



### 3. Philosophiegeschichte

---

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ<sup>1</sup>

#### Deutsche Geistesgeschichte 1910–1930: der Hintergrund von Edith Stein

*»Unsere Zeit, in der alle festen Formen  
des irdischen Lebens in Schwanken und Umbildung sind,  
ist auch eine Zeit des Ringens um die ewigen Fragen.«<sup>2</sup>*

##### DIE ZIVILISATORISCHE FALLTÜR VON 1914 BIS 1918

In welchem lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang kommt es zum philosophischen Denken und zur Konversion Edith Steins? Ihr Hintergrund erhellt sich durch die zwei Jahrzehnte von 1910 bis 1930: Sie enthalten einerseits den katastrophalen Ersten Weltkrieg, nämlich den Bruch der europäischen Geschichte mit dem bürgerlichen 19. Jahrhundert. Dieser Bruch mit der bisherigen politischen Verfassung Zentral- und Osteuropas führt zur mühsamen Umstrukturierung des österreichischen und deutschen Kaiserreiches und zur russischen Revolution 1917. Eine verlorene und gebrochene Generation suchte nach Neuordnung auf den Ruinen Europas; diese Neuordnung bot sich für Mitteleuropa in einer nicht eingeübten Demokratie an und mußte daher von Grund auf, vom »Wesen« her aufgearbeitet werden.

Der Erste Weltkrieg war jene entsetzliche Zäsur der europäischen Geschichte, die fast unmittelbar auf den Zweiten Weltkrieg zuführte als

<sup>1</sup> © Autorin. Referat bei der Jahrestagung der Edith Stein Gesellschaft Österreich am 25./26.10.2013 in Wien.

<sup>2</sup> Edith Stein, Probleme der neueren Mädchenbildung (1932), in: *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, ESGA 13, 135.

<sup>3</sup> George Weigel, Europa braucht ein Großes Erwachen, in: *Die Tagespost* Nr. 51/52 vom 29. 4. 2004, 11–13; hier: 13.





»zivilisatorische ›Falltür‹ von 1914–1918«<sup>3</sup>. 1918 markiert dabei nicht allein das Ende eines Krieges, sondern auch eines Lebensgefühls, das mentalitätsgeschichtlich gut unterlegt ist.<sup>4</sup> Thomas Mann schrieb in einer späten Selbstbetrachtung: »Der Donnerschlag des Kriegsausbruchs von 1914 war ein sprengender, weckender, weltverändernder Schlag – er edete eine Epoche, die bürgerlich-ästhetische, in der wir herangewachsen waren, und öffnete uns die Augen dafür, daß wir fortan nicht würden leben und dichten können wie bisher.«<sup>5</sup> Max Scheler, der 1915 ursprünglich dem Krieg als einer Herausforderung aller Kräfte zustimmend gegenübergestanden hatte (*Vom Genius des Krieges*), klagte über eine »bis in ihre letzten Grundlagen erschütterte geistig-sittliche Kultur Europas – die im Winde flattert gleich einer zerschlissenen Fahne über Leichenfeldern.«<sup>6</sup> Gleichermäßen drastisch heißt es bei Theodor Haecker 1917: »Europa [ist] gekleidet in blutbefleckte Lumpen. [...] Der Umbruch der Gewalten und Sitte, vor dem die nächsten Generationen Europas leben und in Krämpfen des Hasses und des Neides beben werden, [ist] nur zu verhindern durch den Umbruch der Gesinnung.«<sup>7</sup>

Die Bitterkeit des Endes in Deutschland empfand auch der gebürtige Italiener Romano Guardini 1923: »Bei dem Zusammenbruch hatten wir das Gefühl eines Ertrinkenden, dem es um Ehre und Sein geht. Jedem, der im besetzten Gebiet wohnt, war das Hellste dunkel, wenn er die fremden Uniformen sah.«<sup>8</sup> Der Dichter und Übersetzer Rudolf Alexander Schröder schrieb im April 1919: »Auch mir ist durchaus zumut wie einem zum Tode Verurteilten [...] Es scheint nun doch so, daß sich der Fall Karthago – diesmal allerdings an einem viel ausgebreiteteren Volk – wiederholen soll; denn alles ist danach eingerichtet, um unser Wieder-

<sup>4</sup> Kurt Flasch, »Die geistige Mobilmachung«. *Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt 1983. Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, New York/Tübingen 1999. Karl Albert, *Philosophie im Schatten von Auschwitz. Edith Stein, Theodor Lessing, Walter Benjamin, Paul Ludwig Landsberg*, Dettelbach 1994. Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, in: GA 16, Frankfurt/Main 2000, Kap.: Student und Privatdozent (1910–1922).

<sup>5</sup> Ohne Nachweis.

<sup>6</sup> Max Scheler, Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag, in: ders., *Vom Ewigen im Menschen* (1921), GW 5, hg. v. Maria Scheler, Bern/München <sup>5</sup>1968, 405.

<sup>7</sup> Theodor Haecker, Nachwort, in: Sören Kierkegaard, *Der Begriff des Auserwählten*, Hellaerau 1918, 401.

<sup>8</sup> Romano Guardini, zitiert von Josef Aussem, Grüssau [ein Bericht über eine Quickborntagung zu »Volk und Politik« 1923], in: *Die Schildgenossen* 3, 5/6 (1923), 192.





aufkommen zu verhindern, und in dieser Hinsicht stehen wir selbst hinter Rußland zurück.«<sup>9</sup>

Der Jesuit und zeitweilige Mentor Steins Erich Przywara analysierte jahrelang das *Ringens der Gegenwart* nach dem Zusammensturz alter Ordnungen.<sup>10</sup> Gottfried Benn kam dabei zu fast hoffnungslosen Beschreibungen: »was übrigblieb, waren Beziehungen und Funktionen; irre, wurzellose Utopien; humanitäre, soziale und pazifistische Makulaturen; [...] Sinn und Ziel waren imaginär, gestaltlos, ideologisch [...]. Auflösung der Natur, Auflösung der Geschichte. Die alten Realitäten Raum und Zeit: Funktionen von Formeln; Gesundheit und Krankheit: Funktionen von Bewußtsein; selbst die konkretesten Mächte wie Staat und Gesellschaft substantiell gar nicht mehr zu fassen [...]«. «<sup>11</sup>

Symptomatisch für die Epoche ist Oswald Spenglers zweibändiges Werk *Der Untergang des Abendlandes*<sup>12</sup> – es wurde zum Ausdruck einer ganzen Generation. Kulturkritisch hatte Spengler 1918 evident das Lebensgefühl der Generation getroffen.<sup>13</sup> Zeitgleich erschienen das programmatische expressionistische Gedicht *Weltende* von J. van Hoddiss und das Drama *Die letzten Tage der Menschheit* von Karl Kraus. Das Methodenparadigma der Kulturmorphologie, unter dem Spengler schrieb, entsprach gewolltermaßen den biologischen Gesetzen des Werdens und Vergehens und war insofern ebenso *en vogue* wie fatalistisch, da es anstelle persönlicher Verantwortung eine Art evolutionären »Schicksals« setzte. Die Lebensphilosophie dieses Typus wurde zurecht »biozentrische Metaphysik« genannt<sup>14</sup>; in dieser biologistisch unterlegten Philosophie gediehen auch aufkommende Wendungen wie »Blut und Boden« und elitär ausgelegte Begriffe wie Volk und Rasse. Es wäre aufschlußreich,

<sup>9</sup> Rudolf Alexander Schröder/Rudolf Borchardt, *Gesammelte Briefe*, hg. v. Gerhard Schuster, München 2002.

<sup>10</sup> Erich Przywara, *Ringens der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Augsburg 1929, 2 Bde.

<sup>11</sup> Gottfried Benn, Einleitung, in: *Die Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. H. Hof, Stuttgart 2001, VI, 215f.

<sup>12</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., München 1918 und 1922.

<sup>13</sup> Der Literaturwissenschaftler Hans Mayer, der den Einfluß Spenglers auf Thomas Manns *Zauberberg* nachwies, erinnert sich: »Ich habe die beiden dicken weißen, grobgedruckten Bände als Kind in jedem bürgerlichen Wohnzimmer entdeckt, wohin ich in Begleitung der Eltern gehen durfte. Man sprach davon allenthalben und unablässig.« Zitiert nach Alfons Knoll, *Glaupe und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993, 44, Anm. 90.

<sup>14</sup> Heinrich Getzeny, *Biozentrische Metaphysik – die Weltanschauung unserer Zeit*, in: *Die Schildgenossen* 6 (1926), 436 – 449.





Steins Abhandlungen *Individuum und Gemeinschaft* sowie *Eine Untersuchung über den Staat*<sup>15</sup> im konfrontierenden Blick gegenüber dieser Tendenz zu lesen.

