottesknechtsgestalt, als die Verantwortung für das Gottesreich selbst zu übernehmen. Die letzte Stellvertretung wird dem Messias zugeschrieben, dem Gesalbten, der die Macht von Königen und Priestern in sich vereinigt; in ihm wird die erwartete Gottesherrschaft endgültig aufgerichtet.

2.3 Die neutestamentliche Mittlerschaft

Die neutestamentliche Mittlerschaft bringt eine unerwartete Wende. Nachdem die menschliche Mittlerschaft wieder und wieder fehlergeschlagen war und das menschliche Opfer keine Genugtuung leisten konnte⁴⁶, nachdem der einzelne nicht genügend Weisheit bewiesen hatte, sich die göttliche Weisheit zu eigen zu machen und nach ihr zu leben, beschreitet Gott selbst einen neuen Weg: Er sendet als Mittler seinen Sohn⁴⁷, wie der Hebräerbrief bezeugt.

»Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat.«⁴⁸

In dieser neuen Mittlerschaft ist der die Gottesherrschaft Verheißende zugleich der Verheißene: In ihm bricht die Herrschaft an – dauerhaft und unverbrüchlich.⁴⁹ Er ist der Messias, der Gesalbte und Gesandte, der sich mit der Verheißung des Jesaja identifiziert.⁵⁰ Der

⁴⁶ Hebr. 10,1–7: »Denn das Gesetz enthält nur einen Schatten der künftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst; darum kann es durch die immer gleichen, alljährlich dargebrachten Opfer die, die vor Gott treten, niemals für immer zur Vollendung führen. Hätte man nicht aufgehört zu opfern, wenn die Opfernden ein für allemal gereinigt und sich keiner Sünde mehr bewußt gewesen wären? Aber durch diese Opfer wird alljährlich nur an die Sünden erinnert, denn das Blut von Stieren und Böcken kann unmöglich Sünden wegnehmen. Darum spricht Christus bei seinem Eintritt in die Welt: Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen; an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Ja, ich komme – so steht es über mich in der Schriftrolle –, um deinen Willen, Gott, zu tun.«

⁴⁷ Vgl. das Gleichnis von den bösen Winzern, das darlegt, daß die früheren Knechte ermordet wurden, ja daß sogar der Sohn sein Leben lassen muß (Mt 21,33–41).

⁴⁸ Hebr 1,1–2.

⁴⁹ Vgl. Kessler, Hans: Christologie, 271ff.: Jesu heilende Taten als Zeichen und Anfang der Gottesherrschaft.

⁵⁰ Vgl. Jes 61,1–3: »Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe, einen





Neue Bund kann von der Menschheit nicht gebrochen werden, da er vom Gottmenschen geschlossen wurde.

Die drei Elemente der Mittlerschaft sind auch in der Person Jesu Christi präsent.

- a) Er verheißt das Reich Gottes. Diese Botschaft durchzieht seine ganze Verkündigung. – Gleichzeitig bricht dieses Reich in ihm bereits an.⁵¹
- b) Der Auftrag, das Gottesreich zu verkörpern, wird durch Jesus Christus übernommen, die »Nachfolge Christi«⁵² darum zum Maßstab christlichen Lebens.
- c) Die Stellvertretung des Einen für alle, des Gottmenschen für das Menschengeschlecht ist eine neue Qualität: Gott selbst tritt in die vom Menschen nicht ausfüllbare Leerstelle ein.⁵³

Das Leiden des Mittlers, das im leidenden Gottesknecht vorausgedeutet war, wird nun als »stellvertretendes Leiden und Sterben«⁵⁴ gedeutet.

Denn »er hat unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen. Wir meinten, er sei von Gott geschlagen, von ihm getroffen und gebeugt. Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen.«⁵⁵

Tag der Vergeltung unseres Gottes, damit ich alle Trauernden tröste, die Trauernden Zions erfreue, ihnen Schmutz bringe anstelle von Schmutz, Freudenöl statt Trauergewand, Jubel statt der Verzweiflung. Man wird sie ›Die Eichen der Gerechtigkeit‹ nennen, ›Die Pflanzung, durch die der Herr seine Herrlichkeit zeigt‹.

⁵¹ Vgl. Lk 11,20: »Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.« Vgl. Mt 12,28. Vgl. Lk 17,21: »Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch.«

⁵² Thomas von Kempen 1418.

⁵³ Vgl. Lk 4,18. Vgl. Kessler, Hans: Christologie: »Die bisherige Hoffnung auf eine innergeschichtliche Erfüllung der Verheißungen Jahwes hielt nicht mehr stand. Kein irdischer Messias-König konnte in der verfahrenen Weltgeschichte mehr helfen. Gott selbst mußte Gericht und Heil herbeiführen und einen radikalen Neuanfang setzen [...] (Dan 2,34f.44f.; 3,33; 4,31; 8,25).« Vgl. Backhaus, Knut: Artikel Mittler, 343: »Die süßnende Selbsthingabe Jesu stiftet die Einheit zwischen Gott und allen Menschen.«

⁵⁴ Kessler, Hans: Christologie, 257.

⁵⁵ Jes 53, 4–6.





In der Nachfolge Christi sind Christen berufen, teilzunehmen an der dreifachen Mittlerschaft Jesu Christi. Diese Mittlerschaft ist, anders als die des Gottessohnes selbst, immer eine partielle: Sowohl die Verkündigung des Evangeliums als auch die Umsetzung der Lehre sind und bleiben Stückwerk – wie alles Menschenwerk. Darum kann der menschliche Stellvertreter auch nur eine partielle Stellvertretung vollziehen und dies wiederum nur im Hinblick auf die von Christus bereits vollzogene vollkommene Stellvertretung, denn nur so kann sie – anders als jede andere Stellvertretung – dauerhaft heilswirksam werden. Die menschliche Mittlerschaft vollzieht sich nicht als heilschaffende wie die des Messias selbst, sondern in »Heilssolidarität«⁵⁶.

3. OPFER ALS MITTLERSCHAFT BEI EDITH STEIN

In diese Heilssolidarität tritt Edith Stein mit ihrem Lebensopfer ein. In die Tradition des Alten Bundes hineingeboren und in die des Neuen Bundes hineingewachsen, weiß sie um die Bedeutung des Mittlers und seiner Stellvertretung, denn dem Messias war unser Leben das seine wert.

3.1 *Mittlerschaft bei Edith Stein*

In dem Text »Natur, Freiheit, Gnade«, den Edith Stein um 1920 formulierte, bietet sie eine kurze phänomenologische Analyse der Mittlerschaft. Der Mittler, der Erlöser, steht zwischen Gott und Mensch. Er stellt »einen unmittelbaren Konnex zwischen der heilsbedürftigen Seele und der Gnade her«⁵⁷.

- a) Der Mittler gibt die göttliche Verheißung weiter an den Menschen. Das vollzieht sich in »Akten der Mitteilung über den Heilsweg und alles, was damit zusammenhängt: direkte Mitteilungen oder Nachweis der Quellen, aus denen das, was nottut, zu gewinnen ist«⁵⁸.

⁵⁶ Menke, Karl Heinz: Artikel Mittler, systematisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, Sp. 343–346, 346.

⁵⁷ Stein, Edith: Natur, Freiheit und Gnade. Zuerst irrtümlich veröffentlicht als: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik. In: Dies.: Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. ESW VI. (Stein: Natur, Freiheit, Gnade) Freiburg/Basel/Wien: Herder 1962, 137–198, 161.

⁵⁸ Ebd., 161.





- Die Verkündigung besteht jedoch nicht allein in der Lehre, sondern auch in der tätigen Gnadenvermittlung: »Es besteht die Möglichkeit, daß die Gnade nicht unmittelbar an den Menschen herantritt, sondern den Durchgang durch endliche Personen wählt.«⁵⁹
- b) Der Mittler nimmt den Auftrag, der sich an das ganze Volk richtet, vorweg. Seine Vorbildfunktion speist sich aus seiner »Hinwendung zum Quell des Lichts«⁶⁰.
- c) Die Vermittlung richtet sich an andere und kann für andere geschehen im Sinne einer Stellvertretung.⁶¹ Die umfassendste Stellvertretung wird durch Jesus Christus selbst wahrgenommen, weil sie alle einschließt.⁶²

Die Mittlerschaft zeichnet sich durch ähnliche Charakteristika aus wie das Opfer:

Stein konstatiert eine dreifache *Freiheit*, nämlich die des sich Vermittelnden, die des Mittlers und die der Person, auf die hin vermittelt wird.⁶³ Die Vermittlung göttlichen Wissens an Menschen ist ein freies Angebot, so wie die fürbittende Vermittlung umgekehrt die Freiheit Gottes nicht einschränkt⁶⁴: »Man kann mit Gott keine Geschäfte machen, weder für sich, noch für die andern. Gott wohlgefällig kann Gott nur sein, was um seinetwillen geschieht.«⁶⁵ Die Bitten kann nur ein »Appell an die Gnade selbst«⁶⁶ sein. Der Einsatz des Mittlers ist u.a. ein Anruf Gottes im Gebet; auf diese freie Zuwendung antwortet Gott mit einer freien Gabe. Gnadenvermittelnd tritt auch die Kirche für den Menschen ein⁶⁷; sie vermittelt die Gnade des »einzigen Stellvertreters aller vor Gott«⁶⁸, Jesu Christi. Christi Opfer erwächst aus seiner freien Entscheidung; aus Freiheit und in Freiheit gehorcht er dem göttlichen Willen und macht sich selbst zum

⁵⁹ Vgl. ebd., 160.

⁶⁰ Vgl. ebd., 160. Vgl. ebd.: »Die Werke der Liebe, die er – vom Geist erfüllt – vollbringt, seine ganze vom Geist bestimmte Lebenshaltung und Lebensführung lenken, ohne daß er es will, die Blicke auf sich. Seine Heiligkeit wird offenbar, freilich nur für die, deren Augen schon aufgetan sind, und lockt sie zur Nachfolge an.«

⁶¹ Vgl. ebd., 163.

⁶² Vgl. ebd., 163.

⁶³ Vgl. ebd., 160.

⁶⁴ Vgl. ebd., 161.

⁶⁵ Ebd., 167.

⁶⁶ Ebd., 161.

⁶⁷ Vgl. ebd., 162f.

⁶⁸ Ebd., 163.





Opfer, um die Menschen zu erlösen.⁶⁹ Christi Lebensopfer ist das »Schon« der Erlösung, das »Jetzt« des Reiches Gottes, das das »Noch-nicht« umfaßt, die eschatologische Erfüllung.

So kann auch ein Mensch »schon« einen Einsatz für einen anderen leisten (wir nennen insbesondere im Kontext von Schuld die »Sühne«), weil dieser »noch nicht« selbst für sich eintritt. Menschen können füreinander stellvertretend eintreten, indem jemand »anstelle der Person, der der Vollzug ursprünglich zusteht,«⁷⁰ diesen Vollzug übernimmt. Wenn jemand stellvertretend eine Strafe übernimmt, kann er zum Ausgleich seine eigenen Verdienste einsetzen. Hier wird ein Wert, der des eigenen – stellvertretenden – Einsatzes, in die Waagschale geworfen, um einen höheren Wert, nämlich Versöhnung mit Gott, zu erlangen.

