



Edith Stein
Jahrbuch
2015







Edith Stein Jahrbuch Band 21 2015

herausgegeben
im Auftrag des
Teresianischen Karmel
in Deutschland und Österreich
(Unbeschuhete Karmeliten)
unter ständiger Mitarbeit der
Edith Stein Gesellschaften in
Deutschland und Österreich



echter





Edith Stein Jahrbuch

Band 21 2015

herausgegeben

im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
und Österreich (Unbeschuhete Karmeliten)

Schriftleitung:

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

Redaktion:

Dr. Ruth Meyer

Herausgeber:

Provinzialate des Teresianischen Karmel in Deutschland und Österreich

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

P. Provinzial Dr. Roberto M. Pirastu, Silbergasse 35, A-1190 Wien

Medienbeauftragter P. Dr. Reinhard Körner, Schützenstraße 12,

16547 Birkenwerder

Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. (ESGD)

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

Edith Stein Gesellschaft Österreich (ESGÖ)

Mag. Dr. Elisabeth Maier, Silbergasse 35, A-1190 Wien





Inhaltsverzeichnis

1. Aktuelles

EDITH STEIN	
Zum 500. Geburtstag Teresas von Ávila am 28. März 2015 . . .	9
MANFRED DESELAERS	
Edith Stein bringt die Erinnerung an die Schoah ins Herz der Kirche	11
HELGA ESSERT-LEHN	
Teresa von Jesus (von Ávila) und Teresia Benedicta vom Kreuz (Edith Stein)	19
BODO VISSERING	
Edith Stein und Leni Valk im Fenster »Klever Märtyrer« und Heilige der Neuzeit in St. Mariä Himmelfahrt zu Kleve	21

2. Biographie

FELIX SCHANDL	
»Meine ganze Kraft gehört dem großen Geschehen.« Edith Stein (1891–1942) in und zu beiden Weltkriegen	33
MARY HEIDHUES	
Edith Stein und das Buch Esther: Eine <i>jüdische</i> oder eine <i>katholische</i> Esther?	74

3. Religionsphilosophie

CHRISTOPH BETSCHART	
Überlegungen zur Menschenwürde und zu den ethischen Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der mensch- lichen Individualität	87
ROSALIA CARUSO	
Einfühlung und Mystik in der phänomenologischen Betrachtung Edith Steins. Versuch eines Vergleichs	110





HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ Der Mensch als Geheimnis. Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie	128
BERND URBAN »Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, <i>auch</i> Plato und Augustin«. Linien, Texte und Konturen der Platon- Rezeption bei Edith Stein (3. Teil)	144
<i>4. Philosophiegeschichte</i>	
METTE LEBECH Menschenwürde im Lichte der Philosophie Edith Steins	179
ANNA JANI Von der Welterfahrung zur geistigen Welt. Spuren der Dilthey-Rezeption in Edith Steins frühen Schriften	194
<i>5. Spiritualität</i>	
HARALD MÜLLER-BAUSSMANN Edith Stein und ihre Theaterstücke	219
KARLHEINZ WIESEMANN Predigt zur Eucharistiefeier mit der Edith-Stein-Gesellschaft beim Katholikentag in Regensburg am 31. Mai 2014	243
KATHARINA SEIFERT Predigt anlässlich der Enthüllung der Edith-Stein-Gedenk- tafel am Restaurant Kybfelsen am 19. Oktober 2014	249
HANSJAKOB BECKER und TONKE DENNEBAUM Das letzte Wort haben die Zeugen. Edith Stein – eine Vigil . .	254
<i>6. Edith-Stein-Bibliographie 2014</i>	279
<i>7. Mitteilungen</i>	281
<i>8. Autorinnen und Autoren</i>	299





Vorwort des Schriftleiters

»*Teresa von Ávila – Türöffnerin für Edith Stein*«, so lautet das Thema der diesjährigen Jahresversammlung der Edith Stein Gesellschaft in Göttingen, dem Ort, an dem sie sich aus der Reinach'schen Bibliothek die Selbstbiographie der hl. Teresa herausgesucht hat; sie ist ihr also nicht aufs Geratewohl in die Hände gefallen, so dass es jene inzwischen schon legendäre Nacht von Bergzabern nicht gegeben hat. Mit diesem Thema – Teresa und Edith Stein – soll auch des 500. Geburtstages der hl. Teresa am 28. März in diesem Jahr gedacht werden.

Dass Edith Steins Suche und das damit verbundene Interesse für die hl. Teresa Früchte gebracht haben, zeigen u. a. die Worte, mit denen die spätere SCHWESTER TERESIA BENEDICTA A CRUCE die neue deutsche Übersetzung der Schriften Teresas kommentiert hat, die am Anfang dieser neuen Ausgabe dokumentiert werden. Weitere Beiträge im Bereich *Aktuelles* ist ein Aufsatz von MANFRED DESELAERS, der auch an die Befreiung des KZ Auschwitz vor 70 Jahren erinnern soll. Die künstlerische Darstellung Teresas und Schwester Teresia Benedictas von HELGA ESSERT-LEHN sowie die Erinnerung an Edith Stein und Leni Valk in der Kirche Mariä Himmelfahrt zu Kleve durch BODO VISSERING wollen ebenfalls auf Edith Steins Aktualität hinweisen.

Zwei unterschiedliche Stimmen leisten einen hervorragenden Beitrag zur besseren Kenntnis der *Biographie* Edith Steins: Einmal FELIX SCHANDL mit einem ausführlichen Beitrag zu Edith Steins Einstellung zu den beiden Weltkriegen, sodann, in einem ganz anderen Bereich, die interessanten Überlegungen von MARY HEIDHUES zu Edith Steins Esther-Verständnis.

Besonders reichhaltig fiel diesmal die Abteilung *Religionsphilosophie* aus: CHRISTOPH BETSCHART denkt über die Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität nach, ROSALIA CARUSO versucht sich mit einem Vergleich zwischen Einfühlung und Mystik in Edith Steins phänomenologischer Betrachtung, HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ konfrontiert die heutige Anthropologie mit Edith Stein und BERND URBAN spürt mit dem letzten Teil seines Aufsatzes noch einmal der Platon-Rezeption durch Edith Stein nach.





Einen sehr aktuellen Beitrag zur *Philosophiegeschichte* leistet METTE LEBACH mit ihrem Aufsatz über die Menschenwürde; angesichts der derzeitigen Situation vieler Menschen, deren Würde eben nicht anerkannt wird, können diese Reflexionen an Hand Edith Steins zur Bewusstmachung dieser Thematik verhelfen. ANNA JANI geht mit ihren Ausführungen den Spuren der Dilthey-Rezeption in Edith Steins frühen Schriften nach.

Im Themenbereich *Spiritualität* gibt es Beiträge von HARALD MÜLLER-BAUSSMANN über Edith Steins Theaterstücke, ein bisher wenig bearbeitetes Terrain; sodann werden zwei Predigten dokumentiert: Einmal die Predigt von Bischof KARLHEINZ WIESEMANN beim Katholikentag in Regensburg sowie die Predigt von KATHARINA SEIFERT, der Präsidentin der Edith Stein Gesellschaft, bei der Enthüllung der Edith-Stein-Gedenktafel am Restaurant Kybfelsen in Freiburg. Der besonderen Beachtung wird die Vigilfeier von HANSJAKOB BECKER und TONKE DENNEBAUM empfohlen, der man viele »Nachahmer« wünschen kann.

Der Band schließt, wie immer, mit der Edith-Stein-Bibliographie für 2014 und den Mitteilungen.¹

München, 2. Februar 2015, dem Firmungstag Edith Steins

Ulrich Dobhan OCD

¹ Ergänzungen und Berichte zu den Mitteilungen wie auch zur Edith-Stein-Bibliographie sind immer willkommen: ulrichod@hotmail.com. An dieser Stelle bedanke ich mich bei meinem Mitbruder T. Herrgesell OCD für seine Internet-Suche nach Hinweisen zu Edith Stein.





1. Aktuelles

EDITH STEIN

Zum 500. Geburtstag Teresas von Ávila am 28. März 2015¹

Die Unbeschuhten Karmeliten der bayerischen Ordensprovinz haben eine deutsche Gesamtausgabe herausgegeben und arbeiten an einer Neuausgabe, von der jetzt der I. Band, das »*Leben*«, vorliegt. Außer den Konfessionen des heiligen Augustinus gibt es wohl kein Buch der Weltliteratur, das wie dieses den Stempel der Wahrhaftigkeit trägt, das so unerbittlich in die verborgensten Falten der eigenen Seele hineinleuchtet und ein so erschütterndes Zeugnis von den »Erbarmungen Gottes« ablegt. Es erzählt von einem Heldenkinde, das mit sieben Jahren heimlich das Elternhaus verlässt, weil es im Lande der Mauren durch den Märtyrertod die Krone des ewigen Lebens gewinnen möchte. Von einem jungen Mädchen, das allen Freuden der Welt entsagt und ihre zärtliche Liebe zu den Ihren überwindet, um im Kloster ihr Heil sicherzustellen. Von den schweren Leiden, durch die der Herr diese Seele an sich zieht, und von den geheimnisvollen Wegen, auf denen er sie bis zur höchsten Stufe der mystischen Vereinigung emporführt. Nun ist sie bereit, als Gottes Werkzeug Großes zu vollbringen: sie erhält den Auftrag, das Kloster zu verlassen, in dem sie 26 Jahre als Karmelitin der gemilderten Observanz gelebt hat, und ein neues nach der strengen ursprünglichen Regel zu gründen; dort soll eine kleine Schar auserwählter Seelen in Einsamkeit und Gebet mit größter Vollkommenheit dem Herrn dienen, um ihm Ersatz zu bieten für das, was andere ihm verweigern, um möglichst viele Seelen dem Verderben zu entreißen und die Kirche im Kampf gegen ihre Feinde – es ist die Zeit der großen Glaubensspaltung – zu stützen. Die Schilderung der

¹ ESGA 19, 226. Weitere Texte Edith Steins zu Teresa von Ávila befinden sich in ESGA 16,91–113; 19,60–114





Kämpfe, die der Gründung dieses Klosters zum heiligen Joseph vorausgingen, seiner Eröffnung und ersten Blüte füllt einen großen Teil des Buches. Wie von dieser Wiege aus die Reform sich ausbreitete, wird erst im folgenden Band – dem Buch von den Klosterstiftungen – berichtet.*

* Wer sich heute über Teresa von Ávila informieren möchte, dem sei empfohlen: *Teresa von Ávila*, Gesamtausgabe in zwei Bänden. Freiburg 2015.





MANFRED DESELAERS

Edith Stein bringt die Erinnerung an die Schoah ins Herz der Kirche¹

Im Jahr 2012 haben wir den 70. Jahrestag des Todes von Edith Stein in Auschwitz begangen. Aus allen Diözesen, in denen sie einmal gelebt hatte, waren Bischöfe anwesend. Kardinal Erdő, Primas von Ungarn, hat als Vorsitzender des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen der Eucharistiefeier vorgestanden, die direkt neben den Ruinen der Krematorien stattfand. Kardinal Meissner aus Köln hielt die Predigt.² Vorher waren wir einen gemeinsam mit dem Polnischen Rat der Christen und Juden vorbereiteten Gebetsweg entlang der Eisenbahnrampe gegangen, die zu den Krematorien führt.³

Edith Stein wurde 1891 in Breslau in eine jüdische Familie geboren. Nach einer langen religionslosen Zeit der Suche kam sie zum christlichen Glauben in der katholischen Kirche. Als sie nach 1933 im sog. »Dritten Reich« wegen ihrer jüdischen Abstammung nicht mehr öffentlich lehren konnte, entschied sie sich, in den Karmel einzutreten. Von Köln floh sie noch in den Karmel in Echt in Holland, wurde aber dort dann nach der Besetzung Hollands von Deutschen verhaftet und

¹ Vortrag auf der Konferenz »Das Phänomen Edith Stein«, 22.–24. November 2013, Adam-Mickiewicz-Universität zu Posen, Edith-Stein-Forschungszentrum, Polen.

² Anwesende Bischöfe [*Städte, die mit der Biografie von Edith Stein verbunden sind]: Erzbischof Péter Kardinal Erdő, Primas von Ungarn, Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen; Erzbischof Stanisław Kardinal Dziwisz, Krakau, Polen; Erzbischof Joachim Kardinal Meisner, Köln, Deutschland [Köln*]; Erzbischof Kazimierz Kardinal Nycz, Warschau, Polen; Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann, Speyer, Deutschland [Speyer*]; repräsentiert auch die Deutsche Bischofskonferenz im Namen von Erzbischof Robert Zollitsch, Freiburg i.Br., Deutschland [Freiburg*], den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz; Erzbischof Marian Gołbiewski, Breslau, Polen [Breslau*]; Erzbischof Wiktor Skworc, Katowice, Polen; Bischof Jan Kopiec, Gleiwitz, Polen [Lublinitz*]; Bischof Tadeusz Rakoczy, Bielsko-Żywiec, Polen [Oświęcim/Auschwitz*]; Bischof Frans Jozef Marie Wiertz, Roermond, Holland [Echt*], Weihbischof Heinz-Günter Bongartz, repräsentiert Bischof Norbert Trelle, Hildesheim, Deutschland [Göttingen*], Weihbischof Stefan Zekorn, repräsentiert Bischof Felix Genn, Münster, Deutschland [Münster*].

³ Anwesend vom Vorstand des Polnischen Rates der Christen und Juden waren Stanisław Krajewski, Wiesław Dawidowski und Bogdan Białek.





nach Auschwitz gebracht, wo sie im August 1942 als Jüdin ermordet wurde. Papst Johannes Paul II. hat sie 1987 selig- und 1998 heiliggesprochen, 1999 erklärte er sie zur Mitpatronin Europas. Eine große Statue von ihr steht heute am Petersdom in Rom. Sie hält dort eine Thorarolle und ein Kreuz in den Armen. In meiner Vorstellung hat sie aber noch etwas in der Hand: ihren Brief, den sie 1933 an Papst Pius XI. geschrieben hatte.

Noch im August 1932 hatte die Deutsche Bischofskonferenz die Verurteilung der nationalsozialistischen Ideologie und das Verbot der Mitgliedschaft in der NSDAP bestätigt.⁴ Aber am 30. Januar 1933 kam Hitler an die Macht. Die Situation hatte sich verändert. Um Reste von Einfluss zu retten, wurde die Möglichkeit eines Konkordats zwischen der Kirche und der neuen Regierung erwogen. Am 28. März verkündeten die deutschen Bischöfe, dass »die früheren Verbote und Warnungen nicht mehr nötig sind«. Das wurde allgemein als Anerkennung des Dritten Reiches verstanden.⁵ Am selben Tag, dem 28. März 1933, wurde der Boykott jüdischer Geschäfte verkündet, der dann am 1. April stattfand. Kein deutscher Bischof protestierte.⁶ Das ist der Hintergrund für den Brief, den Edith Stein eine Woche später an Papst Pius XI. schrieb. Der ganze Brief handelt von der Beziehung der Kirche zu den Juden.

Wir haben diesen Brief während der Gedenkfeiern zum 70. Jahrestag ihres Todes auf der Bahnrampe des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau vorgelesen. Es ist erschütternd zu begreifen, wie prophetisch er war, und das ganz am Anfang der Machtergreifung, 9 Jahre vor ihrem Tod in Auschwitz.

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 sehen wir in Deutschland Taten geschehen, die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen. Jahre hindurch haben die nationalsozialistischen Führer den Judenhaß gepredigt. Nachdem sie jetzt die Regierungsgewalt in ihre Hände gebracht und ihre Anhängerschaft – darunter nachweislich verbrecherische Elemente – bewaffnet hatten, ist diese Saat des Hasses aufgegangen. Dass Ausschrei-

⁴ Vgl. G. Denzler / V. Fabricius, *Christen und Nationalsozialisten*, Frankfurt 1993, S. 257–258.

⁵ Vgl. G. Denzler / V. Fabricius, a.a.O., S. 259–260.

⁶ Vgl. G. Denzler / V. Fabricius, a.a.O., S. 260–262.





tungen vorgekommen sind, wurde noch vor kurzem von der Regierung zugegeben. In welchem Umfang, davon können wir uns kein Bild machen, weil die öffentliche Meinung geknebelt ist. Aber nach dem zu urteilen, was mir durch persönliche Beziehungen bekannt geworden ist, handelt es sich keineswegs um vereinzelte Ausnahmefälle. Unter dem Druck der Auslandsstimmen ist die Regierung zu »milderer« Methoden übergegangen. Sie hat die Parole ausgegeben, es solle »keinem Juden ein Haar gekrümmt werden«. Aber sie treibt durch ihre Boykottklärung – dadurch, dass sie den Menschen wirtschaftliche Existenz, bürgerliche Ehre und ihr Vaterland nimmt – viele zur Verzweiflung: es sind mir in der letzten Woche durch private Nachrichten 5 Fälle von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen bekannt geworden. Ich bin überzeugt, dass es sich um eine allgemeine Erscheinung handelt, die noch viele Opfer fordern wird. Man mag bedauern, dass die Unglücklichen nicht mehr inneren Halt haben, um ihr Schicksal zu tragen. Aber die Verantwortung fällt doch zum großen Teil auf die, die sie so weit brachten. Und sie fällt auch auf die, die dazu schweigen.

Alles, was geschehen ist und noch täglich geschieht, geht von einer Regierung aus, die sich »christlich« nennt. 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 eingebämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? Steht nicht dies alles im äußersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heilands, der noch am Kreuz für seine Verfolger betete? Und ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte? Wir alle, die wir treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält. Wir sind der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen. Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt.

Zu Füßen Eurer Heiligkeit, um den Apostolischen Segen bittend
(handschriftlich) Dr. Editha Stein
Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik
Münster in Westfalen, Collegium Marianum⁷

⁷ Kopie in: *Edith Stein Jahrbuch*, Band 10. Würzburg 2004, S. 18–19.





Zwei Themen dieses Briefes haben meiner Überzeugung nach eine große bleibende Bedeutung für die Kirche: Erstens geht es darum zu begreifen, wie tief Christus und seine Kirche mit dem jüdischen Volk verbunden ist. Zweitens geht es darum zu begreifen, wie gefährlich politische Kompromisse sind, wenn sie die Glaubwürdigkeit der Kirche als Zeuge Christi betreffen.

Nachdem Edith Stein im Kloster Beuron in der Karwoche den Brief an den Papst geschrieben und dann Ostern gefeiert hatte, kehrte sie nach Münster zurück. Dort erfährt sie, dass sie wegen ihrer jüdischen Abstammung keine Vorlesungen mehr halten darf. Sie begreift schmerzlich, dass sie öffentlich nichts mehr für die Kirche und nichts mehr für ihr Volk tun kann. Im Oktober 1933 tritt sie in den Karmel in Köln ein, wo sie um den Ordensnamen Teresia Benedicta a Cruce, die vom Kreuz gesegnete Teresia, bittet. 1938 schrieb sie in einem Brief:

Ich muss Ihnen sagen, dass ich meinen Ordensnamen schon als Postulantin mit ins Haus brachte [1933]. Ich erhielt ihn genauso, wie ich ihn erbat. Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals anzukündigen begann. Ich dachte, die es verstünden, müssten es im Namen aller auf sich nehmen. Gewiß weiß ich heute [1938] mehr davon, was es heißt, dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt zu sein. Begreifen wird man freilich niemals, weil es ein Geheimnis ist.⁸

Ihr ganzes Leben im Karmel war für sie ein Weg der Solidarität mit ihrem jüdischen Volk.

Ihr Zugang zum Kreuz ist verbunden mit der Erfahrung des Todes. Nach dem Tod ihres Vorbilds Adolf Reinach im Krieg 1917 war sie überrascht, dass die Witwe, Frau Reinach, als religiöse Christin so gut damit umgehen konnte. Die Art und Weise, wie die ihr befreundete Frau Reinach in der Kraft des Kreuzesgeheimnisses das Opfer brachte, das ihr durch den Tod ihres Mannes an der Front des Ersten Weltkrieges auferlegt war, wurde zum entscheidendsten Anlass ihrer Konversion zum Christentum.⁹ In Zukunft wird ihr die greifbare Nähe der Liebe Gottes in der Person Jesu Christi zentral wichtig, wie das

⁸ Brief (580) vom 9.12.1938. In: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen II*, ESGA 3. Freiburg 2006, S. 323f.

⁹ P. Johannes Hirschmann SJ in einem Brief vom 13. Mai 1950 an Schw. Teresia Renata Posselt. Edith-Stein-Archiv, Köln, Signatur GIJ/Hi. Zitiert nach: Ulrich Dobhan OCD, *Edith Stein: Vom »radikalen Unglauben« zum »wahren Glauben«*, in: Edith Stein Jahrbuch 15 (2009) 69.





bei Teresa von Ávila der Fall war. Daher ihre Liebe zur Eucharistie und zur Anbetung.

Im Kloster schrieb sie viele Jahre später (Juni 1941) einen fiktiven Dialog, in der die Königin Esther aus dem Alten Testament zur Mutter (Priorin) des Karmel sagt:

Es kam ein Tag, da durch die ganze Schöpfung ein Riss ging. Alle Elemente schienen im Zustand der Empörung, Nacht umhüllte die Welt zur Mittagszeit. Doch mitten in der Nacht stand, wie vom Blitz erhellt, ein kahler Berg und auf dem Berg ein Kreuz, d'ran einer hing, aus tausend Wunden blutend; uns befiel ein Durst, aus dieser Wunden Quell uns Heil zu trinken. Das Kreuz verschwand in der Nacht, doch uns're Nacht durchdrang mit einem mal ein neues Licht, wie nie wir es geahnt: ein süßes, sel'ges Licht. Es strömte aus den Wunden jenes Mannes, der eben erst am Kreuz verschied; nun stand er in uns'rer Mitte. Er war selbst das Licht, das ew'ge Licht, das wir ersehnt' von alters, des Vaters Abglanz und der Völker Heil.¹⁰

Es ist klar, dass sie in Christus den Messias, das Licht Gottes für sein jüdisches Volk sieht. Dieses Licht ist allerdings ein »dunkles Licht«.

Wenn die Seele erkennt, dass Christus in der äußersten Erniedrigung und Vernichtung am Kreuz das Größte gewirkt hat, die Versöhnung und Vereinigung der Menschheit mit Gott, dann erwacht in ihr das Verständnis dafür, dass auch für sie das Vernichtetwerden, der »Kreuzestod bei lebendigem Leibe, im Sinnlichen wie im Geistigen«, zur Vereinigung mit Gott führt. Wie Jesus in seiner Todesverlassenheit sich in die Hände des unsichtbaren und unbegreiflichen Gottes übergab, so wird sie sich hingeben in das mitternächtliche Dunkel des Glaubens, der der einzige Weg zu dem unbegreiflichen Gott ist. So wird ihr die mystische Beschauung zuteil, der »Strahl der Finsternis«, die geheimnisvolle Gottesweisheit, die dunkle und allgemeine Erkenntnis: sie allein entspricht dem unfasslichen Gott, der den Verstand blendet und ihm als Finsternis erscheint. [...] 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.¹¹

¹⁰ Teresa Benedicta a Cruce, *Nächtliche Zwiesprache*. [In:] ESGA 20, Freiburg 2007, S. 242.

¹¹ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft*. ESGA 18. Freiburg, 3. Aufl. 2007, S. 100.





Die Mutter von Edith Stein konnte deren Glauben an Christus nicht teilen. Dennoch lebte sie einen tiefen Glauben, den Edith Stein teilte und bewunderte. Nach deren Tod 1937 schrieb Edith:

Die Nachricht von ihrer Konversion war ein völlig unbegründetes Gerücht. Wer es aufgebracht haben mag, weiß ich nicht. Meine Mutter hat bis zuletzt an ihrem Glauben festgehalten. Aber weil ihr Glaube und das feste Vertrauen auf ihren Gott von der frühesten Kindheit bis in ihr 87. Jahr standgehalten hat und das Letzte war, was noch in ihrem schweren Todeskampf in ihr lebendig blieb, darum habe ich die Zuversicht, dass sie einen sehr gnädigen Richter gefunden hat und jetzt meine treueste Helferin ist, damit auch ich ans Ziel komme.¹²

In Auschwitz gibt es keine Spur mehr von Edith Stein. Wir wissen nur, dass sie das Schicksal ihres Volkes geteilt hat, das in der Schoah vernichtet wurde. Sie schweigt hier. Nur die Schoah schreit. Kardinal Macharski hat mir einmal sinngemäß gesagt: Warum ist Edith Stein so wichtig? Sie hat keine Theologie nach Auschwitz geschrieben. Sie ist da!

Aus Anlass des 70. Todestages von Edith Stein hatten wir im Juni 2012 zu einem Studienseminar mit Fachleuten der Edith-Stein-Forschung aus ganz Europa eingeladen.¹³ Einige kamen mit der bangen Frage: Verlieren hier, am Rande von Auschwitz, Worte nicht ihren Sinn? Sollten wir hier nicht vielmehr schweigen? Am Ende des Seminars waren wir uns einig: die Worte von Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce, verlieren hier nicht ihren Sinn, im Gegenteil, sie werden hier erst in ihrer ganzen Tiefe begreifbar.

Viele Juden fragen besorgt nach der Bedeutung von Edith Stein für Christen im Kontext der Erinnerung an Auschwitz. Repräsentiert sie die jüdischen Opfer? Werden dadurch nicht die über 90% ungetauften jüdischen Opfer unsichtbar, geschieht so nicht eine Christianisierung von Auschwitz? Und gilt sie als Patronin der Bekehrung der Juden? Nein. Sie selbst hat in ihrer christlichen Umgebung immer die Würde der (ungetauften) Juden verteidigt. Und sie hat sich mit dem tragischen Schicksal ihres Volkes identifiziert. Sie bringt uns Christen dazu, die

¹² Brief (482) vom 4.10.1936. ESGA 3, Freiburg 2006, S. 215.

¹³ Referenten: Francisco Javier Sancho Fermín OCD, Rabbi James Baaden, Jan Machniak, Władysław Stróżewski, Wojciech Zyzak, Mette Lebech, Anna Grzegorzcyk, Cordula Haderlein, Jerzy Wiesław Gogola OCD, Claudia M. Wulf, Joseph Varghese Mallakkal OCD, Placyd Paweł Ogórek OCD.





jüdische Schoah ernst nehmen zu müssen. Bei ihrer Heiligsprechung 1998 sagte Papst Johannes Paul II.:

Wenn wir fortan Jahr für Jahr das Gedächtnis der neuen Heiligen feiern, müssen wir uns auch an die Shoah erinnern, an den grausamen Plan, ein Volk zu vernichten – einen Plan, dem Millionen jüdischer Schwestern und Brüder zum Opfer fielen. Der Herr lasse über sie sein Angesicht leuchten und schenke ihnen seinen Frieden.¹⁴

Natürlich tun wir das aus der Perspektive unseres christlichen Glaubens, sonst würden wir aufhören, Christen zu sein. Und wir glauben, dass unsere christliche Hoffnung, die in der Liebe Gottes wurzelt, auch für Juden gilt. Aber Teresia, die vom Kreuz Gesegnete, ruft uns auch zur Gewissenserforschung auf.

Bei der Gedenkfeier zum 70. Todestag sagte Kardinal Meisner während der Hl. Messe am Denkmal neben den Krematorien in Birkenau:

Es lässt mich heute noch vor Scham erröten, dass damals niemand von uns Christen in Deutschland mit Edith Stein und ihrem Volk unter das Kreuz gegangen ist. Wir haben sie allein gelassen mit dem Kreuz. Das darf sich niemals, niemals mehr wiederholen!¹⁵

Ohne ernsthafte Gewissenserforschung können wir hier nicht bestehen. Deshalb sind wir am 9. August 2012 vor Beginn der Messe einen Gebetsweg entlang der Rampe in Birkenau gemeinsam mit dem Polnischen Rat der Christen und Juden gegangen und haben u.a. das Gebet gesprochen, das Johannes Paul II. im Jahr 2000 in eine Spalte der Klagemauer in Jerusalem gesteckt hatte:

Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Geschwisterlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.¹⁶

¹⁴ Johannes Paul II., *Predigt bei der Messe aus Anlass der Heiligsprechung von Edith Stein*, Rom 11. Oktober 1998, Nr. 4.

¹⁵ Erzbischof Joachim Kardinal Meisner, *Predigt zum Gedenken des 70. Todestages der hl. Edith Stein am 9. August 2012 in Auschwitz*. Oświęcim, 9. August 2012. <http://www.erzbistum-koeln.de/erzbistum/erzbischof/predigten_hirtenworten_ansprechen/Predigten/jcm_pr_120809_auschwitz.pdf> [Zugriff am 27.11.2013].

¹⁶ Johannes Paul II., *Gebet an der Westmauer*. Jerusalem, 26. März 2000. www.vatican.va/.../john_paul_ii/travels/documents/hf_jp-ii_spe_20000326_jerusalem-prayer_ge.html - 4k - 2009-09-29 [Zugriff am 27.11.2013].





Dann sang Stanisław Krajewski, der jüdische Mitvorsitzende des Polnischen Rates der Christen und Juden, neben der Krematoriumsruine das Totengebet El Male Rachamim.

G'tt voller Erbarmen, in den Himmelshöhen thronend, es sollen finden die verdiente Ruhestätte unter den Flügeln Deiner Gegenwart, in den Höhen der Gerechten und Heiligen, strahlend wie der Glanz des Himmels, all die Seelen der Sechs-Millionen Juden, Opfer der Schoah in Europa, ermordet, geschlachtet, verbrannt, umgekommen in Heiligung Deines Namens; in Auschwitz und anderen Orten durch die Hände der deutschen Mörder und ihrer Helfer. Sieh, wir beten für das Aufsteigen ihrer Seelen, so berge sie doch Du, Herr des Erbarmens, im Schutze Deiner Fittiche in Ewigkeit und schließe ihre Seelen mit ein in das Band des ewigen Lebens. G'tt sei ihr Erbbesitz, und im Garten Eden ihre Ruhestätte, und sie mögen ruhen an ihrer Lagerstätte in Frieden. Und sie mögen wieder erstehen zu ihrer Bestimmung am Ende der Tage. Und wir sagen: Amen.¹⁷

Die Erinnerung an die Schoah, der Respekt vor der Würde des jüdischen Volkes und das klare Bekenntnis des christlichen Glaubens gehören heute in Europa zusammen. Als Papst Johannes Paul II. Edith Stein 1999 zur Mitpatronin Europas erklärte, schrieb er:

Ihr Schrei verschmilzt mit dem aller Opfer jener schrecklichen Tragödie. Vorher hat er sich jedoch mit dem Schrei Christi vereint, der dem menschlichen Leiden eine geheimnisvolle, ewige Fruchtbarkeit verspricht. Das Bild ihrer Heiligkeit bleibt für immer mit dem Drama ihres gewaltsamen Todes verbunden, an der Seite der vielen, die ihn zusammen mit ihr erlitten haben. Dieses Bild bleibt als Verkündigung des Evangeliums vom Kreuz.¹⁸

Am Petersdom in Rom steht heute eine Statue von Teresia Benedicta a Cruce als Mitpatronin Europas. Sie hält ein Kreuz und eine Thora-rolle in den Armen und unsichtbar auch ihren Brief an den Papst. Dieser Brief ist nun – mit dem Geruch des Feuers von Auschwitz – im Herzen der Kirche angekommen. Edith Stein ist auferstanden, nachdem sie durch die Vernichtung gegangen ist. Deshalb hat sie uns viel zu sagen.

¹⁷ *Gebetsweg entlang der Rampe in Birkenau – Symbolische Teilnahme am letzten Weg von Edith Stein.* Oswiecim, 9. August 2012. <<http://www.cdlim.pl/de/bildung/materialien/texte/51-modlitwy/469-droga-modlitowna-z-edyt-stein-wzdu-rampy-w-birkenau>> [Zugriff am 8.1.2014].

¹⁸ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben als »Motu Proprio« erlassen zur Ausrufung der hl. Birgitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas.* Rom, 1. Oktober 1999, Nr. 9.





HELGA ESSERT-LEHN

Teresa von Jesus (von Ávila) und Teresia Benedicta vom Kreuz (Edith Stein)

Das Gemälde zeigt die Begegnung zweier außerordentlicher Frauengestalten mit jüdischen Wurzeln, die beide dem Teresianischen Karmel angehörten: Teresa von Jesus (1515–1582) und Teresia Benedicta vom Kreuz (1891–1942).

Teresa ist im Bild dargestellt mit der Schreibfeder, was auf ihre vielen Schriften hinweist, in denen sie von der Freundschaft des Menschen mit Jesus spricht, wie er ihr aus den Evangelien bekannt und in persönlicher Erfahrung begegnet ist. Sie setzte sich für ein an dieser Freundschaft orientiertes Menschen- und Gottesbild ein, das sie in den neu entstehenden Klöstern für Frauen (1562) und Männer (1568 mit Johannes vom Kreuz) eingeführt hat. Es stand ganz im Gegensatz zum damaligen geistlosen Rigorismus mit seinen extremen Bußübungen, durch die man sich Gottes Gunst zu verdienen hoffte. Schwerpunkt ihres neuen Ordensideals war das innere Beten: die Freundschaft mit dem menschengewordenen Gott, die den Menschen allmählich umwandelt.

Die Philosophin und Agnostikerin Edith Stein ist durch die Lektüre der Selbstbiographie Teresas, die sie sich Ende Mai 1921 aus der Reinach'schen Bibliothek in Göttingen ausgesucht hat, zur Entscheidung





gekommen, sich in der katholischen Kirche taufen zu lassen (1. Januar 1922). Sie hält den Davidstern und die Bibel in der Hand zum Zeichen für die Versöhnung des jüdischen und christlichen Glaubens, wie sie das nach ihrer Konversion vorbildlich gelebt hat. Die den Betrachter auffordernd anblickende Taube ist das Symbol dafür. Der Eintritt Edith Steins in Teresas Orden am 14. Oktober 1933 in Köln ist eine logische Konsequenz aus der Begegnung mit ihr in der Autobiographie, in der Teresa die den Menschen umwandelnde Kraft der Freundschaft mit dem menschgewordenen Gott (inneres Beten) beschreibt, jene »Kraft, die nicht die meine ist«, die Edith Stein schon vor ihrer Konversion beschreibt und selbst verspürt hat (ESGA 6,73).





BODO VISSERING

Edith Stein und Leni Valk im Fenster »Klever Märtyrer« und Heilige der Neuzeit in St. Mariä Himmelfahrt zu Kleve

Wenn man den Kirchenraum betritt, fällt sogleich auf, dass hier eine Mischung aus Konservativem und Moderne atmet. Auch, dass die Atmosphäre weder überladen ist, noch, dass sie – wie oft in modernen Kirchen – zu blass ist. So vermittelt der Gesamteindruck ein ansprechendes und spannungsreiches Grundgefühl und »wir dürfen mit Jakob nach seiner Gottese Erfahrung in Bet-El ›Gotteshaus‹, bekennen: ›wirklich, der Herr ist an diesem Ort, und ich wusste es nicht! Wie ehrfurchtgebietend ist doch dieser Ort! Hier ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels‹« (Gen 28,16–19).¹ Sieht man an den Fenstern entlang, bemerkt man einen mehr oder weniger einheitlichen Stil, welcher auf eine fortlaufende Darstellung hindeutet. In der Tat sah im Rahmen der Neuverglasung der Kirche (zwischen 1986 und 2005) das neue Konzept einen Weg durch die Glaubensgeschichte vor.² Es handelt sich um insgesamt 30 Fenster. Die Motive sind unaufdringlich und manchmal geradezu zart gearbeitet. Im Kirchenführer³ sind sie durchnummeriert. Es beginnt mit den vier Elementen, Luft, Feuer, Wasser und Erde (Schöpfung, Nr. 1–4); dann folgen die Paradiesgeschichte und Noah (Nr. 5–6); die Jakobsleiter (Nr. 7); Abraham, die Patriarchen und Mose (Nr. 8–10); das Prophetenfenster (Nr. 11); die »arma Christi«, Michael und das himmlische Jerusalem (Nr. 12–14). Jetzt kommen die Hochchorfenster von 1956/57, die nicht in diese Reihe gehören, sich aber als Mittelpunkt sehr gut einfügen (Nr. 15–17). Darin eingearbeitet sind die Gesätze des Rosenkranzes. Nun folgen in Nr. 18–20 das Sakrament des Brotbrechens, Jesu Offenbarung, Berufung der ersten Jünger und in Nr. 21–24 der

¹ Zitiert nach Probst Viktor Roeloffs in: Guido de Werd, St. Mariä Himmelfahrt, Berlin/München 1991, S. 2f.

² Guido de Werd, Stiftskirche St. Mariä Himmelfahrt in Kleve, Berlin/München 2012, S. 87f.

³ Die Fenster der Stifts- und Propsteikirche St. Mariä Himmelfahrt in Kleve, hrsg. v. Propst Theodor Michelbrink, Berlin/München 2007.





Heiland, der Lehrende sowie Tod und Auferstehung. Nummer 25 betrifft Mariä Aufnahme in den Himmel, und Nr. 26 ist eine abstrakte Konstruktion. Der Spannungsbogen dieser Fensterreihe ist aber noch nicht abgeschlossen, denn jetzt folgen in Nr. 27 Heilige der Geschichte der Kirche und als große Besonderheit in Nr. 28 »Klever Märtyrer« und Heilige der Neuzeit. Dieses Fenster ist Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen. Um die Reihe der Fenster abzuschließen: Nr. 29 betrifft den hl. Christophorus und Nr. 30 die Verkündigung des Engels an Maria.

In Fenster Nr. 28 werden auf der linken Seite der sel. Titus Brandsma, Wilhelm Frede, Johannes Maria Verweyen und der sel. Karl Leisner dargestellt, in der Mitte der sel. Clemens August Graf v. Galen und der hl. Liudger. Über diese gibt es vor allem in der regionalen Literatur zahlreiche Darstellungen. Uns interessiert die rechte Seite. Dort sehen wir die hl. Edith Stein mit dem Kind Leni Valk, Mutter Teresa und die sel. Sr. Euthymia. Hier wiederum geht es ausschließlich um Edith Stein und Leni Valk. Es überrascht zum einen, dass beide Personen überhaupt zusammen dargestellt werden, dann, dass sie in einer Mutter-Kind-Pose zu sehen sind, und schließlich, dass sie am Niederrhein in einer Klever Kirche diesen Ehrenplatz gefunden haben. Der Zusammenhang von Leni Valk zum Niederrhein ist klar, denn ihr Geburtsort war Goch im Kreis Kleve. Edith Steins Verbindung zum Niederrhein waren die Klöster in Köln und Echt (NL), in denen sie lebte (dazu später), sowie zum Bistum Münster aufgrund der Tatsache, dass sie dort kurzzeitig lehrte. Schließlich lässt sich ihre Darstellung in einer Klever Kirche dadurch begründen, dass die Bezeichnung des Fensters »Heilige der Neuzeit« heißt (Heiligsprechung am 11. 10. 1998). Warum sie in einer Mutter-Kind-Pose dargestellt sind, ist ein Geheimnis, das der Leser am Ende dieser Ausführungen für sich beantworten möge. Bleibt die Frage, warum die Personen zusammen dargestellt werden. Lassen Sie uns mit dem Jahr 1933 beginnen. Leni Valk wurde in diesem Jahr geboren. Edith Stein, die Jüdin, die zum christlichen Glauben konvertierte, Philosophin, Doktorin, Lehrerin, schrieb im April 1933, da sie fest davon überzeugt war, dass die Judenverfolgung auch eine Christenverfolgung nach sich ziehen werde, folgenden vorausschauenden hellsichtigen Brief an Papst Pius XI.:





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 sehen wir in Deutschland Taten geschehen, die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen. Jahre hindurch haben die nationalsozialistischen Führer den Judenhaß gepredigt. Nachdem sie jetzt die Regierungsgewalt in ihre Hände gebracht und ihre Anhänger – darunter nachweislich verbrecherische Elemente – bewaffnet hatten, ist diese Saat des Hasses aufgegangen. Dass Ausschreitungen vorgekommen sind, wurde noch vor kurzem von der Regierung zugegeben. In welchem Umfang, davon können wir uns kein Bild machen, weil die öffentliche Meinung geknebelt ist. Aber nach dem zu urteilen, was mir durch persönliche Beziehungen bekannt geworden ist, handelt es sich keineswegs um vereinzelte Ausnahmefälle. Unter dem Druck der Auslandsstimmen ist die Regierung zu ›milderen‹ Methoden übergegangen. Sie hat die Parole ausgegeben, es solle ›keinem Juden ein Haar gekrümmt werden ...‹ Wir alle, die wir treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält. ... Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt.

*Zu Füßen Eurer Heiligkeit, um den Apostolischen Segen bittend
Dr. Editha Stein, Dozentin am Dt. Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i.W., Collegium Marianum.⁴*

In dieses Umfeld wächst Leni Valk hinein. Sie, die das noch nicht ahnen kann, was Edith Stein bereits voraussieht. Hier könnte eine Erklärung dafür liegen, dass Leni Valk wie »unter den Fittichen« Edith Steins dargestellt ist.

Wer war nun Edith Stein? Am 12. 10. 1891 in Breslau als Jüdin geboren, 1911 Abitur, 1911–13 Studium der Germanistik, Geschichte, Psychologie und Philosophie in ihrer Heimatstadt, 1913–15 Studium in Göttingen bei Edmund Husserl, Staatsexamen, Lazarettdienst beim Deut-

⁴ Zitiert aus Edith Stein Jahrbuch (ESJ), Würzburg 2004, S. 18f.





schen Roten Kreuz in Mähren, 1916 Doktorexamen bei Husserl *summa cum laude*,⁵ 1916–18 wissenschaftliche Assistentin bei Husserl in Freiburg, 1919–23 vergebliche Versuche, sich zu habilitieren, 1921 Lektüre der *Vida* (Autobiographie) der hl. Teresa von Ávila, Entschluss zur Konversion, 1. 1. 1922 Taufe und erste hl. Kommunion in Bergzabern, 2. 2. 1922 Firmung in Speyer, 1923–31 Lehrerin in Speyer, 1932–33 Dozentin am Dt. Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster, 14. 10. 1933 Eintritt in den Kölner Karmel, 31. 12. 1938 Übersiedlung in den Karmel zu Echt (NL), 1934–42 Entstehung der bedeutendsten Werke (»Endliches und ewiges Sein«, »Kreuzeswissenschaft«) und vieler kleinerer Arbeiten, 2. 8. 1942 Verhaftung und Überführung nach Amersfoort, 4. 8. 1942 Weiterfahrt nach Westerbork, 7. 8. 1942 Abtransport von Westerbork »nach Osten«, 9. 8. 1942 Ankunft in Auschwitz, Ermordung in Birkenau.

Sehen wir uns nun einige Einzelstationen des Lebenslaufs genauer an. Eine Betrachtung verdient die Konversion vom Judentum zum christlich-katholischen Glauben. Wie sich diese Wende vollzogen hat, kann nur anhand einiger Begebenheiten umrisshaft angedeutet werden. Da ist einmal das Erlebnis der Jüdin (!) Edith Stein bei einem Besuch in Frankfurt am Main, wo sie mit dem Alltagsglauben überrascht wurde und Folgendes notierte: »Wir traten für einige Minuten in den Dom und während wir in ehrfürchtigem Schweigen dort verweilten, kam eine Frau mit ihrem Marktkorb herein und kniete zu kurzem Gebet in einer Bank nieder. Das war für mich etwas ganz Neues. In den Synagogen und in den 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.«⁶ Ein weiteres Erlebnis »... war wohl jenes Gespräch mit der Witwe von Husserls engem Mitarbeiter Adolf Reinach. Gegen Ende des Kriegsjahres 1917 traf in Freiburg die Nachricht ein, der von allen geschätzte Reinach sei in Flandern gefallen. Edith Stein wurde damit beauftragt, seine Manuskripte zu ordnen. Dem Wiedersehen mit der 33-jährigen Witwe sah sie mit Grausen entgegen: Wie sollte sie, die Ungläubige, dem Tod gegenüber so Hilflose, die verzweifelte Frau trösten? Doch es kam genau umgekehrt: Anne Reinach, die Christin, richtete ihre Besucherin

⁵ Vgl. Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) Bd. 5, Freiburg 2008.

⁶ Christian Feldmann, *Edith Stein*, Hamburg 2004, S. 54.





auf und suchte ihr verständlich zu machen, so einen Schicksalsschlag könne man nur im Glauben an die erlösende Kraft des Kreuzestodes Jesu tragen.«⁷ Schließlich las sie im Sommer 1921 die Autobiographie Teresas von Ávila. »Diese Lektüre scheint den Ausschlag gegeben *und meinem langem Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht* zu haben.«⁸ Damit endete für Edith Stein die spirituelle Suche. Danach konnte sie endlich ihre Vorbehalte loslassen und den Eintritt in die Kirche beschließen.⁹ Ganz begreifen wird man ihre Konversion allerdings nie, weil sie selbst darüber keine Auskunft gibt. Einmal gefragt, warum sie katholisch geworden sei, gab sie zur Antwort »secretum meum mihi«.¹⁰ Übersetzen kann man das mit »lass mir mein Geheimnis«; es kann aber auch heißen »mein Geheimnis gehört mir« oder »mein ist das Geheimnis«.

Eine weitere Frage ist die nach dem Grund ihres Eintritts in den Karmel. »Nach dem durch den NS-→Arierparagraphen« nach nur zwei Semestern erzwungenen Ende ihrer Lehrtätigkeit in Münster trat Edith Stein im Oktober 1933 ins Kloster der Unbeschuhten Karmelitinnen in Köln ein, womit sie einen seit der Zeit ihrer Konversion gehegten Plan umsetzte und wohin sie sich von Christus gerufen sah.«¹¹ Die schon erwähnte Lektüre der Vida Teresas von Ávila und die Bedeutung des Johannes vom Kreuz werden den Ausschlag für die Entscheidung gegeben haben.¹² In einem Rückblick schreibt sie: »Ich gab noch einmal Rechenschaft über meinen Weg: wie der Gedanke an den Karmel mich nie verlassen hatte; ich war 8 Jahre bei den Dominikanerinnen in Speyer als Lehrerin, war mit dem ganzen Konvent innig verbunden und konnte doch nicht dort eintreten; ich betrachtete Beuron wie den Vorhof des Himmels, dachte aber nie daran Benediktinerin zu werden; immer war es mir, als hätte der Herr mir im Karmel etwas aufgespart, was ich nur dort finden könnte.«¹³ Und schließlich: »Am 30. April 1933

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 55.

⁹ Beate Beckmann-Zöller, »Man rennt an allen Ecken und Enden an religiöse Erlebnisse«, ESJ 2012, S. 141.

¹⁰ Dazu ausführlich Harm Klüeting, »Secretum meum mihi«. Eine Anmerkung zu Edith Stein, ESJ 2005, S. 65ff.

¹¹ Harm Klüeting, *Teresia Benedicta a Cruce. Theologie der Kreuzesnachfolge*, in: Edith Stein, *jüdische Christin und christliche Jüdin*, hrsg. v. Joachim Kardinal Meisner, Kewelae 2006, S. 63.

¹² Ebd., S. 87, Anm. 11.

¹³ Vgl. Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, ESGA Bd. 1, Freiburg 2002, S. 353.





... wurde in der Ludgeri Kirche in Münster das Fest der Hl. Ludgerus ... gefeiert. Am späten Nachmittag ging ich dort hin und sagte mir: Ich gehe nicht wieder fort, ehe ich Klarheit habe ob ich jetzt in den Karmel gehen darf. Als der Schlußsegen gegeben war, hatte ich das Jawort des guten Hirten.«¹⁴

Bedeutsam ist ein weiterer Schritt, die Übersiedlung in den Karmel von Echt (Limburg, NL) am 31. 12. 1938. Nach der zynisch so genannten »Reichskristallnacht« (9. 11. 1938) wird das Risiko, sich selbst, aber auch den Kölner Karmel zu gefährden, endgültig zu groß.¹⁵ »Ich hatte ja schon vorher von den scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, dass Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe und dass das Schicksal dieses Volkes auch das Meine war.«¹⁶ »Diese geistig geführte Vorahnung begleitete sie und bestimmte ihre Handlungen ... die Flucht von Köln nach Echt 1938.«¹⁷ In großer Eile wurde die Übersiedlung durchgeführt und die Eile ist verständlich; ab dem 1. 1. 1939 wäre sie wie alle deutschen Jüdinnen verpflichtet gewesen einen mit »J« gekennzeichneten Pass mit dem Zusatznamen »Sarah« zu führen.¹⁸

Nachdem die Lebensdaten und der Werdegang von Edith Stein kurz skizziert wurden, lassen Sie mich einiges über ihr Werk sagen. Die umfangreichen philosophischen und theologischen Schriften sind vollständig zusammengetragen und ausgezeichnet kommentiert in der 27-bändigen Edith Stein Gesamtausgabe.¹⁹ Um wenigstens einen Einblick in ihr Denken zu vermitteln, möchte ich im Folgenden zwei tragende Säulen umrisshaft mit einigen Pinselstrichen darlegen bzw. zitieren. Auch wenn einige Stellen nicht ganz ohne Mühe zu lesen sind, ihre Lektüre lohnt sich! Zum einen betrifft das die Anthropologie Edith Steins und zum anderen ihre Gottesbeziehung.

Bei Erstgenanntem geht es um die Würde des Menschen. Dabei werden Freiheit, Individualität und Personalität beschrieben. Die Bedeutung der Freiheit für die Würde des Menschen lässt sich wie folgt ableiten: »Er (der Mensch) kann – d. h. er ist frei. Dieses Können, aber nicht

¹⁴ Ebd., S. 351 (vgl. Joh. 10,12.14).

¹⁵ Felix M. Schandl O.Carm., Für ein neues Verhältnis zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche. II. Edith Stein (1891–1942) aus christlicher Sicht, ESJ 2007, S. 168.

¹⁶ Edith Stein (Anm. 13), S. 346.

¹⁷ Beate Beckmann-Zöller (Anm. 9), S. 143.

¹⁸ Felix M. Schandl O.Carm. (Anm. 15), S. 170.

¹⁹ Edith Stein Gesamtausgabe, fortlaufend erschienen im Herder Verlag, Freiburg i. Br. ab 2000.





müssen, ... beschreibt inhaltlich, was Freiheit philosophisch meint: Das Sich-Verhalten zu einem Sachverhalt, ohne von diesem Sachverhalt in irgendeiner Weise gezwungen zu sein. Diese Fähigkeit eignet dem Ich, der Instanz, die die gesamte Person trägt. Dieses Ich, ›wohnt‹ in der Seele und bestimmt gleichsam von innen her, was die Seele aufnimmt und was nicht. Am tiefsten Punkt der Seele ist der Punkt der absoluten Freiheit des Ich, weil es die Person ganz umfasst und ganz über sie verfügen kann. Und diese Ichstruktur und damit die Freiheit ist nach Stein Wesensmerkmal des Menschen. Wird die Freiheit zerstört, so verliert der Mensch die Fähigkeit, jenseits von purer Reaktion seinen Geist frei zu betätigen, bzw. er verliert die Möglichkeit seinen Leib als Werkzeug und Ausdruck seiner selbst frei einzusetzen. Wo diese Freiheit der Selbstbestimmung nicht besteht, da hält man die Persönlichkeit für aufgehoben. Ungezweifelt ist also die Freiheit ein constituens der Person. Um die Würde der Person zu wahren ist mithin ihre Freiheit zu achten.«²⁰ »Ähnliches ist von der Individualität aus sagbar ... ein Letztgegebenes, nicht vollständiges erfassbares Geheimnis – und damit schon philosophisch ein Hinweis auf die unveräußerliche Würde des Menschen. Individualität kann, wie die Freiheit, dem Menschen letztlich nicht aus sich selbst, sondern nur von einer freien wie individuellen, d. h. personalen Quelle zukommen. Stein trägt hier den theologischen Gedanken ein: ›Jede einzelne Menschenseele ist von Gott erschaffen. Der Mensch ist als Gottes Ebenbild erschaffen. Dieser Gottebenbildlichkeit verdankt er es, daß er für sich und für andere – wie Gott– selbst ein Geheimnis Gottes bleibt. Darin ist die Würde des Menschen theologisch begründet.«²¹ Schließlich zur Personalität als Wert: »Den Gedanken, dass Personsein der höchste Wert ist, übernimmt Stein von Scheler. Wertvoll und in seiner Würde zu achten ist der Mensch aufgrund seiner konstitutiven Merkmale Freiheit und Individualität. Diesem Wert begegnet adäquat nicht der Respekt, sondern eigentlich die Liebe. Freiwillig geschenkte Liebe geht noch über die grundsätzlich einforderbare Achtung vor dem Wert eines Menschen hinaus. Einen Menschen lieben heißt auf seinen personalen Wert antworten und an diesem Wert Anteil gewinnen, darüber hinaus:

²⁰ Vorstehendes Zitat nach Claudia Mariéle Wulf, Die Würde des Menschen in der Anthropologie Edith Steins, in: Bausteine zum Portrait der Mitpatronin Europas Edith Stein, Materialien der Edith Stein Gesellschaft Deutschland im Jahre 2002, Speyer 2003, S. 40, dort mit weiteren Nachweisen.

²¹ Ebd., mit weiteren Nachweisen.





ihn zu hüten und zu bewahren suchen. Erst die Liebe spricht dem Menschen die Freiheit zu, die die Entfaltung seiner Individualität befördert, und erst Liebe vermag die Eigenart des Anderen erst zu verstehen.«²² Als Schlussplädoyer fasst Claudia Mariéle Wulf zusammen: »Die Radikalität, mit der Stein den Menschen als freie, leiblich-see-lisch-geistige Person, der eine qualitative Individualität zukommt, sieht, hat für die Frage nach der Würde des Menschen mithin eminente Auswirkungen. Leben ist individuelles Leben, von Anfang an beseelt, mit Geist und Freiheit begabt. Sollen Freiheit, Geist, Seele, Leib, die Wesensmerkmale des Menschen, sich entfalten, so setzen diese als Bedingung ihrer Möglichkeit das Leben voraus. Freiheit setzt Leben voraus. Soll diesem Menschen seine Würde radikal zugesprochen werden, so kann das nur durch Liebe geschehen, denn nur Liebe ist fähig, die Tiefen der menschlichen Individualität ahnend zu durchschreiten: Liebe ist Leistung vor jeder Gegenleistung, ist freies Geschenk an das Geschenk, das der andere Mensch mir dadurch ist, dass er ist. Mehr ist nicht verlangt!«²³

Zur zweiten Säule, ihrer Gottesbeziehung: »Nicht die Angst, die uns die Nichtigkeit unseres Lebens vor Augen führt, lässt uns eine Antwort auf die Seinsfrage finden, sondern die Liebe, die Offenheit für einander macht die Erfahrung des ewigen Seins möglich. Für die Beziehung des eigenen Seins zum ewigen Sein verweist Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* auf das Beispiel der Anhänglichkeit des Kindes an seine Eltern. Dieser Glaube des Kindes an seine Mutter entspricht der Beziehung des endlichen Seienden zum ewigen Sein.«²⁴ Dazu schreibt Edith Stein: »Der unleugbaren Tatsache, daß mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetzt ist, entspricht die andere ebenso unleugbare Tatsache, daß ich trotz dieser Flüchtigkeit *bin* und von Augenblick zu Augenblick *im Sein erhalten* werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerndes umfasse. Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit – nicht die selbstgewisse Sicherheit des Mannes, der in

²² Ebd., mit weiteren Nachweisen.

²³ Ebd., S. 41, mit weiteren Nachweisen. Die vollständigen Ausführungen zur Steinschen Anthropologie in systematischer Sicht finden sich von derselben Autorin in: *Freiheit und Grenze*, Vallendar 2002. Als unübertroffen gilt auch die Schrift »Unerbittliches Licht. Edith Stein, Philosophie – Mystik – Leben« von Hanna-Barbara Gerl(-Falkovitz), Mainz ³1999.

²⁴ Anna Jani, *Die Suche nach der modernen Metaphysik. Edith Steins Heidegger-Exzerpte. Eine Kritik der Metaphysik des Daseins*, ESJ 2012, S. 93.





eigener Kraft auf festem Boden steht, aber die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird – eine, sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit. Oder wäre das Kind ›vernünftig‹, das beständig in der Angst lebte, die Mutter könnte es fallen lassen?«²⁵ »Und wenn Er mir durch den Mund des Propheten sagt, daß Er treuer als Vater und Mutter zu mir stehe, ja, daß Er die Liebe selbst sei, dann sehe ich ein, wie ›vernünftig‹ mein Vertrauen auf den Arm ist, der mich hält und wie töricht alle Angst vor dem Sturz ins Nichts – wenn ich mich nicht selbst aus dem bergenden Arm losreiße.«²⁶ An anderer Stelle beschreibt sie ihr »Ruhens in Gott« so: »Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeiten, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse fasst und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheim stellt, 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 Ruhens in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluss einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird. Einzige Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus enthobenen Struktur der Person gründet.«²⁷

Und wer war das Kind, das in dem Kirchenfenster an Edith Steins Seite eingearbeitet ist? Magdalena (Leni) Valk wurde am 28. 9. 1933 in Goch als Kind jüdischer Eltern geboren; 1937 Versuch, in den Kindergarten zu gehen; 9. 11. 1938 erlebt sie mit ihrer Mutter den Brand der Gocher Synagoge in der gleichen Straße; Oktober 1938 Grenzübertritt nach Boxmeer; Fahrt nach Leeuwarden (NL); 1939 Beginn

²⁵ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, ESGA Bd. 11–12, Freiburg 2006, S. 59f.

²⁶ Ebd., S. 60.

²⁷ Edith Stein, *Psychische Kausalität*, ESGA Bd. 6, Freiburg 2010, S. 73.





ihrer Schulzeit; 10. 5. 1940 Einmarsch der Deutschen Wehrmacht in Holland; 5. 10. 1942 Lager Westerbork; 18. 5. 1943 Abtransport ins Vernichtungslager Sobibor; 21. 5. 1943 Ankunft, Tod.

Sehen wir uns auch hier einige Einzelstationen des o.g. Lebenslaufes genauer an. »Schon als Vierjährige machte Leni Valk Bekanntschaft mit der Trostlosigkeit des Schicksals der Juden in jenen Jahren. Als das kleine Mädchen nämlich den Kindergarten besuchen wollte, um mit anderen Jungen und Mädchen spielen zu können, musste die Ordensschwester, die diese Einrichtung leitete, den bitteren Bescheid geben: ›So leid es mir tut, Frau Valk, aber ich darf Leni nicht aufnehmen, weil eine Gocherin ausdrücklich erklärt hat, sie wünsche nicht, dass *ihre* Kinder mit jüdischen Kindern spielen‹. Der kleinen Leni war schon zu diesem Zeitpunkt der Unterschied aufgefallen zwischen dem Leben der Juden in den Niederlanden, wo sie bei Besuchen in Leeuwarden erlebte, wie unbeschwert dort alle Kinder, gleich welcher Konfession, miteinander spielten und in Goch, wo 1937 schon die Furcht herrscht und man sich einander vielfach aus dem Weg ging. ›Wenn ich später auch nicht zur Volksschule und zum Gymnasium darf und nicht mit im Martinszug ziehen kann, dann möchte ich lieber nach Holland gehen, wo ich ein Kind bin unter anderen Kindern‹, vertraute sie ihrer Mutter an.«²⁸ Ein weiteres Erlebnis war die Pogromnacht vom 9. 11. 1938. »Die kleine Leni beobachtete vom Fenster der elterlichen Wohnung aus, wie die Flammen aus dem Gebäude schlugen, in das sie jeden Samstag zusammen mit ihren Eltern zum Gebet mit der Gemeinde gegangen war. ›Ich bin so beleidigt‹, sagte die Fünfjährige zu ihrer Mutter angesichts der aufsteigenden Rauchwolken.«²⁹ »Für die Mutter der kleinen Leni war dieses Erlebnis der entscheidende Anstoß, ihr Kind vor weiteren Gefahren zu bewahren. Genau einen Monat nachdem in Goch Flammen emporgeschlagen waren und Schaufensterscheiben geklirrt hatten, brachte ein befreundeter ›arischer‹ Gocher Bürger niederländischer Staatszugehörigkeit Leni Valk über die Grenze nach Boxmeer. Dort kaufte er dem kleinen Mädchen eine Fahrkarte nach Leeuwarden, band ihm einen Zettel an einer Kordel um den Hals, auf dem die Mitreisenden darum gebeten wurden dem Kind behilflich zu sein und schickte Leni Valk auf die Reise zu

²⁸ Alois Puyn, Kalender für das Klever Land auf das Jahr 1983, S. 43f. Siehe auch: Thomas Bäcker, Kalender für das Klever Land auf das Jahr 2006, S. 207f.

²⁹ Alois Puyn (Anm. 28), S. 44.





ihren Verwandten, bei denen sie wohlbehalten ankam.«³⁰ In Leeuwarden wohnte sie bei diesen Verwandten und besuchte zunächst eine niederländische, dann eine jüdische Schule. Nach der Besetzung der Niederlande musste sie einen Judenstern tragen. Am 5. 10. 1942 wurde sie in das Durchgangslager Westerbork gebracht, wo sie noch mehrere Monate verbringen musste.

Eine Hinterlassenschaft (ein »Werk«) von Leni Valk kann es angesichts ihres Alters naturgemäß nicht geben. Ein Tagebuch, wie es zu schreiben Anne Frank möglich war, gibt es nicht. Die Kinderbriefe, die sie aus Leeuwarden nach Hause geschrieben hat, existieren nicht mehr. Übrig geblieben ist ein Poesiealbum, das ihrer Cousine Hilde gehörte. »Auf den Seiten dieses Buches steht die letzte Eintragung von der Hand des kleinen Gocher Mädchens: ›Beste Hilde! Ik wil ook niet achterblijven, en een heel klein versje vor je schrijven. Wees altijd goed en lief en vergeet je nichtje niet. Ter herinnering an je nichtje Leni Valk« steht da in sorgfältiger Kinderschrift unter dem Datum 7. 12. 1941 auf der rechten Seite des aufgeschlagenen Buches eingetragen, während die linke mit bunten Glanzbildern und den Versen ›Hond, kat, poes, – Hilde es en snoes« und ›Vergeet mij niet« geschmückt ist. In Millionen von Poesiealben sind solche und ähnliche Verse eingetragen worden. Hier werden sie in ihrer Unbefangenheit zu einem aufrüttelnden Protest gegen die Unmenschlichkeit des Regimes, dessen Opfer Leni Valk [war].«³¹

Das Ende: Im Laufe der Besatzungszeit hatte sich die Lage immer mehr zugespitzt. Die Kirchen widersetzten sich dort der Nazi-Politik entschieden. Am 26. 7. 1942 wurde auf sämtlichen katholischen Kanzeln der Niederlande der Protest gegen die Deportationen verlesen. Diese Maßnahme löste auf deutscher Seite eine Rachereaktion aus. Genau eine Woche später, am 2. 8. 1942, wurden alle getauften Juden in den Niederlanden verhaftet, darunter auch Edith Stein. Die Gefangenen wurden zunächst in das Durchgangslager Armersfoort (NL) gebracht, von dort wurden sie in Güterwagons am 4. 8. 1942 in das Sammellager Westerbork (NL) transportiert. Überliefert ist eine letzte Mitteilung Edith Steins von dort an die Schwestern in Echt vom 6. 8. 1942, nämlich »das letzte und tragende Motiv ihres Lebens ›konnte bisher herrlich beten«³² Am 7. 8. 42 beginnt der Transport nach Auschwitz mit kurzem Zwischenhalt in Schifferstadt, Pfalz. Hier, in der

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. S. 45.

³² Felix M. Schandl O.Carm. (Anm. 15), S. 182.





Nähe von Speyer, wo sie lange gelebt hatte, gelingt es ihr, eine kurze Nachricht aus dem Zug zu werfen »unterwegs ad orientem« (bin auf dem Weg nach Osten).³³ Bei der Ankunft am 9. 8. 1942 in Auschwitz wurden Edith Stein und ihre Schicksalsgenossen sofort in die Gaskammern getrieben. Die Leichen wurden mit Benzin übergossen und verbrannt, die Asche in den Fluss Sola gekippt. Ein Grab gibt es somit auf diesem »größten Friedhof der Weltgeschichte« nicht. Wo die Fundamentreste zu sehen sind, wurde ein Denkmal für Edith Stein aufgestellt.³⁴ Leni Valk kam am 5. 10. 1942 ins Durchgangslager Westerbork. Hier liegt die erschütterndste Gemeinsamkeit der beiden Lebensläufe. Die neunjährige Leni verbrachte noch Monate in diesem Lager, bevor auch sie in einen der Züge – nach Osten – einsteigen musste. Sie kam nach viertägiger Zugfahrt im Vernichtungslager Sobibor an. Am Tag ihrer Ankunft, dem 21. 5. 1943, wurden Leni und ihre Verwandten vergast.

Daten zur Erinnerung:

Edith Stein

- 04.01.62 Eröffnung des kirchlichen Prozesses für die Seligsprechung Edith Steins durch den Erzbischof von Köln Josef Kardinal Frings
- 01.05.87 Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II. in Köln
- 11.10.98 Heiligsprechung durch Papst Johannes Paul II. in Rom
- 01.10.99 Ernennung Edith Steins zu einer der Mitpatroninnen Europas ebenfalls durch Papst Johannes Paul II.³⁵

Leni Valk:

- 1970 Benennung einer Straße in Goch nach Leni Valk
- 28.09.79 An Lenis Geburtstag wurde die »Städtische Realschule für Jungen und Mädchen« in »Leni-Valk-Realschule« umbenannt
- 1998 Einarbeitung in ein Fenster der Klever Kirche St. Mariä Himmelfahrt an der Seite von Edith Stein.

Hier liegt die vollendete Gemeinsamkeit beider.

³³ Ebd., S. 183.

³⁴ Helmut Ruppert, Geigenklänge bei Baracke 36. Von Westerbork trat Edith Stein vor 60 Jahren ihren letzten Weg an, in: Bausteine zum Portrait der Mitpatronin Europas Edith Stein, Materialien der Edith Stein Gesellschaft Deutschland im Jahre 2002, Speyer 2003, S. 68.

³⁵ Zitiert n. Erich Johannes Heck, Komm und sieh – und vergiss es nie!, Leutesdorf 2005.





2. Biographie

FELIX SCHANDL

»Meine ganze Kraft gehört dem großen Geschehen«

Edith Stein (1891–1942) in und zu beiden Weltkriegen

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges vor einem Jahrhundert erinnert zum einen an die tödliche Spirale der Gewalt, der Strategien und Bündnismechanismen, die das Attentat von Sarajevo am 28. Juni 1914 in Gang setzte bzw. für die es zum Anlass genommen wurde. In der Rückschau tritt umso deutlicher vor Augen, wie eine aufgeheizte Stimmung mit ihren Feindbildern und nationalistischen Ressentiments, ein tiefes gegenseitiges Misstrauen bei fehlendem Deeskalationswillen und schließlich eine nachgerade wahnsinnige Lust, »es darauf ankommen zu lassen« und dem Gegner zuvorzukommen, die Kriegsfurie entfesselt. Doch ebenso befremdet heute, wie viele nachdenklichere Leute sich vom Krieg haben begeistern lassen und davon sogar eine Erneuerung der Gesellschaft und vor allem des Gemeinsinns erhoffen konnten. Vermutlich auch deshalb, weil ihnen nach 44-jähriger Friedenszeit die Erfahrung seiner Grausamkeiten abging, die der technische Fortschritt gerade auch im Rüstungsbereich zu bis dahin ungekannten mörderischen Materialschlachten zu steigern vermochte.

VEITSTÄNZE

Auch die Fülle der Folgen und Zusammenhänge dieses Weltkrieges kommt heute deutlicher ins Bewusstsein. Das Kriegsende 1918 führt zur völligen geographischen und politischen Neuordnung speziell des mittel- und südosteuropäischen Raumes, die sich bis in die Gegenwart auswirkt, insbesondere was die ehemalige Sowjetunion betrifft. Das Ende der Monarchien und die nicht ganz konsequente nationalstaatliche





Zerteilung Österreich-Ungarns führen zumeist keineswegs zu stabilen demokratischen Staaten. Vielmehr etablieren sich in den meisten europäischen Ländern der Zwischenkriegszeit autoritäre bis faschistische Regime (in Spanien mit blutigem Bürgerkrieg). Unklug übertriebene und revanchegeleitete Friedens- und Reparationsbedingungen werden speziell in Deutschland als Demütigung empfunden und vom rechten politischen Spektrum bereitwillig, mit wachsendem Erfolg und mit der Gefährdung der jungen Demokratie durch zwei Totalitarismen von links und rechts instrumentalisiert. Die Schwäche der demokratischen Mitte ermöglicht die späte, doch umso folgenschwerere deutsche »Machtergreifung« des Jahres 1933 durch eine mehr als dubiose Figur, die allerdings gekonnt und raffiniert messianische Stimmungen zu entfachen und andere zu täuschen imstande ist.

Diese Entwicklung gipfelt anscheinend unaufhaltsam in der vor nunmehr 75 Jahren und also nur 25 Jahre später mutwillig ausgelösten Katastrophe des Zweiten Weltkrieges wie auch des noch unvergleichlicheren »industriellen« Holocausts und Massenmordes aus rassistischen Beweggründen. Angesichts eines im Jahre 1941 weitgehend (nur Großbritannien, die Schweiz und Schweden ausgenommen) totalitär beherrschten Europas beeindruckt die mutige und riskante Kraftanstrengung der westlichen Alliierten, mit Landungen in Sizilien (1943) und der Normandie (vor 70 Jahren) und unter hohen eigenen Opfern diesen Kontinent für Freiheit und Demokratie zurückzuerobern. Natürlich möchte man Europa damit auch – wenigstens zu einem guten Teil – einer drohenden – unter entgegengesetzten ideologischen gesetzten Vorzeichen – totalitären sowjetischen Vormacht entreißen, wengleich diese als notwendiger Verbündeter in diesem Krieg auch den höchsten Blutzoll an Menschen zu leisten hatte (dieser Lage entsprechen letzte Versuche im bizarren »Untergang« des »Dritten Reiches«, vor allem noch mit den »Westmächten« verhandeln und mit ihnen gegen die Sowjetunion vorgehen zu wollen).

Nach 1945 müssen weitere 44 Jahre vergehen, bis der »Mauerfall« die Nachkriegsordnung des »Kalten Krieges« aufbricht. Doch seitdem reißen die Wunden regionaler Krisen- und Konfliktherde weltweit immer wieder auf. Europa selbst wird umgehend konfrontiert mit der Tragödie der mutwilligen und grausamen Zerstörung Jugoslawiens. Sie beginnt mit der Entrechtung insbesondere der Kosovoalbaner, markiert durch eine Jubiläumsrede des späteren Kriegsherrn am 28. Juni 1989 auf dem gleichnamigen »Amsfeld« und gipfelt in »eth-





nischen Säuberungen« in Bosnien-Herzegowina und Teilen Kroatiens ab 1991. Eine Schlacht auf den Tag genau 600 Jahre vorher endete mit katastrophaler Niederlage des christlichen serbischen Heeres und dem Sieg der islamischen Osmanen. Sie begründete deren lange Herrschaft auf dem Balkan und in Südosteuropa, während das serbische »Blutopfer« dieses 28. Juni (als »Vidovdan« oder St.-Veits-Tag) sich über Jahrhunderte zum nationalen Mythos auswuchs, der sowohl die Befreiung von der osmanischen Oberhoheit im 19. Jahrhundert motivierte wie auch der Rechtfertigung von Grausamkeiten mehrerer Balkankriege im Laufe des 20. Jahrhunderts unheilvoll diente. Die jahrelange Belagerung und Beschießung der Hauptstadt Sarajevo und tragische Ereignisse wie der Massenmord von Srebrenica im Juli 1995 führen endlich zum nachhaltigen militärischen Einsatz Europas, wengleich sich die politische Friedenslösung von 1995 heute als Hemmschuh einer wirklichen Entwicklung darstellt. Ein hoffentlich letztes »Nachspiel« wird der erste Kriegseinsatz der NATO 1999 gegen Serbien sein, um das angelaufene End-Massaker im Kosovo zu stoppen. Mit dem alsbaldigen Sturz dieses bei aller Grausamkeit und Raffinesse epigonalen Kriegstreibers und seiner Überstellung am 28. Juni 2001 an den Internationalen Gerichtshof in Den Haag (wengleich er sich, wie so manche, der irdischen Gerichtsbarkeit entziehen kann) schließt sich möglicherweise endgültig der Kreis eines kriegerischen »Veits-tanzes«, der auf diesen Tag genau 87 Jahre zuvor mitten in Europa begonnen hatte.

Betrachtet man allerdings das aktuelle Gebaren des derzeitigen »Herrschers aller Reußen« gegenüber der Ukraine und dem zivilisierten Teil der Welt, könnten einem durchaus Zweifel befallen, ob dieser Kreis – zumindest in Europa – wirklich und endgültig geschlossen ist. Scheint doch hier ein Staatsmann – bei aller taktischen Schläue und Doppeltzüngigkeit wirtschaftlich und politisch für sich und sein Land ohne wirkliche Perspektiven, doch personell alternativlos – absichtlich oder unbewusst in jenen Mythen, Mentalitäten und Verhaltensmustern des frühen 20. Jahrhunderts gefangen oder in sie zurückgefallen. Diese besitzen das bedrohliche Potential, erneut zumindest regionale »Veits-tänze« zu entfesseln. Dass »Gasputin« zudem in aktuellen Kriegs- und Krisengebieten seine Hände im Spiel hat, trägt nicht eben zur Beruhigung bei. Wie »Europa« mit dieser akuten Krise und Herausforderung umgehen wird, deren Dimensionen längst nicht allen bewusst sind, bleibt mit Spannung abzuwarten.





Denn seit dem ersten Golfkrieg 1991 und spätestens seit dem 11. September 2001 manifestiert sich ein weitreichender Konflikt entlang den Bruchlinien zwischen »westlichen« Einflussphären und islamistischem Gegenterror. Er zeitigt – stellvertretend für diverse Interessen und leider oft mit wenig Weitsicht und politischer Vernunft auf westlicher Seite – unvorstellbare Grausamkeiten mit vielen Opfern, »scheiternde« Staaten und gigantische Flüchtlingsströme: in Afghanistan (und Pakistan), in Somalia, im Irak, in Syrien und schon in Libyen und südlich der Sahara und inzwischen (als einzigem Land der »Arabellion«) vor allem in Syrien. Dieser Konflikt war »im Kleinen« und unter anderen Vorzeichen bereits auf dem »Balkan«, in Bosnien und im Kosovo zu spüren, wo dem »Im-Stich-gelassen-Sein« durch »Europa« die oft unerbetene »islamische Solidarität« aus der Türkei, aus Saudi-Arabien und reichen Golfstaaten, aber etwa auch aus Afghanistan entgegentritt. Inzwischen droht sich dieser Konflikt, in dessen Zentrum nun der sogenannte »Islamische Staat« steht, und in den viele »Interessenten« verwickelt sind, im Nahen Osten zum Flächenbrand auszuweiten; welche Rolle dabei die Türkei spielt und ob sie Teil Europas sein oder werden kann, stellt sich dabei als Frage von enormem Gewicht, die weit über die vordergründigere ihres EU-Beitritts hinausgeht und auch die Integration der schon in Europa lebenden Muslime betrifft. Europa selbst kann sich diesen Entwicklungen gegenüber ebenso wenig abschotten wie auch einer notwendigen konstruktiven Auseinandersetzung damit entziehen. In diesem Zusammenhang definiert sich auch die Frage nach der Rolle von Christentum und Kirche(n) neu – jenseits der derzeit vorherrschenden Tendenz, sich vor allem mit sich selbst und den eigenen Strukturen und Einflussmöglichkeiten zu beschäftigen. Das aber wäre ein eigenes Thema.