Auch Edith Stein hat Teil an der Gesamtstimmung. Ihr depressiver Grundzug nach den Weltkriegstoden von Adolf Reinach (+ 16.11.1917) und anderen Kommilitonen ist nicht zu überhören; sie fühlt sich als Überlebende nur zufällig entkommen.<sup>16</sup> 1917 bis 1919 sind wohl die Jahre ihrer tiefsten menschlichen Krise, die sich erst in der Konversion aufzulösen beginnt. Wie der Briefwechsel mit dem polnischen Kommilitonen und Freund Roman Ingarden ausweist, empfindet Stein auch persönlich den Untergang des bisherigen Reiches als Erdbeben. Die Volksabstimmung 1921 in Oberschlesien über die Zugehörigkeit zu Polen oder zu Deutschland<sup>17</sup> forderte die gesamte Familie Stein zum werbenden Einsatz für Deutschland. Stein trat kurzfristig der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) bei, um beim politischen Neuaufbau und insbesondere dem Frauenwahlrecht mitzudenken.

#### KRISENHAFTES BEWUSSTSEIN ZERBROCHENER PHILOSOPHISCHER »SYSTEME«

Andererseits schließt sich, wenn auch unter wirtschaftlichen Krisenzeichen, ein Jahrzehnt voller schöpferischer künstlerischer, literarischer und philosophischer Impulse an. Insbesondere philosophisch wird das Jahrzehnt zwischen 1920 und 1930 fruchtbar: Hingewiesen sei nur auf Heideggers und Husserls diametral entgegengesetzte Analysen *Sein und Zeit* (1927) und *Cartesianische Meditationen* (1928).

Auch diese Fruchtbarkeit kam jedoch aus bedrohtem Hintergrund. Wilhelm Dilthey (1833–1911), der Denker des Historismus, faßte kurz vor seinem Tode die Ergebnisse der Geschichte der Philosophie zusammen: »Grenzenlos chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns und breitet sich um uns aus [...] Wir blicken zurück auf ein unermessliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme [...] Eins dieser Systeme

<sup>15</sup> Die erste Abhandlung in: Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922; die zweite 1925, jeweils in Husserls *Jahrbuch*, Halle.

<sup>16</sup> SBB III, Br. 20 vom 6. 7. 1927, ESGA 4, 62: »(...) der Jugendübermut ist zum Teufel«.

<sup>17</sup> Vgl. Norman Davies/Roger Moorhouse, *Die Blume Europas: Breslau – Wrocław – Vratislavia. Die Geschichte einer mitteleuropäischen Stadt*, München 2002, 411f.





schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen.«<sup>18</sup>

Statt des in der Mitte des 19. Jahrhunderts erhofften Sieges des »historischen Bewußtseins« war dessen Kehrseite, ein historischer Relativismus, krisenhaft hervorgetreten. »Was der Mensch sei, sagt ihm nur die Geschichte« – dieser berühmte Satz desselben Autors läßt sich ambivalent hören: Sollte die Geschichte wirklich sprechen, dann nur in vielen und verworrenen Zungen. So blieb für Dilthey eine nicht begriffliche und nicht begreifbare Wurzel allen Denkens als letztlich unerforschlicher Grund: das Leben, auf welches sich die Weltanschauungen notwendig aspekthaft, wie jeder Blick naturhaft eingegrenzt, richteten. Antinomien seien damit zwar gegeben, aber vom *Leben* aus gesehen unerheblich, weil zweitrangig.

Ein Zeitsprung über 20 Jahre. 1931 schreibt Karl Jaspers zur Lage: »Dem Glauben an den Anbruch einer großartigen Zukunft steht das Grauen vor dem Abgrund, aus dem keine Rettung mehr ist, entgegen [...] Es ist wohl ein Bewußtsein verbreitet: alles versagt; es gibt nichts, das nicht fragwürdig wäre; nichts Eigentliches bewährt sich; es ist ein endloser Wirbel, der in gegenseitigem Betrügen und Sichselbstbetrügen durch Ideologien seinen Bestand hat. Das Bewußtsein des Zeitalters löst sich von jedem Sein und beschäftigt sich mit sich selbst. Wer so denkt, fühlt sich zugleich selbst als nichts. Sein Bewußtsein des Endes ist zugleich Nichtigkeitsbewußtsein seines eigenen Wesens. Das losgelöste Zeitbewußtsein hat sich überschlagen.«<sup>19</sup>

Zwischen diesen jeweils programmatischen Sätzen stehen zwei Jahrzehnte deutscher Geschichte und Philosophie, die zur Betrachtung der Konversion Edith Steins wesentlich hinzugehören. Retrospektiv läßt sich sagen, daß in den beiden Jahrzehnten auch die unterschwelligsten Vorbereitungen für die kommende Katastrophe des Dritten Reiches getroffen wurden.

Die Oktoberrevolution 1917 in Rußland streifte schattenhaft auch Deutschland: in der Bildung der kommunistischen Partei und deren Konfrontation mit den Nationalsozialisten; auch im Phänomen der politischen Morde.<sup>20</sup> Die Verachtung, mehr noch die Ausradierung des

<sup>18</sup> Zit. nach B. Kleinhans, in: Mut 1992, 38.

<sup>19</sup> Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin <sup>5</sup>1933, 9 und 14.

<sup>20</sup> Im Karmel Echt bezog Edith Stein am 31. 12. 1938 die Zelle der kurz zuvor verstorbenen Gertrudis Erzberger OCD, der Tochter des 1921 ermordeten Politikers Matthias Erzberger. Diese heiligmäßige Vorgängerin und ihr Schicksal bedeuteten viel für Stein,





Herkömmlichen wurden, nicht nur verbal, Programm der Bolschewiken (wie später der Nazis): »Im Zuge seiner Weiterentwicklung führt der Mensch eine Säuberung von oben nach unten durch: Zuerst säubert er sich von Gott, dann säubert er die Grundlagen des Staatswesens vom Zaren, dann die Grundlagen der Wirtschaft von Chaos und Konkurrenz und schließlich seine Innenwelt von allem Unbewußten und Finsteren.«<sup>21</sup>

#### DIE SUCHE NACH TRAGENDER GEMEINSCHAFT: UNTERSCHIEDLICHE STRÖMUNGEN

Die 20er Jahre waren zunächst geprägt von der politischen Aufarbeitung der für undenkbar gehaltenen Demütigung Deutschlands durch den Versailler Vertrag. Die wirtschaftliche Erholung gelang aufgrund der Reparationslasten schlecht; 1923 war das Jahr der harten Inflation, 1929 folgte die alles erschütternde Weltwirtschaftskrise. Die immensen Schwierigkeiten des ersten freigewählten deutschen Parlaments in der Weimarer Republik und der Regierung müssen hier nicht vorgestellt werden; rückblickend betrachtet gelang es dieser zaghaften Demokratie, gerade wegen der ungelösten Wirtschaftslage, nicht, Funktionsweise und Ideale des Demokratischen verständlich zu machen, geschweige sie in der politischen deutschen Kultur zu verankern. Die Diskreditierung der Weimarer Republik, der ersten deutschen Demokratie, gehörte zutiefst zum allgemeinen Tenor, hier stellvertretend in der Stimme Spenglers: »[...] über den Trümmern der deutschen Weltmacht, über zwei Millionen Leichen umsonst gefallener Helden, über dem in Elend und Seelenqual vergehenden Volke wird nun in Weimar mit lächelndem Behagen die Diktatur des Parteiklüngels aufgerichtet, derselben Gemeinschaft beschränktester und schmutzigster Interessen, welche seit 1917 unsere Stellung untergraben [...] Aus der Angst um den Beuteanteil entstand auf den großherzoglichen Samtsesseln und in den Kneipen von Weimar die deutsche Republik, keine Staatsform, sondern eine Firma. In ihren Satzungen ist nicht vom Volk die Rede, sondern von Parteien; nicht von Macht, von

wie ihre häufige Erwähnung in den Briefen (ESGA 3) und ihr von Stein verfaßtes kurzes Lebensbild zeigen (ESGA 19).

<sup>21</sup> Leo Trotzki, zitiert in: Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?*, Berlin 1998.





Ehre und Größe, sondern von Parteien. Wir haben kein Vaterland mehr, sondern Parteien«<sup>22</sup>.

Auch Edith Stein bemüht sich ab 1919 um eine Analyse von Gemeinschaft, Gesellschaft und Staat. Sie steht damit einer Theoriebildung der frühen Soziologie nahe, die schon um die Jahrhundertwende eingesetzt hatte. Ihr eigenes Interesse war eindeutig phänomenologisch, doch führte ihre Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* (1916) notwendig auf die Frage einer möglichen Konstitution des Ich durch ein Wir oder durch ein Du.<sup>23</sup> Thematisch bewegte sie sich damit auch in der Nähe soziologischer Fragen. Husserl hatte seine Schüler bekanntlich auf die Erstellung von »Regionalontologien« verwiesen; und Stein scheint mit der Durchführung einer Personanalyse zwingend bis in die Regionalontologie des Sozialen vorgedrungen zu sein.