Allerdings kann der »Hinweis auf eigene Verdienste ... immer nur hypothetisch sein«⁷¹, so betont Edith Stein. Hier vollzieht sich etwas Ähnliches wie beim Opfer: Man bringt etwas dar, ohne noch zu wissen, ob das, wofür man opfert, je eintreffen wird. Ebenso tritt der Mittler für eine Vermittlung mit eigener Leistung ein, ohne zu wissen, ob die Vermittlung je Erfolg haben wird.⁷² Dennoch nährt die Stellvertretung die *Hoffnung* auf Heil – das verleiht seiner Tat Sinn.⁷³ Wie das Opfer trägt die Stellvertretung zum Wachsen der Hoffnung bei, schließlich zum Wachsen der Hoffnung auf die Gottesherrschaft auch im eigenen Leben.

3.2 Lebensopfer als Mittlerschaft

Im Leben Edith Steins lassen sich in ganz unterschiedlichen Opfern die Wesensmerkmale des Opfers wiederfinden: Zu den *unausweichlichen Opfern* wie dem Tod ihres Vaters und dem Tod des väterlichen Freundes, Adolph Reinach, wird sie sich erst im späteren Leben frei verhalten können; anfänglich tragen sie den Charakter des Tragischen. *Sich selbst abverlangte Opfer* prägen Steins Ausbildung, ihren Lazaretteinsatz im Krieg und die Unterstützung ihr anvertrauter

⁶⁹ Vgl. ebd., 160ff.

⁷⁰ Ebd., 164.

⁷¹ Ebd., 168.

⁷² Vgl. ebd., 170ff.: Stein erwähnt selbst das Opfer für die Bewahrung der Schöpfung.

⁷³ Vgl. ebd., 165: »Notwendig gehört nur dazu, daß dem Vertreter der Sinn des Leids als über ihn als Stellvertreter verhängter Strafe prinzipiell zugänglich ist.«





Menschen. Die verhinderte Karriere und das Scheitern persönlicher Beziehungen können als *aufgezwungene Opfer* verstanden werden, die Stein erst später annehmen und als wichtige Etappen ihrer eigenen Reifung auffassen konnte. *Verwandelte Opfer* prägen die Zeit nach ihrer Bekehrung: Das verhinderte berufliche Fortkommen wird ihr zum Weg in den Karmel; der erzwungene Wechsel nach Echt mündet in ihrem Gesuch, dort für immer aufgenommen zu werden. Stein entscheidet also mehr und mehr *bewußt und freiwillig, etwas zu geben, was für sie einen gewissen Wert hat, um dafür einen größeren Wert zu erlangen. Dabei weiß sie nicht, ob sie den angestrebten Wert je erhalten wird. Ihre Opfer sind durch Hoffnung getragen und auf größere Hoffnung gerichtet.*

Die größte Hoffnung, die auf ewiges Leben und auf die Schonung derer, für die sie ihr Leben anbietet, wird in ihrem Lebensopfer sichtbar. Dieses Opfer trägt die Züge einer mehrfachen Mittlerschaft, die sich ausspannt in einem fünffachen Schon und Noch-nicht:

(1) Als *Gläubige* strebt Stein nach der größeren Ehre Gottes und nach dem Erfüllen des göttlichen Willens. Diesem »Schon« steht die mangelnde Wahrnehmung der göttlichen Anliegen und seiner Liebe entgegen – auch in der Kirche. So bietet Stein Gott ihr Leben und Sterben an »zu seiner Ehre und Verherrlichung, für alle Anliegen des heiligsten Herzens Jesu und Marias und der heiligen Kirche«. ⁷⁴

(2) Als *Staatsbürgerin* strebt sie nach Frieden und Versöhnung, doch ihrem schon vollzogenen Versöhnungswillen steht der Haß einer kriegstreibenden Nation gegenüber. Sie bietet ihr Leben an als Bitte um Frieden und als Sühne für die Täter, die den Krieg schüren und ihr Volk verfolgen.

Sie entscheidet sich, 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. Ich möchte es heute noch, weil es die 12. Stunde ist. Ich weiß, daß ich ein Nichts bin, aber Jesus will es, und Er wird gewiß in diesen Tagen noch viele andere dazu rufen.« ⁷⁵

⁷⁴ Stein: Testament A55.

⁷⁵ Stein: Selbstbildnis in Briefen II, Brief 608. Der Text datiert vom Palmsonntag, dem 26.2.1939.





(3) Als *Deutsche* empfindet sie Reue und bietet Sühne an für die Taten ihrer Nation. Ihre Sühnetat will den Uneinsichtigen den Weg aus der Ideologie ebnen.

»Ihr geistlicher Begleiter Johannes Hirschmann fragte sie: ›Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen⁷⁶ des deutschen Volkes geschieht? [...] Wer wendet die entsetzliche Schuld zum Segen für beide Völker?‹ Und sie antwortet damals: ›Die, die die Wunden, die hier der Haß schlägt, nicht neuen Haß gebären lassen, sondern die, obwohl sie mit Opfer des Hasses sind, das Leid unter den Gehaßten und das Leid der Hassenden auf sich nehmen.‹⁷⁷

(4) Dem *Karmel* erbittet sie einen tiefen Ordensgeist – eine Haltung, die sie sich selbst erarbeitet und erbetet hat und die sie ihrer Gemeinschaft dauerhaft erfleht.

»Ich bitte den Herrn, daß er mein Leben und Sterben annehmen möchte [...] insbesondere für die Erhaltung, Heiligung, Vollendung unseres Heiligen Ordens, namentlich des Kölner und Echter Karmels.«⁷⁸

Stein ist sich dessen bewußt, daß sie in der Nachfolge des großen Ordensvaters Johannes vom Kreuz steht und mit ihrem Namen auch das Kreuzeschicksal gewählt hat.⁷⁹

(5) Die *Jüdin*, die zum Glauben an Christus gefunden hat, hat ein »Schon« vollzogen, das sie beim auserwählten Volk als ein »Noch-nicht« wahrnimmt. Die Annahme des Messias steht jedoch auch für Christen in der Spannung der Schon und Noch-nicht, denn die endgültige Ankunft des Heilsbringers steht für Juden und Christen noch aus. So bittet sie Gott, ihr Lebensopfer anzunehmen »zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und sein Reich komme [...] schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: daß keiner verloren gehe«.⁸⁰ Wird der Begriff »Sühne« hier

⁷⁶ Die Quelle sagt »Rahmen« – wahrscheinlich ein Schreibfehler.

⁷⁷ Vgl. Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz 1983, 153f. Vgl. Stein: Selbstbildnis in Briefen II, 1933–1942. ESGA 3. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2000, Brief 638.

⁷⁸ Stein: Testament A55.

⁷⁹ Vgl. Stein: Selbstbildnis in Briefen II, Brief 678 vom 17.XI.1940: »Befreiung vom Kreuz kann man ja nicht wünschen, wenn jemand den Adel ›vom Kreuz‹ hat.« So schreibt sie am 17.11.1940 aus Echt an Mutter Johanna.

⁸⁰ Stein: Testament A55.





auf dem Hintergrund der Mittlerschaft interpretiert, so ist damit keine Schuldzuweisung verbunden, sondern der Versuch einer Vermittlung. Stein sieht sich durchaus als Mittlerin zwischen Gott und dem auserwählten Volk, denn ihr Volk, so das Verständnis Edith Steins, wird in der Shoa Teilhaber am Leiden Christi, ohne zu ahnen, wessen Kreuz es in diesem Augenblick trägt.

»Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann [hier spielt sie auf die beginnende Judenverfolgung im Jahre 1933 an]. Ich dachte, die es verstünden, daß es das Kreuz Christi sei, die müßten es im Namen aller auf sich nehmen.«⁸¹

Stein bietet also an, das Kreuz ihres Volkes stellvertretend zu tragen, um das sich ankündigende Todeslos von ihrem Volk abwenden zu können. Dies ist ihre Stellvertretung im Sinne der Mittlerschaft, ihr frei vollzogenes Opfer um des höchsten Gutes willen: das Heil ihres vom Unheil bedrohten Volkes.

Steins Lebensangebot umfaßt vor dem Ausbruch der Katastrophe also die Bitte in zahlreichen Anliegen, deren Wert sie so hoch einschätzt, daß sie ihren Lebensentwurf rechtfertigen. Diese Art, ein stellvertretendes Lebensopfer anzubieten, ist im Katholizismus ihrer Zeit durchaus bekannt.⁸² Welche Frucht solche Opfer weltgeschichtlich tragen, ist jedoch nur heilsgeschichtlich, nicht profangeschichtlich ergründbar.

3.3 *Das stellvertretende Opfer*

Steins stellvertretendes Lebensangebot kann sich an das Lebensangebot Christi anschließen. So wie Esther mit ihrem Tod rechnen mußte, als sie ungefragt zum König ging, so erwartete Edith Stein ihren Tod.⁸³ Esther durfte leben – Edith Stein nicht. Die freie Entscheidung

⁸¹ Neyer, Maria Amata/ Müller, Andreas Uwe: Edith Stein – Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Düsseldorf: Benziger 1998, 264–265 und 278–279, Fußnote 21. Vgl. Stein: Selbstbildnis in Briefen II, Brief 580 vom 9. 7. 1938: Stein erklärt so die Wahl ihres Ordensnamens, *Teresa Benedicta a Cruce*.

⁸² Die Strömung des *Ver sacrum*, des »Heiligen Frühlings«, ruft den antiken Brauch auf, die Früchte eines Frühlings zum Opfer zu bringen bzw. Mensch und Tier auszusenden, um einen neuen Stamm zu gründen. In der Frömmigkeit ist hier die Stellvertretung – im Lebensopfer oder im Opferleben – einer Gruppe für das Ganze zum Ausdruck gebracht. Vgl. Heurgon, Jacques: *Trois études sur le »Ver sacrum«*. Brüssel 1957.

⁸³ Stein: Selbstbildnis in Briefen II, Brief 573 vom 31.10.1938.





für etwas, was man nicht wählen kann, ist die höchste Form der Freiheit und des Opfers. Mit Blick auf den drohenden Tod ist diese Opferhaltung das höchste und vollkommenste Opfer, das man bringen kann. Bei Stein drückt sie sich am 14.9.1941, also angesichts der konkreten Bedrohung durch Deportation und Vernichtung, folgendermaßen aus:

»Und würden wir auf die Straße hinausgetrieben, so würde der Herr seine Engel senden, sich um uns zu lagern, und ihre unsichtbaren Schwingen würden unsere Seelen sicherer umfrieden als die höchsten und stärksten Mauern. Wir brauchen das nicht herbeizuwünschen. Wir dürfen bitten, daß uns die Erfahrung erspart bleibt, aber nur mit dem ernst und ehrlich gemeinten Zusatz: ›Nicht mein, sondern dein Wille geschehe.«⁸⁴

Stein wußte, daß dieses Opfer von ihr verlangt würde; sie nahm es bewußt an. Ihre letzte Hingabe drückt sich aus in dem letzten schriftlichen Zeugnis auf dem Transport nach Auschwitz: »Unterwegs ›ad orientem‹. Teresia Benedicta a Cruce. Edith Stein.«⁸⁵ Ad orientem, zum Osten; dieses liturgische Wort spielt an auf Tod und Auferstehung – ein letztes, beeindruckendes Glaubensbekenntnis.