»PREUSSISCHE STAATSANGEHÖRIGE UND JÜDIN«

Man verzeihe diese ausführlichere einleitende Betrachtung, die ich für unumgänglich halte, um nicht bloß historisch beleuchten, sondern wirklich und aktuell verstehen zu können, wie, mit welchen Motiven und aus welchen Zusammenhängen die nunmehr heilige Edith Stein (1891–1942) zur Erfahrung der beiden Weltkriege, die sie erlebt (und den zweiten davon nicht überlebt!) hat, Stellung nimmt und darauf reagiert bzw. damit umgeht. Quellenmäßig sind wir dabei relativ gut





unterrichtet. Die unmittelbarsten Eindrücke offenbaren ihre Briefe, die ab dem Jahr 1916 erhalten sind (ESGA¹ 2–3), darunter die besonders wertvollen und inhaltlich tiefschürfenden an Roman Ingarden zwischen 1917 und 1938 (ESGA 4). Diese Korrespondenz versiegt ab 1933, der persönlichen und auch inhaltlich-religionsphilosophischen Differenzen wegen und wohl auch deshalb, weil sie im Kloster, er in seiner polnischen Heimat lebt. Bei der übrigen hingegen verhält es sich umgekehrt: die frühen Jahre sind naturgemäß nur schütter vertreten und enthalten bis auf zwei nachdenkliche Briefe an ihre Schwester Erna vom Juli 1918 (vgl. 2²,31–33) keine hierzu relevanten Aussagen. Ihre Studie »*Untersuchung über den Staat*« (ESGA 7), 1920–1924 verfasst und 1925 veröffentlicht, reflektiert auf philosophischem Niveau die Summe ihrer Sicht des Politischen einschließlich ihrer praktischen Erfahrungen mit dem Kaiserreich und der Weimarer Republik, als sie sich bereits in religionsphilosophische Felder begeben hat. Nachträgliche Einblicke in ihre Erfahrungen und Reflexionen zum Ersten Weltkrieg gewährt sie uns in einer Rückschau aus dem Abstand von 20 Jahren: Ihre hauptsächlich von 1933–1935 (mit einem Nachtrag vom Januar 1939 über ihr »Rigorosum« 1916 in Freiburg) verfasste Autobiographie »*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*« (1,2–343) berichtet in ihrem längsten Kapitel ausführlich über ihre Zeit im Lazarettendienst (1,262–303), eingebettet in weitere Hin- und Ausführungen (1,240ff). Leider kommt sie nicht mehr dazu, darin auch die Zeit des Umsturzes von 1918/19 zu beschreiben.

Aus der Zeit des Dritten Reiches und des Zweiten Weltkrieges hat Edith Stein uns über die deutlich zahlreicheren Briefe hinaus eine Reihe kürzerer Gelegenheitsschriften, darunter Rezensionen, sowie die Texte von Ansprachen an und kleiner religiöser Sketche für ihre Konvente in Köln und Echt hinterlassen. Wo sie darin auf die Zeitergebnisse zu sprechen kommt, geschieht es in relativ deutlichen, gelegentlich symbolisch und geistlich verschlüsselten Aussagen und Anspielungen. Ihre diesbezüglichen Texte verfasst sie mit Absicht als Denkschriften für die Konvente in Köln und vor allem in Echt, wo sie ab 1933 bzw. 1939 lebt, aber teilweise auch für die Öffentlichkeit. Ausdrücklich betont dies bereits das aufschlussreiche Vorwort ihrer Autobiographie (1,2–4). Diese einem Brief an Papst Pius XI. folgende und umfangreichste ihrer Denkschriften bleibt bedauerlicherweise

¹ Zitate aus der Edith-Stein-Gesamtausgabe [ESGA]: Quellenangaben in Klammern (Band, Seitenzahl) im Text.





unvollendet und zu ihren Lebzeiten unveröffentlicht, sogar ihren Kontexten weithin unbekannt. Leider beschränkt sich auch die unmittelbare Reichweite der meisten anderen dieser Stellungnahmen auf den klösterlichen Binnenraum und persönliche Einzelkontakte. Lediglich zwei weitere dieser Denkschriften dürften eine breitere und hoffentlich aufmerksame und hellhörige Leserschaft erreicht haben. Zum einen ihr Beitrag »Über Geschichte und Geist des Karmel« (19,127–139) in der Sonntagsbeilage »Zu neuen Ufern« der überregionalen katholischen »Augsburger Postzeitung« vom 31. März 1935. Zum anderen ihr 1937 und sogar in 2. Auflage 1940 in einer Reihe für katholische Studenten erschienener Aufsatz »Das Gebet der Kirche« (19,44–58); auf diese drei ebenso brisanten wie aussagekräftigen Texte samt kleineren brieflichen Äußerungen wird noch ausführlicher eingegangen. In ihren Rezensionen und kurzen Zeitschriftenaufsätzen fallen gelegentlich knappe zeitkritische Bemerkungen; wie viel Aufmerksamkeit diese finden konnten, sei dahingestellt. Der ihrer Begabung entstammende Sketch »Nächtliche Zwiesprache« (20,238–244) aus Echt 1941 rundet kreativ die Reihe ihrer Denkschriften ab.

Diese »politische« Dimension der »frühen« und auch der »späten« Edith Stein wird gerne übersehen, obwohl dieser Zug auch an der religiös Suchenden, der Christin und der Karmelitin im »Dritten Reich« deutlich sichtbar bleiben wird. Schon als Studentin steht sie ihrer eigenen Erinnerung nach zunächst »stark unter liberalen Einflüssen« (1,144): folglich widmet sie sich politisch-pädagogischen Initiativen zur Gleichberechtigung der Frauen und Hebung der Volksbildung (vgl. 1,88.144–146.147ff; 2²,188). Ihre »Liebe zur Geschichte« bedeute ihr schon früh, wie sie mit Nachdruck ausführlich festhalten wird, »keine bloß romantische Versenkung in vergangene Zeiten; mit ihr hing aufs engste zusammen eine leidenschaftliche Teilnahme an dem politischen Geschehen der Gegenwart als der werdenden Geschichte, und beides entsprang wohl einem ungewöhnlich starken sozialen Verantwortungsbewusstsein, einem Gefühl für die Solidarität der Menschheit, aber auch der engeren Gemeinschaften. So sehr mich ein chauvinistischer Nationalismus abstieß, so fest war ich doch immer wieder von dem Sinn und der natürlichen wie geschichtlichen Notwendigkeit einzelner Staaten und verschiedengearteter Völker und Nationen überzeugt. Darum konnten sozialistische Auffassungen und andere internationale Bestrebungen niemals Einfluss auf mich gewinnen. Mehr und mehr machte ich mich auch von den liberalen Ideen frei, in denen





ich aufgewachsen war, und kam zu einer positiven, der konservativen nahestehenden Staatsauffassung, wenn ich mich auch von der besonderen Prägung des preußischen Konservatismus immer freihielt. Zu den rein theoretischen Erwägungen kam als persönliches Motiv eine tiefe Dankbarkeit gegen den Staat, der mir das akademische Bürgerrecht und damit den freien Zugang zu den Geisteswärsätzen der Menschheit gewährte« (1,145–146).

Bis Ende 1938 wird sie im Kölner Karmel leben, wirken und vor allem beten. Noch vor ihrem Eintritt im Oktober 1933 hatte sie in Breslau ihre Autobiographie mit den »Erinnerungen meiner Mutter« begonnen (vgl. 1,2ff.357). Den größten Teil kann sie bis »Mai 1935« (1,331, vgl. 2–330) fertigstellen; dann muss sie die Arbeit daran zugunsten ihres Hauptwerkes »Endliches und Ewiges Sein« (ESGA 11/12) und anderer philosophischen Arbeiten unterbrechen. Schon 1937 hatte sie sich für eine mögliche Versetzung nach Palästina begeistert (wo ihre Ordensgemeinschaft am Berge Karmel entstanden war und im frühen 13. Jh. seine »Lebensform« [Regel] erhalten hatte): »Ich möchte nirgends anders hin, wenn sich auch für mich einmal die Notwendigkeit ergäbe, D[Deutschland] zu verlassen. Es ist mir immer ein sehr lieber Gedanke, dass es dort mehrere Klöster unseres Ordens gibt« (Brief 527 [19. 10. 1937]: 3²,267). Allerdings nimmt diese Idee keine konkrete Gestalt an (vgl. Brief 579 [7. 12. 1938]: 3²,323, Anm. 3) und findet in ihrem Chronikbeitrag 1938 (vgl. 1,345–362) keine Erwähnung (mehr).²

Nach der zynisch so genannten »Reichskristallnacht« (9. 11. 1938) wird das Risiko, sich selbst, aber auch – in »Sippenhaft« – den Kölner Karmel zu gefährden, endgültig zu groß. Ihre unmittelbare briefliche Reaktion³ darauf: »Sie können sich denken, dass ich jetzt auch sehr schwere Sorgen um meine Angehörigen habe. Wollen Sie mir helfen, dass auch für sie ein großes Licht in der Dunkelheit aufgeht?« (Brief 577 [10. 11. 1938]: 3²,321). Offensichtlich geben zum 1. Januar 1939 in Kraft tretende verschärfte Registrierungsgesetze für Juden den Aus-

² Mit dem Karmelgebirge in Israel/Palästina als Ursprungsort und seiner geistig-geistlichen Verbindung mit der Leitfigur des Propheten Elija wurzelt der Karmelitenorden als einziger katholischer Orden in diesem geistig-geographischen jüdischen Bezug. – Nach Brasilien auszuweichen (vgl. Brief 606 [18. 3. 1939]: 3²,356–357) wurde ihr wohl etwas leichtfertig angeboten und auch nicht angenommen.

³ Edith Stein hatte seit Dezember 1937 das Amt der »Windnerin« inne, die für Kommunikation und Verkehr nach außen (Pforte und Telefon) zuständig war und daher schneller als über die Briefkorrespondenz Informationen erhalten konnte (vgl. Briefe 538.539.568.574: 3²,280–282.310–312.319).





schlag, im buchstäblich letzten Moment, am letzten Tag des Jahres 1938, in den nahen Konvent Echt im Süden der noch freien Niederlande auszuweichen (vgl. 1, X–XI). Ab dem Neujahrstag, exakt 17 Jahre nach ihrer Taufe, wäre Edith Stein wie alle deutschen Jüdinnen verpflichtet gewesen, einen mit »J« gekennzeichneten Pass mit Zusatznamen »Sarah« zu führen!⁴ Von Echt aus hofft sie nun, unbehelligter die solidarische Verbindung mit ihren Angehörigen und Freunden aufrechterhalten zu können. Anfang Dezember trifft bei der Priorin die erbetene Zustimmung des grenznahen niederländischen Karmel Echt zur Übersiedlung ein, möglicher Zensur wegen getarnt formuliert: »da Ihre l[ie]b[e] Schw[ester] Benedicta [der] Luftveränderung notwendig bedarf, bitte ich E[uer] Ehrwürden dringend, sie sobald wie möglich hierher kommen zu lassen« (Brief 579 [7. 12. 1938]: 3²,322). Rasch trifft sie auch letzte Vorbereitungen, den schon unwahrscheinlich gewordenen Druck ihres 1936 abgeschlossenen Hauptwerkes doch noch zu ermöglichen: »Wie es mit dem Erscheinen wird, weiß ich noch nicht. Sollte es noch möglich sein, so würde es mein Abschiedsgeschenk an Deutschland sein. ... Heute bekamen wir die sehr liebevolle Zusage [aus Echt]. Wenn alle Papiere so schnell zusammen zu bringen sind, möchten wir es noch vor dem 31. 12. bewerkstelligen« (Brief 580 [9. 12. 1938]: 3²,324). Sie steht vor einer der des Jahres 1933 vergleichbaren, nunmehr zugespitzten Situation, was ihren offensichtlich nun in kürzester Zeit verfassten Kölner Chronikbeitrag einleitend motiviert: »Vielleicht werde ich schon bald nach Weihnachten dieses Haus verlassen. Die Umstände, die uns genötigt haben, meine Versetzung nach Echt (Holland) einzuleiten, erinnern lebhaft an die Zeitverhältnisse bei meinem Eintritt. Es steht wohl ein innerer Zusammenhang dahinter« (1,345). Es folgt noch eine »Zitterpartie« bis zum letzten Moment: »Ich musste die Weihnachtsoktav benutzen, um zum Aufbruch – voraussichtlich fürs ganze Leben – zu rüsten. Am 31. XII. früh erhielt ich den Pass, und nachmittags bin ich abgefahren« (Brief

⁴ Der somit gerade noch mögliche Grenzübertritt erfolgte riskant, gut begleitet und etwas getarnt, doch offensichtlich völlig legal. Vgl. 3²,324, Anm. 4; 3²,351, Anm. 9.

⁵ Am 17. 12. hatte das Konventkapitel des Kölner, am 20. 12. das des Echter Karmel kanonisch dem Übertritt zugestimmt; jeweils (ungewöhnlich rasch) bestätigt von den zuständigen Ortsbischöfen von Köln (22. 12.) und Roermond (21. 12.). Edith Steins förmliches Gesuch an die zuständige damalige Religiösenkongregation in Rom datiert vom 26. 12. 1938. Am 19. 1. 1939 (Brief 594: 3², 336–338) gestattet diese per Antwortschreiben an den Ordensprovinzial [weshalb Edith Stein es Ende 1939 noch nicht »zu Gesicht bekommen hatte« (Brief 647 [13. 11. 1939]: 3²,407)] den Übertritt bedingungs-





593 [14. 1. 1939]: 3²,335–336). Schließlich kann sie schon in ihrem ersten Brief aus Echt berichten:⁵ »In der Weihnachtsoktav kamen fast wunderbar schnell die nötigen Unterlagen zur Abreise zusammen. Ein treuer Freund unseres Hauses (d. h. des Kölner Karmel) hat mich am Sylvesterabend hergebracht. Die guten Schwestern hier hatten alles aufgeboten, um die Einreiseerlaubnis schnell zu erwirken, und mich mit herzlicher Liebe aufgenommen. Es ist ja der alte Kölner Karmel hier, wie Sie vielleicht noch aus der Jubiläumsschrift wissen. Ich durfte mit dem Auto, das mich herbrachte, erst noch nach der Schnurgasse^[6] fahren und den Segen der Friedenskönigin für die Fahrt holen. Wie schmerzlich der Abschied von der lieben klösterlichen Familie in Lindenthal war, besonders von den guten Müttern, das brauche ich Ihnen nicht zu schildern« (Brief 586 [3. 1. 1939]: 3²,329, vgl. Brief 595 [22. 1. 1939]: 3², 338–339). Sie hat nach alledem »die feste Überzeugung, dass es so der Wille Gottes sei und dass damit Schlimmeres verhütet werden könne. Ein äußerer Druck war noch nicht erfolgt« (Brief 595 [22. 1. 1939]: 3²,338).

Kaum in Echt angekommen, kann sie ihrer Autobiographie unter dem Datum »Echt, 7. I. 39« (1,331) noch einige Seiten anfügen (1,331–343). Zu Kriegsausbruch befindet sie sich somit im vorläufig sicheren Exil des Nachbarlandes; mit dessen Besetzung im Mai 1940 kehrt die bedrohliche Lage wesentlich verschärft zurück. Im November 1941 legt sie die Frage ihres Status und Ortes im Orden (also noch nicht die einer Ausreise ins Ausland!) mit folgenden Worten in die Hände ihrer Oberen: »Ich möchte in der Angelegenheit meiner Stabilität nun gar nichts mehr tun. ... Ich bin mit allem zufrieden. Eine ›Scientia Crucis‹ [Kreuzwissenschaft] kann man nur gewinnen, wenn man das Kreuz gründlich zu spüren bekommt. Davon war ich vom 1. Augenblick an überzeugt und habe von Herzen: Ave, Crux, spes unica! gesagt« (Brief 710 [undatiert]: 3²,500). Mit diesem – nun übersetzten – lateinischen Gruß der Kreuzverehrung der katholischen Liturgie der Passionswo-

weise für 3 Jahre mit der üblichen Auflage, dann neu für eine endgültige Genehmigung anzusuchen. Dieser stimmten 1941 die Konventkapitel in Köln (23. 11.) und Echt (12. 12.) zu (vgl. Briefdokumente 583–585.594.647.723: 3²,326–328.336–338.406–408.514–516 mit Anmerkungen). Man kann erahnen, was es für die zeitlebens glühende Patriotin bedeutet, nun zu denen zu gehören, die unfreiwillig im Exil und damit, jedenfalls vorläufig, in Sicherheit sind. Wie schon in Köln belegen ihre Briefe die Spannung zwischen »Geborgenheit« im Willen Gottes und wachsender Gefährdung.

⁶ Der ursprüngliche, 1802 säkularisierte und nach dem Krieg von Köln-Lindenthal hierherverlegte Karmel.





che eröffnet sie ihre Ansprache zum Fest Kreuzerhöhung am 14. 9. 1939 (zwei Wochen nach dem Überfall auf Polen): »Kreuz, einzige Hoffnung, sei begrüßt« (20,118.121.122). Auch in den folgenden beiden Jahren enthalten ihre Ansprachen zu diesem Fest entsprechend deutliche Hinweise (vgl. 20,145–142.147–151). Letzte Versuche, »*Endliches und Ewiges Sein*« in den Niederlanden oder den USA erscheinen zu lassen, bleiben 1940/41 erfolglos (vgl. Briefe 659.662.664.718: 3²,420–421.429.431–432.509). Ihre Studie »*Wege der Gotteserkenntnis*« (ESGA 17) kann erst posthum erscheinen. Ihre letzte Studie über Johannes vom Kreuz und seine mystische Theologie mit dem bezeichnenden Titel »*Kreuzeswissenschaft*« (ESGA 18) hat sie fast fertiggestellt (sie wird 1950 als erster Band der »Edith-Stein-Werke« [ESW] erscheinen). Am 2. August 1942, fast genau 28 Jahre nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges, wird sie mit ihrer Schwester Rosa aus dem Echter⁷ Karmel heraus verhaftet. Voraus ging dem ein mutiger, doch vergleichsweise aussichtsloser Protest der niederländischen Kirchen und insbesondere der Bischofskonferenz gegen die beginnenden Deportationen. Natürlich ist in diesem Zusammenhang eine sachliche Diskussion darüber angebracht, wie dieser Vorgang zu bewerten ist, der achteinhalb Jahre nach der »Machtergreifung«, inmitten eines für das NS-Regime an jeder Front noch höchst erfolg- und aussichtsreichen Krieges und begrenzt auf die sehr lokale Ebene eines okkupierten Kleinstaates erfolgte, und wie seine Wirkmöglichkeit mit der eines deutlichen Papstwortes zu Beginn der »Machtergreifung« zu vergleichen wäre. Die spät begonnenen, buchstäblich im letzten Moment noch zu beschleunigen versuchten Bemühungen um Ausreise in die Schweiz blieben dann doch erfolglos. Sie werden schließlich zu einem durchaus tragischen Teil jenes Verhängnisses, dass sie in ihrer gläubigen Haltung auf sich nehmen kann.⁸

⁷ Die Hoffnung, vorerst von den Deportationen ausgenommen zu werden, spiegeln die Briefe 754.755.759: 3²,558–560.565–567. Das bei der Verhaftung in Echt angeblich gefallene, berühmt gewordene Diktum »Komm, wir gehen für unser Volk« ist nicht zweifelsfrei als authentisch zu verifizieren, träfe aber ihre feststellbare Intention (vgl. zuletzt Felix M. Schandl: *Gewaltexzess und Glaubenskraft*. Edith Stein, Gertrud von le Fort und die »Gespräche der Karmelitin«), in: *Theologie und Philosophie* 81/1 (Freiburg/Br. 2006) 76–92, hier 84, Anm. 60).

⁸ Am 31. 12. 1941 bittet sie ihre Schweizer Freundin H. V. Borsinger um Hilfe für eine Aufnahme für den Fall, dass eine tatsächliche Ausweisung der für staatenlos erklärten »Nichtarier« im besetzten Ausland erfolgen würde (vgl. Brief 723: 3²,514–516; vgl. Brief 735: 3²,532–533). Noch ahnt sie nicht, dass diese Maßnahme nicht der Vorbereitung





Nach kurzer Internierung in der »Durchgangsstation Amersfoort« (Brief 766 [4. 8. 1942]: 3²,572) gelangen sie zwei Tage später per Fußmarsch in das Sammellager Westerbork/Drenthe. Das dortige Befinden beschreibt Edith Stein folgendermaßen: »Wir sind ganz ruhig und fröhlich. Natürlich bisher keine hl. Messe und Komm[union]; kommt vielleicht später. Nun kommen wir ein bisschen dazu zu erfahren, wie

einer Ausweisung, sondern – wie sich bald herausstellt – der Registrierung für geplante Deportationen dienen würde (vgl. Brief 726: 3²,519–521, Anm. 4). Am 30. 6. 1942 bittet der für eine solche Aufnahme vorgesehene Karmel in Le Paquier die Echter Priorin um Auskünfte für eine Entscheidung, Edith Stein »lebenslänglich bei uns aufzunehmen«, da dies nun Bedingung der Schweizer Fremdenpolizei sei und diese »umgehende Erledigung« des Verfahrens wünsche (Brief 747: 3²,548). Am 23.07. beschließt der benachbarte Konvent der Karmelittinnen vom Göttlichen Herzen, Seedorf, ihre Schwester Rosa »pour un temps illimité« (auf unbegrenzte Zeit, Brief 756: 3²,561, vgl. 3²,558–559) aufzunehmen. Am 24. 7. bedankt sich Edith Stein persönlich bei der Priorin von Le Paquier, wobei sie andeutet: »Nous ferons maintenant ce qu'il se peut pour obtenir la permission de quitter les Pays-Bas. Mais il est vraisemblable que ce prendra beaucoup de temps – des mois, comme je suppose« (Brief 757: 3²,562; dortige Übersetzung: Jetzt warten wir darauf, dass man uns die Genehmigung zur Ausreise aus den Niederlanden erteilt. Aber wahrscheinlich wird es lange dauern – Monate, wie ich vermute; vgl. auch Brief 760: 3²,567–569). Vom 24. 7. datiert die offizielle Bestätigung des Karmel von Le Paquier zur Vorlage bei den Behörden, dass Edith Stein »le dimanche cinq juillet mil neufcent quarante deux, par acte capitulaire, à l'unanimité des voix à faire partie de la communauté pendant un temps illimité« (Briefdokument 758: 3²,564, wörtlich übersetzt: am Sonntag, 5. Juli 1942, durch einstimmigen Kapitelsbeschluss auf unbegrenzte Zeitdauer Mitglied der Gemeinschaft wurde). Ihr letzter erhaltener Brief aus dem Echter Karmel berichtet am 29. 7. sozusagen geistlich »ergebnisoffen«: »Die Schweiz will meiner Schwester und mir die Tore öffnen, da das einzige Karmelkloster unseres Ordens dort im Land – Le Paquier, Kanton Fribourg – mich aufnehmen will und ein Karmelittinnenkloster III. Ordens, 1 St[unde] davon entfernt, meine Schwester. Die beiden Häuser haben sich der Fremdenpolizei gegenüber verpflichtet, lebenslang für uns zu sorgen. Es ist aber noch sehr die Frage, ob wir die Erlaubnis zur Ausreise bekommen. Jedenfalls dürfte es sehr lange dauern. Ich wäre nicht traurig, wenn sie nicht käme: Es ist ja keine Kleinigkeit, zum 2. x [Mal] eine liebe klösterliche Familie zu verlassen. Aber ich nehme es an, wie Gott es fügt« (Brief 760: 3²,567). Am 3. 8. teilt Borsinger »grünes Licht« mit und schickt die Zustimmung des zuständigen Bischofs zum Übertritt mit (vgl. Briefe 761.764: 3²,568–560.570–571). Doch am selben Tag weist die Fremdenpolizei förmlich mit allgemeiner Begründung das Einreisegesuch ab (vgl. Briefdokument 763: 3²,569–570). Am 4. 8. übermittelt der Pfarrer von Bergzabern je eine erforderliche Taufurkunde nach Echt und »auf Ihren Wunsch« auch nach Le Paquier. Zeitgleich kann Edith Stein aus »Baracke 36, Westerbork« noch nach Echt mitteilen, dass sie mit einer Reihe Bekannter zusammen ist, sie aber nicht dort bleiben könnten, und erinnert daran, mit dem Schweizer Konsul in Verbindung zu treten (vgl. Briefe 762.766: 3²,569.572–573). Letzte Interventionen tragen dann zwar doch noch zur völlig verspäteten Zustimmung der eidgenössischen Behörden bei, wobei die entscheidende Ausreisegenehmigung durch die niederländischen Besatzungsbehörden immer unwahrscheinlich geblieben war (vgl. Briefe 769.770.772.773.775–777: 3²,576–577.579–581.582–584).





man nur von innen her leben kann. Innigste Grüße an alle. Wir schreiben wohl bald wieder« (Brief 766 [4. 8. 1942]: 3²,572). Neben der Bitte um das Notwendigste und mögliche praktische Dinge offenbart Edith Steins letzte Mitteilung am 6. August (dem Fest der Verklärung Christi) an die Schwestern in Echt, gleichsam im Nebensatz und im Ton des Selbstverständlichen, aber gerade darum so tragfähig, das zentrale Motiv ihres Lebens: »Konnte bisher herrlich beten« (Brief 768 [6. 8. 1942]: 3²,575). In diesem knappen Satz schließt sich der große Spannungsbogen ihres Lebens und ihres Glaubensweges, der mit dem Mädchen begonnen hatte, das sich »das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt« hatte (1,109) und sich u. a. unter dem Eindruck der stillen Beterin im Frankfurter »Dom« (vgl. 1,333) in die entgegengesetzte Richtung zu wenden begann.⁹ Diese letzte erhaltene Briefkarte endet mit einer Ahnung des Kommenden: »Morgen früh geht 1 Transport (Schlesien oder Tschechoslowakei??)« (Brief 768 [6. 8. 1943]: 3²,574). Tatsächlich startet anderntags die letzte, diesmal von ihnen nicht geplante Reise auch der Schwestern Stein mit der Deutschen Reichsbahn, offensichtlich (noch) in einem verriegelten und bewachten Personenwaggon, der fahrplanmäßig das Reichsgebiet eher meidet und deshalb nur Süddeutschland durchquert. Daher ermöglicht ein kurzer, ungeplanter Halt im Knotenbahnhof Schifferstadt/Pfalz (die weitere Fahrtroute ab Frankfurt am Main ist noch nicht geklärt)¹⁰ Edith Stein letzte Kontaktaufnahmen mit zufällig anwesenden Passanten, denen sie Grüße an Bekannte übermitteln und wohl auch ein nicht erhaltenes Zettelchen mit der Notiz »Unterwegs ad orientem«¹¹

⁹ Dies bekunden vielfache diesbezügliche Äußerungen in Korrespondenz (ESGA 1–4) und Werk Edith Steins. Die Bemerkung aus Westerbork folgt im Anschluss an ihre Bitte um den nächsten Band des Breviers. Hierin wird klar, dass für sie persönliches und liturgisches Beten kein Selbstzweck ist, sondern Menschen und Situationen wesentlich umfasst. – Am 6. 8. feiert die katholische Liturgie das Fest der »Verklärung des Herrn«. Edith Steins letzter Brief trägt allerdings am Umschlag den Poststempel 10. 8. (vgl. 3²,575 – Gedenktag des Märtyrers Laurentius), kam also erst zu einem Zeitpunkt an, als die Echter Priorin bereits informiert war: »Wij hebben zoo juist vernomen dat ze naar Auswitsch [sic!] gaan, in Duitsland, an de grens van Polen (een reis van 3 dagen)« (Brief 771 [8. 8. 1942]: 3²,578) [Übersetzung: »Gerade hören wir, dass sie nach Auschwitz kommen, in Deutschland, an der Grenze zu Polen (eine Reise von 3 Tagen)«].

¹⁰ Edith Stein benutzte für ihre Reisen fast ausschließlich die Bahn. Vgl. die Dokumentation dieses Transportes (bis Frankfurt/Main) bei Joachim Feldes: *Edith Stein und Schifferstadt*. Schifferstadt 2011.

¹¹ Vgl. zuletzt M. Amata Neyer: Edith Stein als Karmelitin, in: Joachim Meisner (Hg.): *Edith Stein. Teresia Benedicta a Cruce. Jüdische Christin und christliche Jüdin*. Kevelaer





aushändigen kann. An diesem Tag beantwortet das Schweizer Konsulat in Amsterdam die Eingabe des Konventes vom 3. August mit dem Hinweis, diese dringlich nach Bern weitergeleitet zu haben (vgl. Brief 769 [7. 8. 1942]: 3², 576). Nach einer zunächst negativen Antwort (vgl. Brief 772 [11. 8. 1942]: 3², 579–580) erhalten die Schwestern am 9. September die Visa für Edith und Rosa Stein (vgl. Briefe 775–777: 3², 582–584). Trotz der diesmaligen Eile der Behörden ist es längst zu spät; ob die Besatzungsbehörden diese legale Ausreise bereits internierter Personen noch genehmigt hätten, ist angesichts der Willkür eine berechnete Frage. Der Transport trifft aller Wahrscheinlichkeit nach am 9. August im berühmt-berüchtigten Bahnhof des Vernichtungslagers Auschwitz-Birkenau ein. Nur ein Bruchteil der Namen auf den betreffenden Transportlisten von Westerbork taucht dort nochmals auf, registriert als arbeitsfähig. Es fehlen diejenigen, die sofort und unregistriert in die Gaskammern getrieben werden: alle Frauen und Kinder und die meisten Männer, unter ihnen Edith Stein. Dieses gewaltsame und spurlose¹² Ende hat sie nicht gesucht und auf ihre Weise angenommen.¹³ Es reiht sie ein in die Millionen Opfer der »Schoah«.

»ALLES, WAS ICH BIN, GEHÖRT DEM STAAT«

»Mitten in unser friedliches Studentenleben hinein platzte die Bombe des serbischen Königsmordes. Der Juli war erfüllt von der Frage: Wird es zu einem europäischen Kriege kommen? Alles sah danach aus, als ob ein schweres Gewitter heraufzöge. Aber wir konnten es nicht fassen, dass es wirklich dazu kommen sollte. Wer im Krieg oder nach dem

2006, 47. Die glaubwürdig bezeugte Aufschrift dieses letzten Zettels (wohl aus demselben Kalenderchen, das Edith Stein bei ihrer Verhaftung in der Habittasche trug, vgl. 3², 573) lautete: »Grüße von Schwester Benedicta a Cruce. Unterwegs ad orientem« (Joachim Feldes, *Edith Stein und Schifferstadt*. 2011, 396).

¹² Manchmal würdigt katholische Reliquienfrömmigkeit diesen Umstand des spurlosen Verschwindens ohne Leichnam und Grab zu wenig angemessen, indem es ihn durch »Materialfülle« kompensieren möchte.

¹³ Vgl. die Formulierung ihres Testaments: »den Tod, den Gott mir zugeordnet hat.« In einem englischen Schreiben an das Ordensgeneralat zur Frage ihrer Profess in Echt nach Ablauf der Dreijahresfrist stellt sie fest: »I shall repeat my petition at the end of three years – i[d]e[st] December 31th 1941 – if I shall be alive then and in circumstances that allow to do so« (Brief 647 [13. 11. 1939]: 3², 406.407; dortige Übersetzung: Ich werde mein Gesuch am Ende der drei Jahre – d. h. am 31. Dezember 1941 – erneut einreichen, sofern ich dann noch am Leben bin und die Umstände es zulassen).





Krieg herangewachsen ist, der kann sich von der Sicherheit, in der wir bis 1914 zu leben glaubten, keine Vorstellung machen. Der Frieden, die Festigkeit des Besitzes, die Beständigkeit der gewohnten Verhältnisse waren uns wie eine unerschütterliche Lebensgrundlage. Als man schließlich merkte, dass der Sturm unaufhaltsam näherkam, suchte man sich den Verlauf klarzumachen. Das stand fest, dass er ganz anders sein würde als alle früheren Kriege. Eine so entsetzliche Vernichtung würde es sein, dass es nicht lange dauern könnte. In ein paar Monaten würde alles vorbei sein« (1,240). Diese gereifte, Vergleiche und Erklärungen suchende Nachbetrachtung aus dem zeitlichen Abstand von 20 Jahren steht in gewisser Spannung zur unmittelbar geäußerten patriotischen und – ihrem Charakter entsprechend – radikalen Begeisterung, zu der sich die junge, begabte, sensible und agnostische »preußische Staatsangehörige und Jüdin« (1,364) – so ihre Selbstbezeichnung im Lebenslauf ihrer Dissertation »Zum Problem der Einfühlung« (ESGA 5) – bei Kriegsausbruch mitreißen lässt: »... heute hat mein individuelles Leben aufgehört und alles, was ich bin, gehört dem Staat; wenn ich den Krieg überlebe, dann will ich es als neu geschenkt wieder aufnehmen« (Brief 7 [9. 2. 1917]: 4,43), zitiert sie sich selbst knapp zweieinhalb Jahre später. Im zeitgleichen Abstand wie vorhin klingt dasselbe noch pathetischer: »Ich habe jetzt kein eigenes Leben mehr«, sagte ich mir. »Meine ganze Kraft gehört dem großen Geschehen. Wenn der Krieg vorbei ist und wenn ich dann noch lebe, dann darf ich wieder an meine privaten Angelegenheiten denken« (1,243). Diesen totalen Anspruch des Staates auf ihr Leben begründet sie umgehend mit ausführlichen Erwägungen: »Völker sind ›Personen‹, die ihr Leben haben, ihr Werden, Wachsen und Vergehen. Es ist ein Leben jenseits des unsern, obwohl es das unsere mit in sich einbezieht. ... wir k ö n n e n uns unseres Verhältnisses zu dem Ganzen, dem wir angehören, bewusst werden ... und können uns freiwillig unterordnen. Je lebendiger und mächtiger dies Bewusstsein in einem Volke wird, desto mehr gestaltet es sich zum Staate. Staat ist selbstbewusstes Volk, das seine Funktionen diszipliniert. Da mir nun das Erstarken des Selbstbewusstseins mit einer aufsteigenden Entwicklungstendenz verbunden zu sein scheint so scheint mir die Organisation als ein Zeichen innerer Kraft und das Volk das vollkommenste (seiner Durchbildung als Volk, natürlich nicht seiner ›Charakteranlagen‹ nach), das am meisten Staat ist. Und ich glaube bei ganz objektiver Betrachtung sagen zu können, dass es seit Sparta und Rom nirgends ein so mächtiges Staatsbewusstsein gegeben





hat wie in Preußen und im neuen Deutschen Reich. Darum halte ich es für ausgeschlossen, dass wir jetzt unterliegen. Vielleicht erscheint Ihnen das alles als wüste Spekulation. Das ist es aber nicht. Reichlich unklar, das weiß ich, aber durchaus auf Phänomenen beruhend« (Brief 7 [9. 2. 1917]: 4,43). Dabei ist sie »gewiss keine kritiklose Optimistin« (Brief 14 [9. 4. 1917]: 4,53), die sinnlose, wachsende Grausamkeiten und irrationale Stimmungsschwankungen zwischen »Kriegspsychose« und »Siegesjubiläum« nicht wahrnehmen würde: »Eines meiner ersten niederdrückenden Kriegserlebnisse war der Anblick einer langen Reihe von Pferden, die für den Heeresbedarf eingefordert waren und durch die Straßen geführt wurden. Ich musste an eine große Saugpumpe denken, die alle Kraft aus dem Lande herausholte« (1,245). Sie kennt durchaus die »lastenden Kriegssorgen« (1,252) und bedauert einfache verwundete Soldaten: »Nun lagen sie da und litten, ohne zu wissen, wofür« (1,275).

Sobald es ihre Promotions- und ihre Staatsexamensvorbereitungen erlauben, und weil sie keine Soldatin werden kann und es nicht »besser haben« (1,263.287) will, meldet sie sich – vom 7. April bis zum 1. September 1915 (vgl. 1,265.299) zu ihrem persönlichen »Kriegsdienst« (1,263) in einem »Seuchenzuhause« (1,262) in Mährisch-Weißkirchen im verbündeten Nachbarland Österreich-Ungarn (heute das tschechische Hranice). Hier lernt sie auch, mit Menschen verschiedener Nationalitäten und Mentalitäten umzugehen, und schildert scharfsinnig, humorvoll, ja bühnenreif nationale Charaktereigenschaften (vgl. 1,274–277). Da werden »deutsche Begriffe vom ›Heldentum‹« und die örtliche Konditorei frequentierende österreichische »Leckermäuler« (1,277) in Offiziersuniform ironisch kontrastiert und das Wesen des »Reichsdeutschen« wie folgt schonungslos kommentiert: »Sie waren anspruchsvoll und kritisch, unsere Landsleute, und konnten einen ganzen Saal in Aufruhr bringen, wenn ihnen etwas nicht passte. Die ›wilden Völkerschaften‹ waren demütig und dankbar« (1,275). Besonders schwer hingegen trifft sie, die im Lazarett »das erste Mal ... jemanden sterben sah« (1,278), der Kriegstod ihres Mentors Adolf Reinach, Assistent ihres philosophischen »Meisters« Edmund Husserl, im November 1917 an der Westfront; leider sind dazu keine unmittelbaren Äußerungen Edith Steins erhalten. Sie kümmert sich lediglich mit um die Herausgabe seiner an der Front verfassten »religionsphilosophischen Notizen aus den letzten beiden Jahren, sehr schöne Sachen« (Brief 6 [9. 3. 1918]: 22,25). Dieses einschneidende Erlebnis wird – neben an-





deren – dazu beitragen, ihr respektvoll agnostisches Weltbild zu wandeln in eine immer dringlichere religionsphilosophische und auch persönliche Suche nach dem Glauben.

Noch Anfang 1917 erhofft sie vom – ihrer Meinung nach siegreichen – Kriegsende: »Dann wird mein liebes Preußen deutscher und damit zugleich auch mitteleuropäischer sein« (Briefe 2 + 3 [16. + 28. 1. 1917]: 4,35). Im Sommer vertritt sie die Meinung, »dass es jetzt wirklich Zeit zum Friedensschluss ist, weil die Probleme, die erst durch ihn oder nach ihm gelöst werden können, keinen Aufschub mehr dulden« (Brief 19 [22. 6. 1917]: 4,60). Zugleich zeigt sie sich im Zuge ihrer zermürbenden Tätigkeit als Husserls Assistentin »schon lange bedrückt ... , dass ich gegenwärtig nichts ›fürs Vaterland tue‹« (Brief 6 [3. 2. 1917]: 4,38). Grundsätzlich sieht sie sich in folgender Spannung stehen: »Augenblicklich liegt für mich zwar ein dicker Nebel vor allem, was zur politischen Lage gehört; aber ich denke, mal wird man doch wieder durchsehen. ... die Probleme, die zu lösen sind, übersteigen Menschenkräfte. Das glaube ich freilich auch, aber ich bin nicht davon abzubringen, dass die Weltgeschichte einen Sinn hat und sich durchsetzt, auch wenn kein Mensch da ist, der ihr den Weg vorzeichnen vermag. Welcher Spielraum hier dem Eingreifen des Einzelnen offengelassen ist, darüber zerbreche ich mir schon lange den Kopf« (Brief 20 [6. 7. 1917] 4,62). Doch sie findet keine wirklich schlüssige Antwort und wagt erstmals einen unbefangenen Vergleich – möglicherweise unter Einfluss der religionsphilosophischen Notizen Reinachs: »Ich bemühe mich noch immer vergeblich zu verstehen, was für eine Rolle wir Menschen im Weltgeschehen spielen. ... Wir führen die Ereignisse herbei und tragen die Verantwortung dafür. Und doch wissen wir im Grunde nicht, was wir tun, und können die Weltgeschichte nicht aufhalten, auch wenn wir uns ihr versagen. Zu begreifen ist das freilich nicht. Übrigens rücken Religion und Geschichte für mich immer näher zusammen, und es will mir scheinen, dass die mittelalterlichen Chronisten, die die Weltgeschichte zwischen Sündenfall und Weltgericht einspannten, kundiger waren als die modernen Spezialisten, denen über wissenschaftlich einwandfrei festgestellten Tatsachen der Sinn für Geschichte abhanden gekommen ist. Auf Wissenschaftlichkeit erheben diese Aperçus natürlich keinen Anspruch« (Brief 28 [19. 2. 1918]: 4,72).





»REVOLUTION – ORDNUNGSGEMÄSS VOLLZOGEN«

Als sich 1918/19 »der große Zusammenbruch, das Ende des Krieges, die Revolution« (1,179) abzeichnet und ereignet, begrüßt sie dies als »Krisis« und »Wendepunkt in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens«. Diese vollziehe sich, wie sie ihrer Schwester Erna schon zuvor mitgeteilt hatte, »langsam und unter schmerzlichen Kämpfen – auf allen ... Lebensgebieten«: »Der neue Geist ist bereits da, und er wird sich zweifellos durchsetzen. ... Man spürt den Willen dazu ja auch in den politischen und socialen Kämpfen, in denen ja die treibenden Motive ganz andere sind als die abgestandenen Schlagworte, die die Leute dafür halten. Gutes und Böses, Erkenntnis und Irrtum sind auf a l l e n Seiten gemischt, und jede sieht auf seiner Seite nur das Positive und bei den andern nur das Negative. Die Völker wie die Parteien. Das wirbelt nun alles entfesselt durcheinander, und wer will wissen, wann wieder etwas Ruhe und Klarheit eintreten wird. Jedenfalls ist das Leben viel zu kompliziert, als dass man ihm mit einem noch so klug erdachten Weltverbesserungsplan zu Leibe rücken und ihm nun endgültig und eindeutig vorschreiben könnte, wie es zu gehen hat. ... Nur den Glauben möchte ich dir beibringen, dass die Entwicklung, deren Gang wir nur in sehr bescheidenen Grenzen vorausahnen und in noch viel bescheideneren Grenzen mitbestimmen können, letzten Endes eine gute ist« (Brief 10 [6. 7. 1918]: 22,32).

Phasenweise erfährt sie, dass »gewisse Zukunftsmöglichkeiten mir ganz unerträglich erscheinen wollen« (Brief 51 [6. 10. 1918]: 4,104). Sie fühlt sich »doch verwachsen mit dem, was jetzt zusammengebrochen ist, trotzdem ich in Opposition gegen das ›System‹ groß geworden bin und ihm niemals so kritiklos gegenübergestanden bin Und es ist sicherlich nicht das Wahre, wenn man plötzlich einer ganzen Geschichte den Rücken kehrt. Wenn man nur schon etwas klarer sehen könnte! Man ist ja doch wie betäubt« (Brief 56 [29. 10. 1918]: 4,110). Als sich die »Novemberrevolution« im Kaiserreich »ordnungsgemäß vollzogen hat«, reist sie am 12. November 1918 »ganz plötzlich ... entschlossen« (Brief 58 [12. 11. 1918]: 4,113) nach Breslau, wo »ich mich gleich kopfüber in die Politik gestürzt habe« (Brief 59 [18. 11. 1918]: 4,113–114): »Ich habe mich der neugebildeten Deutschen Demokratischen Partei angeschlossen, es ist sogar möglich, dass ich demnächst hier in den Parteivorstand gewählt werde. An den ›Errungenschaften der Revolution‹ kann ich freilich vorläufig noch keine Freude





haben, ich gehöre nicht zu denen, die leichten Herzens einen Strich durch ihre ganze Vergangenheit machen. Aber der Zusammenbruch des alten Systems hat mich davon überzeugt, dass es überlebt war, und wer sein Volk lieb hat, der will natürlich mithelfen, ihm eine neue Lebensform zu schaffen, und wird sich nicht einer notwendigen Entwicklung entgegenstemmen. Außer der Parteigründung beschäftigt mich die Aufklärungsarbeit, die notwendig ist, um die Frauen an die Wahlen heranzukriegen. Beides dient zunächst der Vorbereitung der [Weimarer] Nationalversammlung, die ja für uns jetzt die Lebensfrage ist.« Sofort schließt ein skeptischer Ton an: »Die Vielgeschäftigkeit schützt vor trüben Gedanken. Denn wenn ich mal zur Ruhe komme, dann wollen in mir immer Zweifel aufsteigen, ob es denn für uns – so ausgeblutet, wie wir jetzt sind – überhaupt noch eine Zukunft geben kann. Übrigens versuche ich, mir täglich wenigstens einige Stunden für philosophische Arbeit zu retten, weil ich so ein Leben der absoluten Dekonzentration auf die Dauer einfach nicht aushalten würde« (Brief 60 [30. 11. 1918]: 4,114). Während sie sich vorerst »weiter mit der Abfassung von Flugblättern und ähnlichen Scherzen« beschäftigt, sieht sie sich selbst grundsätzlich als »unverbesserliche ›Idealistin‹ und meine ganze politische Tätigkeit wird darauf gerichtet sein, den idealen Gesichtspunkten in der Praxis Geltung zu verschaffen« (Brief 62 [10. 12. 1918]: 4,118). Auch deshalb steigert sich alsbald ihre Skepsis zur Enttäuschung aus mehrfachen Gründen: »Auch sonst geht es mir nicht gerade gut. Die Politik habe ich satt bis zum Ekel. Es fehlt mir das übliche Handwerkszeug dazu: ein robustes Gewissen und ein dickes Fell. Immerhin werde ich bis zu den Wahlen [zur Nationalversammlung] aushalten müssen, weil es zuviel notwendige Arbeit gibt. Aber ich fühle mich gänzlich ent wurzelt und heimatlos unter den Menschen, mit denen ich zu tun habe.« Noch immer bzw. wieder hofft sie auf eine akademische Laufbahn: »In dem ›neuen Deutschland‹ – ›falls es ist‹ – wird ja die Habilitation keine prinzipiellen Schwierigkeiten machen« (Brief 63 [27. 12. 1918]: 4,119). Trotz eines Anfang 1920 erwirkten Runderlasses für das Land Preußen (vgl. Briefe 26 + 30: 22,50–51.56), schlicht die verfassungsmäßige Gleichberechtigung zu beachten, muss sie an frauenfeindlichen Intrigen und auch »bei dem ungeheuren Antisemitismus, der jetzt allgemein herrscht« (Brief 66 [11. 11. 1919]: 4,124), scheitern. Die herbe Enttäuschung darüber lässt ihre politische Begeisterung weiter abkühlen und ihre eindeutig politisch-philosophischen Hoffnungen auf den Neuanfang der Demokratie von Weimar





schwinden, die sich zunehmend als zersplittert und instabil erweist. All diese Erfahrungen verstärken ihr schon Anfang 1918 sich anbahnendes Empfinden, in der religiösen Sinnggebung eine tragfähigere Alternative zur politischen zu entdecken. »*Sie haben nicht ganz unrecht mit meiner Weltfremdheit, aber ich glaube in ganz anderem Sinn, als Sie es meinten. Ich stehe jetzt vor dem Übertritt zur katholischen Kirche.*« Diesen kurzen Bescheid erhält Roman Ingarden im Oktober 1921, zugleich mit der Bemerkung: »*Eben jetzt habe ich sehr schwere Tage. Für meine Mutter ist der Übertritt das Schlimmste, was ich ihr antun kann, und mir ist es schrecklich zu sehen, wie sie sich damit quält, und ihr nichts erleichtern zu können. Denn es gibt hier eine absolute Grenze des Verständnisses.*« Daran schließt sie eine grundlegende Selbst-Erkenntnis an über jenes Dilemma, das ihr diesen Weg bestimmt habe: »*Jedenfalls habe ich in den letzten Jahren mehr gelebt als philosophiert. Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, dass ich reflektieren muss*« (Brief 78 [15. 10. 1921]: 4,143). Dies hindert sie keineswegs, politische Entwicklungen genau zu verfolgen, wie etwa ein gelegentlicher Seitenblick verrät auf »*München, wo das Pendel nach der Rätezeit natürlich sehr stark nach rechts gegangen ist*« (Brief 72 [6. 12. 1920]: 4,134).

Ihre weitere geistige Entwicklung zwischen diesen alternativen Möglichkeiten schlägt sich nieder in ihrer »*Untersuchung über den Staat*« (ESGA 7).¹⁴ Diese Ende 1920 schon »*ziemlich weit*« (Brief 72 [6. 12. 1920]: 4,134) ausgearbeitete »politische Summe« behandelt nun eingehend das Verhältnis von Staat, Recht und Werten und schließt mit

¹⁴ Zur ansonsten aufschlussreichen Einleitung (7,IX–XXVI) bleibt lediglich anzumerken, dass sie den jedenfalls im Schlussabschnitt (7,127–132) deutlichen Hintergrund der nicht nur religiösen, sondern schon christlichen Fragestellung (7,IX, Anm. 2) erkennt. Zeitlich (sofern man die Formulierung dieses Schlussabschnitts in die Zeit vor 1922 datiert), nicht aber inhaltlich gehen die Ausführungen »der Konversion Edith Steins zum katholischen Glauben und ihren damit einsetzenden ontologischen Überlegungen voraus« (ebd.). Die in ihren theoretischen Ausführungen nicht ausdrücklich erwähnten, inhaltlich wohl durchschimmernden Frustrationserfahrungen ihres politischen Engagements, das »frauenpolitisch« begründete Scheitern ihrer Habilitation, aber auch der ihrer Eingabe entsprechende Runderlass vermisst man ebenfalls in dieser Einleitung. Man beachte auch an dieser Stelle ihre Selbst-Erkenntnis (übrigens unmittelbar der ersten Mitteilung ihrer Entscheidung zum »Übertritt zur katholischen Kirche« [!] folgend, siehe unten Anm. 37): »*Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, dass ich reflektieren muss*« (Brief 78 [15. 10. 1921]: 4,143).





dem Thema »Staat und Religion« (7,127–132). Edith Steins nahezu apodiktisches, im Nachhinein beklemmend die Zeitsituation nach 1933 (siehe unten) vorwegnehmendes Fazit lautet: »Der absolute Vorrang der religiösen Sphäre vor allen anderen und der dadurch geforderte absolute Gehorsam gegen Gottes Gebot sind allem Anschein nach unverträglich mit dem bedingungslosen Gehorsam, den der Staat für seine Befehle in Anspruch nimmt. ... Wir stehen hier vor zwei Herrschaftsansprüchen, die sich in ihrer Absolutheit gegenseitig ausschließen. ... Eine prinzipielle Lösung des in der Eigenart von staatlicher und religiöser Sphäre begründeten Konflikts gibt es nicht. Es ist nur ein faktischer Ausgleich möglich« (7,127). Wenn der Staat den Respekt vor dieser religiösen Sphäre »von sich aus in die Normierung seines Lebens auf[nimmt], so ist die Basis für ein faktisch reibungsloses Nebeneinanderbestehen des souveränen Staates und der religiösen Sphäre bzw. der Kirche gegeben« (7,128). Dabei erörtert sie die Idee der »Theokratie« als geeigneter Staatsform, diesen Konflikt auszugleichen, mit »dem wunderbaren Ergebnis, dass der Staat, der seiner Idee nach durch die religiöse Sphäre in seiner Existenz bedroht scheint, in der Realität gerade nur getragen von dieser Sphäre existieren kann. Welche Form die Staaten danach haben müssten, ob nur ein Inhaber der Staatsgewalt möglich sei oder mehrere und wie die Verteilung ihrer Funktionen vorzunehmen sei, darüber ist wiederum aus der Idee der Theokratie nichts zu entnehmen. Im Gegenteil, es müsste gerade von dem soeben gekennzeichneten Standpunkt aus jede empirisch aufzuweisende Staatsform als gottgewollt hingenommen werden« (7,129). Nach ausführlicher Betrachtung möglicher Konfliktformen und -lösungen hält sie in der Frage nach der »Pflicht« des Staates, »das religiöse Leben positiv zu fördern«, fest: »Die Möglichkeiten für solche positive Förderung sind ja beschränkt. Denn das religiöse Leben spielt sich in einer Sphäre ab, in der durch Gesetz und willkürliches Zugreifen überhaupt nichts geschaffen und nichts vernichtet werden kann. Doch kann das Gesetz, das selbst nicht schöpferisch ist, schöpferische Kräfte freimachen oder in ihrer Entfaltung hemmen. Indem man Einrichtungen trifft, die gewissen Individuen erst die Möglichkeit eröffnen, mit der religiösen Sphäre in Berührung zu kommen, schafft man »Gelegenheiten« für die Entzündung neuen religiösen Lebens, die man selbst nicht in der Hand hat« (7,132). Am Ende bleibt die Beziehung der Einzelperson zum Staat notgedrungen formal, während die religiöse Beziehung wesentlich tiefer greifen kann: »Die Frage, ob der Staat Träger eigener reli-





giöser Werte sein kann, ist nach den vorausgehenden Untersuchungen negativ zu beantworten. Denn die religiösen Werte gehören einer personalen Sphäre an, die dem Staat fehlt. An früherer Stelle sagten wir schon einmal, der Staat habe keine Seele. Und zwar darum, weil er nicht in der Seele der Personen verankert ist, die ihm angehören. Das darf nicht missverstanden werden. Es gibt eine Hingabe an den Staat, die Sache der Seele ist. Und ebenso sind es alle anderen Motive, die den einzelnen treiben, den Staat »anzuerkennen« oder sich ihm zu versagen. Aber diese Motive bilden, wie immer betont wurde, nur das Fundament, auf das die Existenz des Staates angewiesen ist. Sie sind gleichgültig für das, was der Staat als solcher ist. Denn das liegt ganz und gar in der Sphäre der Freiheit. Die Person spielt darin nur qua freies Subjekt eine Rolle, und nicht qua seelisches Wesen. Darum kann der Einzelne, der im Staate lebt, heilig oder unheilig sein und auch die Volksgemeinschaft, deren Leben er regelt, nicht aber er selbst« (7,132, vgl. 7,31).

Längst hat sie aktiv einen teilweise krisengeschüttelten Weg der »Wahrheitssuche« und auch Selbstfindung beschritten, der zu ihrer bewussten Erwachsenentaufe als katholische Christin (mit evangelischer Taufpatin) am 1. Januar 1922 in Bergzabern führt. Von nun an wird (christliche) Religionsphilosophie und -pädagogik ihr Leben bestimmen, wiewohl ihr Interesse an politischen und gesellschaftlichen Fragen und Entwicklungen nicht schwinden wird. Mit ihrer Taufe gehört sie gleich drei »Minderheiten« an, die schon im Kaiserreich, aber auch noch in der Weimarer Demokratie in unterschiedlicher Weise um ihre Anerkennung und Gleichberechtigung ringen müssen: Juden, Frauen und Katholiken.

»BEGREIFEN WIRD MAN ES NIE ...«

1939 steht Edith Stein in einer völlig veränderten Lebenssituation, die sie zugleich immer weiter in eine deutliche, kritische und scharfe politisch-theologische Auseinandersetzung zwingt. Sie ist in ihrem vorerst sicheren Exil angekommen und muss sich darin einrichten, ohne die Kontakte in die bisherige Heimat abreißen zu lassen. Unmittelbar vor ihrem Abschied zu Jahresende 1938 legt sie sich selbst und vor allem den Schwestern des Kölner Karmel in einem Beitrag zur Klosterchronik noch einmal Rechenschaft über ihren Weg und ihre Motive





ab; er datiert vom »4. Adventssonntag / 18. XII. 1938« (ESGA 1,345–362, hier 345). Mit dieser »Denkschrift« begibt sie sich – und wir uns zunächst mit ihr – zurück in die Ausgangslage des Jahres 1933. Die für diesen gesamten Zeitraum vorliegende breitere Quellenlage und ihre bisherige Auswertung in der Literatur erfordern und ermöglichen es, eingehender und präziser darzulegen, wie komplex und jeweils aktuell sich ihre Entscheidungen entwickeln.

Ausländische Medienberichte über »*Greuelthaten, die an Juden verübt worden seien*«, schildert sie viereinhalb Jahre später als Schlüsselerlebnis, welches sie zu einer ersten, ihr weiteres Leben und Handeln bestimmenden Intention und Erkenntnis führt: »*Es waren unverbürgte Nachrichten, ich will sie nicht wiederholen. Es kommt mir nur auf den Eindruck an, den ich ... empfang. Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, dass Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe, und dass das Schicksal dieses Volkes auch das meine war*« (1,346). Der – theologisch durchaus ambivalenten und fragwürdigen – Deutung der neuen Lage entspricht der Ruf zur (auch politischen) Solidarität als Betroffener mit ihrem eigenen betroffenen Volk. In dieser Haltung koppelt Edith Stein bewusst ihren eigenen weiteren Lebensentwurf an das Schicksal der Juden in Deutschland. Da sie – auch im Blick auf ihre Familie – in dieser Situation nicht ins Ausland gehen möchte, zieht sie aus dieser Situation zwei persönliche Konsequenzen, die aufs Engste zusammenhängen (was übersehen werden könnte): eine durchaus politische »äußere« und eine keineswegs weltflüchtige »eigentliche« und persönliche.

DER »ÄUSSERE SCHRITT«: APPELL AN PAPST PIUS XI.

Als erstes reift in ihr der Plan eines Appells an Papst Pius XI., angesichts der anlaufenden Entrechtung der Juden in Deutschland öffentlich zu intervenieren. Dieser durchaus politische Akt erinnert deutlich an ihre Situation und ihr Verhalten in Sachen Habilitation von Frauen (siehe oben) im damaligen deutschen »Schicksalsjahr« 1918/1919: »*Ich hatte in den letzten Wochen immerfort überlegt, ob ich nicht in der Judenfrage etwas tun könnte. Schließlich hatte ich den Plan gefasst, nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater in Privataudienz um eine Enzyklika zu bitten. Ich wollte aber einen solchen Schritt nicht eigen-*





mächtig tun« (1,347). Als sich herausstellt, dass eine persönliche Vorsprache beim Papst nicht möglich ist, interveniert sie Anfang April 1933 brieflich bei Pius XI. Doch ihre Intervention bleibt offensichtlich ohne für sie erkennbare Reaktion; die Enttäuschung darüber ist Edith Stein noch viereinhalb Jahre später anzumerken: »*Ich weiß, dass mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist, ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe später oft gedacht, ob ihm nicht dieser Brief noch manchmal in den Sinn kommen mochte. Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte*« (1,348–349). Hierbei mag überraschen, dass sie weder das schon im Juli 1933 abgeschlossene Reichskonkordat noch die berühmte einschlägige Enzyklika »Mit brennender Sorge« (1937) erwähnt, geschweige denn auch nur andeutungsweise als ihren Intentionen entsprechende Reaktionen und Maßnahmen wertet. Im Gegensatz zu mancher »stillen« vatikanischen Diplomatie der Protestnoten oder im deutschen Machtbereich zensierter öffentlicher Äußerungen blieben ihr diese sicher nicht verborgen. Auch ein Bedacht auf mögliche Zensur dieses Chronikbeitrages samt nachteiligen Folgen dürfte angesichts einer Reihe freimütiger Äußerungen darin als Begründung dieser Zurückhaltung ausscheiden. Vielmehr gilt es gerade hier, der Realität einer Folgenlosigkeit dieses Appells ins Auge zu sehen, die sie selbst ja offenkundig als solche empfunden hat, und ohne Verdrängen oder Beschönigen, aber auch ohne vorschnelle Verurteilung festzuhalten, »dass hier ... eine warnende und hellsichtige Stimme ohne eine deutlich hörbare und vor allem rechtzeitige Antwort verhallte, eine Stimme, die rückschauend als eine prophetische bezeichnet zu werden verdient«¹⁵.

»... DASS DIE KIRCHE CHRISTI IHRE STIMME ERHEBE«

Da die betreffende Korrespondenz von 1933 aus den vatikanischen Archiven seit 2003 veröffentlicht vorliegt, können wir darauf ausführ-

¹⁵ Felix M. Schandl: »*Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen*«. Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Sinzig 1990, 123. Für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz: Edith Stein. Die Kirche muss ihr Schweigen brechen, in: Freiburger Rundbrief N. F. 10/3 (2003) 173–175, 173 lässt »die außergewöhnliche





licher eingehen. Der Wortlaut wirkt auf dem Hintergrund dieses enttäuschenden Misserfolges durch Schweigen noch bedrückender und tragischer, sofern man sie selbst und ihre damalige Intention ernst nimmt. Zudem fällt auf, dass der Text ihrer Eingabe von 1933 ein wesentliches Stichwort nicht ausdrücklich nennt, mit dem ihr Chronikbeitrag von 1938 ihr zentrales Anliegen beschreibt. Hier bekundet sie, ursprünglich in Privataudienz unmittelbar um eine päpstliche Enzyklika bitten zu wollen, also eine inhaltlich entfaltete feierliche lehramtliche Stellungnahme in der »Judenfrage«. Da dies umständehalber nicht zu realisieren war, habe sie die Form eines versiegelten Briefes gewählt. Im ursprünglichen Text von 1933 hingegen erwartet die »Bittstellerin« (21)¹⁶ bei aller formellen Demut keine geistlich-theoretische Abhandlung dieser Art, sondern eine klare und knapp begründete inhaltliche Distanzierung und »Unterscheidung des Christlichen« (Romano Guardini) von Programm und Maßnahmen der Reichsregierung, eine »päpstliche« Entlarvung des wahren Charakters der Vorgänge und der handelnden Personen, was ja »auch im eigenen politischen Interesse der Kirche« liege. Die Form dieser Stellungnahme überlässt sie der Entscheidung des Adressaten.

Dabei ist nicht zu übersehen, dass Edith Stein sich zum einen mit einer inhaltlich dichteren Stellungnahme wenigstens mittelbar größere Reichweite erhofft, zum anderen natürlich den erwünschten Zweiteffekt päpstlich veranlasster Aufmerksamkeit für die bedrohliche Lage der Juden in Deutschland einkalkuliert. Es entsteht vor allem im zweiten Teil ihres Schreibens der Eindruck, dass sie dem Papst theologische Argumentationshilfen zur Wertung der konkreten Vorgänge an die Hand geben möchte (die sie später als offensichtlich ungenutzt vermissen wird). Möglicherweise resultiert das Stichwort »Enzyklika« von 1938 aus der Erfahrung der Enzyklika »Mit brennender Sorge« (1937) und ihrer Folgen, ohne dass sie diese als ihrem Anliegen entsprechend ansieht.

Hellsichtigkeit und der prophetische Charakter, der ihm – noch ganz am Anfang der katastrophalen und verbrecherischen Aktivitäten des Regimes – bereits eignet«, den Inhalt dieses Briefes in der Gegenwart »so brisant« werden, weshalb sie »die Anstrengung eines gerechten Urteils« anmahnt. Eine Mahnung an die Adresse jedweder vereinfachten Schuldzuweisung wie Exkulpierung.

¹⁶ Wiedergabe der folgenden Zitate aus dem Brief an Papst Pius XI. mit schlichter Angabe der Seitenzahl aus: Edith-Stein-Jahrbuch 10 (Würzburg 2004) 18–19; weitere Dokumente 19ff.





Knapp zwei Monate nach der Machtergreifung stellt sie dem »*Vater der Christenheit*« (18) die entscheidenden und unterscheidenden theologischen Fragen. Sie startet einen ersten, eindringlichen Appell, im Namen von »*Millionen von Deutschen*« jene dramatischen Vorgänge im Reich trotz Zensur und propagandistischer Täuschung »*mit offenen Augen*« (19) wahr- und auch nicht kommentarlos und unverantwortlich hinzunehmen, »*die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen*« (18). Knapp, präzise und hellichtig beschreibt sie Vorgeschichte und Folgen der »Machtergreifung«: »*Jahre hindurch haben die nationalsozialistischen Führer den Judenbass gepredigt. Nachdem sie jetzt die Regierungsgewalt in ihre Hände gebracht und ihre Anhängerschaft – darunter nachweislich verbrecherische Elemente – bewaffnet hatten, ist diese Saat des Hasses aufgegangen. Dass Ausschreitungen vorgekommen sind, wurde noch vor kurzem von der Regierung zugegeben. In welchem Umfang, davon können wir uns kein Bild machen, weil die öffentliche Meinung geknebelt ist. Aber nach dem zu urteilen, was mir durch persönliche Beziehungen bekannt geworden ist, handelt es sich keineswegs um vereinzelte Ausnahmefälle*« (18). Konkret bezieht sie sich auf den gewaltsamen sogenannten »Boycott« jüdischer Geschäfte und Kaufhäuser am 1. April 1933 (einem Samstag), der aufgrund internationaler offener und diplomatischer Reaktionen (auch des Vatikans, was sie nicht wissen konnte) in der Folgezeit abgeschwächt wurde: »*Unter dem Druck der Auslandsstimmen ist die Regierung zu ›milderen‹ Methoden übergegangen. Sie hat die Parole ausgegeben, es solle ›keinem Juden ein Haar gekrümmt werden‹. Aber sie treibt durch ihre Boykotterklärung – dadurch, dass sie den Menschen wirtschaftliche Existenz, bürgerliche Ehre und ihr Vaterland nimmt – viele zur Verzweiflung: es sind mir in der letzten Woche durch private Nachrichten 5 Fälle von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen bekannt geworden. Ich bin überzeugt, dass es sich um eine allgemeine Erscheinung handelt, die noch viele Opfer fordern wird. Man mag bedauern, dass die Unglücklichen nicht mehr inneren Halt haben, um ihr Schicksal zu tragen. Aber die Verantwortung fällt doch zum grossen Teil auf die, die sie so weit brachten. Und sie fällt auch auf die, die dazu schweigen*« (18).





»VERGÖTZUNG DER RASSE« –

»VERNICHTUNGSKAMPF« GEGEN CHRISTI »MENSCHHEIT«!

Mit diesem pastoralen und ethischen Augenmerk auf einzelne tragische Schicksale leitet sie über zu dem ausdrücklichen Hinweis, all dies gehe »von einer Regierung aus, die sich ›christlich‹ nennt« (19). Auf diese Weise nimmt sie in aller höflichen Form den Papst und seine lehramtliche Zuständigkeit für die Kirche und die Unterscheidung des Christlichen in die Pflicht, wie ihre weitere Formulierung verdeutlicht: »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« (19). Die Begründung erfolgt mit Hinweis auf Inhalte der dahinterstehenden Ideologie in Form rhetorischer Fragen, die sie theologisch zuspitzen. Schon die erste bringt den »Götzendienst« auf den Punkt: »Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie?« (19). Die zweite Frage spricht unzweideutig vom Ziel der Vernichtung und führt einen auf dem Hintergrund des christlich-jüdischen Verhältnisses und der Rassenideologie hervorstechend originellen, für Edith Stein jedoch charakteristischen Gesichtspunkt ein: »Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel?« (19). Die dritte Frage schließt kategorisch jede (damals durchaus auch im kirchlichen Bereich vorhandene) Rechtfertigung und Herleitung antisemitischer bzw. antijudaistischer Haltungen und Taten von der Kreuzigung Christi aus, ohne das Stichwort auch nur zu nennen: »Steht nicht dies alles im äussersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heilandes, der noch am Kreuz für seine Verfolger betete?« (19). In der letzten Frage klingt, wenngleich indirekt, ihr zentrales Motiv an: »Und ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte?« (19).¹⁷ Sie schließt mit dem Ausblick auf jene bereits ange-

¹⁷ Aus Anlass des 1900-Jahr-Jubiläums von Tod und Auferstehung Jesu im Jahre 33 nach christlicher Zeitrechnung. Edith Stein besuchte die deshalb im Trierer Dom ausgestellte Reliquie des Gewandes Jesu am 10. August 1933: »Ich sah den heiligen Rock und erlebte mir Kraft« (1,356; vgl. Brief 269: 22,299f, Anm. 1): offensichtlich für ihren bevorstehenden Abschiedsbesuch bei der Familie in Breslau und für ihre Entscheidung.





mahnte verhängnisvolle Fehleinschätzung und seine Auswirkungen, auch im Hinblick auf den angestrebten Konkordatsabschluss: »Wir alle, die wir treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält. Wir sind auch der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen« (19). Der Appell mündet in eine Warnung vor bevorstehenden Kampfmaßnahmen gegen die Kirche, die sich alsbald bitter bestätigen wird: »Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt« (19).

WORIN BESTEHT »DAS EIGENTLICHE«?

»Obwohl es meiner Natur entsprach, einen solchen äußeren Schritt zu unternehmen, fühlte ich doch, dass dies noch nicht das ›Eigentliche‹ sei. Worin aber das Eigentliche bestand, das wusste ich noch nicht« (1,347). Seit 1928 pflegt sie jährlich die Karwoche und Ostern zurückgezogen im Benediktinerkloster Beuron zu verbringen, in dessen jungem Erzabt Raphael Walzer (1888–1966) sie einen kongenialen Geistlichen Begleiter gewonnen hatte. Diesmal will sie dort – und in Absprache mit ihm – ihren politischen Schritt organisieren (was auch geschieht) und sich über ihren persönlichen Weg klar werden. Noch bevor sie dort eintrifft, gelangt sie am Abend des 6. April 1933 an einen Ort, der ihr zu diesem Zeitpunkt offensichtlich völlig unbekannt ist und wo sie einer Antwort näher kommen wird: »In Köln unterbrach ich die Fahrt [nach Beuron] von Donnerstag Mittag bis Freitag früh. Ich hatte dort eine Katechumena, der ich bei jeder möglichen Gelegenheit etwas Zeit widmen musste. Ich schrieb ihr, sie möchte sich erkundigen, wo wir abends die ›Heilige Stunde‹ besuchen könnten. Es war der Vorabend des 1. Freitags im April, und in diesem ›Heiligen Jahr‹ 1933 wurde an allen Orten das Gedächtnis des Leidens unseres Herrn besonders feierlich begangen. Um 8 Uhr abends fanden wir uns zur Heiligen Stunde im Karmel Köln-Lindenthal ein. Der Priester ...





hielt eine Ansprache und kündigte an, dass von nun an jeden Donnerstag diese Andacht hier gehalten werden sollte. Er sprach schön und ergreifend, aber mich beschäftigte etwas anderes tiefer als seine Worte. 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, die müssten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun, Er solle mir nur zeigen, wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die innere Gewissheit, dass ich erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen sollte, das wusste ich noch nicht« (1,347–348). Fast zeitgleich formuliert sie in einem privaten Schreiben: »Unter dem Kreuz verstand ich [1933] 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« (Brief 580 [9. 12. 1938]: 3²,323). In Echt angekommen, wird sie ergänzen: »Menschlichen Trost gibt es freilich nicht, aber der das Kreuz auflegt, versteht es, die Last süß und leicht zu machen« (Brief 586 [3. 1. 1939]: 3²,329).

Hier erfahren wir fast nebenbei einiges über die Gebetsweise der späteren Karmelitin: Einfühlung in die Wirklichkeit verbunden mit einem sehr persönlichen, aufmerksamen Gegenüber zu Gott bzw. Jesus Christus – an Teresa von Ávila erinnernd – »wie zu einem vertrauten Gespräch« (1,332) mit einem Freund. Einführend identifiziert sie das (öffentlich erlebbare) Leiden ihrer jüdischen Mitbürger mit dem (als heilsbedeutend geglaubten) Kreuz Jesu Christi. Dies zu tun sei nicht jedem offenbar und daher verständlich und möglich. Doch die Minderheit der Verstehenden und »Eingeweihten« sieht sie zu stellvertretender Solidarität verpflichtet. Dazu erklärt sie sich selbst ausdrücklich bereit. Als »Resultat« erfährt sie sich in dieser Bereitschaft angenommen, noch ohne klares Wissen, wie. In diesem Fall wird eine nach zeitgenössischem katholischem Brauch gehaltene Andacht zwar mit vollzogen und inhaltlich wahrgenommen, doch innerhalb dieses Rahmens bleibt ein Freiraum für den entscheidenden persönlichen Austausch.

Diesem Wie kommt sie noch näher, als sie von Beuron nach Münster zurückkehrt. Hier wird sie konfrontiert mit der wachsenden Bedrohung für das Institut, dem sie erst seit 1932 angehört, und ihre eigene





berufliche Tätigkeit. Die »Machtergreifung« 1933 bedeutet das absehbare Ende ihrer beruflichen Möglichkeiten in Deutschland. Zwar wird das Gesetz zur »Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« vom 7. April 1933, das die unverzügliche Entfernung »nichtarischer« und missliebiger Beamter aus dem Staatsdienst anordnet und ermöglicht, sie formal, da nicht beamtet, nicht betreffen. Doch das Klima der Angst und des Druckes spüren sie und andere immer deutlicher: »Es wurde mir klar, dass man im Erziehungswesen am allerwenigsten Einflüsse dulden würde, die der herrschenden Richtung entgegenwären. Das Institut, an dem ich arbeitete, war ein rein katholisches ... So waren wohl seine Tage gezählt. Erst recht musste ich mit dem Ende meiner kurzen Dozentenlaufbahn rechnen.« Deswegen befolgt sie den Rat des Geschäftsführers am Institut: »Es wäre wohl am besten, wenn ich für diesen Sommer darauf verzichtete, Vorlesungen anzukündigen, und still im Marianum arbeiten würde« (1,349). Einen Monat später zeigt sie sich noch unentschieden: »Ich bin als Dozentin ›zur Disposition gestellt‹, rechne aber nicht mehr mit einer Rückkehr an das Institut. Was und wo ich im August sein werde, weiß ich vorläufig noch nicht« (Brief 256 [17. 5. 1933]: 2²,284). Doch alsbald ist ihr Fortgehen aus Münster »mein freier Entschluss« (Brief 270 [4. 8. 1933]: 2²,300). Die »Vertröstung« einer eventuellen Übernahme des Instituts durch die Kirche würde in ihren Augen nichts ändern: »Wenn es hier nicht mehr geht«, sagte ich, »so gibt es in Deutschland überhaupt keine Möglichkeit mehr für mich« (1,350). Die Möglichkeit und ein konkretes Angebot, ins Ausland zu gehen, lehnt sie ab (vgl. 1,350.351).

»... NUN WAREN JA DIE HEMMENDEN MAUERN EINGESTÜRZT«

»Etwa 10 Tage nach meiner Rückkehr aus Beuron [nach Münster] kam mir der Gedanke: Sollte es nicht jetzt endlich Zeit sein, in den Karmel zu gehen? Seit fast 12 Jahren war der Karmel mein Ziel« (1,350). Geradezu intuitiv fällt ihr eine nunmehr möglich gewordene weitere Konkretisierung ihres persönlichen Schrittes ein. Nach der Schilderung ihres Weges und der Gegengründe in diesen zwölf Jahren konstatiert sie in geradezu freudiger Umkehrung des Bildes von Klostermauern: »Aber nun waren ja die hemmenden Mauern eingestürzt. Meine Wirksamkeit war zu Ende. Und würde meine Mutter mich nicht lieber in einem Kloster in Deutschland wissen als an einer Schule in





Südamerika?« (1,351). Ein Originalbrief Edith Steins erfordert allerdings hier anzumerken, dass ihre Mutter ursprünglich die gegenteilige Ansicht vertreten hat: »*Wenn auch meine Mutter jetzt der Überzeugung ist, dass sie mich lieber in Südamerika an einer Schule wüsste als hier im Kloster, so glaube ich doch, dass das später wesentlich anders aussehen wird*« (Brief 282 [18. 9. 1933]: 2²,312). Was sich 1933 noch als eigene Vermutung darstellt, ist 1938 zur rechtfertigenden rhetorischen Frage geworden; ob die Mutter ihre ursprüngliche Sicht in diesem Punkt beibehielt, ist uns nicht überliefert. Der Chronikbeitrag erwähnt nur den seit 1922 unverändert religiösen Konflikt in folgendem Wortwechsel der Mutter mit ihrer Tochter: »*Man kann also auch jüdisch fromm sein?*« »*Gewiss, wenn man nichts anderes kennen gelernt hat.*« »*Nun kam es verzweifelt zurück:* »*Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn [Jesus] sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht?*« (1,360). Edith Steins Bemerkungen in Originalbriefen dieser Zeit verraten allerdings einen vielschichtigeren, heftigeren und andauernden Konflikt (vgl. 3²,4–5.6.7.9.41.42.44.46 u. ö.).