Der Hintergrund der Sozialphilosophie Steins, die zeitgleich zu ihrer Annäherung an das Christentum erfolgte und ihre Konversion begleitet, muß in diesem Sinne noch näher ausgeleuchtet werden.<sup>24</sup>

Scheler formulierte in der gesellschaftlichen Notlage die mögliche Ursache der Krise und gab einen Ausweg vor: »Wir fühlen nämlich, daß wir am Beginne eines historischen Weltalters stehen, das gegenüber dem vorwiegend kritischen und individualistischen, alle irdischen Kräfte des Menschen und der Natur bis zur äußersten Leistung entbindenden Zeitalter der sog. Neuzeit als ein *positives, gläubiges* Zeitalter bezeichnet werden darf; gleichzeitig aber als ein auf *Gemeinschaft* gerichtetes, die zuvor nur entbundenen Kräfte geistig meisterndes, darum auch »organisatorisches« Zeitalter. Ein Zeitalter scheint sich uns zu nahen, in dem vom Geiste des Menschen diejenigen Kräfte wieder kühn und gläubig in die Hand genommen werden, die sich von den zentralen Mächten des menschlichen Willens und Geistes freigemacht hatten und die das menschliche Leben gleichsam schicksalsmäßig und automatisch bestimmten [...], damit in ihnen der menschliche Geist ein neues, dauerndes Wohnhaus der menschlichen Gesellschaft aufrichte.«<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Oswald Spengler, *Neubau des deutschen Reiches*, München 1924, 8f. – Vgl. Frits Botterman, *Oswald Spengler und sein Untergang des Abendlandes*, Köln 2001. – Barbara Beßlich, *Wege in den Kulturkrieg. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914*, Darmstadt 2000.

<sup>23</sup> Im Druck erschienen Halle 1917. Vgl. Andreas Tapken, *Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohut und Edith Stein*, Mainz 2003.

<sup>24</sup> Vgl. Symposium vom 7.–9. Oktober 2004 in Salzburg, hg. von Beate Beckmann-Zöllner, *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt 2006.





Eine so verstandene Suche nach »Gemeinschaft« war offenbar grundsätzlich religiös ausgerichtet, welcher Grundzug vielen sich bildenden »Bewegungen« der 20er Jahre entsprach.

Charakteristisch ist freilich ebenso die schillernde Unsicherheit der Zeit, die Hermann Hesse 1932 nannte »unsre merkwürdige Zeit: die trübe, verzweifelte und doch so fruchtbare Zeit nach dem großen Kriege. [...] Es war ja damals kurz nach dem Weltkriege, und namentlich für das Denken der besiegten Völker, ein außerordentlicher Zustand von Unwirklichkeit, von Bereitschaft für das Überwirkliche gegeben, wenn auch nur an ganz wenigen Punkten tatsächlich Grenzen durchbrochen und Vorstöße in das Reich einer kommenden Psychokratie getan wurden. [...] Zu jener Zeit [...], nämlich unmittelbar nach dem Ende des großen Krieges, war unser Land voll von Heilanden, Propheten und Jüngerschaften, von Ahnungen des Weltendes oder Hoffnungen auf den Anbruch eines Dritten Reiches. Erschüttert vom Kriege, verzweifelt durch Not und Hunger, tief enttäuscht durch die anscheinende Nutzlosigkeit all der geleisteten Opfer an Blut und Gut, war unser Volk damals manchen Hirngespinsten, aber auch manchen echten Erhebungen der Seele zugänglich, es gab bacchantische Tanzgemeinden und wiedertäuferische Kampfgruppen; es gab dies und jenes, was nach dem Jenseits und nach dem Wunder hinzuweisen schien; auch eine Hinneigung zu indischen, altpersischen und anderen östlichen Geheimnissen und Kulturen war damals weitverbreitet.«<sup>26</sup>

#### VIELZAHL RELIGIÖSER AUFBRÜCHE: VER SACRUM CATHOLICUM<sup>27</sup>

Die unterschwellige Religiosität des Jahrzehnts stieg auf aus der Spannung zwischen erschüttertem Dasein und notwendiger Sinndeutung. »Und in wie Vielen, in wie Unzähligen ist jetzt die Haupt- und Lebensfrage nach Gott aufgestiegen!«, schrieb der junge Karl Barth schon

<sup>25</sup> Max Scheler, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag, in: ders., *Vom Ewigen im Menschen* (1921), GW 5, hg. v. Maria Scheler, Bern/München 1968, 377f.

<sup>26</sup> Hermann Hesse, *Die Morgenlandfahrt. Eine Erzählung*, in: ders., *Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt am Main 1957, 14.

<sup>27</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Alfons Knoll, *Glaube*, a.a.O., 57. Auch Przywara, *Ringeln*, I, 86, verwendet die Frühlingsmetapher: »Wie retten wir den Geist jener Aufstiegsjahre, jener blühenden Lenze in den grauen Alltag, der unentrinnbar uns umspinnt?«





1914.<sup>28</sup> Tatsächlich: In das Spektrum der Sinnentwürfe gehörten vorrangig die religiösen – neben den christlichen auch jüdische – Aufbrüche und neue, allerdings achristliche Mythisierungen wie etwa bei Rilke und Thomas Mann. »Die Mächte der Finsternis kämpfen bereits mit besonderer Erbitterung. So nah schienen sie ihrem Ziele. Und nun soll ihnen wieder alles entrissen werden. Die Totgesagten, Totgeglaubten, zuerst der Katholizismus, dann der Protestantismus, erstehen wieder auf; ja, selbst die fremde östliche Kirche lebt, sie, die man für ganz erstarrt ausgegeben hatte«, formuliert der aus dem Judentum konvertierte Protestant Hans Ehrenberg 1928.<sup>29</sup> Die einsetzende Wahrnehmung der osteuropäischen Orthodoxie, vor allem aufgrund ihrer sakralen, »ewigen« Liturgie, aber auch aufgrund der Emigration russischer Denker nach 1917 in den Westen (Berdjajew!), fand Ausdruck in Ehrenbergs wichtigem Auswahlband von Texten russischer Denker von 1925, »Östliches Christentum«, flankiert von Arseniews »Ostkirche und Mystik«.<sup>30</sup> So konstatierte Erich Przywara, der genaue Beobachter der Zeit, 1924 eine (konfessionell geprägte) Spannung zwischen der (orthodoxen) Mystik kultischer Frömmigkeit<sup>31</sup> und dem (protestantischen) schroffen Eschatologismus eines Barth – eine Spannung, welche in der beide übergreifenden Sicherung benediktinischer Liturgie aufgehoben werde: »Das Bild der gegenwärtigen Stunde ist merkwürdig zerrissen. Auf der einen Seite sind die religiösen Erneuerungsbewegungen vielleicht stärker denn je. Auf der andern Seite zeigt sich aber auch greller denn je ihre Gegensätzlichkeit zueinander, und eine solche, um die nicht selten schon so etwas wie düsterer Fanatismus flackert. Es ist ein stürmischer Vorfrühling mit allem betäubenden Föhn und plötzlichen Frösten solcher Zeit.«<sup>32</sup> Ähnlich bedenklich äußerte sich Friedrich Fuchs 1927 im *Hochland*:

<sup>28</sup> Karl Barth, *Predigten 1914*, 487. Vgl. Jochen Fähler, *Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl Barths Predigten 1913–1915*, Bern 1979.

<sup>29</sup> Hans Ehrenberg, *Auflösung, Apokalyptik und Messianismus als Zeichen unserer Zeit. Thesen*, in: *Die Schildgenossen* 8, 2 (1928), 143–147; hier: 147.

<sup>30</sup> Nikolai Bubnow und Hans Ehrenberg (Hgg.), *Östliches Christentum. Dokumente*, München 1925. – Nikolai von Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, München 1924.

<sup>31</sup> Przywara, *Neue Religiosität*, in: ders., *Ringeln*, a.a.O. I, 54: »Arseniew stellt die Unveränderlichkeit des Kultes in der orthodoxen Kirche dem Primat der katholischen Kirche gegenüber. [...] Der tiefere Grund aber dafür ist [...] der »eschatologisch gesinnte Realismus« der Ostkirche. Das Leben dieser Welt hat bereits aufgehört, das Leben der Auferstehung bereits begonnen. Darum haben Faktoren geschöpflichen Lebens, wie Organisation und Autorität, nichts mehr zu bedeuten. Alles Geschöpfliche ist bereits verschlungen in Gott. Gottes Verklärung ist alles allein.«

<sup>32</sup> Ebd., 48.





»[...] da Proteus, von der Welle des Krieges hochgetragen, sich katholisch gab, da nicht nur solche Leute, die immer schon gerne in der Literatur den Abbé, freilich den galanten à la Prévost, gemimt hatten und nun auf einmal diesen falschen geistlichen Habit auch noch für einen geistigen Habitus genommen wissen wollten, sich tonsuriert trugen wie Reineke Fuchs; da die Literatur Gott entdeckte, wie sie zuvor den Genius des Krieges entdeckt hatte und wie sie darnach den Genius des Sports entdecken wird, da unsere Dichter mit der Mystik flirten gingen, kurzum zur glorreichen Zeit der großen und kleinen Propheten.«<sup>33</sup>

Die überraschendste Neuentdeckung dieser Jahre war jedenfalls jene der (katholischen) Kirche als mystische Gemeinschaft.<sup>34</sup> Ihr unzerstörbarer Charakter wurde der Überstaatlichkeit und Übervolklichkeit zugeschrieben – im Unterschied zu den orthodoxen Nationalkirchen.<sup>35</sup> Es kam daher vorrangig zu einem »katholischen Frühling« mit vielfältigen Erneuerungsbewegungen, die sich entweder in gänzlich neuen Aufbrüchen oder in der Renaissance alter Ordnungen, etwa der klassischen Orden wie des Benediktinerordens, manifestierten.