Im freiwilligen Opfer offenbart sich die Macht des Geopferten; sie bricht die äußere Übermacht der vernichtenden Gewalt: Es ist der Sieg in der Niederlage, der die fast übermenschliche innere Kraft des Opfers zutage treten läßt; es ist eine innere Macht, weil die freiwillige Annahme des aufgezwungenen Opfers den Geopferten über den Opfernden erhebt und weil das Aufopfern möglicher Rache oder eines möglichen Ausgleichs die Würde des Geopferten wirkungsvoll wiederherstellt, so daß Versöhnung möglich wird. So kann auch Edith Steins Lebensopfer Brücke zur Versöhnung werden.

Der zum Opfer Gewordene erlangt durch das freiwillige Opfern dessen, was ihm rechtmäßig zukommt, seine eigentliche Würde zurück,

⁸⁴ Stein, Edith: Kreuzerhöhung. In: Dies.: Geistliche Texte II, ESGA 20, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 134f.

⁸⁵ »Unterwegs ad orientem. Teresia Benedicta a Cruce. Edith Stein.« Zeugin dieser letzten Notiz war Sr. Placida Laubhardt (1904–1988); ich konnte sie im Januar 1996 dazu befragen. Dokumentiert auf: <http://www.kloster-st-lioba.de/assets/sr-placida-dokumentation.pdf>. Konsultiert am 31. Oktober 2011. Vgl. Suzawa, Christina Kaori: »Unterwegs ad orientem« Das letzte Zeugnis Edith Steins. In: Beckmann, Beate/Gerl-Falkowitz, Hanna-Barbara: Edith Stein. Themen, Bezüge, Dokumente. Orbis Phänomenologicus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 227–236.





die eben darin besteht, frei und bewußt über sein eigenes Leben zu entscheiden. Stein vollzieht das Opfer des Geopferten schon, als es noch nicht von ihr gefordert wird – in der vom Glauben getragenen Hoffnung auf das endgültige Heil.

Wer einen Menschen zum Opfer macht, beraubt ihn seiner Würde; wer hingegen sein Leben für einen Menschen opfert, bezeugt dadurch den unendlichen Wert des anderen. So auch Edith Stein: Daß das Leben ihrer Schicksalsgenossen ihr das ihre wert war, schenkt den mit ihr Geopferten endgültig die ihnen geraubte Würde zurück.

LITERATUR

- BACKHAUS, Knut: Artikel Mittler, biblisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, Sp. 342–343.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit. Stuttgart: Kohlhammer (1955) ⁴1979
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Anthropologische Pädagogik. 1. u. 2. Aufl. Tokio 1971/72. Stuttgart/Bern ³1982.
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Das Verhältnis zur Zeit. Heidelberg: Quelle & Meyer o.J.
- GIRARD, René: La violence et le sacré. Paris: Grasset 1972.
- GIRARD, René : Le sacrifice. Paris: Bibliothèque Nationale de France 2003.
- GIRARD, René : De la violence à la divinité. Paris: Grasset 2007.
- HAMMER, Almuth: »Dein Leben ist das meine wert.« Erlösungsmythen in der Fantasy. In: Ritter, Werner H. (Hg.): Erlösung ohne Opfer? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 157–192.
- HERBSTTRITH, Waltraud: Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1983.
- HEURGON, Jacques : *Trois études sur le ›Ver sacrum‹*. Brüssel 1957.
- JONAS, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- KANT, Immanuel: Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Kritik der praktischen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. In: Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Gesamtausgabe Bd. IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ³1983.
- KESSLER, Hans: Christologie. In: Schneider, Theodor: Handbuch der Dogmatik. Düsseldorf: Patmos, 241–442.
- LEVINAS, Emmanuel: Ohne Identität. In: Ders.: Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Meiner 1989, 85–104.
- LEVINAS, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Freiburg/München: Alber ²1993. (Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité. La Haye: Martinus Nijhoff (1961) ²1966).





- LEVINAS, Emmanuel: Vom Einen zum Anderen. In: Ders.: Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übers. von Thomas Wiemer. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper. Freiburg/München: Alber (1985) ⁴2004, 229–265.
- LEVINAS, Emmanuel: Bemerkungen über den Sinn. In: Ders.: Wenn Gott ins Denken einfällt: Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übers. von Thomas Wiemer. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg/München: Alber (1985) ⁴2004, 195–228.
- LEVINAS, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. München: Alber 1992. Autrement qu’être ou au-delà de l’essence. La Haye: Martinus Nijhoff 1974.
- MENKE, Karl Heinz: Mittler, systematisch-theologisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, Sp. 343–346.
- NEYER, Maria Amata/Müller, Andreas Uwe: Edith Stein – Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Düsseldorf: Benziger 1998.
- RATZINGER, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München: Kösel 1968.
- PALAUER, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. Münster/Hamburg/London: LIT ²2004.
- SCHOBERTH, Wolfgang: »Schlachtopfer gefallen dir nicht« (Ps 40,7). Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer? In: Ritter, Werner H. (Hg.): Erlösung ohne Opfer? Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 83–112.
- SCHWAGER, Raymund: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München: Kösel 1978.
- SCHWAGER, Raymund: Jesus im Heildrama: Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbrucker theologische Studien 29. Innsbruck: Tyrolia 1990.
- SCHWAGER, Raymund: Dramatische Theologie als Forschungsprogramm. In: Schwager, Raymund/Niewiadomski, Jozéf (Hg.): Religion erzeugt Gewalt – Einspruch. Innsbrucker Forschungsprojekt »Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung«. Beiträge zur mimetischen Theorie. Bd. 15. Münster/Hamburg/London: LIT 2003, 39–77.
- STEIN, Edith: Natur, Freiheit und Gnade. Zuerst irrtümlich veröffentlicht als: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik. In: Dies.: Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. ESW VI. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1962, 137–198.
- STEIN, Edith: Das Leben einer jüdischen Familie. ESGA 1. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2002.
- STEIN, Edith: Selbstbildnis in Briefen II, 1933–1942. ESGA 3. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2000.
- STEIN, Edith: Der Intellekt und die Intellektuellen. In: Dies.: Bildung und Entfaltung der Individualität. ESGA 16. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2001, 143–156.
- STEIN, Edith: Kreuzerhöhung. In: Dies.: Geistliche Texte II. ESGA 20. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 147–151.
- STEIN, Edith, Testament. Im Edith-Stein-Archiv, Köln, A55.





- SUZAWA, Christina Kaori: »Unterwegs ad orientem« Das letzte Zeugnis Edith Steins, in: Beckmann, Beate/Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Edith Stein. Themen, Bezüge, Dokumente. Orbis Phänomenologicus. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, 227–236.
- WULF, Claudia Mariéle: Begegnung, die befreit. Christliche Erlösung als Beziehungsgeschehen. Vallendar: Patris 2009.
- WULF, Claudia Mariéle: Was ist gut? Eidetische Phänomenologie als Impuls zur moraltheologischen Erkenntnistheorie. Vallendar: Patris 2010.
- WULF, Claudia Mariéle: Der Mensch – ein Phänomen. Eine phänomenologische, theologische und ethische Anthropologie. Vallendar: Patris 2011.





ROBERT ZOLLITSCH

»Was nicht in meinem Plan lag, hat in Gottes Plan gelegen«

Predigt beim Gottesdienst mit der Edith-Stein-Gesellschaft
Deutschland am 18. Mai 2012

Liebe Schwestern, liebe Brüder
in der Gemeinschaft des Glaubens!

Der Blick auf Edith Stein, auf die so großartige Zeugin des Glaubens, führt uns am heutigen Morgen zusammen. Lassen wir uns von ihr inspirieren! Ihre Gotteserfahrung hat das Potential, auch die unsere zu weiten und zu bereichern.

Wenn wir uns Edith Stein nähern und dies auf einem Katholikentag tun, der in der Erzdiözese Freiburg stattfindet, dann legen sich drei Zugangswege unmittelbar nahe: Der eine ist der Blick nach Freiburg selbst – und auf all das, was Edith Stein von diesem Ort her, an dem sie studiert und als Denkerin gerungen hat, zugewachsen ist. Der zweite ist der Blick hinüber zum nahegelegenen Speyer, ihrer späteren Wirkungsstätte und dem heutigen Sitz der Edith-Stein-Gesellschaft. Doch ich möchte einen anderen Akzent setzen und einen weiteren Zugangsweg beleuchten: Es gibt eine ausgesprochen interessante Wirkungsgeschichte Edith Steins, die ganz unmittelbar mit dem Freiburger Katholikentag im Jahr 1978 verbunden ist. Damals gab es zum ersten Mal ein »Geistliches Zentrum«. Es war untergebracht im Priesterseminar, im Collegium Borromaeum. Zu jener Zeit war ich dessen Direktor und konnte daher alles ganz unmittelbar miterleben. Die guten und nachhaltigen Erfahrungen ermutigten Joseph Sauer, den Initiator des Geistlichen Zentrums, nach dem Katholikentag ein Geistliches Zentrum als eine dauernde, bleibende Einrichtung in unserem Bistum zu etablieren. Es gelang!

Dabei stellte sich die Frage der Ausrichtung. Geistliches Leben unterliegt immer der Gefahr, weltflüchtig zu werden, sich zu sehr um die eigene Befindlichkeit zu kümmern und unter der Hand dem Bemühen um das subjektive Wohlbefinden zu viel Raum zu geben. Das aber widerspricht dem biblischen Zeugnis. Wer an den Gott Jesu





Christi glaubt, der wagt sich mitten hinein in den Alltag der Menschen – auch in die Abgründe des Lebens – und stellt sich all jenen Fragen, die offen sind und offen bleiben. Christliche Spiritualität weicht all dem nicht aus, was sich als Schuld und Leid aufbaut in der Geschichte und Lebensgeschichte von uns Menschen. Christliche Spiritualität ist erst dort so richtig lebendig, wo die wahren Antworten nicht mehr nur formuliert, sondern bezeugt und gelebt werden.

Entscheidend für die Ausrichtung unseres Geistlichen Zentrums sollte eine Begegnung mit polnischen Mitchristen werden. Dariusz Nowak, der Leiter des Geistlichen Zentrums der Erzdiözese Tschenstochau, der heute hier mit uns die Eucharistie mitfeiert, hat das alles miterlebt. Sehr schnell wurde klar, daß unsere geistliche Ausrichtung unter das Patronat von Edith Stein gestellt werden sollte und daß es galt, an ihrem Leben und Wirken Maß zu nehmen.

Ausdruck dafür wurde dann die von Gerhard Tagwerker gestaltete Statue der Edith Stein im Geistlichen Zentrum, die wiederum, und damit schließt sich ein Kreis, für Sie, Frau Dr. Seifert, als Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft zu einer wichtigen Quelle der Inspiration werden sollte.¹

Liebe Schwestern, liebe Brüder!

Sie alle haben eine Photographie dieser Statue vor sich, gleichsam unserer, der Freiburger Edith Stein. Schauen wir genauer hin:

Wie ein Joch trägt Edith Stein den Kreuzesbalken. Ein Joch aber ist eigentlich eine Hilfe, um schwere Lasten überhaupt tragen zu können. Wer würde angesichts dieser Symbolik nicht den Ordensnamen von Edith Stein heraushören: Teresia Benedicta a Cruce – Teresia, die vom Kreuz Gesegnete. – Dies, liebe Schwestern und Brüder, ist eine Dimension des Erlebens und Erfahrens, die nur erschließbar ist aus der Innenperspektive des Glaubens: Das, was niederdrückt, unerklärbar ist und bleibt, genau das ist für Gott nicht das Ende, sondern kann sich als neuer Anfang erweisen.