Auf den Tag genau 12 Jahre vor Hitlers unrühmlichem Ende hält Edith Stein Zwiesprache, diesmal in Münster: »*Am 30. April – es war der Sonntag vom Guten Hirten – wurde in der Ludgerikirche das Fest des hl. Ludgerus mit 13stündigem Gebet gefeiert. Am späten Nachmittag ging ich dorthin und sagte mir: Ich gehe nicht wieder fort, ehe ich Klarheit habe, ob ich jetzt in den Karmel gehen darf. Als der Schlußsegen gegeben war, hatte ich das Jawort des Guten Hirten*« (1,351). Ihre Wahl fällt auf den erwähnten Kölner Karmel; offensichtlich kennt sie auch keinen anderen, und Versuche einer früheren Kontaktaufnahme zu einem solchen Konvent sind nicht überliefert. Mit Zustimmung Erzabt Walzers vereinbart sie unter Vermittlung beiderseits guter Bekannter dort eine Vorsprache für den 21. Mai 1933. Zuvor zerstreut die Vermittlerin ihre Bedenken: »*mein Alter (42 J[ahre]), die jüdische Abstammung, die Vermögenslosigkeit. Sie fand das alles nicht schwerwiegend. Sie macht mir sogar Hoffnung, dass ich hier in Köln Aufnahme finden könnte, da durch eine Neugründung in Schlesien Plätze frei würden. Eine Neugründung vor den Toren meiner Vaterstadt Breslau, war das nicht ein neues Zeichen des Himmels?*« (1,352). Im Vorgespräch bemerkt sie nach eigener Darstellung: »*immer war es mir, als hätte der Herr mir im Karmel etwas aufgespart, was ich nur dort finden könnte. Das machte Eindruck*« (1,353). Sie erwähnt als einzigen Ein-





wand den ihrer späteren Priorin: »Mutter Teresia hatte nur das Bedenken, ob man es verantworten könne, jemanden aus der Welt fortzunehmen, der draußen noch viel leisten könne« (1,353). Am 19. Juni hält sie das Telegramm in Händen: »Freudige Zustimmung. Gruß Karmel«. Schon jetzt ist »meine spätere Versetzung in den schlesischen Karmel vorgesehen« (1,355), wie auch ein Originalbrief belegt: »Ich habe Aussicht, von hier aus später in eine Neugründung nach Breslau versetzt zu werden« (Brief 291 [17. 10. 1933]: 32,6). Bei ihrem Abschiedsbesuch (August bis Oktober) von der Familie in Breslau wird sie »in alle Freuden und Leiden der Klostergründung eingeweiht, durfte auch einmal ... den Bauplatz in Pawelwitz (jetzt Wendelborn) besichtigen« (1,357). Am 14. Oktober (nach der Ersten Vesper zum Fest der hl. Teresa von Ávila) wird sie »in die Klausur aufgenommen« (1,355, vgl. 362). Wiewohl sie anfangs (vgl. Briefe 262.279.281.282.284.291.298: 22,291.309.311.312.315; 3,22.31) sehr damit rechnet, dorthin versetzt zu werden, sollte sie Breslau und ihre Angehörigen – mit Ausnahme ihrer Schwester Rosa – nie wiedersehen.

»FREMDLING IN DER WELT«

Die politischen Umwälzungen des Jahres 1933 hatten Edith Stein nach eigenen Angaben noch mehr als bisher zu einem »Fremdling in der Welt« (1,351) werden lassen: »Abgesehen von meiner beruflichen Tätigkeit hatte ich in klösterlicher Zurückgezogenheit gelebt« (1,356). Fast im gleichen Atemzug allerdings zitiert sie in leicht koketter Sachlichkeit ihren besagten Geschäftsführer: er »sprach mir seine Bewunderung aus, dass ich so klar sähe, obgleich [ich] so zurückgezogen lebte und mich um die Dinge dieser Welt nicht kümmerte« (1,350). Ihr ist vollkommen klar, dass diese zurückgezogene Lebensform (Klausur) von gutkatholischen Christen ebenso wie von »religiös unmusikalisches« als »Weltflucht« angesehen werden kann, gerade unter den gegebenen Umständen. In der Sicht ihrer jüdischen Angehörigen könnte dieser Eintritt sogar als »Verrat« ausgelegt werden. »In Breslau fand ich natürlich vieles verändert, die Bekannten z. T. schon aufgebrochen, z. T. in der Vorbereitung zum Aufbruch. Meine Angehörigen neigen fast alle dazu, in Deutschland zu bleiben, solange es irgend durchzuhalten ist« (Brief 291 [17. 10. 1933]: 32,6). Wohl auch deswegen zitiert ihr Chronikbeitrag eine Frage ihrer Nichte Suse, »damals 12 Jahre





alt, aber weit über ihre Jahre gereift und nachdenklich«, die das auf den Punkt bringt: »*Warum tust Du das jetzt?*« (1,359; Hervorhebung im Original). Sie »*möchte so gern allen, die ich draußen weiß, etwas von dem Frieden mitteilen, der uns geschenkt ist*« (Brief 291 [17. 10. 1933]: 3², 6). Edith Steins eigene Sicht und Bewertung ihres Schrittes fällt geradezu missverständlich positiv aus, was nur aus diesem inneren Zusammenhang des Motivs stellvertretender Solidarität Sinn ergibt: »*Ich war fast erleichtert, dass ich nun wirklich von dem allgemeinen Los mitbetroffen war. Aber natürlich musste ich überlegen, was ich weiter tun sollte*« (1,350).¹⁸ In entsprechender Weise äußert sie sich – im Zusammenhang mit ihrer ersten Sorge um ihre Angehörigen – gegenüber Vertrauten schon in Originalbriefen: »*Wenn die Zeiten nicht so traurig wären – ich persönlich hätte ihnen nur zu danken, weil sie mir nun endlich diesen Weg geöffnet haben*« (Brief 262 [ca. 20. 6. 1933]: 2²,292). »*Ich bin dem Umsturz, der mir diesen Weg frei machte, sehr zu Dank verpflichtet*« (Brief 271 [4. 8. 1933]: 2²,302). »*Der Umsturz war mir ein Zeichen des Himmels, dass ich jetzt den Weg gehen dürfe, den ich schon lange als den meinen angesehen hatte*« (Brief 291 [17. 10. 1933]: 3²,6). »*Ich bin jetzt an dem Ort, an den ich längst gehöre. Und es liegt mir sehr fern, denen einen Vorwurf zu machen, die mir den Weg frei gemacht haben*« (Brief 296 [20. 11. 1933]: 3²,12). »*Es war ja für mich durchaus kein neuer Entschluss, sondern nur die Ausführung eines sehr alten, wozu die Zeitverhältnisse den Anstoß gaben. Und für niemanden, der mir nahestand, bedeutet es einen Verlust, sondern alle sollen Anteil haben an dem Gewinn, den es mir bringt*« (Brief 159 [27. 11. 1933]: 4,235). Auf dieser Linie liegt auch ein – nur indirekt wiedergegebenes – Wort Edith Steins im Sammellager Westerbork. Der dort wohlmeinend gestellten Frage, ob man ihres bevorstehenden Abtransports als getaufter Jüdin wegen noch bei Behörden intervenieren sollte, entgegnet sie einem Zeugen zufolge so: »Wiederum lächelte sie. ›*Nein, nicht tun, bitte nicht tun.*‹ Weshalb eine Ausnahme

¹⁸ Eine ähnliche Formulierung gebraucht Erzabt Walzer in seiner erbetenen, recht deutlichen Stellungnahme an den Kölner Konvent vom 2. Juni 1933: »Bis vor kurzem war ich allerdings wegen ihrer Berufung zum tätigen Leben in der Frauenwelt gegen einen Klostereintritt. Nachdem ihr nun durch die äusseren veränderten Verhältnisse der freie Weg beinahe gebahnt ist, wehre ich mich nicht mehr gegen ihren Eintritt« (Edith Stein / M. Amata Neyer: *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von M. Amata Neyer. Würzburg 1994, 33). Höchst wahrscheinlich, dass Edith Stein sich darüber ausgetauscht hat.





für sie oder die Gruppe? War das nicht gerade Gerechtigkeit, dass sie keinen ›Nutzen ziehen‹ konnten aus ihrer Taufe? Wenn sie das Los der anderen nicht würde teilen können, würde ihr Leben vernichtet sein. Jetzt aber nicht.«¹⁹ Damit beantwortet sie auch jene Frage, die ihr ihre Nichte gestellt hatte. Die darin sich zeigende Haltung entspricht dem wirklichen Selbstverständnis eines Lebens in klösterlicher Klausur, gerade in guter Distanz in und für Welt und Menschen bewusst vor dem lebendigen Gott zu stehen und präsent zu sein. Darin kann Edith Stein selbst ihr »Eigentliches« nochmals verdeutlichen: »Wer in den Karmel geht, ist für die Seinen nicht verloren, sondern erst eigentlich gewonnen; denn es ist ja unser Beruf, für alle vor Gott zu stehen« (Brief 318 [14. 5. 1934]: 3²,35).

RINGEN »UM VERSTÄNDNIS DESSEN, WAS DA ÜBER EINEN HEREINBRACH«

»Die letzten Monate haben die deutschen Juden aus der ruhigen Selbstverständlichkeit des Daseins herausgerissen. Sie sind gezwungen worden, über sich selbst, ihr Wesen und ihr Schicksal, nachzudenken. Aber auch vielen andern jenseits der Parteien Stehenden hat sich durch die Zeitereignisse die Judenfrage aufgedrängt« (1,2). Dieser Nachdenken heischende Satz eröffnet das Vorwort (1,2–4) der großen autobiographischen Denkschrift Edith Steins, datiert »Breslau, »21. IX. 33« (1,4). Wie eingangs erwähnt, nimmt gerade die Karmelitin politische Stellung zur bedrängenden aktuellen Lage in ihren »Denkschriften«, auf die ich nun abschließend näher eingehe. Diesem Vorwort zufolge plant sie damit eine breit angelegte und für eine große Öffentlichkeit bestimmte und diese aufklärende Schrift, ganz auf der Linie ihres Appells an den Papst. Kraft ihrer eigenen Herkunft und ungeschminkten Erfahrungen im Familien- und Bekanntenkreis möchte sie dem »erschreckende[n] Zerrbild« (1,2) des »Juden« in den »programmatischen Schriften und Reden der neuen Machthaber« (1,2–3) nicht etwa eine »Apologie des Judentums« (1,3), ein idealisiertes und ebenso einseitig schön gefärbtes jüdisches Gegenbild gegenüberstellen. Herausgefordert vom »Kampf gegen das Judentum in Deutschland« im Gefolge

¹⁹ Übersetzung aus dem niederländischen Original bei Anne Mohr / Elisabeth Prégardier (Hgg.): *Passion im August. Edith Stein und Gefährtinnen: Weg in Tod und Auferstehung*. Annweiler ²1995, 105.





der »nationalen Revolution« (1,2) und in anderer Reihenfolge als im Brief an Pius XI. geht sie hier zunächst mit rhetorischen Fragen auf die Stehsätze antisemitischer Propaganda ein, insofern sie aus konkreten »Einzelfällen« resultieren: »Aber ist das jüdische Menschentum schlechthin die notwendige Auswirkung des ›jüdischen Blutes‹? Sind Großkapitalisten, schnoddrige Literaten und die unruhigen Köpfe, die in den revolutionären Bewegungen der letzten Jahrzehnte eine führende Rolle spielten, die einzigen oder auch nur die echtsten Vertreter des Judentums?« Die Antwort erfolgt klar und spricht die lebensweltlichen Erfahrungen ebenso an wie die nunmehr erforderliche Solidarisierung und pädagogische wie publizistische Klarstellung: »In allen Schichten des deutschen Volkes werden sich Menschen finden, die diese Frage verneinen: Sie sind als Angestellte, als Nachbarn, als Schul- und Studiengefährten in jüdische Familien hineingekommen; sie haben dort Herzensgüte, Verständnis, warme Teilnahme und Hilfsbereitschaft gefunden; und ihr Gerechtigkeitssinn empört sich dagegen, dass diese Menschen jetzt zu einem Paria-dasein verurteilt werden. Aber vielen andern fehlen diese Erfahrungen. Vor allem wird der Jugend, die heute von frühesten Kindheit an im Rassenhaß erzogen wird, die Gelegenheit dazu abgeschnitten. Ihnen gegenüber haben wir, die wir im Judentum groß geworden sind, die Pflicht, Zeugnis abzulegen.« Nachdrücklich verweist sie darauf, dass es »Berufener« gäbe, die »Idee« des Judentums«, den »Gehalt der jüdischen Religion« oder die »Geschichte des jüdischen Volkes« darzulegen: »... wer sich darüber unterrichten will, der findet eine ausgebreitete Literatur vor.« Sie selbst »möchte nur schlicht berichten, was ich als jüdisches Menschentum erfahren habe, ein Zeugnis neben anderen, die bereits im Druck vorliegen oder in Zukunft erscheinen werden. Wem es darum zu tun ist, sich unbefangen aus Quellen zu unterrichten, dem will es Kunde geben« (1,3).

»KAMPF GEGEN DEN ANTICHRIST«

Es fällt auf, dass Edith Stein weder in ihren Briefen noch in irgendeiner der nachgelassenen Schriften direkt den Namen Hitlers erwähnt. Das könnte an der Rücksicht auf mögliche Zensur liegen, aber auch eine Abscheu dokumentieren, diesen Namen in den Mund zu nehmen. Einzig in diesem Vorwort legt bzw. zitiert sie ihn – in einer entscheidenden Frage – im Munde einer anderen Person: »Wenn ich nur wüss-





te, wie Hitler zu seinem furchtbaren Judenhass gekommen ist!«, sagte eine meiner jüdischen Freundinnen in einem jener Gespräche, in denen man um Verständnis dessen, was da über einen hereinbrach, rang« (1,2). Dem Papst hatte sie zu diesem Zeitpunkt längst ihre persönliche, theologisch begründete Antwort mitgeteilt; an dieser Stelle, für eine andere Öffentlichkeit, unterlässt sie das, wohl auch, weil ihre Deutung hier sehr befremdend und vereinnahmend geklungen hätte. Doch offenbaren die in den folgenden Denkschriften und Wortmeldungen verwendeten Anspielungen auf und vergleichenden Symbolnamen für Hitler und das »Dritte Reich« ihre »politische Theologie« in diesen schweren Zeiten. Schon kurz nach ihrem Eintritt bezeichnet Edith Stein in ihrer vermutlich ersten Ansprache an den Kölner Konvent (eine solche zu halten ist für eine Postulantin wie sie absolut unüblich) im November 1933 Hitler und sein Regime verschlüsselt, aber deutlich und durchaus noch hoffnungsfroh mit dem Namen einer negativen Figur aus einem Szenario der biblischen Apokalypse: »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 ringt die Menschheit mit einer Schlammflut, und immer noch ist es eine kleine Herde, die sich daraus gerettet hat auf die höchsten Spitzen der Berge. 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« (20,111). Schon an dieser Stelle darf das Kreuz – von ihr keineswegs fundamentalistisch kurzschlüssig aufgefasst – als Gegenbild zum nationalsozialistischen Hakenkreuzsymbol verstanden werden. In ihrer »Untersuchung über den Staat« – wir erinnern uns dieser ihrer frühen »politischen Summe« – hatte Edith Stein nachweislich erstmals denselben Begriff theoretisch zitiert als Symbol für die Erörterung eines fundamentalen menschlichen Kontrastes, der nunmehr blutige Wirklichkeit werden sollte: »Wir stehen hier vor zwei Herrschaftsansprüchen, die sich in ihrer Absolutheit gegenseitig ausschließen. Es ist darum wohl verständlich, wenn der Staat den einzelnen Gläubigen, vor allem aber der sichtbaren und permanenten Verkörperung jenes seine Souveränität durchbrechenden Herrschaftsanspruchs – der Kirche – mit Misstrauen und gegebenenfalls mit offener Feindseligkeit begegnet. Andererseits kann man es verstehen, dass unter den Gläubigen immer wieder die Auffassung vom Staat als Antichrist auftaucht« (7,127). Noch dreimal fällt in ihren Denkschriften dieses Kernwort





ihrer politischen Theologie gegen den Nationalsozialismus, jeweils gemünzt auf das »Dritte Reich« und schließlich den Zweiten Weltkrieg. Im spannungsgeladenen Jahr 1939 – am Jahrestag der Machtergreifung war öffentlich im Falle eines neuen Weltkrieges die »Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa« angekündigt worden – übergibt Edith Stein zwei kurze Denkschriften an ihre Priorin in Echt, beide deutliche Reaktionen auf Tagesereignisse, die den Krieg heraufbeschwören: wenige Tage nach Zerschlagung der Tschechoslowakei und Errichtung des »Reichsprotektorates Böhmen und Mähren« sowie der »Rückführung« des litauischen Memellandes bietet sie sich am »Passions-sonntag, 26. III. 39« *»dem Herzen Jesu als Sühnopfer für den wahren Frieden«* an mit der ausdrücklichen und helllichtigen Intention: *»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 noch viele andere dazu rufen«* (1,373 = Brief 608: 3²,359). Wenig später, am 9. Juni, formuliert ihr provisorisches »Testament« (1,374–375) den klaren und eindeutigen Wunsch, Gott möge ihr *»Leben und Sterben annehmen«*, u. a. ausdrücklich *»für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt«*; sie selbst wolle *»den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter seinen heiligsten Willen mit Freuden«* entgegennehmen (1,375). Dass es ein anonym, industrieller, grausamer Tod mit Millionen anderen werden würde, ist zu diesem Zeitpunkt ihr selbst noch unbekannt. Hier offenbart sie einmal mehr ihre patriotisch-politische Intention – im Anschluss an jene berühmte geworden, durch ihre Selbstsicht bedingte, im jüdisch-christlichen Verhältnis jedenfalls durchaus problematische Formulierung: *»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 in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt, schließlich für meine Angehörigen, Lebende und Tote, und alle, die mir Gott gegeben hat: dass keines von ihnen verloren gehe«* (1,375). Als dann mit dem Überfall auf Polen der Zweite Weltkrieg unwiderruflich ausgebrochen ist,





wiederholt sie in einer Ansprache am Fest Kreuzerhöhung (14. September 1939) diese Warnung mit deutlicher und emotionaler Zuspitzung: »Mehr als je ist heute das Kreuz das Zeichen, dem widersprochen wird. Die Anhänger des Antichrist tun ihm weit ärgere Schmach an als einst die Perser, die es geraubt hatten. Sie schänden die Kreuzbilder und sie machen alle Anstrengungen, das Kreuz aus dem Herzen der Christen zu reißen. Nur allzu oft ist es ihnen gelungen, auch bei denen, die wie wir, einst gelobt hatten, Christus das Kreuz nachzutragen. Darum blickt uns der Heiland heute ernst und prüfend an und fragt jede einzelne von uns: Willst du dem Gekreuzigten die Treue halten? Überlege es wohl! Die Welt steht in Flammen, der Kampf zwischen Christus und dem Antichrist ist offen ausgebrochen. Wenn Du Dich für Christus entscheidest, kann es dein Leben kosten« (20,119).²⁰ In einem Brief bringt sie erneut, wie schon während des Ersten Weltkrieges, eine geschichtsphilosophische Betrachtung zum Ausdruck. Sie nimmt wahr, »dass alle alten Kriegserinnerungen auftauchen und dass man den Gegensatz von jetzt u[nd] damals stark empfindet. Und es ist heute für uns nicht möglich, mit ungeteiltem Herzen die Ereignisse zu verfolgen. ... Ich fühle mich jetzt immer in die napoleonische Zeit versetzt und kann mir vorstellen, in welcher Spannung man damals an allen Enden Europas gelebt hat. Ob wir wohl noch erleben werden, dass die Ereignisse unserer Tage ›Geschichte‹ werden? Ich habe großes Verlangen, all das einmal im Licht der Ewigkeit zu sehen. Denn das erkennt man doch immer klarer, wie blind wir für alles sind. Man staunt, wie verkehrt man vieles früher angesehen hat und begeht doch im nächsten Augenblick wieder den Fehler, sich ein Urteil zu bilden, ohne dass man die nötigen Grundlagen dafür hat« (Brief 648 [17. 11. 1939]: 3²,408–409).

²⁰ An anderer Stelle definiert sie »Wahrheit« auch kirchenkritisch, wobei der genaue Zusammenhang nicht deutlich ist; die gängige Auffassung »hält weder vor meinem Gewissen noch vor meiner philosophischen Einsicht stand. Ich weiß, dass diese Auffassung die durchschnittliche ist. Eben das schmerzt mich so sehr. Ich sehe darin eine der Makeln der irdischen Kirche, die nicht der reinen Braut Christi angehören, sondern dem, was menschlich ist an ihr. Ich halte mich daran, dass Christus die Wahrheit ist und der Teufel der Lügner von Anbeginn. Lügen aber heißt nach meiner Auffassung, anderen oder sich selbst etwas anderes vorspiegeln als was man als wahr erkennt. Man ist nicht verpflichtet, jedem alles zu sagen, was man weiß. Aber wenn man jemandem etwas als wahr hinstellt, was man als unwahr kennt, so verleugnet man damit die Wahrheit« (Brief 674 [3. 7. 1940]: 3²,446).





ELIJA – »FÜHRER UND VATER« (DER KARMELITEN)

Besonders deutlich treten diese Perspektiven in den beiden früheren Denkschriften hervor, die sie – trotz Zensur und Reichsschrifttumskammer – von Köln aus noch veröffentlichen kann. In beiden dokumentiert sie riskant und zielstrebig die jüdischen Wurzeln und Bezüge des Karmelitenordens wie auch des Betens und der Liturgie der Kirche. Der 1935 überregional – im Monat vor ihrer ersten Ordensprofess am 21. 4.²¹ – erscheinende Beitrag »Über Geschichte und Geist des Karmel« (19,127–139) stilisiert zuerst den biblischen Propheten Elija in fast übertriebenem Ausmaß zur jüdisch-christlichen kritischen Kontrastfigur zum deutschen Machthaber. Wer und was gemeint ist, macht sie ihrer zeitgenössischen Leserschaft mit der subtilen, aber deutlichen dreimaligen Verwendung des obersten Titels des Reichskanzlers und zugleich im Karmelitenorden verwendeten Titels des ersten biblischen Propheten klar: »Wer mit der Kirchen- und Ordensgeschichte etwas näher vertraut ist, weiß allerdings, dass wir [Karmeliten] als unseren Führer und Vater den Propheten Elias verehren.« Nachdrücklich betont sie, »dass er für uns keine schattenhafte Gestalt aus grauer Vorzeit ist. Sein Geist ist durch eine lebendige Überlieferung unter uns wirksam und bestimmt unser Leben« (19,128). Damit macht sie stringent klar, wogegen die »Prophetensöhne«, die ihm als ihrem Führer folgen« (19,129–130), aktuell stehen (sollen): gegen den »götzendiennerischen König Ahab (3 Kön 17,1)« und den »Götzendienst des irreführten Volkes« (19,129). Deutlich klingen die zentralen Stichworte ihrer Eingabe von 1933 an: »Wenn Gott gebietet, dann tritt er vor den König hin, wagt es unerschrocken, ihm schlimme Botschaft zu melden, die seinen Hass wecken muß. Wenn Gott es will, dann weicht er vor der Gewalt aus dem Lande; er kehrt aber auch, ohne dass die Gefahr geschwunden wäre, zurück auf Gottes Geheiß« (19,130). Schonungslos apokalyptisch nennt sie wiederum die äußerste Möglichkeit beim Namen: »Nach dem Zeugnis der geheimen Offenbarung wird er wiederkehren, wenn das Ende der Welt naht, um im Kampf gegen den Antichrist für seinen Herrn den Märtyrertod zu erleiden« (19,130–131). Und geradezu als Kontrapunkt zur NS-Ideologie setzt sie das liturgische Fest des Propheten im Karmel am 20. Juli – 1944 wird an diesem

²¹ Am Tag nach »Führers Geburtstag«, wie auch ihre Ewige Profess am 21. 4. 1938; das spricht sie nicht an.





Tag das Stauffenberg-Attentat scheitern – in eine ökumenisch-interreligiöse Perspektive: »An diesem Tage ist das Kloster unserer Patres auf dem Berge Karmel, der die Eljahöhle birgt, das Ziel gewaltiger Pilgerscharen: Juden, Mohammedaner u[nd] Christen aller Konfessionen wetteifern in der Verehrung des großen Propheten« (19,131). 1937 erscheint dann erstmals »Das Gebet der Kirche« (19,44–58). Darin »führt sie unter ausdrücklicher Nennung jüdischer Quellen ... den jüdischen Hintergrund des Betens Jesu wie auch jüdische Wurzeln der eucharistischen Mahlfeier christlichen Lesern vor Augen – in zu ihrer Zeit fast einmaliger Weise und zudem unter wachsendem Risiko«²².

»IST'S DARUM WOHL, DASS ESTHER WIEDERKEHRT?«

Als Denkschrift anzusehen ist in diesem Zusammenhang auch ihre Dialogszene »Nächtliche Zwiesprache« vom 13. Juni 1941 (20,238–244) mit der »Hauptrolle« der »Königin Esther« als Identifikationsfigur ihres Stellvertretungsgedankens. Diese biblische Gestalt aus dem gleichnamigen Buch des Alten Testaments agiert (darin dem Propheten Elija ähnlich) durchaus politisch. Als seine (exil-)jüdische Gemahlin kann sie durch ihr Eintreten beim persischen König Artaxerxes die Abwendung einer ersten großen Judenverfolgung durch den hochrangigen Haman erwirken. Der Inhalt dieses Buches wird bis heute im freudigen jüdischen Purimfest gefeiert. Edith Stein lässt nun ihre Esther als nächtliche Pilgerin bei der »Mutter« (= Priorin) erscheinen und – mit endzeitlichen Anspielungen auf den Propheten Elija (vgl. 20,241.243) – sich und ihre Sendung offenbaren: »So hat aus Hamans Hand der höchste Herr / Durch Esther, seine Magd, sein Volk befreit. / ... Ja, ich ziehe durch die Welt, / Den Heimatlosen Herberg' zu erleben, / Dem stets vertrieb'nen und zertret'nen Volk, / Das doch nicht sterben kann« (20,241). Die »Mutter« erkennt dies alsbald und gelobt: »Die Königin des Karmel sendet dich, / Wo anders fände sie bereite Herzen, / Wenn nicht in ihrem stillen Heiligtum? / Ich nehm' es auf in meines Herzens Herberg'. / Verborgten betend und verborgen op-

²² Felix M. Schandl: »Den Heimatlosen Herberg' zu erleben ...«. Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität angesichts gegenwärtiger Szenarien, in: Geist und Leben 65 (Würzburg 1992) 329–350, 333.





fernd / Hol' ich es heim an meines Heilands Herz« (20,244). Mit anderen Worten: die Schwestern, der Karmelitenorden, ja die ganze Kirche sollen das Geschick des jüdischen Volkes zu ihrer Herzensangelegenheit machen, gerade in der jetzigen Lage, die Edith Stein im Munde der »Mutter« so andeutet: »*Und heute hat ein and'rer Haman ihm [dem Judentum] / In bitt'rem Hass den Untergang geschworen. / Ist's darum wohl, dass Esther wiederkehrt?*« (20,241). Wiewohl diese Dialogszene nur für den internen Klosterbereich verfasst ist, nennt sie die Zeitsituation deutlich beim Namen. Mit anderen Worten: ihr phänomenologischer Blick auf die auch aktuelle politische Wirklichkeit ermöglicht ihr, in »rabbinischer Exegese« die Tradition kreativ und situationsbezogen zu aktualisieren. Edith Stein selbst hatte sich bereits in Köln mit dieser Gestalt – in ihrer spezifischen Interpretation und im Blick auf ihre zunehmend bedrängten Angehörigen – identifiziert: »*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 so unendlich groß und barmherzig. Das ist ein so großer Trost*« (Brief 573 [31. 10. 1938]: 3²,318).

DER »HEIMLICHE KAISER«

In der Gestalt einer bekannten Figur des Jesuskindes verdichtet sich ihr intuitiv der Kontrast zwischen irdischer und göttlicher Macht und »Reichweite«. Bereits 1941 übersetzt sie einen Gebetstext zu diesem Bild, das ihr offenkundig viel bedeutet, mit sichtlichen Anstrengungen ins Niederländische (vgl. 20,389–393). Am 20. Jahrestag ihrer Firmung 1922 in Speyer schreibt sie der Priorin des benachbarten Konventes in Beek: »*Gestern kam mir vor dem Bildchen des Prager Jesulein auf einmal der Gedanke, dass es ja den kaiserlichen Krönungsstaat trägt und sicherlich nicht zufällig gerade in Prag mit seiner Wirksamkeit zum Vorschein gekommen ist. Prag ist doch Jahrhunderte hindurch der Sitz der alten deutschen bzw. »römischen Kaiser« gewesen und macht einen so majestätischen Eindruck, dass sich keine andere Stadt, die ich kenne, damit messen kann, auch Paris und Wien nicht. Das Jesulein kam gerade, als es mit der politischen Kaiserherrlichkeit zu Ende ging. Ist es nicht der »heimliche Kaiser«, der einmal aller Not ein Ende*





machen soll? Es hat ja doch die Zügel in der Hand, wenn auch die Menschen zu regieren meinen« (Brief 726 [2. 2. 1942]: 3²,520). Diese Deutung dürfte noch in einer aus Westerbork bezeugten Bemerkung mitschwingen: »Das liebe Jesuskind ist auch hier unter uns.«²³ Reaktionen aus der Prager Karmelfamilie gerade auf diese Äußerung bestätigen mir: Edith Stein deutet ungewöhnlich, hochpolitisch und keineswegs romantisch und doch sehr zutreffend dieses populäre Gnadenbild und Wallfahrtsziel zu Füßen der Prager Burg. Auf ihr kamen und gingen die Habsburger, die Präsidenten der Republik, auch die kommunistischen, selbst die sog. »Reichsprotektoren«. Heydrich etwa, der am 20. Januar 1942 die berüchtigte »Wannseekonferenz« über die »Endlösung der Judenfrage« geleitet hatte und ab Oktober 1941 – also auch zum Zeitpunkt dieses Briefes – dort sein furchtbares Besatzungsregime ausübte, starb, nach einem Attentat am 27. Mai schwer verletzt, acht Tage später. Die kleine, pompös geschmückte spanische Jesusfigur, entstanden aus der Tradition der besonderen Verehrung des Geheimnisses der Menschwerdung im Karmel, hat sie bislang alle überdauert.

Wie anfangs betont, sehen sich Menschen und demokratische Politiker derzeit weltpolitisch mit verstärkten Tendenzen zur Eskalation und Vortäuschung konfrontiert, die ernsthafte Friedensbemühungen torpedieren und zur Makulatur werden lassen. Wie mit diesen beängstigenden Perspektiven umzugehen ist, wie Feindbilder tatsächlich und nachhaltig abzubauen sind, wie stattfindende Gewalt angeprangert und überwunden werden kann und schließlich: welches Potential »jesuanische« und christliche Sicht dieser Wirklichkeit bietet – im Verein mit wirklichen und echten Vertretern anderer Religionen –, dazu finden wir bei dieser Karmelitin und ihrer Erfahrung zweier Weltkriege hinreichend Hinweise.

Felix M. Schandl O.Carm, Köln

²³ Joanna a Cruce OCD [Ida van Weersth]: *Das Jesulein im Theresianischen Karmel*. Wil 1965, 176. Diese Autorin ist besagte Priorin.





MARY HEIDHUES

Edith Stein und das Buch Esther: Eine *jüdische* oder eine *katholische* Esther?

Edith Steins Schriften aus den Jahren nach 1930 zeigen immer wieder, dass sie sich zunehmend mit ihrer jüdischen Herkunft auseinandergesetzt hat. Dabei war sie nicht allein: In dieser Zeit taten Mitglieder ihrer Familie wie auch viele weitgehend assimilierte deutsche Juden etwas Ähnliches. Ihre damals unveröffentlichte Biographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*¹ bezeichnet Rachel Brenner sogar als ein Dokument des Widerstands gegen Antisemitismus und gegen die Nazi-Herrschaft. Brenner bestätigt, dass sie

»... in der Treue zu ihren jüdischen Wurzeln verharrte und ihre jüdische Identität öffentlich verkündete ... nach dem Ausbruch des deutschen Antisemitismus in den 1930er Jahren bekannte sie hartnäckig und konsequenterweise ihre jüdische Identität.«²

Edith Stein versuchte allerdings, ihre jüdische Herkunft in Verbindung mit ihrem katholischen Glauben zu bringen. Dabei behandelte sie in mehreren Aufsätzen alttestamentliche Texte und Personen, die für sie besondere Bedeutung hatten. Solche Beschäftigung mit dem Alten Testament war für Katholiken ihrer Zeit nicht üblich; für viele Christen war es sogar verpönt.

In »Das Gebet der Kirche«³, veröffentlicht 1937, betont sie ausgehend vom Hebräerbrief, wie das Gebet und das Opfer Jesu das Tempelgebet und das Tempelopfer weiterführt und somit in der katholischen Liturgie reflektiert ist. Ihr Rückgriff auf alttestamentliche Figuren zeugt von einer gewissen Wiederentdeckung ihrer jüdischen Vergangenheit, aber weniger von einer Annäherung an den jüdischen Glauben. Die

¹ ESGA 1.

² Rachel Feldhay Brenner, *Writing as Resistance: Four Women Confronting the Holocaust*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997, S. 59. »... Stein remained loyal to her Jewish roots and publicly proclaimed her Jewish identity ... in the aftermath of the outburst of German anti-Semitism in the 1930s, she adamantly and consistently admitted her Jewish identity.«

³ ESGA 19, S. 44–58.





Texte, die sie über Elija oder Esther schrieb, stehen eindeutig in der christlichen und besonders in der katholischen Tradition und können nicht ohne weiteres für das christlich-jüdische Gespräch als Verbindungselemente dienen. Dies trifft insbesondere auf Edith Steins Darstellung der Figur Esthers aus dem Jahre 1941 zu, auch wenn sie einen tiefen Einblick in ihr eigenes Selbstverständnis gewährt.

EDITH STEINS VERSTÄNDNIS VON ESTHER

»Glaub ja nicht, weil du im Königspalast lebst, könntest du dich als Einzige von allen Juden retten ... Wer weiß, ob du nicht gerade dafür in dieser Zeit Königin geworden bist?«⁴ (Mordechai an Esther)

»Was nicht in meinem Plane lag, das hat in Gottes Plan gelegen.«⁵ (Edith Stein)

In der hebräischen Bibel bewirkt das erste Zitat eine Wende in der Geschichte von Esther.⁶ Der fromme Jude Mordechai überzeugt endlich sein Mündel Esther, Königin von Persien, als Fürsprecherin für das jüdische Volk am königlichen Hof aufzutreten. Das zweite Zitat, aus Steins *Endliches und ewiges Sein*, leitet unter anderem die erste und bekannteste Biographie von Edith Stein ein.⁷ Weiterführende Sätze, die Edith im Jahre 1932 in diesem großen philosophischen Werk verfasst hat, zeigen, wie sie ihre Position als vorherbestimmt sah, und sie führen den Gedanken der göttlichen Bestimmung noch weiter aus. Ihr Leben sei zum Beispiel:

»... bis in alle Einzelheiten im Plan der göttlichen Vorsehung vorgezeichnet und vor Gottes allsehendem Auge ein vollendeter Sinnzusammenhang ...«⁸

⁴ Mordechai an Esther, Est 4,13.14. Alle Bibelzitate sind, wenn nicht anders gekennzeichnet, aus der Einheitsübersetzung. (Hervorhebung von Verf.)

⁵ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11/12, S. 107 (Hervorhebung von Verf.).

⁶ Die »hebräische« Bibel umfasst die alttestamentlichen Texte, die von Juden als Teil des Kanons anerkannt werden und die zum Beispiel zur Zeit Luthers in hebräischer Sprache vorlagen. Wie unten erklärt, enthält das »Alte Testament« für Katholiken weitere, deuterokanonische Texte aus der griechischsprachigen Septuaginta. Die Schreibweise »Ester« ist heute üblicher, ich behalte »Esther« bei.

⁷ Teresia Renata de Spiritu Sancto [Posselt], *Edith Stein: Eine große Frau unseres Jahrhunderts*. Freiburg: Herder Taschenbuch, 1960, S. 5.

⁸ Ebd.





Nach dem Treffen mit Mordechai willigt Esther ein, ihr Leben zu riskieren, um die bedrohte Existenz des jüdischen Volkes zu retten. In diesen zentralen Versen im Buch Esther wird die Königin Subjekt; sie gewinnt Handlungsmacht, indem sie ihr Leben für Familie und Volk aufs Spiel setzt.⁹ Sie erklärt ihre Opferbereitschaft, sie wird

»... zum König gehen, obwohl es gegen das Gesetz verstößt. Wenn ich umkomme, komme ich eben um.«¹⁰

Im niederländischen Exil im Jahre 1941 kehrte Edith Stein in eindrucksvoller Weise zur Estherfigur zurück. Zweifelsohne war ihr Bezug zu Esther eine Affirmation ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und ihrer Solidarität mit dessen Schicksal. Aber: Auch wenn Esther für sie eine tiefe Bedeutung hatte, ist Edith Steins Esther nicht identisch mit der Königin Esther in der hebräischen Bibel und in der jüdischen Tradition, wie unten gezeigt wird.

DAS BUCH ESTHER UND DAS FEST PURIM

Das biblische Buch Esther erklärt in einer Erzählung den Anlass für das jüdische Fest Purim, das im Februar oder März stattfindet, nämlich von *pur*, »Los«, ein Wort, das vermutlich aus dem Persischen stammt. Während Purim vier Wochen vor Pessach einen festen Platz im jüdischen Kalender hat und die Estherrolle am Festtag in den Gottesdiensten sogar zweimal gelesen wird,¹¹ werden die meisten Katholiken nie die Geschichte Esthers im Gottesdienst hören (außer einen sehr kleinen Auszug) oder gar das Buch für sich lesen, auch wenn viele von ihnen eine Ahnung von der Geschichte Esthers haben.¹²

⁹ Marianne Heimbach-Steins, »Subjekt werden – Handlungsmacht gewinnen: Eine Glosse zu Est 4,13–14«, in: Stephanie Feder / Aurica Nutt, Hrsg., *Esters unbekanntes Seiten: Theologische Perspektiven auf ein vergessenes biblisches Buch*. Festschrift für Marie-Theres Wacker. Ostfildern: Matthias Grünewald, 2012, S. 189–192.

¹⁰ Est 4,16. Vielleicht noch eindringlicher in der Übersetzung, »Wenn ich sterbe, dann sterbe ich.«

¹¹ »Jeder, ob Mann oder Frau, ist verpflichtet, die Verlesung der Esterrolle am Abend und am Morgen zu hören.« Aus Vorschriften zum jüdischen religiösen Leben, *Kizzur Schulchan Aruch*, zit. nach Elieser L. Ehrmann, *Von Trauer zur Freude: Leitfäden und Texte zu den jüdischen Festen*, Peter von der Osten-Sacken und Chaim Z. Rozwaski, Hrsg. Berlin: Institut Kirche und Judentum, 2012 [urspr. 1938], 568.

¹² Eine kurze, sachkundige Einführung in das Buch Esther von Marie-Theres Wacker





In groben Zügen erzählt das Buch Esther, wie der Großkönig Ahascherosch oder Ahasveros¹³ aus dem weltumspannenden persischen Reich eine neue Königin wählt. Seine Diener durchsuchen das Land, um geeignete Jungfrauen zu finden, und nehmen das jüdische Waisenkind Esther in die Gruppe der Kandidatinnen auf. Durch ihre Schönheit und Anmut gewinnt sie die Liebe des Königs, der sie zur Königin krönt, aber sie hält in dieser Zeit ihre jüdische Herkunft verborgen. Der Name Esther wird als »verborgen« gedeutet; Hadassa, ihr hebräischer Name, bedeutet »Myrte«¹⁴. Verborgen ist aber auch Gott, denn im hebräischen Text dieses Buches kommt Gott nicht vor. Inzwischen erwirkt ein selbstherrlicher, einflussreicher und geldgieriger Hofbeamter des Königs, Haman, einen königlichen Erlass, dass die Juden im ganzen persischen Reich ausgerottet werden sollen. In den oben zitierten Worten bittet ihr Vormund Mordechai Esther, beim Großkönig für die Juden einzutreten.¹⁵ Esther erwidert, es sei unter Todesandrohung verboten, unaufgefordert vor den König zu treten, willigt aber schließlich ein. Sie bereitet sich vor, indem sie drei Tage fastet, und sie verordnet durch Mordechai, dass alle Juden ebenfalls drei Tage fasten. Dann geht sie am dritten Tag zum König und findet »Gnade« bei ihm:

»Und am dritten Tag zog sich Ester königlich an und trat in den inneren Hof am Palast des Königs. Und der König saß auf seinem königlichen Thron im königlichen Saale gegenüber dem Tor des Palastes. Und als der König die Königin Ester im Hofe stehen sah,

findet sich in *Stuttgarter Altes Testament*, Erich Zenger (Hrsg.), Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 2004, S. 861–863. Zur christlichen Auseinandersetzung mit Esther siehe unten. Esther nimmt in der neueren, feministischen Bibelauslegung einen wichtigen Platz ein.

¹³ Artaxerxes in der Einheitsübersetzung; auch Ahasverus. Der Königsname variiert in verschiedenen Texten (s.u.) und Übersetzungen.

¹⁴ Est. 2,7. Ist Gott in Esther nur »verborgen« oder völlig »abwesend«? Eine Einführung in die Problematik des Buches gibt Jonathan Magonet, »The God who hides. Some Jewish responses to the Book of Esther«. 45th International Jewish-Christian Bible Week, 2013. Englischer Text; http://www.hausohrbeck.de/download/JCB2013_LectureJonathanMagonet.pdf; Übersetzung: »Der sich verbergende Gott: Jüdische Reaktionen auf das Buch Esther«, http://www.haus-ohrbeck.de/download/JCB2013_VortragJonathanMagonet.pdf

¹⁵ Da Esther im Harem ist, muss Mordechai dies durch einen Mittler tun. Außerdem hatte er sich aus Protest gegen den antisemitischen Erlass Hamans in Sack und Asche gekleidet und darf in solcher Aufmachung den Palast nicht betreten.





fand sie Gnade vor seinen Augen. Und der König streckte das goldene Zepter in seiner Hand gegen Ester aus. Da trat Ester herzu und rührte die Spitze des Zepters an.

Da sprach der König zu ihr: Was hast du, Ester, Königin? Und was begehrst du? Auch die Hälfte des Königreichs soll dir gegeben werden.»¹⁶

Am Ende sind die Juden gerettet, aber nicht ohne Spannung. Das Buch Esther beschreibt, wie luxuriös das Königsleben ist, wie der törichte, gierige Haman sich gründlich blamiert und seinen eigenen Untergang bewirkt und vor allem, wie Esther List und weiblichen Charme einsetzt, um ihr Ziel zu erreichen. Haman selbst wird hingerichtet an dem Pfahl, den er für Mordechai konstruiert hatte. Sein Besitz fällt Esther und Mordechai zu. Das Purimfest wird eingesetzt:

»...Die Juden sollten nie aufhören, das Purimfest zu feiern, diese Tage sollten bei ihren Nachkommen nie vergessen werden.«¹⁷

Purim ist ein ungetrübt fröhliches, ausgelassenes Fest. Bei der Lesung der Schriftrolle am Fest Purim »begrüßen« die Zuhörer lautstark den Namen des Bösewichts »Haman« mit Rasseln und Klopfen, was die Frivolität der Feier unterstreicht. Heute hat Purim – nicht nur wegen der Jahreszeit – karnevalistische Züge. Kinder und sogar Erwachsene verkleiden sich – die Mädchen meist als kleine Esthers, die Jungen eher als Piraten oder Cowboys. In der Vergangenheit haben Spieler Purimspiele vorgeführt, die die Dramatik der Geschichte und die Komik hervorhoben. Auch ein Festessen mit Fleisch oder Fisch und ein süßes Gebäck, Hamantaschen, unterstreichen die festliche Atmosphäre, während ausgiebiger Alkoholkonsum die Stimmung hebt.¹⁸

Wer die Erinnerungen von Bella Chagall an ihre Kindheit in Witebsk liest, findet ein unvergessliches Bild des Purim-Festes vor.¹⁹ Austausch von Geschenken, besondere Zuwendungen an die Armen, die kleinen

¹⁶ Est. 5,1–4 nach der Lutherübersetzung (rev. 1984), die dem hebräischen Text zugrunde liegt.

¹⁷ Est 9,28.

¹⁸ »Der Mensch ist verpflichtet, sich am Purimfest zu berauschen, bis er nicht mehr unterscheidet zwischen ... Haman und ... Mordechai.« Aus dem Babylonischen Talmud, zit. nach Ehrmann 2012, S. 565.

¹⁹ Bella Chagall, *Brennende Lichter*. Reinbeck: Rowohlt, ³¹2010 (1966), S. 138–165.





Theaterstücke der Purimspieler und das festliche Familienmahl waren für das kleine Mädchen fast nur Nebensache. Höhepunkt des Tages war der Auftritt des Vorlesers, der zu den Frauen und Mädchen geschickt wurde, die nicht wie die Männer in der Synagoge waren, um ihnen die Estherrolle vorzulesen. Ausdrücklich haben die Rabbiner befohlen, dies zu tun, damit alle – besonders die Frauen – die Geschichte hören.²⁰ Mit ihrer Rassel durfte Bella ihren Einsatz beim Wort »Haman« nicht verpassen. Zwar las der Vorleser auf Hebräisch, und seine Hörerinnen verstanden die Sprache nicht, aber dies tat er so lebhaft, dass in Bellas Vorstellung die schöne Königin Esther höchstpersönlich ins kleine Wohnzimmer eintrat.

In ihrer Autobiographie erwähnt Edith Stein nichts davon. Sie beschreibt, wie ihre Familie die »hohen jüdischen Feiertage«, »vor allem Pessach«, zelebrierte. »Noch höher im Rang« waren die Feier des Neujahrs und der Versöhnungstag, Jom Kippur. Letzterer, als der Tag, an dem Edith Stein geboren war, hatte für sie immer eine besondere Bedeutung.²¹

Dass Ediths Erinnerungen nichts von Purimfestivitäten in ihrer Jugend berichten, mag gute Gründe haben. Im Allgemeinen haben liberale Juden dieses Fest im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert wenig beachtet. In *Hanna*, dem jüdischen Gebetbuch, das Ediths Mutter benutzte, wird Purim, wie Chanukka, als »Halbfest« bezeichnet, nicht annähernd so wichtig wie die Hochfeste, die Edith erwähnt.²² Liberale Juden in Westeuropa entfernten sich von der Tradition, aus der Bella Chagall stammte.²³ Nach Hitlers Versuch, noch

²⁰ »Purim-Vorschriften«, *Das Buch Esther und das Purimfest*, Adalbert Böning, Hrsg., Texte und Thesen 12. Hagen/Schwerte, Katholische Akademie Schwerte, 1998, S. 33.

²¹ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Maria Amata Neyer, Hrsg., Freiburg: Herder, 2002 ESGA 1, S. 43–46. Auch Suzanne Batzdorf, *Edith Stein – meine Tante: Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen*. Würzburg: Echter, 2000, enthält keine Hinweise auf Purim.

²² Jacob Freund, *Hanna. Gebet- und Andachtsbuch für israelitische Mädchen und Frauen*. Breslau: Jacobson, 1894⁸. Edith Stein bekam von ihrer Familie das Gebetbuch nach dem Tod der Mutter. Siehe ihren Brief vom 17.10.1936: »Frieda möchte ich noch einmal besonders für die Hanna danken. Es sind so viele Erinnerungen damit verknüpft ... als ich zum ersten Mal nach meiner Taufe mit ihr [Ediths Mutter] auf dem Friedhof war, betete sie zuerst selbst daraus und reichte mir dann aufgeschlagen das Gebet, das Kinder am Grabe ihrer Eltern zu sagen haben« (ESGA 3, Brief Nr. 485). *Hanna* erschien bis 1908 in mehreren Auflagen, auch in einer niederländischen Übersetzung.

²³ Martin Luther übte herbe Kritik an der Gewalt im Buch Esther. »Ich bin dem Buch und Esther so feind, dass ich wollte sie wären gar nicht vorhanden.« Zitiert nach Elliott Horowitz, *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton: Princeton





einmal die Ausrottung der Juden zu verwirklichen, bekam das Fest für alle Juden wieder tiefe Bedeutung.²⁴

Juden, die der orthodoxen Tradition angehören, haben immer standhaft am Purimfest festgehalten. Das große Versöhnungsfest, Jom Kippur, an dem man den ganzen Tag fastet, heißt mit vollem Namen *Jom Ha-Kippurim*, enthält also den Namen »Purim«.²⁵ Die Gelehrten sagen, das Buch Esther wird sogar auch in der messianischen Zeit bestehen, wenn andere Texte wegfallen.²⁶

ESTHER IN DER BIBLISCHEN TRADITION UND IN DER KUNST

Die sehr nüchterne Beschreibung von Esthers lebensgefährlicher Begegnung mit dem König, die oben zitiert ist, enthält wenig Dramatik. Es gibt aber eine andere Version der Ereignisse:

»Am dritten Tag legte Ester, als sie ihr Gebet beendet hatte, ihr Bußgewand ab und zog ihre Prunkgewänder an. Nachdem sie ihre strahlende Schönheit wieder gewonnen hatte, betete sie zu dem allsehenden Gott und Retter. Dann nahm sie zwei Dienerinnen mit; auf die eine stützte sie sich nach der Art der vornehmen Frauen, die andere ging hinter ihr und trug ihr die Schleppe. Sie selbst strahlte in blühender Schönheit, ihr Gesicht war bezaubernd und heiter, ihr Herz aber war beklommen vor Furcht. Sie durchschritt alle Türen und blieb vor dem König stehen. Er saß auf seinem königlichen Thron, angetan mit seinen Prunkgewändern voll Gold und Edelsteinen. Der Anblick war furchterregend. Als er aufblickte und die Königin in wildem Zorn mit feuerrotem Gesicht ansah, wurde sie bleich, fiel in Ohnmacht und sank auf die Schulter der Dienerin, die vorausging. Da erweichte Gott das Herz des Königs. Besorgt sprang er vom Thron auf und nahm sie in seine Arme, bis sie wieder

University Press, 2006, S. 13. Horowitz zeigt, wie einige jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts Esther und Purim ebenfalls kritisch gegenüberstanden.

²⁴ Vgl. Magonet 2013.

²⁵ Ehrmann 2012, S. 279.

²⁶ »Kein Buch der Propheten und der Schriften wird mehr in den Tagen des Messias gelten. Aber die Esterrolle wird bleiben, wie die Fünf Bücher der Tora ...« Mischne Tora, *Schulchan Aruch*, zit. nach Ehrmann 2012, S. 569–570.





zu sich kam. »Was hast du, Ester? Ich bin dein Bruder, sei unbesorgt!«
Dann nahm er das goldene Zepter ... «²⁷

Diese zweite Version von Esther entstammt der Septuaginta, einer griechischen Übersetzung der alttestamentlichen Texte, die für griechisch sprechende Juden im Mittelmeerraum in der Zeit vor Christus erarbeitet wurde. Im Falle von Esther weicht der Septuaginta-Text so stark von der hebräischen Überlieferung ab, dass wahrscheinlich ein anderes hebräisches Original zugrunde liegt. Es kann auch eine Ausfaltung des ersten Textes sein. In der Vulgata sind die stark abweichenden Passagen, die die Geschichte ergänzen, am Ende des Buches aufgeführt, und diese Methode führten katholische Bibeln fort bis etwa zum II. Vatikanum. Lutherbibeln übersetzen den hebräischen Text, die Septuaginta-Texte erscheinen getrennt als »Apokrypha« oder fallen weg.²⁸ Einige moderne Bibeln, darunter die *Gute Nachricht* und die *Bibel in gerechter Sprache*, enthalten vollständige Übersetzungen von beiden Texten und machen Deutschsprachigen einen richtigen Vergleich möglich. Nicht nur die Dramatik der Szene weicht hier vom hebräischen Text ab – Gott wird ausdrücklich erwähnt. In der hebräischen Bibel erscheint der Gottesname im ganzen Estherbuch nicht. Das bewegende Gebet Esthers, das alljährlich am Todestag Edith Steins in der Messe gelesen wird (Est. 17k–z), kommt deshalb nur in der »griechischen« Überlieferung vor.²⁹

Während das Christentum in den ersten Jahrhunderten wenig Notiz vom Buch Esther nahm, gewann es im Mittelalter größere Bedeutung, indem Esther selbst zum alttestamentlichen Vorbild Mariens wurde. Esthers »komme ich eben um« wurde mit Marias »fiat« verglichen. Folgende Jahrhunderte haben kunstvolle Repräsentationen von Esther hinterlassen; man denke an die üppigen Darstellungen Rembrandts vom Fest Esthers mit Haman und dem König oder andere Gemälde

²⁷ Est 5,1b–2b, Einheitsübersetzung.

²⁸ Für eine kurze Erklärung, siehe Marie-Theres Wacker, »Das Ester-Buch in der Septuaginta«, *Ester. Die Bibel erzählt*. Klara Butting / Gerard Minnaard / Marie-Theres Wacker Hrsg., Knesebeck: Erev-Rav, 2005, S. 73–77.

²⁹ Obwohl die hebräische Bibel nicht die Septuaginta-Texte anerkennt, betet Esther durchaus in der jüdischen Tradition. Ihr Gebet ist Psalm 22, den Christen mit der Passionsgeschichte Jesu verbinden. Bettina Wellmann, »Ester und Psalm 22«, in: Butting u. a., 2005, S. 65–68. Auch eine volkstümliche Geschichte des jüdischen Volkes aus dem Italien des 10. Jh. (*Joßippon*) legt Esther ein Gebet in den Mund. Siehe *Quellentext für Purim*, in: Ehrmann 2012, S. 561f.





und Drucke aus dem 17.–18. Jahrhundert, die die Dramatik der Geschichte und das prunkvolle Umfeld des Hofes illustrieren.

Die christliche darstellende Kunst repräsentiert den Vergleich Esther – Maria vor allem auf zweierlei Weise:

1. Esther wird vom König Ahaschwerosch gekrönt (Est 2,17) – Maria wird als Königin im Himmel gekrönt;
2. Esther plädiert vor dem Thron für ihr Volk (5,1f) – Maria interveniert bei Gott für die Anliegen der Menschen.³⁰ Sogar in den Fenstern der Sainte-Chapelle in Paris (13. Jh.) steht sie vor dem König.

Ein weiteres Beispiel für Esther als Vorbild Marias ist ihre Statue in der Kathedrale von Albi (15. Jh.). Dort steht Esther im Umgang des Chorraums, während Maria sich im inneren Chorraum befindet; die zwei Frauen stehen fast »Rücken an Rücken«.

Für Edith Stein vielleicht noch wichtiger war der Eindruck der Marienkapelle in der Erzabtei Beuron, wo sie immer wieder ihre Ferien verbrachte. Dort stehen sechs alttestamentliche Frauen: Eva, Miriam, Jaël, Sulamith, Judith und Esther, als Vorläufer Mariens. Ihre Botschaften weisen ausdrücklich auf Maria hin. Esther ist Fürsprecherin beim König, denn »der König liebte sie sehr«.³¹ Die Figur Esthers, ihr sicherlich in groben Zügen von ihrer Kindheit her bekannt, wurde erst nach und nach, vor allem angesichts der Judenverfolgung durch den modernen Haman, zu einem persönlichen Anliegen für Stein. Dass solche Bilder sie tief beeindruckten und vielleicht Kindheitserinnerungen weckten, ist kaum zu bezweifeln. Eine oft zitierte Erwähnung von Esther findet sich in einem ihrer Briefe von 1938. Nachdem sie die Schwierigkeiten beschreibt, die ihre Familie in Breslau unter der Verfolgung durch die Nationalsozialisten erleidet, fährt sie fort:

»... ich vertraue, 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 ohn-

³⁰ Marie-Theres Wacker, »Ester im Bild«, in: Butting u. a., 2005, S. 78–87, mit Beispielen. Eine kurze Internetsuche bringt viele Esther-Bilder zum Vorschein.

³¹ Hubert Krins, *Gnadenkapelle und Mauruskapelle in Beuron*. Lindenberg: Beuroner Kunstverlag Josef Fink, 2004, S. 11–13. Der Text steht auf Latein über dem Bild, vgl. Est 2,17, »Und der König liebte Esther mehr als alle Frauen zuvor ...«.





*mächtige kleine Esther; aber der König, der mich erwählt hat, ist unendlich groß und barmherzig. Das ist ein so großer Trost.*³²

Dennoch: Leser und Leserinnen des hebräischen Estherbuches kämen kaum auf die Idee, den König Ahaschwerosch mit Gott oder mit Christus zu vergleichen. Der König ist dort alles andere als ein vorbildlicher Herrscher. Er ist launisch, leicht beeinflussbar, vergesslich, unzuverlässig, misstrauisch und stimmt aus nichtigem Anlass der Vernichtung der Juden zu.

EDITH STEINS »NÄCHTLICHE ZWIESPRACHE«

Wie auch immer das Purimfest im Hause Stein gefeiert wurde, Edith Steins erster wörtlicher Hinweis auf Esther ist nicht nur »katholisch«, er weicht entschieden von der jüdischen Tradition ab. In ihrer Vorlesung »Probleme der neueren Mädchenbildung«, Münster 1932, schreibt sie:

»... so sehen wir doch in der Folge der Zeiten immer wieder Frauen, die deutlich einen Sonderberuf haben: schon im A.[Iten] T.[estament] die Frauen, die als Vorbilder Marias angesehen werden, Judith und Esther ... (um nur solche zu nennen, deren Wirksamkeit sich besonders auffallend von den gewöhnlichen Frauenwegen entfernt).³³

In einem Zwei-Personen-Theaterstück aus dem Jahre 1941, »Nächtliche Zwiesprache«³⁴, zeigt Edith Stein ein Bild von Esther, das nur zu einem kleinen Teil aus der jüdischen Tradition gespeist ist. Der kurze Text war für den internen klösterlichen Gebrauch, zur Feier des Namenstages der Priorin des Echter Klosters am 13. Juni 1941, bestimmt. Die äußeren Umstände – die Niederlande waren seit einem Jahr von den Deutschen besetzt und die antijüdischen Bestimmungen machten auch vor der Klosterpforte nicht halt – waren erdrückend. Edith Stein und ihre Schwester Rosa waren weitgehend von Familie

³² Brief an Petra Brüning, *Selbstbildnis in Briefen II*, ESGA 3. Freiburg: Herder, 2000, Brief Nr. 573, S. 333.

³³ In ESGA 13, S. 179. Hervorhebung des Verf. Das Buch Judith kommt in der hebräischen Bibel nicht vor.

³⁴ In ESGA 20, S. 238–244.





und Freunden abgeschnitten und mussten eine Verschlechterung ihrer eigenen Situation befürchten. Damit bekommt das Werk dramatische und biographische Bedeutung.

Die Zwiesprache findet kurz vor Mitternacht statt. Die Priorin empfängt eine unbekannte Besucherin, die zur Klosterpforte kommt. Die Priorin hält sie zunächst für die Jungfrau Maria, die Frau aber betont ihre Verwandtschaft zu Maria und verrät: »Ihr denkt an sie, wenn euch mein Name klingt. / Mein Leben gilt als Bild des ihren euch.« So gibt sie sich als Königin Esther zu erkennen und erzählt etwas von ihrer eigenen Geschichte am persischen Hof. Dann beschreibt Esther, wie sie zum König ging, und dabei ihr Leben aufs Spiel setzte, um Rettung für das bedrohte jüdische Volk zu erbitten.

Der nächste Teil, wie Esther sich dem König nahte, verrät, dass Edith, oder Schwester Benedicta, sich stark an ihre katholische Bibel anlehnt:

»Ich stützte mich auf meiner Mägde Schultern. / ... Da ward aus Zeit und Raum mein Geist entrückt. / Hoch in den Wolken war ein and'rer Thron, / ... Wie tot sank vor des Höchsten Thron ich hin. / In meines Gatten Arm fand ich mich wieder.«³⁵

Die Unterschiede zum Text, der in der Synagoge gelesen wird, werden Schwester Benedicta nicht bekannt – oder bewusst – gewesen sein. Wie gesagt, nur in dem griechischen Text wird Esther ohnmächtig, wenn sie vor dem König steht. Nur dort nimmt er sie in seine Arme. »Nächtliche Zwiesprache« deutet dies als »Entrückung« von Esthers Geist, aber Esthers Ohnmacht widerspricht dem jüdischen Bild von der Königin als starker, selbstbewusster Frau. (In der christlichen Kunst scheint Esther in Ohnmacht allerdings ein beliebtes Bild zu sein.)

Edith Steins Anliegen in ihrem Theaterstück ist am Ende sehr tiefgründig, das Stück ist nicht zur Unterhaltung geschrieben. Schwester Benedicta möchte ihre Priorin und ihre Mitschwesteren zur Annahme und zur intensiven Fürbitte für das jüdische Volk bewegen, gerade in der Zeit des zweiten Haman.³⁶ Sie sollen auch für die endzeitliche Bekehrung der Juden beten.

³⁵ S. 241.

³⁶ Bereits 1934 hatte ein amerikanischer Autor ein Purimspiel geschrieben, in dem Hitler als »moderner Haman« vorkam. Horowitz 2006, 90. Dieser Vergleich war den Nazionalsocialisten durchaus bekannt.





*»Denn erst, wenn Israel den Herrn gefunden, / Erst dann, wenn
Ihn die Seinen aufgenommen, / Kommt er in offener Herrlich-
keit. / Und dieses zweite Kommen muß erbeten sein.«³⁷*

Esther verabschiedet sich von der Priorin mit der Aussicht, sie am »Tag der offenbaren Herrlichkeit« wiederzusehen, wenn die zwölf Stämme Israels in der Sternenkronen Mariens leuchten werden. So ist das Anliegen, Gebet für die Juden, aber auch, dass sie sich zu Christus bekennen, ein Anliegen, für das Katholiken zur damaligen Zeit jeden Karfreitag beteten. Erst das II. Vatikanische Konzil hat dieses Anliegen relativiert und in *Nostra Aetate* den »nie gekündigten Bund« Gottes mit seinem Volk betont.

Edith Stein kehrte nach ihrer Konversion und besonders in ihren letzten Lebensjahren im Karmel zu ihren jüdischen Wurzeln zurück, aber in einer Weise, die ihre katholische Überzeugung reflektierte. Sie fand eine Esther, die in *ihrer* Bibel, aber nicht in der Bibel der Juden vorkam.

³⁷ S. 244.







3. Religionsphilosophie

CHRISTOF BETSCHART, O.C.D.

Überlegungen zur Menschenwürde und zu ethischen Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität¹

Menschliche Individualität gehört zu den Schlüsselfragen in Edith Steins Anthropologie. In diesem Beitrag geht es darum zu zeigen, dass Steins originelle Behandlung dieser Frage konkrete Auswirkungen auf das Verständnis der Menschenwürde und des zwischenmenschlichen, ethischen Handelns hat. Die hier vertretene These ist, dass die unvergleichliche, qualitative Individualität jedes Menschen die allen Menschen gemeinsame Würde nicht gefährdet, sondern sie erst endgültig begründet. Um dies zu zeigen, wird in einem ersten Teil Steins Verständnis der Individualität synthetisiert, um davon ausgehend in einem zweiten Teil zu untersuchen, was das für die Frage nach der Menschenwürde bedeutet. Erst die qualitative Individualität und damit auch die Verschiedenheit von Menschen untereinander ermöglichen die wesenhafte Komplementarität und die gegenseitige Bereicherung durch die je einzigartige persönliche und individuelle Note, die den Menschen als Geistwesen auszeichnet, auch wenn sie sich nicht notwendigerweise im konkreten Leben bekundet. Abschließend wird im Ausblick auf zwei ethische Konsequenzen im zwischenmenschlichen Umgang hingewiesen.

¹ Referat bei der Jahrestagung der Edith Stein Gesellschaft Österreich am 24./25. 10. 2014 in Wien.





1. DIE INDIVIDUALITÄT DER MENSCHLICHEN PERSON²

Die Frage nach der Individualität der menschlichen Person durchzieht das Gesamtwerk Edith Steins und wurde auch in der Sekundärliteratur in den vergangenen Jahren vermehrt zur Kenntnis genommen.³ Meinerseits habe ich versucht, diese Frage insbesondere auf ihren genetischen Aspekt zu untersuchen und die theologischen Elemente in der Verwendung des analogisch verstandenen Personbegriffs hervorzuheben.⁴ Ich will versuchen, einige Ergebnisse dieser Arbeit konzis zusammenzufassen, um davon ausgehend die Frage nach der Menschen- oder Personwürde⁵ und den damit zusammenhängenden ethischen Konsequenzen auszuarbeiten.

1.1 Formale und material-qualitative Individualität

Bereits in der Einfühlungsschrift geht Stein davon aus, dass die Individualität der menschlichen Person unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden kann: einerseits in Bezug auf die Individualität des reinen Ich, die Stein *Selbstheit* nennt.⁶ Freilich ist sie sich darüber im Klaren, dass die Selbstheit erst in den Erlebnissen erfahrbar wird. Das qualitätslose reine Ich als solches, die transzendente Subjektivität, ist nie *rein* erfahrbar, sondern kann lediglich abstraktiv aus dem Be-

² Der erste Teil wurde weitgehend vom nicht veröffentlichten deutschen Original eines nur auf Spanisch veröffentlichten Artikels übernommen: Christof Betschart, »Despliegue y desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein« (spanische Übersetzung von Anneliese Meis), *Teología y Vida* 56 (2015) [in Vorbereitung].

³ Siehe dazu vier vor kurzem erschienene philosophische Dissertationen: Sarah Borden Sharkey, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010; Rosa Errico, *Principio di individuazione e persona*, Rom, Aracne, 2011; Francesco Alfieri, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*, Brescia, Morcelliana, 2014; Bénédicte Bouillot, *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. L'énigme du singulier: de l'époque phénoménologique à la nuit obscure*, Paris, 2015 (Publikation noch ausstehend bei Hermann).

⁴ Siehe Christof Betschart, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, *Studia Oecumenica Friburgensia* 58, Basel, Reinhardt, 2013 und weitere Publikationen zum Thema.

⁵ Nach Stein ist das menschliche Personsein im Menschsein begründet. Die Nicht-Entfaltung personaler, frei-geistiger Aktivität ist nicht gleichzusetzen mit Nicht-Existenz des Personseins, wie weiter unten in Steins Frühwerk zu zeigen bleibt.

⁶ Siehe Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, Edith Stein Gesamtausgabe 5 (Sigel: ESGA), Freiburg [u. a.]: Herder 2008, S. 54 [S. 41 in der Erstausgabe von 1917].





wusstseinsstrom hervorgehoben werden. Denn in qualitativer Hinsicht ist mit der Individualität das je eigene Leben oder genauer der Bewusstseinsstrom jeder Person gemeint.⁷ Zwei Bewusstseinsströme könnten zwar theoretisch identisch gedacht werden, aber *de facto* können sie nicht identisch sein, bereits weil menschliches Erleben an Zeit und Ort gebunden ist. Diese Aussage kann zunächst behavioristisch ausgelegt werden, so dass der Bewusstseinsstrom nichts anderes als das Resultat der Umwelteinflüsse wäre. Dagegen will Stein zeigen, dass der Bewusstseinsstrom nicht nur von außen her, sondern auch von innen, vom Subjekt her, qualitativ bedingt ist, was sie insbesondere mit ihrer Rede vom Kern der Person tut.⁸

Die beiden genannten Aspekte der Individualität sind wechselseitig aufeinander bezogen. Ich werde sie als formal-numerischen (oder einfach numerischen) und material-qualitativen (oder einfach qualitativen) Aspekt der Individualität bezeichnen. Es gibt kein reines Ich ohne Bewusstseinsstrom, aber auch umgekehrt keinen Bewusstseinsstrom ohne reines Ich, denn ohne es würden die verschiedenen Erlebnisse nicht in der Einheit eines Stromes zusammengehalten. Der erste numerische Aspekt ist insbesondere in der Frage nach der Intersubjektivität wichtig, insofern transzendente Subjektivität für Intersubjektivität vorausgesetzt ist und nicht erst dadurch konstituiert wird. Das schließt nicht aus, dass sich die Person im konkreten Leben erst dank ihrer intersubjektiven Beziehungen entwickeln kann, wie es bei Kleinkindern besonders deutlich wird. In ihren späteren Werken macht Stein die Verbindung des Husserl'schen reinen Ich mit dem Begriff *ὑπόστασις*, verstanden als *subsistentia* und deutsch mit Träger übersetzt.⁹ Der Begriff »Träger« verweist implizit auf etwas, was getragen wird, das heißt konkret die Individualität im qualitativen Sinn: der Bewusstseinsstrom oder – wie Stein immer häufiger sagen wird – das Wesen der Person. Dieser Aspekt der Individualität der menschlichen Person ist für uns in diesem Beitrag von besonderem Interesse, weil nur von hier aus die Fragen der Entfaltung und der Finalität aufgearbeitet werden können.

An dieser Stelle ist anzufügen, dass diese zweifache Sichtweise der Individualität einen zentralen, noch weithin unbekanntem Beitrag Steins

⁷ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 54f. [41–43].

⁸ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 55f. [43f.].

⁹ Die Terminologie ist in den verschiedenen Werken, besonders in *Endliches und ewiges Sein*, noch komplexer. Aus Platzgründen kann sie hier nicht eigens erörtert werden.





zur Vermittlung zwischen mittelalterlicher Philosophie und Phänomenologie darstellt. Stein gelangt in ihren Untersuchungen zum Schluss, dass die transzendente Subjektivität nichts anderes als der Träger der Person sei. Dabei kann nach Stein der Träger entweder *abstrakt* gefasst werden, was dem tendenziell modernen Personbegriff vom Bewusstsein her entspricht, oder als das Ganze von abstrakt gefasstem Träger und Getragenen (Träger und Wesen zusammen). Der springende Punkt ist nun, dass der menschliche Träger nur deshalb als Subjektivität existiert, weil er ein geistiges Wesen trägt.¹⁰ Das bedeutet, dass die transzendente Subjektivität nicht selbst *unbedingter* Grund des menschlichen Lebens ist, sondern von diesem geistigen Wesen abhängt, wie auch umgekehrt dieses Wesen sich nur bedingt durch die Ichaktivität ausbilden kann. Diese gegenseitige Bedingtheit weist nach Stein darauf hin, dass die in der Moderne so wichtig gewordene Bewusstseinsproblematik mit einer ontologischen Perspektive zu verbinden ist, wobei unter Ontologie in diesem Kontext die Frage nach dem menschlichen Wesen gemeint ist. Diese Untersuchungen haben konkrete Auswirkungen auf die Frage nach der Menschen- oder Personwürde, weil die menschliche Aktivität vom menschlichen Wesen bedingt ist.

1.2 Die Genese von Steins Verständnis der qualitativen Individualität

Edith Stein kam in ihrem Verständnis der qualitativen Individualität bereits innerhalb ihres Frühwerks zu einem entscheidenden Durchbruch, wie bei der Untersuchung von *Zum Problem der Einfühlung* und der *Einführung in die Philosophie* deutlich wird. In der Einführungsschrift thematisiert Stein die qualitative Individualität wie gesehen ausgehend vom Bewusstseinsstrom. Dabei entdeckt sie, dass sich in den Erlebnissen, die diesen Strom konstituieren, etwas den Erlebnissen zugrunde Liegendes bekundet: die »substanzielle Seele«¹¹. Freilich ist hier mit dem Begriff »substanziell« nicht der metaphysische Begriff

¹⁰ Damit wagt sich Stein zu einer Aussage vor, die beispielsweise von Lembeck als über die menschlichen Vernunftmöglichkeiten hinausgehend betrachtet wird. Die Frage nach möglichen Voraussetzungen des erfahrenden Ich dürfe nicht gestellt werden: »Die schlichte Hinnahme des unmittelbaren Seins des erfahrenden Ich mit all seinen rationalen Regelstrukturen muss eine unumgängliche Voraussetzung der reflexiven Philosophie bleiben« (Karl-Heinz Lembeck, »Zwischen Wissenschaft und Glauben: die Philosophie Edith Steins«, ZKT 112 (1990) 271–287, hier 282).

¹¹ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 56 [43].





gemeint (Substanz als das, was den Akzidenzien zugrunde liegt), sondern die Bezeichnung der Eigenschaften und Vermögen, die als interne und teilweise apriorische Bedingungen der Erlebnisse anzusehen sind. Weiter unten spricht Stein auch von der kategorialen Struktur der Seele,¹² die sich in den verschiedenen Akten bekundet: so bekundet sich im Hören einer Melodie sowohl das Vermögen zu hören als auch die konkrete Ausbildung dieses Vermögen. Unter »Seele« versteht Stein in ihrer Dissertation das, was sie später als »Psyche« bezeichnen wird¹³ und was in der Einheit mit dem Leib zur Konstitution des psychophysischen Individuums führt.

Im dritten erhaltenen Kapitel spricht Stein mit Vorliebe von der geistigen Person, weil sie den Menschen nicht mehr als Natur, sondern als Geist im Blick hat. Damit sind nicht zwei nebeneinandergestellte Realitäten im Menschen gemeint, sondern dieselbe Realität wird unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Die Seele bezeichnet das im Menschen, was den Naturgesetzen unterstellt ist und sich folglich je nach den Umwelteinflüssen verändert.¹⁴ Dagegen verweist Stein mit der Rede von der geistigen Person auf eine personale Struktur mit dazugehörigen Schichten, die sich nicht entwickeln, sondern sich lediglich in Gefühlserlebnissen enthüllen können. Wie versteht Stein diese »personale Struktur«¹⁵ oder – mit anderen Worten – diesen »Kern der Person«¹⁶? In ihrer Auseinandersetzung mit der Typenlehre Diltheys präzisiert Stein, dass die Individualität der personalen Struktur in einer einzigartigen Teilhabe an allgemeineren Typen bestehe.¹⁷ Somit kann die qualitative Individualität letztendlich auf etwas Allgemeines, d. h. allgemeine Charaktereigenschaften wie Offenherzigkeit¹⁸, zurückgeführt werden.