»Es sind die Jahre der ›katholischen Bewegung‹ [...] zunächst im Sinne einer Bewegung zum Katholizismus hin, d. h. zum mindesten in der Form einer positiven Wertung des ›Katholischen‹ als eines schöpferischen Faktors des allgemeinen Geisteslebens. Der katholischen Bewegung dann aber vor allem nach der Seite eines Bewegungsstadiums im Katholizismus selber, insofern an Stelle des alten Entweder-Oder zwischen Katholizismus der Reaktion und Katholizismus der Angleichung ein Katholizismus des positiven Schaffens aus dem Eigenen zu treten begann.«<sup>36</sup> In diesem neu anhebenden Schaffen standen die konfessionelle Jugendbewegung, die liturgische Bewegung (mit einer starken Aufwertung der Monastik<sup>37</sup>), die Akademikerbewegung und eine unerwartete

<sup>33</sup> Friedrich Fuchs, In memoriam Hugo Ball, in: Hochland 25 (1927), 289–292, hier: 289f.

<sup>34</sup> Die überragende Gestalt bei dieser Neuentdeckung war Romano Guardini (1885–1968); vgl. seine Grundsatzschrift *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922, mit dem berühmten ersten Satz: »Ein Vorgang von ungeheurer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.«

<sup>35</sup> Semjon Frank, Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie, in: Eine heilige Kirche 16 (1934), 244–250; hier 250: »[...] müßte der römisch-katholischen Kirche – der einzigen, die innerhalb ihrer Grenzen eine in der Tradition unverbrüchlich fest verankerte über-nationale autoritäre Instanz besitzt, – die Initiative und Führung in dieser schicksalsnotwendigen, gottgebotenen Bewegung ›der Ökumene‹ gehören.«

<sup>36</sup> Przywara, Vorwort, in: ders., *Ringeln*, a.a.O. I, VII.

<sup>37</sup> Vgl. Fanny Imle, *Christusideal und katholisches Ordensleben*, Kempten 1922. – Germain Morin OSB, *Mönchtum und Urkirche*, München 1922. – Jean de Hemptinne OSB,





Konversionswelle. Auffallender noch als die »Bewegungen« selber ist der sich in ihnen offenbarende Wunsch nach Objektivierung des subjektiven Suchens im Rahmen der Kirche, welcher Objektivierungswille bei der Jugend und bei vielen Intellektuellen evident wurde. Wenn Franz Marc 1912 noch formuliert hatte: »Die Mystik erwachte in den Seelen«<sup>38</sup>, so formuliert Walther Rathenau 1920: »Es ist Zeit zum Aufbruch der Seele«<sup>39</sup>, was Guardini, der überragende Theoretiker der genannten Bewegungen, 1922 konkretisiert: »Die Kirche erwacht in den Seelen.«<sup>40</sup> Im letzten Satz ist beachtlich, daß der gängige Gegensatz zwischen Mystik und institutioneller Kirche in diesem Verständnis gerade nicht greift: Kirche erwacht als Beheimatung des eigenen religiösen Erlebens, das seine Kraft erst durch die Einräumung ins Überindividuelle wirkungsvoll macht.<sup>41</sup> Stattdessen ist Heideggers Gegen-Weg *aus* der Kirche 1919 noch mit dem Widerspruch zwischen religiösem apriori und »System«, zwischen Mystik und Scholastik begründet: Der Katholizismus müsse durch »ein verwickeltes, unorganisches, theoretisch völlig ungeklärtes, dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgängen hindurch, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu drücken.«<sup>42</sup> Die Zeitgenossen sahen es jedenfalls, sofern ihre Entscheidung für die Kirche fiel, in Vielzahl anders. Doch bleibt gleichfalls bemerkenswert, daß das Wort »katholisch«, offenbar in seinem etymologischen Sinn verstanden, auch über die kirchliche Bindung hinaus verwendet, jedenfalls zustimmend assoziiert wurde, »als Lösungswort einer neuen Epoche deutscher, ja europäischer Entwicklung«.<sup>43</sup>

*Mehr Liebe*, Freiburg 1922. – Dietrich von Hildebrand, *Der Geist des hl. Franziskus und der Dritte Orden*, München 1921. – Peter Lippert SJ, *Zur Psychologie des Jesuitenordens*, Kempten 1923. Die genannten Bücher sind andeutend besprochen bei: Przywara, Religiöse Bewegungen, in: ders., *Ringgen*, a.a.O. I, 11ff.

<sup>38</sup> Franz Marc, Die »Wilden« Deutschlands, in: W. Kandinsky/F. Marc, *Der Blaue Reiter*, München 1912, neu hg. v. K. Lankheit, München 1965, 28–32.

<sup>39</sup> Zitiert durch Hermann Platz in: Jahrbuch der deutschen Katholiken 1920/21, Augsburg 1921, 43.

<sup>40</sup> Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922, 1.

<sup>41</sup> Dazu klassisch auch Guardinis Erstlingsschrift *Vom Geist der Liturgie* (1918).

<sup>42</sup> Martin Heidegger, ohne Nachweis, zitiert nach Hugo Ott, Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers. Der Theologische Philosoph, in: Christoph Jamme/Karsten Harries (Hgg.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München 1992, 238.

<sup>43</sup> Przywara, Custos, quid de nocte?, in: ders., *Ringgen*, I, 37. Vgl. ebd.: »Aus dem Berliner Stefan-George-Kreis stammt die Rede von einem »geistigen Katholizismus«; Keyserling sprach in seiner Schlußrede bei der Tagung 1923 seiner Weisheitsschule zu Darmstadt und in verschiedenen Vorträgen der folgenden Zeit vom »katholischen Menschen« als





## EDITH STEIN IM SPANNUNGSFELD VON »BEWEGUNGEN«

Aufgerufen seien jene Aspekte der genannten kirchlichen Bewegungen, die auch auf Edith Steins Entwicklung einiges Licht werfen.

Die *Jugendbewegung* übte nur einen marginalen Einfluß auf sie aus, wenn man einmal von ihrer Freude am gemeinsamen Wandern und tagelangen »Fahrten« etwa ins Riesengebirge absieht. Aufschlußreich bleibt jedoch, daß am Beginn der bedeutenden katholischen Jugendorganisation »Quickborn« drei Priester als »schlesische Dreifaltigkeit« stehen, Klemens Neumann und Bernhard Strehler aus Neiße ab 1909, sowie als dritter Hermann Hoffmann aus Breslau ab 1912, auf den das gemeinsame Wandern und das Bemühen um Völkerverständigung nach West (Frankreich) wie nach Ost (Polen) zurückgehen.<sup>44</sup> Der schlesische Anteil an Konzeption und Aufbau der Jugendbewegung war jedenfalls hoch. Wichtig bleibt auch die Charakterisierung der Ziele durch den bedeutenden Pädagogen Friedrich Wilhelm Foerster, der 1923 das jugendbewegte Tun als nach außen hin spielerisch bezeichnete, aber es habe aus ausgeprägtem Instinkt, weniger aus bewußter Überlegung heraus ein neues Anachoretentum geschaffen, Formen für einen Auszug der Jugend aus der bürgerlichen Kultur. Darin und dahinter stecke ein weltgeschichtlicher Ernst. Gehe es doch um die Wiederentdeckung der tiefsten Werte des Menschseins, die Wiederentdeckung der Seele, der Einmaligkeit der Person und ihrer Verpflichtung zur Gemeinschaft über alle Begabungs- und sozialen Unterschiede hinaus, um eine Einigung in einer bestimmten Weise des Fühlens und Denkens aus dem Willen, unmittelbar an Dinge und Menschen heranzukommen, echter und einfacher im Leben zu stehen.<sup>45</sup>

Die *Liturgische Bewegung* in Deutschland besaß ihren klaren, weit ausstrahlenden Focus in den Benediktinerabteien Beuron und Maria Laach. Nach Przywaras Worten beruhte die Wirkung der benediktinischen Liturgie auf der wichtigen »Wahrheit, daß gerade die kühle Zurückhaltung, das strenge Maß der liturgischen Gebetsformen für das subjektive ›Er-

---

dem neuen Menschen, der im Werden sei; im Scheler-Kreis ging das Wort von einer Neugeburt des ›Katholischen Ethos«.

<sup>44</sup> Vgl. Johannes Binkowski, *Jugend als Wegbereiter. Der Quickborn von 1909 bis 1945*, Stuttgart/Aalen 1981.