»Was nicht in meinem Plan lag, hat in Gottes Plan gelegen.« Dieses Wort von Edith Stein ist das Leitwort unseres Gottesdienstes. – Wer je einmal Dienst getan hat, etwa am Bett eines schwerkranken Menschen, der weiß, daß es möglich ist, daß eine solche Haltung in einem

¹ Etwa: K. Seifert, »Ich bin ja durchaus keine Heilige«. Edith Stein in Freiburg, Freiburg 2007 mit der Photographie auf dem Einband.





Menschen heranreifen kann. Halb trägt Edith Stein das Kreuz, halb stützt es sie: Die Last als Quelle der Kraft!

Mit der linken Hand hält Edith Stein die Menora umschlossen. Ihre jüdischen Wurzeln sind hier versinnbildlicht. Die Kerzen der Menora, sie brennen nicht. Wieder ist es eine sehr tiefe Glaubenserfahrung, die hier zum Ausdruck kommt: Erst wenn der Tempel in Jerusalem wieder errichtet sein wird, wird die Menora erneut entzündet. Wir haben also ein Symbol, das beides zugleich ausdrückt: Das Noch-Nicht, das Unerfüllte, das von mir nicht Machbare und dennoch die Existenz einer unbändigen Hoffnung. Der glaubende Mensch: um die Schwere der Erde wissend und den Himmel vor Augen.

Überhaupt blicken die Augen der Edith Stein sehr gesammelt. Nach innen scheint sie zu schauen und gleichzeitig nach unten. Beides geht bei ihr zusammen. Unten, dort findet sich ein Motiv, das bei der Erschaffung der Statue des Geistlichen Zentrums eine ganz bedeutende Rolle gespielt hat. Dort sieht man sie nämlich, die vielen Menschen, die klein gehalten werden, namenlos und vergessen. Klein machen wollten die Nationalsozialisten auch Edith Stein. Auslöschen wollten sie sie, ganz buchstäblich sollte sie sich auflösen in Asche und Wind. Aber sie ist zur Mitpatronin Europas geworden, präsent und gegenwärtig! Papst Johannes Paul II. hat es, als er sie dazu erhob, wunderbar formuliert: In »der entsetzlichen und beschämenden Schoah« habe sie, Edith Stein, »die Gründe gleichsam herausgeschrien, die für Gott und den Menschen sprechen«.² Und damit, liebe Schwestern, liebe Brüder, hat sie das Wort, das Jesus Christus dem Apostel Paulus in einer nächtlichen Vision ermutigend zusprach, aufgenommen und ernst genommen: »Fürchte dich nicht! Rede nur, schweige nicht!« (Apg 18,9).

Edith Stein macht uns sensibel dafür, daß es keine, wirklich keine, Erfahrungswirklichkeit im Leben eines Menschen geben kann, die nicht noch einmal von Gott verändert, überformt oder, sagen wir es erfüllt vom Glauben, die nicht erlöst werden könnte: »Was nicht in meinem Plan lag, hat in Gottes Plan gelegen.« Diese Aussage gilt nicht nur für Edith Stein, sie gilt für viele, und sie will auch zur Unsrigen werden. Vielleicht, liebe Schwestern und Brüder, kommen wir in unserem Betrachten gerade dieser kleinen und unscheinbaren Figuren noch einen Schritt weiter, wenn wir einen ganz eigentümlichen theologischen

² Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben vom 1.10.1999.





Gedanken entfalten. An und für sich ist durch die biblische Offenbarung und ihre Entfaltung in der Theologie eigentlich alles gesagt, worauf es ankommt. Und dennoch ist es aller gelehrten Theologie unmöglich, auf analytischem Wege das ins Wort zu bringen, was nur das individuelle Ereignis eines gelebten Lebens zu bezeugen und auszudrücken vermag. Anders formuliert: Alle gelehrte Theologie kann nicht ersetzen, was das Zeugnis eines gelebten Lebens offenbart. Es gibt den unableitbaren Mehrwert der Existenz: Im kleinen Leben, da mittendrin, da, wo der Glaube und das Vertrauen ganz nackt und bloß sind, da kann Gott wirken; so ganz anders, so ganz überraschend: »Was nicht in meinem Plan lag, hat in Gottes Plan gelegen.«

Als Edith Stein 1998 heiliggesprochen wurde, hat mein Vorgänger, Erzbischof Oskar Saier, daran erinnert, daß sie von Papst Johannes Paul II. als einzige Frau in seiner Enzyklika »Fides et ratio« – »Glaube und Vernunft« erwähnt wird. Er vermutete, daß ein Kernsatz dieses Schreibens wohl von Edith Stein her zu verstehen sei, und ich stimme ihm gerne zu: »*Man kann den Menschen als den definieren, der nach Wahrheit sucht.*«³ Ja, ein solcher Mensch war Edith Stein: Sie suchte nach der Wahrheit, nach Gott, das aber, indem sie sich von der Wahrheit finden, von Gott finden ließ. Das ist etwas, was den Kern unseres christlichen Glaubens ausmacht und was eine Spiritualität, die wirklich trägt, formen muß: Wir finden Gott nicht als den, der all unsere Sehnsucht erfüllt oder übererfüllt; wir finden Gott, indem wir uns von ihm finden lassen – und zwar auch dort, wo nur noch die Sprache des Kreuzes überzeugt.

Am 2. August 1942 wurden als Racheakt auf die Verlesung eines Hirtenbriefes der katholischen Bischöfe 244 Katholiken jüdischer Abstammung verhaftet. Am 9. August werden dann, von den insgesamt 987 Frauen und Männern im Zug nach Auschwitz, 523 ermordet, darunter Edith Stein und ihre Schwester Rosa. Bereits am 9. Juni 1939 hatte Edith Stein ihr Testament verfaßt. Darin heißt es: »*Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu seiner Ehre und Verherrlichung.*«⁴ Welche Worte, welch beeindruckendes Zeugnis! Es läßt sich zusammenfassen: »Was nicht

³ Ders., Fides et ratio, 6.

⁴ ESGA 1, 375.





in meinem Plan lag, hat in Gottes Plan gelegen.«

Wir tun gut daran, wenn wir in Gedanken immer wieder unser Leben, unsere Sorgen und Fragen hineinverweben in das Zeugnis einer Edith Stein. Ihr Blick, wir haben es gesehen, fällt auf die Vielen, fällt auf uns. Es ist ein erhellender Blick. Ja, wir tun gut daran, unser Leben hineinzuverweben in dieses Zeugnis!

Mir jedenfalls ist es eine Hilfe: Als Edith Stein ermordet wurde, am 9. August 1942, da war ich auf den Tag genau vier Jahre alt. Für mich ein unbeschwerter Kindertag. Es dauerte aber gerade mal zwei weitere Jahre, da hörte ich die Schüsse von Titos Schergen, die in meinem Heimatort 212 Männer grausam ermordeten, darunter meinen Bruder, 16jährig. Dann kamen die Flucht und der Verlust der Heimat. – Im vergangenen Jahr nun haben wir, Serben und Deutsche, Orthodoxe und Katholiken, Vertriebene und Bewohner auf dem Feld, wo mein Bruder und die vielen anderen dahingemordet wurden, ein Kreuz errichten können. Versöhnung war spürbar und der Geschmack der Erlösung. *Teresia Benedicta a Cruce*, die vom Kreuz Gesegnete – so der Name von Edith Stein: »Du – vom Kreuz Gesegneter«; »ich – vom Kreuz Gesegneter«. Ich bin überzeugt, daß sie heute, jedem und jeder von uns diese Worte zurufen will. Welche Erfahrungen, welche Lebenserfahrungen, welche Gotteserfahrungen werden möglich, wenn wir uns als vom Kreuz Gesegnete verstehen.

Liebe Schwestern, liebe Brüder!

Ich möchte abschließend noch einmal Edith Stein zu Wort kommen lassen. Ich beginne mit dem Satz, der uns schon die ganze Zeit über begleitet hat:

»Was nicht in meinem Plan lag, das hat in Gottes Plan gelegen. Und je öfter mir so etwas begegnet«, schreibt sie weiter, »desto lebendiger wird in mir die Glaubensüberzeugung, daß es – von Gott her gesehen – keinen ›Zufall‹ gibt, daß mein ganzes Leben bis in alle Einzelheiten im Plan der göttlichen Vorsehung vorgezeichnet und vor Gottes allsehendem Auge ein vollendeter Sinnzusammenhang ist. Dann beginne ich mich auf das Licht der Glorie zu freuen ... Das gilt aber nicht nur für das einzelne Menschenleben, sondern für das Leben der ganzen Menschheit.«⁵ Und somit, so darf ich Edith Stein ergänzen, auch für uns, für Sie, für mich. Amen.

⁵ ESGA 11/12, 107.





6. Edith-Stein-Bibliographie 2012

1. EDITH STEIN TEXTE

Texte zur Fasten- und Osterzeit. Geistliche Texte zum Nachdenken, Kleine Reihe 2, Hg. von der Edith-Stein-Stiftung, Köln 2012, 28 S.

»*Komm, wir gehen für unser Volk*«. Geistliche Texte zum Nachdenken, Kleine Reihe 3, Hg. von der Edith-Stein-Stiftung, Köln 2012, 40 S.

Nachtrag:

Texte zum Weihnachtsgeheimnis. Geistliche Texte zum Nachdenken, Kleine Reihe 1, Hg. von der Edith-Stein-Stiftung, Köln 2010, 24 S.

2. STUDIEN

F. Alfieri, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942 – 2012. Festgabe für M. Amata Neyer OCD.* Vorwort von U. Dobhan OCD, Geleitwort von H.-B. Gerl-Falkovitz und A. Ales Bello, Einführung von F. Alfieri OFM, Echter Verlag, Würzburg 2012, 513 S.

H. Seubert, *Heitere Nacht. Edith Stein: Praecepta Europae. Aufsätze.* Colloquia Bonhoefferiana Posnaniensia, Band 1. Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2012, 238 S.

3. BIOGRAPHIE

R. Bohlen, *Edith Stein bei der Heilig-Rock-Wallfahrt 1933 in Trier.* Paulinus Verlag, Trier 2012, 36 S.

G. Waste, *Genuin katholisch: Edith Stein,* Dörner-Verlag, 2012.

M. A. Herrmann, *Edith Stein. Ihre Jahre in Speyer,* Media Maria Verlag, Illertissen 2012, 188 S.

4. SPIRITUALITÄT

Karmelitenkloster Würzburg (Hg.), *Edith Stein. Ihr Leben in Bildern und autobiographischen Texten in der Karmelitenkirche zu Würzburg.* Kunstschätzeverlag, Gerchsheim 2012, 30 S.

D. Köder, *Dass keiner von ihnen verloren gehe: Zur Spiritualität der stellvertretenden Sühne bei Edith Stein.* Akademikerverlag, Saarbrücken 2012, 100 S.





5. BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKEN

A. Ales Bello, *Edith Stein zwischen Husserl und Thomas von Aquin. Phänomenologie und christliche Philosophie*, in: F. Alfieri, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942 – 2012*, 11–31.

F. Alfieri, *Theoretische und praktische Voraussetzungen für die »Edith-Stein-Forschungsgemeinschaft«*, in: F. Alfieri, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942 – 2012*. Würzburg 2012, 7–10.