Diese Sichtweise vertieft sie in der *Einführung in die Philosophie*. Zusätzlich zu dem in der Einführungsschrift Herausgestellten geht es Stein darum zu zeigen, dass es in jeder Person etwas schlechthin Einzigartiges gibt.

¹² Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 128 [123].

¹³ Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg [u.a.]: Herder 2004, S. 124.

¹⁴ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 127f. [122f.].

¹⁵ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 128 [123].

¹⁶ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 127 [122].

¹⁷ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 132–134 [127–129].

¹⁸ Siehe *Zum Problem der Einfühlung*, S. 104 [98].





Der Charakter »hat aber außerdem [zusätzlich zur äußeren Bedingtheit] jene ›innere‹ Bestimmtheit, die wir als ›persönliche Eigenart‹ bezeichnen. Die ursprüngliche Anlage des Charakters zeichnet sich vor allen anderen Anlagen der Person dadurch aus, daß ihr ein letztes unauflösbares qualitatives Moment innewohnt, das sie ganz durchtränkt, das dem Charakter innere Einheit gibt und seine Unterschiedenheit von allen anderen ausmacht.«¹⁹

Aus einer früheren Stelle geht hervor, dass Stein unter der persönlichen Eigenart nicht die ganze ursprüngliche Anlage des Charakters ver-

steht, sondern lediglich das qualitative Moment, »ein einfaches Quale, das dem ganzen Charakter und jedem einzelnen Erlebnis (des Bereichs natürlich, für den der Charakter bestimmend ist) seinen Stempel aufprägt. Es gestaltet die Person zu einer ›einheitlichen Persönlichkeit‹«²⁰. Im Verhältnis zu den anderen Anlagen der Person, d. h. den sinnlichen und verstandesmäßigen Anlagen, spricht Stein nur bei der ursprünglichen Anlage des Charakters von einer qualitativen Individualität im Sinne eines einzigartigen und nicht vergleichbaren Quale,²¹ das nicht auf allgemeinere Eigenschaften zurückgeführt werden kann. Sie erwähnt nicht nur wiederholt die persönliche Eigenart, sondern auch eine individuelle oder persönliche Note,²² die den ganzen Charakter und die jeweiligen vom Charakter abhängigen Erlebnisse prägt.²³ Es stellt sich die Frage, wie Stein zu dieser der Dissertation gegenüber neuen Annahme kam. M. E. hat diese Vertiefung etwas mit Stein selbst zu tun, denn die phänomenologische Vorgehensweise beruht ja nicht auf Quellenstudium, sondern auf der genauen Untersuchung der Phänomene und konkret dessen, was die menschliche Individualität ausmacht. Stein ist der Überzeugung, dass etwas in der Person für die

¹⁹ *Einführung in die Philosophie*, S. 134.

²⁰ *Einführung in die Philosophie*, S. 132.

²¹ Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 136. In dieser Hinsicht ist auf Steins Unterscheidung von ichfremden (Sinne und Verstand) sowie ichlichen (Charakter) Aspekten der Person zu verweisen; siehe Edith STEIN, »Psychische Kausalität«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 6, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2010, S. 18 [S. 15 in der Ausgabe von 1922] und *Selbstbildnis in Briefen*. Erster Teil (1916–1933), eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 2, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2005, S. 43f. (Brief vom 16.9.1919 an Fritz Kaufmann).

²² Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 132f.

²³ Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 132.





Einheit des Charakters verantwortlich sein muss. Die persönliche Eigenart wäre demzufolge ein Postulat von etwas, was da sein muss, um die Kohärenz im Charakter und schließlich im Leben einer Person besser zu verstehen. Darüber hinaus ist aber noch etwas mehr zu beachten, nämlich dass ihre theoretischen Betrachtungen Ausdruck einer neuen Erkenntnis von sich selbst und von anderen Personen sind. Die Selbsterkenntnis, so meine These, erfährt einen entscheidenden qualitativen Sprung durch die religiösen Erlebnisse, die Stein wahrscheinlich bereits 1917 machen durfte.²⁴ Einen Einblick finden wir in der *Einführung in die Philosophie*, wo Stein ihren Seelenbegriff ändert und nun von der Seele »im religiös-metaphysischen Sinne«²⁵ spricht, wobei die Seele in die Nähe des Personkerns rückt, der sich nach Stein »am reinsten« in der Seele »ausspricht«²⁶. An späterer Stelle geht sie davon aus, dass je nach Erlebnis mehr oder weniger von der Seele bewusst wird.²⁷ Im »Gemütsleben« und folglich in den Erlebnissen, die etwas mit den Charaktereigenschaften zu tun haben, sind nicht nur Gegenstände gegeben, sondern auch die Seele selber. Im folgenden Zitat wird das anhand einer Korrektur Steins deutlich:

»Es gibt Erlebnisse – die religiöse Ekstase – an denen alle Schichten der Seele beteiligt sind, in denen sie ganz und gar und mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit lebt.«²⁸

In einer ersten Fassung des zitierten Textes schrieb Stein nicht nur von der religiösen Ekstase, sondern auch von der liebenden Hingabe als Erlebnis, an dem alle Schichten der Seele beteiligt seien.²⁹ Die Durchstreichung hängt sicherlich mit dem Liebeskummer und der damit verbundenen Enttäuschung zusammen, den sie – wie Wulf her-

²⁴ Siehe Christof Betschart, *Unwiederholbares Gottessiegel*, S. 334–339.

²⁵ *Einführung in die Philosophie*, S. 145.

²⁶ *Einführung in die Philosophie*, S. 145. Erst später identifiziert Stein die Seele (oder genauer das Wesen der Seele) mit dem Kern der Person (besonders Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2004, S. 96, wo Stein auch zum letzten Mal ihren Begriff »Kern der Person« verwendet).

²⁷ *Einführung in die Philosophie*, S. 176.

²⁸ *Einführung in die Philosophie*, S. 176.

²⁹ Der Text vor der Korrektur lautete: »Es gibt Erlebnisse – wie die liebende Hingabe oder die religiöse Ekstase – an denen alle Schichten des persönlichen Ich »aktualisiert« sind, in denen es ganz und gar und mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit lebt« (siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 176).





vorhebt³⁰ – Ende 1917 nach der Trennung von Roman Ingarden hatte. Wahrscheinlich entsprach dieser Enttäuschung eine größere religiöse Offenheit, wie sie auch in den philosophischen Schriften anklingt. So etwa spricht Stein vom Gefühl, »in Gottes Hand«³¹ zu sein und 1918 im ersten Jahrbuchbeitrag von einem »Ruh in Gott«³², das ihr nach eigener Aussage zuteil wurde. Diese Erlebnisse bilden vermutlich den existentiellen Hintergrund von dem, was Stein an der oben zitierten Stelle als religiöse Ekstase bezeichnet. Damit gelangt Stein bereits früh zur Überzeugung, die sie später auch bei Teresa von Ávila³³ finden wird, dass die größtmögliche Selbsterkenntnis erst vereint mit einer Gotteserfahrung möglich ist.³⁴

1.3 Die verschiedenen Niveaus der menschlichen Individuation

Angesichts von Steins Entdeckung eines einzigartigen qualitativen Moments stellt sich die Frage, wie Stein dieses Quale mit dem Aufbau der menschlichen Person verbindet. Tatsächlich klingt in ihren Vorträgen ab 1926 immer wieder die Unterscheidung zwischen dem Allgemeinmenschlichen, dem spezifisch Geschlechtlichen und dem Individuellen an. Das Allgemeinmenschliche kann nicht als solches existieren, sondern immer nur bereichert von der Geschlechterdifferenz und vom Individuellen: Die menschliche Natur ist konkret nur als geschlechtlich spezifizierte und individuell ausgeprägte. An dieser

³⁰ Siehe *Einführung in die Philosophie*, S. 176, Fußnote 287. Anders als Wulf in dieser Fußnote würde ich jedoch nicht auf den Brief 65 vom 16. 9. 1919 verweisen, sondern bereits auf den Brief 25 vom 24.12.1917 mit der Anrede »Mein Liebling« und mit dem ebenfalls außergewöhnlichen Abschluss »Damit endgültig Lebewohl!« (Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen*. Briefe an Roman Ingarden, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 4, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2001, S. 67f.). Damit ist gesagt, dass sowohl der Liebeskummer als auch das, was Stein »religiöse Ekstase« nennt, wohl bereits 1917 zu situieren sind, worauf ja auch die Rede vom »Ruh in Gott« im 1918 geschriebenen Beitrag *Psychische Kausalität* (S. 73 [76]) hinweist.

³¹ *Einführung in die Philosophie*, S. 171.

³² *Psychische Kausalität*, S. 73 [76].

³³ Zur Selbsterkenntnis siehe Teresa von Ávila, *Vida* 13, 15; 1 *Moradas* 2, 8–13 und viele weitere Stellen. Vgl. hierzu die vollständige Neuübertragung von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters: Teresa von Ávila, *Gesamtausgabe*, 2 Bde., Freiburg/Basel/Wien, 2015.

³⁴ Das schließt freilich nicht aus, dass an sich nicht religiöse Erlebnisse einen Zugang zu erneuerter Selbsterkenntnis geben können, insbesondere was die zwischenmenschliche Liebe anbelangt.





Stelle situiert sich bei Stein in ihren Arbeiten nach der Taufe – besonders in *Potenz und Akt*³⁵, in *Der Aufbau der menschlichen Person*³⁶ sowie in *Endliches und ewiges Sein*³⁷ – die Auseinandersetzung mit dem Individuationsprinzip gemäß der thomistischen Standardauffassung.³⁸ Demgemäß ist die Individuation *ex parte materiae* zu situieren, wobei freilich nicht der Stoff als solcher (*materia prima*) gemeint ist, da dieser als rein potenzieller völlig unbestimmt ist und deshalb auch nicht als Prinzip der individuellen Bestimmtheit in Frage kommt. Es handle sich vielmehr um die *materia signata quantitate*, den quantitativ bestimmten Stoff.³⁹ In der thomistischen Sichtweise betrifft dieses Individuationsprinzip nicht nur den Menschen, sondern alle körperlichen Substanzen.

Damit gibt sich Stein nicht zufrieden, denn der Mensch ist nicht einfach körperliche Substanz, sondern Mikrokosmos und damit ein einzigartiges Geschöpf, das sowohl an der materiellen als auch an der geistigen Welt Anteil hat. Die Frage nach der Individuation muss dieser Sonderstellung des Menschen im Kosmos gerecht werden. Dafür ist die Frage nach der qualitativen Individualität wichtig, denn diese ist

³⁵ Siehe Edith Stein, *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg [u. a.]: Herder, 2005, S. 74. 85f. 257–263.

³⁶ Siehe *Der Aufbau der menschlichen Person*, S. 93–96.

³⁷ Siehe Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg [u. a.]: Herder, 2006, S. 154. 291f. 397–422.

³⁸ Ich spreche von der thomistischen Standardauffassung, weil Thomas selber nicht ganz so einfach abzutun ist: siehe dazu Joseph Owens, »Thomas Aquinas«, in: Jorge J. E. Gracia (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*, New York, State University of New York Press, 1994, S. 173–194.

³⁹ Bei Thomas gibt es verschiedene Interpretationen der *quantitas*: in *De veritate* handelt es sich um eine *quantitas interminata*, was dann bei Gredt, einem der von Stein gelesenen Autoren, dazu führte, die Beziehung von Form und Stoff in einer transzendentalen Beziehung anzusiedeln. Dadurch wird auch deutlich, dass die Materie erst geeint mit der Form Individuationsprinzip ist (siehe Joseph Gredt, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 Bde., Freiburg i. Br., Herder, 1935: bes. Bd. 1, S. 241–251 über die Erzeugung des Einzelseins). In der *Summa theologiae* dagegen spricht Thomas von einer *quantitas terminata*, wie es auch Roland-Gosselin, eine weitere Quelle Steins, hervorhebt (Marie-Dominique Roland-Gosselin, »Le principe de l'individualité«, in: *Le »De ente et essentia« de S. Thomas d'Aquin*, Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Études historiques, Bibliothèque thomiste VIII, Paris, Vrin, 1948 (1926), S. 51–134; das Kapitel über Thomas von Aquin findet sich auf den S. 104–126).





Stein zufolge je nach Seinsregion verschieden. Bei den Menschen sind hier mehrere Aspekte zu beachten, die seinem Sein als Mikrokosmos entsprechen. Zunächst sind die Einflüsse der Vererbung, die Disposition der Materie oder eben die *materia signata quantitate* festzuhalten. Bereits in den Frühwerken geht Stein davon aus, dass die sinnlichen und verstandesmäßigen Anlagen von materiellen Faktoren abhängen. Doch damit ist noch nicht alles über die Individuation der Person ausgesagt ist. Vielmehr gilt nach Stein, dass die menschliche Seele als solche individuell erschlossen (in Weite und Tiefe, nach außen und innen) und kraftvoll ist. Das entspricht dem, was wir in der *Einführung in die Philosophie* als die ursprüngliche Anlage des Charakters kennengelernt haben, und dem, was Stein in *Psychische Kausalität* als die individuell verschiedene Lebenskraft herausstellte. Diese Individualität besagt noch keine Einzigartigkeit, weil es sich um eine individuelle Teilhabe an allgemeinen Eigenschaften handelt. Erst das Quale der Person beschließt eine persönliche Eigenart in sich, die mit keiner anderen Person identisch ist und aufgrund ihrer Einzigartigkeit auch nicht verglichen werden kann.⁴⁰

2. DER ZUSAMMENHANG ZWISCHEN MENSCHENWÜRDE UND INDIVIDUALITÄT

Da es üblich ist, die Menschenwürde auf etwas allen Menschen Gemeinsames zu gründen, stellt sich die Frage, welche Auswirkungen Edith Steins Auffassung der menschlichen Individualität für die Würde aller Menschen hat.

⁴⁰ In *Potenz und Akt* geht Stein davon aus, dass theoretisch zwei identische Qualia gedacht werden könnten, dass aber vom Glauben her eine solche Identifikation auszuschließen sei, weil die höchste Würde der Person in einer *einzigartigen* Beziehung zu Gott besteht, die in der erwähnten einzigartigen Qualität grundgelegt ist. So sagt Stein in Bezug auf die Möglichkeit von Doppelgängern: »Es ist, als wären einer von beiden oder auch beide der besonderen persönlichen Gottesgabe beraubt, die den höchsten Adel des Menschen bedeutet – höher noch als der allgemeine Vorzug des Menschen, die Vernunftbegabung, weil sie jeden in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft« (*Potenz und Akt*, S. 262).





2.1 Die Individualität als Gefahr für die Menschenwürde

Angesichts der im vorausgehenden Teil unternommenen Darstellung der unwiederholbaren und unvergleichlichen Individualität jeder menschlichen Person kann die Frage auftauchen, ob diese Akzentuierung der Individualität nicht zu einer gewissen Gefährdung der allen Menschen gleichermaßen zustehenden Würde führen könne. Besonders eindringlich hat Sarah Borden Sharkey in ihrem Buch »*Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*«⁴¹ darauf hingewiesen, besonders im Kapitel sieben mit dem Titel »Challenges for individual forms« (S. 153–184). Es soll gleich einleitend klargestellt werden, dass Borden bei Stein selbst keine Relativierung der menschlichen Würde findet, aber dass eine gewisse Gefahr in dieser Richtung bestehe. Stein stellt an einigen Stellen eine Verbindung zwischen ihrer Auffassung der menschlichen Individualität und Thomas' Auffassung der Individualität der Engel her. Da nach Thomas Engel reine Formen sind, sei ihre Individualität darin zu begründen, dass jeder Engel eine eigene Spezies sein müsse.⁴² So kann Borden schließen: »Stein's claim regarding human beings is similar. Each individual human being is, analogously, her own ›species‹ and the only member of this ›species.‹«⁴³ Doch wenn jeder Mensch eine eigene Spezies ist, dann sei die Tür für eine Hierarchisierung unter Menschen offen, so dass es mehr oder weniger würdige Menschen geben könnte.

Borden weist Steins Annahme eines apriorischen individuellen Wesens zurück. Alle Menschen hätten wenigstens zu Beginn ihres Lebens gleiche Möglichkeiten und Chancen von ihrer personalen Struktur her. Die apriorische Gleichheit aller Menschen ermöglicht die Rede von Menschenwürde, die beispielsweise thomistisch mit der Existenz einer menschlichen Geistseele und ihrer Unsterblichkeit begründet werden kann. Dieser behavioristische Ansatz hat den Vorteil, dass Umwelt und eigenes Zutun in ihrer Wichtigkeit erkannt werden. Es

⁴¹ Siehe Sarah Borden Sharkey, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010.

⁴² Stein kritisiert diese Auffassung in zwei Punkten: Erstens ist sie der Meinung, dass Engel wie alle Geschöpfe eine Materie im Sinne einer geistigen Kraft haben (*Der Aufbau der menschlichen Person*, S. 107; *Endliches und ewiges Sein*, S. 336). Zweitens ist es nach Stein denkbar, dass auch zwei Engel mit identischer Form unterschieden – aber nicht unterscheidbar – sind, eben aufgrund ihrer Subsistenz als Grund der numerischen Individualität (*Endliches und ewiges Sein*, S. 413).

⁴³ Sarah Borden Sharkey, *Thine Own Self*, S. 157.





wird eine apriorische Hierarchie unter Menschen ausgeschlossen, doch diese wäre dann wenigstens aposteriorisch nicht zu leugnen. In dieser Argumentation sind *zwei Prämissen* versteckt, die es m. E. zu kritisieren gilt. Es wird zunächst vorausgesetzt, dass apriorische Verschiedenheit nur als Hierarchie interpretiert werden könne. Und es wird darauf aufbauend vorausgesetzt, dass Hierarchie eine gestufte Menschenwürde impliziere. Selbst wenn man eine Hierarchie unter Menschen annimmt, so würde daraus keine gestufte Menschenwürde folgen, wenn diese nicht als etwas Quantifizierbares verstanden wird, sondern als etwas, was dem Menschen unbedingt in seiner personalen Subjekthaftigkeit zukommt. Aber noch grundlegender ist die erste Prämisse zu bezweifeln: Aus apriorischer Verschiedenheit folgt nicht automatisch Hierarchie.⁴⁴ Ebenso gut ist apriorische Verschiedenheit als komplementär zu denken.

2.2 Individualität als Begründung für Menschenwürde

Obwohl Borden in der menschlichen Individualität gemäß Steins Verständnis eine Gefahr für die Menschenwürde erblickt, so gibt sie doch zu, dass Stein durch ihre Auffassung der menschlichen Individualität die allen gemeinsame menschliche Natur nicht übergeht, so dass die Menschenwürde vom Allgemeinmenschlichen her begründbar bleibt.⁴⁵ An dieser Stelle soll der Spieß aber gerade umgedreht werden. Individualität in Steins qualitativem Sinn ist m. E. dafür geeignet, Menschenwürde zu begründen, eben weil personale Subjekthaftigkeit qualitative Individualität impliziert, und zwar auf eine Weise, wie sie sich nur beim Menschen, aber nicht bei anderen Dingen, Pflanzen und auch Tieren findet.

⁴⁴ Dasselbe könnte auch von der Geschlechterdifferenz gesagt werden: aus apriorisch (oder essentialistisch) verstandener Geschlechterdifferenz folgt nicht automatisch Hierarchie. Es gibt die ebenso gut mögliche Annahme der Geschlechterdifferenz im Sinne der Komplementarität.

⁴⁵ Zu einer Begründung der Menschenwürde von Edith Stein her, siehe insbesondere die tiefgehenden Untersuchungen von Mette Lebeck, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, bes. S. 279f. und allgemein das Kapitel über die Konstitution von Menschenwürde (S. 223–289).





A) *Qualitative Individualität als Gegengewicht
zu einer IQ-Würde*

Interessanterweise bringt Stein das Geistig-Personale eines Menschen nicht in erster Linie mit der Vernunftbegabung zusammen, denn sinnliche und intellektuelle Fähigkeiten und die entsprechenden Erlebnisse sagen wenig über den Menschen selbst aus. Stein legt an mehreren Stellen nahe, dass die sinnliche und intellektuelle Erschlossenheit aposteriorisch begründet werden kann, d. h. in der Linie der Standardinterpretation des thomistischen Individuationsprinzips der *materia signata quantitate* beispielsweise als Genom des Menschen oder als Umwelteinflüsse schon sehr früh bei Schwangerschaft und Geburt.⁴⁶ Nach Stein sagen sinnliche und intellektuelle Fähigkeiten noch nichts über das Eigentliche der Person selbst aus: Sie sind für sich betrachtet gewissermaßen neutral. Das geschieht höchstens indirekt, indem sinnliche und intellektuelle Erlebnisse mit Gefühlen verbunden sind, beispielsweise die Freude an oder die Angst vor einer Mathematikaufgabe.

Das, was ein Mensch will und wie er Werte fühlt, ist aufschlussreich für seine Innenwelt. Bereits in der Einfühlungsschrift interpretiert Stein das Verhältnis von Fühlen und Gefühl in dieser Weise: »Das Fühlen ist das Erlebnis, insofern es uns ein Objekt bzw. etwas am Objekt gibt. Das Gefühl [ist] derselbe Akt, insofern er als aus dem Ich herkommend oder eine Schicht des Ich enthüllend auftritt.«⁴⁷ In anderen Worten sind neutrale Gefühle unmöglich, weil darin immer etwas von der Person selbst im Spiel ist. Freilich ist hier hervorzuheben, dass hier mit Fühlen und Gefühl nicht auf eine rein psychologisch verstandene Affektivität hingewiesen wird, sondern auf die Fähigkeit, Werte und insbesondere personale Würde zu erfassen. Die qualitative Individualität qua unantastbarer personaler Wert ist nicht denk-, sondern fühlbar. Doch das Wertfühlen in Bezug auf die Individualität ist besonders schwierig, weil die intuitive Erkenntnis des Individuellen schwieriger ist als die Erkenntnis des Allgemeinen. Die Schwierigkeit kommt auch davon, dass die qualitative Individualität sich nicht not-

⁴⁶ Gemäß *Einführung in die Philosophie*, S. 134 kann nach Stein »von einer möglichen Gleichheit der sinnlichen und der Verstandesanlage« gesprochen werden, auch wenn sich bei verschiedenen Menschen die Anlage notwendigerweise verschieden ausbilden würde. Diese Möglichkeit der Gleichheit hängt damit zusammen, dass nach Stein diese Anlagen vom Leib (Sinnesorgane und Gehirn) bedingt sind.

⁴⁷ *Zum Problem der Einfühlung*, S. 117 [110].





wendigerweise im Leben bekundet. So schreibt Stein in ihrer Dissertation:

»Wer nicht selbst Werte fühlt, sondern alle Gefühle nur durch Ansteckung von anderen erwirbt, der kann ›sich‹ nicht erleben, keine Persönlichkeit, sondern höchstens ein Trugbild einer solchen werden. Nur im letzten Fall können wir sagen, es sei keine geistige Person vorhanden. In allen anderen Fällen dürfen wir die Nicht-Entfaltung der Person nicht mit Nicht-Existenz gleich setzen; die geistige Person existiert vielmehr, auch wenn sie nicht entfaltet ist.«⁴⁸

Es ist erstaunlich, dass Stein bereits in ihrem Erstlingswerk zwischen Entfaltung und Existenz der geistigen Person unterscheidet. Dabei ist nicht die Entfaltung das Grundlegende, sondern die Existenz unabhängig von ihrem Handeln. Diese Grundlage ist deshalb wichtig, weil alle Menschen mehr oder weniger hinter ihren Möglichkeiten zurückliegen. Dies wird jedoch deutlicher im Fall von Krankheiten (Stein nennt als Beispiel eine Paralyse), von Behinderungen, bei ungeborenen Kindern und bei Menschen an ihrem Lebensende. In diesen Situationen geht es nicht an, die Nicht-Entfaltung als Nicht-Existenz des Personseins zu interpretieren.

Dennoch nennt Stein an dieser Stelle eine Situation, in der ein Mensch keine geistige Person sei. Es geht um den Fall einer vollkommene Fremdbestimmtheit mittels Gefühlsansteckung. Dabei handelt es sich offenbar nicht um Personen, denen heute tendenziell das Personsein abgesprochen wird. Gefühlsansteckung ist sehr wohl auch bei intelligenten Menschen in bester Situation möglich. Zum Verständnis dieser Stelle ist wichtig, dass es Stein um einen eidetischen Grenzfall geht: ein wenig vorher sprach sie von der theoretischen Möglichkeit eines »vollkommene[n] Entfaltungsprozeß[es]«⁴⁹, um jetzt *a contrario* von der ebenfalls theoretischen Möglichkeit einer vollkommenen Nicht-Entfaltung zu sprechen. Das wird noch deutlicher in *Individuum und Gemeinschaft*, wo Stein dieselbe Problematik in Bezug auf die Massen-Ansteckung angeht,⁵⁰ fast im Sinn einer tragischen Prophezeiung für das, was sich nur wenig später in Deutschland ereignen sollte. Tat-

⁴⁸ Zum *Problem der Einfühlung*, S. 129 [124f.].

⁴⁹ Zum *Problem der Einfühlung*, S. 129 [124].

⁵⁰ Edith Stein, »Individuum und Gemeinschaft«, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, S. 201–212 [217–229].





sächlich führt eine solche Ansteckung zu unechten persönlichen Eigenschaften,⁵¹ was Stein auch »Seelenlosigkeit«⁵² nennt.

Doch »[b]eim Menschen wird man in allen Fällen von ›seelenlosem‹ Verhalten nur sagen dürfen, daß er ›sich selbst‹ noch nicht gefunden oder zeitweise verloren hat und daß so lange seine Individualität unerkennbar ist (wofern der Grenzfall eines ›absolut‹ seelenlosen Verhaltens überhaupt als realisiert gedacht werden kann und es sich nicht nur um ein Mehr oder Minder handelt).«⁵³

Die Akzentverschiebung wird deutlich: Ein absolut seelenloses Verhalten oder eine absolute Nicht-Entfaltung der Person können nur gedacht werden. Auch in diesem Grenzfall lässt sich nicht vom Verhalten auf das Fehlen der Seele – oder in der Terminologie der Dissertation auf das Fehlen einer geistigen Person – schließen. Im Zitat wird sehr schön deutlich, dass für Stein die Bekundung der qualitativen Individualität Ausdruck eines »seelenvollen« Lebens ist.⁵⁴ Diese Frage soll nun ins Zentrum gerückt werden.

B) *Qualitative Individualität als das menschliche Proprium gegenüber der materiellen Welt*

Mit der qualitativen Individualität ist nach Stein ein Proprium des Menschen bezeichnet, das sich weder bei anorganischen Gegenständen noch bei Pflanzen und Tieren finde. Stein interpretiert dieses Proprium als subjektive Geistigkeit, wozu nicht nur Intelligenz und Freiheit, sondern auch qualitative Individualität gehört. Dieses Selbstverständnis lässt sich nach Stein gemäß ihrer Studie *Potenz und Akt* so verstehen, dass jeder Mensch eine eigene Art bildet: »Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d. h. für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt.«⁵⁵ Weiter unten soll gezeigt werden, wie Stein diese Aussage in *Endliches und ewiges Sein* noch einmal überarbeitet hat, um diese These mit der Zugehörigkeit zur einen Menschheit zu artikulieren. Hier sei hervorgehoben, dass das Verständnis jedes Menschen als eine eigene Spezies nicht das allen Men-

⁵¹ *Individuum und Gemeinschaft*, S. 223 [241].

⁵² *Individuum und Gemeinschaft*, S. 196 [211].

⁵³ *Individuum und Gemeinschaft*, S. 197 [212].

⁵⁴ Siehe *Individuum und Gemeinschaft*, S. 195 [211].

⁵⁵ *Potenz und Akt*, S. 258.





schen Gemeinsame ausschließt. Anstatt von einer menschlichen Spezies wäre dann einfach von einem menschlichen Genus zu sprechen, der sich in jedem Menschen spezifiziert.

Stein kritisiert die Definition des Menschen als *animal rationale*, weil in dieser Definition der Mensch dem Tiergenus eingeordnet wird, auch wenn er durch die spezifische Differenz der Vernunftbegabung die Tierwelt auch wieder übersteigt. Damit wird die Rede vom Mikrokosmos noch nicht wirklich ernst genommen. Das ist erst dann der Fall, wenn die Einzigartigkeit des Menschen in seiner gleichzeitigen Teilhabe sowohl an der materiellen als auch an der geistigen Welt aufgezeigt wird. Der Mensch gehört weder ganz zu den materiellen noch ganz zu den geistigen Geschöpfen, so dass sowohl die Rede vom *animal rationale* als auch vom *spiritus incarnatus* unzureichend bleiben, weil der Mensch *Mensch* ist, weder Tier noch Engel, sondern das Neuartige als einheitlicher Mikrokosmos der materiellen und geistigen Welt.

Als Hinweis für diesen Sachverhalt bezieht sich Stein auf das menschliche Selbstverständnis: »Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt [d. h. der sich selber nicht als Spezies versteht], fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als ›Nummer‹, als ›Exemplar eines Typus‹ behandelt wird.«⁵⁶ Die Tatsache der Kränkung kann als performativer Widerspruch zur Theorie verstanden werden. Damit ist die Frage angestoßen, ob denn alle Menschen ein solches Gefühl ihres unbedingten Wertes und damit ihrer Würde haben. Offenbar ist es unter Extrembedingungen möglich, dass Menschen das *Gefühl* ihrer Würde verlieren, sich beispielsweise tatsächlich nur noch als Nummer – etwa als KZ-Nummer – verstehen. Das *Gefühl* der Würde ist nicht zu identifizieren mit der Würde selbst, denn trotz unwürdiger Behandlung gibt es auch Menschen, die das Gefühl ihrer Würde nicht verloren haben.⁵⁷ Hier wird deutlich, dass

⁵⁶ *Potenz und Akt*, S. 258.

⁵⁷ Siehe dazu Viktor E. Frankl, ... *trotzdem Ja zum Leben sagen*. Eine Psychologin erlebt das Konzentrationslager, München, DTV, 2007, S. 62: »Die Liste ist das Wichtigste, der Mensch nur so weit wichtig, als er eine Häftlingsnummer hat, buchstäblich nur mehr eine Nummer darstellt. Tot oder lebendig – das gilt hier nicht mehr; das ›Leben‹ der ›Nummer‹ ist irrelevant. Was hinter dieser Nummer, was hinter diesem Leben steht, ist noch weniger erheblich: das Schicksal – die Geschichte – der Name eines Menschen.« Als Beispiel für eine Frau, die sich trotz menschenunwürdiger Behandlung dank ihrem spirituellen Leben das Gefühl ihrer Würde nie nehmen ließ, sei genannt Etty Hillesum, *Das denkende Herz der Baracke*. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941–1943, hg. von C. G. Gaarlandt, Freiburg/Heidelberg, Kerle, 1983.





für Stein die Nichtanerkennung einer apriorischen qualitativen Individualität als menschenunwürdig aufgefasst wird, weil es ihn zu einem Exemplar einer Spezies macht, das die Spezies als solche nicht bereichern kann. Erst wenn die Individualität auch einen apriorischen Sinn hat, bereichert jeder Mensch die Menschheit wesentlich. Es ist schwieriger, jeder Person an und für sich einen unendlichen Wert zuzuschreiben, wenn sie lediglich als Exemplar einer Spezies aufzufassen ist, weil so das Exemplar der Spezies untergeordnet ist und gewissermaßen auch der Spezies geopfert werden kann.⁵⁸ Das absolut Persönlich-Individuelle ist denn auch ein Garant für die unantastbare Menschenwürde. In einer theologischen Perspektive erkennt Stein darin eine persönliche Gottesgabe, die – noch mehr als der allgemeine Vorzug der Vernunftbegabung – jeden Menschen »in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft«⁵⁹.

C) *Qualitative Individualität als Bedingung für gegenseitige Bereicherung*

Vielleicht mag immer noch befürchtet werden, dass die Stein'sche Akzentuierung der Individualität zu einer Minimalisierung des menschlich Gemeinsamen führe. Freilich besteht Stein wie gesehen darauf, dass das Individuelle als Bereicherung, nicht als Ersatz für das Menschliche zu verstehen sei.⁶⁰ Besonders wichtig ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen Quid und Quale in *Potenz und Akt* sowie zwischen $\tau\acute{\iota}$ und $\pi\omicron\iota\acute{\iota}\nu$ in *Endliches und ewiges Sein*. Das Quale modifiziert nicht die personale Struktur (Quid) als solche, sondern – wie Stein mithilfe von zwei Metaphern sagt – färbt sie oder prägt ihr einen Stempel auf.

Die oben erwähnte Frage, ob jeder Mensch eine eigene Art sei, wird

⁵⁸ Auch wenn davon ausgegangen wird, dass Tiere als Exemplare einer Spezies aufgefasst werden können und damit einen relativen Wert im Verhältnis zu ihrer Spezies haben, ist damit die Frage der Tierethik noch nicht beantwortet. Vgl. dazu Robert Spaemann, »Tierschutz und Menschenwürde«, in: Ursula M. Händel (Hg.), *Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuchverlag, 1984, S. 71–81.

⁵⁹ *Potenz und Akt*, S. 262.

⁶⁰ Siehe dazu Urbano Ferrer, »Individualität und Solidarität bei Edith Stein«, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner, Dresden, Thelem, 2010, S. 133–143.





von Stein im letzten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein*⁶¹ nochmals nuanciert aufgegriffen: »Wird durch die Annahme einer unwiederholbaren Eigenart in jeder Menschenseele der Mensch den Engeln gleichgestellt? Wird jeder für eine ›eigene Art‹ erklärt, und wie stünde diese Art zur Menschheit?«⁶² Zur Beantwortung der Frage untersucht sie den Sinn des Begriffs »Menschheit« und antwortet, dass darunter sowohl die allgemeine Menschennatur als auch das lebendige Ganze der Menschen aller Zeiten und Orte verstanden werden könne.⁶³ In der Perspektive ihrer christlichen Philosophie geht sie von der Fülle der Menschheit in Jesus Christus aus, der nicht nur durch seine Gnade (wie bei Thomas), sondern auch durch seine Menschennatur das Haupt der Menschheit sei. Damit bezieht Stein Stellung in der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung: Wenn Jesus Christus Prototyp der menschlichen Natur ist, so dass bereits in den ersten Menschen die Menschwerdung gewissermaßen begonnen hat, dann kann die Menschwerdung nicht nur auf den Sündenfall bezogen werden, sondern ist bereits als Vervollkommnung der Schöpfung und insbesondere der Menschheit zu denken.⁶⁴

Wie sieht nun die Beziehung zwischen Jesus Christus und den einzelnen Menschen aus? Im Zuge der damals wiederentdeckten Leib-Christi-Theologie bei Paulus geht Stein von der Idee aus, dass alle Menschen schon aufgrund ihrer menschlichen Natur zum Leib Christi gehören.⁶⁵ Freilich reicht es nicht aus, ein Glied zu sein, sondern es geht darum, ein *lebendiges* Glied zu sein, was erst im Wechselspiel von Natur, Freiheit und Gnade möglich wird. Die Kirche umfasst alle

⁶¹ Siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 395–441.

⁶² *Endliches und ewiges Sein*, S. 424.

⁶³ Siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 426.

⁶⁴ Als Hinweis auf diese theologische Meinung zitiert Stein unter anderem das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, wo steht, dass der Herr Jesus Christus »propter nos homines et propter nostram salutem« (DH 150 zitiert in: *Endliches und ewiges Sein*, S. 435) aus den Himmeln herabgestiegen sei. Die Unterscheidung der beiden Satzglieder zeigt an, dass Christus zunächst einfach für uns Menschen Mensch geworden ist und dass er sodann auch für unser Heil Mensch geworden ist; siehe ebenfalls Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2003, S. 214, Fußnote 490.

⁶⁵ In dieser Hinsicht ist Stein in Übereinstimmung mit Thomas (siehe *Summa theologiae*, IIIa, q. 8, a. 3c.). Siehe dazu auch die Studie von Yves Congar, »Lumen Gentium« n° 7, »L'Église, Corps mystique du Christ«, vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique [1969]«, in: *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, S. 137–161.





durch die Gnade lebendigen Glieder am Leib Christi, d. h. der Möglichkeit und der Hoffnung nach alle Menschen. Was im Bild vom Leib von Stein besonders hervorgehoben wird, ist die Komplementarität der Glieder untereinander. Diese Komplementarität betrifft nicht die menschliche Natur als solche, da sie in allen Menschen verwirklicht ist, sondern die individuelle Ausprägung und besonders die persönliche Eigenart verstanden als ein individuelles Quale. Stein geht davon aus, dass »wir, jeder in seiner Eigenart, das Urbild [den Menschen Christus] in der Weise nachbilden sollten, wie jedes Glied einer lebendigen Gestaltseinheit auf seine Weise das Wesen des Ganzen verkörpert und alle zusammen das Ganze aufbauen«⁶⁶. Hiermit ist indirekt gesagt, dass unsere Eigenart in Christus selbst vorgebildet ist, so dass »die Fülle der Menschheit in doppelter Weise wirklich [wird]: in der Person Christi und im ganzen Menschengeschlecht«⁶⁷. Damit wird deutlich, dass Christus in seiner Menschwerdung keine persönliche Eigenart annimmt, sondern sie alle umfasst und in sich eint.⁶⁸ Stein spricht davon, dass die Fülle der Menschheit in der Person Christi verwirklicht ist, womit sie direkt auf das Geheimnis der hypostatischen Union anspielt und eine Verbindung zwischen Fülle der Gottheit und Fülle der Menschheit suggeriert. Was unendlich in der Fülle der Gottheit realisiert ist, wird endlich in der Fülle der Menschheit in Christus gespiegelt. So versteht sich auch besser, warum Stein in ihren Vorträgen mehrmals davon ausgeht, dass die Geschöpfe und insbesondere die Menschen einen Strahl des göttlichen Wesens abbilden.⁶⁹

Steins Überlegungen in Auseinandersetzung mit der Leib-Christi-Theologie verfolgen das Ziel, die Verschiedenheit der Menschen untereinander nicht als Gefahr oder Nachteil zu verstehen, sondern als Grundlage der gegenseitigen Hilfe und Bereicherung, ebenweil eine Person allein nicht allen Reichtum und alle Gaben in sich verwirklichen kann. Gleichzeitig verfolgt sie in der Perspektive ihrer christlichen

⁶⁶ *Endliches und ewiges Sein*, S. 439.

⁶⁷ *Endliches und ewiges Sein*, S. 439.

⁶⁸ Damit geht Steins Überzeugung einher, dass man Christus keinen Charakter wie Petrus oder Paulus zuordnen kann, weil er die Fülle der Menschheit in sich trägt und folglich auch allen individuellen Reichtum umfasst; siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 439.

⁶⁹ Siehe beispielsweise im Vortrag »Soziale Bildungsarbeit« von 1930, gemäß welchem jedes Geschöpf wesentlich Bruchstück ist und lediglich einen Strahl des göttlichen Wesens nachbilden kann (ESGA 16, S. 19); siehe auch *Potenz und Akt*, wo Stein explizit davon ausgeht, dass jeder Mensch »in seiner Eigenart einen Strahl des göttlichen Wesens widerspiegeln sollte« (*Potenz und Akt*, S. 262).





Philosophie, wie sie zu Beginn von *Endliches und ewiges Sein* skizziert wird,⁷⁰ ein noch umfassenderes Ziel: es geht nicht nur um die Verbindung aller Menschen mit Christus, sondern vermittelt durch das Menschsein⁷¹ um die Verbindung aller geistigen und materiellen Geschöpfe mit Christus. So wird denn auch der Leib-Christi-Gedanke auf der letzten Seite von *Endliches und ewiges Sein* entscheidend erweitert, denn man kann »unter dem mystischen Leib [im weiten Sinn] die ganze Schöpfung verstehen: der natürlichen Ordnung nach, weil alles nach dem Bilde des Sohnes Gottes geschaffen ist und weil er durch seine Menschwerdung in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung eingetreten ist; der Gnadenordnung nach, weil die Gnade des Hauptes allen Gliedern zuströmt: nicht nur den Menschen, sondern allen Geschöpfen«⁷². Es sei hier nur angetönt, dass Stein in diesem Zitat die Interpretation der *imago Dei* als *imago Trinitatis* auch auf die andere, wirkungsgeschichtlich weniger starke Interpretation der *imago Verbi* ausweitet, wie dies auch in der heutigen theologischen Anthropologie vermehrt getan wird.⁷³

AUSBLICK: ETHISCHE KONSEQUENZEN

Der Zusammenhang zwischen menschlicher Individualität und Menschenwürde hat ethische Konsequenzen, die ich in zwei Punkten synthetisieren werde.

1. Vor allem seit John Locke wird immer wieder zwischen Mensch und menschlicher Person differenziert. Nach Locke kann die Identität des Menschen mit biologischen Kriterien (Teilhabe am Leben eines organisierten Leibes) definiert werden, wogegen für die menschliche Person das Bewusstseinsleben und insbesondere das Selbstbewusstsein

⁷⁰ Siehe *Endliches und ewiges Sein*, S. 20–36.

⁷¹ Was den Vorwurf des Anthropozentrismus, den wir zunächst bei Carl Amery, Lynn White und Eugen Drewermann finden, betrifft, siehe die kurze und nuancierte Antwort von Pröpfer ausgehend vom biblischen *imago Dei*-Gedanken: Thomas Pröpfer, »Revision der »biblischen Anthropozentrik?«, in: *Theologische Anthropologie I*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2012 (2011), S. 165–177.

⁷² *Endliches und ewiges Sein*, S. 441.

⁷³ Siehe stellvertretend Luis F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Theologia 3, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, S. 109–173, bes. S. 124–129 im Kapitel über den Menschen als Bild Gottes.





für die Identität ausschlaggebend sei.⁷⁴ Die Person wird in dieser Perspektive von einer Bewusstseinsleistung her definiert. Die Anerkennung als Person und der damit einhergehende Schutz müssen gewissermaßen verdient werden. Als Phänomenologin ist Edith Stein sehr achtsam für all das, was personalem Sein Ausdruck gibt, beispielsweise in ihrer Untersuchung der Motivation als Gesetzlichkeit des geistigen Lebens oder in ihrem Fragen nach menschlicher Freiheit. Doch bereits zu Beginn ihrer anthropologischen Untersuchungen grenzt sie das Personsein nicht auf das ein, was sich davon im Bewusstseinsleben bekundet und dadurch untersuchbar wird. Die qualitative Individualität wird dabei zum Inbegriff dessen, was die Person im Innersten ausmacht, aber was sich nicht mehr sagen lässt: eine letzte Qualität, die ich nicht definieren, die sich aber im Leben der Person bekunden kann. Ob behindert oder nicht, ob am Anfang, auf der Höhe oder am Ende des Lebens, immer ist die Person mehr, als sie von sich selber erfassen kann. Auch wenn – wie Stein in *Endliches und ewiges Sein* sagt – »alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart«⁷⁵ trägt, so bleibt die Selbsterkenntnis notwendigerweise begrenzt, wie schon Paulus wusste: »Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, so wie auch ich ganz erkannt worden bin« (1 Kor 13,12).

Die von Stein immer wieder im Kontext der Frage nach der Individualität betonte Offenheit für das Geheimnis der Person hat konkrete Auswirkungen auf den Umgang mit Personen. Ich erinnere mich an eine zweimonatige Arbeitszeit in einem Altersheim, bei der ich auch täglich eine Alzheimerpatientin zu pflegen hatte. Hier hängt alles von der Einstellung ab: konzentriere ich mich nur auf das, was ich äußerlich erfassen kann – konkret vor allem das Geschrei der Person –, so verstehe ich früher oder später nicht mehr, warum ich dieser Person meine Aufmerksamkeit schenken sollte. Natürlich hilft es, wenn in manchen Momenten etwas vom inneren Reichtum der Person aufleuchtet, aber meine Wertschätzung lässt sich nicht darauf einschränken und davon determinieren. Edith Stein beschreibt in ihrem *Leben einer jüdischen Familie* ein ähnliches Erlebnis mit ihrer Tante Clara in Bezug auf ihre degenerative Erkrankung. Sie stellt besonders heraus, dass »der Verfall

⁷⁴ Siehe John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, in: *The Works of John Locke*, Bd. I, l. II, cap. XXVII: On Identity and Diversity. Locke unterscheidet zwischen »identity of man« und »personal identity«.

⁷⁵ *Endliches und ewiges Sein*, S. 371.





aller geistigen Fähigkeiten [...] den Kern der Persönlichkeit nicht zerstören«⁷⁶ konnte.

2. Es wurde zu zeigen versucht, dass Steins Interesse für die menschliche Individualität nicht als Gefahr für die Menschenwürde zu betrachten ist, sondern im Gegenteil sie noch tiefgreifender zu begründen hilft. Das wird daran deutlich, dass die wesentliche apriorische Individualität jedes Menschen Bedingung der Möglichkeit für eine nicht nur durch die verschiedenen Erlebnisse der Menschen begründete, sondern eine wesentliche Komplementarität der Menschen untereinander ist. Jedes personale Quale ist einzigartig und folglich auch nicht mit demjenigen anderer zu vergleichen. Religiös gewendet sagt es Stein in *Endliches und ewiges Sein* wie folgt: Jeder Mensch darf sich rühmen, »unmittelbar ein Gotteskind zu sein und ein eigenes unwiederholbares Gottessiegel in seiner Seele zu tragen«⁷⁷. Dieses Zitat scheint mir schön zu zeigen, wie Stein ihr Verständnis der menschlichen Individualität mit dem Leib-Christi-Gedanken zusammendenkt. Jeder Mensch ist Sohn oder Tochter des Vaters, Bruder oder Schwester Christi; jeder Mensch hat seinen Platz im Leib Christi. Die Frage ist, ob und wie dieses *natürliche* Gliedsein durch Freiheit und Gnade lebendig wird. Wenn jeder Mensch als Mensch zum Leib Christi gehört, ist die Einzigartigkeit – das unwiederholbare Gottessiegel – genau das, was in natürlicher Hinsicht die Gegenseitigkeit im Leib begründet. Menschliche Individualität in Steins Sinn begründet das wesentliche Aufeinanderbezogensein im Leib.

Diese Bezogenheit hat konkrete Folgen für den zwischenmenschlichen Umgang. Wenn ich davon ausgehe, dass wir uns untereinander nicht nur durch verschiedene Lebensgeschichten und Erfahrungen ergänzen, sondern auch durch das apriorisch Individuelle unseres je einzigartigen Menschseins, dann ist die Offenheit für andere Menschen nicht nur dadurch begründet, dass ein Mensch für mich interessant ist durch das, was er getan hat oder noch tut, sondern er ist für mich durch sein Menschsein, auch unabhängig von seiner Geschichte, eine Bereicherung.

Diese Betrachtung einer im menschlichen Wesen begründeten Alterität motiviert die implizite Offenheit für alle Menschen. Implizit, weil sie

⁷⁶ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 2002, S. 13.

⁷⁷ *Endliches und ewiges Sein*, S. 433.





sich tatsächlich nie für alle uns umgebenden Menschen gleichzeitig erfüllen kann. Anstöße dazu können von verschiedener Seite her kommen. Beispielsweise vom Erlebnis, dass ein Mensch, von dem ich absolut nichts erwartet habe, mir unvorhergesehen viel gegeben hat. Das bedarf einer gewissen Askese, weil die Bereicherung, die ich hier im Blick habe, sich nicht automatisch ereignet, sondern sowohl einen geschärften und gereinigten Blick für das Geheimnis jeder Person als auch eines gottgegebenen *Kairos*, einer Gnade, bedarf. Diese Askese ist nicht zu viel, wenn nur schon wenig von dem Geheimnis der zwischenmenschlichen Beziehungen, etwas von der Realität des Leibes Christi, erfasst ist.





ROSALIA CARUSO

Einführung und Mystik in der phänomenologischen Betrachtung Edith Steins

Versuch eines Vergleichs

Platon formuliert im Dialog *Alkibiades*:

»... haben wir nun für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehen ... Wie können wir aber dies am genauesten kennenlernen? denn wenn wir dies kennen, werden wir auch uns selbst kennen ... Haben wir etwa bei den Göttern nur nicht recht verstanden, was der eben erwähnte delphische Spruch sehr gut sagt? ... Wenn Jemand unserm Auge wie einem Menschen den Rath gäbe, und sagte, Besieh dich selbst; wie würden wir doch glauben, dass er das fordere? Nicht dass es dahin schauen sollte, wohinein das Auge schauend sich selbst sehen würde? ... Denn du hast doch bemerkt, dass, wenn Jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel ... Wenn also ein Auge sich selbst schauen will, muss es in ein Auge schauen ... Muss nun etwa eben so, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen?«¹

Dem Text Platons ist ein Satz hinzugefügt worden. Er stammt aus indirekten Quellen, nämlich aus Schriften des Eusebius von Caesarea und des Johannes Stobaeus: »den Blick beharrlich auf Gott gerichtet, wir in ihm den schönsten Spiegel haben ... und damit auch den besten Weg, um uns selbst besser sehen und erkennen zu können«². Man kann also feststellen, dass seit den Anfängen der philosophischen Spekulation der Reflexion des Andersseins Aufmerksamkeit zuteil wird, ins-

¹ Platon, *Alkibiades*. Der sogenannte Erste, 132d–133e. Vgl. Platons Werke, Zweiten Theiles Dritter Band. Übers. v. F. Schleiermacher, Georg Reimer Verlag, Berlin ³1861, S. 250–251.

² Plat. Alc. 1 133c–d. Freie Übersetzung aus dem Ital.: [...] e con lo sguardo fisso in dio, avremo in lui lo specchio più bello, e così nel modo migliore potremo vedere e conoscere anche noi stessi. Wahrscheinlich ist dieser Satz eine Interpolation. Für Details s. ital. Text. Vgl. Platone, *Alcibiade Primo*, trans. by Donatella Puliga (Milano: RCS Libri, 2000) S. 151, Fußnote 43.





besondere wegen des doppelten Bezugs, den dieses Thema impliziert. Es findet stets weitere Betrachtung und übt auch heute große Faszination aus.³ Wenn wir uns an den philosophischen Bereich halten, können wir sehen, dass eine Frage die zeitgenössische Philosophie stark beschäftigt: die durch Edmund Husserl aufgeworfene Frage nach der Intersubjektivität. Husserl jedoch hat das Thema des Andersseins nur als solches untersucht, um zu vermeiden, systematisch metaphysisch-religiöse Fragen zu stellen. Diese nämlich sind letztlich irrelevant in Bezug auf sein Bestreben, die ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ zu re-etablieren.⁴

Meiner Meinung nach hat Edith Stein die genannte Problematik nachbehandelt und kohärent weiterverfolgt, indem sie eine phänomenologische Betrachtung zur Einfühlung und Mystik entwickelte. So stellt Steins Philosophie eine konstante weitere Vertiefung der Frage nach der Beziehung zwischen Menschen untereinander und zwischen der menschlichen und der göttlichen Person dar. Steins Analyse Gottes betrifft nämlich nicht nur Gott an sich, sondern seine Korrelation zum Menschen.⁵

³ Beispielsweise durch die neurophysiologischen Untersuchungen, die die neu entdeckten Spiegelneuronen für die neuronalen Grundlagen der Empathie halten und Fragen aufwerfen nach der Möglichkeit eines Ineingreifens der eigenen Raum-Zeit-Kartierung und der des anderen. Vgl. Giacomo Rizzolatti/Corrado Sinigaglia: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006).

⁴ Vgl. Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft. Husserliana*, Band XXV: *Aufsätze und Vorträge 1911–1921*, hg. v. Th. Nenon und H. R. Sepp (Dordrecht: Nijhoff, 1986). Auch wenn Husserl die wissenschaftliche Erforschung dieser Frage nicht bezweckte, so lässt sich doch sein Interesse an philosophischen und religiösen Fragen belegen. Vgl. etwa Brief 36 von Stein an Ingarden, wo sie über ein interessantes Gespräch zu dieser Problematik zwischen ihr, Husserl und Heidegger berichtet. Vgl. Edith Stein: *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001) S. 85. Vgl. die Forschungen zur Gottesproblematik bei Husserl: Angela Ales Bello: *The Divine in Husserl and Other Explorations* (Dordrecht: Springer, 2009) (auch bei Tilliette u.a.).

⁵ Stein untersucht das ewige Sein hauptsächlich als Ursprung und Vorbild des menschlichen Seins. Dazu Roman Ingarden (Krakau 1893–1970, polnischer Phänomenologe, Husserl-Schüler, Studienkollege und Freund Steins): »In den Arbeiten Edith Steins ... wird eine Frage immer noch wieder hervorgehoben: die Frage nach der Natur des Menschen, der menschlichen Person ... Wer ›Endliches und ewiges Sein‹ liest, wird sofort sehen, dass dort am meisten und in persönlicher Weise das Wesen des Menschen untersucht, erörtert und erwogen wird. Ich muss bemerken und unterstreichen, dass dort vom ›ewigen Sein‹ relativ wenig gesprochen wird ... Das Thema dagegen, der Mensch und seine psychophysische Struktur kommt immer wieder auf«, in: R. Ingarden: *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in: *Freiburger Zs für Philosophie und Theologie* 26 (Freiburg/Schweiz: Paulusverlag, 1979) S. 470f.





Durch die Analyse der Stein'schen Philosophie entdecken wir also eine neue Seite der ›phänomenologischen Lehre‹, wenn auch deren grundlegende Fragen – die sich bei vielen anderen Phänomenologen finden – im Hintergrund bleiben.⁶ Doch auch bezogen auf diese Grundfragen vermag es Edith Stein, neue Zugänge und hermeneutische Ansätze zu entwerfen.

Stein hatte nämlich, abgesehen von der Tatsache, dass sie ihre philosophische Bildung direkt von Husserl erhalten hatte, die Lehren der Phänomenologie mit großer Radikalität aufgenommen. Sie benennt unerforschte Aspekte und zeigt neue Anwendungsfelder von Phänomenologie auf.⁷

Indem sie vorurteilsfrei die Dinge an sich betrachten wollte, behandelte sie schon während des Abfassens ihrer Doktorarbeit einige Fragen über Gott und die Möglichkeit eines Wechselverkehrs zwischen den reinen Geistern. Aber ihre Betrachtungen über Gott innerhalb der Doktorarbeit waren, wie Stein selbst schrieb, »unabhängig vom Glauben an die Existenz Gottes«⁸. In der Folge wird diese kurze Andeutung Anlass für weitere Vertiefungen sein, sobald Steins Perspektive – nach ihrer Bekehrung zum Christentum – zur Vereinbarung von Vernunft

⁶ Durch Steins Vermittlung werden diese von den größten zeitgenössischen Phänomenologen aufgeworfenen Fragen in einen Dialog mit den mittelalterlichen Denkern gestellt. Es sei hier besonders auf Steins Werke verwiesen, die nach ihren Thomas-Übersetzungen erschienen und den Versuch eines Vergleichs zwischen Husserl und Thomas darstellen. Diese beiden großen Philosophen werden nicht isoliert betrachtet, sondern als Begründer neuer Schulen des Denkens dargestellt und deshalb mit anderen Denkern verbunden. Stein sah es als Aufgabe, einen Dialog zwischen der mittelalterlichen und der modernen Philosophie in Gang zu setzen. Nehmen wir z.B. *Potenz und Akt*, worin wir – neben dem erwähnten Vergleich zwischen Husserl und Thomas – nicht nur einen Dialog zwischen der Autorin und den Phänomenologen Conrad-Martius und Heidegger finden, sondern auch Verweise auf Augustinus usw. Vgl. E. Stein: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (Freiburg/Base/Wien: Herder, 2005) S. XII, wo im Vorwort verwiesen wird auf Steins Brief vom 6. Januar 1931 an Heinrich Finke: »Was doch meine eigentliche Aufgabe zu sein scheint: [ist] die Auseinandersetzung zwischen scholastischer und moderner Philosophie«.

⁷ Wahrscheinlich war es der Philosophin durch ihre anders geartete Haltung der Offenheit und Radikalität möglich, Husserls phänomenologische Methode mit großer Originalität anzuwenden.

⁸ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008) S. 67 und S. 135 ff. Nach ihrer Autobiographie hatte sie unter dem Einfluss Schelers die Welt der religiösen Phänomene als solche akzeptiert; E. Stein: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007) S. 211.





und Glauben gelangt.⁹ Da die Philosophin selbst stets die Verbindungen zwischen ihren früheren und späteren Arbeiten herstellt, wollen wir der Entwicklung dieser Verbindungen und Verweise folgen, ohne dabei unser spezifisches Thema aus den Augen zu verlieren. Dieses konkretisiert sich in der Frage, ob die philosophische Betrachtung einer Parallelität zwischen Einfühlung und Mystik in Edith Steins Phänomenologie möglich ist und welche Zusammenhänge gegebenenfalls zwischen diesen beiden Kategorien bestehen.

Um den Vergleich zwischen Einfühlung und Mystik kurz gefasst vorzustellen, soll im Folgenden der Fokus zunächst auf die Fragestellung, die damit verbundenen Probleme und schließlich mögliche Lösungsversuche gelenkt werden. Die Entwicklung der Arbeitshypothese umfasst, wie wir im Verlauf der Analyse sehen werden, die Thematik der Intersubjektivität, wo Interiorität und Transzendenz aufeinandertreffen. Die Aufmerksamkeit wird daher gerichtet: nicht nur auf das Ineinandergreifen zwischen die Eigenerfahrung und Fremderfahrung – eine Frage, die von Edith Stein schon innerhalb ihrer Doktorarbeit diskutiert wurde –, sondern auch auf die ähnliche Verflechtung zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, wie sie die Phänomenologin infolge ihrer Augustinuslektüre, vor allem aber in Bezug auf die phänomenologische Betrachtung der mystischen Erfahrungen Teresas von Ávila und Johannes' vom Kreuz untersucht hat.

Wir wollen mit unserer Analyse fortfahren, um zu den Dingen selbst zu kommen.

Es ist innerhalb des gesetzten Rahmens nicht möglich, die gesamte Komplexität der aufgeworfenen Problemstellung zu umreißen. Deshalb will ich mit den wichtigsten Einwänden beginnen, die dem Vorschlag des Vergleichs von Einfühlung und mystischer Erfahrung entgegengebracht wurden. Ich werde versuchen, mögliche Antworten und Lösungen durch das Entfalten der Untersuchung selbst zu finden.

Die Forschung zum Thema hat generell drei Probleme herausgestellt:

- a) Ist es möglich, in den Werken Steins, die von Mystik handeln, noch die Anwendung der phänomenologischen Methode zu finden? Mit anderen Worten: Wie ist es möglich, das Licht der Phä-

⁹ Vor dem Hintergrund von Paulus (1 Thess 5,21) sagt sie: »Prüft alles, und behaltet das Gute!«





nomene mit der ›Dunkelheit der Nacht‹ nach Johannes vom Kreuz zu vereinbaren?¹⁰

- b) Weiterhin wurde dargelegt, dass Stein, sobald sie sich den mystischen Erfahrungen widmet, auf das einführende Zuhören zurückgreift. Der Begriff Einfühlung geht auf die einführende Union von Seele und Gott zurück, auch wenn Stein Lipps' Beschreibung der Einfühlung kritisiert hatte.¹¹
- c) Wird durch die philosophische Betrachtung Steins zur *Seelenburg* die Mystik nach Teresa von Ávila außer Kraft gesetzt? Hierbei wird nach dem Verhältnis gefragt, das zwischen der ›Tür der philosophischen Betrachtung‹ – von Edith Stein zur Erläuterung der ersten Wohnung der Inneren Burg Teresas von Ávila eingeführt – und der ›Tür des Gebets‹ der Mystikerin besteht, die sie als den einzigen Zugang zur Selbsterkenntnis bezeichnet. Anders formuliert: Stehen diese unterschiedlichen Zugänge einander als Alternativen gegenüber?¹²

Ich will an dieser Stelle versuchen, meine Arbeitshypothese zu entwickeln, weil das heuristische Kriterium, eine Antwort auf diese Fragen zu finden, wie bereits erwähnt, die genauere Betrachtung der Stein'schen Analyse ist. Um den Versuch zu unternehmen, eine Parallelität zwischen den beiden Kategorien zu finden, könnten wir als mögliches Kriterium die wesentlichen Eigenschaften der Einfühlung erforschen und uns dann fragen, wie diese Eigenschaften in Bezug auf eine Gottesbeziehung dekliniert werden.

Wir wissen, dass Stein dem Begriff Einfühlung in Husserls Seminar über *Natur und Geist* begegnet ist und deswegen ihre Untersuchung bei ihrem Meister begonnen hat.¹³ Husserl hat zwei Wahrnehmungsarten festgestellt: er unterscheidet zwischen Wahrnehmung und (einführender) Apperzeption.¹⁴ Unter Einfühlung versteht man nicht nur

¹⁰ Vgl. Roberta de Monticelli: *Il fiume e il cerchio. Edith Stein e la sua Teologia simbolica*, in: E. Stein: *Vie della conoscenza di Dio. La »Teologia simbolica« dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà* (Bologna: EDB, 2003), besonders S. 82–83.

¹¹ Vgl. Laura Boella/Annarosa Buttarelli: *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein* (Milano Raffaello Cortina, 2000), bes. S. 22–24.

¹² Dobner fragt: Ist die philosophische Betrachtung Steins zur Seelenburg ein Schachmatt für die Mystik nach Teresa von Ávila? Cristiana Dobner: *Scacco matto a El castillo interior? La porta della ragione filosofica: Edith Stein interroga Teresa di Gesù*. Vgl.: <http://mondodomani.org/teologia/dobner.htm>.

¹³ Vorlesung Husserls im Sommersemester 1913 (Mi, 30. IV. – Mi, 30. VII.).

¹⁴ Vgl. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil, 1905–1920*, Band XIII, hg. von I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1973), besonders Beilage IV, S. 8–9.





die Grundlage des Erkennens fremder Individuen, sondern auch die Möglichkeit der Konstitution der realen Außenwelt (die aufgrund intersubjektiver Erfahrung möglich wird). Aber Husserl hat sich auch über den Zusammenhang zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung geäußert.¹⁵ Meiner Meinung nach hat Stein diesen Zusammenhang weiterentwickelt. In *Zum Problem der Einfühlung* hat sie schon die Rolle der Einfühlung nicht nur als Hilfsmittel der Selbsterkenntnis, sondern auch der Selbstbewertung analysiert.¹⁶ Und in *Einführung in die Philosophie* schreibt sie:

»Zunächst ist festzustellen, dass es für die Erfahrung menschlicher Personen einen doppelten Weg gibt: den der *Eigenerfahrung* und der *Fremderfahrung*; wir werden jede für sich untersuchen, und dabei wird sich herausstellen, ob und wo sie ineinandergreifen und sich vielleicht notwendig ergänzen.«¹⁷

Und weiterhin:

»Eine voll-anschauliche Gegebenheit von Personen – sei es die eigene, seien es fremde – ist nur möglich, wenn Eigenerfahrung und Fremderfahrung ineinander greifen und sich wechselseitig ergänzen. Speziell die Einheit der Person tritt uns nur auf Grund dieses Zusammenwirkens entgegen. Was wir den Kern der Person nannten, das können wir nicht auffinden, wenn wir die einzelnen Auffassungskomponenten isolieren, wir werden nur durch die Betrachtung der Einheit, in der die verschiedenen Komponenten ineinandergreifen, darauf hingeführt.«¹⁸

Wahrscheinlich hat Stein auch unter dem Einfluss Schelers das Thema weiter untersucht. Sie hat nämlich den Begriff der Selbsterkenntnis von Scheler übernommen und weiterentwickelt. Husserl hatte den Ausdruck ›Selbstwahrnehmung‹ benutzt. Einfühlung bedeutet für Stein nicht nur eine »Grundart von Akten, in denen fremdes Erleben erfasst wird.«¹⁹ Vielmehr erkennt Stein sie als ›Hilfe der inneren Wahrnehmung‹ zur Selbsterkenntnis und Selbstbewertung auch eines Er-

¹⁵ Vgl. ebd. S. 342–343.

¹⁶ Vgl. *Bedeutung der Einfühlung für die Konstitution der eigenen Person*, in: E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 134–135.

¹⁷ E. Stein: *Einführung in die Philosophie* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004) S. 149.

¹⁸ Ebd. S. 199.

¹⁹ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 11–12.





fassens des inneren Erlebens (wie etwa Freude oder Angst) der geistigen Personen.²⁰

So erscheint es mir bezeugt, dass Edith Stein den ethisch-praktischen Aspekt der theoretischen Bedeutung der Einfühlung zum Ausdruck gebracht hat, als sie die erkennenden Potenziale der Einfühlung als Hilfsmittel für die Selbsterkenntnis entwickelte. Scheler hatte schon erklärt, dass der griechische Spruch *Gnothi seauton* (›Erkenne dich selbst‹) nicht ›selbst offensichtlich‹ ist. Vielmehr beschrieb er, dass wir in einem undifferenzierten Erlebnisstrom leben und uns nur nach langer Zeit davon trennen können. Stein befand dies als unklar und unmöglich, weil es phänomenal immer zwei verschiedene Erlebnisstromarten gebe: einen individuellen und einen gemeinschaftlichen.²¹ Zudem war nicht klar, wie es möglich sein sollte, vom ersten zum zweiten zu gelangen. Später wird Stein zu besseren Ausführungen in der Auseinandersetzung mit Augustinus und Teresa von Ávila gelangen. Stein nimmt dafür Augustins Aufruf *ad intus* – ›Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas‹ – wie auch die sieben Wohnungen der *Seelenburg* der Teresa von Ávila auf, da sie hier eine Übereinstimmung mit ihren frühen Studien fand. Durch die Analyse der Mystiker scheint der Weg zu klareren Begriffen und überzeugenderen Lösungen eröffnet, den sie in Bezug auf Schelers Einsichten gegen den Mythos der Selbstevidenz und über die Möglichkeit der Selbsttäuschung zu beschreiten begonnen hatte. Scheler hat nämlich das Verdienst, diese Fragen gestellt zu haben, aber es gelang ihm nicht, überzeugende Lösungen anzubieten.

Der Ertrag dieser späteren Forschungen erscheint besonders fruchtbar, da Stein diese Analysen durch ihre früheren phänomenologischen Untersuchungen ergänzt. Schon in *Endliches und ewiges Sein* führt sie – zum Thema der verschiedenen Stufen der Selbsterkenntnis – ein Gespräch mit Teresa von Ávila. So schreibt Stein darin in einer bedeutenden Fußnote in Bezug auf Teresa von Ávila: »Selbsterkenntnis

²⁰ Vgl. ebd. S. 134–135.

²¹ Beide Aspekte sind der menschlichen Existenz bereits eingeschrieben, weswegen es Stein für wenig sinnvoll hält, von einem isolierten Individuum zu sprechen. Vgl. E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004) S. 134: »Die Betrachtung eines isolierten menschlichen Individuums ist eine abstraktive. Sein Dasein ist Dasein in einer Welt, sein Leben ist Leben in Gemeinschaft. Und das sind keine äußeren Beziehungen, die zu einem in sich und für sich Existierenden hinzutreten, sondern dies Eingegliedertsein in ein größeres Ganzes gehört zum Aufbau des Menschen selbst.«





und Erkenntnis anderer greifen in eigentümlicher Weise ineinander und bedingen sich gegenseitig.«²²

Zudem können wir unsere Seele nicht erkennen, bevor wir keine Gotteserkenntnis haben.

Bei den Bemerkungen im Anhang zur *Seelenburg* Teresas von Ávila schreibt sie ferner: »Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis stützen sich gegenseitig. Durch die Selbsterkenntnis nähern wir uns Gott.«²³ Wir finden also in Steins phänomenologischer Betrachtung der mystischen Erfahrung, im vorliegenden Fall im Bezug auf Teresa von Ávila, eine Verflechtung zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis. Dieser Verflechtung ähnlich scheint das Ineinandergreifen von Eigenerfahrung und Fremderfahrung, wie dies schon im Bereich der Einfühlung anzutreffen war.²⁴

Wenn es zutrifft, dass die Mystik – weil sie nicht nur Zugang für eine andere Art der Erkenntnis, sondern auch Schwelle zu einem anderen Weg zur Selbsterkenntnis ist – als eine andere Weise der Einfühlung gesehen werden kann, dann können wir versuchen eine Parallelität zwischen Einfühlung und Mystik herauszuheben, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu analysieren.²⁵ Ich will die Aufmerksamkeit direkt auf fünf wesentliche Eigenschaften der Einfühlung, das heißt ihre Hauptmerkmale, richten:

- 1) *Originarität und Nicht-Originarität* der einfühlenden Erlebnisse:
 - »Es handelt sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht originär seinem Gehalt nach ... In meinem nicht-originären Erleben fühle ich mich gleichsam geleitet von einem originären Erleben, das nicht von mir erlebt und doch da ist, sich in meinem nicht-originären bekunden. So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte sui generis.«²⁶

²² E. Stein: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006) S. 503.

²³ Und *vice versa*. Ebd. S. 364, Fußnote 92.

²⁴ Die Problematik des Ineinandergreifens von Eigenerfahrung und Fremderfahrung wurde von Stein schon in ihrer Doktorarbeit über die Einfühlung diskutiert. Daraufhin wurde sie hauptsächlich weiter erforscht in: *Einführung in die Philosophie*, a.a.O., bes. S. 101–199.

²⁵ Vgl. Cristiana Dobner in der Einleitung zu einer Anthologie Edith Steins: *I due castelli. La coscienza laica e credente*, in: *Nel castello dell'anima* (Roma: OCD, 2004) S. 5–61.

²⁶ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 18–20.





- 2) *Einfühlung* ist nicht *Einsföhlung*, weswegen wir zwei verschiedene Subjekte haben und nicht nur eines: »Das Subjekt des eingeföhlten Erlebnisses ist nicht dasselbe, das die Einföhlung vollzieht, sondern ein anderes, beide sind getrennt.«²⁷
- 3) In diesem Zusammenhang gibt es die M6glichkeit, dass die Einföhlung keine Erföllung haben kann, weil es zwei freie und voneinander unterschiedene Subjekte gibt. Lipps hat nämlich der ›positiven Einföhlung‹ eine ›negative Einföhlung‹ gegenübergerstellt: den Fall, in dem das einföhlende Erlebnis keine volle Erföllung erhält, weil sich ihr ›etwas in mir‹ widersetzt.²⁸ Die Einföhlung ist also eine ethische Pflicht, weil auch eine ›negative Einföhlung‹ m6glich ist. Wir sind im Reich des Geistes, weswegen unsere Handlungen nur motiviert sein können, da die »Vernunftgesetze – im Gegensatz zu Naturgesetzen – nicht *necessitieren*, sondern *motivieren*«²⁹. Unsere Taten können mehr oder weniger frei und bewusst sein, aber sie können niemals ›Nottaten‹ werden.
- 4) In Bezug auf die ›negative Einföhlung‹ gibt es die M6glichkeit der Einföhlungstäuschungen und Korrektur der Einföhlungsakte. Es gibt viele Stufen des Erkennens; deshalb ist es ›immer wieder‹ m6glich, eine neue Überlegung über die früheren Bewertungen zu bestärken und anzugleichen.³⁰
- 5) Die notwendige Rolle der Leiblichkeit als Medium der Beziehung zwischen Geist und Geist. Stein fragt sich: »Sollte es eine Wesennotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit?«³¹ Und

²⁷ Ebd., S. 20.

²⁸ Vgl. ebd., S. 26.

²⁹ E. Stein: *Freiheit und Gnade*, ESGA 9 (Freiburg, Herder 2014, S. 16). Der gesamte Absatz lautet: »Die Person ist also verm6ge ihrer Freiheit befähigt, ihr eigenes Seelenleben erkenntnismäßig zu durchdringen und die Gesetze, denen es gehorcht, aufzufinden. Es kann ferner zwischen ihnen eine Auswahl treffen und gewisse designieren, denen es fortan ausschließlicöh gehorchen will. Das ist darum m6glich, weil die Vernunftgesetze – im Gegensatz zu Naturgesetzen – nicht *necessitieren*, sondern *motivieren* und nur im Rahmen eines Seelenlebens, dessen Subjekt nicht im Besitz der Freiheit ist oder von ihr keinen Gebrauch macht, wie Naturgesetze fungieren.« Vgl. E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Psychische Kausalität; Individuum und Gemeinschaft* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010); bes. S. 35–41 und S. 45–53; E. Stein: *Zum Problem der Einföhlung*, a.a.O., S. 114–115.

³⁰ Vgl. ebd., bes. S. 103–107.

³¹ Ebd., S. 135.





sie antwortet damals, dass das Studium des religiösen Bewusstseins das geeignetste Mittel zur Beantwortung dieser Frage sei, weswegen sie dies weiteren Forschungen überlässt.³²

Nun ist zu fragen, ob diese charakteristischen Elemente des einfühlenden Erlebens, auch in vielleicht veränderter Form, dem Übergang in die mystische Erfahrung standhalten.

Zu 1. Im Blick auf die besondere Dialektik von *Originarität und Nicht-Originarität* schrieb Stein bereits in ihrer Dissertation zur Einfühlung:

»So erfasst der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfasst er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot seines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen. Gott als im Besitze vollkommener Erkenntnis wird sich über die Erlebnisse nicht täuschen. Aber auch für ihn werden ihre Erlebnisse nicht zu eigenen und nehmen nicht dieselbe Art der Gegebenheit an.«³³

Man könnte argumentieren, dass diese Behauptung als ›naive Feststellung‹ in der Zeit vor der Bekehrung geschrieben wurde, und wir können dem zum Teil zustimmen. Dennoch glaube ich, dass ein Unterschied in Bezug auf die Gegebenheit in den späteren Werken bestehen bleibt.³⁴

Zu 2. Analog dazu ist anzunehmen, dass die Hypothesen der Einfühlung in Bezug auf die mystische Erfahrung nach Stein unrichtig sind. Die Autorin der *Kreuzeswissenschaft* – auch wenn sie die Seele als vergöttlicht beschreibt – expliziert: »So weit geht diese Vereinigung, daß ... die Seele mehr Gott zu sein [scheint] als Seele. ›Sie ist Gott durch Teilnahme, behält aber trotz der Umwandlung, ihr natürliches, vom göttlichen so ganz verschiedenes Sein‹.«

³² »Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewusstseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage ... Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen.« Ebd., S. 136. Solche Forschungen wurden 1921 durchgeführt in *Freiheit und Gnade*. Zunächst hatte man das Werk auf die 30er Jahre datiert. Ausführlich zu den Umständen, die zur Korrektur des Titels (hier noch: Natur, Freiheit und Gnade) und Neudatierung führten: Claudia Mariéle Wulf: Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins, in: Beate Beckmann-Zöller/Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.): Edith Stein: Themen, Bezüge, Dokumente (Würzburg 2003), 249–268. Vgl. S. 262–265.

³³ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 20.

³⁴ E. Stein: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007) S. 50.





Obwohl es hier ein Streben nach Vereinigung gibt, kann sie nicht verwirklicht werden, bis wir nicht den Zustand des ›glückseligen Lebens‹ erreicht haben.

Zu 3. Die Frage der Freiheit verbindet die ersten beiden Punkte miteinander. Die Freiheit in der Beziehung zu Gott hat Stein vor allem im Beitrag *Freiheit und Gnade* untersucht.

Diese Untersuchung Steins ist in besonderem Maße originell, weil hier die Begegnung zwischen endlichem und ewigem Sein als ›Begegnung zwischen zwei Freiheiten‹ bezeichnet wird.