<sup>45</sup> Zusammengefaßt nach Heinz Fleckenstein, 50 Jahr Bund Quickborn – 40 Jahre Burg Rothenfels, in: *Burgbrief Burg Rothenfels am Main 1/1960*, 1. Vgl. R. Guardini, *Gottes Werkleute*, später u.d.T. *Briefe über Selbstbildung*, Mainz 1927.





leben« eine heilsame beschneidende Erziehung bedeute, und doch eine solche, die für die subjektive Betätigung gleichzeitig eine stete Anregung bietet«. <sup>46</sup>

Beuron, eine Neugründung des 19. Jahrhunderts, begann unter der Nachwirkung des Kulturkampfes an der Überwindung des katholischen Minderwertigkeitsgefühls zu arbeiten, nicht zuletzt durch Repristination der frühchristlichen »byzantinischen« Kunst und Liturgie. Die maßstäbliche Bedeutung Beurons für die Theologengeneration der 10er und 20er Jahre, vor allem im Raum Tübingen und Freiburg, kann kaum überschätzt werden. Hier wurde Liturgie – so in der Deutung Guardinis – kunstreiches, sinnenhaftes, sicht- und hörbares »Spiel«, nicht einfachhin verborgener, unsinnlich geglaubter Vollzug. <sup>47</sup> Nicht zuletzt waren Scheler und Heidegger auf unterschiedliche, zweifellos prägende Weise der Erzabtei verbunden. Die überaus tiefe Beeindruckung Edith Steins durch die Liturgie Beurons, desgleichen ihre anhaltende geistliche Begleitung ab 1928 durch Erzabt Raphael Walzer OSB, ist durch ihre Äußerung über Beuron als den »Vorhof des Himmels« offenkundig; mehr noch: ihr Ordensname *Benedicta* ist eine wählende Huldigung an Beuron, das gewissermaßen einen Thesaurus für das spätere karge liturgische Leben des damaligen Karmel aufbaute, die Liebe zum Gregorianischen Choral eingeschlossen. <sup>48</sup> Kirche wurde in solchen liturgischen Räumen als – die Schrecknisse der Geschichte überdauernde – kulturbildende, kulturwahrende Kraft erfahren, die dem obigen Verdikt Heideggers eine klassische Einheit von Ästhetik, Mystik und Intellektualität entgegensetzte. Beuron war der Glücksfall der Anschaulichkeit des Ewigen.

Die *Katholische Akademikerbewegung* entstand hingegen um den Maria Laacher Erzabt Ildefons Herwegen OSB <sup>49</sup> und bewies ihrerseits das Selbstbewußtsein eines neuen *ver sacrum catholicum*, oder mit einer anderen Metapher: das Selbstbewußtsein einer »Rückkehr aus dem Exil«. <sup>50</sup>

<sup>46</sup> Przywara, Kirche als Lebensform, in: ders., *Ringeln*, I, 20; das Zitat rezensiert: Ildefons Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf <sup>2</sup>1922. Przywara verwehrt sich allerdings gegen die zu starke »Tabor«-Frömmigkeit einer Liturgie »über« der Welt; ebd., 21.

<sup>47</sup> Vgl. das Kapitel »Liturgie als Spiel«, in: Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, 1918. – Zum zugehörigen »Beuron-Erlebnis« s. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini (1885–1968). Leben und Werk*, Mainz <sup>4</sup>1995.

<sup>48</sup> Vgl. Paschal Baumstein, Edith Stein and Saint Benedict, in: *Spiritual Life* 32 (1986), 202–208.

<sup>49</sup> Vgl. Ildefons Herwegen, *Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze*, München 1924.

<sup>50</sup> Peter Wust, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: Karl Hoerber (Hg.), *Die Rückkehr aus dem Exil*, Düsseldorf 1926.





(Stein besuchte Maria Laach kurz vor ihrem Eintritt in den Karmel am Fest Mariä Aufnahme in den Himmel (15. August) 1933, bevor sie zu der entscheidenden Aussprache mit ihrer Mutter nach Breslau fuhr.)

Als symptomatisch für die Arbeit der katholischen Akademiker sei die Tagung in Ulm im August 1923 herausgegriffen, und zwar im Blick auf Erich Przywara. Seine Leistung war es, drei »Bewegungen« der 20er Jahre zu kennzeichnen und miteinander in Verbindung zu setzen: die Phänomenologie, die liturgische Bewegung und die Jugendbewegung.<sup>51</sup> Natürlich sah er die Phänomenologie nicht als innerkatholische, nicht einmal als christliche Bewegung an, kennzeichnete sie jedoch als eine unerwartete Wendung der an Kant orientierten deutschen Philosophie zur alten *philosophia perennis*. Das Auftauchen des Thomas von Aquin im Umkreis der Phänomenologie, nicht zuletzt bei Edith Stein, galt ihm als Anzeichen des ungestümen Versuchs, die cartesisch-kantische Verengung auf das erkennende Ego durch einen dreifachen Willen zu überwinden: durch den Willen zum Objekt, den Willen zur Wesenheit, den Willen zu Gott.<sup>52</sup>

In der liturgischen Bewegung sah Przywara als besonderes Ethos oder, wie er sagte, als »Psychogramm« ausgedrückt: »Wille zur Form gegenüber freiwachsendem Leben, Wille zur Gemeinschaft gegenüber einseitigem Individualismus, Wille zur in Gott ruhenden, selbstwertigen *vita contemplativa* gegenüber der Verzwecklichung einer übersteigerten *vita activa*.«<sup>53</sup> Wenn Przywara außerdem den »priesterlichen Aristokratismus« von Stefan George assoziiert, so nur, um von dessen Einsamkeit auf die Gemeinsamkeit des Formwillens und die bereits gefundene Gestalt der katholischen Liturgie überzuleiten. Darin sieht er »jene Gegensatzspannungen und unendlichen Weiten des flutenden Lebens«<sup>54</sup> gebändigt durch den energischen Willen zur Form. Was die Jugendbewegung angeht, so hält Przywara die bloße Ablehnung des Herkömmlichen und den Umsturzwillen für überwunden, wie er im ersten Aufbruch der freideutschen Jugend aufdringlich erkennbar war. Im Gegenteil glaubt er in der katholischen Version drei Komponenten zu erkennen, die einer Krankheit des deutschen Geistes entgegenwirkten: »Es ist der Wille zum Eigenwert der Person im Gegensatz zur Verknechtung unter

<sup>51</sup> Erich Przywara, *Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, München 1923, 9.

<sup>52</sup> Ebd., 11.

<sup>53</sup> Ebd., 32.

<sup>54</sup> Ebd., 38.





die Sachwerte von Beruf und Amt. Es ist zweitens der Wille zum freien, inneren Wachstum der Liebe im Gegensatz zur rein äußeren Knechtschaft der Nur-Pflicht. Es ist endlich drittens der Wille zu solchen Formen und Gesetzen, die der äußere Ausdruck des inneren Wesens des Lebens sind, im Gegensatz zu Formen und Gesetzen, für die das Leben nur knechthafte ›Anwendungsgebiet‹ ist. Wille zur Person, Wille zur Liebe, Wille zur Lebensform.«<sup>55</sup>

Auffällig ist die beständige Rede von polaren Ergänzungen, wodurch eine Seelenhaltung die andere ausgleichen müsse. Przywara plädiert für eine Überwindung aller Antithesen durch ein Sowohl-Als auch, für eine Philosophie dynamischer Polarität. »Nicht Objekt *oder* Subjekt, Werden *oder* Sein, Person *oder* Form; auch nicht ein ›ein für allemal‹ fertiger statischer Ausgleich zwischen ihnen. Nein: die Philosophie einer hin- und zurückflutenden Bewegung zwischen beiden Polen, die Philosophie einer nie gelösten Spannung zwischen beiden Polen, die Philosophie der dynamischen ›Einheit der Gegensätze‹, die Philosophie der ›Spannungseinheit‹.«<sup>56</sup>

Przywara schließt 1923 mit dem Bild einer Versöhnung von Objekt und Subjekt, anschaulich gefaßt in den Lehren von Thomas von Aquin und John Henry Newman – verstanden als polare Ergänzung von Seinslehre und einer Lehre des konkret-geschichtlichen Werdens. Thomas und Newman galten so als Garanten einer Versöhnung von Hinsichten, die in ihrer Spaltung zu den Extremen des Integralismus und Modernismus ausgeartet waren.

## KONVERSIONEN

Die *Übertritte* in den Nachkriegsjahren waren von erstaunlicher Häufigkeit und Prominenz.<sup>57</sup> Sie fanden meist im Zeichen des neuen »katholischen Frühlings« statt, während Übertritte zum Protestantismus seltener waren; Aufsehen erregte diesbezüglich der Katholik Friedrich Heiler, der 1920 in Schweden im Gefolge Söderbloms Protestant wurde.

<sup>55</sup> Ebd., 48f.

<sup>56</sup> Ebd., 137f.

<sup>57</sup> Vgl. F. Lelotte (Hg.), *Heimkehr zur Kirche. Konvertiten des 20. Jahrhunderts*, Luzern/München 1956. – Zeitgleich: E. Reinhard, *Der Siegeszug der katholischen Kirche. Die Konversionsbewegung in Deutschland in den letzten 100 Jahren*, Dortmund 1920. – Przywara, Konvertiten, in: ders., *Ringens*, I, 146–154.