B. Beckmann-Zöller, *Viele Anknüpfungspunkte. Was heute von Edith Stein zu lernen ist*, in: *Herder Korrespondenz* 66 (2012) 519–523.

U. Dobhan, *Zum 70. Todestag Edith Steins. Edith Steins Weg nach Auschwitz*, in: *Katholische Bildung* 113 (2012) 241–251.

–, *Ave Crux – Spes unica*, in: *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 74 (2012) 371–399.

–, *Ave Crux – Spes unica*, in: K. Hillenbrand / W. Weiß (Hg.), *Reichtum des Glaubens. Festgabe für Bischof Friedhelm Hofmann zum 70. Geburtstag*. Würzburg 2012, 371–399.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Steins Konversion in philosophischer Sicht. Gesellschaftlicher Hintergrund: Epochenbruch 1914 bis 1918*, in: J. Machnaczy / M. Małek / K. Serafin (Hg.), *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedyktyny od Krzyża. Szkice filozoficzne*. Kraków 2012, 99–112.

–, *Lobrede auf Sr. Maria Amata Neyer OCD*, in: F. Alfieri, *Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942 – 2012*. Würzburg 2012, 7–10.

K. Guth, *Edith Stein (1891–1942). Stationen, Umbrüche, Identität. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Juden und Christen*, in: K. Hillenbrand / W. Weiß (Hg.), *Reichtum des Glaubens. Festgabe für Bischof Friedhelm Hofmann zum 70. Geburtstag*. Würzburg 2012, 357–370.

–, *Edith Stein (1891–1942). Stationen, Umbrüche, Identität. Ein Beitrag zum Dialog zwischen Juden und Christen*, in: *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* 74 (2012) 357–370.

C. Heizler, *Warten und Schenken. Gedanken zur Eucharistieverehrung*, in: *Erbe und Auftrag* 88 (2012) 395–405.

M. Marx, *Schüler des Paderborner Edith-Stein-Berufskollegs reisten nach Polen. Aufführung des Musicals »Auf den Spuren Edith Steins« in Auschwitz anlässlich des 70. Jahrestages des Todes von Edith Stein*, in: *Katholische Bildung* 113 (2012) 420–423.

R. Raschke, *Religionsphilosophische Spuren Edith Stein nachdenken*, in: *Katholische Bildung* 113 (2012) 366–374.

–, *Wie Philosophen den Geburtstag einer Heiligen begehen. Kurzberichte zu drei Tagungen der philosophischen Forschung zum 120. Geburtstag Edith*





Steins aus dem Jahre 2011, in: *Journal für Religionsphilosophie* 1 (2012) 98–103.

H. Schambeck, *Zum »Edith-Stein«-Gedenkjahr 2011/2012 – Internationale Konferenz in Breslau. Edith Stein und die Werte der neuen Ordnung des integrierten Europas*, in: *L'Osservatore Romano* [Wochenausgabe in deutscher Sprache] 42 (2. März 2012) 10–12.

–, *Edith Stein und die neue Ordnung des integrierten Europa*, in: J. Machnacz / M. Małek / K. Serafin (Hg.), *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*. Kraków 2012, 153–162.

M. Scheuer, *»Komm wir gehen für unser Volk.« Gedanken zum Martyrium von Edith Stein*, in: *Ordens-Nachrichten* 51 (2012) 33–48.

B. Urban, *Edith Stein und Sigmund Freud. Berührungen – Komplemente – Differenz*, in: *Aufgang, Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 9 (2012) 192–251.







7. Mitteilungen

MITGLIEDERVERSAMMLUNG 2013 DER EDITH-STEIN-GESELLSCHAFT
DEUTSCHLAND E.V.

Die Jahreskonferenz der ESGD findet vom 24. bis 26. Mai 2013 in Wrocław/Breslau, der Geburtsstadt von Edith Stein, statt. Hier verbrachte sie ihre Kindheit, ging zur Schule und war bis zum Eintritt in den Kölner Karmel 1933 beheimatet. In Breslau, das heute zu Polen gehört und auf Polnisch Wrocław heißt, gibt es bereits seit 1989 eine Edith-Stein-Gesellschaft. Daß Edith Stein mit Roman Ingarden in besonderer Beziehung stand, davon zeugen ihre Briefe bis 1938, die erhalten geblieben sind. Zu eben diesem Professor Ingarden in Krakau sowie zu Edith Stein hatte wiederum Karol Wojtyła, der spätere polnische Papst Johannes Paul II., engen Kontakt.

Das Thema der Tagung ist: Die Verbindung Edith Steins zu Polen am Beispiel von Roman Ingarden und Papst Johannes Paul II.

Die Jahreskonferenz beginnt am Freitag, dem 24. Mai, mit dem Abendessen und der anschließenden Mitgliederversammlung. Am 25. Mai hält am Vormittag Prof. Dr. Jerzy Machnac in im Senatssaal der Päpstlichen theologischen Fakultät einen Vortrag. Für den Nachmittag ist eine Stadtrundfahrt auf den Spuren Edith Steins mit dem Besuch wichtiger Lebensstationen vorgesehen. Am 26. Mai findet im Dom eine Eucharistiefeier statt.

Im Anschluß an die Jahreskonferenz werden unter Leitung von Hildegard Schmitz weitere Orte besucht, die für Edith Stein von besonderer Bedeutung waren: Lubliniec/Lublinitz (Wohnort der Großeltern und Ferienort von Edith Stein) mit Besuch des Hauses und des dort eingerichteten Edith-Stein-Museums und Oświęcim/ Auschwitz mit Besuch der Gedenkstätten (vom 26. Mai nach Beendigung der Jahreskonferenz bis zum 29. Mai 2013).





VERANSTALTUNGEN IN ÖSTERREICH IM EDITH-STEIN-GEDENKJAHR
2011/2012

Zum Jahr 2011

Innsbruck

Im Anschluß an eine feierliche Messe, bei der Abt Mag. Raimund Schreier die Festpredigt hielt, wurde durch P. Provinzial Mag. Paul Weingartner OCD das Edith-Stein-Gedenkjahr eröffnet (9. Oktober 2011, 10.30 Uhr, Stiftskirche Wilten, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck).

Am 12. Oktober 2011 um 19.30 Uhr sprach P. Roberto Maria Pirastu OCD über »Edith Stein – Ein Leben der Gottsuche« (Haus der Begegnung, Kath. Bildungswerk Tirol, Rennweg 12, A-6020 Innsbruck).

Im Anschluß an eine feierliche hl. Messe mit Abt Mag. 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).

Linz

Am 19. März 2011 wurde nach einem Festgottesdienst mit Bischof Ludwig Schwarz das Edith-Stein-Haus in Linz eingeweiht.

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).

Salzburg

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).





Wien

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, wo Edith Stein 1931 einen vielbeachteten Vortrag über die hl. Elisabeth gehalten hatte, einen Festvortrag mit dem Titel »Keine Frau ist ja nur Frau«.

Zum Jahr 2012

Alpbach

Im Rahmen des Europäischen Forums Alpbach sprach Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz über Edith Stein als Europäerin (20. August 2012, 18 Uhr, Hotel Post, Alpbach 184, A-6236 Alpbach).

Graz

Am 11. Mai 2012 fand in Graz ein Symposium zum Thema »Vom Unglauben über das Denken zum Glauben – wie geht das? Edith Stein als Vordenkerin« statt. Eröffnet wurde es um 15 Uhr in der Kirche der Karmelitinnen (Grabenstraße 114, A-8010 Graz) durch einen Festgottesdienst mit Bischof Dr. Egon Kapellari. In der Katholischen





Hochschulgemeinde (Leechgasse 24, A-8010 Graz) hielten dann um 18 Uhr Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und P. Dr. Ulrich Dobhan OCD einen Vortrag über Edith Stein.

Eisenstadt

Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sprach über »Edith Steins Suche nach Gott in der Nacht des Glaubens« (2. März 2012, 19 Uhr, Haus der Begegnung, Bildungshaus der Diözese Eisenstadt, Kalvarienbergplatz 11, A-7000 Eisenstadt).

HEILIGENKREUZ IM WIENERWALD

Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz hielt einen Vortragszyklus mit dem Titel »Klassische Phänomenologie. Freilegung des Heiligen. Husserl, Edith Stein, Heidegger«. Termine waren 12.3., 13.3., 14.3., 11.6., 12.6., 13.6. und 14.6.2012 jeweils von 19.30 bis 21 Uhr im Auditorium Maximum (Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Otto-von-Freising Platz 1, A-2532 Heiligenkreuz im Wienerwald).

Bei den Studientagen am 19. und 20. Oktober 2012 zum Thema »Vom Unglauben über das Denken zum Glauben«. Ein Denkweg mit der Philosophin und Karmelitin Edith Stein (1891–1942) hielt Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz Vorträge zu den Themen »Edith Steins Lebensleistung. Skizze eines angefochtenen Daseins«, »Im Horizont der Phänomenologie: Vom Begreifen zum Sich-ergreifen-Lassen« und »Im Dunkel wohl geborgen«. Edith Steins Theorie der »dunklen Nacht« des Glaubens«. Außerdem trug Margarita Teresa Fernández Molina die szenisch-musikalische Lesung »Ich war ein Fremdling in der Welt geworden« vor. Veranstalter war die Wiener Katholische Akademie in Zusammenarbeit mit der Dompfarre St. Stephan, der Wiener Katholischen Akademie, der Hochschule Benedikt XVI. in Heiligenkreuz und dem Teresianischen Karmel in Wien (19. Oktober 2012 Stephanisaal des Curhauses, Stephansplatz 3, 1010 Wien; 20. Oktober 2012 Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Otto-von-Freising Platz 1, A-2532 Heiligenkreuz im Wienerwald).





Innsbruck

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 leitete P. Antonio Sargadoy OCD von 14.30 bis 17.30 Uhr 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 sprach über das Thema »Edith Steins Suche nach Gott in der Nacht des Glaubens« (9. Mai 2012, 19.30 Uhr, Prämonstratenser-Chorherren-Stift Wilten, Klostersgasse 7, A-6020 Innsbruck).

Prof. DDDr. Clemens Sedmak sprach über »Die hl. Edith Stein als Vorbild für unsere Zeit« (24. Mai 2012, 19.30 Uhr, Haus der Begegnung, Kath. Bildungswerk Tirol, Rennweg 12, A-6020 Innsbruck).

Anlässlich des Todestages der hl. Edith Stein fand am 9. August 2012 um 17 Uhr im Karmel St. Josef (Karmelweg 1, A-6020 Innsbruck-Mühlau) ein feierlicher Gedenkgottesdienst statt; im Anschluß daran hielt Prof. DDr. Harm Klüeting einen Vortrag über Edith Stein.

Am 12. Oktober 2012 fand im Stift Wilten in Innsbruck um 17 Uhr eine feierliche Vesper statt. Die Festpredigt hielt Abt Mag. Raimund Schreier.

Am 13. Oktober 2012 wurde im Karmel St. Josef in Innsbruck-Mühlau um 17 Uhr eine feierliche hl. Messe gefeiert. Die Festpredigt hielt Bischof Dr. Manfred Scheuer.





Am 14. Oktober 2012 fand im Innsbrucker Dom um 17 Uhr der feierliche Schlußgottesdienst statt. Die Festpredigt hielt Erzbischof Dr. Alois Kothgasser.