Dies ergibt eine eigentümliche Dynamik, die es unmöglich macht, die mystische Erfahrung als eine einseitige Beziehung zu denken, in der es Gottes Aktivität einerseits und die Passivität des Menschen andererseits gibt. Der Mensch ist frei sich zu entscheiden, ob er die Gabe der Gnade akzeptiert, aber er kann sich nicht entscheiden, sie zu bekommen. Die Freiheit, Gnade zu schenken, steht demnach Gott zu. Der Mensch kann höchstens verfügen, sie anzunehmen.³⁵

In der Tat sind diese Fragen nicht einfach zu deuten, da sie durch mehrere Faktoren kompliziert werden, die es zu betrachten gilt. Allerdings können wir feststellen, dass die Freiheit des Menschen niemals aufhört.³⁶

Dies erscheint ganz deutlich, wenn wir die Analysen Steins hierzu verfolgen. Da die Gnade prinzipiell kommen kann, nicht nur ohne dass der Mensch sie sucht, sondern auch ohne dass der Mensch sie will, fragt sich Stein, »ob sie ihr Werk ohne Mitwirkung seiner Freiheit vollenden kann«³⁷. Die Originalität dieser Beobachtung ist bemerkenswert für das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit. Das dialektische Zusammenspiel, das zwischen den beiden Freiheiten entwickelt wird, scheint manchmal sehr harmonisch und führt Stein zu gewagten Behauptungen wie dieser: »Gottes Freiheit findet an der

³⁵ Vgl. Steins Ansichten über die Gnade: »Der Mensch kann die Gnade nur ergreifen, sofern die Gnade ihn ergreift« (S. 147) und »Daß es ein Geschenk ist, das gehört wesentlich dazu« (S. 153) sowie »Und er [der Mensch] kann sich auf den Weg machen, um die Gnade zu suchen, die von sich aus nicht zu ihm kam« (S. 31). Ferner: »... die Gnade muß zum Menschen kommen. Von sich aus kann er bestenfalls bis ans Tor kommen, aber niemals sich den Eintritt erzwingen.« Vgl. *Freiheit und Gnade*, a.a.O., S. 32.

³⁶ »Die menschliche Freiheit kann von der göttlichen nicht gebrochen und nicht ausgeschaltet werden ...« Ebd. S. 33. Die Verdammnis selbst ist verbunden mit der Möglichkeit der menschlichen Person, die göttliche Gnade zu verweigern. Ebd.

³⁷ Vgl. ebd. S. 32.





menschlichen Freiheit eine Grenze.«³⁸ Dies bedeutet nicht die ontologische Begrenzung Gottes, sondern seine ethische Selbst-Begrenzung, »gemäß der Gott sich begrenzt, um die Menschen ›sein zu lassen«. In diesem Zusammenhang ist auch die Selbsthingabe als eine ›freie Handlung‹ zu bezeichnen. Sie stellt sogar den freien Akt par excellence dar, denn wer sich nicht selbst hat, kann sich nicht entscheiden, sich selbst zu geben.³⁹

Zu 4. Über die Möglichkeit der Täuschung können auch die Mystiker in Beziehung zu Gott in Zweifel geraten, ob es eine echte Gewissheit mystischen Erlebens gibt. Da die ontologische Differenz enorm ist, ist die Problematik verstärkt. Es kann daher nützlich sein, sich der ›korrigierenden Funktion‹ der Einfühlung zu bedienen und auf den Austausch von Orientierungspunkten und entsprechenden Standpunkten mit anderen zurückzugreifen, um sich selbst besser zu verstehen und sich dabei im Leben auf eine neue Tiefendimension und an die wirkliche Begegnung mit Gott anzunähern. Sie ist nur möglich, wenn ›das Ich zu Hause ist‹, d. h., wenn es in der Seele *sich selbst* erlebt.⁴⁰

Zu 5. Die Rolle der Leiblichkeit schließlich ist schwierig zu entschlüsseln, weil Stein einerseits behauptet, dass die Seele sich vom Leib – wenn es möglich ist – lösen und ›nur aus ihr‹ leben sollte, um sich tiefer in sich selbst zu erleben. Den Grenzfall stellt die Möglichkeit der vollständigen Ablösung vom Leib dar, die man beispielsweise durch Ekstase erreiche. Andererseits hat Stein jedoch den Leib nicht nur als ›Gefängnis der Seele‹ angesehen, sondern ihn auch als Möglichkeit der Seele bestimmt, den Leib durch das Sakrament der Eucharistie verlassen zu können. In *Freiheit und Gnade* scheint Stein ein Gespräch mit Platon zu führen: »Der Leib ist nicht nur bloß das Ge-

³⁸ Vgl. ebd., S. 32.

³⁹ »Man müßte frei sein, um befreit sein zu können ... So ist das Befreitsein nur für freie Wesen möglich ... Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können ... Dies beides aber sich selbst in der Hand haben und seine Bewegungen selbst inszenieren – charakterisiert Aktivität und Freiheit in einem prägnanten Sinne« ... Also: »Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit.« Ebd. S. 10, 12f., 30.

⁴⁰ Vgl. *Der Aufbau der menschlichen Person*, a.a.O., S. 92: »Wir haben nun einen Grundriß der menschlichen Person gewonnen: Der Mensch ist ein leiblich-seelisches Wesen, aber Leib und Seele haben in ihm personale Gestalt. Das heißt, dass ein Ich darin wohnt, das seiner selbst bewußt ist und in eine Welt hineinschaut, das frei ist und kraft seiner Freiheit Leib und Seele gestalten kann; das aus seiner Seele heraus lebt und durch die Wesensstruktur der Seele, vor und neben der willentlichen Selbstgestaltung, aktuelles Leben und dauerndes leiblich-seelisches Sein geistig formt.«





fängnis der Seele – (Das ist nur der verdorbene Leib, nicht aber der seinen ursprünglichen Sinn erfüllende), sondern auch ›Spiegel der Seele‹, mittels dessen sie in das Reich der Sichtbarkeit eintritt – Das ist eine Heiligung des Leibes von der Seele her).«⁴¹

Gehen wir jetzt zurück zu den Fragen, die wir am Anfang unserer Überlegungen gestellt haben.

- a) Meiner Meinung nach benutzt Stein seit ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung* bis zu *Kreuzeswissenschaft* immer die Methode, die sie bei Husserl gelernt hat. Sie wendet sie meisterhaft und mit Originalität an, d. h., dass sie Einfühlung und Mystik als ›Phänomene‹ in ihrer eigenen besonderen Gegebenheit und ihrer Art der Transzendenz betrachtet.⁴²
- b) Als Grundlage der Analyse von Steins Werken, überhaupt in der *Scientia crucis*, glaube ich die Möglichkeit der ›mystischen Vermählung‹ als Verschmelzung ausschließen zu können. Die Freiheit und die Irreduzibilität der beiden Subjekte bleibt in der mystischen Erfahrung immer noch erhalten.
- c) Die Tür der philosophischen Betrachtung und die Tür des Gebets stehen in Steins Denken nicht im Verhältnis einer Alternative zueinander. Vielmehr handelt es sich um die Fähigkeit Steins, diese beiden unterschiedlichen Ansätze, trotz ihrer spezifischen Eigenschaften, zu integrieren. Dieses ergänzende und doch unterscheidende Wechselverhältnis stellt eine der großen Errungenschaften von Edith Steins Philosophie dar.⁴³

Ich habe versucht, die Fruchtbarkeit einer philosophischen Betrachtung der Problematik einer Parallelität zwischen Einfühlung und Mystik nach Edith Steins Phänomenologie zu zeigen. An dieser Stelle ist

⁴¹ *Freiheit und Gnade* S. 53f.

⁴² Jedes Phänomen hat seine eigene Gegebenheitsart und einen entsprechenden Modus der Transzendenz. Auch die äußere Wahrnehmung braucht vielseitige ›Taten‹, um die unsichtbare Seite der Dinge zu beleuchten. Schon Husserl sah in der Verflechtung der Wahrnehmungen verschiedener Menschen die Möglichkeit einer objektiven Welt als gegeben. Vgl. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, Band XI, hg. v. M. Fleischer (Den Haag: Nijhoff, 1966).

⁴³ In diesem Sinne bezeichnet Ales Bello Stein als Philosophin der Harmonie, weil sie es vermag, unterschiedliche Elemente in einen Dialog zu bringen, ohne sie dabei abzuflachen. Zudem ist das Merkmal der steinschen Einfühlungs- und entsprechenden Konstitutionslehre, dass diese ein Gleichgewicht im ›ich-anderen‹ findet, während sich Husserls Analysen zugunsten des Ego verschieben und Scheler, im Gegensatz zu Husserl, eine gegenteilige Gewichtung vornimmt. Vgl. Angela Ales Bello: *Edith Stein o dell'armonia. Esistenza, pensiero, fede* (Roma: Studium, 2009).





es unmöglich, die oben genannte Problematik in ihrer Gesamtheit zu erforschen, vielmehr konnte in die Problematik eingeführt werden. Auf der Grundlage dessen, was bisher gesagt wurde, möchte ich noch einige Bemerkungen anschließen.

Zunächst soll eine Antwort auf die Frage gegeben werden, ob es möglich ist, den Versuch eines Vergleichs zwischen Einfühlung und Mystik anzustellen. Einerseits scheint es klar zu sein, dass es sich um zwei verschiedene Erlebnisarten handelt und jede Kategorie ihre eigene Irreduzibilität beibehält, andererseits ist ebenso offensichtlich, dass jeder der beiden durch den Vergleich eine größere Klarheit zukommt. Es gilt festzuhalten, dass die philosophische Erörterung der Mystik einen positiven Einfluss nicht nur im Bereich der Mystik, sondern auch im Bereich der Philosophie ausübt.

Durch die Philosophie wird eine phänomenologische Klärung der Begriffe (›Ruhe in Gott‹, ›die befreite Freiheit‹ usw.) möglich.

Dank Steins Analyse gewinnt die Philosophie in Form der phänomenologischen Betrachtung von mystischer Erfahrung das, was der Glaube lehrt. Sie gewinnt Aussagen über das Unfassbare und über die Möglichkeit, eine Beziehung mit Gott haben zu können. So schreibt sie in *Endliches und ewiges Sein*: »Augustinus, der den Weg zu Gott vor allem vom inneren Sein her gesucht und das Hinausweisen unseres Seins über sich selbst zum wahren Sein in immer neuen Wendungen betont hat, bringt doch zugleich stets unser Unvermögen, den Unfaßlichen zu fassen, zum Ausdruck.«⁴⁴

Ich habe also versucht, die grundsätzlichen Leitlinien eines umfassenderen und komplexeren Arbeitsvorhabens aufzuzeigen in der Hoffnung, dass diese Anregungen durch die Verflechtung mit den Forschungsergebnissen anderer Steinforscher nicht nur nützlich, sondern auch fruchtbar für weitere Vertiefungen über das vorgeschlagene Thema werden können. Gleichzeitig blieben viele Aspekte unerwähnt, da dem gegebenen Rahmen Rechnung getragen werden musste.⁴⁵ Es fehlt nicht an

⁴⁴ *Endliches und ewiges Sein*, a.a.O., S. 61.

⁴⁵ Z. B. müssen wir berücksichtigen, dass die Analyse der christlichen Philosophie nach Stein wichtig ist, weil sie eine Brücke zwischen der Beziehung der Menschen untereinander und der Beziehung zwischen den Personen und Gott baut. So wird etwa eine Überlegung über die Beziehung zwischen den Personen und Gott erst möglich, nachdem Stein über eine *analogia entis* – im Vergleich mit Thomas von Aquin – zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen nachgedacht hat.





ungelösten Fragen oder Forschungsinhalten sowie Themen, die einer adäquaten Ausarbeitung harren.⁴⁶

Der Ertrag und die Bedeutung der Verflechtung dieser beiden andersartigen Wege zur Selbsterkenntnis können besser verstanden werden, wenn wir mit Stein feststellen, dass das menschliche Wesen an der Aufgabe, das eigene Wesen/sich selbst zu erkennen wie zu entfalten, scheitern kann. Hierzu bemerkte sie schon in ihrer Doktorarbeit:

»Die Unvollständigkeit [der menschlichen Person] gleicht hier dem fragmentarischen Charakter eines Kunstwerks ... Die solchermaßen »unvollendete« Person gleicht einer unausgeführten Skizze.«⁴⁷

Dieses Thema wird später in *Endliches und ewiges Sein* weiterentwickelt und mit der theologischen und metaphysischen Dimension verknüpft, so dass die Gefahr der Nicht-Selbstverwirklichung mit der Möglichkeit, den Weg zu Gott zu finden (oder nicht zu finden), eng verbunden ist. Aber der Freiheit des Daseins, eine Selbstbildung anzustreben, folgt eine entsprechende Verantwortung, denn Selbsterkenntnis ist eine Aufgabe. Die Seele muss in der Tat zu sich selbst kommen »im doppelten Sinne: Sie muss sich erkennen und werden, was sie sein soll.«⁴⁸ Trotz der strukturellen Beschränkungen, auf die der Mensch trifft auf dem Weg zur Erleuchtung seiner Seele, fällt die Verantwortung auf die Person, wenn sie diese Aufgabe nicht erfüllt. Hierin zeigt sich in indirekter Weise einer der faszinierendsten und gleichzeitig problematischsten Aspekte von Steins Denken: Es gibt keine klare Trennung der in ihren Werken abgehandelten Themen. Zwar besitzt jedes Werk zunächst seine klare Autonomie und kann unabhängig von den anderen verstanden werden. Aber indem Stein wiederholt auf Themen zurückkommt, die sie in ihren ersten Schriften

⁴⁶ Ein besonders wichtiges und noch herauszuarbeitendes Thema ist, dass Gott eigentlich keine »Fremdwahrnehmung« zukommt. Er ist nämlich nicht einfach ein *heteron* zu uns, sondern unser Ursprung. Ferner ist Gott »der Andere in mir, nicht der Fremde«, deswegen muß die Beziehung zwischen Gott und der Seele anders gedacht werden als in den Termini der reinen Heteronomie.

⁴⁷ *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 129.

⁴⁸ »Die erhellbare Dunkelheit der Seele macht es verständlich, daß Selbsterkenntnis (im Sinn von Erkenntnis der Seele) als ein allmählich anwachsender Besitz aufzufassen ist. Daß ihr Erwerb *Aufgabe* sein kann, dafür ist Voraussetzung, daß sie frei vollziehbar ist.« E. Stein: *Endliches und ewiges Sein*, a.a.O., S. 363. – »Es ist aber Sache der Freiheit, »sich selbst zu suchen«, in die eigene Tiefe zu steigen, sich von da aus als Ganzes zu fassen und in die Hand zu nehmen. Darum ist es die Schuld der Person, wenn die Seele nicht zum vollen Sein und zur Vollgestalt gelangt.« E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, a.a.O., S. 87.





bereits angedeutet hatte, entstehen vielfältige Verbindungslinien zwischen den Einzelwerken. Um diesen thematischen Verflechtungen Rechnung zu tragen, ist die Behandlung zentraler Begriffe, wie es innerhalb dieser Ausführungen versucht wurde, stets angehalten, eine Art roten Faden durch das Denken Edith Steins zu ziehen, der die sukzessive Weiterentwicklung sowie Etappen und Schaffensphasen des steinschen Werkes nachzuzeichnen vermag.⁴⁹

So möchte ich mein Referat mit den Worten Steins schließen »Indessen überlasse ich die Beantwortung der aufgeworfenen Frage weiteren Forschungen und bescheide mich hier mit einem *non liquet*.«⁵⁰

PRIMÄRLITERATUR

- E. Stein: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (ESGA 1, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007)
- E. Stein: *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (ESGA 4, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001)
- E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2008)
- E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften: Psychische Kausalität; Individuum und Gemeinschaft* (ESGA 6, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2010)
- E. Stein: *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004)

⁴⁹ So verstanden ist Steins Doktorarbeit eine Art programmatische Studie, welche ihre späteren philosophischen Betrachtungen zu antizipieren scheint. Darüber schrieb Stein an Ingarden: »Aber natürlich hatte ich auch das Ganze nur als ein Schema angesehen, das ich im Laufe meines Lebens ausfüllen wollte.« E. Stein: *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, a.a.O., S. 57.

Man denke beispielsweise an das Verständnis des Seelenlebens nach Steins Philosophie, das immer noch zu erforschen ist. Eine Beschreibung des Seelenlebens wäre zum Beispiel nicht vollständig ohne die wichtigen Elemente, die von ihr sorgfältig entwickelt werden, wie die »Interaktion zwischen Kausalität und Motivation«, die Verwendung der Kategorie der »Lebenskraft«, die Identifizierung der tiefsten Schicht des Lebens der Seele im »Kern« usw. Diese Grundbegriffe sind bereits in ihrer Doktorarbeit erwähnt, erhalten jedoch erst eine allmähliche Vertiefung in späteren Werken. Die neuen Entwicklungslinien ersetzen nicht die ursprüngliche phänomenologische Struktur des Seelenlebens, das bereits in der Dissertation beschrieben wurde und auf die Stein auch weiterhin verweist, sondern ergänzen sie. Vgl. E. Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, a.a.O., bes. S. 64–100; E. Stein: *Potenz und Akt*, a.a.O., bes. S. 249–268; E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person*, bes. S. 78–92.

⁵⁰ E. Stein: *Zum Problem der Einfühlung*, a.a.O., S. 136.





- E. Stein: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (ESGA 10, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005)
- E. Stein: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg* (ESGA 11/12, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006)
- E. Stein: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* (ESGA 14, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2004)
- E. Stein: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2007)
- E. Stein: *Freiheit und Gnade* (ESGA 9, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2014).

SEKUNDÄRLITERATUR

- Agostino: *Le confessioni*, trans. by A. Landi (Milano: Paoline, 2002)
- A. Ales Bello: *The Divine in Husserl and Other Explorations* (Dordrecht: Springer, 2009)
- , *Edith Stein o dell'armonia. Esistenza, pensiero, fede* (Roma: Studium, 2009)
- , (Hg.) *Esperienza mistica e pensiero filosofico* (Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2003)
- , (Hg.) *Il percorso intellettuale di Edith Stein* (Bari: Giuseppe Laterza, 2009)
- B. Beckmann-Zöller/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Salzburg: Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, 2006)
- L. Boella/A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein* (Milano: Raffaello Cortina, 2000)
- R. de Monticelli: *Il fiume e il cerchio. Edith Stein e la sua Teologia simbolica*, in: *E. Stein: Vie della conoscenza di Dio. La »Teologia simbolica« dell'Areopagita e i suoi presupposti nella realtà*, trans. by F. de Vecchi (Bologna: EDB, 2003)
- C. Dobner: *I due castelli. La coscienza laica e credente* in: *Nel castello dell'anima* (Roma: OCD, 2004) S. 5–61
- , *Scacco matto a El castillo interior? La porta della ragione filosofica: Edith Stein interroga Teresa di Gesù*. Vgl.: <http://mondodomani.org/teologia/dobner.htm>
- E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, Band XI, hg. v. M. Fleischer (Den Haag: Nijhoff, 1966)
- E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Erster Teil, 1905–1920, Band XIII hg. v. I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1973)
- E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserliana, Band XXV: Aufsätze und Vorträge 1911–1921, hg. v. Th. Nenon und H. R. Sepp (Dordrecht: Nijhoff, 1986)





- R. Ingarden: *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 26 (Freiburg, Schweiz: Paulusverlag, 1979)
- M. Lebech: *Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities* (Maynooth: Yearbook of the Irish Philosophical Society, 2004) S. 40–76
- Platone: *Alcibiade Primo*, trans. by Donatella Puliga (Milano: RCS Libri, 2000); Platon, *Alkibiades. Der sogenannte Erste*, 132–133. Vgl. Platons Werke, Zweiten Theiles Dritter Band. In der Übers. v. F. Schleiermacher, Georg Reimer Verlag, ³Berlin 1861
- G. Rizzolatti/C. Sinigaglia: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio* (Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006)
- M. Scheler, *Die Idole der Selbsterkenntnis*, trans. by L. Boella, in: *Il valore della vita emotiva* (Milano: Guerini, 1991)
- T. d'Ávila: *Il castello interiore*, trans. by L. Falzone (Milano: Paoline, 2005)
- C. M. Wulf: *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in: B. Beckmann-Zöller/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Edith Stein: Themen, Bezüge, Dokumente* (Würzburg 2003), 249–268





HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Der Mensch als Geheimnis

Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie

Speyer, 3. Mai 2014

1. HEUTIGE ANTHROPOLOGIE: DER »VERMESSENE MENSCH«

Es ist nicht einfach, heutige Anthropologie, die wissenschaftliche und die alltägliche, auf einen Nenner zu bringen. Das Beste an einem sonst mäßigen Bestseller ist der Titel: »Wer bin ich, und wenn ja, wie viele?« Ernsthafter legte Botho Strauß 2009 ein Stück vor mit dem verrästelten Titel »Neun Personen in einer Frau«. Fließende Identität ist ein Motto geworden, zum Wunschtraum einer »androgyn-multiplen« Kultur. Kierkegaard nennt in dem Meisterwerk *Der Begriff Angst* (1844), der Urschrift des Existentialismus, die moderne Selbstsuche: »verzweifelt man selbst sein wollen«; andererseits führe dieses verteidigte, verschanzte Selbstsein in die Langeweile oder in den Selbsthaß: »verzweifelt nicht man selbst sein wollen«.

Die Unklarheit über sich selbst hat tiefe Wurzeln, eine davon steckt im neuzeitlichen technischen Umgestalten, ja Neuschaffen von Welt und Mensch.

Das Machtgefühl erstreckt sich zunächst auf die äußere Natur (*fabrica mundi*), auf räumliche, materielle, den neu entdeckten Gesetzmäßigkeiten unterworfenen Dinge. Für diese Macht steht der Name Descartes: »Es ist möglich, Wissen zu erlangen, das in diesem Leben von großem Nutzen sein wird, und anstelle der spekulativen Philosophie, die jetzt in den Schulen gelehrt wird, können wir eine praktische entdecken, durch die wir in Kenntnis der Natur (...) uns so zum Herren und Besitzer der Natur machen.«¹

Aus diesem »Herrschaftswissen« des autonom schöpferischen Menschen entsprang jedoch eine zweite Möglichkeit, die je länger je mehr überhandnahm: Auch die »äußere« Seite des Menschen selbst wurde

¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, 6.





rational mit den gewonnenen Methoden erfaßt – bildhaft und noch »unschuldig« ausgedrückt durch den »vermessenen« Menschen Leonardos und Dürers, auf dessen Körper die Maße des goldenen Schnitts eingetragen sind.² Als *res extensa* wird der Körper im Triumphzug des geometrisch-mathematischen Denkens im 17./18. Jahrhundert schließlich dem Regelkreislauf einer Maschine verglichen – *l'homme machine*.

Tatsächlich faßt die Neuzeit seit etwa 500 Jahren die Natur als eine Art mechanischer Werkstatt auf. Adam fühlt sich zum Allherrscher ernannt, der die Mitgeschöpfe als anonymes Gegenüber sieht, als Hohlraum seines Austobens, als »Vorwurf« und »Widerstand« (die wörtliche Übersetzung von Objekt), den es zu brechen gilt. Francis Bacon, einer der Väter der neuzeitlichen Naturwissenschaft, erklärte, man müsse die Natur auf die Folterbank des Experimentes legen, um ihr die Geheimnisse abzupressen; Kant verwendet das Bild der Richter Vernunft, die die Natur unter Anklage stellt.

Im letzten Schritt wurde auch die zunächst noch ausgesparte Psyche analysiert. Verräterisch sind die noch primitiven Versuche vor allem der französischen Aufklärung, auch seelische Leidenschaften als chemische oder als Maschinenreaktionen zu deuten.³ Im 19. Jahrhundert vollzog die neu entstehende Psychologie das Konzept der Naturwissenschaften nach, die Regelabhängigkeit aller menschlichen Vollzüge, die Verhaltensschemata des Individuums offenzulegen. Auch der Mensch war damit »erklärt«; er begriff sich, geschweige denn als freier Herr der Natur, nunmehr selbst als Knecht naturgegebener Abläufe. So schlug das Herrschaftsgefühl der frühen Neuzeit um in das Wissen vom menschlichen Funktionieren als ein Naturwesen unter anderen Naturwesen. Herrschaft und Knechtschaft im Selbstgefühl des zeitgenössischen Menschen stehen so in eigentümlichem Zusammenhang, nicht eigentlich in Widerspruch zueinander. Die Neurobiologie als neueste Disziplin unterlegt in führenden Vertretern dieses Empfinden des Erklärtseins: Denken sei nichts als ein biochemischer Vorgang im Gehirn – durchaus im Stil der Diskussion des 18. Jahrhunderts. Auch

² Vgl. den doppelsinnigen Titel: Sigrid Braunfels u. a., *Der »vermessene Mensch«*. Anthropometrie in Kunst und Wissenschaft, München 1973.

³ Die Literatur griff dieses Thema auf hohem Niveau auf: Goethes *Wahlverwandtschaften* sind als chemische Elementaranziehungen konzipiert; E. T. A. Hoffmann schuf in der Puppe Coppelia den Automatenmenschen, dessen Auge (bisher Sitz der Seele) einzig die tote Maschine verrät.





der Einwand, die Behauptung durchgängiger Determination sei doch allererst auf den Forscher selbst anzuwenden, stört dabei nicht.

Hans Jonas kennzeichnet treffend den Umschlag der Macht in ein Bemächtigtwerden vom »Verlust der Kontrolle über sich selbst, welcher die Unfähigkeit bedeutet, nicht nur den Menschen vor sich selbst, sondern auch die Natur vor dem Menschen zu schützen. Beider Schutzbedürftigkeit ist eingetreten eben durch das Ausmaß der Macht, das im Verfolg des technischen Fortschritts erreicht worden ist und bei der parallel anwachsenden Notwendigkeit ihres Gebrauchs zu der wunderlichen Ohnmacht geführt hat, dem immer weiteren und vorhersehbar selbstzerstörerischen Fortschritt ihrer selbst und ihrer Werke noch Einhalt zu gebieten. Die tiefe, von Bacon nicht geahnte Paradoxie der vom Wissen verschafften Macht liegt darin, daß sie zwar zu so etwas wie ›Herrschaft‹ über die Natur (das heißt ihre potenzierte Nutzung), aber mit dieser zugleich zur vollständigen Unterwerfung unter sich selbst geführt hat. Die Macht ist selbstmächtig geworden, während ihre Verheißung in Drohung umgeschlagen ist, ihre Heilsperspektive in Apokalyptik.«⁴

So stehen wir heute in der Brandung des »Fortschritts«, uns selbst konstruieren zu können. Ein Kind könnte heute 5 Eltern haben: die biologische Eispenderin, die Leihmutter, die soziale Mutter, den biologischen Samenspender und den sozialen Vater. Utopien im Sinne des totalen Selbstentwurfs, des »Designerkindes« und der immer wieder korrigierten Selbstinszenierung setzen sich zunehmend durch. Dem Mathematiker Roy Kurzweil schwebt sogar der Einbau von Nanocomputern in den menschlichen Körper vor – natürlich können sie beständig neu programmiert werden. Seine »fortschrittliche« Frage lautet: »Braucht die Zukunft noch den (bisherigen) Menschen?« Grenzen zwischen Fleisch und Plastik, Körper und Computer verwischen sich. Das heißt aber auch: Grenzen zwischen Ich und Fremdsteuerung werden fließend. Unsere Lebenswelt ist damit auf dem gefährlichen Weg zur »Überwindung« des Menschseins. Der Mensch wird seine eigene Software mit angeblich immer neu möglicher Formatierung. Der postmoderne Plural hat längst auch das Subjekt erfaßt – gibt es das eigentlich noch?

Daher bedarf es mehr denn je einer sinnvollen Grenzziehung: Wie verhält sich Freiheit zur natürlichen und kulturellen Mitgift (von Leib,

⁴ Hans Jonas, Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979.





Anlagen, Erziehung)? Wie wirkt Beziehung – zu Wohl oder Wehe – auf die Identität? Schließlich: Gibt es auch das »Glück der Gestalt«? Das Glück, mir gegeben zu sein? Wie verläuft der Weg von mir zu mir – und gibt es Hilfen? Gibt es – unverblümt gefragt – Gnade, die »wollte, daß ich sei«?

Daher bedarf es mehr denn je eines sinnvollen Durchdenkens: Was ist der Mensch? Mit Edith Stein läßt sich der Weg von der Gabe: Ich bin mir gegeben, zum Geber des Daseins gehen.

2. MEHR ALS EIN TIER: DER MENSCH

Ist es möglich, aus dem Unglauben über das Denken zum Glauben zu gelangen? Offenbar ja, denn bekanntlich war die Glaubenssuche im Schülerkreis Husserls ausgeprägt. Dem arbeitete die Weise zu, wie man lernte, Welt zu sehen (dazu eine klassisch kurze Definition von Phänomenologie durch den Zeitgenossen Guardini): »nämlich mit einem ganz offenen Blick, der eigentlich nie etwas ›will‹ – daß dieses Ding so sei, jenes anders, das dritte überhaupt nicht. Dieser Blick tut keinem Ding Gewalt an. Denn es gibt ja schon eine Gewalttätigkeit in der Weise des Sehens; eine Art, die Dinge ins Auge zu fassen, die auswählt, wegläßt, unterstreicht und abschwächt. Dadurch wird dem wachsenden Baum, dem Menschen, wie er seines Weges daherkommt, den aus sich hervorgehenden Geschehnissen des Daseins vorgeschrieben, wie sie sein sollen, damit der Blickende seinen Willen in ihnen bestätigt finde. Der Blick, den ich hier meine, hat die Ehrfurcht, die Dinge sein zu lassen, was sie in sich sind. Ja, er scheint eine schöpferische Klarheit zu haben, in welcher sie richtig werden können, was sie in ihrem Wesen sind; mit einer ihnen sonst nicht beschiedenen Deutlichkeit und Fülle. Er ermutigt alles zu sich selbst.«⁵

Edith Stein arbeitet in den 20er und 30er Jahren im Umkreis damaliger anthropologischer Forschungen, die vor allem den Unterschied des Menschen vom Tier betreffen – ein Unterschied, der durch die Forschungen Darwins zur Abstammungslehre fließend geworden war und große Unsicherheit über die »tierische Natur« des Menschen gebracht hatte. Steins Anthropologie partizipiert jedoch weniger an den

⁵ Romano Guardini, Von Goethe und Thomas von Aquin und vom klassischen Geist (1924), in: ders., In Spiegel und Gleichnis, Mainz 1932, 21.





zeitgleichen Untersuchungen Max Schelers und Helmuth Plessners⁶, sondern stellt ein eigenes Forschungsparadigma auf. Dabei verfolgt sie zwei Wege, die letztlich zusammenführen. Einerseits geht sie phänomenologisch vor (teils auch ontologisch nach Gedanken Thomas von Aquins), indem sie eingehend die Materialität und Animalität des Menschen hervorhebt, von dort – immer noch auf empirischer Grundlage – zu seiner spezifischen Seele weiterdenkt (welche Seele sich als Form des Leibes und als Geist ausweist) und darauf das notwendige soziale Sein des Menschen beschreibt; so in dem Werk *Der Aufbau der menschlichen Person*, der Münsteraner Vorlesung vom WS 1932/33 am »Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik«. Edith Stein zielt darin auf ein neues Arbeitsfeld: auf die Freilegung von »Anthropologie als Grundlage der Pädagogik«.

Diese Anthropologie kreist um das Geheimnis: Wie kann der Mensch zu seiner Vollgestalt werden? Genauer: Wie kann er zu der *je eigenen* Vollgestalt werden? Denn: »Dabei ist besonders daran zu denken, daß die Individualität etwas Geheimnisvolles ist.«⁷ Während die Vorlesung empirische Befunde phänomenologisch auswertet, beginnend mit dem menschlichen Körper, ergeben sich jedoch bereits Einsichten in transzendierende Erfahrungen – und damit beginnt eine zweite, naturwissenschaftlich nicht faßbare Freilegung. »Alles dies, was ihn (den Körper) unterscheidend charakterisiert, ist ein Brücke für unsere Auffassung, die über das rein sinnfällig Gegebene hinausgeht und immer mehr wahrnimmt als einen bloßen materiellen Körper. Diesem Mehr wollen wir nun stufenweise nachgehen (...)«⁸

3. LEBENSSPANNUNGEN

3.1. *Zustrom von außen nach innen*

So zeigt Stein, daß bereits in der Erfahrung der »Kraft« ein beständiger Austausch zwischen Mensch und Welt stattfindet. Insbesondere sind immaterielle »Werte« eine Quelle der Kraft: »Ich kann ja nicht nur an

⁶ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928.

⁷ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, bearb. v. B. Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg 2004 (AMP), 37.

⁸ AMP, 14.





personalen Werten Freude haben, sondern auch an der Schönheit von Naturgebilden und Kunstwerken, der Harmonie von Farben und Tönen. Das ganze Reich der geistigen Werte ist eine unermessliche Quelle seelischer Kraft.«⁹ »Ihr geistiger Sinn ist das Wertvolle an ihnen, das, was in uns eingehen kann, was uns erfreuen, erheben, begeistern kann.«¹⁰

In diesem Zustrom von Kraft liegt bereits ein Hinweis auf ein beständiges Teilhaben an einem »Mehr«. In der Erfahrung des Zuströmens geschieht Wachstum: Die Seele enthüllt ihre Tiefe, erweitert ihre Fassungskraft. Es kommt zu einer unauslotbaren Entsprechung: Was vom »Außen« der Welt eindringt, nimmt das seelische »Innen« in Besitz. Allerdings nicht herrisch, sondern Antwort suchend. In dieser Resonanz wird der Mensch tiefer in sich hineingeführt, als er selbst sich – ohne Ansporn – zu erkennen vermag. Erkenntnis wird zum Erkenntnis von anderem. So öffnet sich »Tiefe, die weder dem Zugriff von außen noch der eigenen Willensanstrengung zugänglich ist«. Die Seele erstarkt zu immer umfassenderem Sehen, aber nicht in der »virtuellen«, sondern in der wirklichen Welt.

Während das selbstsichere Ich glaubte, Herr im eigenen Dasein zu sein, wird es sich nun seiner eigenen Unzulänglichkeit bewußt. Es bedarf der Welt, um zu sein; es bedarf auch anderer Menschen: Erst sie sagen mir, wer »ich bin«. »(...) es kann das eigene Sein in diesem neuen Licht bis dahin verborgene Abgründe enthüllen.«¹¹

3.2 Spannung von innen nach innen: Freiheit des Selbstseins

Schon der frühe, wenig rezipierte Aufsatz *Freiheit und Gnade*¹² (1921) bestimmt das Menschsein über naturale Leiblichkeit hinaus. Mit der philosophischen Tradition, auch derjenigen Kants, wird Freiheit zum Schlüsselbegriff menschlichen Daseins. Aber Stein denkt über die Aufklärung hinaus: Freiheit öffnet sich zur Beziehung, mündend in der freien Übergabe eigener Freiheit – an ein Gegenüber.

⁹ AMP, 113.

¹⁰ AMP, 115.

¹¹ AMP, 166.

¹² Kurz: FG. Beate Beckmann-Zöller hat diesen Titel als den letztlich richtigen aufgedeckt; vgl. ihr Vorwort in ESGA 9, Freiburg 2014 (im Erscheinen). Irrig betitelt: Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, ESW VI, Freiburg/Louvain 1962, 137–197.





Anfänglich steht die Skepsis, ob Freiheit überhaupt möglich sei angesichts der menschlichen Nähe zum Tier. Natur ist als Natur das Unfreie. Sie prägt nicht nur, sondern versiegelt in Hut, Gehäuse, Bindung; negativ gelesen in Grenze, Bemächtigung, Unfreiheit.¹³

Demgegenüber analysiert Stein Freiheit als prozessualen Vollzug des Geistes: als Selbstverhältnis des Menschen. Der Austritt aus dem bloßen Dasein als Vorhandensein beginnt mit der Reflexion – mit Selbsterkenntnis und Selbstdistanz. Beide ermöglichen einen Abstand zur eigenen »Natur«, ein Wählenkönnen, Zustimmung oder Ablehnung sogar zum eigenen Triebleben, wie es dem Tier nicht möglich ist.

Selbsterkenntnis als Gang in die eigene Mitte ist jedoch phänomenal ein Gang in die eigene Leere. Zwar findet das Ich bei der Einkehr in sich *formale* Kräfte und Fähigkeiten der Auseinandersetzung mit der Welt vor; dringt man aber tiefer, so zeigen sich »ungewohnte Leere und Stille«, ein unbefriedigendes »Lauschen auf den Schlag des eigenen Herzens«¹⁴. »Das freie Subjekt – die *Person* – ist als solches gänzlich ins Leere ausgesetzt. Es hat sich selbst und kann sich selbst nach allen Richtungen bewegen und ist doch mit eben dieser absoluten Freiheit absolut in sich fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt.«¹⁵ Nach Stein ist damit nur der »Punkt der Freiheit« gewonnen, in welchem die Wendung zu sich selbst nicht mehr von fremden, äußeren Inhalten und Nötigungen bestimmt wird, ohne daß deswegen die naturhaft-leibliche Abhängigkeit aufgehoben wäre. Stein sieht Kants und Husserls Freiheitsbegriff im Sinn eines negativen Sich-nicht-bestimmen-Lassens. Solcher Selbstgewinn geschieht jedoch auf dem Boden von Weltverlust, denn Selbstgehörigkeit ist zunächst ohne welthaften »Radius« zu denken.

¹³ FG, 146. Natur als Stadium der Notwendigkeit wird Sammelbegriff für kausale, unhintergehbare Fixierung; sie betrifft sowohl den Körper als auch die kausal strukturierte *Psyche* (in naturwissenschaftlich verstandener Psychologie), nicht aber die *Seele* des Menschen, die nach Stein aus frei gewählter Motivation handelt. Zu den physischen Bedingtheiten zählt die Unterworfenheit unter Schwerkraft, Raum, Zeit, Wachstum, Alter und Tod. Dazu treten beengend psychische Verankerungen in Trieb und Affekt, in vitale und letale Anlagen, die nur höchst eingeschränkt willentlich zu beeinflussen sind, wo vielmehr Unfreiheit und Wehrlosigkeit gegenüber der »Natur« lasten. Zur allgemeinen tritt die individuelle Bedingtheit: Anlagen, unrichtige Erziehung, mangelnder Lebens- und Wachstumsraum, gesellschaftliche Schranken geben einen geschichtlich-kontingenten Widerstand vor, der willentlich nur wenig zu überwinden ist.

¹⁴ Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (EES), bearb. v. A. U. Müller, ESGA 11/12, Freiburg 2007, 373.

¹⁵ FG, 139.





Selbstgehörigkeit kann daher noch nicht die entscheidende Gestalt von Freiheit sein. Die »leere Einsamkeit« des Inneren läßt sich nicht auf Dauer um ihrer selbst willen suchen. Noch wäre sie nichts als jene *anima in se curvata* des Augustinus, die in sich selbst gravitiert, damit aber dem Risiko des inneren Todes nahekommmt. Positive Freiheit, wozu sich der negativ mündige Mensch letztlich durchzuringen hat, muß dem mit sich selbst identischen Ich entkommen, der Grundversuchung aller Emanzipation. In der Leere trägt nur das Warten auf das Erscheinen von Fülle.

3.3 Spannung von innen nach oben

Die Seele bedarf daher des Gehaltes, in dreifacher Gestalt. Gehalt bietet sich an mit der ganzen Welt der Phänomene, dem Zustrom des ungeheuren Reichtums der Welt über die Sinne. Zum anderen ist In-sich-Stehen mit Wählenkönnen verknüpft: in reaktiver Annahme oder Ablehnung des naturhaft fixierten Ichs durch freie seelische »Stellungnahmen«. Die autonome Person »kann gewisse seelische Regungen unterdrücken, gelegentlich oder *systematisch*, und andere unterstreichen und *pflügen* (...) Das ist *Selbstherrlichkeit* und *Selbsterziehung* (...) Sie kann unter den vorhandenen Möglichkeiten *ganz nach Belieben* wählen.«¹⁶ Drittens kommt ein unerwarteter Gehalt im ungeheuren »Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen«¹⁷.

Damit sind Transzendierungen, Überschreitungen genannt, die die Seele von »oben« ansprechen, sie also öffnen und herauslocken, wie innerlich erfüllen. Schon einer üblichen Pflicht tut sich die Seele kraft ihrer Freiheit auf, wenn dahinter der Sachzusammenhang von Sinn steht: Sinnvolles Tun kann zu Handlungen entbinden, die jenseits des Natürlichen liegen. Im Sinn erscheint in letzter Instanz der *Logos*, den die Seele als »Einsprechung« vernimmt. Unerhört wirken dabei Freiheit und Gnade zusammen – Gnade als eine zugelassene »Gegen-Intentionalität« verstanden. Phänomenologie behält ja mit der methodischen Prüfung dessen, »was sich zeigt«, durchaus die dominante Blickrichtung der Intentionalität. Aber Stein sieht diese »Absicht« ergänzt, ja zuweilen entgegnet, durch ein zuvorkommendes, überra-

¹⁶ FG, 141.

¹⁷ EES, 373.





schendes Sich-Zeigen des Unerwarteten: durch die Gabe der Gnade (eigentlich eine Tautologie).

»Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig.«¹⁸ Höchst gesteigert wird die neue Beziehung durch den Ruf der Liebe: Sie »*macht* möglich, was natürlicherweise nicht möglich wäre (...) Denn indem er (der Mensch) 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.«¹⁹ Hier wird die Freiheit der Beziehung griffig: Jenseits von Emanzipation und Unterwerfung setzt sie den Urakt der Teilnahme und Teilgabe in Kraft. Stein nennt dieses Stadium von Freiheit den Aufenthalt im »Reich der Gnade« oder der »Höhe«. Der freie Überschritt dorthin ist freilich paradox: Er büßt die Freiheit des Wählenkönnens ein und geht in ein »Befreitsein« über (im Wechsel von der Wahlfreiheit zur Seinsfreiheit). »Denn in das Reich der Höhe erhoben zu werden, bedeutet für die Seele ganz in sich hineingesetzt zu werden. Und umgekehrt: sie kann nicht bei sich selbst festen Fuß fassen, ohne über sich selbst (...) erhoben zu werden.«²⁰ Solche Beziehung oder Sich-ziehen-Lassen bedeutet durchaus Freiheitsverlust, sogar anstößigen Gehorsam: »von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht«²¹. Allerdings ist der Verzicht auf Freiheit selbst ein autonomer Akt: ein willentliches Zulassen. »Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können. (...) Das freie Subjekt muß also, um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können, sie – jedenfalls teilweise – aufgeben.«²²

So führt die phänomenologische Auslegung von Person auf Freiheit: Anstelle eines anonymen Seins erscheint ein namentliches Lieben *und* Sich-lieben-Lassen. Freiheit besteht bei Stein in der Zustimmung zu dem Prozess lebendiger Annahme und Rückgabe der Ur-Liebe. Sie ist mit dem Namen »Sein« unvollständig erfasst; sie ist vielmehr selbst Person. Person lebt immer schon primär frei aus dieser Urbeziehung, in der freien Freudigkeit des Sich-Gebens (an anderes Leben). Für Stein entbindet die wirkliche Freiheit von der Sterilität der Selbstsi-

¹⁸ EES, 375.

¹⁹ EES, 376.

²⁰ FG, 138.

²¹ Ebd.

²² FG, 140.





cherung zur Fruchtbarkeit des Sich-Verschwendens. Erst die wirksam vollzogene Selbsthingabe ist die Gestalt vollendeter Freiheit. Freiheit kann sich in Befreitsein umwandeln lassen – aber wovon und wozu befreit? Befreit von der leeren Selbsthabe, befreit zu gegenseitigem Geben und Nehmen seiner selbst.

4. GEHEIMNIS DES DASEINS: DIE PERSON

Steins viel umfänglicheres und auch spröderes Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein*, ausgehend von Husserls Phänomenologie, sucht Thomas von Aquins Ontologie und Augustinus' Relationslehre einzubeziehen in das integrative Leitbild einer *philosophia perennis* für die mittelalterliche und die »neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts«²³. Formuliert wird eine *Phänomenologie der Person* aus trinitarischer Relation: aus reziproker Hingabe und Hinnahme. Der Sinn von Sein wird Personsein – dies gelingt nur an und mit (einem) Anderen. (Schon Steins Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* [1916] hatte die Frage einer Konstitution des Ich durch ein Wir oder Du behandelt und sie in Korrespondenz mit der Selbstkonstitution aufgezeigt.) Mit dieser Problemstellung steht sie in einer absichtlichen Kritik an Heideggers *Sein und Zeit* und leistet in *Endliches und ewiges Sein* einen anthropologischen bzw. existenzphilosophischen Gegenentwurf. Heidegger hatte in *Sein und Zeit* die unvereinbar scheinenden Gegensätze von nicht-ichlichem Seinsbegriff und ich-bezogener Phänomenologie durch die Analyse des Daseins zu überbrücken versucht. Stein dagegen akzentuiert die Überbrückung durch eine Theorie des Personalen, indem sie die Bedeutung von Zeitlichkeit über die Todesgrenze hinausführt sowie anhand neuer Existentialien (in Antwort auf Angst, Sorge etc.) den Sinn des Daseins extrapoliert. Der Sinn des Daseins liegt demzufolge nicht einfach im verfallenen Dasein selbst, sondern in einer zeit- und ich-transzendierenden Erfüllung des Daseins.

Am Grund solcher Erfüllung steht ein Anderes, Vorausgehendes, Erstes. Der Charakter des menschlichen (wie alles anderen) Seienden ist ein Gegebensein in doppelter Hinsicht: als allgemeines Dasein und als individuelles Sosein. »Zur Eigentümlichkeit des Seienden (...) gehört

²³ EES, 15.





es, daß es ein Endliches ist. Zu allem Endlichen gehört es, daß es nicht allein aus sich begriffen werden kann, daß es auf ein erstes Seiendes zurückweist, das ein Unendliches sein muß oder richtiger: *das* Unendliche. (...) So ist es als ontologische Einsicht auszusprechen, daß das menschliche Sein wie alles Endliche auf Gott zurückweist und ohne Beziehung zum göttlichen Sein unbegreiflich wäre: sowohl *daß* es ist (seine Existenz), als daß es *das* ist, was es ist.«²⁴

Als philosophische Folgerung bleibt festzuhalten: Menschliches Dasein ist nicht aus sich selbst, ist weder selbtherrlich noch selbstverständlich. Es besitzt sich niemals, ist immer empfangenes Sein. Der eigene transzendente Ich-Grund bleibt entzogen; das reine Ich als sich durchhaltende Größe bleibt leer ohne Erlebnisgehalte; das Ich des Jetzt ist der Möglichkeit des Nichtseins und der Zeit ausgeliefert. In dieser Kennzeichnung liegt die konstitutionelle Tragik des Menschen, der sich aus der Zeit, die den Abgrund des Nichts bzw. des Nicht-Selbständigen nur schwach verdeckt, lösen möchte. »Das stimmt aber offenbar nicht zu den festgestellten merkwürdigen Eigentümlichkeiten dieses Seins: zu der Rätselhaftigkeit seines Woher und Wohin, den unausfüllbaren Lücken in der ihm zugehörigen Vergangenheit, der Unmöglichkeit, das, was zu diesem Sein gehört (die Gehalte), aus eigener Macht ins Sein zu rufen und darin zu erhalten.«²⁵ Stein zitiert wörtlich Heidegger, das Dasein sei geworfen, ohne die Möglichkeit, seiner Geworfenheit zu entrinnen.²⁶

Die Grundfrage muß daher lauten: »Woher aber kommt dieses empfangene Sein?«²⁷ Philosophisch ist eine doppelte Antwort möglich. Entweder: Das Ich empfängt sein Leben aus den erwähnten »jenseitigen Welten«, die als Erlebnis aus einem das Ich transzendierenden Bereich der Wirklichkeit andrängen. Oder: Menschliches Sein empfängt sich von einem reinen, selbtherrlichen und selbstverständlichen Sein. Beide Antworten schließen sich nicht aus. Allerdings ist letztlich nur das reine Sein fähig, Leben zu geben, auch weil es Leben über die das Ich transzendierenden (selbst wieder endlichen) Erlebnisse vermittelt.

Allerdings: Im Ich wirkt das Streben nach vollendetem Sinn seiner selbst, zugleich aber bleibt die tatsächliche Unmöglichkeit, solchen

²⁴ AMP, 159.

²⁵ EES, 56.

²⁶ EES, 56.

²⁷ EES, 57.





Sinn vor der Zeit zu entschleiern. Leben vollzieht sich in nicht zu lösender Spannung: »Was wir vom ›Sinn der Dinge‹ erfassen, was ›in unseren Verstand eingeht‹, das verhält sich zu jenem Sinnnganzen wie einzelne verlorene Töne, die mir der Wind von einer in weiter Ferne erklingenden Symphonie zuträgt.«²⁸

An die Frage »Woher das Dasein?« wendet Stein eine tiefere Ausführung, um Zustimmung und Widerspruch zu Heidegger zu begründen. Der gedankliche Ausgang lautet: Das Sein »schrückt zurück vor dem Nichts und verlangt nicht nur nach endloser Fortsetzung seines Seins, sondern nach dem Vollbesitz des Seins«²⁹. Mithin verlangt der Mensch – anders als bei Heidegger – von selbst nach Fülle, bleibt weder gedanklich noch lebenspraktisch in der Nähe des Nichts, die der leibliche Tod manifest macht. Mühelos umspannt das Denken vielmehr die Idee eines höchsten Seins, dem gegenüber das menschliche Sein als Minderung erscheint. Dabei ist die Idee höchster Fülle keineswegs nur eine abstrakt-philosophische Spekulation, sondern wird für jedes Ich zum individuellen Maß seines eigenen Seins.³⁰ Wenn es daher nach Heidegger die Angst ist, die den Menschen »vor das Nichts bringt«, so ist es nach Stein ebenso die Gewißheit dieses höchst entfalteten Seins, die den Menschen in seinem gefährdeten Dasein schirmend »vor das Sein bringt«. Wenn auf der einen Seite das Nichts unleugbar das menschliche Dasein bedroht, so antwortet dem auf der anderen Seite ebenso unleugbar die Seinsicherheit, die jeder Mensch inmitten allen Wechsels erfährt.

»Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins.«³¹ Der Glaube kann diese Grundlage im ewigen Sein Gottes erkennen. Philosophische Erkenntnis formuliert spröder, wenn auch nicht minder konsequent: Dasein bedarf als Gegenüber und Ursprung eines Seins aus sich selbst, das zugleich Eines und notwendig es selbst ist. Ebenso bedarf die Zeitlichkeit – schon der Erkennbarkeit wegen – einer Ewigkeit. Dieses Bedürfen ist keineswegs nur Wunsch-Projektion, sondern wird aufgrund realer Erfahrung dem Denken zugänglich. Dies gilt für Stein auch dann, wenn die Seinsicherheit, gedanklich bis ins Letzte verfolgt, nur noch ein subjektives »Spüren«

²⁸ EES, 107.

²⁹ EES, 58.

³⁰ EES, 59.

³¹ EES, 60.





erzeugt, das sich dunkel und kaum noch reflektiert vollzieht. Stein verweist auf Augustinus, der den unverhofften Halt und Grund eigener Kontingenz in seinem innersten Kern als unbegreiflich kennzeichnet. Das dunkle Spüren umkreist dabei sowohl den »unentrinnbar Nahen« als auch den »Unfaßlichen«³².

Von daher legt sich nahe, ob nicht zur Überwindung dieser formalen Schlußfolgerung ein ganz anderer Akt als die Reflexion vonnöten ist. Muß das Gebiet der Ontologie nicht letztlich verlassen werden? Stein hatte bereits anfänglich zur Grenzziehung zwischen Philosophie und Theologie ausgesprochen: »Rein philosophisch zum Verständnis [...] des ersten Seienden zu gelangen, ist nicht möglich, weil uns keine erfüllende Anschauung des ersten Seienden zu Gebote steht. Die theologischen Überlegungen können zu keiner rein philosophischen Lösung der philosophischen Schwierigkeit führen, d.h. zu keiner unausweichlich zwingenden ›Einsicht‹, aber sie eröffnen den Ausblick auf die Möglichkeit einer Lösung jenseits der philosophischen Grenzfähle, die dem entspricht, was noch philosophisch zu erfassen ist, wie andererseits die philosophische Seinserforschung den Sinn der Glaubenswahrheiten aufschließt.«³³

Philosophie rückt das erste Seiende durch ihre Begrifflichkeit notwendig in theoretische und apersonale Ferne. Von daher wird Ontologie in ihrem methodisch beschränkten Charakter erkenntlich. Denn es liegt in der Logik des Erkennens von Welt, auf das Selbsterkennen zu verweisen und von dort, über das Ich hinaus, auf den transzendenten Seinsgrund weiterzudenken. Da aber Sein der Zeit bedarf, zur Ausfaltung von Möglichkeiten zur Wirklichkeit, folgt es einem Werdengang. So läßt sich das endliche Ich nicht allein vom Sein, aber auch nicht allein vom Erkennen aufbauen, sondern wesentlich vom Werden »auf hin«. Diese denkerische Entfaltung führt über Thomas' Seinsdenken über Husserls Ichdenken zu Augustinus' Denken aus der Relation: und in der Relation verbirgt sich der Gabecharakter des Daseins, ebenso wie die antwortende Hingabe an und Hinnahme durch eine ewige Person.

³² EES, 61.

³³ EES, 112.





5. »VON ANDERSHER ZU BEZIEHENDE FÜLLE«: ANRUF UND ANTWORT

So bricht das anfänglich ontologische System in sich selbst auf, weil der Begriff »Person« mehr Beziehungsgehalt aufweist als der Begriff »Sein«. Person umfaßt sowohl Sein als auch (Selbst-)Erkennen und Anerkennen einer zugesprochenen »Fülle«; die Kategorie »Person« vollzieht den Überschritt über die Onto-Theologie und über die Ich-Analyse hinaus in die Anerkennung des Gegebenseins.

»Darum sind wir genötigt, das Sein des Ich, diese beständig wechselnde lebendige Gegenwart, als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Es ist *ins Dasein gesetzt* und wird von Augenblick zu Augenblick darin erhalten.«³⁴ Empfangen gilt in gleichem Maße für das Erkennen selbst: »*Erkenntnis* (...) ist ein Gewinnen oder Besitzen von Kenntnis. Bei den Geschöpfen gehört dazu ein *Empfangen* (das nicht in ihrer Macht steht, weil es das ›Gegebene‹ und letztlich den Geber voraussetzt) und ein *Annehmen*, das Sache ihrer Freiheit ist.«³⁵

Das *Ich bin* Gottes konstituiert das antwortende Gegenüber selbst als Person und wird vom *Ich bin* des Menschen in einem ausdrücklich reziproken Vorgang anerkannt. Wäre das sich sinnerfüllt Zeigende nur ein »Es«, hätte es einen gewalttätigen, entmachtenden Charakter. Kommt es aber als »Du«, eröffnet es die Möglichkeit frei schwingender Antwort der Liebe. Person wird auf Person resonant, tiefer als das Seiende auf das Sein. Offenbar wird dadurch die Fessel des eigenen menschlichen Ego wirkungsvoll abgetan, und zwar durch eine »von andersher zu beziehende Fülle«³⁶. Personen gibt es nur im Plural (Robert Spaemann).

So lautet nach Stein der Sinn des menschlichen Daseins: »Sein Erkennen, Lieben und Dienen – und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen –, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein.«³⁷

Sich-selbst-Gegebensein macht frei zum Geben und Sich-Nehmen-Lassen von anderer Lebendigkeit. Dabei finden Selbstliebe und Selbstbesitz ihren gemäßen Ort, aber erstrangig vollziehen sich Hingabe und Hinnahme in wechselseitigem Tausch. Person geht aus Selbstbesitz in die Selbsthingabe über *und* vertieft darin die Selbstfindung. Freiheit

³⁴ EES, 57.

³⁵ EES, 340.

³⁶ FG, 141.

³⁷ EES, 316.





bleibt deswegen erhalten, weil Geben und Genommenwerden im tiefsten gewollt und nicht erzwungen sind. Statt *einseitiger* Unterwerfung kommt es zur *gegenseitigen*, antwortenden Unterwerfung, sogar des Göttlichen: »An dem Tage, an dem Gott schrankenlose Macht über unser Herz haben wird, werden wir auch schrankenlose Macht über das Seine haben.«³⁸ Ebenso kontrapunktisch: »Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe.«³⁹

Edith Stein hat noch im Tod eingeholt, was eine äußerste Übergabe bedeutet: *substitution* (Levinas). So tief übernahm sie die Stellvertretung, daß sie sich zur Geisel »für ihr Volk« bestimmen ließ (für das jüdische? für das deutsche?).⁴⁰ Es ist fast unerhört zu sagen, daß in Auschwitz jemand auch »für Deutschland« starb, und doch geschah dies.⁴¹ Offenbar wurde hier die Fessel des eigenen Ego wirkungsvoll abgetan, und zwar im Blick auf eine »von andersher zu beziehende Fülle«⁴².

Edith Steins Absicht war, die griechische Seinslehre des Aristoteles, ihre biblische Vertiefung bei Thomas von Aquin, die trinitarische Methodik Augustins und die Phänomenologie Husserls in den Dienst des Evangeliums zu stellen. Die Begegnung dieser verschiedenen Intelligenzen mit der Offenbarung zeigt Größe und Grenze des philosophischen Denkens gleichermaßen. Die Tiefe der Wahrheit des ge-

³⁸ Geistliche Texte II, bearb. v. S. Binggeli, ESGA 20, Freiburg ²2007, 141.

³⁹ Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, bearb. v. U. Dobhan, ESGA 18, Freiburg ³2007, 134f.

⁴⁰ Johannes Hirschmann SJ, der mit Edith Stein in Echt noch wenige Tage vor ihrer Verhaftung sprechen konnte, hat in seiner Ansprache auf dem Katholikentag 1980 in Berlin zu dem Satz »Komm, wir gehen für unser Volk!« erklärt: »Aber sie war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk in Liebe verbundene Deutsche. Und als solche hat sie sich gefragt – sie hat es mir oft gesagt –: »Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen Volkes geschieht?« Und weiter habe sie gesagt: »Niemand darf 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 [...] zu werden vermag.« In: Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Freiburg i. Br. ²1985, 151–155, hier 153f. – Elias Füllenbach OP hat zu dieser Deutung im Edith Stein Jahrbuch 2004, 179f, einige Bemerkungen gemacht, zumal auch Edith Steins Nichte, Susan Batzdorff, den Ausspruch ähnlich gedeutet hat.

⁴¹ Testament vom 9. 6. 1939, ESGA 1, 347.

⁴² FG, 141.





schaffenen Seins, je mehr man sich ihr denkend anvertraut, läßt alle Polemik zwischen den vorchristlichen, den gläubigen und den agnostischen Positionen schwinden. Weder Begriffe noch Bilder schöpfen die wirkliche Größe Gottes aus, sie weiten vielmehr den Raum für das Gespräch über ihn – und mit ihm. Das von ihm verliehene Sein zeigt sich selbst in seinem Bedeutungsreichtum und läßt in seiner Stufung erkennen, daß es sich jeweils anders und aufsteigend, »höher« verwirklicht: vom Unbelebten zum Belebten, über Pflanze und Tier bis zu jenem Wesen, das über Freiheit und Selbstbewußtsein verfügt: dem Menschen. Dieses immer lebendigere, freiere, nach außen und innen aufgetane Sein ist nicht wertfrei: Es gibt keine wertlosen Dinge in der Schöpfung, einfach weil sie – wie Augustinus beobachtet – schon sind und nicht nicht-sind. Sein selbst ist schon Sinn. Um so mehr, als dem menschlichen Bewußtsein diese Sinnhaftigkeit geistig aufgeht und ihm damit Zustimmung, Dank, das Glück des Begreifens zukommen. Nicht der Mensch unterlegt den Dingen nachträglich ihren Wert: Sie sprechen ihm ihre Wertfülle selbst zu. Seine Vernunft aber ist es, der das Licht in den Phänomenen aufleuchtet als Schönheit, Wahrheit, Güte. Seine Freiheit ist es, sich dazu anerkennend, liebend zu verhalten und von dort zum Ursprung des Ganzen, zum Ur-Licht weiterzugehen. Das ist Edith Steins Antwort auf eine »androgyn-multiple« Selbstschöpfung heute, die das eigene Dasein nur noch als technische Konstruktion oder als Maskenspiel auf einer sinnleeren Bühne auszugeben vermag.⁴³

»(Liebe) ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung.«⁴⁴

⁴³ So gendertheroetisch bei: Jane Flax, *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley 1990, 32ff.

⁴⁴ EES, 385.





BERND URBAN

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

Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein
(3. Teil)¹

VI. PARALLELE BASIS: THOMAS-ÜBERSETZUNG (DE VERITATE) –
SPÄTER: THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE (1931–1933)

Am 9. Oktober 1926 schrieb die Lehrerin an den Phänomenologen-
Freund Roman Ingarden:

Ich benütze die wenige Zeit, die mein Tagesbetrieb mir für die
Wissenschaft läßt, um die Erkenntnislehre des hl. Thomas nach
den *Quaestiones de Veritate* deutsch zu bearbeiten. Ob ich je an
einen Abschluß komme und erst gar zu den Erläuterungen der
Grundbegriffe, die ich daran schließen möchte, das steht dahin.
(ESGA 4, S. 172)

Zweieinhalbtausend Seiten wird sie in den nächsten fünf Jahren im
Manuskript schreiben und die »Übertragung« mit Erläuterungen ver-
sehen. Auch Heidegger ist am Werk: Er widmete sich im Marburger
WS 1926/27 der »Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin
bis Kant« und behandelt in seiner Vorlesung die *Quaestiones disputatae
de veritate* und auch die Erkenntnislehre: Das »ontologische Grund-
problem: Seinsart der menschlichen Erkenntnis«² wurde im 13. Para-
graphen der Vorlesung verhandelt – wie am Anfang von *Sein und Zeit*
(»Der ontische Vorrang der Seinsfrage«), von dem Edith Stein am
28. Oktober 1926 Ingarden berichtet:

¹ Teil 1 mit den Nummern I–V ist im *Edith Stein Jahrbuch* 19 (2013) 147–170 erschienen,
Teil 2 mit den Nummern IX–XIII im *Edith Stein Jahrbuch* 20 (2014) 160–205.

² Martin Heidegger: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, *Gesamtausgabe*, Bd. 23, Frankfurt a. M. 2006, S. 58ff.





Eine sehr große Arbeit [Heideggers] über Sein und Zeit, die seinen prinzipiellen Standpunkt enthält, ist eben im Druck [...]. (ESGA 4, S. 173f.)

Hier fand Edith Stein die aristotelisch-thomasische Fortführung der platonischen Ontologie-Begründung aus ihrer *Einführung in die Philosophie* (s. o., ESGA 8, S. 9). Heidegger schrieb:

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzuliehendes Problem wurde. *Aristoteles* sagt: ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν. Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἰσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und So-Seins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat *Thomas v. A.* in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendenz«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«, d. h. übereinzukommen. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima). Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden.³

Das Thomas-Zitat ist der ersten Quaestio »Was ist Wahrheit?«⁴ entnommen; Edith Stein – die ihre »Vorbemerkung« zur Übersetzung

³ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979, S. 14.

⁴ Heidegger merkt an: »Quaestiones de veritate qu. Ia. 1c, vgl. die z. T. strengere und von der genannten abweichende Durchführung einer »Deduktion« der Transzendenz in dem Opusculum »de natura generis««. (Ebd.)





mit dem Hinweis beendet: »Will man die Erkenntnis näher bestimmen, so kann man es nur, indem man zunächst dem Sein nachgeht« (ESGA 23, S. 5) – überträgt diese Stelle folgendermaßen (es geht um den »Modus des Seienden« entsprechend »der geordneten Beziehung des einen auf das andere«, gemäß der »Übereinstimmung – *convenientia* – eines Seienden mit einem anderen«):

[...] das ist nur möglich, wenn man etwas annimmt, das geeignet ist (*natum*), mit jedem andern übereinzustimmen. Das aber ist die Seele, die gewissermaßen alles ist (*Über die Seele* III [...]). In der Seele aber ist Erkenntnis- und Strebevermögen (*vis cognitiva et appetitiva*). Die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben drückt der Name ›das Gute‹ aus, wie es im Anfang der *Ethik* heißt: ›Das Gute ist das, wonach alles strebt‹. Die Übereinstimmung des Seienden mit der Erkenntnis (*intellectus*) aber drückt der Name ›das Wahre‹ aus. (Ebd., S. 8)

Zweimal Aristoteles und der von ihm geleitete Thomas erforderten die kommentierende, zusammenfassende Reflexion; das mehrfach verwendete »bisher« weist über Thomas und Heidegger zurück bis in die »Seins-Anfänge« der philosophischen *Einführung* (1920); Edith Stein erläutert:

Es ist also hier ein zweifacher Seinsbegriff unterschieden. Das Seiende wird einmal – entgegen dem bisher festgehaltenen Gebrauch – als das genommen, was Gegenstand der Erkenntnis ist. Das kann aber auch das Nichtseiende (in dem bisherigen Sinn des ›Seienden‹) sein und das Wahre als solches, d. h. in dem, was es vom Seienden (im bisher festgehaltenen Sinne) unterscheidet. Das Seiende im bisherigen Sinne ist das, was einen eigenen Seinsbestand oder ein eigenes Wesen (*essentia*) hat; das hat aber weder das Nichtseiende noch das Wahre: das Nichtseiende ist ja das, was keinen Seinsbestand hat, und das Wahre hat zwar einen Seinsbestand, aber nicht als Wahres, sondern als Seiendes. Zum Seienden in diesem Sinne gehört das Erkenntniswerdenkönnen, aber es ist ihm sekundär. Für das Seiende im anderen Sinn fallen Sein und Erkenntniswerdenkönnen zusammen. Wie die Erkenntnis des Nichtseienden zu verstehen ist, davon ist noch an späterer Stelle die Rede. (ESGA 23, S. 12)





In dieser ersten Quaestio, »Die Wahrheit«, trifft die Übersetzerin auf Avicenna (*Metaphysik*), Augustinus (*De vera religione*), Albert den Großen (*De bono*), Anselm, Hilarius; weitere Namen und Schriften kommen in den Jahren der Übersetzung hinzu (Al Gazali, Alexander von Hales, Averroes, Boethius, Bonaventura, Cicero, Dionysius, Gregor der Große, Hieronymus, Moses Maimonides, Origines, Petrus Lombardus, Seneca)⁵ und erweitern – nach nur wenigen Jahren – den Quellenbefund der Koyré-Untersuchung über Descartes und die Scholastik, bestimmen aber auch die Platon-Rezeption – nun bei und durch Thomas von Aquin – in mehrfacher Weise mit. Zunächst beschließt Edith Stein die Übersetzung der ersten Quaestio mit einer Zusammenfassung des beeindruckt neu Gefundenen, Platon liefert – noch ungenannt – den Untergrund:

Die Erkenntnislehre, die in dieser ersten Quaestio beschlossen ist, unterscheidet sich ganz wesentlich von der modernen ›Erkenntnistheorie‹, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat. Sie beansprucht nicht, die Grundlage aller andern philosophischen Disziplinen zu sein, sie gibt sich auch nicht als ›voraussetzungslose‹ Wissenschaft. Sie ist Teilstück einer großen Metaphysik. Erkenntnis ist hier ein realer Vorgang, der eine dreigeteilte Welt von Realitäten voraussetzt: den ungeschaffenen und unendlichen göttlichen Geist, die von ihm geschaffene dingliche Welt und die von ihm geschaffenen endlichen Geister. Dieser Differenzierung innerhalb der realen Welt entspricht eine Differenzierung der Erkenntnis. Es ist gar keine allgemeine Definition einer ›Erkenntnis überhaupt‹ möglich. Alle Erkenntnis ist entweder göttliche oder geschöpfliche und beide lassen sich nicht restlos unter dieselben Bestimmungen fassen. Die göttliche Erkenntnis ist ein ursprüngliches Innehaben alles Seienden, die geschöpfliche – darunter die menschliche – Erkenntnis ist Innewerden eines Seienden. Die menschliche Erkenntnis, wie alles Seiende, hat ihren Ursprung im göttlichen Geist. Sie ist eine Erkenntnis durch bestimmte Organe, die zur Aufnahme eines ihnen spezifisch entsprechenden Gegenständlichen geschaffen sind. Anderes erschließt sich den Sinnen, anderes dem Verstand. Und innerhalb des Verstandes haben wir wieder eine Differenzierung: das Auffassen der Washeiten und der ersten Prinzipien einerseits,

⁵ In Auswahl; siehe den Quellenapparat in ESGA 23, S. LXXXVff.





die zusammenfassende und zergliedernde, d. i. logische Tätigkeit des Verstandes andererseits. Für diese verschiedenen Verstandestätigkeiten bestehen, wie die letzten Artikel ausführten, ein verschiedener Wahrheitswert und verschiedene Täuschungsmöglichkeiten. (ESGA 23, S. 41f.)

Edith Stein lobt die denkende Konsequenz des Thomas: »So wird man [...] soweit möglich [...] folgerichtig« – so schreibt sie tatsächlich – »an die erste Bestimmung von Wahrheit und Erkenntnis die Quaestio über das Wissen Gottes« (ebd., S. 42) anschließen.

Es ist der Thomas, der Platon und Aristoteles als die »hervorragenden Philosophen«⁶ benennt, der gegenüber der poetischen Sprache Platons kritisch und »streng« spricht und selbst doch einige Metaphern »großartig und klug verarbeitet«⁷, oftmals Aristoteles als »Meister der Logik« verlässt und sich darin gefällt, Wahrheit aufzuzeigen

in der Ordnung des Bewußtwerdens eines bereits von Anfang an gegenwärtigen Sachverhalts. Thomas geht hier nach Art der Denker platonischen Typs vor, etwa Plotins oder Augustins. (Ebd., S. 203)

Dionysius und Porphyrius kommen in der zweiten *Veritas*-Quaestio dazu, der platonische Untergrund wird jetzt in den *Begriffen* kenntlich, die Übersetzerin fasst kommentierend zusammen:

Das göttliche Wissen, wie es diese Quaestio zeichnet, zeigt uns das Ideal einer vollkommenen Erkenntnis: vollkommen dem Umfang nach, denn es umfaßt alles Erkennbare schlechthin, Gott selbst, sein unendliches Sein und Wesen, und durch dieses Wesen alle geschaffenen Dinge, die darin ihr Urbild haben und zu irgendeiner Zeit ins Dasein treten, schließlich – als negatives Gegenbild des Seienden – auch alles Nichtseiende; vollkommen sodann auch der Art nach: es ist ein intuitives Wissen, das alles Erkennbare mit einem Blick umspannt, und jedes ganz, mit seinen allgemeinen Bestimmungen wie mit seiner individuellen Eigenart und dem Platz, den es in der Ordnung des Ganzen hat, und alles in der vollkom-

⁶ Jean-Pierre Torrell: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995, S. 235.

⁷ M. D. Chenu: *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg/Graz 1960, S. 129 u. 191.





mensten Klarheit, so daß keine Vermehrung oder Verminderung, keine Steigerung und keinerlei Veränderung überhaupt möglich ist. Während bei allen Geschöpfen Sein und Erkennen unterschieden sind, ist in Gott beides eins. Den geschaffenen Dingen gegenüber wird das göttliche Wissen als Ursache bezeichnet, als die erste Ursache, zu der der göttliche Wille und evtl. »zweite Ursachen«, geschaffen im Zusammenhang der geschaffenen Welt, hinzutreten müssen. Die Ursächlichkeit des göttlichen Wissens ist geknüpft an die Urbilder der Dinge, die es in sich trägt. (ESGA 23, S. 98)⁸

Die Schlussbemerkung Edith Steins in der dritten Quaestio, »Die Ideen«, spricht erstmals explizit von Platon (der Quellenapparat nennt kein einziges seiner Werke, Thomas zitiert aus Sekundärquellen); sie merkt an:

Die Quaestio ist einmal historisch bedeutsam: für die Bestimmung des Verhältnisses zu Plato; sodann sachlich: für die Erörterung des thomistischen Erkenntnisbegriffs wäre eine Analyse der verwandten Ideen: *idea, ratio, species, similitudo* nötig, für die sich hier wichtige Ansatzpunkte ergeben. (ESGA 23, S. 117)

Während ihrer Übersetzungsarbeit sieht Edith Stein, wie Thomas von Aquin einerseits die Begrenztheit der aristotelischen Philosophie aufweist, andererseits die platonischen »Wahrheitserkenntnisse« retten will,

die die Lehre des hl. Augustinus inspirieren und dem christlichen Denken die metaphysischen Dimensionen seiner Erkenntnislehre verleihen,

und wie er aus der »Immanenz der Transzendentalien« aus den »platonischen Bemühungen Nutzen zieht«⁹: Chenu weist auf den 5. Artikel (»Ist das geschaffene Gute durch sein Wesen gut?«) der 21. Quaestio (»Das Gute«); die Gewährleute für Thomas sind – platonverdeckt – Augustinus, Boethius und der Verfasser des *Liber de causis*. Auch hier fügt Edith Stein einen ausführlichen Kommentar an, wählt statt der

⁸ Siehe dazu auch den Index der Begriffe und Fundstellen in Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007, S. 352–366.

⁹ Chenu: *Werk*, Anm. 7, S. 218 u. 220.





»Transzendentalien« lieber die Begriffe »*transzendente Entitäten* (nomina transcendentia)« (ESGA 24, S. 566) und erläutert:

Die Bedeutung dieser Quaestio ist vor allem ontologisch: es wird bestimmt, was das Gute ist. Es ist vom Seienden nicht realiter, sondern nur begrifflich unterschieden; es ist das Seiende, sofern es eine Bedeutung des Ziels hat, d. h. einem anderen Vollkommenheit gibt. (Ebd.)

Wie steht es um die »Güte« zwischen Geschöpf und Gott? Ihr Schluss geht mit Thomas:

Alles geschöpfliche Sein ist ein auf ein bestimmtes Maß eingeschränktes im Gegensatz zum göttlichen Sein, das einmal keine Trübung durch ein Gewesensein und Seinwerden kennt und von dem man außerdem nicht sagen kann: Gott hat, sondern er ist sein Sein.

So ergibt sich hier eine scharfe Fixierung des radikalen Unterschiedes zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein. (Ebd., S. 566f.)

Im »göttlichen Geist« haben alle »exemplarische Formen« – so wird Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* schreiben – »nach der augustinischen Deutung der platonischen Ideenlehre, der Thomas hier folgt, ihr Sein« (ESGA 11/12, S. 90; Kapitel: »Das wesenhafte und das wirkliche Sein der Dinge«), zunächst aber beschäftigt sie »Begrenztheit« (Aristoteles) und »Rettung« (Platon) bei Thomas in der im Anschluss an die *Veritas*-Übersetzung zusammengestellten und kommentierten Textsammlung einer (kirchlich) *Theologischen Anthropologie* (»Was ist der Mensch?«, ESGA 15). Thomas musste gegenüber Platon und Aristoteles von der Offenbarung her argumentieren – wie jetzt sie selbst: mit der Ankündigung ihres Übersetzungsvorhabens und dem beginnenden Druck von *Sein und Zeit* hatte sie Roman Ingarden ihre »Stellung zur Metaphysik« erläutert; sie schrieb im November 1926:

[...] ich glaube, daß sie sich nur aufbauen kann auf eine Philosophie, die so kritisch wie nur möglich sein soll – kritisch freilich auch gegen ihre eigenen Möglichkeiten –, und auf eine positive (d. h. auf Offenbarung gestützte) Glaubenslehre. [...] Einer solchen Meta-





physik, wie ich sie auffasse, hätte voranzugehen eine kritische Abgrenzung dessen, was Philosophie (d. h. im wesentlichen Erkenntnistheorie + Ontologie) u. Theologie jede für sich allein zu leisten hat. (ESGA 4, S. 175f.)