Zeitgleich fand jedoch auch eine klare Distanzierung vom Christentum ihren Ausdruck. Bekannt ist die Abwendung Heideggers von der katholischen Kirche, was freilich kein Bruch in der Tiefe war, wie die fortwährenden Beziehungen zu Beuron zeigen. Auch Rilke faßte 1922 in dem *Brief eines jungen Arbeiters* die theoretischen Einwände und den gefühlsmäßigen Widerstand gegen das Christentum leidenschaftlich zusammen. Spätere und gelassener Äußerungen Rilkes zeigten keineswegs eine Versöhnung an, sondern eine Rückkehr ins neuerarbeitete nachchristlich-mythische Bewußtsein.<sup>58</sup> Auch Schelers Weg verlief nach seiner spektakulären Konversion xx umgekehrt zum Hauptstrom der neuerwachten Kirchlichkeit<sup>59</sup> – zu einem Apersonal-Göttlichen ohne Liturgie, ohne Dogmen, ohne intellektuelle Präzision.<sup>60</sup>

Dennoch sind die Übertritte zum Katholizismus unter den Intellektuellen in Deutschland und Österreich auffällig, zumal sich ein ähnlicher Weg in die Kirche in Frankreich ausbildete, vor allem in Umkreis des Ehepaares Maritain (die sich selbst schon 1906 taufen ließen). Jean Cocteau stand 1925 »auf des Messers Schneide« einer – dann nicht vollzogenen – Bekehrung.<sup>61</sup>

Was den deutschen Sprachraum angeht: Aufmerksam vermerkte die Öffentlichkeit die Rückkehr des Ex-Katholiken Hugo Ball 1920 zum Katholizismus, der 1923 das apologetische Buch *Byzantinisches Christentum* vorlegte. Es enthielt die drei Heiligenleben von Joannes Climacus, Dionysius Areopagita und Symeon Stylites und unterschied sich von seinen früheren dadaistischen Versuchen grundlegend.<sup>62</sup> Balls Werk wur-

<sup>58</sup> Vgl. Walter Warnach, Rilke und das Christentum, in: Hochland 6 (1950).

<sup>59</sup> Aus der »katholischen Phase« Schelers stammen u.a. der Aufsatz: »Zur religiösen Erneuerung«, in: Hochland 16 (1918/19), 5–21; teildentisch mit: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, und: *Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke*, Berlin 1918.

<sup>60</sup> Theodor Haecker kennzeichnete 1925 in dem Aufsatz »Geist und Leben« Schelers Zerrissenheit und nicht faßbare Vieldeutigkeit in harter, aber wohl zutreffender Weise: »Scheler ist eine der tragischen Erscheinungen der neueren Geistesgeschichte, weithin sichtbar ob seiner großen Gaben und Werke, von denen einige der Ruhm sind und bleiben werden und ein Trost sind eines geschlagenen und über alle Maßen der Ungerechtigkeit gedemütigten Volkes; er ist eine tragische Erscheinung, weil er einen Augenblick nach dem Höchsten gegriffen hatte, und es schien, als hätte er es ergriffen, nur um im nächsten Augenblick es seiner Hand wieder entgleiten zu lassen. [...] Ungeniert und fast brutal [...] geht Scheler an Schöpfer und Welt heran, entlarvt sie und stellt sie bloß: Ecce Deus!« In: Haecker, *Christentum und Kultur*, München/Kempten 1927, 240ff.

<sup>61</sup> Victor Conzemius, Eine komplexe Freundschaft. Charles Journet und Jacques Maritain im Briefwechsel, in: Neue Zürcher Zeitung 24./25.6.2000, 53.

<sup>62</sup> Auch in England wurde Byzanz im Sinne einer übersubjektiven, zeitenthobenen christlichen Kultur gepriesen wurde, so in Yeats' Gedichten *Sailing to Byzantium* (1926) und





de auch von Edith Stein in Vorbereitung auf den Areopagiten 1940 gelesen.

1924 erschienen die ungemeines Aufsehen erregenden *Hymnen an die Kirche* von der Protestantin Gertrud von le Fort, der langjährigen Schülerin Ernst Troeltschs (1865–1923), die 1926 in Rom zum Katholizismus konvertierte und um 1931 mit Edith Stein bekannt wurde. Andere exponierte Konvertiten dieser Jahre vom Protestantismus zum Katholizismus waren 1914 Dietrich von Hildebrand, 1922 Theodor Haecker aufgrund seiner Übersetzungen Newmans, 1924 die junge Künstlerin Ruth Schaumann (1899–1975), 1929 der Maler Richard Seewald und 1930 Erik Peterson, (der mit Anne Reinach, damals schon katholisch konvertiert, bekannt war), 1936 Werner Bergengruen; im englischen Raum nicht zu vergessen Gilbert Keith Chesterton 1922<sup>63</sup> und die Nobelpreisträgerin Sigrid Undset in Norwegen.

Edith Stein kennt und liest in dieser Konvertitenliteratur nicht nur den Kommilitonen Hildebrand und Peterson, sondern schätzt und empfiehlt auch le Fort und Undset für den Schulunterricht.<sup>64</sup>

Gewiß hätte sie die Worte le Forts auch auf ihre eigene Erfahrung bezogen: »Der Konvertit [...] ist ja nicht, wie mißverstehende Deutung zuweilen meint, ein Mensch, welcher die schmerzliche konfessionelle Trennung ausdrücklich betont, sondern im Gegenteil einer, der sie überwunden hat: sein eigentliches Erlebnis ist nicht das eines anderen Glaubens, zu dem er »übertritt«, sondern sein Erlebnis ist das der Einheit des Glaubens, die ihn überflutet. Es ist das Erlebnis des Kindes, welches inne wird, daß sein eigenstes religiöses Besitztum [...], wie es aus dem Schoße der Mutterkirche stammt, auch im Schoße der Mutterkirche erhalten und geborgen bleibt. [...] Der Konvertit stellt die lebendige Vereinigung der getrennten Liebe dar, er ist gleichsam die Brücke, die zwei Ufer berührt und verbindet.«<sup>65</sup>

Erhellend ist der protestantische Stoßseufzer von 1925: »Neulich fiel in einer großen Versammlung das Wort: »Es geht jetzt durch ganz Deutsch-

*Byzantium* (1930). Vgl. Ulrich Schneider, Yeats' Byzanz-Bild im Kontext seiner Zeit, in: *Anglia. Zs. für englische Philologie*, 95, 3/4 (1977), 426–449.

<sup>63</sup> Przywara, Konvertiten, in: ders., *Ringeln*, I, geht namentlich auf le Fort und Schaumann ein.

<sup>64</sup> Brief 225 vom 18. 10. 1932 an Callista Brenzing, SBB I, ESGA 2, 247f, und ESGA 13, 81f.

<sup>65</sup> Gertrud von le Fort, Zum 70. Geburtstag von Karl Muth, in: dies., *Aufzeichnungen und Erinnerungen*, o. O.: Benziger, 1952, 79 und 81.





land ein Schluchzen: ach, daß wir doch alle wieder katholisch wären!« Das ist in der Tat eine weit verbreitete Stimmung...«<sup>66</sup>

Auf Edith Steins Konversion fällt vor diesem Zeithintergrund ein Licht. Husserls Bemerkung in einem Brief an Ingarden von 1921, und zwar im Blick auf eben diese Konversion, es sei »ein Elend in den Seelen«<sup>67</sup>, ließe sich auch gänzlich umkehren: Die vom Christentum angebotene Sinnkehr wurde zum Leuchtfeuer einer verlorenen Generation.

THEOLOGIE IM ZEICHEN DER ERSCHÜTTERUNG:  
EDITH STEIN IM UMGEBUNG VON JOHN HENRY NEWMAN

Die ungemein vielfältige theologische Leistung der 20er Jahre kann hier nur erwähnt werden. Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack in Berlin standen für den Kulturprotestantismus, ähnlich wie Paul Tillich in Dresden. Marburg wurde zu einem wichtigen theologischen Focus, abgesehen von seinem philosophischen Neukantianismus: 1917 veröffentlichte Rudolf Otto das meistgedruckte theologische Buch des Jahrhunderts, *Das Heilige*, womit eine bedeutsame Wende von der Theologie zur vergleichenden Religionswissenschaft einsetzte – verbunden mit einer Nivelierung des Absolutheitsanspruchs des Christentums. In Marburg wirkten und publizierten außer Otto der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler und der Exeget Rudolf Bultmann, letzterer mit dem bekannten Einfluß auf Heidegger und den frühen Ansätzen der Entmythologisierung der Bibel. Dagegen hatte 1918 Karl Barth mit seinem Kommentar zum Römerbrief, der 1922 neu überarbeitet erschien, einen klaren Trennungsstrich zwischen Kultur und Christentum, genauer noch: zwischen Religion (als Kulturausdruck) und Christentum eingetragen, womit Barth die Lehre Christi zur reinen Eschatologie, außerhalb des nivelierenden Vergleichs, radikalisierte.

Auf *katholischer* Seite ragen die Namen Erich Przywara, Romano Guardini und Karl Adam hervor.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Karl Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums*, Leipzig 1925, 6; zit. nach: Knoll, *Glaube*, 48.

<sup>67</sup> Edmund Husserl, *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hg. v. Roman Ingarden, Den Haag 1968, Brief vom 25. 11. 1921.

<sup>68</sup> Vgl. Karl-Heinz Wiesemann, *Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge*, Würzburg 2000. Vgl. Robert Anthony Krieg, *Karl Adam. Catholicism in German Culture*, Notre Dame 1992.





Für Stein seien zwei entscheidende, eher gegenläufige Strömungen zeitgenössischer Theologie skizziert: die Rezeption Newmans und die Rezeption des Thomas von Aquin.