Linz

»Ich war ein Fremdling in der Welt geworden«. Eine szenisch-musikalische Lesung über Edith Stein von Margarita Teresa Fernández Molina (2. April 2012, Krypta der Linzer Karmelitenkirche, Landstraße 33, A-4020 Linz).

Salzburg

Dr. Beate Beckmann-Zöller sprach über »Leidenschaftliche Spiritualität: Die Lebensgeschichten und Werke der Frauen Hildegard von Bingen, Elena Guerra, Edith Stein« (7. Mai 2012, internationales forschungszentrum für soziale und ethische fragen, Mönchsberg 2A, A-5020 Salzburg).

Wien

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 2012, 14.30 Uhr; Ende: 14. Januar 2012, 17.30 Uhr; Karmelzentrum, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

»Ich war ein Fremdling in der Welt geworden«. Eine szenisch-musikalische Lesung über Edith Stein von Margarita Teresa Fernández Molina (22. Februar 2012, Karmelitenkloster, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

Vom 13. April (Beginn 14.30 Uhr) bis 14. April 2012 fand zum Thema »Das Gebet der Kirche – mit Edith Stein« ein Kurzseminar statt. Es gab eine Einführung in die Bedeutung und Praxis der Stundenliturgie mit Hilfe von Edith Stein (Karmelzentrum, Silbergasse 35, A-1190 Wien).





Begleitet von P. Roberto Maria Pirastu OCD beschäftigte sich ein Lesekreis unter dem Titel »Leben aus der Tiefe« mit geistlichen Texten Edith Steins (18. April, 16. Mai 2012, 19.15 Uhr, Karmelitenkloster, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

René Raschke sprach über »Man kann nicht ans Ziel kommen, ohne den Weg zu gehen«. Auf den philosophischen Spuren der hl. Edith Stein (10. Mai 2012, 20 Uhr, Ebendorfer Straße 8, A-1010 Wien).

Vom 6. bis 10. Juni 2012 hielt P. Roberto Maria Pirastu OCD Schweigeexerzitien zum Thema »Meine ›Innere Burg‹ mit Edith Stein entdecken« (Karmelzentrum, Silbergasse 35, A-1190 Wien).

Am 12. August 2012 fand in der Karmelitenkirche Döbling um 18 Uhr eine Festmesse mit gregorianischem Choral statt.

Am 5. Oktober 2012 wurde im Karmelitenkloster (Silbergasse 35, A-1190 Wien) die Edith-Stein-Gesellschaft Österreich gegründet.

VERANSTALTUNGEN

Zum Jahr 2012

Augsburg

Der Fernsehsender »Katholisch1.tv« aus Augsburg sendete am 11. August um 20.15 Uhr aus Anlaß des 70. Todestages der hl. Edith Stein einen Beitrag über sie. Ein Kamerteam des katholischen Privatsenders hat dazu im Dom zu Speyer und im Speyerer Kloster St. Magdalena gedreht. Auf www.katholisch1.tv ist der Film im Internet zu sehen.

Auschwitz-Birkenau (Polen)

Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann hat die Deutsche Bischofskonferenz bei der zentralen Gedenkveranstaltung zum 70. Todestag der heiligen Edith Stein am 9. August in Auschwitz-Birkenau vertreten. Der Speyerer Bischof, der am Vortag an einem deutsch-polnischen Bischofstreffen in Krakau teilgenommen hatte, zählte zu den Zelebranten der heiligen Messe um 11 Uhr am Denkmal in Birkenau. Auf dem Programm standen zudem ein Gebetsweg entlang der Rampe in





Birkenau, der mit dem jüdischen Totengebet seinen Abschluß fand, sowie im Zentrum für Dialog und Gebet in Auschwitz ein Theaterstück über die Patronin Europas, das von Edith-Stein-Schulen in Paderborn und Lubliniec (Polen) einstudiert worden war.

Bad Bergzabern

Dr. Emmi Löffler referierte über »Edith Stein – Ihre Zeit im Nationalsozialismus« (12. Oktober 2012, 19.30 Uhr, Pfarrei St. Martin, Weinstr. 36, 76887 Bad Bergzabern).

Berlin

Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz hielt einen Vortrag mit dem Titel »Vom Unglauben über das Denken zum Glauben. Zum philosophischen Horizont von Edith Stein« (Katholische Akademie in Berlin, Hannoversche Straße 5, 10115 Berlin).

Bochum

Im Zisterzienserkloster Bochum-Stiepel leitete P. Elias Blaschek OCist einen Einkehrnachmittag zum Thema »Der heiligen Edith Stein begegnen« (19. Mai 2012, 14.30-18.30 Uhr, Zisterzienserkloster Bochum-Stiepel, Am Varenholt 9, 44797 Bochum).

Darmstadt

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sprach über die Frage »Edith Stein als Mystikerin?« (28.6.2012, 19 Uhr, Martinsaal der Pfarrgemeinde Liebfrauen, 64285 Darmstadt, Klappacher Str. 46).

Dillingen

Im Rahmen der Vortragsreihe »100 Jahre Saardom – Baustelle Kirche?« sprach Prof. Reinhold Bohlen über das Thema »Die Heilige Edith Stein als Teilnehmerin der Heilig-Rock-Wallfahrt 1933« (24. Mai 2012, 20 Uhr, Oswald-von-Nell-Breuning-Haus, Friedrich-Ebert-Straße 14, 66763 Dillingen).





Dortmund

»Edith Stein (1891–1942), eine große Gestalt der Kirche« lautete der Titel eines Vortrags von Univ.-Prof. Dr. Joseph Schumacher (25. März 2012, Dortmund).

Emmendingen

Christoph Heizler hielt einen Vortrag mit dem Titel »Was nicht in meinem Plan gelegen hat« – Einblicke in das geistliche Leben der Philosophin, Karmelitin und Heiligen Edith Stein (14. Mai 2012, 20 Uhr Gemeindezentrum St. Bonifatius, Markgraf-Jacob-Allee 2, 79312 Emmendingen).

Frankfurt am Main

Am 9. August 2012 fand im Haus am Dom mit Dr. Claudia Stühler unter dem Titel »Jüdisch-Katholisch-Vergast« eine Feier zum Gedenken an die Naziopfer Luise Löwenfels, Edith und Rosa Stein statt. Luise Löwenfels war mit dem Namen Schw. M. Aloysia eine Dernbacher Schwester und erlitt dasselbe Schicksal wie die beiden Schwestern Stein. Die Feier begann mit einer Gedenkvesper im Dom St. Bartholomäus, also in jener Kirche, wo Edith Stein im Juli 1916 auf der Fahrt zum Rigorosum in Freiburg der Frau mit dem Einkaufskorb begegnet ist und tief beeindruckt war. (ESGA 1,331f.)

Freiburg

Unter dem Thema »Stationen eines bewegten Lebensweges – Edith Stein in Freiburg als Studentin, Assistentin Husserls und Ordensfrau« fand unter der Leitung von Dr. Gertrud Rapp eine Führung in Freiburg statt. Treffpunkt: 5. Mai 2012, 14 Uhr am Hauptportal des Münsters.

Sr. Dr. Jeremia Kraus OSB und Christoph Heizler leiteten unter dem Titel »Verweilen bei IHM« einen Besinnungstag mit geistlichen Texten von Edith Stein (9. Juni 2012, 14.30–17.30 Uhr, Kloster St. Lioba, Haus Subiaco, 79100 Freiburg-Günterstal).





Freigericht

Marion Seitz sprach über »Edith Stein – Jüdin, Philosophin, Karmelitin« (26. September 2012, 20 Uhr, Sturmhus, 63579 Freigericht-Somborn, Alte Hauptstr. 45a).

Görlitz

Dr. Andreas Czaja hielt einen Vortrag über das Thema »Öffne dein Herz für das Licht«. Worte geistlichen Lebens von Edith Stein (1891–1942) (Schlesische Schatztruhe, Brüderstraße 13, 02826 Görlitz).

Heidelberg

Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sprach über »Begriff und Konzeption der Mystik bei Edith Stein« (17. Januar 2012, 19.30 Uhr, Edith-Stein-Haus, Kath. Hochschulgemeinde Heidelberg, Neckarstadt 32, 69117 Heidelberg).

Immenstadt

In der Reihe Quellgrund bei radio horeb sprach am 15. Juni 2012 um 19.45 Uhr Katja Hess über »Edith Stein – Wer die Wahrheit sucht, sucht Gott«, und in der Reihe Spiritualität sprachen um 14 Uhr am 9. August 2012 P. Gregor Lenzen CP über »Hl. Edith Stein – »Braut des Lammes««, am 29. August 2012 Dr. Ulrike Seidel über »Das jüdische Erbe Edith Steins«, am 20. September 2012 Dr. Ulrike Seidel über »Die philosophische Suche nach der Wahrheit bei Edith Stein« und am 14. November 2012 Dr. Beate Beckmann-Zöller über »Kraft aus der Höhe – Impulse aus Edith Steins Leben und Glauben« (radio horeb, ICR e.V., Postfach 1165, 87501 Immenstadt).

Köln

Im Kölner DOMFORUM fand mit Markus Roentgen eine Veranstaltungsreihe zum Thema »Edith Stein – ein spiritueller Weg unserer Zeit« statt (7.2., 6.3., 24.4. und 22.5.2012, domradio.de, Domkloster 3, 50667 Köln).





Sr. Ancilla Wißling sprach über »Hl. Edith Stein – Der Weg nach innen« (29. März 2012, 19.30 Uhr, Kirche Christi Auferstehung, Brucknerstr. 16, 50931 Köln-Lindenthal).

Am 22. April 2012 wurde im Kölner Karmel in einer kleinen Feierstunde der 90. Geburtstag von Schw. M. Amata Neyer gefeiert, die am 16. April 90 Jahre vollendet hatte. Aus diesem Anlaß überreichte ihr P. Provinzial Ulrich Dobhan OCD zusammen mit P. Francesco Alfieri OFM als Festgabe die von diesem erarbeitete »Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012«, die kurz zuvor als Sondernummer des Edith Stein Jahrbuches mit dem Titel »Die Rezeption Edith Steins« erschienen war. In Vertretung der verhinderten Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft sprach Frau Dr. Pankoke-Schenk, die Vorsitzende des Beirates der Edith-Stein-Gesellschaft, ein Grußwort. Mitschwestern von Schw. Amata haben die kleine Feier musikalisch umrahmt.

Im Rahmen der Ausstellung »Märtyrer des Erzbistums Köln im 20. Jahrhundert« sprach Prälat Dr. Helmut Moll über »Edith Stein, ihr Leben, ihre Person, ihre Bedeutung für unser Jahrhundert« (9. August 2012, 16 Uhr, Karmel »Maria vom Frieden«, Vor den Siebenburgen 6, 50676 Köln).

In der Reihe »Tag für Tag« hielt Burkhard Reinartz einen Vortrag über »Sehnsucht nach Wahrheit – Edith Stein: Philosophin und Ordensfrau« (21. August 2012, 9.35 Uhr, Deutschlandfunk, Raderberggürtel 40, 50968 Köln).

Am 4. September 2012 sprach im DOMFORUM um 19.30 Uhr Prof. Dr. Dr. Mariéle Wulf zum Thema »Freiheit angesichts des Unausweichlichen. Edith Steins Tod im Holocaust« (Domkloster 3, 50667 Köln).