In ihrem anschließenden »Glaubensbekenntnis« lesen wir – nach Husserl – von ihrem neuen »Gewährsmann« und von ihrem neu gearteten »geschöpflichen Sein«; sie fährt im Brief an den skeptischen Freund fort:

Nun der Glaube. Wenn ich darunter »Akte« verstünde, die sich mit Erkenntnisakten parallelisieren ließen, dann wäre ich wohl auch mißtrauisch dagegen. Aber der Glaube, dessen schaffende und umgestaltende Kraft ich in mir selbst und andern höchst realiter erfahre, der Glaube, der die Dome des Mittelalters aufgetürmt hat und den nicht minder wunderbaren Bau der kirchlichen Liturgie, der Glaube, den der hl. Thomas »den Anfang des ewigen Lebens in uns« nennt – an dem zerbricht mir jede Skepsis. (Ebd., S. 176)¹⁰

Mit Thomas und Aristoteles – und an drei hochbedeutsamen Stellen mit und gegen Platon – nimmt Edith Stein ihre Kommentar- und Erläuterungsarbeit der *kirchlichen Lehre* auf; sie beginnt mit der »Natur und Entstehung der Seele«, bestimmt deren »substanzielle und wesenhafte Vereinigung mit dem Leib«, hatte das aristotelische Begriffspaar »*anima forma corporis*«, dessen Übernahme in das christliche Denken »große Geisteskämpfe im 13. Jahrhundert ausgelöst hat« (ESGA 15, S. 10), in der *Veritas*-Disputation übersetzt (13 a 4; ESGA 23, S. 376) und fügt ausdrücklich hinzu, »daß sie nicht mehr Seele wäre, wenn ihr nicht diese Einheit mit dem Leibe zukäme« (ESGA 15, S. 11).

Gegen das Soma-Sema-Paar (»die Körper wären die Gräber der Seele«) aus dem platonischen *Kratylos* (400c; PlW 3; S. 451) und *Gorgias* (493a; PlW 2, S. 405) und der orphischen Lehre verteidigt Edith Stein die aristotelische »Einheit«: Die habe

¹⁰ In der baldigen Übersetzung der 14. Thomas-Quaestio, »Der Glaube«, begegnet ihr die Form einer »kunstgerechten Definition«: »Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und der den Verstand bestimmt Nicht-Erscheinendem zuzustimmen« (ESGA 23, S. 388).





scharf herausgearbeitet werden müssen gegenüber der platonischen Auffassung von der Präexistenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe und des Leibes als eines Kerkers und Verbannungs-ortes für die Seele – eine Auffassung, die das christliche Denken stark beeinflusst hat, z. B. die Spekulation eines um die Ausbildung des Dogmas so hochverdienten Denkers wie *Origines*. Mit dieser Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele hängen entscheidende Fragen über den ethischen Charakter der Seele zusammen. (ESGA 15, S. 11)¹¹

Während Platon aber an obiger *Gorgias*-Stelle (S. 403) Sokrates tief-sinnig fragen lässt – das Leben sei »mühselig (δαινὸς ὁ βίος)«,

Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt:
 Wer weiß, ob unser Leben nicht ein Tod nur ist,
 gestorben sein dagegen Leben?,
 und ob wir vielleicht in der Tat tot sind –

schließt Edith Stein die »entscheidende Frage« Leben »nach dem Tode und Wiedervereinigung« an und sieht für den Platon-Verlust und für die kirchlich begründete Vermutung, »daß Seele getrennt vom Leibe noch eines gewissen geistigen Lebens fähig sei«, Hilfe bei Thomas; sie schreibt und erläutert:

Aus der Feststellung der wesenhaften Verbundenheit von Leib und Seele einerseits, der Möglichkeit eines Seins und Lebens der abgeschiedenen Seele andererseits ist der philosophisch-theologischen Spekulation das Problem erwachsen, das Wesen der Seele so zu fassen, daß sie als selbständige und doch ergänzungsbedürftige Substanz zu verstehen ist. Thomas von Aquin z. B. hat sich ausführlich mit diesen Fragen beschäftigt [...]. (ESGA 15, S. 12)

Sie kann jetzt auf *ihre* Übertragung der Wahrheits-Untersuchung des Thomas verweisen, auf die 19. Quaestio (»Die Erkenntnis der Seele

¹¹ Zu den starken Positionen der Präexistenz im *Phaidon*, *Phaidros* und *Menon* und zum Anathema des Origines s. »Präexistenz« in: Historisches Wörterbuch, Anm. 20, (Teil 1), Bd. 7, Sp. 1230f.





nach dem Tode«). In ihr hatte Thomas aristotelisch eine ganze Traditionskette (die Platoniker, Augustinus, Macrobius, Boethius, »andere«) belehrt; er hatte geschrieben – und Edith Stein übersetzt:

Und so sagen andere, die Formen, wodurch die vom Leib getrennte Seele erkenne, seien ihr von Gott gleich bei ihrer Schöpfung eingepägt worden, und nach manchen erkennen wir durch sie auch jetzt; so daß durch die Sinne nicht neue Species für die Seele gewonnen werden, sondern die Seele nur angeregt wird, auf die Species, die sie in sich hat, hinzuschauen, wie es die Platoniker gesagt haben, nach denen das Lernen nichts anderes sein sollte als ein Erinnern. Doch dieser Auffassung widerspricht die Erfahrung; denn wir sehen, daß dem, dem ein Sinn fehlt, auch ein Wissensgebiet fremd bleibt, wie z. B. der des Sehens Beraubte kein Wissen um die Farben haben kann; das wäre nicht der Fall, wenn die Seele es nicht nötig hätte, die Species, durch die sie erkennt, von den Sinnen zu empfangen. (ESGA 24, S. 511)

»Ergänzungsbedürftige Substanz«: Thomas beschreibt sie dann – und wagt sich in hoffend-begründende Spekulation vom »jetzt« zum »schlechthin«, vom »jetzt« zum bloßen »nicht haben«; die Übersetzerin bemerkt es und fordert weitere »Untersuchungen«; zunächst die Thomas-Übertragung:

So kann auch nur die Erkenntnisweise, die der leibgebundenen Seele als solcher eigen ist, mit dem Leib vergehen, nicht das geistige Erkennen schlechthin.

Die Potenzen, die der Seele nach dem Tode eigen sind, werden dieselben sein, die sie jetzt besitzt; sie bleiben ihr, [jetzt Thomas-genaу:] »weil es natürliche sind; die natürliche Ausrüstung (*naturalia*) aber muß bleiben, wenn sie auch jetzt ein Verhältnis zum Leibe hat, das sie dann nicht haben wird.« (Ebd., S. 514)

Nun die Erläuterung der Husserl-Geschulten am Ende der 19. Quaestio:

Erkenntnistheoretisch wichtig ist die prinzipielle Möglichkeit einer Erkenntnis – und zwar allgemeiner wie individueller Erkenntnis – ohne Beteiligung der Sinne. Dem entspricht metaphysisch eine





weitgehende Unabhängigkeit von Erkenntnis und Gegenstand, wie sie die Erkenntnis ohne ›Affektion‹ voraussetzt. Ob die Möglichkeit einer Erkenntnis von Individuen durch allgemeine Formen mit der Annahme einer Beziehung auf das jeweilige Individuum wirklich hinreichend dargetan ist, wäre noch zu untersuchen; damit steht im Zusammenhang die Frage, ob die Zurückführung der Individualität auf die Materie, an der Thomas hier festhält, ontologisch befriedigend ist. (Ebd., S. 518)

Dem zweiten Rekurs auf Platon in der *Theologischen Anthropologie* begegnen wir im Kapitel, das sich der »Frage des ›reinen Naturstandes‹« widmet und da in der großen Reflexion über die »Sterblichkeit« (ESGA 15, S. 20–25), wobei man sich als »erstes« klarmachen müsse, was »Naturnotwendigkeit« und »Tod« bedeute in der Sicht der Gedankenwelt der griechischen Philosophie, denn die einzige dogmatische Erklärung darüber stamme vom Konzil von Karthago (418). Edith Stein erläutert:

Wenn von einem *Tod der Seele* gesprochen wird, so ist damit kein Aufhören ihres Daseins gemeint, wie der leibliche Tod das Ende des leiblichen Seins bedeutet, sondern ein Dasein in Abtrennung von Gott. Es besteht keine dogmatische Erklärung darüber, ob die Unsterblichkeit der Seele als eine außer- oder übernatürliche Gabe anzusehen sei oder als in der Natur der Seele begründet. Die christliche Philosophie hat aber, der platonischen Tradition folgend, niemals aufgehört, sich um natürliche Unsterblichkeitsbeweise zu bemühen. Der beliebteste Beweis, der aus der Immaterialität der Seele die Unmöglichkeit eines Zerfalls folgert, zeigt nur Unmöglichkeit eines Todes nach Art des leiblichen, nicht daß ein Aufhören des Daseins schlechthin unmöglich sei,

denn »Fortdauer oder Ende des Seins steht wie der Anfang in Gottes Hand« (ebd., S. 21). Da aber die Unsterblichkeit der Seele *dogmatisch* »feststehe«,

ist der leibliche Tod als Aufhebung der Einheit von Leib und Seele nicht durch ein Enden des seelischen Seins zu begründen (ebd., S. 22),





es müsse über Platon und Aristoteles hinausgedacht werden. Ersterer hatte im *Phaidon* im »Bedachtsein auf den Tod« (μελέτη θανάτου) als wahres Philosophieren und in der Lehre von der Wiedererinnerung die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt (76d, *PlW* 3, S. 65) und ihre Nähe und Ähnlichkeit mit dem Göttlichen (ὁμοίον τῷ θεῷ εἶναι; 80a, *PlW* 3, S. 76) als Beweise gesehen. Und wenn die Seele sich vom Körper »losmacht«, dann gehe sie

zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, und zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zuteil wird, glücklich zu sein, von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen anderen menschlichen Übeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweihten heißt, wahrhaft die übrige Zeit mit den Göttern lebt. (81a; *PlW* 3, S. 81)

Thomas nun hat die dogmatische Gewissheit, die Macht Gottes, das aristotelische Ende der Seele im Tod des Menschen¹² und die platonische Präexistenz- und Göttlichkeitsspekulation im Blick, er habe »ausführliche Betrachtungen darüber angestellt, wie die Erkenntnis der Seele nach dem Tod zu denken sei« (*ESGA* 15, S. 24). Sie habe nämlich – und Edith Stein stützt sich wiederum auf die 19. Quaestio und die Quaestiones 8 und 9 (»Die Erkenntnis der Engel«; *ESGA* 23, S. 191–258) ihrer *Veritas*-Übersetzung –

ein eigenes, geistiges Leben, das zwar, solange sie im Leib lebt, daran gebunden ist, von ihm zu empfangen, aber nicht schlechthin daran gebunden ist. (*ESGA* 15, S. 24)

Die Erkenntnismöglichkeiten unterscheide Thomas: einmal könne die Seele

die Erkenntnis der Dinge bewahren, die der Verstand auf Grund der sinnlichen Eindrücke erarbeitet hat (»Species«, »Formen«, »Begriffe«: der »hinübergenomene« Verstandesbesitz),

sodann könne Gott

¹² Lapidar: »Eine vom Körper losgelöste Existenz und damit Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele gibt es in der aristotelischen Seelenschrift nicht« (Aristoteles: *Über die Seele*, gr.-dt., übers. u. hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2011, S. 236).





dem Verstand auch unmittelbar Erkenntnis der Dinge verleihen [...], wie es Thomas für die Engel als ihre natürliche Erkenntnisweise annimmt. Und schließlich besteht für den Geist die Möglichkeit, andere Geister zu erkennen, allerdings unter der Voraussetzung, daß sie sich ihm »öffnen«. (Ebd.)

Fragen bleiben: Wie ist das »Hinübernehmen« zu verstehen? Ist der »Verstand« jetzt noch ein Verstand? Wie weit tragen »Annahme« und »Möglichkeit« hin auf Wirklichkeit? Edith Stein spürt die Unsicherheiten und schließt das Kapitel »Sterblichkeit«, indem sie den Begriff des »Lebens« – wie Thomas belehrend – dazufügt:

Welche Art Leben wir aber der abgeschiedenen Seele auch zuschreiben mögen, es wird, so lange sie nicht Form des Leibes ist, nie ihr volles, natürliches Leben sein, so daß zur Erlangung der Seinsfülle für sie die Wiedervereinigung mit dem Leib geradezu gefordert ist. Andererseits verstehen wir von hier aus die Unterwerfung unter den leiblichen Tod als Strafzustand. (Ebd., S. 25)

»Strafzustand« und »Wiedervereinigung« sieht Platon im *Phaidon* innerweltlich abgestuft, behoben nur durch philosophisches Leben, der »Begierde« (ἐπιθυμία) ist der Kampf angesagt: es ist der *dritte* Rekurs auf Platon im Thomas-Kontext der *Theologischen Anthropologie* Edith Steins. Die Seelen der Schlechten seien – so Platon –

gezwungen [...] herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib. (ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα; 81e; PlW 3, S. 85)

Die wahrhaften Philosophen aber enthalten sich

aller von dem Leibe herrührenden Begierden und harren aus und geben sich ihnen nicht hin [...]. (82c; PlW 3, S. 87)

In der *Theologischen Anthropologie* erörtert Edith Stein im auf »Sterblichkeit« folgenden Kapitel »Konkupiszenz«, was Thomas darunter versteht, und geht zurück zu Platon. In ihrer Übertragung der





25. *Quaestio de veritate* (»Die Sinnlichkeit«) hatte sie den aristotelischen und augustinischen Denkgang kennengelernt und mit Thomas bewertet:

Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist hier wie schon bei der Untersuchung über den Willen der nahe Zusammenhang von Erfassen und Streben, ferner die Betonung des Vernunftanteils, der auch den sinnlichen Kräften eigen ist. (ESGA 24, S. 725)

Nach ihrer *Anthropologie* unterscheidet Thomas das sinnliche von dem »höheren Streben, dem Willen« und »*innerhalb*« des niederen oder sinnlichen Strebens eine *passive* und eine *aktive* Potenz«, Edith Stein fährt fort:

Die passive bezeichnet er als *concupiscibile* oder *Begehrungsvermögen* (das platonische ἐπιθυμητικόν): Es ist auf das gerichtet, was den Sinnen angemessen ist und ihnen Genuß bringt. Die aktive Potenz nennt er *irascibile* = Zornmut (Vermögen affektiver Reaktion, das platonische θυμοειδής). Es richtet sich gegen das, was sich dem Begehren als Hindernis in den Weg stellt und überwunden werden muß. (ESGA 15, S. 25)

Edith Stein erörtert »Sterblichkeit« und »Konkupiszenz« ja zunächst als Merkmale des »fiktiven ›reinen Naturzustandes« (ebd.) – Platon kennt den Kampf der »zwiefachen Begierden« (διττῶν ἐπιθυμιῶν; »auf Grund des Körpers nach Nahrung, auf Grund des Göttlichen in uns aber nach Einsicht«) innerhalb einer ausgleichenden Seelenhygiene, die einzige »Rettung«:

Weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele in Bewegung zu setzen, damit beide, auf ihre Verteidigung bedacht, gleichgewichtig und gesund werden. (*Timaios*, 88b; PlW 7, S. 197)

Steins Platon-Zuweisungen kommen wörtlich aus dem vierten Buch der *Politeia*¹³, in dem über die Seelenteile (das »Vernünftige«, das »Begehrende«, als Drittes das »Eifrige«) und das »Wollen«, »Wünschen« und »Streben« (437c; PlW 4, S. 335) gesprochen wurde. Sokrates will

¹³ Die ESGA liefert an dieser Stelle (wiederum) keine Nachweise.





das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das Denkende und Vernünftige der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose und Begehrliche (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete. (439d; PIW 3, S. 343)

Und wie in der Stadt »drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die beratende«, so sei auch in der Seele

dieses ein Drittes, das Eifrige (θυμοειδές), von Natur dem Vernünftigen beistehend [...]. (441a; PIW 3, S. 347)

Edith Stein verweist bei den Thomas-Begriffen des *concupiscibile* und *irascibile* in das »Epithymetikon« und »Thymoeides« – das »Logistikon« streifend – des platonischen Seelenbegriffs¹⁴, dessen Ausmaß und Wirkung – in Verbindung wiederum mit Thomas – sie zunehmend beschäftigt.

VII. »WOHL ZU BEACHTEN« IN POTENZ UND AKT, IN DE ENTE ET ESSENTIA

Die aus der *Veritas*-Übersetzung gewonnene Thomas-Kenntnis will Edith Stein in einer weiten phänomenologischen Interpretation – gemäß ihrer Denk-Herkunft – vertiefen, die »Studien zu einer Philosophie des Seins« *Potenz und Akt* sollen dazu – und zur Habilitation 1931 in Freiburg (s. ESGA 10, S. XI) – dienen. Der bisher gefundene und studierte Platon-Fundus ist die Basis schon in der eingänglichen »formal-ontologischen Betrachtung«, § 2 lautet dort: »Genus, Spezies, Individuum im Verhältnis zu den Grundformen: Gegenstand, Was, Sein. Primäre und sekundäre Gegenstände. Ideale Gegenstände« (ESGA 10, S. 25ff.). Edith Stein greift die Frage auf, ob der Geist das Allgemeine »bildet«, »vorfindet« oder »erzeugt«, »herausstellt«; im letzteren Fall

¹⁴ Siehe dazu »Seele«, in Schäfer: Platon-Lexikon, Anm. 8, S. 256f.





wäre damit seine Abhängigkeit von einem Individuellen ausgesprochen. Das würde auch dann gelten, wenn man sich unter dem schöpferischen Geist Gott dächte (wie ja die Augustinisch-Thomistische Deutung der Platonischen Ideenlehre die Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist erklärt). (Ebd., S. 30)

Edith Stein philosophiert weiter: es habe keinen Sinn zu sagen, der Schöpfer habe die Spezies nach »Urbildern« in seinem Geist geschaffen, d. h. »als eine von ihm selbst abgetrennte objektive Ideenwelt«, vielmehr seien die »idealen Gegenstände« nicht geschaffen, d. h. aus dem »schlechthin aktuellen Sein« herausgestellt, sondern seien als »ihm selbst von Ewigkeit her und untrennbar zugehörig zu denken« (Ebd., S. 51). Im Typoskript hatte sie den Folgesatz gestrichen; wir wiederholen ihn wegen der »Willkür«-Nuance:

Dem entspricht die Deutung der platonischen Ideen als Vorbilder der Dinge im göttlichen Geist bei Augustin und seinen Nachfolgern, auch bei Thomas, und die Ablehnung einer möglichen Willkür Gottes gegenüber den ewigen Wahrheiten. (Ebd.)

Die Wiederholung kann nicht verdecken, dass Edith Steins »formal-ontologische Betrachtung« in der »Aktivität« des »aktuellen Seins«, in »Erkenntnis«, »Wille«, »Tat« an die Grenzen zu »materialen Ideen« kommt; sie treibt die »Betrachtung« mit einer ersten Unsicherheit gegenüber Platon, der »Einwände« folgen, voran und schreibt:

Es ergibt sich [...] als unausweichlich einer Erörterung des Verhältnisses von formaler und materialer Ontologie. Vom Formalen her müssen wir vorläufig mit einer Aporie schließen: Der Unterschied eines schlechthin Aktuellen und eines Seins, das Aktualität und Potentialität in sich enthält, und zwar in der Form des Übergangs von Aktualität zu Potentialität (evtl. auch umgekehrt) war rein formal zu fassen, auch noch die Bedingtheit des Werdens durch das absolute Sein. Die dritte Art des Seins, die herausgestellt schien, die der »idealen Gegenstände«, d. h. der Genera und Spezies oder Ideen (wenn man sich der Platonischen Ausdrucksweise bedienen will), ist innerhalb des Formalen fraglich geworden und scheint auf diesem Boden keiner letzten Klärung fähig. (Ebd., S. 53)





In einem Zusatztext zum Typoskript (»Beilage I«) weitet Edith Stein Einwände gegen und Fragen an Platon aus; obwohl in *Potenz und Akt* nicht aufgenommen, ist er der kritische Haupttext; später (s. IX) wird sie dagegen Platon gegen Aristoteles und Heidegger verteidigen. In dieser großen Passage heißt es, es sei zu verstehen,

daß Plato die Welt des Werdens und Vergehens als etwas Minderes im Vergleich zur »Welt der Ideen« ansah. Immerhin wird man Bedenken haben, den »Ideen« Aktualität zuzuschreiben. Es war stets einer der Haupteinwände gegen die Platonische Ideenlehre, daß die Ideen etwas Starres und Totes seien. Unter Aktualität haben wir aber nicht nur Wirklichsein und Entfaltetsein, sondern auch Wirksamsein, Tätigsein zu verstehen. Mit diesem Einwand hängt der andere nahe zusammen: Wie ist das Verhältnis der Ideen zu den Dingen und dinglichen Eigenschaften zu verstehen? Plato hat die Ideen als Urbilder der Dinge bezeichnet und das Sein der Dinge durch »Teilhaben« am Sein der Ideen erklären wollen. Aber was das »Teilhaben« bedeutet, hat er nicht zu voller Klarheit gebracht. Sind die Ideen nicht nur als *Urbilder*, sondern als *Ursachen* aufzufassen, die im Werden und Vergehen der Dinge wirksam sind und sie zu dem gestalten, was sie sind? Die Behandlung dieser Frage würde über die formale Betrachtung, auf die wir uns vorläufig beschränken wollen, hinausführen. Wir halten zunächst nur fest, daß es außer dem göttlichen Sein, das reiner Akt ist, und dem dinglichen Sein, in dem Aktualität und Potentialität in eigentümlicher Weise verbunden sind, eine dritte Form des Seins gibt, die wir ideales Sein nannten. Vom göttlichen Sein unterscheidet es sich einmal dadurch, daß es auf ein bestimmtes Was festgelegtes, kein unbegrenztes Sein ist; außerdem ist es nicht *actus purus*: Es gehört zu ihm eine Beziehung auf dingliches Sein, die ihm den Charakter der unerfüllten Möglichkeit gibt. Andererseits gehört zum dinglichen Sein eine – noch inhaltlich zu bestimmende – Beziehung auf das ideale Sein. (Ebd., S. 272)

In der folgenden *materialen* Betrachtung (»Potentialität der Formen oder Spezies. Problematik der ›Ideen‹. Idee und Geist«) ist es dann fraglich, wie in der »augustinischen Deutung der Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist« »begrifflich« werden sollte,





was das »Sein im göttlichen Geist« bedeute und wie es mit der Einfachheit des göttlichen Wesens vereinbar sei. (Ebd., S. 74)

Weiter gibt Edith Stein zu bedenken,

daß unter »Ideen im göttlichen Geist« nicht nur die idealen Gegenstände zu befassen wären, sondern auch die niedersten konkreten Spezies, da ja das volle konkrete Ding im Geist des Schöpfers vorausgeschaut sein muß,

und damit drohe

die Vorzugstellung der idealen Gegenstände wieder verlorenzugehen; oder man müßte verschiedene Seinsmodi für verschiedene göttliche Ideen annehmen. (Schon Plato hat sich mit der Schwierigkeit auseinandergesetzt, was unter dem Terminus »Idee« zu befassen sei.) (Ebd., S. 74f.)

Edith Stein gibt dazu zwei Bezugstellen an (*Theaitet* 186a und *Philebos* 16c), Fehlerinnerungen zwar (im Ersteren geht es um Erkenntnis und Wahrnehmung der Seele, im Zweiten um Eines, Vieles und Unendliches in der dialektischen Rede), sie dokumentieren aber müheloses, platonisches Faktenwissen. Das wird bedrängt von der Gotteslehre des Thomas, gewonnen aus den Quaestionen zwei bis vier ihrer *Veritas*-Übersetzung (sie weist selbst darauf: »Gotteswissen«, »Die Ideen«, »Das Wort«; ebd., S. 75), die Rede sei ja schon davon gewesen,

wie Thomas das Verhältnis von Gott, Ideen und Dingen auffaßt. Nach seiner Darstellung schaut Gott von Ewigkeit her sich selbst an, sein eigenes Wesen. Die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner Einheit spricht sich – innerlich, in Gott – aus im göttlichen Wort, der zweiten Person der Trinität; die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zur Vielheit der Dinge in den Ideen. (Ebd., S. 75)

Der »Rätselhaftigkeit« der »Verbindung von Einheit und Vielheit« sei sie nun doch näher gekommen, denn





materielle Dinge haben Ideen zur Voraussetzung und auf der andern Seite die Materie. Die Begegnung und Vereinigung beider verlangt ein Drittes: schöpferischen Geist. (Ebd., S. 77)

Er ist die Lösung; nochmals zu Platon zurück: die »unlebendige« Idee des Menschen z. B. »kann keinen Menschen hervorbringen«; ihre Fußnote an dieser Stelle erinnert:

Schon für Plato war die κίνησις der εἶδη eine Schwierigkeit. Die Zentralstellung, die er (im *Staat*) der Idee des Guten zuweist, erscheint als eine Vorbildung der Augustinischen Auffassung. (Ebd.)

»Voraussetzungen« auch hier, der Leser muss zusammenfügen: κίνησις und »stets Bewegtes« (ἀντοκίνητον) waren Ausgangsgedanken für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidros*:

Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf man sich auch nicht schämen, eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu halten (245e; PlW 5, S. 69),

und im *Staat* belehrt Sokrates den Freund:

Denn daß die Idee des Guten die größte Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört, durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird.

Und es sei zu sagen,

daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und das Wesen [τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν] habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. (505a u. 509b; PlW 4, S. 531 u. S. 545)

Thomas nun spreche von einem »Sein der Dinge im Wort, das ihrem Sein in sich selbst vorausgehe und ein höherer Seinsmodus sei als ihr Sein in sich selbst«; Edith Stein fasst jetzt zusammen:





Die Ideen sind – nach dieser Auffassung – Urbilder der Dinge und die Dinge ihre Abbilder. Daß aber die Ideen die Kraft haben, ihre Abbilder ins Dasein zu rufen und die Materie zu Abbildern der Ideen zu formen, das verdanken sie ihrem Sein im Logos, der sie lebendig und damit zugleich wirksam macht. (ESGA 10, S. 78)

Er ist der »schöpferische Geist« der »bekannten Schriftstelle« (ebd., S. 77).

Ein letztes Mal kommt Edith Stein in *Potenz und Akt* auf Platon zu sprechen, es ist im Großkapitel »Versuch einer Bestimmung des Geistigen« und da innerhalb der »Problematik der species intelligibiles und des objektiven Geistes«. »Ist die Spezies« – so fragt sie – »die mir als anschaulicher Typus entgegentritt, die Spezies des Dinges«? (Ebd., S. 97). Für all das »Allgemeine«, das im »Einzelding realisiert« sei (Beispiel: Kastanienbaum, Baum, Pflanze),

können wir den zusammenfassenden Ausdruck *Idee* brauchen (in Anlehnung an den Platonischen Gebrauch des Wortes). (Ebd.)

Nur noch diese »Anlehnung« jetzt, denn Steins Untersuchung geht in die Differenzierungen »objektive Idee«, »meine Idee«, »die idealiter vollendete subjektive Idee«, um zum anderen Ursprungsort zu kommen, den sie mit Thomas vermitteln will; sie schreibt:

Die Analyse unserer Ideen hat uns dahin geführt, etwas zu Gesicht zu bekommen, was deutlich eine Mittelstellung zwischen dem subjektiven (personalen) Geist und seinen Gegenständen einnimmt. Sie sind ein Reich, das dem einzelnen, personalen Geist zugehört. Das eigentliche geistige Leben vollzieht sich in den Intentionen. Husserl hat für diese subjektive Seite des geistigen Lebens in allen seinen Formen [...] den Ausdruck »Noesis« eingeführt, für das objektive (sc. relativ objektive) Korrelat den Namen »Noema«. (Ebd., S. 99)

Es folgen Reflexionen zu den »Prinzipien der Erkenntnis und des Verstandes« – »intellectus« bei Thomas – und wiederum sind sie gewonnen aus den Quaestionen der *Veritas*-Übertragung (ebd., S. 103). Platon bleibt in dargestellter Sichtweite, und er findet seinen Gedankenort





in einem *anthropologischen Rahmen*, den Edith Stein an den Schluss von *Potenz und Akt* setzt. Sie schreibt:

Der Mensch ist ins Dasein gesetzt und damit aus dem göttlichen Sein als ein eigenes Seiendes herausgesetzt wie alle Geschöpfe: Durch seinen Ursprung hat er, wie alle Geschöpfe, sein Sein »von oben«; dadurch, daß ihm eine Natur gegeben ist, die in einem gewissen Sinn sich selbst und der Gesamtheit des Seienden, in die sie verflochten ist, überlassen wird, hat er, wie alle Geschöpfe, ein Sein »von unten«. Aber dadurch, daß ihm eine ihn vor allen nicht-personalen Geschöpfen auszeichnende Analogie mit dem göttlichen Sein gegeben ist, ist er noch in einem andern Sinn als alle nicht-personalen Geschöpfe »von oben«. Und auf Grund dieses höheren, des personal-geistigen Seins ist für ihn ein »Geborenwerden aus dem Geist« (ein Gnadenleben) möglich. Es ist möglich auf Grund der bloßen ursprünglichen Erschlossenheit 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. (Ebd., S. 298)

In ihrem »Vorwort« zu *Potenz und Akt* (»Breslau, September 1931«) spricht Edith Stein von dem »starken Eindruck«, den sie von Heideggers *Sein und Zeit* empfangen habe und der in der vorliegenden Arbeit »noch nachwirken« (ESGA 10, S. 5) möge. »Erschlossenheit«, »ins Dasein gesetzt« (oben: ins »Dasein rufen«), das »Etwas« außerhalb des »reinen Geistes«, das sich »zeitigt«, »zeitlich streckt« (ebd., S. 269)¹⁵, ist an Heidegger angelehnte Terminologie, der wiederholt mit Edith Stein über ihre Thomas-»Studien« spricht – »in einer sehr anregenden und fruchtbaren Weise, so daß ich ihm wirklich dankbar bin«, schrieb sie an Ingarden (Dez. 1931; ESGA 4, S. 226). Das Manuskript von über 450 Maschinenseiten mußte allerdings für den Druck »noch einmal gründlich durchgearbeitet werden« (ebd., S. 227). Das will sie – 1935 – im Auftrag des Provinzials auch tun, bleibt stecken, bricht ab und will in einem »neuen Ansatz« das Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* beginnen. Zu den Vorstudien gehört ihre Übersetzung von *De ente et essentia* des Thomas von Aquin.¹⁶ Das

¹⁵ Siehe auch Feick: Index, Anm. 34 (Teil 1).

¹⁶ ESGA 26: *Über das Seiende und das Wesen*, mit den Roland-Gosselin-Exzerpten.





Begriffspaar finden wir anklingend oben im sechsten Buch der *Politeia* (509b); ihre »Exzerpte« jetzt aus M.-D. Roland-Gosselins kommentierter französischer Übersetzung bilden ein akribisch-sichtbares Netz um Platon, ausgearbeitet kurz vor ihrem opus magnum.

Thomas von Aquin differenziert, definiert (und Edith Stein übersetzt), »was der Name ›Wesen‹ in den zusammengesetzten Substanzen bedeutet«, nun im Verhältnis zu »Gattung« und »Art«. Thomas rückt sofort zurecht: Man könne nicht sagen,

das Wesen fiele unter die Idee der Gattung und Art, sofern es ein Ding sei, das außerhalb der Einzeldinge existiere, wie die Platoniker behaupteten; denn dann würden Gattung und Art nicht von diesem Individuum ausgesagt; man kann ja nicht sagen, Sokrates sei ein von ihm getrenntes Dies; auch wird jenes Getrennte nichts zur Erkenntnis dieses Einzeldinges beitragen. Und so bleibt nur übrig, daß das Wesen unter die Idee der Gattung oder Art fällt, wenn es im Sinne des Ganzen gemeint ist wie im Namen »Mensch« oder »Lebewesen«, sofern es implizit und unbestimmt alles enthält, was im Individuum ist. (ESGA 26, S. 15)

Thomas philosophiert mit Avicenna, Avicbron und Averroes, mit Aristoteles, dem *Liber de causis* und Boethius; die Textpositionen dazu aus Roland-Gosselins Kommentar fasst Edith Stein komprimiert und stark unterstreichend zusammen, das Motto (ebd., S. 37) stammt aus der *Metaphysik* des Aristoteles; es heißt dort im 7. Buch grundsätzlich:

Welche Meinungen nun darüber richtig sind und welche falsch, welche Wesen es gibt und ob es gewisse Wesen neben den sinnlich erfassbaren gibt oder nicht, wie diese existieren und ob es ein abgetrenntes Wesen gibt (und warum und wie) oder ob es neben den sinnlich erfassbaren Wesen das nicht gibt – das müssen wir untersuchen, indem wir zuerst in Umrissen feststellen, was das Wesen ist.¹⁷

¹⁷ Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. u. hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 2007, S. 166.





Nach Edith Steins Notiz setzen die Einzelwissenschaften »Existenz und Definition ihrer Gegenstände« voraus, sie festzustellen sei »Aufgabe der ersten Philosophie« – und jetzt folgt ihre Vergewisserung aus Roland-Gosselin:

Augenscheinlich hat Aristoteles nicht von dem logischen auf einen realen Unterschied geschlossen. Plato hatte ja das Wesen nur abgetrennt, um ihm absolute Existenz zuzusprechen. Aristoteles fragt nach Identität oder Verschiedenheit des Wesens (der Form) und der ersten (individuellen) Substanz, nicht von Wesen und Existenz. Aber von Boethius an sind diese beiden Fragen miteinander verschlungen. (ESGA 26, S. 37f.)

Ehe dessen Position (und die der arabischen Philosophen) skizziert wird, notiert Edith Stein weiter zu Aristoteles in der Fassung Roland-Gosselins:

Aristoteles »kennt die Idee der Schöpfung nicht und verlangt eine Erklärung durch Ursachen nur für das Werden. Das Seiende als solches hat als Ursache (2.) und Grund (1.) seiner Existenz nur seine Substanz selbst. Das einfache Seiende existiert, wenn es existiert, notwendig, von Natur aus nicht von Gott, sondern durch die gestirnbewegenden Geister und die Welt.« (Ebd., S. 38)

Mit dem Hinweis Roland-Gosselins auf die *Metaphysik*-Schrift (VII. Buch, 17. Kapitel: »Wesen ist Form«) des Aristoteles hatte sich Edith Stein schon in ihrer *Theologischen Anthropologie* (s. o. VI.) auseinandergesetzt, Wiederholung also jetzt, auch beim fehlenden Schöpfungsbegriff des Aristoteles.

Minimaler Platon – ausgedehnter Aristoteles in *De ente et essentia*; die Spuren zum nahen Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (»Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein«) sind zu sehen; und alle bisher dargestellten (platonischen) Textgrundlagen, Fragestellungen, Probleme und Lösungsvorschläge müssen im Hauptwerk, das die dichteste Platon-Rezeption, aber noch nicht ihr Ende, aufweist, zum Austrag kommen. Zuvor ist sie noch in der philosophischen Anthropologie und Pädagogik zu betrachten.





VIII. DIE PERSON – DIE INTELLEKTUELLEN

Zwischen *Veritas*- und *Essentia*-Übersetzung liegen Edith Steins Vorträge und Abhandlungen zur Pädagogik und die Vorlesung zur philosophischen Anthropologie *Der Aufbau der menschlichen Person*. Im Kapitel »Seele als Form und Geist« spricht sie von der »Durchdringung von Seele und Leib« und wiederholt den »Kerker«-Vergleich aus *Kratylos* und *Gorgias*; man werde aber mit der immerhin dort bestehenden »Bindung« der »Einheit der Natur« nicht gerecht, denn

die Seele durchdringt den Leib ganz und gar, und durch dieses Durchdringen der organisierten Materie wird nicht nur die Materie durchgeistigter Leib, sondern es wird auch der Geist materialisierter und organisierter Geist. (ESGA 14, S. 107)

Diese Durchdringung sei zu fassen mit dem Begriff der »geistigen Kraft« (ebd.). Edith Stein entwickelt sie – »lebendige Kraft« (ebd., S. 130) – mit Aristoteles-Thomas vom embryonalen Geschehen her und kommt in einer zusammenfassenden Darstellung des menschlichen Individuums zu komplementären Reflexionen ihrer (folgenden) theologischen Anthropologie. Sie schreibt zunächst:

Wenn wir die Frage, ob wir diese geistige Seele als die substantielle Form des Menschen aufzufassen haben, jetzt noch einmal aufgreifen, so werden wir sagen müssen: Sie ist das dominierende Formprinzip, das die materiellen Aufbaustoffe organisch, animalisch und personal-geistig formt und im Lauf dieses Formungsprozesses, der Entwicklung des menschlichen Individuums stufenweise zur Entfaltung kommt, durch ihre Entfaltung die Entwicklungsstadien bestimmend. (Ebd., S. 132)

Für die theologische Anthropologie gilt – Platon-nah und von Thomas her zu Platon hin:

Bei einer solchen leiblich-seelischen Konstitution ist von keinem Wurzeln der Seele im Leib zu sprechen. Das hat nur dort einen Sinn, wo die Seele durch Organisation materieller Aufbaustoffe die Kraft zum Leben gewinnen muß und wo offenbar ein gewisses





Stadium der Organisation erreicht sein muß, damit die Entfaltung zu personaler Geistigkeit möglich wird. Daß sich mit dieser Entfaltung für die Seele die Möglichkeit ergibt, in der geistigen Welt Wurzel zu fassen und aus ihr zu leben, darum auch getrennt vom Körper zu leben, ist aus dem Wesen des Geistes zu verstehen. Daß sie ihr Dasein in einem materiellen Leib beginnt, ist nur als ein Faktum hinzunehmen: Es ist weder aus dem Wesen der Materie noch aus dem Wesen des Geistes zu begreifen.

Hier sei

einer jener Punkte, wo die natürliche Erkenntnis versagt und nur ein Sprung ins Transzendente das Unbegreifliche begreiflich macht. (Ebd., S. 133)

Deshalb folgen Kapitel über die »Ergänzungsbedürftigkeit der philosophischen Betrachtung des Menschen«. (Ebd., S. 159f.)

Zwei Jahre zuvor war Edith Stein in ihrem Dezember-Vortrag (1930) »Der Intellekt und die Intellektuellen« (ESGA 16, S. 143–156) »praktisch« geworden: Platon und Thomas von Aquin sind die Leitfiguren. Im damals größten Hörsaal der Heidelberger Universität – Karl Jaspers lehrte dort; 1931 erschien seine Abhandlung *Die geistige Situation der Zeit* – spricht Edith Stein von der Not und Enge des Daseins, von der »harten Realität des täglichen Lebenskampfes« (ebd., S. 155) – die Weltwirtschaftskrise zieht europäische Kreise – und blickt zurück in Kriegs- und Nachkriegszeit: Die Intellektuellen als die »berufenen Führer des Volkes« seien in Zweifel geraten, »Anlaß« genug, um vom »Aufbau des platonischen Staates« auszugehen und über die Gemeinschaft als einen »Organismus« (ebd., S. 144) nachzudenken. Ihr (handschriftliches) Vortragskonzept sieht vor:

Parallele von Individuum und Gemeinschaftsorganisation
 Der Intellekt in seiner Bedeutung für die Einzelpersonlichkeit:
 Gesamtbild der menschlichen Kräfte
 Menschentypen entsprechend dem Verhalten verschiedener Kräfte
 Zusammenspiel der Kräfte im sozialen Ganzen
 Die verschiedenen Typen von Intellektuellen und ihre Funktion im Staat





Volksführung und Staatsleitung
Beweglichkeit der Stände gegeneinander (ebd., S. 143).

In einem »kurzen Überblick« spricht Edith Stein zunächst vom Menschen als »Mikrokosmos«¹⁸ und entwirft das »System« des Thomas von Aquin als gültigen Zugang: sie spricht von Geist, Sinnlichkeit, Verstand und Willen, von den *species*, ersten Wahrheiten und Prinzipien, vom *intellectus agens* und *possibilis*, von Potenz und Akt, *ratio* (Vernunft) und Intuition, von den »Passionen« und der »Wertewelt«, von »höchster Seinsform« und »schöpferischer Tat« und schließlich von der »Rangordnung der Güter«. *Ordnung, Praxis, Verhalten* verankert Edith Stein in der Gegebenheit von »Natur« und »Übernatur«. Das Auditorium vernimmt den großen Entwurf:

Schon dieser kurze Überblick zeigt, daß alles Licht in die Seele durch den Intellekt kommt. Ohne ihn hätten wir ein bloßes Gewühl von dunklen und blinden Empfindungen, Gefühlszuständlichkeiten und Trieben. Er gestaltet das Chaos zum Kosmos. Darum wird die Verstandesausrüstung gern als Licht, als *natürliches Licht* bezeichnet. Sie befähigt den Menschen, ein Bild der Schöpfung und, von da ansteigend, sogar eine gewisse Erkenntnis des Schöpfers zu gewinnen, ferner, sich in der Welt praktisch zurechtzufinden. Richtiger gesagt: sie *würde* den Menschen dazu befähigen, wenn nicht das natürliche Licht durch den Fall verdunkelt wäre. Der verdunkelte Verstand ist immer in Gefahr, Irrwege zu gehen und dann auch für den Willen ein Irrlicht zu werden. Zur Vermeidung der Verirrungen und zur Wiederherstellung der ursprünglichen Kräfte bedarf es der Gnade, die als ein *übernatürliches Licht* dem Verstand eingegossen wird und nicht nur die rechte Ordnung wiederherstellt, sondern zugleich einen Einblick in die übernatürlichen Zusammenhänge eröffnet, die dem natürlichen Verstand nicht zugänglich sind. Damit werden auch dem Willen neue Ziele gegeben; es stellt sich das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur heraus und die dadurch geforderte Ordnung des praktischen Verhaltens. Die Ordnung des Verhaltens entsprechend den Gesetzen der Über-

¹⁸ Wohl in Anlehnung an den geschätzten Max Scheler: »Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen« [1928], in ders.: *Schriften zur Anthropologie*, hg. von Martin Arndt, Stuttgart 1994, S. 126–217.





natur ist *Sache der höheren Vernunft*, während die *niedere* nur die irdischen Dinge berücksichtigt. (Ebd., S. 148f.)

Ratio inferior und *superior* hatte sie von Thomas übernommen – vielfach verwendet in der *Veritas*-Übersetzung (s. ESGA 24, S. 909) – auch jetzt verschieden am Werk in fünf klassifizierten und charakterisierten Menschentypen (der »Triebmensch«, der »Praktiker«, der »Intellektuelle«, der »Gemütsmensch«, der »Willens- und Tatmensch«), die »ihre naturgemäße Stelle im sozialen Ganzen« (ebd., S. 151) haben und für den »Volkskörper« zu erwägen seien. Platon kommt nun ins Spiel, der in seinem »Staat« mit drei Ständen »rechne«: »den Weisen, den Kriegern, der arbeitenden Klasse« (ebd., S. 151), der die »Praktiker« zuzuordnen seien (in den »Triebmenschen« müsse erst »geistiges Leben geweckt« werden). »Wer sind nun« – fragt Edith Stein – »die ›Weisen‹? Bei Platon seien es die Philosophen, »denen die Staatsleitung vernunftgemäß zufällt, und die Krieger sind ihnen als Werkzeuge der Vollzugsgewalt zur Seite gegeben« (ebd.).

Die Weisen, die Philosophen? »Sicherlich hatte Plato nicht alle darunter verstanden, die wir als ›Intellektuelle‹ bezeichneten«, fährt Edith Stein fort und kommt in Erfahrungs- und Realitätsprüfung – auch angesichts ihres Natur-Übernatur-Entwurfs – zu einer kritischen Einschätzung des platonischen ersten Standes, den sie nur in den »Doktoren, die Philosophen und Heilige zugleich waren«, verwirklicht sieht, abgeschwächt bedeutsam die »systematischen Philosophen« und »metaphysischen Systeme«. Platon also dachte wohl eher – so die Vortragende –

an einen sehr kleinen Kreis von Auserwählten, die zur höchsten Stufe des Menschentums emporgestiegen sind: die einen Einblick in die ewigen Gründe alles Seins und Geschehens haben und von daher einen Überblick über die rationale Ordnung des Menschenlebens; es sind nach Platos Überzeugung zugleich die sittlich Reinsten, weil nur Läuterung von allen irdischen Begierden zur höchsten Intellektualität führt. Fragen wir uns, ob die Erfahrung uns eine Erfüllung dieses Idealbildes zeigt und welche unserer Intellektuellen dafür in Betracht kommen, so wird man zunächst an die systematischen Philosophen denken, deren Absicht ja auf die rationale Bewältigung der gesamten Realität geht. Sehen wir uns aber die im Grunde kleine Zahl metaphysischer Systeme an, die seit den





Anfängen abendländischen Denkens hervorgetreten sind, so müssen wir sagen: sie sind eine sehr schwankende und gefährliche Grundlage für das praktische Leben, wenn sie sich nur auf die natürliche Welt und nicht zugleich auf die Übernatur erstrecken; und entsprechend: wenn sie nur durch den natürlichen Verstand und nicht zugleich durch übernatürliche Erleuchtung gewonnen sind. Dem entsprechen dem Idealbild des platonischen Weisen eigentlich nur die wenigen großen Doktoren, die Philosophen und Heilige zugleich waren. Bedenken wir noch, wie ein großes philosophisches System zu entstehen pflegt, so sehen wir, daß es die Frucht einer Lebensarbeit ist, die den Menschen meist ganz für sich fordert und nicht viel Zeit und Kraft zu praktischer Betätigung übrig läßt. So wird einem auch von dieser Seite der Glaube an die Realisierbarkeit des platonischen Staatsideals genommen. (Ebd., S. 152)

Aber vielleicht müsse man Platon nicht »wörtlich«, sondern »symbolisch« verstehen, nämlich,

wenn man ihn so deutet, daß vernünftige Lebensgestaltung nur auf richtiger theoretischer Grundlage möglich ist. Daß die philosophischen Theorien von stärkstem Einfluss auf die konkreten Lebensverhältnisse sind, ist für jeden klar, der mit Ideengeschichte und politischer Geschichte vertraut ist und die Zusammenhänge zwischen beiden durchschaut. Wer in diesen Zusammenhang hineinschaut, weiß aber auch, daß die praktische Auswirkung der philosophischen Ideen sehr langsam sich vollzieht, daß wir z. B. heute noch in den Folgen von Renaissance und Rationalismus verstrickt sind. Gerade daraus sieht man aber wieder, daß Philosophie und praktische Lebenshaltung, speziell Staatsleitung, sich in der Regel nicht in Personalunion vereint finden werden. Aber der Philosoph wird seine Führerrolle am besten spielen, wenn er der Theorie treu bleibt und sie nach besten Kräften zu fördern sucht. Er darf vertrauen, daß fortschreitende Einsicht ihre Früchte im praktischen Leben zeigen wird. (Ebd.)

Beim »Staatsmann« nun müsse sich eine »theoretische Veranlagung« mit »politischer Begabung« verbinden. Worin bestehe sie und was befähige zu »*politischem Führertum*«? »Echte Politiker«, »*Willens-* und »*Tatmenschen*« seien dazu berufen, eine »große Gesamtsituation« zu





sehen und zu bedenken, »wie sie sein könnte und sollte und wie sie zu dem werden könnte, was sie sein sollte« (ebd., S. 153).

Und jetzt zum engeren Thema des Vortrags:

Weil der Wille des Intellekts bedarf, um sein Ziel ins Auge zu fassen und um die Zusammenhänge von Mitteln und Zwecken zu erkennen, bedarf der Führer einer hohen intellektuellen Veranlagung; aber er ist kein »Intellektueller«, keiner, den die theoretischen Probleme als solche fesseln, der in betrachtender Fernstellung zum Leben steht, sondern der mitten drin steckt und es praktisch meistert. Er wird sich jeweils soweit theoretischen Aufschluss verschaffen, als nötig ist, um die praktische Situation zu begreifen und richtig in Angriff nehmen zu können. Er wird weitgehend Theoretiker heranziehen, um sich von ihnen beraten zu lassen. Er ist das berufene Werkzeug, gewonnene Einsichten in die Tat umzusetzen (ebd., S. 153f.).

Aber der *Intellektuelle*, der »führen« und wirken wolle, müsse dies tun in der Bildungs- und Erziehungsarbeit am und für das Volk und das umso besser können, je weniger er vom »Typus des Intellektuellen an sich« (ebd., S. 154) habe; er müsse in »gewissem Sinne vom Intellekt frei« werden, um den »Weg zum Volk« zu finden, er müsse »demütig« (ebd., S. 155) werden, »Verstandesdünkel« aufgeben, die »Grenzen« des Verstandes und Wissens erkennen, und dann werde man ein »Doppeltes« sehen:

entweder er schlägt um in Verzweiflung oder er beugt sich in Ehrfurcht vor der unerforschlichen Wahrheit und empfängt demütig im Glauben, was die natürliche Verstandestätigkeit sich nicht erobern kann. Dann bekommt der Intellektuelle im Licht der ewigen Wahrheit die rechte Einstellung zu seinem eigenen Intellekt (ebd., S. 155).

Beide führen noch weiter:

Er wird jene schlichte und natürliche Menschlichkeit haben, die ungeheuchelte tiefe Bescheidenheit, die unbefangen und ungehindert durch alle Schranken hindurchgeht. Er wird mitten unter dem Volk ohne Scheu seine intellektuelle Sprache sprechen dürfen, weil





sie ihm so natürlich ist wie dem Volk die seine und weil er sie sichtlich nicht höher einschätzt. (Ebd., S. 156)

Die Arbeit des Intellektuellen könne wie jede »ehrliche Arbeit, die nach Gottes Willen und zu Gottes Ehre verrichtet wird«, zu einem »Instrument der Heiligung« (ebd.) werden. Und so stelle sie sich die Arbeit des hl. Thomas vor, eines Mannes mit »außerordentlicher Verstandesanlage«, dienend in schwierigen Fragen und dadurch »zu einem der größten Führer« (ebd.) geworden.

Damit beschließt Edith Stein ihren großen Vortrag, beeindruckt von den platonischen »Weisen«, nur noch zu finden in den »wenigen großen Doktoren, die Philosophen und Heilige zugleich waren« (ebd., S. 152); es ist ihr Platon-Thomas, dessen philosophisch-theologisch-ethisches »System« sie eingangs skizziert hatte, in dem die (fünf) »Menschentypen«, die Forscher und Philosophen, die Politiker und die Intellektuellen wirken in Metaphysik, Übernatur und Tugend und für sie, die Konvertierte, aber noch nicht Karmelitin, in (kirchlichem) Glauben zur Ehre Gottes und in »Heiligung«. ¹⁹

Ein Jahr später wird Karl Jaspers von der »erweckenden Prognose« sprechen, davon, dass der Mensch sich selbst aus seinen positiven Möglichkeiten finden müsse, in den Ursprüngen des Seins, in der Verantwortlichkeit für das, was geschieht. Was geschehen werde – so das Schlusswort –

sagt keine zwingende Antwort, sondern das wird der Mensch, der lebt, durch sein Sein sagen. Die erweckende Prognose des Möglichen kann nur die Aufgabe haben, *den Menschen an sich selbst zu erinnern*. ²⁰

¹⁹ Die Schrifteleitung der ab 1933 erscheinenden deutschen *Thomas-Ausgabe* spricht in diesem Jahr von ihrer Überzeugung, »dass die Zeit reif geworden sei für Thomas, dass sie nach ihm rufe, dass ihn insbesondere das deutsche Volk brauche und dass Gott ihn dem deutschen Volk in der entscheidenden Stunde als Führer wieder schenken will.« (Thomas von Aquin: *Summa theologica* = Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1: *Gottes Dasein und Wesen*, Graz/Wien 1982 [1933, ³1934], S. 550.

²⁰ Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin/New York ⁹1999 [1931, ⁵1932], S. 194. – Stichworte der ein Jahr später bereits in fünfter Auflage erschienenen Schrift waren Führertum und Lebensangst, Technik und Masse, Staatsbewusstsein, Jugend-Erziehung, Bildung und Antike, Anthropologie und Existenzphilosophie, Intellektualität des Sophisten, das philosophische Leben.





Paralleles Denken bei Edith Stein (Jaspers: »Ohne die in kirchlicher Tradition geborgene Religion ist in der Welt kein philosophisches Selbstsein, ohne dieses als Gegner und Stachel keine wirkliche Religion«; ebd., S. 193) und nochmals gleichzeitig der Kontext und die neue Sicht im nahen Frankfurt: Dort sprach der junge Theodor W. Adorno in seiner Antrittsvorlesung von der »Aktualität der Philosophie«, von den gegenwärtigen Schulen, von Husserl und Heidegger, mit neuen Namen: Benjamin und Lukács, Marx und Freud; er sprach über »Veränderung«, »Praxis«, Dialektik und Soziologie; Edith Steins eingängliche Rede vom »durchgeistigten Leib« und »organisierten Geist« klingt in Adornos Schlusssatz beinahe gleichstimmig:

Denn wohl vermag der Geist es nicht, die Totalität des Wirklichen zu erzeugen oder zu begreifen, aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu sprengen.²¹

Das ist hoffnungsvoll, denn die Bilder »übergeschichtlicher Wahrheit«, »verführerisch« auf dem »Hintergrund der geschlossenen katholischen Lehre«, hätten sich »verwirrt« und »zersetzt« (ebd., S. 328). Zu Platon und der »Abbild«-Theorie, zu »echter philosophischer Deutung« und »Aufgabe der Philosophie« war nur scheinbar Edith-Stein-kritisch zu hören:

Der Dualismus des Intelligiblen und Empirischen, wie Kant ihn statuiert hat und wie er wohl erst aus der nachkantischen Perspektive an Platon behauptet ward, dessen Ideenhimmel ja dem Geist noch unverstellt und offen liegt – dieser Dualismus rechnet er der Idee der Forschung als der Deutung zu – der Idee der Forschung, die die Reduktion der Frage auf gegebene und bekannte Elemente erwartet, wo nichts notwendig wäre als allein die Antwort. Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinterliegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen lässt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft

²¹ Theodor W. Adorno: »Die Aktualität der Philosophie«, in ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Philosophische Frühschriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, S. 325–344; das Zitat S. 344.





zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereitliegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sich jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich. [...]

Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist [...], weil anders als an jenen harten Fragen ihre Leuchtkraft sich nicht zu entzünden vermag. (Ebd., S. 335f.)

So der neue Ton des Jüngeren (geb. 1903) in seiner längst nicht ausgeschöpften Antrittsvorlesung: »Licht der Vernunft« und »Sprung ins Transzendente« bei Edith Stein, »Leuchtkraft« hier doch, »die Maße des bloß Seienden zu sprengen«.

Mit Jaspers und Adorno ist Edith Steins Vortrag »Der Intellekt und die Intellektuellen« in einem Wort fast umringt vom autobiographischen Fragment Gottfried Benns »Lebensweg eines Intellektualisten« (1934). Die »Geschichte des Menschen« fange »heute« erst an, schreibt der fünf Jahre ältere Pfarrerssohn und einstige Marburger Theologiestudent, »seine Gefährdung, seine Tragödie«:

Bisher standen noch die Altäre der Heiligen und die Flügel der Erzengel hinter ihm, und aus Kelchen und Taufbecken rann es über seine Schwächen und Wunden. Jetzt beginnt die Serie der großen unlöslichen Verhängnisse seiner selbst, Nietzsche wird nur das Vorspiel davon gewesen sein [...].²²

Edith Steins »Übernatur«, »höhere Vernunft« und des Aristoteles-Thomas »Auge des Adlers«²³ sind bei Benn gekappt:

Der Mensch hat einen getrübten Blick rückwärts, vorwärts gar keinen. Er ist ja nur ein halb gelungenes Wesen, ein Entwurf, das

²² In: Gottfried Benn: *Prosa und Autobiographie in der Fassung der Erstdrucke*, hg. von Bruno Hillebrand, Frankfurt a. M. 1994 [1984], S. 344.





Werfen nach einem Adler, schon riß man die Federn, die Flügel nieder [...],

dienen will er aber *diesem* »Intellektualismus«:

[...] es gibt keine Wirklichkeit, es gibt das menschliche Bewußtsein, das unaufhörlich aus seinem Schöpfungsbesitz Welten bildet, umbildet, erarbeitet, erleidet, geistig prägt. In dieser Fähigkeit gibt es Grade und Stufen, vor allem Vorstufen. Die oberste aber lautet: es gibt nur den Gedanken, den großen objektiven Gedanken, er ist die Ewigkeit, er ist die Ordnung der Welt, er lebt von Abstraktion, er ist die Formel der Kunst.²⁴

Es ist auch die besprochene »Ordnung« Edith Steins, verankert in der »Übernatur«, und Benns »Schöpfungsbesitz« ist im Dionysius-Zitat des Benn'schen Thomas, im selben Jahr, zu finden:

Hierotheus ist weise geworden, indem er die göttlichen Dinge nicht nur studierend erlernte, sondern leidend erlebte.²⁵

Und Platon, überreich im Prosa-Werk Benns, wird mit »Philosophia perennis, / Hegels schauender Akt« im Gedicht (»Außenminister«) erinnert:

[...]
im Ernst: Charakter haben die Hochgekommenen ganz bestimmt,
nicht wegen etwaiger Prozesse,
sondern er ist ihr moralischer Sex-Appeal –
allerdings: was ist der Staat?

²³ Thomas von Aquin im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles: »Mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen: Es schaut sie dennoch das Auge des Adlers«, in: *Thomas von Aquin – Sentenzen über Gott und die Welt*, hg. von Josef Pieper, Einsiedeln 2000, S. 221; Gedanken dazu S. 227ff.

²⁴ Benn: Lebensweg, Anm. 22, S. 344.

²⁵ Sth I 1,6 = *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 1: *Gottes Dasein und Wesen*, Graz/Wien 1982 [1933, 1934], S. 19; siehe Bernd Urban: »An der Klosterpforte. Spuren der Thomas von Aquin-Rezeption bei Gottfried Benn«, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, 6 (2009), S. 271–298. Der Kommentar des ersten Bandes der Thomas-Ausgabe geht übrigens an drei Stellen (S. 386, 401, 505) zu Anschauungen in Gedichten Rilkes.





»Ein Seiendes unter Seienden«,
sagte schon Plato.²⁶

Jaspers, Adorno, Benn: Chor- und Zeitstimmen in den Vorjahren der
Platon-Rezeption in *Endliches und ewiges Sein*.

²⁶ Gottfried Benn: *Gedichte. Gesammelte Werke*, Bd. 1, hg. von Dieter Wellershoff, Frankfurt a. M. 2004, S. 288.







4. Philosophiegeschichte

METTE LEBECH

Menschenwürde im Lichte der Philosophie Edith Steins¹

EINFÜHRUNG

Menschenwürde ist kein Begriff, der einfach zu definieren ist, obwohl die meisten von uns ihn problemlos im Gespräch verwenden. Sie ist auch keine Gegebenheit, die in einfacher Weise präzise zu beschreiben ist, wenngleich sie etwas ist, das wir alle, wie es scheint, intuitiv erfüllen und das für uns alle von großer Wichtigkeit ist. Im Folgenden möchte ich eine Definition vorschlagen, die uns erlaubt, Menschenwürde im Lichte oder Sinne der Phänomenologie Edith Steins zu beschreiben. Die Menschenwürde im Lichte der Philosophie Edith Steins zu besprechen erfordert eine Vorbemerkung über die Verbindung zwischen Steins eigener Idee von Menschenwürde und dem, was auf diesen Seiten gesagt wird. Stein hat sich nicht direkt mit dem Begriff der Menschenwürde beschäftigt, obwohl sie wahrscheinlich für sie die gleiche Wichtigkeit hatte wie für uns. Sie lebte und schrieb, bevor dieser Ausdruck seine endgültige Form in der Menschenrechtstradition bekam. Hätte sie den Zweiten Weltkrieg überlebt, ist es aber wohl wahrscheinlich, dass sie diese Entwicklung besonders interessant gefunden hätte.

¹ Vortrag, gehalten auf der Tagung der Österreichischen Edith Stein Gesellschaft in Wien, Oktober 2014. Für ihre Hilfe bei der »Verdeutschung« des Textes bin ich Christina Krug sehr dankbar. Ursprünglich war der Vortrag auf Englisch am Institute for Research in the Humanities, University of Wisconsin-Madison, am 21. Oktober 2009 vorgetragen worden. Er wurde weiter überarbeitet für die Tagung »Discovering the ›We« (UCD), The Newman House Dublin, Irland, 16. Dezember 2013. Ich bin Thomas Szanto sehr dankbar für wertvolle Kommentare zu diesem Vortrag, der die Vorlage für diesen Artikel darstellt. Eine Version auf Englisch wurde *Human Studies*, Springer Verlag, zugeschickt.





Insgesamt verwendet sie den Ausdruck dreimal in ihrem Gesamtwerk: in ihrer Autobiographie *Leben in einer jüdischen Familie*, um ihre eigene lebenslange Alkoholabstinenz zu erklären,² in *Potenz und Akt*, um ihre Bewertung der menschlichen Individualität zu rechtfertigen,³ und in *Was ist der Mensch?*, um die Grenze der Herrsch- und Statusbegierde zu begründen.⁴ Diese drei Passagen zeugen von einem Verständnis der Menschenwürde als Aufruf zur Selbstständigkeit, als Gut jedes Menschen und als ultimative Grundlage des Rechts. Ein solches Verständnis ist geläufig, nicht nur für ihre Zeit, sondern auch heute.⁵ Es ist auch vereinbar mit dem unseren, was wir im Folgenden darlegen wollen.

Da Stein keine solche Darlegung unternahm, ist es nicht Steins Philosophie der Menschenwürde, die wir im Folgenden behandeln wer-

² S. 47: »Der Anblick eines Betrunknen konnte mich tage- und nächtelang verfolgen und quälen. Ich bin später oft dankbar gewesen, dass von meinen Brüdern in diesem Punkte nichts zu befürchten war und dass ich auch keinen andern mir nahestehenden Menschen in diesem schauerhaften Zustand sehen musste. Es blieb mir immer unbegreiflich, wie man über so etwas lachen konnte, und ich habe in meiner Studentenzeit angefangen, ohne einer Organisation beizutreten oder ein Gelübde abzulegen, jeden Tropfen Alkohol zu meiden, um nicht durch eigene Schuld etwas von meiner Geistesfreiheit und Menschenwürde zu verlieren.«

³ S. 258: »In der natürlichen Auffassung des Menschen, der Auffassung, die wir im unreflektierten Leben von uns und von andern haben, bedeutet uns Individualität etwas anderes: Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d. h. für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt. Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt, fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als »Nummer«, als »Exemplar eines Typus« behandelt wird. Aller Sehnsucht nach »Verständnis«, aller Klage über »Nichtverstandenwerden« liegt das Verlangen zugrunde, als Individuum, mit seiner spezifischen Eigenart, die eine singuläre ist, erfasst zu werden. Die Vorstellung eines »Doppelgängers« hat etwas Entsetzliches, Widernatürliches an sich (was allerdings darauf hindeutet, dass es nicht etwas völlig Unmögliches, Absurdes sein dürfte). Sollte eine solche vor aller Theorie liegende Grundhaltung und -einstellung des Geistes sich als unberechtigt erweisen lassen?«

⁴ S. 13: »Von einer *Gleichheit der Menschen* kann nur gesprochen werden, sofern alle dieselbe *Menschennatur* haben, zum selben *Ziel* der Gotteskindschaft berufen sind und nach demselben Gesetz im *Gericht* Lohn und Strafe erhalten sollen. Dagegen hat der Schöpfer der Natur, »von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat«, eine *Ungleichheit des Rechtes und der Macht* begründet. Dabei sind Rechte und Pflichten von Obrigkeit und Untertanen so abgegrenzt, daß der Herrschbegierde ein Maß gesetzt ist und der Gehorsam leicht wird, sicher begründet und der Menschenwürde durchaus angemessen ist.«

⁵ Für eine Geschichte der Auffassung der Menschenwürde siehe Mette Lebeck: *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2006, Part I.





den. Vielmehr handelt es sich darum, was vom Standpunkt der Phänomenologie Edith Steins aus über die Menschenwürde gesagt werden kann. Steins Phänomenologie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die motivierte Konstitution von Objekten und ›Typen‹ als Interpretationsinstrumente von Objekten betont (auf beides kommen wir später zurück). Wir werden Menschenwürde im Lichte der Phänomenologie Edith Steins besprechen, weil Steins Version der Phänomenologie zum Identifizieren von und Nachdenken über Menschenwürde besonders gut geeignet ist.

Kürzlich äußerte Sarah Borden Sharkey Zweifel an der Eignung der Philosophie Steins zur Begründung von Menschenwürde und menschlicher Gleichheit.⁶ Sie argumentierte, dass Stein das Individuum als Träger der Spezies sieht und nicht umgekehrt, wie Aquinas es tut. Borden Sharkey hat insofern Recht, als die Spezies Mensch, laut der reifen Stein, dem individuellen Wesen zugeschrieben ist, und es stimmt auch, dass ihre Position anders als die von Aquinas ist. Dass das Individuum aber, nach Stein, ein Wesen hat, heißt nicht, dass es nicht auch, als Teil dieses Wesens, zur Gattung der Menschheit gehört (von welcher es ebenfalls ein Wesen gibt, das dem individuellen Menschen als sein ›Typ‹ deshalb zugerechnet wird). Infolgedessen gehört das Individuum laut Stein zum ›Typ‹ Mensch. Dass ein Individuum, wegen seiner Wesenszüge, zu verschiedenen Typen gehört, wird von Borden Sharkey, und auch von Stein, als Vorteil gesehen, den der Typenbegriff gegenüber dem Speziesbegriff hat, wenn man die Schwierigkeiten berücksichtigt, die der Speziesbegriff durch Darwins Evolutionstheorie mit sich bringt.⁷ Aber während die epistemologische Funktion des Typs dieselbe ist wie die der logischen ›Spezies‹, ist der Typ nicht exklusiv, sodass das Individuum auch mehreren Typen zugeordnet werden kann, die für es mehr oder weniger wesentlich sind. Borden Sharkey missversteht diese interpretative Funktion des Typs.⁸ Sawicki, welche von Borden Sharkey als Gleichgesinnte in ihrer Kritik aufgefasst wird, tut dies ebenso.⁹ Ausgehend von Steins früher Phänomenologie werden wir zeigen, dass Steins Verständnis von ›Typ‹ eine we-

⁶ Sarah Borden Sharkey: *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2010.

⁷ Edith Stein: *Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14, I, V, II, 1.

⁸ Borden Sharkey op.cit., p. 179–84.

⁹ Marianne Sawicki: *Body Text and Science. The Literacy of investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein*, Kluwer, Dordrecht, 1997, p. 181–83.





sentliche Rolle in der möglichen Erklärung von Menschenwürde spielt und dass der Begriff von ›Typ‹ keineswegs eine Kränkung derselben ist, sondern ein sehr wertvolles Instrument, wenn wir die Menschenwürde zu verstehen versuchen.

Im Folgenden werden wir zunächst Steins phänomenologische Beschreibung von Wert skizzieren (1). Dann werden wir eine Konstitutionsanalyse des Menschen unternehmen, welchem Würde zugeschrieben werden kann (2). Und schließlich werden wir zeigen, wie es dazu kommt, dass wir diesen Menschen, diesen Seienden vom Typ ›Mensch‹, als einen Seienden von grundlegendem Wert auffassen, d.h. von einem Wert, der höher als alles andere eingeschätzt werden muss, um nicht die Kohärenz des menschlichen Erlebens zu gefährden (3).

1. STEINS VERSTÄNDNIS VON WERT UND MOTIVATION

Meistens werden Werte nicht wissenschaftlich untersucht, wahrscheinlich weil sie als perspektivenabhängig aufgefasst werden. Aus phänomenologischer Sicht können Werte aber sehr wohl untersucht werden, genauso wie sie in Erscheinung treten. Laut Stein – und das zeichnet ihre Auffassung aus – kann ich Werte durch das, was sie motivieren, kennenlernen, und das eben auf zwei Weisen: durch persönliche Erfahrung und durch die Erfahrung anderer, mittels Einfühlung.

Motiviertsein ist ein komplexes Phänomen, das psychische Kausalität und (reine) geistige Motivation einbezieht. Diese zwei Dimensionen der konkreten Erfahrung von Wert machen auch die Formalobjekte der Psychologie (*die Psyche*) und der Geisteswissenschaften (*Geist*, als Motivation oder Motiviertheit verstanden) aus. So wird die Erfahrung von Wert legitim von beiden studiert, wenngleich unter verschiedenen Aspekten. Die Unterscheidung zwischen Psyche und Geist beruht auf der Unterscheidung zwischen Lebenskraft und Motivation. Lebenskraft ist der kausale Faktor in unseren Erlebnissen, der uns den Bewusstseinsstrom als leise fließend, austrocknend oder als uns überwältigend erleben lässt. Demgegenüber ist Motivation das sinnvolle Ausgehen von Gründen und Werten, in die wir Einsicht bekommen können und die in einer Beziehung zur Rationalität stehen.¹⁰

¹⁰ Edith Stein, *Einfühlung*, IV, 1–2.





Wir identifizieren Motivation anhand von Werten, aber die Motivation wird in Abhängigkeit von ihrem belebenden oder tötenden Einfluss auf unser psychologisches Leben als positiv oder negativ empfunden.¹¹ Obwohl ein direktes (nichtpsychologisches) Fühlen oder eine solche Einsicht in Werte möglich ist, wird dieses ›Fühlen‹ normalerweise durch unser emotionales Leben in einem psycho-physischen ›Raum‹ registriert und hat so eine psycho-physische Komponente. Insofern als Werte durch das Prisma der Psyche gefühlt werden, hängt auch der Effekt der Motivationskraft der Werte, die wir fühlen, nicht nur von der Motivationskraft der Werte selber ab, sondern auch vom Zustand der Psyche. Die Psyche ihrerseits steht unter dem Einfluss des Körpers, der physischen Umgebung, anderer Personen und der Art und Weise, wie wir Körper und Umgebung nach unserem Willen gestalten.

Da wir verschieden werten, d.h., da wir die Motivationskraft bestimmter Werte über die anderer stellen müssen, werden wir auch von dieser Energie in verschiedener, wenn auch vergleichbarer Weise beeinflusst. Deshalb können wir auch von anderen etwas über Werte lernen und von ihrer Kraft überrascht werden und so unsere eigenen Werthierarchien revidieren, die sich in unserem Charakter und unserer Persönlichkeit ausdrücken.¹² Ein höhere Wert ist einer, der höhere Motivationskraft hat, der in Situationen, wo andere Werte nur unzulängliche Gründe für das Handeln geben können, motivieren kann, und er ist deshalb einer, den ich gegenüber anderen, niedrigeren Werten rational bevorzugen muss. Es liegt in der Natur des Wertens, dass ich nicht dazu gezwungen werden kann, einen höheren Wert über einen niedrigeren zu stellen. Das ist ein freier, motivierter Akt, den ich vollziehe, weil ich denke, dass das so gemacht werden soll, oder weil ich es möchte. Es liegt auch in der Natur des Wertens, dass ich mich irren kann in meiner Beurteilung dessen, was am höchsten gewertet werden soll. Mein höchstgereihter Wert kann sich im Nachhinein als von geringerer Motivationskraft erweisen, als ich glaubte, was mich in weiterer Folge dazu veranlassen kann, meine Werthierarchie zu revidieren.

Motivationskraft wird in Gefühlen empfunden, kann aber auch in meiner Haltung zu den Gefühlen beobachtet werden und in meinem

¹¹ Edith Stein: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, II, I, § 2, (c).

¹² Edith Stein: *Einführung*, IV, 7, (b).





freien Realisieren der motivierenden Werte in der Welt. So drücken Handlungen und deren Produkte (Institutionen und andere kulturelle Objekte) die Werte aus, die sie realisieren. Wenn ich diese Werte in der kulturellen Welt ›lese‹, gelange ich zu einem Verständnis davon, was diese Gesellschaft motiviert. Geist ist in dieser Weise objektiv, in der kulturellen Welt ausgedrückt, und er wird gleichfalls als subjektiv gelebt und erlebt.¹³

Ein besonderer Wert (d.h. ein spezieller Typ von Motivation) ist bei uns oft begrifflich identifiziert durch den Träger des Wertes und/oder die Art von Gemeinschaft, die er belebt, so wie ›der Wert von Gold‹ (wo Gold den Wert identifiziert) oder ›konservative Werte‹ (hier identifiziert die Gemeinschaft von Konservativen die Werte). Der Wert kann auch abhängig von seinem Rang in einer Werthierarchie beschrieben werden, aber das ist kein Merkmal, das ich an einen anderen direkt so weitergeben kann, weil derjenige den Wert in der Werthierarchie vielleicht anders platziert. Die Würde stellt hier eine Ausnahme dar, weil sie *per se* einen grundlegenden Wert bezeichnet, d.h. einen Wert, von dem andere Werte ihren Wert ableiten.

Das Faktum, dass ich meine Werte in einer Hierarchie platzieren muss, kommt einerseits von der Notwendigkeit des wertgeleiteten Handelns, die es wiederum nötig macht, eine Auswahl unter den Werten zu treffen. Andererseits kommt die Werthierarchie daher, dass einige Werte von anderen für ihre Realisierung abhängig sind. Die Wahl, die ich immer wieder treffe, formt nach und nach meinen Charakter. Im Entscheidungsprozess, welchen Wert ich niedriger und welchen ich höher einstufe und somit zur Grundlage für mein Handeln nehme, überlege ich nicht nur die Ableitungsverhältnisse zwischen den Werten. Um zu sehen, was andere in einer solchen Situation gemacht haben, kann ich auch zu ihnen blicken, sie fragen, ›was sie darüber denken‹, oder auch ihre Gefühle von ihrem Ausdruck ablesen. In dieser Weise gewinne ich ein Verständnis davon, dass ein bestimmter Typ bestimmte Werte bevorzugt, und auch davon, zu welchem Typ ich selber zähle, in meinen eigenen Augen und in denen meiner anderen, d.h. derer, die zum selben Typ gehören. Es ist auch möglich, Motivationskraft direkt von den Psychen anderer zu absorbieren, entweder bewusst, weil ich mit ihnen eine Gemeinschaft forme, oder unbewusst, durch psychische Ansteckung. Psychische Ansteckung hat *per definitionem*

¹³ Edith Stein: *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, II, d), 3,





noch nicht den Filter der persönlichen Wertantwort durchlaufen.¹⁴ Wie der Ausdruck sagt, erfolgt psychische Ansteckung direkt durch die Psyche, so dass ich von Motivationsenergie, die ich nicht selber gewertet habe, infiziert werde. Dies wirkt sich in der Persönlichkeit als Schwäche oder Suggestibilität aus. Es ändert aber nichts an der Objektivität der Werte, obwohl es erklärt, warum es schwierig zu fassen sein kann, welche am Werke sind.