Die katholische Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war zutiefst der Neuscholastik verpflichtet. Darin herrschte tonangebend jene systematische Aufgliederung und verstandesmäßige Durchdringung der Glaubenswahrheiten, die die Theologie zu einer Sache der Wissenschaftler machte und von der »Volksfrömmigkeit« abhob. Zugleich und gegensätzlich begann die historisch-kritische Methode im Gefolge des französischen Exegeten Alfred Loisy<sup>69</sup>, Schrift und Tradition auf gänzlich andere Weise wissenschaftlich zu historisieren; die dadurch ausgelöste heftige Erschütterung führte zur Modernismuskrise, deren Auswirkungen bis in die 20er Jahre hinein spürbar waren.<sup>70</sup>

In der auffallend raschen deutschen Übertragung John Henry Newmans wird eine entscheidende intellektuelle Weichenstellung deutlich: die Antwort auf die (protestantische) Moderne durch Newman als »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«, der zu dem noch zu beleuchtenden Neuthomismus in spannungsreicher Alternative stand. Newman gab der deutschen katholischen Theologie seit den 20er Jahren entscheidende Stichworte. Zu nennen sind sein anthropologischer und offenbarungstheoretischer Personalismus, die Bindung der Offenbarung an die (durchaus von der geschichtlichen Entwicklung her gedachte) Kirche, die Erschließung der Glaubensgemeinschaft als Mysterium *und* als gesellschaftlich wirksame Größe, die Intellektualität und Probabilität von Glaubensinhalten im Blick auf Philosophie, das Herausführen des Katholizismus aus der Verengung einer gegenreformatorisch-apologetischen Sonderstellung, die angenommene Herausforderung der Moderne, was Fideismus wie Modernismus gleichermaßen ausschloß. Das Bezwingende an Newman schien die Vereinigung von natürlich-kultivierter Haltung mit der Gnade – im Unterschied zu weltloser Heiligkeit auf der einen oder historistischer Skepsis auf der anderen Seite.

Dennoch erstaunt die explosive und – durch den Modernismusstreit – auch kontroverse Kenntnisnahme Newmans seit 1920. Im Kontext dieser Rezeption erscheinen Theodor Haecker (der zugleich Kierkegaard erschloß)<sup>71</sup>, Rudolf Kassner<sup>72</sup>, Maria Knoepfler<sup>73</sup> (mit Unterstützung von

<sup>69</sup> Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902.

<sup>70</sup> Vgl. Knoll, *Glaube und Kultur*, 48–51.

<sup>71</sup> J. H. Newman, I. Der Glaube an einen Gott. II. Der Glaube an die hl. Trinität, übers. v. Th. Haecker, in: *Der Brenner VI* (1920); *Philosophie des Glaubens* (= *Essay in Aid*





Josef Weiger und Romano Guardini) und Ignatia Breme<sup>74</sup>. Stein übertrug 1923 die *Briefe und Tagebücher 1801–1845* (gedruckt 1928)<sup>75</sup> und ab 1925 die umfangreiche Grundsatzschrift *The Idea of a University* (1873; Erstdruck 2004).<sup>76</sup>

#### EDITH STEIN IM UMKREIS DER THOMAS-RENAISSANCE

Ferner begann sich Stein auf Anregung von Przywara<sup>77</sup> Mitte der 20er Jahre mit Thomas von Aquin zu beschäftigen. Sie trat damit ein in eine Thomas-Renaissance, die in einer neuen Aufmerksamkeit auf das philosophische Erbe des Mittelalters wurzelte. Diese Aufmerksamkeit hatte einen ebenso theologischen wie philosophischen Hintergrund: Der Thomismus bot seit dem Ende des 19. Jahrhunderts für die katholische Scholastik eine hervorragende Quelle von Argumenten, besonders in Absetzung gegen die zeitgenössische Philosophie, sofern sie vorrangig von der kantischen Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis geprägt war, aber auch von der scharfen Religionskritik Schopenhauers und Nietzsches. So ernsthaft und eindringlich die neuscholastischen Studien auch waren, so sehr haftete ihnen jedoch wegen der ontologischen Ausgangsfrage und der davon gespeisten Metaphysik sowie wegen der Ab-

---

of a Grammar of Assent), übertr. u. m. Nachwort von Th. Haecker, München 1921; Die Entwicklung der christl. Lehre (= An Essay on the Development of Christian Doctrine), übertr. u. m. Nachwort von Th. Haecker, München 1922; Eine neue Form des Unglaubens, übers. v. Th. Haecker, in: Der Brenner VIII (1923).

<sup>72</sup> John Henry Newman, Apologie des Katholizismus. Dt. und mit einer Vorrede Über John Henry Kardinal Newman von Rudolf Kassner, München 1920, 94 S.

<sup>73</sup> Vgl. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Die Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland. Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler, Romano Guardini und Erich Przywara, in: *IkZ Communio* 5 (2001), 434–449. – Alfons Knoll, Unauffällige Spuren: Newman-Rezeption bei Wilhelm Koch, Maria Knoepfler und Romano Guardini, in: *Internationale Newman-Studien*, hg. v. Günter Biemer, Bd. 19: 200 Jahre Newman, Frankfurt 2002. – Ders., In officio caritatis. Leben und Werk der Newman-Übersetzerin Maria Knoepfler (1881–1927), in: *Brief aus Mooshausen* 6 (2002).

<sup>74</sup> Verlust und Gewinn. Die Geschichte eines Konvertiten (Loss and Gain), übers. v. Ignatia Breme, Bonn 1928.

<sup>75</sup> Titel der Neuausgabe: Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte 1801–1845, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 22 Freiburg 2002.

<sup>76</sup> Erstdruck: *Die Idee der Universität*, hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 21, Freiburg 2004.

<sup>77</sup> Przywara, Die Frage Edith Stein, in: ders., In und Gegen, Nürnberg 1955, 61–73, hier: 63.





wehrstellung gegen die »modernistischen« Strömungen der Geruch bekenntnishafter Verteidigung an.

Durch die Phänomenologie war jedoch eine abgewandelte Form ontologischen Fragens in die Philosophie zurückgekehrt und versprach besonders anfänglich eine über Kant hinausgehende neue Ausrichtung des Denkens, welche die skeptischen Positionen selbst skeptisch befragte. Besonders in dem Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) gelang Husserl ein für allemal der Nachweis, daß Psychologismus und Historismus mit ihrer Behauptung nur relativer Erkenntnis eine unhaltbare, selbstwidersprüchliche Voraussetzung aufgestellt hatten.

In eigenartiger, kaum zu erwartender Weise hatten sich damit der Sonderstrang katholischen Philosophierens und die allgemeine universitäre Philosophie, deren international anerkannte Vordenkerschaft in der Husserlschule geleistet wurde, berührt.<sup>78</sup> Dieser Berührung verdanken sich einerseits ausgreifende Deutungen des Thomas von Aquin; andererseits war die Rückkehr der Philosophie zur Frage nach dem Sein außerordentlich fruchtbar, wie die Versuche von Paul Ludwig Landsberg<sup>79</sup>, Nikolai Hartmann und natürlich auch von Max Scheler zeigen. Heidegger hatte 1927 in *Sein und Zeit* die Frage nach dem Sinn von Sein in die Diskussion zurückgebracht; Hedwig Conrad-Martius legte beachtliche ontologische Neuansätze vor, so in *Metaphysische Gespräche* von 1921. Stein selbst ist bei ihren Übersetzungen der *Quaestiones disputatae de veritate 1–13* bereits von der Zielvorstellung geleitet, das thomastische System mit dem modernen philosophischen Denken zu verständigen. Instinktsicher, wenn auch keineswegs im Thomismus zu Hause, wie sie immer wieder betont, hält sie eine sachliche Berührung des 13. und des 20. Jahrhunderts für möglich. Namhafte Kritiker bestätigten das Gelingen des Unternehmens<sup>80</sup>, am nachhaltigsten Przywara: »Durch die Art der Übertragung selber [ist] alles heutige lebendige Philosophie geworden. Es ist überall Thomas und nur Thomas, aber so, daß er Aug' in Aug' zu Husserl und Scheler und Heidegger steht. Die Terminologie der Phänomenologie, die Stein als selber schaffende Philosophin beherrscht, ist nirgendwo an die Stelle der Sprache des Aquinaten getreten, aber es öffnen sich nun mühelos Türen hinüber und herüber.«<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Stein, Vorwort, in: Stein, Endliches und ewiges Sein (1935/36), ESGA 11.

<sup>79</sup> Paul Ludwig Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir, Bonn 1921.

<sup>80</sup> So Martin Grabmann, Alexandre Koyré, der Jesuit Alois Naber in Rom und Alois Dempf.

<sup>81</sup> In: Stimmen der Zeit 121, 11 (1931).





Zu beachten ist, daß Jacques Maritain, den Stein 1932 bei der berühmten Tagung über Phänomenologie in Juvisy bei Paris kennenlernte, in dem Buch *Distinguer pour unir* (*Unterscheiden, um zu vereinen*, 1932) vom Thomismus bis zur Mystik des Johannes vom Kreuz vorstößt, also die Scholastik für mystische Deutungen offenhält.