Am 3. November 2012 fand das 6. Internationale Edith-Stein-Kolloquium mit dem Thema »Edith Stein: Glauben – Leben – Denken« statt. Es sprachen Prof. Dr. Marianne Schlosser über »...eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut« – Glaubenserkenntnis und Glaubenserfahrung bei Edith Stein; Prof. Dr. Andreas Speer über »Edith Stein und die Möglichkeit einer christlichen Philosophie«; Prof. Dr. Angela Ales Bello über »Philosophie und Offenbarung bei Edith Stein«; Dr. Sophie Binggeli über »Edith Stein, Leserin des Hebräerbriefs und der Offenbarung« und Dr. Francisco Javier Sancho über





»Die Spiritualität des Karmel bei Edith Stein«. Veranstalter und wissenschaftliche Leitung: Edith-Stein-Stiftung, Karmel »Maria vom Frieden«, Vor den Siebenburgen 6, 50676 Köln (Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln (im Maternushaus), Kardinal-Frings-Straße 1–3, 50668 Köln).

Die Präsidentin der Edith Stein Gesellschaft Deutschland hat dem Kölner Karmel aus diesem Anlaß folgendes Grußwort geschickt:

Speyer, den 28.10.2012

»Wir haben die Welt nicht verlassen, weil wir sie für wertlos hielten, sondern um für Gott frei zu sein. Und wenn es Gott gefällt, müssen wir auch mit manchem ... die Verbindung wieder aufnehmen.«

Sr. Teresia Benedicta a Cruce 1937 an Roman Ingarden

Sehr geehrte Frau Priorin,
sehr geehrte Schwestern des Karmel Maria vom Frieden,

fünf Jahre Ihres 375jährigen Bestehens war Sr. Teresia Benedicta a Cruce eine der Ihrigen. Bei der Feier des 300. Gründungstages war sie im Karmel Köln-Lindenthal dabei. Mit dem Internationalen Edith-Stein-Kolloquium verknüpfen Sie Ihr Klosterjubiläum mit dem 70. Jahrestag der Ermordung Ihrer Mitschwester in Auschwitz. Das ist eine große Entscheidung.

Im Namen der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland darf ich Ihnen von ganzem Herzen zu Ihrem Jubiläum gratulieren und Gottes Segen wünschen. Die Geschichte Ihres Klosters ist von den Zeiten, die es durchschritten hat, gezeichnet. Wahr ist es wohl immer gewesen, daß Ihr Dasein in Freiheit für Gott sich mit den Menschen und Ereignissen der jeweiligen historischen Herausforderungen verbunden hat. Ihr Ordensleben findet im Heute statt, und Ihr Gebet, um das ich Sie nicht zuletzt auch für die Edith-Stein-Gesellschaft bitten möchte, trägt die Anliegen der Menschen – oftmals stellvertretend – vor Gott. Gut, daß es Sie gibt, und möge es immer wieder Frauen geben, die das Ordensleben in ihrem Kloster für sich als Weg erkennen.

In Freude und Dankbarkeit sowie in Verbundenheit mit Ihnen verbleibe ich mit herzlichen Grüßen an Sie alle und wünsche Ihnen am





eigentlichen Gründungstag, am 5. November, einen segensreichen Feier-Tag!

Dr. Katharina Seifert, Präsidentin

Leipzig

Am 8. November 2012 zeigte das MRD-Fernsehen um 23.55 Uhr den Film »Die Jüdin – Edith Stein« (Mitteldeutscher Rundfunk, Kantstr. 71–73, D-04275 Leipzig).

Mannheim

Beim Katholikentag vom 16. bis 20.5.2012 in Mannheim war die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. mit drei Veranstaltungen vertreten: Dr. Beate Beckmann-Zöller sprach über Edith Stein als »Gestalt des Aufbruchs« sowie »Beispiel für eine befreiende Spiritualität«, und Dr. Katharina Seifert stellte Edith Steins Leben mit Bildern und kurzen autobiographischen Textauszügen dar. Unter der Leitung von Elisabeth Prégardier und Anne Mohr fand in der Kirche St. Peter um 20 Uhr das Passionsspiel »Bei mir, wo ich bin (Joh 24,17): Edith Stein, Gefährtinnen und Gefährten« statt.

Beim Katholikentag in Mannheim veranstaltete Margarita Teresa Fernández Molina die szenisch-musikalische Lesung über Edith Stein mit dem Titel »Ich war ein Fremdling in der Welt geworden« (17 Uhr am 17.5.2012; 9.30 Uhr und 15.30 Uhr am 18.5.2012, Polnische, Italienische und Kroatische Katholische Gemeinde, D6, 9–11, 68159 Mannheim).

Münster

Auf Einladung des Philosophischen Seminars der Westfälischen Wilhelms-Universität hielt Prof. DDr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz einen Vortrag zum Thema »Versöhnung mit der Sterblichkeit bei Edith Stein – in Auseinandersetzung mit Heidegger« (20. Januar, 16.15 Uhr, Hörsaal S8 des Schlosses, Schloßplatz 2, 48149 Münster). Unter der Leitung von Jan-Christoph Horn fand am 15. Februar 2012 um 20 Uhr ein Begegnungsabend mit dem Thema »Die Hl. Edith Stein – Ihre Impulse zum christliche Leben« statt (Katholische Kir-





chengemeinde Hl. Edith Stein, Piusfarrheim, Lahnstraße, 48145 Münster).

Neustadt a. d. Weinstraße

Am 11. März 2012 wurde beim Historischen Verein der Pfalz e.V. (Bezirksgruppe Neustadt an der Weinstraße) über »Edith Stein (1891–1942) – Eine pfälzische Ordensfrau wird Opfer der nationalsozialistischen Rassepolitik« referiert (Herrenhof Mußbach, An der Esels-
haut 18, 67435 Neustadt).

Regensburg

»Ich war ein Fremdling in der Welt geworden«. Eine szenisch-musikalische Lesung über Edith Stein von Margarita Teresa Fernández Molina (23. Februar 2012, 19.30 Uhr, Pfarrheim St. Wolfgang, Bischof-Wittmann-Straße 24a, 93051 Regensburg).

Saarbrücken

Sr. Dr. Theresia Mende OP hielt einen Vortrag mit Bildern zum Thema »In der Tiefe eine Hand, die ergreift: Edith Stein – eine Atheistin wird Christin« (18. Januar 2012, 19.15 Uhr, Katholische Hochschulgemeinde Hl. Edith Stein, Universitätscampus, Gebäude A3, 66123 Saarbrücken).

Schifferstadt

Dr. Lenelotte Möller sprach über »Edith Stein und ihre Verbindung mit Schifferstadt«. Veranstalter war der Verein für Heimatpflege (31. Oktober 2012, 19.30 Uhr, Altes Rathaus, Marktplatz 2, 67105 Schifferstadt).

Spaichingen

Vom 28. Oktober bis zum 25. November 2012 wurde in der Kirche St. Peter u. Paul eine Ausstellung über das Leben von Edith Stein gezeigt, die im Rahmen eines Gottesdienstes am 28. Oktober von P. Dr.





Ulrich Dobhan OCD eröffnet wurde (St. Peter und Paul, Bahnhofstr. 2, 78549 Spaichingen).

Dr. Katharina Seifert sprach über »Heilige fallen nicht vom Himmel. Edith Stein – ein lebendiges Beispiel« (30. Oktober 2012, 20 Uhr, Edith-Stein-Haus, Angerstr. 7, 78549 Spaichingen).

Am 17. November 2012 von 6.30 Uhr bis 20 Uhr fand eine Busfahrt nach Speyer statt: »Auf den Spuren von Edith Stein« (Pfarrbüro St. Peter u. Paul, Bahnhofstr. 2, 78549 Spaichingen).

St. Peter

Die Veranstaltungsreihe Memorial hatte am 14. Oktober 2012 um 17 Uhr im Wechselspiel von Wort und Klang Edith Stein zum Thema. Dorothea Gädeke rezitierte aus ihren Schriften und Briefen, wobei auch die Stadt Freiburg und ihre Liebe zur Musik eine wichtige Rolle spielten. Meinrad Walter moderierte. Für die Musik – mit jüdischen und christlichen Akzenten – waren Lusine Arakelyan (Violoncello) und Bezirkskantor Johannes Götz (Klavier) verantwortlich (Geistliches Zentrum, Klosterhof 2, 79271 St. Peter).

Witten

Vom 24. bis 26. August 2012 fand im Karmelitinnenkloster Witten an der Ruhr ein Triduum zu Ehren der hl. Edith Stein statt, durch das der verschiedenen Jubiläen gedacht werden sollte, die in diesem Jahr gefeiert wurden: Am 1. Januar der 90. Taufstag, am 2. Februar der 90. Firmtag, am 1. Mai der 25. Jahrestag ihrer Seligsprechung und am 9. August der 70. Todestag. Zugleich wurde auch das 450. Jubiläum der Gründung des ersten Karmelitinnenklosters San José in Ávila am 24. August 1562 begangen. P. Dr. Ulrich Dobhan OCD hielt dabei drei Predigten und zeigte in einer Diaschau die Lebensstationen der Heiligen. Weihbischof Matthias König aus Paderborn zelebrierte am 24. August die Jubiläumsmesse.







8. Rezensionen

Ulrich Dobhan, *Edith Stein. Ihr Leben in Bildern und autobiographischen Texten in der Karmelitenkirche zu Würzburg*. Hg. vom Karmelitenkloster Würzburg, Kunstschätze-Verlag, Gerchsheim 2012, 32 S. mit zahlreichen farb. Abb., ISBN 978-3-934223-39-4, EUR 3.50; auch direkt an der Klosterpforte erhältlich.

Manche erinnern sich wohl an die spektakuläre Aufstellung einer über 5 m hohen Marmorstatue der hl. Edith Stein im Jahre 2006 an der Nordseite des Petersdoms. Papst Benedikt XVI. persönlich weihte damals die Statue, die in eine von Michelangelo leer gelassene Conche mit Blick auf die Vatikanischen Gärten gestellt wurde. Im Anschluß daran gab es eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Rabbiner Walter Homolka, der – im Unterschied zu anderen israelischen Kollegen – die enge Berührung von Kreuz und Thorarolle im linken Arm der Heiligen als unzulässig empfand.

Die Statue ist von Paul Nagel (Jg. 1925, Köln) entworfen, der auch schon die gesamte eindrucksvolle Kapelle zu Ehren der Mitpatronin Europas im Bildungshaus Bensberg bei Köln gestaltet hatte. Die gleiche Statue steht seit 2009 in verkleinertem Maßstab – wobei sie durchaus an Ausdruck gewonnen hat – nun in Bronze gegossen in der linken hinteren Seitenkapelle der Karmelitenkirche der »Reuerer« in Würzburg. Übrigens befindet sich auf der rechten Gegenseite die Statue der kleinen Thérèse von Lisieux – eine nachdenkenswerte Polarität. Wieder trägt Edith Stein Kreuz und Thora eng verbunden »ad orientem«, »dem Aufgang entgegen«, wie am Sockel eingraviert ist. Die Inschrift bezieht sich auf eines der letzten Zettelchen, das Edith Stein auf dem Todestransport nach Auschwitz in Schifferstadt aus dem Zug reichen konnte, um Bekannte auf das ungefähre Ziel ihrer Verschleppung aufmerksam zu machen.