Weil wir handeln, können wir nicht vermeiden, eine Werthierarchie zu formen. Folglich treffen wir immer, wenn wir einen Wert gegenüber einem anderen bevorzugen, Entscheidungen, die unseren Charakter und unsere Persönlichkeit beeinflussen. Wir müssen damit leben, wer wir in unseren eigenen Augen und in denen von anderen sind, und deshalb haben wir notwendigerweise eine Beziehung zur Welt der Werte. Dies spornt uns normalerweise zum Nachdenken darüber an, was wir, als individuelle Personen und als Gemeinschaften, an die höchste Stelle setzen möchten. Unsere Diskussionen darüber mit uns selbst und untereinander setzen voraus, dass nicht alles von gleichem Wert ist, und ebenso, dass Werte eine objektive Hierarchie, die wir kennen können, bilden. Wenn wir also sagen, dass der Wert des Menschen *grundlegend* ist, dann behaupten wir, dass dieser Wert von allen als höher bewertet werden *soll*, dass andere Werte sich von ihm ableiten und dass er also objektiv höher als alle anderen Werte ist.

2. DIE KONSTITUTION DES MENSCHEN

Wer oder was ist nun dieser Mensch, dem solch ein grundlegender Wert zuerkannt werden muss?

Steins phänomenologischer Ausgangspunkt klammert transzendente Wirklichkeit und alle theoretischen Konstruktionen aus, um das reine Erleben, wie es erlebt wird, zu betrachten.¹⁵ Dieses Erleben aber beinhaltet Erleben von fremdem Erleben, Erleben der anderen, die, wie wir, sich selbst als menschlich erleben. Warum erleben wir sie, warum erleben wir uns selbst als Menschen, nach Stein?

Das erste Merkmal anderer Menschen ist, dass sie, wie ich, erleben, oder bewusst sind: Sie sind für sich ›Ich‹, sie sind aus Sicht anderer

¹⁴ Edith Stein: *Beiträge* II, I, § 3, (c).

¹⁵ In dieser Sektion werden wir uns meistens auf Kapitel III von *Zum Problem der Einfühlung* (op. cit.) beziehen.





›andere Ichs‹. Ein Ich ist Pol allen subjektiven Erlebens, alles subjektive Erleben begleitend, auch mein Erleben des Erlebens anderer. Weil ich, in diesen letzten Fällen von Erleben, ein anderes Ich erlebe, bekomme ich auch einen anderen Blickwinkel auf mein eigenes Ich, wie mich ein anderer erleben könnte. Ich erlebe diesen anderen, der mich erlebt, und schon ist ein Vergleich von Perspektiven am Laufen. Dieser Vergleich ist die normale Umgebung, in welcher ich Dinge identifizieren und benennen lerne. Teil dieser normalen Umgebung ist auch, dass ich mich selbst, so wie der andere, als motiviert verstehe. Ich beziehe mich auf die Subjektivität des Ichs als ›Person‹, insofern als das Ich bewusst motiviert ist und einen Akt wegen eines anderen Akts ausübt. Der andere, der wie ich ist, wird als Person erlebt, weil ich mich selbst als Person erlebe, d.h. mich selbst als motiviert erlebe.

Kehren wir zurück vom Erleben der anderen zu unserem eigenen. Rund um meinen ›Nullpunkt der Orientierung‹ erlebe ich ein strukturiertes Feld, von welchem ich nicht weggehen kann, wie ich von anderen Dingen weggehen kann. Dies ist ein Feld von kontinuierlichem Erleben in dem Sinne, dass ich das gesamte Feld ohne Auslassung erlebe (z. B. Schmerz im Magen, Leichtigkeit im Kopf), aber ich erlebe es auch ›von außen‹, insofern als ich es sehen und ertasten kann, wenn gleich nicht alle Teile, und nicht im Ganzen. Teile vom Leib (denn dieses kontinuierliche Feld von Erleben ist mein gelebter Leib) sind von mir abgewandt und können nur in einem Spiegel gesehen werden. In dieser Weise erlebe ich teilweise meinen Leib als ein Ding unter vielen Dingen in der Welt. Der Körper ist gleichzeitig fühlend und gefühlt, und er ist auch der Ort, *wo* ich Gefühle erlebe, die leibliche Empfindungen einbeziehen: die Eingengtheit des unglücklichen Herzens, die Hitze des pulsierenden Bluts, die körperliche Beschwingtheit der Freude.

Der Leib wird als eine Form habend erlebt, d.h. als in einer Oberfläche endend, die für Eindrücke von ›draußen‹ empfindlich ist. Gleichfalls hat er Sinne, die an verschiedenen Stellen im Leib liegen und verschiedene Felder der Wahrnehmung der Welt öffnen: Sicht-, Hör-, Tastfelder ... Das Subjekt dieser Wahrnehmungen scheint nicht genau der Leib zu sein, weil das Erleben mittels der Sinne keinen eigenen Raum einzunehmen scheint im Gegensatz dazu, wie das der Körper tut. Das Subjekt der Sinneswahrnehmungen scheint die Seele zu sein, die die Sinnesinformationen sammelt und verarbeitet und wie ein innerer Raum im metaphorischen Sinn ist, ein Platz von Tiefe und Sinn.





Ich lerne meinen Leib als objektiv wahrzunehmen im Zuge dessen, wie ich den Leib eines anderen als seinen oder ihren zu identifizieren lerne. Ich erlebe uns beide als Besitzer eines Nullpunkts der Orientierung, von welchem aus sich unsere (die eigene und die gemeinsame) Welt ausstreckt. Mein Leib ist rund um diesen Nullpunkt ausgerichtet, von welchem ich mich nicht wegbewegen kann, so wie sein Leib rund um seinen Nullpunkt der Orientierung ausgerichtet ist. So wie ich fühle, dass ein Lächeln meine Gesichtszüge in einer charakteristischen Weise verändert, so kann ich mich auch in das Lächeln meines Gegenübers einfühlen, genauer gesagt in das, was hinter der charakteristischen Veränderung seiner Gesichtszüge im Moment des Lächelns steckt. In dieser Weise ist der Leib Ort des Ausdrucks von Motivationsenergie, insofern als Gefühle im Körper wahrgenommen werden. Darüber hinaus findet im Ausdruck des Gefühls eine Entladung oder ein Loswerden der Motivationsenergie statt, ein Prozess, in welchem sich die Tendenz der Motivation zu Realisierung manifestiert. Der Typ von Expressivität, den ich als meinen verstehe, zusammen mit dem Typ von Leib und Seele, die dies ermöglichen, erlauben meine Selbstkonstitution als Mensch, als vom Typ Mensch seiend. Gleichzeitig erlauben sie die Konstitution meiner anderen, als vom selben Typ Seiende. Weil sie meine anderen sind, erlebe ich ihr Erleben als eines, das meine intersubjektive Welt mit-konstituiert. Vielleicht gibt es andere erlebende Wesen mit einem anderen körperlichen Aufbau, vielleicht erlebende Wesen gänzlich ohne Leib: Beide würden sich signifikant vom Typ des Wesens, das ich bin, unterscheiden: ein erlebendes Wesen vom menschlichen Typ.

3. DIE KONSTITUTION DES GRUNDLEGENDEN WERTS DES MENSCHEN

Da wir uns selbst als Menschen konstituieren, d.h. uns selbst dem Typ des Menschen zuschreiben, sind andere Menschen für uns als ›unsere anderen‹ bedeutsam, und das gilt für alle anderen Menschen in dieser Weise. Aber was genau bedeutet der Wert eines Menschen für uns? Ist er von Mensch zu Mensch verschieden? In Kriegssituationen, besonders im Fall von Genozid, sind wir schockiert, wie wenig Menschen ihren Mitmenschen bedeuten können. Aber das ist es ja gerade: Wir sind schockiert. Schon wenn wir mit einer alltäglichen Respektlosigkeit gegenüber Menschen konfrontiert sind, reagieren wir wie auf einen





Fehler. Wenn wir das Töten anderer aus politischen Gründen akzeptieren müssen, umschreiben wir es: ›Feinde neutralisieren‹ oder ›Bevölkerungskontrolle‹. Es scheint unmöglich für uns zu akzeptieren, dass Menschen als Nichtmenschen behandelt werden, ohne dass dies als Kränkung der Menschenwürde angesehen wird.

Das ist so, weil unsere ganze Erfahrung auf der normalen Wechselseitigkeit von Perspektiven zwischen Ich und Du aufbaut und weil wir uns selbst in allererster Linie als Menschen zu verstehen gelernt haben, und ›unsere anderen‹, die uns am meisten gleichen, ebenso in allererster Linie als Menschen anzusehen gelernt haben.

Insofern, als der Begriff von Typ diese wichtige Rolle in der Identifikation unserer menschlichen ›anderen‹ spielt (und somit die identifiziert, denen Menschenwürde zugeschrieben werden muss), ist es bemerkenswert, dass Sawicki und Borden Sharkey darin übereinstimmen, ungeachtet ihrer sonst entgegengesetzten Positionen, dass Steins Verwendung des Begriffs ›Typ‹ in irgendeiner Weise ein Kränkung der Menschenwürde sei.

Der Grund dieses Missverständnisses liegt, glaube ich, in der Idee, dass der Mensch auf seinen Typ, insbesondere seinen Persönlichkeitstyp, reduziert werden kann. Das ist eine Idee, die Stein selbst in der eingangs zitierten Passage aus *Potenz und Akt* als eine Kränkung der Menschenwürde beschreibt. Aber obwohl Stein den Begriff des Typs von Diltheys Verständnis von verschiedenen Persönlichkeitstypen erbt, weitet sie ihn zu einem generellen epistemologischen Instrument aus. Als solches bezieht er sich auf eine Kategorie, mithilfe welcher der Geist Dinge organisiert, wenn sie (z.B. Gemeinschaften, Personen, Pflanzen in einer besonderen Landschaft) mehrere Merkmale teilen. Diese Merkmale können mehr oder weniger oberflächlich sein. So kann etwas, das auf einen oberflächlichen Blick dem einen Typ zugeordnet wird, sich demjenigen als etwas anderes offenbaren, der über die Oberfläche hinaus auf die grundlegenden Eigenschaften blickt, in denen die oberflächlichen Typenmerkmale gründen.

Weil Typ ein Auslegungsinstrument ist, ist es verständlich, warum Stein das Individuum nicht gern darauf reduziert. Eine solche Reduktion würde das wirkliche Sein eines Individuums mit einer Reihe von Merkmalen verschiedener Individuen verwechseln. Mehr noch: Der von einer Interpretation vorgeschlagene Typ kann die Deutung selbst als oberflächlich oder als tiefsinnig offenbaren. Ob ich eine Persönlichkeit als oberflächlich oder als die eines Virtuosen auslege, offenbart





vielleicht mehr von meiner eigenen Persönlichkeit als von der Persönlichkeit, die ich interpretiere, und es offenbart auch die Tiefe oder mangelnde Tiefe meiner Interpretation. Der Typ kann diese Funktion für uns haben, weil das Wesen der Dinge ist, was es ist, wohingegen unsere Erkenntnis vom Wesen der Dinge für uns typisch ist. Darüber hinaus ist sie immer provisorisch.

Die Beziehung zwischen Spezies und Typ wird von Stein unter Bezugnahme auf die Evolutionstheorie diskutiert.¹⁶ Stein zeigt hier, dass die Idee einer Spezies, die sich durch Mutation verändern kann, biologische Abstammung als unzulänglich entlarvt, wenn es darum geht, zu definieren, was in der Biologie mit Spezies gemeint ist. Was wirklich gemeint ist, laut Stein, ist der Typ, welchen die Biologie mit ihren Beschreibungen zu erfassen versucht. Der Typ, das ist letztendlich die Kombination der *a priori* bestehenden Merkmale, die uns erlauben, das Individuum anhand der Sinne zu identifizieren, mit oder ohne Zuhilfenahme von Instrumenten. Es ist also der Typ, der uns erklärt, wie wir Mutationen der Spezies als abweichende Typen in derselben Abstammungslinie auffassen können. Deshalb legt sie nahe, dass im Vergleich zum Konzept einer Spezies, die auf Abstammung beruht, der Typ als grundlegend betrachtet werden muss, obwohl der Typ nicht allein erklären kann, warum die biologischen Spezies relativ stabil geworden sind und das auch bleiben.

Stein unterscheidet auch zwischen sozialen Typen und angeborenen Veranlagungen, welche für die Selbstkonstitution der Person und für die Entfaltung ihres Potentials letztlich prägend sind. Sie sieht diese angeborenen Typen (den allgemein menschlichen, den geschlechtlichen, den sondertypischen und den individuellen) als grundlegend für die sozialen Typen, die wiederum weiterformen, was schon geformt ist.¹⁷ Der angeborene Typ Mensch, überlagert vom sozialen Typ, spielt also genau die Rolle, die Borden Sharkey der Speziesform zugeordnet hat, ohne dass man von einem Speziesbegriff, der auf faktischer Abstammung beruht, abhängig wäre. Der Typ Mensch, der für den Menschen wesentlich ist, garantiert so die essenzielle Gleichheit unter Menschen, die Borden Sharkey bedroht sieht.

Wir sind in unserem Interpretationsvorgang nicht gezwungen, den Typ Mensch anzuwenden. Es kann sogar sein, dass uns in diesem Pro-

¹⁶ Edith Stein: *Aufbau der menschlichen Person* op. cit. I, V, II, 1.

¹⁷ Edith Stein: *Aufbau* op. cit., VIII, II, 4.





zess der soziale Typ den Blick auf den Mensch verzerrt. Diese Fragestellung erfordert immer unsere Aufmerksamkeit: Die Wissenschaft muss sich ständig die Frage stellen, ob wir die Dinge adäquat identifizieren. Aber noch wichtiger ist, dass es nicht automatisch passiert, dass wir uns *zuallererst* als Menschen identifizieren. Das muss jede Person freiwillig zustande bringen, indem sie sich selbst vom Wert des Menschseins motivieren lässt. Ebendeshalb gibt es ein Bedürfnis, die *Menschenwürde* zu behaupten und bekräftigen, d.h., es gibt ein Bedürfnis zu bestätigen, dass es, unter allen Typen, mit denen ich mich selbst und meine anderen identifizieren kann, der Typ Mensch ist, der vor allen anderen als der unsere betrachtet werden *soll*.

Nachdem nun dieser Punkt bezüglich des Typs geklärt ist, können wir uns als Nächstes mit unserer Intuition von Menschenwürde als dem grundlegenden Wert des Menschen auseinandersetzen und dies näher erklären. Diese Auseinandersetzung beruht auf der Erklärung von logischen Implikationen innerhalb unserer Erfahrung, die nicht notwendigerweise selbst direkt erfahren werden. Dies wiederum erklärt, warum wir auf diese Einsicht nicht notwendigerweise in tatsächlicher expliziter Form zugreifen können, sehr wohl aber meist in impliziter und intuitiver Form. Wie eine mathematische Beweisführung etwas unter Umständen mit einiger Mühe erklärt, in das wir schon zuvor eine intuitive Einsicht gehabt haben mögen, und dabei die Intuition stützt, so kann eine Erklärung der Implikationen unseres Wertens von Menschenwürde auch unsere diesbezügliche Intuition stützen:

Das Ich, Zentrum meines Erlebens, kann tatsächlich nicht als weniger wichtig betrachtet werden (als von geringerem Wert) als irgendein anderes Element meiner Erfahrung, weil es diese Erfahrung immer begleitet und konstituiert. Bei näherer Betrachtung wird klar, dass diese Erfahrung nicht da sein könnte ohne das Ich, welches Pol meines Erlebens ist. Ich kann also nichts ohne das Ich erleben. Somit muss ich das Ich so hoch wie oder höher als alles andere schätzen, das ich erfahren kann, weil das Ich für meine Erfahrung unentbehrlich ist. Meine Person, die das Subjekt meines Wertens ist, kann ich auch nicht geringer werten als das Ich, weil sie es ist, wodurch ich das Ich und alles andere bewerte.

Das andere Ich, welches ich durch Einfühlen identifiziere und dessen Erlebnis zu meiner Konstitution von intersubjektiver Objektivität beiträgt, kann ich nicht geringer als intersubjektive Objektivität wer-





ten, weil diese auf ihm beruht. Insofern als ich ein Ich als für sein eigenes Erleben unentbehrlich erlebe, erlebe ich auch intersubjektive Objektivität als auf dieser unentbehrlichen anderen Perspektive beruhend. In diesem Sinn muss ich die Unentbehrlichkeit des anderen Ichs höher als intersubjektive Objektivität werten, weil sie der Letzteren zugrunde liegt. Das Gleiche gilt für die andere Person, die für ihre motivierte Konstitution der Welt unentbehrlich ist, weil ihre motivierte Konstitution zu meinem Erleben von Wert als etwas intersubjektiv Zugänglichem und Objektivem beiträgt.

Ich muss den Typ des Menschen so hoch wie intersubjektive Objektivität werten, weil er der objektiven Form entspricht, auf Basis welcher subjektive Perspektiven austauschbar sind. So ist der Mensch, der Seiende vom Typ Mensch, unentbehrlich für wiedererkennbares menschliches Erleben in der Weise, wie ich unentbehrlich für das Erleben bin. Mein Leib und der Leib des anderen, ebenso wie unser beider Psyche, muss genauso wertvoll wie der Typ Mensch sein, weil diese Elemente, neben dem Ich und der Person und allen anderen Wesenszügen des Menschen, es uns erlauben, uns gegenseitig als zu diesem Typ gehörig zu identifizieren.

Somit hat sich herausgestellt, dass alle Elemente, die wir in unserer Konstitutionsanalyse des Menschen als wesentlich für den Typ Mensch identifiziert haben, mindestens genauso wertvoll für uns sein müssen wie intersubjektive Objektivität. Da intersubjektive Objektivität alles in der ganzen Welt beinhaltet, muss der Mensch für uns wertvoller sein als die gesamte Welt, weil er die Welt mitkonstituiert. Das ist der Grund, warum wir Kränkungen der Menschenwürde als etwas empfinden, das die ganze Welt stört: Sie zerstören die axiomatische Ordnung der Welt und lösen Chaos in unserem Erleben der Welt aus. Dass Menschenwürde respektiert werden soll, heißt, dass der Mensch für alles von Wichtigkeit ist, dass sein Wert grundlegend ist und keinem anderen Wert untergeordnet werden kann, ohne dass das falsch wäre. Da ›Würde‹ ein grundlegender Wert ist, ein Wert, der axiomatisch anderen Werten zugrunde liegt und nicht selbst auf andere Werte gründet, bedeutet das Bestätigen von Menschenwürde, dass wir den Menschen diesen grundlegenden Wert zusprechen und dass wir diesen Wert höher als alle anderen Werte ansehen, als wahrhaft grundlegend.





SCHLUSSWORTE

Wir haben Steins Wertetheorie und ihre Konstitutionsanalyse des Menschen betrachtet, um beurteilen zu können, wie wir den Wert eines Menschen konstituieren, d.h., wie wir zu der Ansicht gelangen, dass der Wert des menschlichen Wesens ein grundlegender ist. Offenbar passiert dies, weil es uns schwerfällt, uns als losgelöst vom Typ des Menschen und der Person darzustellen; der grundsätzliche Wert, den wir dem Ich als das Mittel zusprechen, durch welches all unser Erleben uns erreicht, muss daher nicht nur anderen Ichs zugewiesen werden, sondern allen Elementen, die die Ichs untereinander erkennbar machen als menschliche Ichs. Dass dies schwierig ist, bedeutet nicht, dass es unmöglich ist. Ich kann mich als einen anderen Typus als den menschlichen darstellen, aber wenn ich das mache, zerfällt mein menschliches Erleben. Würde ich mich als dem Typ ›Tier‹ zugehörig darstellen, d.h. mich selbst primär als Tier identifizieren, wäre die Welt, die sich als Ergebnis dessen konstituiert, nicht objektiv, im Sinne von durch kennbare Objekte strukturiert, durch welche man bewusst motiviert werden kann. Würde ich mich als dem Typ ›Frau‹ zugehörig darstellen (im Unterschied zu ›Mensch‹), wäre das Erleben als Mann prinzipiell unverständlich und daher meine Sicht der Welt störend, und sie würde dadurch instabil und könnte nicht aufrechterhalten werden.

Wenn wir die Menschenwürde bekräftigen, so wie das in der Präambel der meisten Menschenrechtsinstrumente geschieht, bekräftigen wir den Wert des menschlichen Wesens als den höchsten unter den Werten, und wir bekräftigen, dass Menschsein wichtiger ist als z.B. Mann-Sein, Schwarz-Sein oder Arm-Sein. Wir bekräftigen, dass unter den möglichen Typen, mit denen ich mich identifizieren kann, der Wert des menschlichen der höchste ist.

Es ergibt Sinn, dass diese implizite Bewertung hinter dem Aufruf zum Selbstrespekt, den Stein als einen Aufruf zur Autonomie identifiziert, steht und ihn erklärt. Sobald diese Bewertung erfolgt ist, ist Menschenwürde zweifellos ein Gut, das jedes menschliche Individuum besitzt, und als solches stellt sie die ultimative Grundlage des Rechts dar. Aber selbst wenn die Bewertung nicht zustande gebracht wird, gäbe es die Idee der Menschenwürde noch immer, und sie würde weiterhin dazu einladen, sie zu bekräftigen und nach ihr zu streben, und sie würde weiterhin Selbstrespekt wecken und als Grundlage für Ge-





rechtigkeit dienen. Tatsächlich ist es unwahrscheinlich, dass wir jemals einen Gerechtigkeitsinn erreichen werden, ohne diese Idee zu berücksichtigen. Das weiß auch die Menschenrechtstradition sehr gut. Daher stammt der Wunsch zu verstehen, was die Idee der Menschenwürde beinhaltet.





ANNA JANI

Von der Welterfahrung zur geistigen Welt

Spuren der Dilthey-Rezeption in Edith Steins frühen Schriften

Der Einfluss Edmund Husserls auf die frühen phänomenologischen Schriften Edith Steins ist aus mehreren Quellen bekannt. Nicht nur Steins Lebenslauf *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* fragt nach der Wirkung von dessen Phänomenologie, sondern auch Karl Schumann berichtet in seiner *Husserl-Chronik*¹ ausdrücklich von der inspirierenden Assistenten-Zeit Edith Steins. Sie selbst hat eindeutige Hinweise auf den Einfluss Husserls auf ihr Frühwerk gegeben.² Dieser hat ihr die Problemstellung und die Methode des Denkens vorgegeben, wodurch aber höchst fragwürdig wurde, »... was ich [Edith Stein, der Verf.] von den folgenden Ausführungen als mein ›geistiges Eigentum‹ in Anspruch nehmen darf«³. Diese Fragestellung, die Steins Selbst-Interpretation entstammt, lassen ihre frühen Werke ganz in der Husserl-Rezeption verstehen. Aus Steins früheren Problemstellungen wird auch erkennbar, dass sie nicht nur die Problemlösungen von Husserl übernahm, sondern auch in bestimmten philosophischen Einstellungen ihrem Meister nahegestanden hat. Ihre philosophischen Werke standen demnach unter dem Einfluss Husserls, aber auch Theodor Lipps, Max Schelers, Adolf Reinachs, und bezüglich Wilhelm Dilthey lassen sich bedeutungsvolle Äußerungen finden. Auch wenn diese von Diltheys Thesen zu den Geisteswissenschaften ausgehen, werden sie doch auf eigene Zwecke, auf eine eigene philosophische Zielsetzung angewendet. Die intensive Beschäftigung mit Diltheys Thesen zu den Geisteswissenschaften fällt in die Zeit zwischen 1917 und 1925. Dilthey wird insgesamt zweimal, nämlich in der *Einfühlungsarbeit* und in den *Beiträgen* unter jeweils unterschiedlichem Aspekt zitiert, doch umkreisen die zwei Zitate dasselbe Thema zur Ausarbeitung einer Philosophie

¹ Vgl. Karl Schumann, 1981, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebenswerk Edmund Husserls*. Martinus Nijhof Dordrecht, Hua Dok I.

² Vgl. Edith Steins Vorwort zu ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* und zum Jahrbuchbeitrag *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 5, S. 5; ESGA 6, S. 8–10.

³ Edith Stein, 2010, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, S. 6.





der Person. Die Rezeption Diltheys bezieht sich einerseits in ihrer Dissertation auf dessen *Einleitung in die Geisteswissenschaften* und *Die geistige Welt*, und in den *Beiträgen* macht Stein sogar Andeutungen auf Dilthey als eines Zeitgeistes.⁴ Im Mittelpunkt der Husserl'schen Phänomenologie steht die Konstitution der geistigen Welt als einer intersubjektiven Welterfahrung. Deswegen ist es nicht erstaunlich, dass Stein am Ende ihrer Dissertation in Ausarbeitung der geistigen Welt mehrmals auf Dilthey verweist und seine Auffassung zu den Geisteswissenschaften sogar kritisiert. Im Weiteren reflektiert Stein in den *Beiträgen* den sogenannten »Psychologismusstreit« und erwog, in welchem Ausmaß psychische Elemente an der Erlebniskonstitution Anteil haben. Stein untersucht unabhängige Bereiche der Erlebniskonstitution. Man muss jedoch darauf aufmerksam machen, dass die Verbindung zwischen den zwei Werken nicht nur die thematischen Ausarbeitungen bilden, sondern vielmehr die Fragestellung, die sich immer tiefer auf die Person richtet. In diesem Zusammenhang erscheint die Dilthey-Reflexion unter unterschiedlichen Aspekten, nämlich einerseits im Zusammenhang mit dem Individuum und dessen Geistesleben und andererseits in Analyse der psychischen Elemente als Konstitutionselemente. Im Folgenden möchte ich Edith Steins Dilthey-Rezeption in ihrer Inspiration entwickeln, die zugleich zweierlei zeigt, nämlich die zeitgenössische Rezeption Diltheys und ihre eigene Zielsetzung, inspiriert durch dessen Weltanschauung.

EINFÜHLUNG UND INDIVIDUALITÄT IN DER FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE VON EDITH STEIN. VON DER HUSSERL'SCHEN TERMINOLOGIE ZU DILTHEY

Von der Analyse der Einfühlung zur Analyse der geistigen Welt im Geist Diltheys war es für Edith Stein ein recht langer Weg. Die Quelle des Einfühlungsproblems, dessen Beziehung zu Theodor Lipps' Beiträgen⁵ und zum historischen Hintergrund des Themas, einschließlich

⁴ Vgl. ESGA 5, § 7. Auseinandersetzung mit Dilthey, S. 131; ESGA 6, S. 105 Anm. 119, S. 248 Anm. 271.

⁵ Vgl. Theodor Lipps, 1903/1906, *Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst I-II*, Hamburg/Leipzig; ders. 1900, Ästhetische Einfühlung in: ZPPS 22 S. 414–450; ders. 1901, *Das Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl*, Wiesbaden; ders. 1902, *Einheiten und Relationen. Eine psychologische Skizze*, Leipzig; ders. 1903, *Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen*, in: AGPs I, S. 185–204; ders. 1905, *Weiteres zur Einfühlung*, in: AGPs IV, S. 465–519; ders. 1909, *Leitfaden der Psycho-*





des Einflusses Husserls und dessen »Natur und Geist«-Vorlesung im Jahr 1913, sind seit langem bekannt. Auch die Doktorarbeit von Edith Stein, die sich in ihrem vollständigen Inhalt sowohl eine systematische als auch eine historische Ausarbeitung des Themas zum Ziel gesetzt hat, umspannt die historische Entwicklung der »Einfühlung« und deren phänomenologische Neuentdeckung. In der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* versteht sogar Dilthey selbst den Begriff der »Einfühlung« als die Erfahrung fremder Individuen, doch bestimmt er den individuellen »Strom des Geschehens« der Naturkausalität zugehörig, und damit reiht er die »Einfühlung« in den Bereich der Psychologie ein.⁶

Zur Auseinandersetzung mit Dilthey führte Stein der Weg durch das Denkkonstrukt Husserls, der erst durch die statische Rekonstruktion der menschlichen Erfahrung zu einer eigenen Definition der »Einfühlung« führen konnte. Dass Edith Stein mit ihrer verteidigten Doktorarbeit nicht ganz zufrieden sein konnte, mögen das eindeutige Gutachten von Husserl⁷ und Edith Steins Briefwechsel mit Roman Ingarden hinreichend beweisen. In demselben Brief vom 27.IV.1917, in dem Edith Stein auf Ingardens Einwände reagiert, weist sie auf zwei Teile der Dissertation hin, die ihre Bedeutung nur in der Druckform gewinnen konnten. »Daß das erste Kapitel nicht viel wert ist, wußte ich, und es war vielleicht leichtfertig, es so zu veröffentlichen.«⁸ Aus den eigentlich sieben vorgesehenen Kapiteln der Dissertation wurden nur vier für die Druckausgabe ausgewählt,⁹ welche Husserls Theorie der Erlebniskonstitution zweifellos folgen. Derselbe Brief verrät uns diesbezüglich in der folgenden Bemerkung eine weitere Charakteristik der Stein'schen Auffassung: »Der Begriff des Psychischen ist noch nicht klar herausgestellt – das weiß ich auch. Das wird erst möglich sein, wenn der Begriff des Geistes ganz klar herausgearbeitet ist, auch da fehlt ja noch so ziemlich alles (obwohl der IV. Teil der einzige ist, den ich ›con amore‹ [mit Liebe] gemacht habe); ich glaube aber, daß

logie, dritte Auflage, Leipzig; ders. 1907/1913, *Psychologische Untersuchungen I/II*, Leipzig; ders. 1905, *Die ethischen Grundfragen*. Zehn Vorträge, zweite Auflage Hamburg/Leipzig.

⁶ Vgl. Wilhelm Dilthey, 1933, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Erster Band, Dritte Auflage Leipzig/Berlin, S. 36.

⁷ Vgl. ESGA 2, S. 19: Gutachten Edmund Husserls zur Dissertation Edith Steins.

⁸ ESGA 4, Brief an R. Ingarden, S. 56.

⁹ Vgl. Maria Antonia Sondermann OCD, *Einleitung zu ESGA 5*, S. XXI.





die Richtung, in der ich gegangen bin, stimmt und daß nur alles noch lange nicht weit genug ist.«¹⁰ Die eigene »Richtung«, die Edith Stein in diesem Brief nur andeutet, wird ein Jahr später wieder aus einem Brief an Ingarden deutlich: »Als ›Arbeit‹ habe ich noch immer die Analyse der Person vor.«¹¹ Edith Steins Jahrbuchsbeitrag aus dem Jahr 1922, die *Psychische Kausalität*, schließt an die Problemstellung ihrer Dissertation an.¹² Der Zusammenhang zwischen Personanalyse und Edith Steins erster wissenschaftlicher Arbeit zur »Einfühlung« als eines phänomenologischen Aktes lässt uns die Frage stellen, welche Anschlusspunkte Edith Stein an den Übergang von der Aktbeschreibung zur Analyse der Person vorgeschlagen hat.

Die »Einfühlung« wird in ihrer Dissertation »als Erfahrung von fremden Subjekten und ihrem Erleben«¹³ verstanden, welche Erfahrung ihrer Definition nach die intersubjektive Weltkonstitution ermöglicht. Den Impuls zur Arbeit gab Husserls Beschreibung der gemeinsamen Welterfahrung, die auf der individuellen Welterkenntnis fußt, wobei er die Frage, wie die Konstitution der Intersubjektivität, die Erfahrung von fremden Subjekten möglich wird, im Unklaren gelassen hat. Obwohl Husserl schon im Wintersemester 1910/11 unter dem Titel »Grundprobleme der Phänomenologie« eine Vorlesung gehalten hat, in der er seine transzendente Reduktion zu einer intersubjektiven Reduktion, nämlich die objektive Welt erst konstituierenden Intersubjektivität, erweiterte und die »Einfühlung« als einen konstituierenden Akt beschrieb,¹⁴ hat Stein den Begriff der »Einfühlung« zuerst durch die Vorlesung »Natur und Geist« zur Kenntnis genommen. »In seinem Kolleg über Natur und Geist hatte Husserl davon gesprochen, daß eine objektive Außenwelt nur intersubjektiv erfahren werden könne, d. h. durch eine Mehrheit erkennender Individuen, die in Wechselverständigung miteinander stünden. Demnach sei eine Erfahrung von anderen Individuen dafür vorausgesetzt. Husserl nannte diese Erfahrung im Anschluß an die Arbeiten von Theodor Lipps Einfühlung, aber er sprach sich nicht darüber aus, worin sie bestünde.«¹⁵

¹⁰ A. a. O.

¹¹ ESGA 4, Brief an R. Ingarden vom 19.II.1918, S. 72.

¹² Vgl. ESGA 6, S. 3.

¹³ ESGA 5, S. 5.

¹⁴ Vgl. Rochus Sowa, »Einleitung des Herausgebers«, in: Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlaß (1916–1937)*, Hua XXXIX, Springer 2008, S. XXXV.

¹⁵ ESGA 1, S. 218f.





Steins persönliche Beschreibung ihres Weges, der sie zur Frage nach der »Einfühlung« geführt hat, zeigt eine Parallelität zu Husserls Personanalysen in *Ideen II*, deren Einfluss Stein in ihrem Vorwort zur eigenen Arbeit ebenfalls zugibt. Es ist jedoch merkwürdig, dass Stein ihr Interesse auf den Aktverlauf und dessen Folgerungen richtet, welche die Beschreibung der gemeinsamen Umwelt der Subjekterfahrung zuerst abweist und sich dagegen auf die Erfahrung von fremden Erlebnissen fokussiert: zuerst übersprang sie die Betrachtung der gemeinsamen Weltkonstitution, um auf die individuelle Konstitution des Selbst zu fokussieren. Wie die §§ 50 und 51 der *Ideen II* von der Umwelterkenntnis der Person feststellen, bauen Personenverbände auf das Erfassen einer gemeinsamen Umwelt, d. h. »Komprihension« dieses Verbandes, die eine »Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt herstellt«¹⁶. Diese Beobachtungen lassen uns schlussfolgern, dass der gemeinsame Erfahrungshorizont in den *Ideen* nicht wie bei Stein auf eine individuelle Entwicklung zurückgeführt werden kann, auch wenn Husserl auf die intersubjektive Welterfahrung als die Erfahrung von fremden Subjekten angedeutet hat. Obwohl im § 60 seines Werkes die Frage nach dem »Individualtypischen« im Verständnis stellt, lässt er doch den Einfluss der Erlebnisse von fremden Subjekten auf die Weltkonstitution unberücksichtigt. Nach § 60 sind Einzelpersonen mit einer aus ihren individuellen Fertigkeiten stammenden allgemeinen habituellen Einstellung ausgestattet, welche sich in jeder intersubjektiven Welterfahrung bekundet. Diese Habitualität in der Welterfahrung spielt nach Husserl die entscheidende Rolle im Ausbau der intersubjektiven Umwelterkenntnis. Diese spiegelt zwar die Individualität der subjektiven Welterfahrung wider, doch können die Einzelcharaktere der Subjekte nicht nachgewiesen werden; vielmehr erhält die Individualität ihre Bedeutung in der Aktivität der Einzelakte.¹⁷ Der Begriff »Habitus« erscheint ein einziges Mal in der Dissertation Steins in Beziehung zu den »ruhenden Formen« und wird als eine

¹⁶ Edmund Husserl, 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (Hrsg.), Hua IV, § 51, S. 191.

¹⁷ So Husserl, Hua IV, § 60d, S. 277: »... ob die Verhaltensweisen des Subjekts die Eigenschaften seiner ›Individualität‹ sind oder ob nicht diese vielmehr auf Seiten seiner eigentlichen Aktivitäten liegen. Freilich gibt es einen Sinn, von Individualität als Gesamtstil und Habitus des Subjekts zu sprechen, der als eine zusammenstimmende Einheit durch alle Verhaltensweisen, durch alle Aktivitäten und Passivitäten hindurchgeht, und zu dem auch der ganze seelische Untergrund beständig beisteuert.«





Haltung, in der sich etwas Persönliches bekundet, angesehen. Demnach können wir schlussfolgern, dass der »Habitus«, der in Steins Verständnis die Bedeutung eines Symbols des Gemeinschaftslebens trägt, auf die äußere Erscheinung der individuellen Bestimmtheiten hinweist und den aktuellen Charakter des persönlichen Individuums bekundet. Gegenüber Husserl besteht aber Steins besonderes Interesse nicht an der habituellen Einstellung, sondern an der Einstellung des Einzelsubjekts in Erfahrung von fremden Subjekten, was allerdings eine gemeinsame Habitualität voraussetzt. »Es kann im ganzen äußeren *habitus* eines Menschen, in der Art und Weise, sich zu bewegen, und in der Haltung etwas von seiner Persönlichkeit liegen: das wäre gemeinsam mit den »ruhenden Formen« zu behandeln und kann hier fortfallen.«¹⁸ Zusätzlich zu den zwei Bezügen auf Husserl, die Edith Steins Einfühlungsthema durch die intersubjektive Welterfahrung charakterisierten, findet sich im Vorwort zu ihrer Dissertation eine dritter. Dieser positioniert die Arbeit Steins gegenüber Husserls *Ideen II*. Aus Steins Ausgangsposition, die das Umwelt erfahrende Subjekt in seiner Beziehung zu anderen Subjekten betrachtet, folgt, dass ihre Untersuchung sich auf die gemeinsame Umwelterfahrung von Husserl bezieht und die »Einfühlung« einerseits als einen Erfahrungsakt betrachtet, andererseits als einen das Individuum erst bildenden Akt voraussetzt. Dies wird durch folgende Aussage gestützt: »Wir könnten ausgehen von dem vollen konkreten Phänomen, das wir in unserer Erfahrungswelt vor uns haben, dem Phänomen eines psychophysischen Individuums, das deutlich unterschieden ist von einem physischen Ding: es gibt sich nicht als physischer Körper, sondern als empfindender Leib, dem ein Ich zugehört, ein Ich, das empfindet, denkt, fühlt, will, dessen Leib nicht nur eingereiht ist in meine phänomenale Welt, sondern das selbst Orientierungszentrum einer solchen phänomenalen Welt ist, ihr gegenübersteht und mit mir in Wechselverkehrr tritt.«¹⁹

Augenscheinlich ist Steins Zielsetzung in ihrer Leib-Körper-Auffassung untrennbar von der Husserl'schen Intersubjektivität, wenn unter dem psychophysischen Individuum eine Leib-Seele-Einheit verstanden wird, dessen Ich von anderen Subjekten erkennbar ist. Die Bedeutung der Individualität als eines untrennbaren Zusammenhangs des phy-

¹⁸ ESGA 5, S. 96.

¹⁹ ESGA 5, S. 13.





sischen Körpers und des Bewusstseins kann mit der Husserl'schen Auffassung identifiziert werden. Doch versteht Husserl die Einheit von Leib und Seele für die Individualitätsbildung mit einer größeren Bedeutung als Stein, wenn er die intersubjektive Welterfahrung auf den gemeinsamen leiblich-seelischen Kontakt basiert sieht. Damit ist Stein einverstanden und betont, dass die intersubjektive Welterfahrung nur durch die Erfahrung von fremden Subjekten möglich ist. So bekommt der Einfühlungsakt von Anfang an seine eigene Definition als eines Aktes von fremdem *Erleben*, der sich folglich auf die individuellen Eigenschaften des anderen richtet. »Eingesperrt in die Schranken meiner Individualität könnte ich über ›die Welt, wie sie mir erscheint‹, nicht hinauskommen, es wäre jedenfalls denkbar, daß die Möglichkeit ihrer unabhängigen Existenz, die als Möglichkeit noch gegeben sein könnte, immer unausgewiesen bliebe. Sobald ich aber jene Schranken mit Hilfe der Einfühlung überschreite und zu einer zweiten und dritten von meiner Wahrnehmung unabhängigen Erscheinung derselben Welt gelange, ist jene Möglichkeit ausgewiesen. So wird die Einfühlung als Fundament intersubjektiver Erfahrung Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis der existierenden Außenwelt.«²⁰ Von Anfang an verbindet sich die Welterfahrung nach Stein mit der Erfahrung von fremdem Erleben, und damit wendet sich die Untersuchung von der originellen Aktintention der Welt zur Erfahrung des anderen. Im Vergleich zu anderen Akten, die sich auf ein äußeres Objekt richten, ist die »Einfühlung« eine spezielle äußere Wahrnehmung, die sich zwar an körperlichen Zeichen erkennen lässt, aber doch eine innere, seelische Bedeutung hat. Demnach dreht sich die Wahrnehmung nach ihrer Originarität um und wird die Leiblichkeit als eine originäre Erfahrung des anderen verstanden. Durch diese originäre, aber nur körperliche Erfahrung erhebt sich die Frage, wie sich die Erfahrung fremden Subjektlebens verwirklicht, wenn das gegenwärtige Erlebnis seinem Gehalt nach nicht originär ist.²¹ Welche Bedeutung hat Leiblichkeit in den geistigen Aktvollziehungen, wenn sie als Verbindungsglied fremder

²⁰ ESGA 5, S. 82.

²¹ ESGA 5, S. 15f.: »Originär sind alle eigenen gegenwärtigen Erlebnisse als solche – was könnte originärer sein als das Erleben selbst? Aber nicht alle Erlebnisse sind originär gebend, sind ihrem Gehalt nach originär: die Erinnerung, die Erwartung, die Phantasie haben ihr Objekt nicht als leibhaft gegenwärtig vor sich, sondern vergegenwärtigen es nur; und der Vergegenwärtigungscharakter ist ein immanentes Wesensmoment dieser Akte, keine von den Objekten her gewonnene Bestimmung.«





Subjekte verstanden wird, aber von der gegenwärtigen Aktintention ablösbar ist? Der Leib ist in der »Einfühlung« vom originären Erlebnis ein Vermittlungsglied zwischen dem Erlebnis des anderen und meiner gegenwärtigen Wahrnehmung. Die Problemstellung der Leiblichkeit machen die Aktvollzüge der Erinnerung, Erwartung und Phantasie noch komplexer, für welche die gegenwärtige leibliche Stellung keine Rolle spielt. »Das Verständnis des leiblichen Ausdrucks baut sich auf das Erfassen des fremden Leibes, der bereits als Leib eines Ich aufgefaßt ist. Ich versetze mich hinein in den fremden Leib, vollziehe das Erlebnis, das mir mit der betreffenden Miene bereits leer mitgegeben war, und erlebe, wie es in jenem Ausdruck endet.«²² Durch diese leiblichen Ausdrucksformen, welche die fremde Individualität in ihrer Eigenartigkeit in sich tragen, ist mein eigenes Erlebnis bestimmt. Diese leiblichen, äußeren individuellen Eigenschaften konstituieren sich mir »in einer ganzen Reihe sich bestätigender und korrigierender Einfühlungsakte«²³.

Welche individuellen Eigenschaften tragen Einfühlungsakte, die die Erlebnisse eines anderen in nicht origineller Form in den seelischen Wahrnehmungen mit-erfahren lassen? Mein originäres gegenwärtiges Erlebnis ist seinem Gehalt nach nicht-originär, ist aber originär in dem Sinn, dass es als Erinnerung, Erwartung und Phantasie wieder auftreten kann. Als Objekt einer Erinnerung, Erwartung oder Phantasie gehört der Gehalt nur zu mir und mein Erfahrungsakt schließt den Bezug des anderen aus. In dem Akt der Einfühlung begegne ich aber dem Objekt der Erfahrung so, dass das nicht für mich da ist, oder die Zugehörigkeit zum Objekt die »Hineinbezogenheit« ins fremde Erlebnis bedeutet. »... ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle.«²⁴ Dieser Wechsel des Nullpunkts der körperlichen Einstellung zum anderen Nullpunkt eröffnet sich uns erst durch die leibliche und die geistige Erfahrung des anderen. Indem ich mich selbst und meinen Orientierungspunkt als eine körperliche Stellung gegenüber dem anderen auffasse, erfahre ich eine individuelle Wechselwirkung. »Den Zugang zu diesen Erlebnissen gewährten uns in erster Linie die Ausdruckserscheinungen. Da wir sie als aus den Erlebnissen

²² ESGA 5, S. 100.

²³ ESGA 5, S. 104.

²⁴ ESGA 5, S. 19.





hervorgehend betrachteten, haben wir hier zugleich ein Hineinreichen des Geistes in die physische Welt, ein ›Sichtbarwerden‹ des Geistes im Leibe, ermöglicht durch die psychische Realität, die den Akten als Erlebnissen eines psychophysischen Individuums zukommt, und die Wirksamkeit auf die physische Natur in sich schließt.«²⁵ Die Gegebenheit eines Körpers mit bestimmten Beschaffenheiten ist also in der äußeren Wahrnehmung für die Erfahrung von fremden Subjekten Voraussetzung. Die Individualität, die in einer leib-seelischen Einheit begriffen werden kann, wird sich selbst nur in Wechselwirkung mit anderen Subjekten als eine Individualität erkennen lassen. »Bei der Betrachtung des Leibes als Orientierungszentrum ... war die Konstitution des fremden Individuums Bedingung für die volle Konstitution des eigenen; etwas Ähnliches findet sich auch in den höheren Schichten.«²⁶ Die Naturwelt als Voraussetzung für den geistigen Akt der »Einfühlung« zeigt die kausale Einheit der Welterfahrung, in die auch die Kausalität des anderen Subjekts einbezogen ist. »Der Körper des fremden Individuums als solcher ist als ein Glied der physischen Natur in kausalen Beziehungen zu anderen physischen Objekten gegeben.«²⁷ Von dieser kausalen Einheit ausgehend, die mir und dem anderen ein gemeinsames Umfeld, einen gemeinsamen Orientierungspunkt und eine gemeinsame Raumkonstitution schafft, entsteht in der leiblich-körperlichen Einheit eine gemeinsame geistige Welt. »Von dem in Einfühlung gewonnenen Nullpunkt der Orientierung aus muß ich meinen eigenen Nullpunkt als einen Raumpunkt unter vielen, nicht mehr als Nullpunkt betrachten. Und damit zugleich – und nur dadurch – lerne ich meinen Leib als einen Körper wie andre sehen, während er mir in originärer Erfahrung nur als Leib und außerdem (in äußerer Wahrnehmung) als ein unvollkommener und von allen andern verschiedener Körper gegeben ist.«²⁸ Die Individualität des Eigenen wird mir durch die Begegnung mit dem anderen, in Erfahrung des anderen, dessen Körperlichkeit analog zu meiner ist, bewusst. Diese Erfahrung der eigenen Individualität ist mir durch die Erfahrung des anderen und von dessen Erlebnissen gegeben, die sich von meinen Erlebnissen unterscheiden. Die wechselseitige Erfahrung der Individualität führt uns zurück zur intersubjektiven Welterfahrung. Paradoxerweise ist aber

²⁵ ESGA 5, S. 109.

²⁶ ESGA 5, S. 106.

²⁷ ESGA 5, S. 88.

²⁸ ESGA 5, S. 80.





diese durch die Intersubjektivität konstituierte geistige Welt durch unterschiedliche Erlebnisse konstituiert, welche zwar dem Objekt nach auf derselben Welterfahrung basieren, ihrem Gehalt nach aber mit individuellen Eigenschaften versehen sind. Gerade in dieser Hinsicht erwirbt die »Einfühlung« ihre große Bedeutung, die durch die Erfahrung von fremden Subjekterlebnissen eine gemeinsame Welterfahrung ermöglicht. »Zunächst wollen wir feststellen, wie weit sich der Geist schon in unsere Konstitution des psychophysischen Individuums eingeschlichen hat. Schon indem wir den fremden Leib als Orientierungszentrum der räumlichen Welt auffassten, haben wir das zugehörige Ich als ein geistiges Subjekt hingenommen, denn wir haben ihm damit ein objektkonstituierendes Bewußtsein zugeschrieben, die Außenwelt als sein Korrelat betrachtet; alle äußere Wahrnehmung vollzieht sich in geistigen Akten. Desgleichen sind wir mit jedem Einfühlungsakte im wörtlichen Sinne, d. h. mit jedem Erfassen eines fühlenden Aktes, bereits in das Reich des Geistes eingedrungen. Denn wie in Wahrnehmungsakten physische Natur, so konstituiert sich im Fühlen ein neues Objektreich: die Welt der Werte; in der Freude hat das Subjekt ein Erfreuliches, in der Furcht ein Furchtbares, in der Angst ein Bedrohliches sich gegenüber.«²⁹ Durch die parallelen Einfühlungsakte des Ichs und des anderen formulieren sich auch geistige Erlebnisse. Diese Erlebnisse können in der Reflexion widerrufen oder erneut konstituiert werden, wodurch sie ihren individuellen Charakter nicht verlieren. Betrachtet man die Gefühlsakte, sind sie von dem individuellen Charakter entwertet. Diese aus der Wahrnehmung konstituierten geistigen Werte bilden unsere ganze Kulturwelt, »alles, was ›Menschenhand‹ gebildet hat, alle Gebrauchsobjekte, alle Werke des Handwerks, der Technik, der Kunst sind Realität gewordenes Korrelat des Geistes«³⁰. Welche Beziehung aber zwischen den Werte bildenden und Kultur bildenden Akten besteht, wenn beide von der Individualität abhängen, ist die Hauptfrage des letzten Kapitels der Dissertation Edith Steins. Es ist bereits deutlich geworden, wie die »Einfühlung« als ein das Individuum bildender Akt an der gemeinsamen Weltkonstitution teilnimmt. Eine individuelle Verbindung von fremden Subjekten vollzieht sich demnach im aktuellen geistigen Austausch, im geistigen Kontakt mit dem anderen. Die gemeinsame Welterfahrung basiert aber auf über

²⁹ ESGA 5, S. 108.

³⁰ ESGA 5, S. 109.





aktuelle individuelle Erfahrung hinausgehenden Erinnerungen und Erwartungen, die in den Reflexionsakten als Werte der Welt bewahrt bleiben. Diese von Einzelpersonen abgeleitete Welterfahrung, die sich auf den leiblich-körperlichen Kontakt gründet und in eine gemeinsame Wertethik einmündet, besteht einerseits unabhängig von der Existenz der Kulturwelt und ist andererseits in bestimmten Sitten, Gewohnheiten und Signalen eine Konstante dieser Welt. »In der Verfolgung des Entstehungsprozesses geistiger Werke findet sich der Geist selbst an der Arbeit; genauer gesprochen: ein geistiges Subjekt ergreift einfühlend ein anderes und bringt sich sein Wirken zur Gegebenheit.«³¹ Hiermit erhebt sich die Frage, in welchem Akt die zwei – die Kulturwelt mit ihrem geschichtlichen Hintergrund und die Wertbildung der Welt in ihrer gegenwärtigen Werterfahrung – miteinander verbunden sind und wie der Übergang von der einen zur anderen erfolgen kann. Edith Stein stellt fest, dass die derzeitige Erforschung der geisteswissenschaftlichen Methode mit Diltheys *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* an der Spitze einen großen Fortschritt in die Richtung der Festsetzung einer von den Naturwissenschaften unabhängigen geisteswissenschaftlichen Methode gemacht hat. Diltheys Lebensziel sei – so Stein –, den Geisteswissenschaften ihr wahres Fundament zu geben, das mit der Zielsetzung der Phänomenologie – der reflektierenden Erforschung des betreffenden wissenschaftlichen Bewusstseins – Gemeinsamkeiten hat. Doch findet Stein mit Blick auf das geisteswissenschaftliche Verfahren bei Dilthey eine von der deskriptiven Psychologie herstammende naturalistische Einstellung. Den Begriff der »Selbstbesinnung« aus Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* interpretiert Stein als ein Verstehen »des geistigen Lebens der Vergangenheit«³², deren Subjekt, der Mensch, die Natur des Verstehens bestimmt. Demnach versteht Stein die deskriptive Psychologie und deren Objekte in Kunst, Sitte und Recht als Voraussetzung der Geisteswissenschaften. Diese deskriptive Analyse der Gegenstände der Geisteswissenschaften, die in Steins Verständnis nach Dilthey die Methode der Geisteswissenschaften erklärt, enthält nach ihr selbst im Sinne einer Ontologie der Geisteswissenschaften keine ausreichende Methode. Selbstverständlich spielt in der Konstitution der einzelnen Objekte deren individueller Charakter eine Rolle, die

³¹ ESGA 5, S. 110.

³² Vgl. ESGA 5, S. 113.





durch den Akt der »Einfühlung« identifiziert werden kann, doch dürfe man nicht behaupten, dass die »Einfühlung« der einzige Akt sei, der in der Ontologie des Geistes bestimmend wäre. »Zur Konstitution dieses Objekts war Einfühlung erforderlich und damit bis zu einem gewissen Grade das eigene Individuum vorausgesetzt. Aber von dieser Einfühlung ist das geistige Verstehen, das wir noch näher charakterisieren werden, zu scheiden.«³³ Die geistige Welt zeigt sich nicht nur in ihrem kausalen Geschehen, sondern nimmt in ihrer Kausalität das erfahrende und reflektierende Subjekt in sich auf, von dessen individuellen Akten nämlich die Objektivität der geistigen Welt mitbestimmt wird. »Dieser ›Sinnzusammenhang‹ der Erlebnisse, der sich inmitten der psychischen und psychophysischen Kausalbeziehungen so fremdartig ausnahm und keine Parallele in der physischen Natur hatte, ist durchaus auf Rechnung des Geistes zu setzen. Motivation ist die Gesetzlichkeit des geistigen Lebens, der Erlebniszusammenhang, geistiger Subjekte ist ein erlebtes (originär oder einfühlungsmäßig) Sinn Ganzes und als solches verständlich.«³⁴

Nach Dilthey entsteht die »Vernunftgesetzlichkeit« des geistigen Lebens durch solche typischen Beschaffenheiten, die eine universelle Werterkenntnis von allen möglichen personalen Typen konstituieren lassen und deren Realisationen in den empirischen Personen erscheinen. Mit diesem Anliegen Diltheys stimmt Stein völlig überein und führt den Konstitutionsablauf auf den Einfühlungsakt zurück. Sie findet aber immer noch problematisch, dass die geistige Welt bei Dilthey phänomenologisch nicht interpretiert werden kann. Wenn auch in beiden Fällen die »Einfühlung« der die Individualität abbildende geistige Akt sei, besteht in der *Einleitung* Diltheys kein Übergang von der »Zirkelhaftigkeit« der individuellen Erkenntnis zur »Zirkelhaftigkeit« der Entfaltung der geistigen Welt. Damit erhebt sich Steins Frage, welcher Akt von der geistigen Welterfahrung zur Erfahrung der Geisteswissenschaften führt. »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 kennen

³³ ESGA 5, S. 113.

³⁴ ESGA 5, S. 114.





gelernt 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.«³⁵ Wie steht es nun aber mit dem geistigen Leben von Individuen, die ich nie gesehen habe, also mit dem Geist der Vergangenheit, der mich ohne leiblichen Einfluss bestimmt? Mit welchem Akt eigne ich mir die Tradition an und fühle darin einen Wert für mich? – Das sind die Fragen, die Stein in ihrer Dissertation stellt, jedoch nicht im Detail beantwortet hat.

PHÄNOMENALE KAUSALITÄT. DIE KONSTITUTION DER PSYCHISCHEN
ELEMENTE IN DER WAHRNEHMUNG

Aus den bisherigen Überlegungen ist deutlich geworden, dass in der Dissertation Edith Steins die kausale Bestimmtheit der Natur als eine Voraussetzung der Erlebniskonstitution betrachtet wird, die sich als leibliche Erfahrung bekundet. Die kausale Ausgesetztheit des Leibes verstanden als Situation des »es ist mit mir geschehen«, »es ist mit meinem Leib passiert« ist eine innere Erfahrung, die eng mit der äußeren verbunden ist. Als Schlussfolgerung weist Stein auf den leibseelischen Zusammenhang der Welterfahrung hin, wonach jede Erfahrung eine äußerliche, körperliche Erfahrung voraussetzt. Mit diesen Feststellungen unterstreichen wir auch, dass sich die frühe Phänomenologie Edith Steins auf der Spur der Husserl'schen Problemkreise mit der statischen Beschreibung von Phänomenen beschäftigt, deren Zentrum in der Erfahrung der menschlichen Person bestimmt ist. Diese Abweichung von der Husserl'schen Phänomenologie zur Phänomenologie der Person zeigt sich in mehreren frühen Bemerkungen Steins. Der letzte Teil der Dissertation, der sich analog zu Husserls *Ideen* II, Abschnitt III, mit der geistigen Welt beschäftigt, bestimmt die Erfahrung der geistigen Welt durch die »Einfühlung« in fremde Personen. Dass aber Edith Stein nicht in erster Linie auf die Weltkonstitution, sondern vielmehr auf die Selbsterfahrung durch eine andere Person konzentriert war, zeigt ihre Dissertation. Der vorletzte Para-

³⁵ ESGA 5, S. 135.





graf, die »Bedeutung der Einfühlung für die Konstitution der eigenen Person«, bestimmt die »Einfühlung« als einen Akt der Erfahrung der eigenen Subjektivität durch die Personalstrukturen des anderen.³⁶ Damit fokussiert sich Stein nicht mehr auf die Beschreibung des Einfühlungsaktes, sondern auf die Voraussetzungen, die einen solchen Akt ermöglichen. Welche Voraussetzungen mit diesem Aktverlauf verbunden sind, beschäftigt Stein in ihrem Jahrbuchbeitrag, der mit der Dissertation in mehreren Hinsichten eine Einheit bildet. Sie leitet ihre Arbeit mit der Darstellung des Zusammenhangs des Einfühlungsproblems mit der Kausalität in Beschreibung der Struktur der menschlichen Persönlichkeit ein, welcher in seinen Grundzügen untersucht werden muss. Die Auswahl der zwei Grundzüge der menschlichen Erfahrung bestimmt die doppelte Grundgesetzlichkeit der psychophysischen Einheit der Person, die als leibkörperliche Bestimmtheit einerseits der Kausalität und andererseits als eine geistige Einheit der Motivation ausgesetzt ist. Offensichtlich war Stein in der Kausalitätsfrage durch die zweite Hälfte der *Ideen* II und durch den sogenannten »Psychologismustreit« beeinflusst, dem der Briefwechsel Diltheys und Husserls zu methodischen Erwägungen bezogen auf die Geisteswissenschaften einen weiteren Anstoß gegeben hat. Der *Logos*-Artikel, der Husserls damalige Kritik an den zeitgenössischen Strömungen des Naturalismus, Psychologismus und Historismus widerspiegelte, hat einen richtungweisenden, methodischen Hinweis zur Phänomenologie gegeben und entfesselte die Meinungsverschiedenheit zwischen Husserl und Dilthey, die beide in Briefen ausgetragen haben. Wie sich aus diesen erkennen lässt,³⁷ lag der Brennpunkt der Debatte am Verständnis der Weltanschauung als einer Erkenntnismethode der Philosophie. Dilthey rechnet mit der historischen Weltanschauung, die in Erkenntnisformen der Kultur, der Religion und in Entwicklung des menschlichen Geistes die Grundwissenschaft der Philosophie, nämlich die Metaphysik, setzt. Nach dem Gegenargument Husserls weist »alle objektive Giltigkeit, also auch die der Religion, Kunst, usw. auf ideale und damit auf absolute (in einem gewissen Sinn absolute) Prinzipien hin, auf ein Apriori, das als solches also in keiner Weise durch anthropologisch historische Faktizitäten beschränkt ist.

³⁶ ESGA 5, S. 134.

³⁷ Vgl. Husserl 1994, *Briefwechsel*, Hua Dok. 3. VI. Philosophenbriefe, Briefe an Wilhelm Dilthey, S. 43–52.





Genauso weit, als dieses Apriori reicht, dessen allseitige Herausstellung in ontologischer und spezifisch phänomenologischer Hinsicht die große Aufgabe ist, genauso weit reicht der Sinn der betreffenden Art objektiver Giltigkeit.«³⁸ Die Debatte kreist um die Frage, ob die ontologischen Voraussetzungen der Geisteswissenschaften aus deren ontischen Struktur erworben werden können oder ob die a priori gegebene Struktur der Geisteswissenschaften ihre Identifikation in jeder Verwirklichung einer Kulturform erhält. Husserl und Dilthey sind darin einig, dass die Metaphysik keine empirische Grundwissenschaft, sondern die Vor-Wissenschaft von allen Wissenschaften und dadurch die Wissenschaft des Geistes sei; fragwürdig ist allerdings, woher diese Wissenschaft ihre Methode gewinnt. Die Philosophie als strenge Wissenschaft charakterisiert Husserl als eine Vor-Wissenschaft zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften, deren Methode sie vorschreibt und deren Gesetzlichkeit phänomenologisch erkennbar ist.³⁹ Die Phänomenologie als Wesenswissenschaft des Bewusstseins unterscheidet sich von den Naturwissenschaften und von der zu den Naturwissenschaften zugehörigen Psychologie dadurch, dass Letztere das Bewusstsein in seiner Natur, in der empirischen Gegebenheit der Natur untersucht, während für die Phänomenologie das Bewusstsein in seinem Korrelat zur Außenwelt wichtig ist. In diesem Sinn erhebt sich die Frage, ob die Methode der Geisteswissenschaften naturalistisch als ein psychisches Symptom des Bewusstseins bestimmt werden kann oder ob die Phänomenologie zur wesentlichen Methode der Geisteswissenschaften wird. Wenn man einen kurzen Blick auf den diesbezüglichen Teil der *Ideen* II wirft, fällt ab dem dritten Abschnitt des Werkes eine Parallelität mit Diltheys Problembeschreibung der Geisteswissenschaften auf. Zwei Einstellungen, die naturwissenschaftliche und die geisteswissenschaftliche Einstellung, werden einander gegenübergestellt und es wird untersucht, ob die kausale Bestimmtheit der Natur auch im Geistesleben erkennbar ist. Offensichtlich hat der letzte Teil der Dissertation Edith Steins durch Husserls Erwägungen seine Motivation erhalten, die Analyse der Geisteswissenschaften in Auseinandersetzung mit Dilthey durchzuführen. Die methodische Unterscheidung zwischen den Naturwissenschaften und den Geis-

³⁸ Husserl 1994, *Briefwechsel*, Hua Dok. 3. VI. Philosophenbriefe, Brief an Wilhelm Dilthey vom 5./6.VII.1911, S. 48.

³⁹ Vgl. Hua IV, Beilage XII, II. Subjektivität als Seele und als Geist in naturwissenschaftlicher und in geisteswissenschaftlicher Einstellung. S. 340–367.





teswissenschaften führt für Stein zur phänomenologischen Analyse der Person. In ihrer Dissertation schlägt sie den Einfühlungsakt als eine Methode für die Geisteswissenschaften vor, was auch in ihren nachfolgenden Werken zur Grundstruktur der Person weiterhin untersucht und diskursiv bewiesen wird.⁴⁰

Wir dürfen einen weiteren Beitrag von Husserl, die »Phänomenologie und Psychologie«, auch nicht aus den Augen verlieren, den Edith Stein 1917 während ihrer Assistentenzeit betrachtet hat. Schon der Titel der Arbeit, »Phänomenologie und Psychologie«, verrät viel über die Problemstellung, die zwischen den zwei Wissenschaften eine jahrelang andauernde methodische Debatte erweckte. Der vorherige *Logos*-Artikel von Husserl, der beweisen will, dass die Psychologie entweder eine naturwissenschaftliche Einstellung hat und dadurch nur mit der Natur des Bewusstseins zu tun hat oder in die Geisteswissenschaften eingeordnet wird und dann von der phänomenologischen Methode bestimmt ist, ist durch die »Phänomenologie und Psychologie« als einer methodischen Korrektur ergänzt.⁴¹ In diesem neuen Artikel bestimmt Husserl viel radikaler die Beziehung von Phänomenologie und Psychologie, und die Psychologie bekommt eine eindeutige naturwissenschaftliche Einstellung. Nach Husserl untersucht die Psychologie das Bewusstsein in seiner raum-zeitlichen kausalen Gegebenheit, das heißt, das Bewusstsein wird in der natürlichen Apperzeption als »animalisches, leiblich bezogenes Seelenleben« aufgefasst.⁴² In der »Psychischen Kausalität« schließt sich Stein eindeutig der Problemstellung an, ob die psychischen Elemente, die in der Erlebniskonstitution eine bedeutende Rolle spielen, der phänomenologischen Untersuchung unterzogen werden können. Auf die Phänomenologie, die für alle anderen Wissenschaften maßgebende Methoden vorgibt,

⁴⁰ Zum Thema Naturkausalität und psychische Kausalität siehe auch Beate Beckmann-Zöller, 2010, Einführung zu ESGA 6, S. IX–LXIX.

⁴¹ So Husserls strenge Abgrenzung der Wissenschaften in »Philosophie als strenge Wissenschaft«, Hua XXV, S. 39: »Es ist nach all dem Ausgeführten klar und wird, wie ich Grund genug habe zu hoffen, bald allgemeiner anerkannt sein, daß eine wirklich zureichende empirische Wissenschaft vom Psychischen in seinen Naturbezügen erst dann im Werke sein kann, wenn die Psychologie sich auf eine systematische Phänomenologie baut.« Vgl. ebd., S. 52: »Die ›Idee‹ der Weltanschauung ist dabei für jede Zeit eine andere, wie aus der obigen Analyse ihres Begriffes ohne weiteres ersichtlich ist. Die ›Idee‹ der Wissenschaft hingegen ist eine überzeitliche, und das sagt hier, durch keine Relation auf den Geist einer Zeit begrenzt. Mit diesen Unterschieden hängen nun wesentliche Unterschiede praktischer Zielrichtungen zusammen.«

⁴² Vgl. Hua XXV, »Phänomenologie und Psychologie«, S. 110.





deutete Edith Stein auch als eine Grundwissenschaft hin, deren Erkenntnismethode alle wissenschaftlichen Kenntnisse voraussetzt. Die methodische Erklärung der Einfühlungsarbeit setzt die Methode der Phänomenologie als letzte Begründung aller Erkenntnis in den Vordergrund, die »keinen Gebrauch von irgendwelchen Resultaten irgendeiner Wissenschaft« macht, die sich »nicht wiederum auf eine schon bestehende Wissenschaft stützen darf, sondern sich in sich selbst begründen muß«⁴³. In dieser Hinsicht erhebt sich die Frage nach der Kausalität als Phänomen der Naturphilosophie, Phänomen von solchen physischen Vorgängen, die zueinander in Abhängigkeit stehen. Edith Steins Ausgangspunkt ist in *Beiträge* und in der *Einführung in die Philosophie* auch eine naturphilosophische Einstellung, die allen physischen Phänomenen eine kausale Zuständlichkeit zuschreibt, eine Bewegung und Veränderung, welche in den jeweiligen kausalen Umständen zur Existenz des Dinges gehört und im anderen hervorgerufen werden kann. Neben der Kausalität der Natur, an der das Ding als Teil der Natur teilnimmt, spricht Stein über die kausale Beschaffenheit des menschlichen Körpers, der während der Berührung der Außenwelt deren kausale Zusammenhänge erleidet. »Die Zuständlichkeiten des Lebewesens sind bedingt durch die jeweilige Beschaffenheit seines materiellen Körpers und wechseln mit den Veränderungen, die er im Zusammenhang des äußeren Kausalgeschehens erleidet.«⁴⁴ Weil die Gegenstände in der Außenwelt nicht starr und unveränderlich sind, sondern über unterschiedliche Zuständlichkeiten verfügen, sind sie Veränderung und Bewegung ausgesetzt, und während dieser Bewegung verursachen sie in der raumzeitlichen Umwelt das Kausalgeschehen. Auf Grund der Naturkausalität vermutet Stein in der psychischen Kausalität die innere Kausalität der Seele, für deren Basis die aktuelle Lebenskraft vorausgesetzt ist wie die Naturwelt für die Naturkausalität. Z. B. ist ein Anstoß zu einem anderen Körper in der Straßenbahn von dem unerwarteten Bremsen des Fahrers verursacht, und in diesem Sinn besteht eine kausale Kette zwischen der Außenwelt und der psychischen Erfahrung. Ein Fußgänger tritt plötzlich vor die Bahn, der Fahrer zieht die Bremse, man selbst stößt gegen einen anderen und jemand tritt einem auf den Fuß. Dieser physikalische Anstoß, der in einer äußeren Kausalkette vorliegt, verursacht in der Psyche ebenso

⁴³ ESGA 5, S. 11.

⁴⁴ ESGA 8, S. 119.





eine kausale Einheit der Erlebnisse, und die zusammenhängenden Vorgänge zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung machen den beseelten Leib zum Vermittlungsglied zwischen der physischen und der psychischen Ebene. »Da die Zuständlichkeiten des Leibes von seiner materiellen Beschaffenheit abhängen, zugleich aber als psychische Zuständlichkeiten den Anstoß zu einem inneren Kausalgeschehen (dieses Kausalgeschehen besteht eben in der Beeinflussung des gesamten Erlebnisverlaufs durch die Sphäre der Lebensgefühle) geben, bilden sie die Brücke zwischen Außen- und Innenwelt, ermöglichen eine reale Einwirkung von außen nach innen.«⁴⁵

Schon in der Dissertation deutete Stein auf den unabhängigen Bestand der seelischen Kausalität hin, die sich in dem Erlebnisstrom begründet. Doch bleibt noch etwas unklar, welcher Zusammenhang zwischen der Naturkausalität des Körpers und der psychischen Kausalität des Innenlebens besteht, welche grundsätzliche Funktion die psychische Kausalität in der Erlebniskonstitution hat, wenn sie in dieser Bestimmtheit den individuellen Charakter der erfahrenden Person vorschreibt. Nach dem Vorwort des Textes *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* führte die Untersuchung durch die Einfühlung von der Erfahrung fremder Subjektivität zu den Grundzügen der Persönlichkeit. Mit der Frage nach der elementaren Beschreibung der menschlichen Welterfahrung wendet sich Stein in einer bestimmten Weise dem Psychologismusstreit zu, weil sie die Wichtigkeit der psychischen Komponente in der Welterfahrung betrachtet. Stein folgt der Husserl'schen These im Psychologismusstreit, wonach die psychischen Elemente zwar maßgebende Komponenten der Wahrnehmung sind, sich in der Erlebniskonstitution jedoch ein geistiger und nicht ein psychischer Akt abspielt. Wenn die Psychologie nach der naturwissenschaftlichen Methode angestellt ist und ihre Kausalgesetzlichkeit in der Naturkausalität eingeordnet ist, dann erhebt sich das Problem, »ob vielleicht das Psychische seinen *eigenen*, der Gesetzlichkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat«⁴⁶. In dieser vor-phänomenologischen Auffassung – Stein bezieht sich auf Hume, Kant und auf die Brentano-Schule –, welche alle Erkenntnisprobleme mit der Naturkausalität beschreiben will, entfaltet sich nach Stein der Psychologismusstreit,

⁴⁵ ESGA 8, S. 120.

⁴⁶ ESGA 6, S. 5.





dessen Basis in der Verwechslung von Bewusstsein und Psychischem liegt. Auf dieser Scheidung zwischen Bewusstsein und Psychischem beruht die Abgrenzung von Phänomenologie und Psychologie, die Husserl, nach Stein, in »den *Ideen* und schon vorher in seinem Logos-Artikel über ›Philosophie als strenge Wissenschaft‹ durchführte«⁴⁷. Die psychischen Korrelate der Welterfahrung, die in einem die Gegenstände der Psychologie ausmachen, sind Konstitutionselemente der Gesetzlichkeit des Bewusstseins, deren Klarheit nur durch die Erörterung der psychischen Kausalität gewonnen werden kann. Im Psychologismustreit ist es von phänomenologischer Seite her fragwürdig, welche Rolle die psychischen Elemente in der Wahrnehmung spielen, ob die psychischen Bestimmtheiten phänomenologisch begreifbar sind. Stein schreibt dazu: »Unter dem Mangel an Klarheit über den Begriff des Psychischen müssen natürlich auch die Erörterungen über die psychische Kausalität leiden, und wir könnten nichts daraus verwenden, ohne es vorher einer kritischen Prüfung zu unterziehen, um festzustellen, in welche Sphäre es gehört. Stattdessen ziehen wir es vor, unmittelbar an die Sachen selbst heranzugehen, und zwar wollen wir mit einer Betrachtung des Bewußtseins beginnen und zunächst sehen, ob wir hier so etwas wie Kausalität aufweisen können.«⁴⁸ Ausgehend von der Naturkausalität, die in den Naturwissenschaften die letzte Ursache des natürlichen Geschehens bedeutet, versteht Stein unter psychischer Kausalität den psychischen Grundmechanismus der Erlebniskonstitution. Die Einzigartigkeit und Unabhängigkeit der psychischen Kausalität von der Naturkausalität begründet Stein nicht nur mit den von den körperlichen unabhängigen seelischen Prozessen, sondern beweist, dass der physische Zustand des Individuums für die psychische Kausalität eine materielle Natur bildet, während in der Naturkausalität der Gesamtzusammenhang der materiellen Natur mitspielt. So schreibt Stein weiterhin: »Anscheinend unterscheidet sich die psychische Kausalität von der physischen, insofern dort die Einheit des kausalen Geschehens den Gesamtzusammenhang der materiellen Natur durchwaltet, aus dem sich einzelne Dinge als Zentren des Geschehens herausheben, während wir hier auf die physischen Zustände eines Individuums beschränkt sind, das als Substrat des kausalen Geschehens der Gesamtheit der Materie entspricht, während

⁴⁷ ESGA 6, S. 9.

⁴⁸ ESGA 6, S. 10.





seine Eigenschaften sich als einzelne dinganalogue Zentren herausheben.«⁴⁹ Damit leidet die Erlebniskonstitution unter der zweifachen Kausalgesetzlichkeit der Natur einerseits und der Psyche andererseits, und es stellt sich die Frage, mit welcher Kausalität, die beide Aspekte des Erlebnisses, sowohl den psychischen als auch den körperlichen, in sich einschließt, der Erlebnisstrom versorgt ist. »Wir wollen untersuchen, ob es in der Erlebnisphäre ein allgemeines Kausalgesetz gibt, etwa des Inhalts: Alles, was im Erlebnisstrom auftritt, steht unter kausalen Bedingungen (natürlich ist hier nur die Erlebniskausalität gemeint und nicht die Naturkausalität, da wir ja von einer Einbeziehung des Bewußtseins in den Naturzusammenhang noch gar nichts wissen). Darauf ist zu antworten: Es ist ein Bewußtsein denkbar, in dem keine Lebensgefühle auftreten, das in ständig gleichem Fluß und Rhythmus dahinfließt; in diesem gäbe es ... einen Abfluß von Daten verschiedener Gattung, Qualität, Intensität und Dauer, aber nicht jene Änderungen der ›Färbung‹ und der Spannung des Erlebens, die wir als das spezifisch kausal Bedingte erkannten. Gibt es aber in einem Strom ein ›Feld‹ der Lebensgefühle, so ist es – wie wir aus früheren Betrachtungen wissen – kontinuierlich erfüllt und damit auch kontinuierlich wirksam.«⁵⁰

Die Psyche des Individuums betrachtet Stein als eine Welt für sich, eine materielle Natur des Innenlebens, die von den anderen Psychen völlig isoliert und mit eigener Gesetzlichkeit versorgt ist. Wie die Naturkausalität in den zusammenhängenden Geschehen, so begründet sich die psychische Kausalität in den Eigenschaften des Individuums als »Substrate des psychischen Kausalgeschehens, das in einem geregelten Wechsel der Modi dieser Eigenschaften besteht, und zwar so, daß eine bestimmte Eigenschaft – die Lebenskraft – ausgezeichnet ist als den Modus der anderen durch ihre jeweiligen Modi bedingend und wiederum in ihren Zuständen von ihnen her bedingt.«⁵¹ Diese einzelne Eigenschaft – die Lebenskraft – besteht als allgemeine Lebenssphäre der Kausalität des Psychischen, die sich in dem Wandel des gesamten Ablaufs des gleichzeitigen Erlebens begründet. Nach der Eigenschaft der Lebenskraft hält das Individuum durch sie einen psychischen Kontakt mit der Außenwelt, die psychischen Eigenschaften bauen sich

⁴⁹ ESGA 6, S. 24.