#### EDITH STEIN IM UMKREIS VON DIALOGPHILOSOPHIE, ANTHROPOLOGIE UND EXISTENZPHILOSOPHIE

Insgesamt kann das in Frage stehende Jahrzehnt als ausgesprochen vital angesehen werden, was Kultur und Kunst im allgemeinen<sup>82</sup>, Philosophie, Theologie und Literatur im besonderen angeht.

Als Heidegger 1927 *Sein und Zeit* herausbrachte, war das neue Paradigma der *Existenzphilosophie* geschaffen, während Husserls *Cartesianische Meditationen* von 1928 sich wieder mit dem *Neukantianismus* zu berühren schienen.

Die phänomenologische Entwicklung der 20er Jahre zeigte insbesondere in der markanten Ausprägung Schelers eine wertethisch unterlegte neue Anthropologie. Fast zeitgleich zu Heideggers Daseinsanalyse erschien 1928 Schelers kosmologische Analyse des Menschen<sup>83</sup> – ein unübersehbarer Hinweis auf die – durch Darwins Evolutionstheorie – beherrschend aufgebrochene anthropologische Fragestellung, die sich eindeutig nicht mehr über die Transzendentalphilosophie und ihren – im Rahmen der Zeitprobleme als abstrakt empfundenen – Focus auf Erkenntnis beantworten ließ. Die Erfahrungen des Weltkriegs drängten vielmehr nach »existentiellen« Antworten; Husserls »weltlose Subjektivität als Ursprungsort der reinen Wissenschaft«<sup>84</sup> war in der »Weltanschauung« der von vier Jahren Krieg geprägten Jugend ins Abseits geraten. »Man ver-

<sup>82</sup> Nur zwei Daten unter vielen: Im August 1920 fanden zum erstenmal die Salzburger Festspiele im Zusammenwirken von Max Reinhardt, Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauß statt. »1919 antwortet Hofmannsthal auf die fiktive Frage ›Was gibt den Salzburgern und Österreichern den Mut dazu, im jetzigen Augenblick?‹: ›Die Tatsache, dass alle Menschen jetzt nach geistigen Freuden verlangen.« Zit. nach Christoph Perels, Schönheit nach der Katastrophe. Hofmannsthal und die Geburt der Salzburger Festspiele, FAZ vom 22.7.2000, III. – Das zweite Datum: 1919 gründete Walter Gropius in Weimar das Bauhaus.

<sup>83</sup> Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.

<sup>84</sup> So die Kapitelüberschrift in: Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Tübingen 1984, 21–28.





steht die moderne Jugendbewegung [...] schlecht, wenn man sich nicht immer wieder vor Augen hält, daß die junge Menschenwelt mit dem *Leben* Fühlung gewinnen will. Die greisenhafte Abstraktionsucht, unter deren lebentötendem Druck wir groß geworden sind, hat in der neuen Jugend zur Krisis geführt. Die Menschen sind einfach [...] unter erstarrten Formeln weggewachsen. Der gefährliche Augenblick kam, wo die menschliche Seele den Weg zur umgebenden Welt nicht mehr fand, und das bedeutet immer – *Revolution*. Wir brauchen Denker, die sich an das Konkrete wenden, die mit *der menschlichen Seele Zwiesprache zu halten verstehen*. Scheler ist einer von ihnen.«<sup>85</sup>

Ein originärer anthropologischer Denkansatz von großer Nachwirkung trat zeitgleich neben Scheler durch die *Dialogphilosophie* Bubers und Rosenzweigs Mitte der 20er Jahre in Erscheinung. Ihr außerordentlicher Widerhall erklärte sich durch die biblisch akzentuierte Neufassung der Anthropologie, die keine biologischen Daten zu überhöhen versuchte, sondern einen Personalismus aus dem Dialog entwickelte: Personwerdung durch Anruf. Obzwar schon 1916 durch Ferdinand Ebner eingeleitet, wurde die Dialogphilosophie erst durch Buber und Rosenzweig öffentlichkeitswirksam.<sup>86</sup> *Ich und Du* von Buber, 1916 entworfen, 1919 niedergeschrieben, 1923 veröffentlicht, stellte die »Begegnung« im Zeichen geradezu magischer Gegenwärtigkeit des Du als Äquivalent von Leben vor. Die stattdessen eingerissene Verfälschung des Du zum Es und die jederzeit mögliche Transformation des persönlichen, wirklichkeitsgesättigten Bezuges zum funktional abgeschotteten Brauchen eines Gegenstandes nahm in Bubers expressionistisch gefärbtem Wurf manche Züge von Heideggers Man-Analyse in *Sein und Zeit* (§§25–27) vorweg. Heideggers Skizzierung des zeitverhafteten Daseins bringt demgegenüber, trotz ihres Charakters als Metatheorie ontologischer Differenz, nicht weniger Unmittelbarkeit in die Reflexion, nämlich die brutale, apriorische Gegenwärtigkeit des Todes. Das gesamte Dasein wird zum Vorlaufen in den Tod, zum Sich-Voraus-Sein im Wissen um das künftige Ende. Er bestimmte das Sterben antimetaphysisch als den immer schon währenden Modus des Daseins: »Das Sterben, das wesenhaft unvertretbar

<sup>85</sup> Josef Weiger, *Neue Menschen und katholisches Erbe. Ein Versuch über Max Scheler*, in: *Die Tat* 14 (1922/23), 57.

<sup>86</sup> Vgl. Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg 1957. Vgl. M. Catanne, *A Bibliography of M. Buber's Works (1895–1957)*, Jerusalem 1961.





das meine ist, wird in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt, das dem Man begegnet.«<sup>87</sup> Unschwer lassen sich solche Sätze, bei aller Grundsätzlichkeit, als Reflex auf das Massensterben des Krieges und seine Vergleichgültigung lesen. Philosophie wird Thanatologie; das Verwinden der Angst der Endlichkeit ist der Grundzug, der ungesicherte Balanceakt des Daseins. Solches Verwinden ist auch das Einstimmen in das »Nichts« irgendeines Sinns des Endens.

Ebenso ist – in philosophischer Einklammerung des »Über-den-Tod-hinaus« – eine entschlossene Weise der Befriedung des Menschen in der Welt und an der Welt sowohl vorausgesetzt wie erstrebt. Der Keim eines Numinosen, tief Berührenden wird in der Welt selbst, dem Inbegriff der Endlichkeit, gesucht: Absolut gesetzte Endlichkeit trifft auf die innere Absolutheit des Menschen, nämlich die Unbedingtheit seines Entschlusses, den Tod als innerweltliches Ende anzunehmen. Tod trägt demnach seinen Sinn immer schon an sich, denn zuhandene Welt wird als sinn-gesättigt behauptet. Fragen nach Sinn und Unsinn des Todes werden in die Welt selbst hineingebogen; sie ist endgültiger, abschließender Horizont für alles, was ist.

Bei Stein wird es 1936/37 in *Endliches und ewiges Sein* zu einer anderen philosophischen Lesart kommen. Gerade die Erfahrungen, die aus der Numinosität der Welt aufsteigen, rühren an ein »Über-Welt-Hinaus«: Wohin richtet sich die Erwartung von Sinn? Ist der Wunsch nach Erfüllung tatsächlich umzubiegen in das Aushalten der Unerfülltheit – was einem Entsagen des Wunsches gleichkommt? Sinn meint für Stein Richtung als zielhaftes Ankommenwollen, nicht kreisende Selbstbezüglichkeit. Erschließt und verhüllt sich – durch den Index des Todes – am Grunde des Daseins mehr als dieses Dasein? Vielleicht sogar die »Ankunft einer fernen Huld«<sup>88</sup>, wie auch der Psalmenkenner Heidegger ver-fremdend formulierte?

Vor diesem gedanklichen Hintergrund stehen auch Steins Thematisierungen des Daseins und andere Entwürfe christlicher Philosophen.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Sein und Zeit, 253f.

<sup>88</sup> Heidegger, Brief an die Witwe Kästner vom Dezember 1975, in: Martin Heidegger – Erhart Kästner, Briefwechsel 1953–1974, hg. v. H. W. Petzet, Frankfurt 1986, 131.

<sup>89</sup> Hierzu zählen die Entwürfe von Gabriel Marcel und Peter Wust, die auf der Existenzanalyse Kierkegaards aufbauen. Vgl. Alexander Lohner, Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen, Paderborn u.a. 1997. Lohner untersucht das Todesverständnis bei Scheler, Heidegger, Sartre, Camus, Jaspers, Marcel, Wust und Kierkegaard in Abhebung zur Lebensphilosophie von Nietzsche, Klages, Spengler, Eucken, Simmel und Plessner.





Der *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, wie der auf Heidegger bezogene Untertitel von *Endliches und ewiges Sein* (1936/37) lautet, liest sich vor den skizzierten Horizonten als Versuch einer Synthese zeitgenössischen Denkens: der Phänomenologie, des Thomismus, der Existenzphilosophie. Stein versucht darin eine äquivalente philosophische Denkmöglichkeit durchzuspielen: Die Numinosität von Leben und Tod *muß* nicht in die endliche Welt hineingelesen werden, um deren Sinn inmitten ihrer Sinnleere zu erstellen. Sie *kann* in einer Konstitutionsanalyse – abgesehen von der klassisch-metaphysischen Tradition – gleichermaßen gelesen werden als Index für mehr und anderes als Endlichkeit.