Seit der Aufstellung der Statue war geplant, an der Wand dahinter ein »sprechendes Gemälde« anzubringen, das die freudigen und schmerzvollen Ereignisse dieses reichen, kurzen Lebens vor Augen führen sollte. Paul Nagel hatte auch schon hinter dem Hochaltar der kriegszerstörten, ehemals barocken Karmelitenkirche ein Gemälde mit den





großen Heiligen des Karmel angebracht sowie Hauptaltar und Ambo wunderbar detailreich gestaltet. So war die Ausführung der Lebensgeschichte Edith Steins, die Paul Nagel zusammen mit Alain Creunier seit 2011 freskierte, mit Spannung zu erwarten. Seit Sommer 2012 ist das Ganze nun sichtbar und, wie die Rezensentin meint, inhaltlich und ästhetisch gleichermaßen großartig. Vorwiegend monochrome Malereien in Grau (Grisaille) und Rot/Rosa vor dunklem und hellem Goldgrund führen das Auge von links nach rechts durch sechzehn Stationen. Sie münden im brennendroten Auschwitz; darüber wölbt sich in der Höhe die ebenfalls brennende Darstellung der Auferstehung Christi. Auf Gräber tretend reißt der Auferstandene einen Geretteten zu sich empor; rechts davon treten Edith und Rosa Stein mit Siegespalmen in die Szene, darunter steht Papst Johannes Paul II., dem die Erhebung der Märtyrerin zur Heiligen (1998) und Mitpatronin Europas (1999) zu verdanken ist. Statue und Fresken bilden eine außerordentlich überzeugende, Herz und Sinn anrührende Einheit.

Der jetzt vorgelegte kleine Kunstführer, den die Würzburger Karmeliten unter Prior Günter Aldenhoff OCD herausgeben, zeigt den Freskenzyklus in vorzüglicher Ausstattung. Gleichermaßen vorzüglich ist die Auswahl knapper autobiographischer Texte Edith Steins, die P. Ulrich Dobhan OCD aus der nunmehr fast vollständigen Gesamtausgabe Edith Steins (ESGA) zusammengestellt hat. Seine Einleitung deutet die Dynamik der Bilder – über alles Private hinausgehend – treffend als Eschatologie, als Lehre von den letzten Dingen: Unterwegs zum himmlischen Jerusalem wird man hochgerissen; man kann dies aber auch sinnlos verweigern – links von Christus wehrt eine gefesselte Gestalt das Licht ab, eine andere kauert blicklos zusammengekrümmt in sich, eine dritte, dämonische und fast zum Hakenkreuz verformt, zerbricht ein Kreuz.

Edith Stein gibt in ihrem letzten Werk, der »Kreuzeswissenschaft« (1942), selbst eine vorausschauende Deutung ihres Lebensdramas, das hier bildnerisch großartig gestaltet ist: »Wie Jesus in seiner Todesverlassenheit sich in die Hände des unsichtbaren und unbegreiflichen Gottes übergab, so wird sie (die Seele) sich hineinbegeben in das miternächtliche Dunkel des Glaubens, der der einzige Weg zu dem unbegreiflichen Gott. ist.«

Wem die Aussage zeitgenössischer Kunst, die auch das Sakrale abstrakt entzahlt und entfremdet, zu kühl oder gar unverständlich





Foto: Winfried Berberich – kunstSCHÄTZEverlag





bleibt, findet bei Paul Nagel ein dichtes visuelles Hinführen zum Geheimnis Christi und seiner modernen Nachfolger. Die Karmeliten in Würzburg haben es gewagt, aus der zerstörten Kirche ein neues Gesamtkunstwerk erstehen zu lassen; das vorliegende Heft über dieses eine Denkmal verpflichtet geradezu zum Besuch. So schmal das Büchlein ist, es wird zu einer großen Augenreise.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz





Suk Hoon Hur, *Der Sinn des Seins in der Entwicklung der Philosophie Edith Steins. Zum Sinn des menschlichen Seins*. Sankt Ottilien 2011, 236 S.

Im Zentrum der Arbeit *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (ESGA 11/12), die in der Stein-Rezeption bekanntlich als ihr Hauptwerk gilt, steht die Frage nach dem Sein. »Die Auseinandersetzung zwischen thomistischem und phänomenologischem Denken«, so Stein, »erfolgt in der sachlichen Behandlung dieser Frage« (ESGA 11/12, S. 4). Der aus Seoul (Südkorea) stammende Suk Hoon Hur (kurz S.H.H.) hat sich in seiner Untersuchung *Der Sinn des Seins in der Entwicklung der Philosophie Edith Steins. Zum Sinn des menschlichen Seins* mit diesem für Stein äußerst wichtigen Thema auseinandergesetzt. »Wir erfahren viele verschiedene Seiende, die das Sein haben, in unserem Leben«, so der Autor. »Die vielen verschiedenen Seienden [...] kommen trotz der Art- und Gattungsunterschiede darin überein, daß wir von jedem in gleicher Weise sagen, es ist, es ist seiend. Edith Stein hat deswegen alle möglichen verschiedenen Seienden [...] und Seinsweisen [...] untersucht.« (S. 12) S.H.H.s Arbeit wurde im Jahr 2011 von der Hochschule für Philosophie München als Dissertation angenommen.

Gliedert ist die Arbeit in 5 Kapitel. Im Einstiegskapitel (S. 15–50) werden zunächst biographische Bezüge hergestellt, der Einfluß der Psychologie auf Steins Denken und die Frage der Wissenschaftlichkeit der Philosophie beleuchtet. Im zweiten Kapitel (S. 51–108) stellt S.H.H. die phänomenologische Arbeitsweise Steins vor, erläutert das Anliegen einer realistischen Phänomenologie wie auch die Kritik am transzendentalen Idealismus bei Steins Doktorvater Edmund Husserl. Das dritte und umfangreichste Kapitel (S. 109–202) ist der Steinschen Auseinandersetzung mit dem Denken des Thomas von Aquin gewidmet. Der Autor geht hier zunächst auf die Frage der »Analogia entis« ein, über die Stein mit E. Przywara in einem lebendigen Austausch stand (vgl. ESGA 11/12, S. 4 f.), und thematisiert dann den Offenbarungscharakter des christlichen Glaubens (gleichwohl ohne auf aktuelle theologische wie religionsphilosophische Diskussionen hierüber einzugehen oder zumindest darauf zu verweisen). Nachdem er Verbindungslinien zwischen scholastischem und phänomenologischem Denken und Arbeiten aufgezeigt hat, widmet er sich der ontologischen Begrifflichkeit Steins, der seit ihrer Arbeit *Potenz und*





Akt (ESGA 10) eine größere Rolle zukommt, und geht auf zentrale Termini ein: *Endliches und ewiges Sein, Akt und Potenz, Wesen, Form und Stoff, Sinn des Seins*. Das vierte Kapitel (S. 203–218) trägt die Überschrift »Der Sinn des Seins« und greift damit den Titel der Dissertation noch einmal explizit auf. Im abschließenden fünften Kapitel (S. 219–224) faßt S.H.H. seine Ergebnisse zusammen. »Edith Stein«, so der Autor in seinem Fazit, »hat den Sinn des endlichen Seins im *Logos* gefunden. [D]adurch verbindet sie auch ihre Anthropologie mit dem ersten Sein. Weil Edith Stein durch ihre realontologische Einsicht festhalten kann, daß das endliche Sein auf das unendliche Sein bezogen ist, ist die philosophische Anthropologie für sie ergänzungsbedürftig. Edith Stein läßt also ihre philosophische Anthropologie in einen Ausblick auf ihre theologische Anthropologie münden.« (S. 222)

Ganz richtig schreibt der Autor an einer Stelle: »Wie Aristoteles für Thomas von Aquin nicht primär ein historischer Autor war, so auch Thomas von Aquin für Edith Stein nicht.« (S. 18) Und an anderer Stelle heißt es in diesem Sinne: »Edith Stein übernahm nicht blind bereits Vorgesagtes von Thomas von Aquin [...].« (S. 110) Gerade deshalb wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor an vielen Stellen seines opus nicht einfach nur wiedergegeben hätte, was Edith Stein bereits gesagt hat, sondern eine stärkere interpretatorische Durchdringung geleistet und die Aktualität ihres Denkens für die gegenwärtigen philosophischen Diskurse zu verdeutlichen versucht hätte. Um es mit Andreas-Uwe Müller, dem Bearbeiter von *Endliches und ewiges Sein*, zu sagen: »Die Frage nach dem Sein, die die Fragen nach dem Wesen des Menschen und der Würde der menschlichen Person, nach dem Sinn überhaupt, die Suche nach normativen Grundlagen des Zusammenlebens und nach dem Zusammenhang von Theorie und Praxis, Natur und Geist einschließt, ist gerade in einer Zeit wachsender Orientierungslosigkeit aktuell und (überlebens)notwendig, in der die Fragen nach dem Anfang und dem Ende menschlichen Lebens umstritten sind und in der ein Kampf der Kulturen, Religionen und Weltanschauungen nicht gebannt ist.« (ESGA 11/12, S. XIV)

Es verwundert sehr, daß der Autor (mit Ausnahme von Steins Arbeit *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14) nicht aus der neuen, kritischen Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA) zitiert. Alle von S.H.H. herangezogenen Schriften Steins liegen seit mehreren Jahren in der ESGA vor. Arbeiten aus der Edith-Stein-Forschung aus den





letzten dreizehn Jahren (!) werden überhaupt nicht zur Kenntnis genommen. Der eine oder andere Satzbau- und Grammatikfehler erschwert zudem den Lesefluß. Die genannten Bedenken schmälern leider etwas den Gesamteindruck von dieser Arbeit zu einem äußerst bedeutsamen Thema.

Marcus Knaup







Autorinnen und Autoren

Dr. Beate BECKMANN-ZÖLLER, Religionsphilosophin und Religionswissenschaftlerin, Dozentin an der Katholischen Stiftungsfachhochschule für Soziale Arbeit, München, Mitglied im Vorstand der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

Dr. Christoph BÖHR, Dozent für Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. im Stift Heiligenkreuz/Wienerwald, Herausgeber der Reihe »Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft«, Trier

Dr. Ulrich DOBHAN, Provinzial des Teresianischen Karmel in Deutschland, München, Mitglied im Vorstand der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V., Schriftleiter des Edith Stein Jahrbuches

Michela Beatrice FERRI, Universität Mailand, Mitarbeiterin des *L'Observatore Romano*, Castel Rozzone (Italien)

Pier Luigi FORNARI, Journalist der katholischen Tageszeitung »Avvenire«, Rom (Italien)

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.

Stefanie HÖLTGEN, Diplom-Theologin, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Bonn, Doktorandin an der Universität Bonn

Dr. phil., Dipl. Theol. Marcus KNAUP, Philosoph und Theologe, Dortmund

Prof. Dr. Karl-Heinz MENKE, Ordinarius für Dogmatik und Philosophische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn

Dr. Raffaella POZZI, Mitglied des »Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche«, Parma (Italien)





Dr. phil. Tomasz STEPIEN, Technische Universität Breslau (Polen)

Dr. Bernd URBAN, Studiendirektor i. R., Flörsheim

DDr. Claudia Mariéle WULF, Professorin für Moralthologie und
Christliche Ethik an der Katholischen Fakultät der Universität Tilburg
mit Sitz in Utrecht

Dr. Robert ZOLLITSCH, Erzbischof von Freiburg