⁵⁰ ESGA 6, S. 26.

⁵¹ ESGA 6, S. 24.





durch die Einwurzelung in die Natur aus, der sie ihre Kräfte entnehmen. Dadurch wird die kausale Bestimmtheit der Psyche der naturkausalen Gesetzmäßigkeit untergeordnet, deren Verwirklichung aber nicht äußerlich in der Natur, sondern innerlich im einzelnen Innenleben geschieht. »Mit der sinnlichen Lebenskraft wurzelt die Psyche in der Natur, der sie ihre Kräfte entnimmt. Wie das geschieht, das ist ein neues Problem. Unsere Untersuchung der psychischen Kausalität fordert also als Ergänzung eine Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge, d. h. der Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur. Durch die geistige Lebenskraft wird der Psyche die Objektwelt zugänglich und wird sie zugleich fähig, von daher neue Triebkräfte aufzunehmen.«⁵²

Dieser Berührungspunkt der Psyche mit der Natur durch die Lebenskraft lässt die Frage aufkommen, ob die Psyche selbst nicht dieselbe Kausalität hat wie die Natur. Vor der Beantwortung dieser Frage müssen wir auf unsere Auslegung, was wir unter Kausalität verstehen, zurückkommen. Sowohl in der *Einführung in die Philosophie* als auch in den *Beiträgen* sucht Stein zu der Naturkausalität einen analogen Vorgang im psychischen Leben. Sofort wurde aber festgestellt, dass das kausale Geschehen im psychischen Leben auf die einzelne Natur des Individuums konzentriert ist, während die Naturkausalität die ganze materielle Natur durchwaltet. Auf diese Feststellung folgt eine weitere Feststellung, die uns zur phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre führt. Indem das kausale Geschehen in der Naturkausalität die einzelnen Dinge unterschiedlich betrifft, sind die psychischen Zustände in ihrer Gesamtheit von der Kausalität berührt. Das heißt, die psychische Kausalität besteht in der Unwandelbarkeit der persönlichen Eigenschaften, in der ständigen und unveränderlichen Lebenskraft, deren phänomenale Erscheinung, die phänomenale Kausalität die Abwechslung des Lebensgefühls bedeutet. »Bei der Erlebniskausalität haben wir die ›Ursache‹ darin zu sehen, daß in der Lebenssphäre ein Wandel eintritt. Dem verursachenden und verursachten Geschehen entsprechen das jeweilige Lebensgefühl und der Ablauf des sonstigen Erlebens. Aber während in der physischen Natur das verursachende Geschehen unabhängig von dem Ereignis auftritt, das zur Auslösung des verursachten Geschehens führt und ohne den Eintritt eines solchen Ereignisses wirkungslos verlaufen würde, ist in der Erlebnissphäre

⁵² ESGA 6, S. 99.





das Ereignis, das wir speziell als Ursache bezeichnen, nicht zwischengeschaltet zwischen verursachendes und verursachtes Geschehen, und es ist unmöglich, daß dieses ›wirkungslos‹ verläuft. Hier haben wir also einen ersten Unterschied zwischen mechanistischer und Erlebniskausalität.⁵³ Die phänomenale Kausalität erscheint uns in solchen Phänomenen wie Nervosität, Frische, Mattigkeit, die unser derzeitiges Erlebnis in seinem Ganzen beeinflussen. Ob es immer noch die psychische Kausalität ist, die uns in dem Erlebnisstrom beeinflusst, oder die phänomenale Kausalität von der psychischen völlig unabhängig ist, beantwortet uns der Unterschied zwischen physischer und psychischer Kausalität, wonach im ersten Fall der Kausalzusammenhang mitberücksichtigt werden muss, wenn man ergründen will, was mit einem äußeren Gegenstand passiert ist. Im anderen Fall kann die Person jederzeit aus dem psychischen Kausalzusammenhang freilich austreten und sich von diesem Zusammenhang unabhängig machen. Die psychische Kausalität ist demnach nur in jener nachträglichen Reflexion der Erlebnissphäre erfahrbar, die von der psychischen Kausalität bestimmt ist, diese Bestimmtheit ist aber nur phänomenologisch konstitutiv.

Im zweiten Teil der *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* betrachtet Stein die Beziehung von Individuum und Gemeinschaft durch die Erlebniskonstitution der beiden. Es stellt sich uns die Frage, ob die gemeinschaftlichen Erlebnisse auch auf einer gemeinsamen Erlebniskausalität basieren und daran die unterschiedlichen Individuen in gleicher Weise teilnehmen. Wenn sich die individuelle Weltkonstitution durch den Einfühlungsakt in der intersubjektiven Welterfahrung verwirklicht, konstituiert sich das Gemeinschaftserlebnis durch die Gemeinschaft, wo jedes Einzelindividuum in unterschiedlichem Grad an der gemeinsamen Konstitution teilnimmt. Stein versteht unter Gemeinschaft eine typische Form des Zusammenlebens, innerhalb derer die Individuen eine typische Struktur annehmen und von dieser Struktur motiviert werden. »Dieses Wesensmoment wird erst sichtbar, wenn wir nicht bloß die Einflüsse der Individuen aufeinander berücksichtigen, sondern der ›Richtung‹ des Gemeinschaftslebens nachgehen. Das Wesen des Gemeinschaftslebens sahen wir ja gerade darin, daß die Subjekte nicht aufeinander gerichtet, sondern gemeinsam einem Gegenständlichen

⁵³ ESGA 6, S. 17.





zugewendet sind.«⁵⁴ Ob ein Unterschied in dem Aktablauf des Subjekterlebnisses und des Gemeinschaftserlebnisses besteht, beantwortet Stein mit den unterschiedlichen individuellen Eigenschaften der erfahrenden Subjekte, deren Wertkonstitution zwar auf einer gemeinsamen Welterfahrung basiert, sie jedoch trotzdem von den Werten, gegebenenfalls vom Gemeinschaftsleben, unterschiedlich bestimmt sind. Ein Übergang von den Gemeinschaftserlebnissen zu den individuellen Erlebnissen und umgekehrt findet nach Stein durch die sozialen Akte statt, die sich auf die Gemeinschaft als Objektivierung der gemeinsamen Wertkonstitution richten und diese individuell erneut konstituieren. »Es ist ferner eine Eigentümlichkeit der ›sozialen‹ Akte (im weitesten Sinne), daß sie neue Gegenständlichkeiten erwachsen lassen: Beziehungen zwischen Personen wie Freundschaft, Feindschaft, Kameradschaft, Herrschaft u. dgl.; und diese zeigen wie die Quelle, der sie entspringen, eine individuelle und eine typische Seite.«⁵⁵ Die Zusammengehörigkeit des individuellen und des Gemeinschaftslebens beweist nach Stein, dass die typischen Verhaltensweisen keine Masken sind, mit denen das Individuum sein »wahres Gesicht« verbirgt, sondern »das typische Verhalten und die Typen selbst erhalten in jedem Einzelfalle ihr individuelles Gepräge von den Personen, die in sie eingehen.«⁵⁶ Der Typus als Erscheinungsweise der individuellen Eigenschaften ist in Diltheys Verständnis auch das wesentliche Element des Geisteslebens, das sich durch die geschichtlichen Erscheinungsformen und lebendigen Persönlichkeiten charakterisiert.⁵⁷ Stein findet, wie Dilthey, die Untersuchung der von der Individualität abgetrennten geistigen Welt unmöglich und bestimmt im Weiteren in den sozialen Akten den Übergang von der individuellen Welterfahrung zur Erfahrung der geistigen Welt. Die normative und Werterfahrung der geistigen Welt führt uns wieder zur Grundkonstitution der menschlichen Erfahrung, zur Erfahrung des psychophysischen Individuums zurück, dessen Erlebniszusammenhänge in der geistigen Welt mitkonstituierend sind.

Bleibt uns nur die Frage, welche Folgen Edith Steins Dilthey-Rezeption auf ihre eigene wissenschaftliche Entwicklung hat, was sie letztlich von Diltheys Ideen über die Geisteswissenschaften behalten konnte,

⁵⁴ ESGA 6, S. 225.

⁵⁵ ESGA 6, S. 244.

⁵⁶ ESGA 6, S. 245.

⁵⁷ Wilhelm Dilthey, 1933, GSch I., S. 32.





und mit welchen Konklusionen sie diese Kenntnisse weiterentwickelte. Wir haben für uns festgestellt, dass die Dilthey-Rezeption von Edith Stein einen zweifachen Einfluss ausübte. Das Einfühlungsproblem als aktuelles phänomenologisches Problem der Zeit wurde durch Stein um die Individualitätsfrage ergänzt und der Akt als geistiger Akt des Individuums verstanden. Durch die intersubjektive Welterfahrung der Individuen gilt die Husserl'sche Einsicht über die Welterfahrung als geistige Erfahrung. Diese von den Individuen konstituierte geistige Welt erweckt bei Stein die Frage, welche Beziehung zwischen den Individuen und der unabhängigen, zeitlosen geistigen Welt besteht, wenn auch die Individuen in der Weltentwicklung mitkonstituierend sind. Es war also eine ganz vernünftige Entscheidung von Stein, sich in dieser Frage an Dilthey zu wenden und zu untersuchen, ob Dilthey selbst einen Übergang von den lebendigen Individuen zur geistigen Welt und zu deren Produkten in den Geisteswissenschaften findet. Stein scheint grundsätzlich mit der Dilthey'schen Lösung nicht zufrieden zu sein, die alle Verantwortung den derzeitigen Individuen zuschreibt und gar nicht die Frage stellt, mit welchem Akt zwischen den Einzelindividuen und der geistigen Welt vermittelt werden könnte. Ihren Weg findet Stein in der Wertbildung der intersubjektiven Welterfahrung, die ein kommunales, gemeinsames Wertsystem vorbereitet und sich mit dem sozialen Akt erreichen lässt. Die zweite Richtung, die Stein mit Dilthey verband, begründet sich in der Zielsetzung der *Beiträge*, die für die psychischen Akte eine phänomenologische Erklärung geben möchte. Damit beweist Stein einerseits, dass nicht die psychische Perzeption die Weltkonstitution bildet, sie dennoch eine bestimmte Rolle in der Welterfahrung hat.

LITERATUR

Edith Stein:

- Aus dem Leben einer jüdischen Familie = ESGA 1 (2010)
- Selbstbildnis in Briefen I. Erster Teil 1916–1933 = ESGA 2 (2010)
- Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden = ESGA 4 (2001)
- Zum Problem der Einfühlung = ESGA 5 (2010)
- Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften = ESGA 6 (2010)
- Einführung in die Philosophie = ESGA 8 (2010)





WEITERE LITERATUR

- Beate Beckmann-Zöller 2010, Einführung zu ESGA 6, S. IX–XCII.
- Wilhelm Dilthey 1933, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Erster Band, dritte Auflage Leipzig/Berlin.
- , 1924, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Teubner Leipzig/Berlin.
- , 1970, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Edmund Husserl 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Hua IV, Marly Biemel (Hrsg.) Martinus Nijhoff Verlag.
- , 1986, »Philosophie als strenge Wissenschaft« (1911), in: Thomas Nenon / Hans Reiner Sepp (Hrsg.) *Vorträge und Aufsätze 1911–1921*, Hua XXV. Martinus Nijhoff Verlag, S. 3–63.
- , 1986, »Phänomenologie und Psychologie« (1917), in: Thomas Nenon / Hans Reiner Sepp (Hrsg.) *Vorträge und Aufsätze 1911–1921*, Hua XXV. Martinus Nijhoff Verlag, S. 82–121.
- , 1994, *Briefwechsel*, Hua Dok. 3. VI. Philosophenbriefe, Karl Schumann (Hrsg.), Kluwer Academic Verlag.
- Theodor Lipps 1903/1906, *Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst I–II*, Hamburg/Leipzig.
- , 1900, »Ästhetische Einfühlung«, in: ZPPS 22 S. 414–450.
- , 1901, *Das Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl*, Wiesbaden.
- , 1902, *Einheiten und Relationen. Eine psychologische Skizze*, Leipzig.
- , 1903, »Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindungen«, in: AGPs I, S. 185–204.
- , 1905, »Weiteres zur Einfühlung«, in: AGPs IV, S. 465–519; ders. 1909, *Leitfaden der Psychologie*, dritte Aufl., Leipzig.
- , 1907/1913, *Psychologische Untersuchungen I/II*, Leipzig.
- , 1905, *Die ethischen Grundfragen*. Zehn Vorträge, 2. Aufl. Hamburg/Leipzig.
- Matthias Rath 1994 *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Alber Verlag.
- Karl Schuhmann 1981, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Hua Dok I. Martinus Nijhoff Dordrecht.
- Philibert Secretan 1993, »Individuum, Individualität und Individuation nach Edith Stein und Wilhelm Dilthey«, in: Fetz, Reto L. / Matthias Rath / Peter Schulz (Hrsg.) *Studien zur Philosophie Edith Steins. Internationales Edith Stein Symposium Eichstätt 1991*, Karl Alber Verlag, Freiburg, S. 148–169.
- María Antonia Sondermann OCD, Einleitung zu ESGA 5, S. IX–XL.
- Rochus Sowa 2008, »Einleitung des Herausgebers, in: Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlaß (1916–1937)*, Hua XXXIX, Springer.





5. Spiritualität

HARALD MÜLLER-BAUSSMANN

Edith Stein und ihre Theaterstücke

»Die Philosophie ist nicht die Hauptsache einer Karmelitin. Wenn ihr Glück darauf gebaut wäre, stünde es auf recht schwachen Füßen.« Dies schreibt Edith Stein in einem Brief an Helene Hirschler¹ und gibt damit ein Stück von ihrem spirituellen Leben preis. Eine Aussage, die man so vielleicht nicht unbedingt von ihr erwartet hätte.²

Doch »erste Spuren einer intensiven geistlichen Erfahrung Edith Steins finden sich in ihrer 1918/19 entstandenen Schrift *Psychische Kausalität*«, worin sie unter anderem festhält: »Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, indem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse fasst und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheim stellt.«³ Das ist ein Fallenlassen in Gott, das ist die Aufgabe eines unbedingten Wollens jenseits ihrer philosophischen Schaffenskraft. Es ist zweifellos die Vorwegnahme eines inneren Betens, das die unbeschuheten Karmeliten morgens und abends jeweils eine Stunde zu tun pflegen, eingebettet in den täglichen Rhythmus von Beten und Arbeiten. Diese zweistündigen Zwiegespräche mit Gott allein prägen die Karmeliten und man kann davon ausgehen, dass Edith Stein schon früh sich dieses spirituelle Gebetsleben aneignete.

»Was [...] über Edith Steins reiches Schaffen als geistliche Schriftstellerin sofort ins Auge springt, ist die große Bandbreite an Themen und literarischen Gattungen, in denen sie ihre Gedanken zu Papier bringt. Da gibt es Meditationen und Gebete, wissenschaftliche Vorträge und historische Studien, theologische Abhandlungen und fromme Erwä-

¹ Brief Nr. 527, ESGA 3, 267f.

² Siehe dazu auch die Einführung in die Bände 19 und 20, ESGA 19, VII.

³ Ebd., VIII.





gungen, aber auch Gedichte, Übersetzungen und sogar Theaterstücke.«⁴

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht das dramatische Schaffen von Edith Stein. Alle fünf Theaterstücke⁵ werden nicht nur auf ihren literarischen Gehalt hin interpretiert, sondern auch daraufhin untersucht, inwieweit ihre philosophischen und theologischen Aussagen darin symptomatisch für Edith Steins geistliche Anliegen sind und gleichzeitig als geistliche Antizipation ihres Märtyrertodes.⁶

1. THEATERSPIEL⁷: ZUM 60JÄHRIGEN ORDENSJUBILÄUM
VON SCHWESTER THERESIA

Edith Steins Theaterstücke sind im Grunde nichts anderes als verdichtete Theologie, geschrieben als Betrachtungsstücke für den internen Gebrauch des Klosters. Sie schreibt im literarischen Gewand, nicht für ein weltliches Publikum als vielmehr zur Bestätigung und spirituellen Ermutigung ihrer Mitschwestern, Dialogstücke für die Rekreatiionszeiten des Konventes. Die Stücke, die kaum eine Handlung aufweisen, folgen dem traditionellen Dramenaufbau eines Einakters⁸. Die Dialoge werden zielgeführt durch eine strenge Zuspitzung auf die eigentlichen Aussageabsichten. Im Gegensatz zu den anderen Theaterstücken ist das erste Stück Edith Steins sehr rollenstark: Ganze acht *dramatis personae*⁹ treten auf. Edith Stein schrieb das Stück als

⁴ Ebd., XIX.

⁵ In chronologischer Reihenfolge: 1. Zum 60jährigen Ordensjubiläum von Schw. Theresia (2.10.1938), 2. »Ich bin in eurer Mitte allezeit« (13.12.1939), 3. Te Deum laudamus (7.12.1940), 4. Nächtliche Zwiesprache (13.6.1941) 5. Sint Michael (13.6.1942), in: ESGA 20, 215.

⁶ Siehe dazu auch die letzten Worte von Edith Stein, die sie auf dem Weg nach Auschwitz zu ihrer leiblichen Schwester gesagt haben soll: »Komm, wir gehen für unser Volk«, in: Jahrbuch 2008, 107.

⁷ Siehe dazu auch Anm. 3 in ESGA 20, 265 mit dem Hinweis auf die formale Gestaltung des Dramas als reimloser iambischer Fünffüßler, der seit Lessing im deutschen Drama vorherrschend ist.

⁸ Einakter gehören zu den ältesten dramatischen Formen seit der Antike, aus dem sich später das klassische Drama mit seinen szenischen Auftritten entwickelte. Handlung, Zeit und Ort sind hier wie auch im Einakter vereint und entsprechen damit der aristotelischen Einheit und der Konstruktion von Dramen.

⁹ Diese sind: Engel und Heilige, Gott Vater, St. Barbara, Die kleine Theresia, Gerhard Majella (siehe dazu auch Anm 23, 221.), Kinderstimme und Petrus.





eine Hommage zum Ordensjubiläum auf die Priorin¹⁰ des Konventes, die hl. Theresia vom hl. Josef¹¹, mit bürgerlichem Namen Christine Broicher, die bei den Neugründungen des Karmel im Kölner Raum eine bedeutende Rolle spielte. Wohl deshalb fällt die Personage im Theaterstück so groß aus. Die Bedeutung der Priorin soll damit umso kräftiger unterstrichen werden.

Edith Steins Theaterstück beginnt mit der Versammlung der Engel und Heiligen vor dem Thron Gottes und dem Botenbericht der Engel zur Situation der Menschheit, die so charakterisiert wird: »ein Meer von Leid und Schuld bedeckt die Welt«¹². Interessant ist die Vorstellung Edith Steins vom Aufbau der sinnlichen und übersinnlichen Welt, aber auch ihres Gottesbildes. Danach sitzt Gott auf einem Thron, die Engel werfen sich »anbetend vor den Stufen des Thrones nieder«¹³. Die Völker – wieder eine Stufe tiefer – sind »[i]m Bann der dunklen Mächte«, beherrscht vom »Antichrist«¹⁴. In diesem hierarchischen Aufbau befindet sich die Menschheit zwischen dem »Thron des Allerhöchsten« und den dunklen Mächten. »Frohe Kunde« indes bringen dennoch die Engel, »frohlocken wird darob der ganze Himmel und jubelnd hell ein Alleluja singen«¹⁵. Der Engel richtet die Aufmerksamkeit auf das Kloster der Karmelitinnen mit der Priorin an seiner Spitze. Aufgabe des Engels war es seit je, »ein Menschenseelchen liebend zu betreu'n«.

Gott stimmt ein Loblied daraufhin an: »Nichts lieb ich mehr als diese kleinen Seelen.«¹⁶ Der Platz für diese Menschenkinder ist bei Gott, also bei ihm selbst, weil sie nie »der Unschuld Paradies verlassen«¹⁷ haben. Als Paradies darf dabei durchaus auch das Kloster der Karmeliten gedeutet werden, jener Orden, der seine Hauptaufgabe darin sieht, zu beten und die Menschen das Beten zu lehren. Das Gebet nimmt im Orden der Karmeliten einen ganz besonderen Platz ein. Zu Recht gilt der Orden der Karmeliten als größter kontemplativer Orden in der katholischen Kirche überhaupt.

¹⁰ Siehe ebd. Anm. 1 + 2, 216.

¹¹ Siehe ebd. Anm. 2 + 3, 216.

¹² ESGA 20, 217.

¹³ Ebd. 217.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 218.

¹⁷ Ebd.





60 Jahre lang hat die Konventjubilarein Gott treu gedient: »Das Alter konnte wohl die Kräfte lähmen / Der Eifer blieb doch wach und warm das Herz.«¹⁸ Petrus, dem »treue[n] Pfortenwächter«¹⁹, erklärt der Engel das aktive und gleichzeitige kontemplative Leben der Jubilarin mit einem Verweis auf ihren Dienst als Windnerin²⁰ und als Gründerin zweier Klöster in Aachen und Köln. Gleichzeitig hat sie durch ihr Amt als Windnerin und die damit verbundene Schlüsselgewalt im Kloster »ein verschloss'nes Paradies auf Erden«, also den Konvent, nach innen und außen geschützt.

Gott reagiert mit einer Belohnung für ihr Dasein und – ganz im karmelitanischen Sinne – in ihrem Stehen vor Gott: »Von ganzem Herzen und mit vollen Händen / Woll'n Gnadensegen wir hernieder senden, / Wie es sich ziemt so langem, treuem Dienst. [...] Ich will dem lieben Seelchen Überfülle [v]on Himmelseligkeit zum Feste schenken.«²¹ Der Engel, in der Hierarchie zwischen Gott und den Menschen stehend, staunt vor Gottes Gnadensegen und spricht es aus: »Die Liebe bist du Herr, und Deine Güte / Unendlich größer als ich's fassen kann.«²² Eine Anspielung auf 1 Joh 4,16b: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm«, die wiederum betont, wie nahe die Jubilarin Gott bereits jetzt schon steht. Die große Verbundenheit mit Maria zeigt sich schon seit Beginn des Ordens im Mittelalter an der offiziellen Bezeichnung der Karmeliten: »Orden der Brüder der allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel« (*Ordo Fratrum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo*). Das änderte sich auch nicht, als sich der Orden im 16. Jahrhundert in einen Beschuheten und einen Unbeschuheten Ordenszweig teilte. Die große Verehrung für die Himmelskönigin und Gottesmutter Maria blieb auch im Reformzweig erhalten und prägt bis heute die Spiritualität der großen Karmelfamilie mit insgesamt 6000 männlichen Mitgliedern, 12.000 Nonnen plus zahlreichen angeschlossenen Instituten des Dritten Ordens.

¹⁸ Ebd. 219.

¹⁹ Ebd. 218. Auch hier wieder der klassische Bezug zu Petrus als dem Inhaber der Schlüssel zum Himmelreich.

²⁰ Ein Pfortendienst, bei dem eine bestimmte Schwester den Kontakt zwischen Welt und Kloster herstellt, beispielsweise durch das Annehmen und Transportieren von Lebensmitteln und anderen Waren in das Kloster hinein und aus dem Kloster heraus.

²¹ ESGA 20, 220.

²² Ebd.





Ohne Maria ist der Karmel nicht denkbar. Edith Stein wusste um die Bedeutung dieser großen Heiligen, und so liegt es auch nahe, dass in ihren Theaterstücken dieses geistliche Erbe zur Sprache gebracht wird. Die Jubilarin Mutter Therese wird eng mit der Himmelskönigin in Verbindung gebracht, denn ein Engel darf sie gar krönen, wenn auch mit einer gewissen Einschränkung, die aber unbedingt erwähnt werden soll: »[...] du darfst sie krönen / Am schönsten Tag der diamant'nen Hochzeit, / Dann aber bring' die Krone mir zurück, / Dass hier sie harre bis zu jenem Tag / Da sie auf ewig die Verklärte ziert.«²³ Trotz der großen Verehrung bleibt Schwester Theresia mit der Erde verbunden und wird nicht bereits zu ihren Lebzeiten in andere Sphären gehoben. Denn: Sie hat noch ihre Pflicht auf Erden zu erfüllen, ganz im Dienste des Ordens, ganz im Dienste der Fürsorge und Sorge um ihren Konvent. Die Krone, die für sie bereitgehalten wird, muss bis zum Ende des Erdenlebens noch im Himmel bleiben. Die endgültige menschliche Erhöhung zu Gott hin steht ihr noch bevor. Theresia hat ihr Ziel noch nicht erreicht, solange sie ihren Dienst noch nicht vollendet hat. Als Vorbild dient dabei die kleine Therese – nämlich die von Lisieux –, die auch ihren beschwerlichen Weg zu Ende gehen musste in Einsamkeit und Schmerz, ja sogar in einer von ihr tief empfundenen Gottverlassenheit und dennoch einer Treue zu diesem Gott, der die kleine Therese nicht fallen lässt, auch nicht in dunklen Tagen. Aber der Zenit der Ehrung ist noch nicht überschritten. Gott verspricht mehr: »Nun endlich noch die größte meiner Gaben: / Der Gnaden Fülle spendet eine Hand / Des Karmels Kinder krönt des Karmels Königin.«²⁴ Maria gehört in den Himmel, aber sie gehört auch in das Leben der Menschen, als Begleiterin, als Beschützerin, als Mutter, als ewige Himmelsmacht, von den Menschen angerufen in Sorgen und Nöten, in Krankheit und Todesangst. Wer, wenn nicht sie, kann das Leid der Menschen verstehen und trostvoll zur Seite stehen – diese große Königin des katholischen Glaubens, die Mutter und Fürsprecherin des Karmel. Mit Erd' und Himmel gleichzeitig verbunden, ist sie Anker, Tau und Mittlerin zwischen oben und unten, zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch. Allzeit erreichbar im Gebet, in den Klagen, in den Freuden und in den Tränen – sie ist und bleibt den Menschen nahe.

²³ Ebd., 221.

²⁴ Ebd.





2. THEATERSPIEL: »ICH BIN IN EURER MITTE ALLEZEIT«

Im letzten Satz des Matthäus-Evangeliums steht es Schwarz auf Weiß: »Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt« (Mt 28,20). Als Edith Stein dieses Theaterstück schrieb, war schon seit drei Monaten Krieg – dessen Ausgang noch niemand in seinen Albträumen und Horrorszenarien sich vorstellen konnte. Wer sich in einem tiefen Tal der Krankheit, des Verlustes, des Unglücks befindet, wird den Satz kaum aussprechen wollen, wonach Jesus trotz alledem zur Seite steht. Niemandem ist es zu verdenken. Umso größer und erstaunlicher ist es, wenn Menschen trotz alledem ihren Glauben und ihre Hoffnung auf Gott nicht verlieren, ja sogar noch in ihrem Glauben bestärkt werden. Edith Stein muss das so oder so ähnlich erfahren haben.

Das zweite Theaterstück Edith Steins ist ein nächtlicher Dialog zwischen der hl. Angela Merici, Gründerin des Ursulinenordens, und der Oberin Mutter Ursula. Während die näheren Umstände, die Edith Stein dazu veranlassten, dieses Stück zu schreiben, nicht endgültig geklärt sind,²⁵ schwebt über dem ganzen Text die noch nicht greifbare Angst vor der Zukunft und die Angst Edith Steins, ihren Weg in den Orden vielleicht zu spät eingeschlagen zu haben. Dies schlägt sich insbesondere nieder in Angelas Befürchtung und Aussage »Dass erst am Abend klar den Weg ich sah? / Ob ich mit Zögern nicht viel Zeit verlor?«²⁶

»Ungewissheit« ist das vorherrschende Thema des gesamten Dialoges. Genau drei Mal wird dieses Grundthema im Dialog konkret genannt. Ein Mal bei der Frage nach der Zukunft des Ordenslebens und der jungen Schwestern, die diesen geistlichen Weg wählen: »Darf ich ihr Leben weih'n dem ungewissen Los?«²⁷, zum Zweiten: »Ist's Dir erlaubt, noch neue Menschenkinder / Zu binden an ein ungewisses Los«²⁸, und wenige Zeilen später: »Was heißt auch Sicherheit? / Wo ist ›gewisses‹ Los? Wir sehen ja – / Und gut ist's, dass wir drauf gestoßen werden, / Wie um uns Bauten in die Brüche gehen / Die für die Ewigkeit getürmt uns schienen. Gewiss ist nur das Eine: Dass Gott

²⁵ ESGA 20, 224 im Abschnitt »Situierung« im Vorspanntext und die Erläuterungen in den Fußnoten 1–8 dort.

²⁶ Ebd., 226.

²⁷ Ebd., 225.

²⁸ Ebd., 229.





ist / Und dass uns Seine Hand im Sein erhält.«²⁹ Gemeint ist nicht nur die latente Ungewissheit hinsichtlich der politischen Situation in Deutschland, ausgelöst durch den Kriegshunger der Nationalsozialisten. Damit einher geht auch eine nackte Existenzangst sowie die Unwägbarkeiten einer wie auch immer zu gestaltenden Zukunft und nicht zuletzt eine das Leben lähmende Lethargie und Starre angesichts der Möglichkeiten, kulturell, geistig und geistlich – geschweige denn politisch – sein eigenes Leben und das anderer Menschen zu planen. Von dieser Ungewissheit betroffen waren auch die Ordensleute, die vor den Verfolgern eines monströsen politischen Systems sich kaum flüchten konnten. Selbst bis in die Nachbarländer des Dritten Reiches hinein reichte der lange Arm der Gestapo und der SS. Und Edith Stein als gebürtige Jüdin wird wohl manch lange Nacht angesichts der Angst und Bedrohung nicht geschlafen haben.

Trotz aller Angst und Unwägbarkeiten bleibt Edith Steins tiefes Vertrauen auf Gott – selbst wenn alles um sie herum im Nihilismus des Zeitgeistes versinkt. »Mag drum die ganze Welt in Trümmer stürzen – / Wir stürzen nicht, wenn wir an Ihn uns halten.«³⁰ Mit dieser Gewissheit kann man nicht nur den Alltag bestreiten, damit kann man auch versuchen zu überleben. Aber das gilt nur bedingt, denn vor Augen hatte Edith Stein stets den Tod, er war der ständige Begleiter und ließ sich auch nicht von den Klostermauern abhalten. Wie viel Angst sie wirklich hatte, als sie mit dem Zug gen Auschwitz fuhr, kann man nur errahnen. Doch was für Gegensätze: der laute und unüberhörbare Terror der Nazis auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Stille, in die hinein die Ordensfrau lauschte. »[...] gar oft vernimmt der Mensch / Die leise Stimme nicht, die in ihm spricht, / Vernimmt vielleicht den sanften Flügelschlag / Der Taube, doch wohin ihr Flug ihn lockt, / Begreift er nicht. Da muss ein and'rer kommen / Begabt mit fein'rem Ohr und schärfer'm Blick / Und des geheimen Worte Sinn ihm künden.«³¹ Wie poetisch diese Sätze daherkommen, sie tragen in sich das Vermächtnis eines Elias, der Gott erst im leichten Säuseln, im verschwebenden Schweigen³² erahnte. Die heilige Ursula bringt das Verhältnis zwischen der Stille Gottes und dem Lärm der Menschen

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Siehe dazu auch 1 Kön 19,11–13 in der Einheitsübersetzung und als Vergleich die Übersetzung und damit Neuinterpretation dieser Bibelstelle von Martin Buber.





und ihrer Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und dem Menschenkind auf den Punkt, wenn sie sagt: »Von zarter Jugend an hast du gelauscht / Auf jenen Hauch im Innersten der Seele, / Der nur im tiefsten Schweigen wird vernommen / Und jenen Wesen gleich, die ohne Wendung / Bald vor-, bald rückwärts gehen leichtbeschwingt, / Je nach des Geistes Wehen, der sie treibt, / So folgtest du der zarten Stimme Ruf, / Ein willig Werkzeug in der Hand des Herrn.«³³

Kann man auch angesichts des Todes in solch einer Poesie sich geborgen fühlen? Edith Steins Gelassenheit – so weit man den mündlichen Überlieferungen trauen kann – hat dann hier ihre Wurzeln; hier speist sich ihre geistige und geistliche Weite. Nichts scheint sie erschüttern zu können, denn »in der Stille reifte Gottes Werk«³⁴. Auch wenn die Gefahren der dunklen Nacht den Menschen belagern und ihn belauern, wie sie Johannes vom Kreuz erfuhr,³⁵ lässt Stein im Theaterstück *Oberin Ursula* sagen: »Du hast's erkannt: das ist's was Gott gefällt – / Geduldig warten bis die Stunde kommt, / Die Er bestimmt; im Dunkeln wandern, / Wie uns des Geistes leises Wehen führt, / Und ungesehen von der Menschen Blicken / Die Blumen sammeln, die am Wege blühen.«³⁶ Edith Steins dunkle Nacht führt sie in den Tod hinein, aber lässt gerade angesichts des Todes sie zumindest gelassen erscheinen und beruhigend wirken auf diejenigen, die ihr in den Tod nach Auschwitz folgen mussten.

3. THEATERSPIEL: *TE DEUM LAUDAMUS*³⁷

Unter den Großen der Theologie des christlichen Altertums ist zweifellos der Kirchenlehrer Augustinus von Hippo der Größte; davon zeugen sein monumentales Schriftwerk, seine denkerische Klarheit und Kraft und seine Rezeption durch die Jahrhunderte bis in unsere Zeit hinein. An Augustinus kommt kein ernsthaft theologisch Den-

³³ ESGA 20, 226.

³⁴ Ebd., 227.

³⁵ Siehe dazu auch Reinhard Körner, *Dunkle Nacht. Mystische Glaubenserfahrungen nach Johannes vom Kreuz*, Münsterschwarzach 2006; Ulrich Dobhan u.a., *Die dunkle Nacht*, Freiburg 2009.

³⁶ ESGA 20, 227.

³⁷ Siehe hierzu die Anmerkungen in den Fußnoten 1–4, 231.





kender vorbei. Augustinus nimmt seinen Leser schnell gefangen, aber er spaltet und polarisiert auch. Man denke nur an seine Bekenntnisse (*Confessiones*), an seine Lehre von der Trinität (*De Trinitate*) oder vom Gottesstaat (*De Civitate Dei*), um sich zu vergegenwärtigen, wie breit das Spektrum seiner Schaffenskraft, aber auch seines kritischen Nachdenkens ist. Warum aber ausgerechnet Augustinus und Ambrosius als Dialogpartner in Edith Steins drittem Theaterstück sich gegenüberstehen, wird in der »Situierung« dargelegt, wonach nämlich Augustinus in seinen *Confessiones* »den langen Weg seiner Wahrheits-suche, seine inneren Kämpfe und seine Bekehrung beschreibt«³⁸. Stein hatte viele Gemeinsamkeiten entdeckt, wenn auch unter ganz anderen Lebensumständen, denn wenn Augustinus als junger Mann durchaus als ein Lebemann charakterisiert werden kann, war Edith Stein immer schon als ein in sich gekehrter, eher stiller und unauffälliger Mensch von der Umgebung wahrgenommen worden. Niemals hat sie sich in den Vordergrund gedrängt, hat vielmehr sich selbst oft zurückgenommen. Zeugnis davon ist ihre große Zuneigung zu dem polnischen Philosophen Roman Ingarden (1893–1970) – eine unglückliche und unerwiderte Liebe; vielleicht sogar die einzige während ihres Lebens. Ihr stilles Leiden, sich nicht habitieren zu dürfen, ist symptomatisch für sie. Es hat sie nicht nur gekränkt, sondern auch in ihrem Selbstverständnis als Geisteswissenschaftlerin schwer getroffen.

Was Edith Stein und Augustinus eint, ist diese ungestillte Sehnsucht, diese quälende Suche nach dem letzten Sinn des Lebens, die Auseinandersetzung darüber, was (oder wer) den wirklichen Halt im Leben bedeutet. Nach diesem Anker suchten beide. Edith Stein hat sich im Grunde ihr ganzes Leben auf der einen Seite um eine philosophische Auseinandersetzung als Phänomenologin bemüht, auch dann noch, als sie schon lange als Nonne in den Karmel eingetreten war, andererseits hat sie wohl gespürt, dass es neben dem philosophischen Forschen noch den lebendigen Gott gibt, der von jedem einzelnen Menschen auf seine eigene Art und Weise gesucht und gefunden werden will. So gesehen, hat Stein ihren Glauben an Gott gefunden, der sie so stark machte, dass auch die Unbillen ihres Lebens ihr letztendlich nichts anhaben konnten. Selbst im Tod nicht. Das macht sie sicherlich zu einer Märtyrin, zu einer wahren Gottessucherin, zu einer Karmelitin, die im Glauben vor Gott steht und ihn auch bekennt – vor sich und der ganzen Welt.

³⁸ Ebd. 231.





Augustinus als Lehrmeister Edith Steins – vielleicht? Mehr aber noch ein Wegbegleiter und Vordenker. Denn Edith Stein schreibt: »Außer den *Confessiones* gibt es wohl kein Buch der Weltliteratur, das wie dieses den Stempel der Wahrhaftigkeit trägt, das so unerbittlich in die verborgensten Falten der eigenen Seele hinein leuchtet und ein so erschütterndes Zeugnis von den ›Erbarmungen Gottes‹ ablegt.«³⁹ Geht man davon aus, dass es im geistlichen Leben als auch in der wissenschaftlichen – bei Edith Stein in der philosophischen – Forschung um die Suche nach der Wahrheit und dem Erscheinen Gottes als dem Unmittelbaren geht, besteht allerdings ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Erkenntnisformen. Im geistlichen Leben geht es um ein Beten, um nichts anderes als Gott betend – und zwar in allen Formen bis hin zum inneren Gebet – zu ertasten suchend. Und eine mögliche Form ist das große Lob auf Gott den Großen – eben im *Te Deum*, das einer Legende zufolge Augustinus und Ambrosius 386 – also drei Jahre nach Augustinus' Taufe durch Ambrosius – gemeinsam getextet und komponiert haben sollen. Ob das nun stimmt oder nicht, spielt für die Bewertung, die Edith Stein in ihrem Theaterstück darlegte, kaum eine Rolle.

Geistliches Leben speist sich aus Erfahrungen, denen Schlüsselworte wie Nacht, Stille, Dunkelheit, Zweifel, Einsamkeit und Unruhe zugrunde liegen; nicht nur in der karmelitanischen Spiritualität, aber dort ganz besonders. Und so wundert es auch nicht, dass Edith Stein diese Schlüsselworte, die den Seelengrund menschlichen Lebens ausloten können, auch in ihrem Theaterstück verwendet, und zwar nicht nur ein Mal, sondern mehrere Male in immer ganz anderen Konstellationen.

Steins Theaterstück ist relativ kurz, ganze 170 Zeilen lang; Zeit und Ort des Stückes sind das Kloster zur nächtlichen Zeit. Auffällig ist, dass drei von ihren fünf Theaterstücken in der Nacht spielen (beschrieben im Stück 2: »Wie schon so oft, komm' ich zu Dir bei Nacht«⁴⁰; im Stück 3: »Nun ist der letzte fort; ich danke Dir, o Herr, / Für diese stille Stunde in der Nacht«⁴¹ und im Stück 4 die Regieanweisung: »Nachts in ihrer Zelle, beim Schreiben eingeschlafen; schrickt auf [...]«⁴²). Nacht ist ein Zeitpunkt in den Theaterstücken Steins, in

³⁹ Ebd., 231f. und Fußnote 6 dort.

⁴⁰ Ebd., 225.

⁴¹ Ebd., 232.

⁴² Ebd., 238.





der einerseits die Protagonisten durch ihre Aktivität ermüden, andererseits Gott für »diese stille Stunde« danken. Nacht ist ein fundamentaler lokaler und zeitlicher Entscheidungsraum, in dem höchste Aktivität und totale Ermüdung zusammenfallen; ist eine Raum-Zeit mit einem Übergang von aktiver zu kontemplativer Daseinsform. Augustinus sucht Ambrosius⁴³ auf, denn »er ist allein«⁴⁴. Dieses Alleinsein ist jedoch nicht – wie vermutet – negativ konnotiert, sondern es ist eine Qualität menschlichen Seins, die Suchende und Fragende sehr nahe an den Schöpfer rücken lässt. Es ist keine Einsamkeit in dem Sinne, dass damit eine ganz bestimmte Not verbunden wird mit fehlenden Kommunikationsmöglichkeiten. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall: Das Alleinsein ist in Beziehung zu sehen mit einer Zweisamkeit, die nur von Gott geschenkt werden kann, die Gnade ist und auch ein Angekommen-Sein in der Sphäre Gottes. So sicherlich hat es auch Edith Stein empfunden. Wer Fotos von ihr betrachtet, dem wird auffallen, dass Edith Stein kaum lächelt oder gar lacht. Sie wirkt immer sehr gesammelt und sie wird auch unter den Menschen sehr alleine gewesen sein. Edith Steins dunkle und tieftraurigen Momente waren sogar so schwerwiegend, dass sie auch an Selbstmord dachte.⁴⁵ Vielleicht befand sie sich auf einer ganz anderen Ebene der Verständigungsmöglichkeiten, vielleicht war sie wirklich auch entrückt in einer geistigen Dimension, die Platz schaffen will für das Ankommen Gottes im Menschen.

Augustinus findet Ambrosius vertieft in der Heiligen Schrift und er interpretiert das so: »[...] er spricht mit seinem Gott, / Sucht Ruhe und Erquickung in der Schrift / Nach eines langen Tages Müh' und Last.«⁴⁶ Zwar will er nicht stören und aufdringlich werden, jedoch will er Anteil haben an dem Frieden, der von Ambrosius ausgeht. Als der ihn bemerkt, ihn als Freund bezeichnet und ihn einzutreten bittet,

⁴³ Ambrosius war »Heiliger, Kirchenlehrer, bedeutender Prediger, Theologe und Kirchenpolitiker; er setzte die Herrschaft der katholischen Kirche gegen Heiden und Arianer durch.« Dazu ausführlich die Fußnote 5, 231.

⁴⁴ Ebd. 232.

⁴⁵ Zu der Bedeutung ihres Mentors bei der Dissertation, Adolf Reinach (ein deutscher Philosoph, Phänomenologe und Sprachphilosoph), siehe auch: Jahrbuch 2007, 98. »Selbstzweifel quälten sie während ihrer Doktorarbeit über die Einfühlung.« Edith Stein schreibt dazu in ihrer Autobiographie »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«: »In dieser Zeit, in der so viel Menschliches auf mich eindrang und mich Innersten traf, nahm ich doch meine ganze Kraft zusammen, um die Arbeit ins Dasein zu fördern, die mir nun schon über zwei Jahre als schwere Last auf der Seele lag.« ESGA 1, 310.

⁴⁶ Ebd.





demütigt sich Ambrosius. »O, wie beschämt mich Deine Güte, heil'ger Mann. / Ich habe wahrlich solchen Willkomm nicht verdient.«⁴⁷ Er sieht sich in einem Meister-Schüler-Verhältnis, das nicht nur Respekt, sondern auch wirkliche Demut im durchaus positiven Sinne bedeutet. Und er nennt als Grund für seinen Besuch in der Nacht: »Nicht um der Weisheit willen kam ich her. / Ich horchte nur, wie Du die Worte fügtest, / des Redners Zaubermacht nur zog mich an.«⁴⁸

Wenn Jesus Christus das Wort Gottes ist und er im Wort verborgen anwesend ist, so kann der Fragende und Suchende, in diesem Falle Augustinus, das Wort in sich aufnehmen, es im wahrsten Sinne verkosten und so Gott in sich wissen. Dann hat er zumindest für einen Augenblick Gott. »Ein Wort der Schrift, das häufig wiederkehrte, / Grub tief sich ein und gab mir viel zu denken: »Der Buchstab' tötet«, sagtest Du, »der Geist belebt.«« Augustinus hat an seiner eigenen Person erfahren, wie »der Buchstabe«, versteht man ihn falsch, das ganze Leben in die Irre führen kann. Denn die Manichäer, denen er in seiner vorchristlichen Zeit sehr nahestand, sie »lachten, / War eben dies nicht der Grund, dass jene Toren / Buchstäblich nur verstanden, was sie lasen / indes der Geist versiegelt blieb für sie?«

Es ist also nicht der Buchstabe, der in die Irre führt, sondern der fehlende Geist, jener Geist Gottes, der die Wahrheit ist und eben kein bloß wortwörtlich zu verstehender Buchstabe. »Der Manichäer Netz«⁴⁹ konnte Augustinus entkommen, als er seinen Geist und sein Herz öffnete für die Barmherzigkeit Gottes, »ich ungetreuer Sohn der's wahrlich nicht verdient.«⁵⁰ Augustinus leidet unter dem Druck seiner eigenen Vergangenheit, er möchte die Fesseln lösen, sich endlich befreien von all dem, was ihn gefangen hielt: »Doch musst' ich einen weiten Weg noch geh'n [...] Ich suchte Wahrheit, und nicht länger wollt' ich / Mit buntem Schein der Jugend Geist verwirren. / Aus Mailand floh ich in die Einsamkeit, / Mein Geist zergrübelte in Unruh' sich.«⁵¹

Ambrosius will wissen, warum ihn Augustinus wirklich aufsucht zur mitternächtlichen Zeit. Es ist Augustinus' Erkenntnis, dass sein Leben so nicht weitergehen konnte, ein Leben in Maßlosigkeit und Unzucht,

⁴⁷ Ebd., 233.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd. 234.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.





in Mittelmäßigkeit und Oberflächlichkeit. Sein Leben vor seiner Umkehr zu Gott kannte weder Höhen noch Tiefen, sondern nur noch den Rausch. Das Apostelwort war klar und deutlich: »Lass endlich ab von Schmaus und Trinkgelagen, / Steh auf vom Lager weicher Sinnenlust. / Entsage allem Wettstreit eitler Ehrsucht, / Dafür zieh Jesus Christus an, den Herrn.«⁵² Es ist eine Hinwendung zu Jesus Christus, doch der Grund, warum er diese Umkehr vollzog, war, »dass Gottes Strahl mich traf«⁵³.

Man könnte es auch mit Gottes Gnade umschreiben, der diese gewährt, wem er will. Diese Gnade ist nicht berechenbar, nicht voraussehbar, nicht planbar. Sie bricht eben herein wie ein »Strahl«. Und diesen göttlichen Strahl musste Augustinus nur annehmen. Mehr an Leistung war nicht zu erbringen, jedoch mit dem Wissen: »Vor meinen Augen stand das ganze Elend meines Lebens.« Das führte dann zur Umkehr. Eine Hinwendung zum Christentum erlebte auch Edith Stein, die Suchende, Fragende, die Unglückliche und innerlich Aufgewühlte. Erst durch die Lektüre von Teresa von Ávilas Autobiographie »Das Buch meines Lebens« 1921 im Hause des Ehepaars Conrad-Martius in Bad Bergzabern in der Pfalz fand sie den Weg zur Kirche und konnte ihren Atheismus hinter sich lassen.⁵⁴

Es gibt aber auch parallel zu verstehende Verbindungen zwischen Augustinus, Edith Stein und Goethes Faust, die mit einem Glaubenssprung bezeichnet werden können, wenn auch unter ganz unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Vorzeichen. Dieser Glaubenssprung, der sich in ganz unterschiedlichen qualitativen Lebensäußerungen zeigt, ist auch gleichzeitig ein Sprung in ein neues Leben, in eine neue Seinsform. Es ist eine Verschiebung der Realität, ist eine Qualifizierung des Lebens. Während Augustinus im Theaterstück von einem »Strahl« spricht, der ihn zum Sprung in den Glauben veranlasste, gibt es zwischen Goethes Faust und Edith Stein folgende Parallelen: Man erinnere sich an Fausts Verzweiflung am Leben, wie sie sich – auch wieder bezeichnend – in der Nacht in seiner Studierstube zeigt. Der Wissenschaftler Heinrich Faust strebt zwar nach Wissen, ist aber unfähig das

⁵² Ebd., 235

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Siehe dazu die ausführliche Beschreibung der Begebenheit in ESGA 19, IX: »Im März 1921 fuhr sie wieder einmal nach Göttingen [...] Gegen Ende ihres Aufenthaltes dort boten ihre Gastgeberinnen, Anne und Pauline Reinach, ihr an, sich ein Buch aus ihrer Bibliothek auszuwählen. ›Ihre Wahl fiel auf eine Biographie der hl. Teresa von Ávila, von ihr selbst beschrieben [...]‹.





Leben zu genießen, was später dazu führt, dass er mit dem Teufel einen Pakt schließt. Da er seinen Wissensdurst nicht stillen kann, grübelt er in seinem Zimmer über den Sinn des Lebens. Als er auch nach der Beschwörung des Erdgeistes nur noch ohnmächtiger sich fühlt, will er sich umbringen, wird aber vom Glockenläuten in der Osternacht und von seinen Kindheitserinnerungen daran gehindert.

Da heißt es im Faust: »Was sucht ihr, mächtig und gelind / ihr Himmeltöne, mich am Staube? / [...] Dies Lied verkündete der Jugend muntre Spiele, / der Frühlingsfeier freies Glück; / Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle / vom letzten, ernstesten Schritt zurück! / O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! / Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder.«⁵⁵

In Steins Theaterstück, in dem Augustinus vom Strahl Gottes getroffen wird, heißt es: »Im Garten sucht' ich einen stillen Platz, / Floh selbst des treuen Freundes⁵⁶ Gegenwart. / Ein Strom von Tränen bricht sich endlich Bahn. / Da dringt vom Nachbarhaus zu mir herüber / Hell einer Kinderstimme Sang. / Das Wort vernahm ich: ›Nimm und lies‹. / Immer wieder klingt es an mein Ohr, / wie Kinder unermüdlich wiederholen. / Mir aber kommt's aus einer andern Welt: Es ist der Ruf des Herrn! Ich springe auf [...]«⁵⁷

Ob Edith Stein beim Verfassen ihres Theaterstücks hier wirklich an Goethes Faust gedacht hat, ist nicht nachweisbar, aber vielleicht doch mehr als purer Zufall. Das Aufspringen ist eine Reaktion auf den Ruf des Herrn, es ist der Wendepunkt der Umkehr hin zu einem anderen Leben.

Augustinus will ganz bewusst ein anderes Leben. Goethes Faust kann gerade noch seinen Selbstmord verhindern. Bei beiden gab es allerdings den Anstoß von außen. Bei Edith Stein selbst ging es um ihren inneren Kampf, ihren Glaubenskampf, bis sie zur katholischen Kirche konvertierte und bis sie ihren lang gehegten Wunsch, Karmelitin zu werden, erfüllen konnte. Während Augustinus und Goethes Faust niemand von außen in ihren Vorhaben bremste oder gar hinderte, hatte Edith Stein eine innere Auseinandersetzung mit ihrer Mutter zu bestehen. Sie schreibt: »Etwa 10 Tage nach meiner Rückkehr aus Beuron kam mir der Gedanke: Sollte es nicht jetzt endlich Zeit sein, in den Karmel

⁵⁵ Goethes Faust, Verse 462–784.

⁵⁶ Gemeint ist sein Schüler Alypius. Siehe ESGA 20, 235, Fußnote 19.

⁵⁷ Ebd., 235.





zu gehen? Seit fast 12 Jahren war der Karmel mein Ziel. Seit mir im Sommer 1921 das ›Leben‹ unserer hl. Mutter Teresia in die Hände gefallen war und meinem langen Suchen nach dem wahren Glauben ein Ende gemacht hatte. Als ich am Neujahrstage 1922 die hl. Taufe empfang, dachte ich, dass dies nur die Vorbereitung zum Eintritt in den Orden sei. Aber als ich einige Monate später zum erstenmal nach meiner Taufe meiner lieben Mutter gegenüberstand, wurde mir klar, dass sie dem zweiten Schlag vorläufig nicht gewachsen sei. Sie würde nicht daran sterben, aber es würde sie mit einer Verbitterung erfüllen, die ich nicht verantworten könnte. Ich musste in Geduld warten.«⁵⁸

Augustinus und Goethes Faust können sich ganz ihren Emotionen hingeben. Verstand und Gefühl brechen für sie nicht auseinander. Ganz anders bei Edith Stein: Aus Verantwortung für das Seelenheil ihrer Mutter wappnet sie sich mit Geduld. Diese abwartende Haltung hat nichts mit Zögerlichkeit zu tun, sondern mit einer menschlichen Reife, die sogar Jahre später so weit geht, dass sie den eigenen Tod als für das jüdische Volk bedeutsam ansieht. Auch hier wieder eine ungeheure Gelassenheit, das Leben anzunehmen, wie es ist, selbst dann, wenn der Tod bereits vor Augen steht.

4. THEATERSPIEL: NÄCHTLICHE ZWIESPRACHE

Edith Stein war ihre Herkunft wichtig, auch wenn sie sich nie als gläubige Jüdin verstanden hat. Auch ihre Distanz zum gelebten Judentum hat sie nicht daran gehindert, ihre Lebenserinnerungen unter dem Titel »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«⁵⁹ niederzuschreiben. Sie »hat ihre Aufzeichnungen im ersten Jahr des Dritten Reiches begonnen. Was sie festhalten will, ist ein Zeugnis über das, was sie ›als Kind einer jüdischen Familie an jüdischem Menschentum kennengelernt‹ hat.« Zu diesem Zeugnis sieht sie sich verpflichtet, weil viele Menschen gegenüber dem Judentum Außenseiter sind, die nie Gele-

⁵⁸ Aus dem Leben einer jüdischen Familie, ESGA 1, 350f.

⁵⁹ ESGA 1. Auf 343 Seiten behandelt sie darin folgende Themen: I. Aus den Erinnerungen meiner Mutter, II. Aus unserer Familiengeschichte: Die beiden Jüngsten, III. Von Sorgen und Zerwürfnissen in der Familie, IV. Vom Werdegang der beiden Jüngsten, V. Von den Studienjahren in Breslau, VI. Aus dem Tagebuch zweier Mädchenherzen, VII. Von den Studienjahren in Göttingen, VIII. Aus dem Lazarettendienst in Mährisch-Weißkirchen, IX. Von Begegnungen und inneren Entscheidungen, X. Vom Rigorosum in Freiburg.





genheit hatten, etwas von ›jüdischem Menschentum‹ zu erfahren.⁶⁰ Im Vorwort zu ihren Aufzeichnungen schreibt sie am 21. 9. 33: »Was ich auf diesen Blättern niederschreiben will, soll keine Apologie des Judentums sein. Die ›Idee‹ des Judentums zu entwickeln und gegen Verfälschungen zu verteidigen, den Gehalt der jüdischen Religion darzulegen, die Geschichte des jüdischen Volkes zu schreiben – zu all dem sind Berufenere da. [...] Ich möchte nur schlicht berichten, was ich als jüdisches Menschentum erfahren habe; ein Zeugnis neben andern, die bereits im Druck vorliegen oder in Zukunft erscheinen werden. Wenn es darum zu tun ist, sich unbefangen aus Quellen zu unterrichten, dem will es Kunde geben.«⁶¹

Wenn man Edith Steins Leben im Nachhinein betrachtet, so kann festgehalten werden, dass sie ihre Herkunft als Jüdin eng mit dem Begriff der Sühne und der Stellvertretung verstand.⁶² Diese Vorbemerkungen sind wichtig, um den Hintergrund für ihr Theaterstück »Nächtliche Zwiesprache« zu beleuchten und somit literarisch, biographisch und psychologisch einordnen zu können.

Für die geistlich in der karmelitanischen Spiritualität verankerte Ordensfrau Edith Stein bilden ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und ihr Leben eine Symbiose. Edith Stein wäre nicht Edith Stein, würde man diese Verbindung ausklammern oder gar leugnen. Weil sie so war, konnte sie ihr Leben der Hingabe an den christlichen Glauben weihen.

⁶⁰ Ebd., X, XI. Größten Wert hatte Edith Stein darauf gelegt, dass nach ihrer Umsiedlung in den Karmel nach Echt auch ihre Handschriften und autobiographischen Niederschriften nicht verloren gehen. »Edith Stein [...] legte großen Wert auf ihre Familiengeschichte, wie sie diese Arbeit nannte. Sie erwähnt sie auch in ihrem Testament, das sie am 9. Juni 1939 abfasste [...] Als Edith Stein am Nachmittag des 2. August 1942 gänzlich unerwartet durch zwei deutsche Polizeibeamte abgeholt wurde, um nie mehr zurückzukehren, befand sich das umfangreiche Manuskript wie alle ihre übrigen Handschriften im Echter Karmel.«

⁶¹ ESGA 1, 3.

⁶² Hierzu sei hingewiesen auf den Aufsatz von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Auschwitz – und kein Ende. Zur ›Stellvertretung‹ durch Edith Stein, in Jahrbuch 2008, 99–109. Darin heißt es: »Sie wird den Sühnegedanken im Testament namentlich auch für ihr jüdisches Volk aussprechen, ebenso wie ihr letztes, mündlich überliefertes Wort am 2. August 1942 vor dem Abtransport lautete: Komm, wir gehen für unser Volk« – dies zu ihrer Schwester Rosa gesagt, in deren Leben und Sterbenmüssen sie denselben Zugriff erkennen wollte: ›Ich werde mein ganzes Leben hindurch für sie (= die Familie) einstehen müssen, zusammen mit meiner Schwester Rosa, die im Glauben mit mir eins ist«, 107.





Ihr Theaterstück »ist ein Dialog zwischen der Priorin« Antonia Ambrosia Engelmann »und der alttestamentlichen Königin Esther, in dem die Autorin versucht, das Schicksal ihres Volkes heilsgeschichtlich zu deuten.«⁶³ Im gleichnamigen alttestamentlichen Buch Ester, das für die Juden eine große Bedeutung hat, weil hier von der erfolgreichen Abwehr einer Judenverfolgung erzählt wird, heißt es: »So wurde bei den Juden das, was sie zum ersten Mal taten und was Mordechai ihnen vorschrieb, zu einem festen Brauch. Denn der Agagiter Haman, der Sohn des Hammedatas, der Feind aller Juden, hatte den Plan gefasst, alle Juden auszurotten, und hatte das Pur, das heißt das Los, geworfen, um sie in Schrecken zu versetzen und auszurotten. Als das dem König bekannt wurde, ordnete er in einem Schreiben an: Sein böser Plan gegen die Juden solle auf ihn selbst zurückfallen; man hänge ihn und seine Söhne an den Galgen. Darum nennt man die Tage das Purimfest, nach dem Wort Pur.«⁶⁴ In einem Brief an Petra Brüning vom 31. 10. 38⁶⁵ bekennt Edith Stein freimütig: »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 so ein großer Trost.« Hier spielt Edith Stein auf die Stelle im Buch Ester⁶⁶ an. Dort heißt es: »Herr, unser König, du bist der einzige. Hilf mir! Denn ich bin allein und habe keinen Helfer außer dir; die Gefahr steht greifbar vor mir. Von Kindheit an habe ich in meiner Familie und meinem Stamm gehört, dass du Herr, Israel aus allen Völkern erwählt hast; du hast dir unsere Väter aus allen ihren Vorfahren als deinen ewigen Erbesitz ausgesucht und hast an ihnen gehandelt, wie du es versprochen hattest. [...] Denk an uns Herr! Offenbare dich in der Zeit unserer Not, und gib mir Mut, König der Götter und Herrscher über alle Mächte. Leg mir in Gegenwart des Löwen die passenden Worte in den Mund, und stimm' sein Herz um, damit er unseren Feind hasst und ihn und seine Gesinnungsgenossen vernichtet. Uns aber rette mit deiner Hand! Hilf mir, denn ich bin allein und habe niemanden außer dir, o Herr.«

⁶³ ESGA 20, 238.

⁶⁴ Est 9,23–26.

⁶⁵ ESGA 3, 318.

⁶⁶ Est 4,17 l–m, 17 r.t.





Ein hingebungsvoller Text, in dem die ganze Sehnsucht und Hoffnung des Volkes Israel nachzuempfinden ist. So wundert es auch nicht, dass »[d]iese Schriftstelle [...] bei der Selig- und Heiligsprechung Edith Steins als erste Lesung vorgetragen« wurde [...] »und auch bei ihrem Gedenktag am 9. August verwendet« wird.⁶⁷ Edith Stein und ihr Volk Israel verschmelzen miteinander und haben eine Zukunft vor sich, die in Auschwitz endet. Doch das kann Edith Stein zu dem Zeitpunkt noch nicht wissen, wenn auch schon erahnen. Aber die Nachgeborenen können darüber gut urteilen, weil sie den gesamten Geschichtsverlauf mit im Blick haben. Das konnte Edith Stein, das konnten die sechs Millionen vernichteten Juden höchstens mit Furcht und Zittern erahnen.

Wer mit leeren Händen vor Gott steht und somit ganz Mensch ist, der nichts auf die Erde mitgebracht hat und nichts von ihr wieder mitnehmen wird, ist ein rein Empfangender. Der weiß aber auch um seine Schutzbedürftigkeit: »O fürchte nichts! Die nächtlich dir naht / Ist eine Flehende, hat andere Waffen nicht / Als aufgehobene Hände.«⁶⁸ Und so tritt Esther an die Oberin heran, man könnte fast meinen, sie verschmelze mit Maria zu einer einzigen Person: »Ja, ich ging schon weit, / Vom Land zu Lande und von Tür zu Tür. / Zum Herbergsuchen bin ich ausgezogen.«⁶⁹ Und hier setzt die Priorin ein: »Zum Herbergsuchen? Wie das Wort mich rührt! / An jene Reine mahnt es mich, die Unbefleckte, / Die einst um diese Zeit auch Herberg suchte. / O sag! Bist du es selbst: die Jungfrau-Mutter?«⁷⁰ Esther verneint diese Frage und erklärt sich als eine Dienerin der Jungfrau Maria, die für ihr Volk gar ihr Leben wagte,⁷¹ räumt aber ein, dass sie sich durchaus als Vorbild verstehe. Die Priorin hakt nach: »Der Frauen eine bist du, die wir ›Vorbild‹ nennen? / Du setzest für dein Volk aufs Spiel das Leben? / Und hattest damals wohl schon keine Waffe, / Als die zum Flehen aufgehobenen Hände? / So bist du Esther wohl, die Königin?«⁷² Sie formuliert es nicht als Antwort, sondern als eine Frage. Man kann darüber geteilter Meinung sein, ob Edith Stein tatsächlich eine politische Aussage zur Situation der Zeit machen wollte. Naheliegend ist es

⁶⁷ ESGA 3, 318, Fußzeile 3.

⁶⁸ ESGA 20, 239.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Vgl. Est 4,11.

⁷² ESGA 20, 240 und Est 4,17k.





schon, wenn man den Dialog weiter verfolgt, in dem es heißt: »Und heute hat ein and'rer Haman⁷³ ihm / In bitt'rem Hass den Untergang geschworen. / Ist's darum wohl, dass Esther wiederkehrt?«⁷⁴ Auch hier wieder die Frage- und nicht die Aussageform. Ihren Auftrag fasst Esther so zusammen: »Du sagst es. – Ja, ich ziehe durch die Welt, / Den Heimatlosen Herberg' zu erflehen / Dem stets vertrieb'nen und zertret'nen Volk / Das doch nicht sterben kann.«⁷⁵ Man kann die Intention der Esther aber auch so lesen, als sei es ihre vornehme Aufgabe, eine Symbiose vorzustellen zwischen dem politischen Moment der Verfolgung und Vernichtung und der spirituellen Aufgabe, das Volk der Juden als ein von Gott ausersehenes zu sehen. Ein Volk, das nicht sterben kann, nicht will und auch nicht soll, weil aus ihm der Messias hervorgegangen ist. Heimatlosigkeit ist nicht nur ein Begriff, der auf das jüdische Volk gemünzt ist, sondern alle betrifft, die verfolgt werden und keine Heimstatt finden auf dieser Welt.

In Esthers längerem Monolog⁷⁶ verdichtet Edith Stein in nur wenigen Sätzen die Christologie, wie sie in der Karwoche, speziell im Triduum und in der Osternacht, gefeiert wird. Es geht hier um nichts weniger als um die eigentliche Heimat der Gläubigen, die im Leiden, Sterben, Tod und in der Auferstehung Jesu Christi gipfelt. Mehr noch: Aus dem Volke Israels erwächst Jesus. An seiner Seite seine Mutter. Beide mit dem ganz klaren Auftrag, die Gründung der Kirche vorzubereiten. Denn Esther sagt: »Im Spiegel ew'ger Klarheit schaut' ich nun, / Was auf der Erde fernerhin geschah. / Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen, / Ein zartblühend Reis, sah als ihr Herz / Die Unbefleckte, Reine, Davids Spross. / Ich sah aus Jesu Herz herniederfließen / Die Gnadenfülle in der Jungfrau Herz, / Von da fließt zu den Gliedern des Lebens Strom [...]«⁷⁷. Und wieder betont Esther ihre ganz intime Nähe zu Maria, ja sogar eine gewisse Identifizierung mit der Gottesmutter kann man herauslesen: »Ich aber wusste nun mich ihr verbunden / Von Ewigkeit nach Gottes Rat – für ewig. / Mein Leben war ein Strahl von ihrem nur.«⁷⁸

⁷³ Gemeint ist Adolf Hitler.

⁷⁴ ESGA 20, 241.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., 242. Ganze 28 Zeilen benötigt Edith Stein zur Entwicklung ihres theologischen Ansinnens.

⁷⁷ Ebd. 243.

⁷⁸ Ebd.





Der spirituelle Auftrag des Karmel wird unterstrichen, indem von dem Orden gesagt wird, dass es seine Aufgabe ist, den Herrn zu verkünden. Gesucht werden »Seelen, die ihr [Maria] beten helfen«. Und zwar aus diesem Grunde: »Denn erst, wenn Israel den Herrn gefunden, / Erst dann, wenn Ihn die Seinen aufgenommen, / Kommt Er in offener Herrlichkeit. / Und dieses zweite Kommen muss erbeten sein.«⁷⁹ Maria hat bei all dem ihren ganz bestimmten Platz in der Heilsgeschichte. Die Priorin begreift und fasst zusammen: »Du [nämlich Esther] warst dem ersten Kommen Wegbereiterin, / Nun schaffst du Bahn zum Reich der Herrlichkeit. / Du kamst zu mir – versteh' ich nun die Botschaft? / Die Königin des Karmel sendet dich / Wo anders fände sie bereite Herzen, / Wenn nicht in ihrem stillen Heiligtum? / Ihr Volk, das deines ist: dein Israel, / Ich nehm' es auf in meines Herzens Herberg', / Verborgenen betend und verborgen opfernd / Hol ich es heim an meines Heilands Herz.«

5. THEATERSPIEL: SANKT MICHAEL

Zwei Monate vor ihrem gewaltsamen Tod, nämlich am 13. Juni 1942, schrieb Edith Stein ihr letztes Theaterstück, das sie in holländischer Sprache verfasst hat, das aber auch in der deutschen Übersetzung vorliegt.⁸⁰ Es ist wiederum zum Namenstag der Priorin Antonia Ambrosia Engelmann geschrieben worden. Der Titel des letzten Theaterstücks von Edith Stein wurde nachträglich »von fremder Hand St. Michael betitelt«⁸¹. Das Stück ist mit insgesamt 117 Versen zwar recht kurz, doch man soll sich nicht täuschen, denn Edith Stein fasst darin ihre geistliche Intention und ihr Selbstverständnis als Karmelitin wie in einem Brennpunkt zusammen. Alleine in der Wahl ihrer Worte kann man eine starke Polarisierung ihrer geistig-seelischen Empfindung feststellen. Sie ahnt, dass ihr physisches, aber auch psychisches Dasein auf einen Gefahrenberg zuläuft.

Als ob sie den Tod bereits vor Augen hat, stellt sie die positiven wie die negativen Konnotationen gegenüber. Mehr als 20 Mal spricht sie

⁷⁹ Ebd., 244.

⁸⁰ In ESGA 20, 245–252 in niederländischer Sprache; 252–257 in deutscher Sprache. Die Übersetzung stammt von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz/Elisabeth Peeters, 252, Fußnote 72.

⁸¹ Ebd. 245 in der Situierung.





vom »Herz(en)«, um die Gefahren, die für das gute Herz ausgehen, zu verdeutlichen. Doch es überwiegen düstere Begriffe und Sätze, die das Unheil in Form einer existentiellen Bedrohung für Leib und Leben durch das NS-Regime schon ganz dicht vor Augen stellen. Da ist die Rede vom »große(n) Schwert«, von »Schlachten« und »Luzifer«⁸², vom »Satan«, der »tief in den Abgrund (stürzt)«, und von »diesem schrecklichen Weltkrieg, der wie verzehrend Feuer durch alle Lande geht«⁸³. Doch es finden sich auch trostreiche Worte und Begriffe, die wie ein Bollwerk all dem entgegenstehen: »In eurer Mitte ist ein Schatz verborgen«, »Mittelpunkt und Krone« ist das »Herz aller Herzen«, der König und das »göttliche Herz Jesu« und »leise Worte, die Er in der Tiefe Eurer Seelen spricht«.⁸⁴

Die Sehnsucht nach Frieden ist groß. Für Edith Stein steht fest, dass dieser erhoffte Friede nur von dem einzelnen Menschen ausgehen kann und dann in die Welt wirken muss. »Und Er wird in Euren Herzen wirken / Seid überzeugt: wenn Friede in Euch herrscht / Der wahre Friede, den nichts mehr verstört, / Dann wird auch Friede kommen für die Welt.«⁸⁵ Dabei kommt für Edith Stein dem Karmelitenorden und hier besonders Johannes vom Kreuz und seiner Spiritualität eine besondere Bedeutung zu. »Hinter allem, was Johannes vom Kreuz lehrte, schrieb und lebte, steht so etwas wie ein ›Gesamtentwurf‹ von Spiritualität, ja eine Gesamtschau des menschlichen Lebens überhaupt, von seinem Ausgangspunkt bei Gott bis zu seiner Vollendung in Gott. [...] Die Erschaffung des Menschen ist noch nicht vollendet. Der Kontrast zwischen seiner jetzigen Verfasstheit und dem, was nach biblischer Verheißung aus ihm werden soll, ließ Johannes vom Kreuz das Leben als einen Prozess der ›Umformung in Gott hinein‹ verstehen: Der Mensch erlebt mit, wie Gott ihn ›nach seinem Bilde‹ formt – und er ist aufgerufen, dabei mitzuwirken.«⁸⁶

Edith Stein lässt Johannes vom Kreuz zum Schluss ihres Theaterstücks die Affinität zwischen Golgotha und Karmel hervorheben: »O glaubt mir, wohl hab' ich es erfahren: / Kalvaria und Karmel, sie sind eins, / Am Fuß des Kreuzes stehet unsere Mutter, / Die Königin und Zierde

⁸² Ebd. 252.

⁸³ Ebd. 253.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. 254.

⁸⁶ Günter Benker (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel. Stehen vor Gott – Engagement für die Menschen, Mainz 1994, 87.





des Karmel, / die eine Königin des Friedens ist.«⁸⁷ Die Botschaft des Kreuzes, an dem Jesus auf der Schädelhöhe seinen letzten Atemzug tat, liegt in der Schnittstelle von Leiden, Tod und Auferstehung. Das Kreuz ist zu verstehen als Schandmahl, als Marterpfahl, aber auch als Metapher des Sieges über den Tod, der Jesus nicht festhalten kann. Der Kalvarienberg ist die Sprungrampe in ein neues Leben. So vereinigen sich im Kreuz größtes menschliches Elend und Verlassenheit einerseits und der glorreiche Siegeszug durch die Auferstehung an Ostern andererseits.

Zum einen ist für Edith Stein der Karmel der Ort, an dem nicht nur des Leidens und der Auferstehung gedacht wird, sondern der einzig wahre Ort der Erinnerung und des ständigen Gebetes sowie der kontemplativen Betrachtung. Und zum Zweiten: In ihrer Kreuzeswissenschaft, ihrer letzten großen wissenschaftlichen Abhandlung, stellt sie »eine gewisse Berührung zwischen Nacht und Kreuz«⁸⁸ fest: »Wir sind jetzt imstande, den Unterschied von ›Kreuz‹ und ›Nacht‹ kurz zusammenzufassen: das Kreuz ist das Wahrzeichen alles dessen, was mit dem Kreuz Christi in ursächlichem und geschichtlichem Zusammenhang steht. Nacht ist der notwendige kosmische Ausdruck der mystischen Weltansicht des hl. Johannes. Das Überwiegen des Nacht-Symbols ist ein Zeichen dafür, dass in den Schriften des heiligen Kirchenlehrers nicht der Theologe und Mystiker das Wort führte, wenn auch der Theologe Gedanken und Ausdruck gewissenhaft überwachte.«⁸⁹

Edith Stein bricht hier eine Lanze für die Kraft der Poesie in ihrem letzten großen Werk, um »in das geheimnisvolle Reich des inneren Lebens vordringen«⁹⁰ zu können. Denn »die Erfahrung aus der Sprache des Dichters in die des philosophisch und theologisch geschulten Denkers übersetzt«⁹¹ bedeutet, dass der »sehr sparsam[e] Gebrauch scholastischer Fachausdrücke« ersetzt wird durch eine »reichliche Verwendung lebensnaher Bilder«⁹².

Eine Frage drängt sich förmlich auf: Wollte Edith Stein damit zum Ausdruck bringen, dass die Kraft der poetischen Sprache dem wis-

⁸⁷ ESGA 20, 256.

⁸⁸ ESGA 18, 38.

⁸⁹ Ebd., 35.

⁹⁰ Ebd., 28.

⁹¹ Ebd., 29.

⁹² Ebd.





senschaftlichen Denken in der Gotteserkenntnis überlegen ist? Johannes vom Kreuz deutet sie zumindest an einer Stelle so und Edith Stein folgert, dass es schwer möglich ist, »durch diskursives Denken sich einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen«⁹³.

Die »Liebesflamme«⁹⁴, von der Johannes vom Kreuz spricht, ist die gleiche Liebesflamme, die auch Edith Stein beschwört. Es ist eine Liebesflamme, die nicht in Worte gefasst und beschrieben werden kann, die aber als Bild von dem »lebend'gen Feuer«⁹⁵ von der persönlichen Hingabe bis hinein in den Orden der Karmeliten leuchtet und Wegweiser sein möchte.

ERGEBNISSICHERUNG

Man kann sich durchaus die Frage stellen, warum Edith Stein nicht viel früher in ihrem Leben die literarische Form des Dramas nutzte, um ihre philosophischen und theologischen, aber auch spirituellen Gedanken darzulegen. Eine mögliche Antwort lautet: Sie war geistig-geistlich noch nicht so weit. Eine zweite Antwort könnte lauten: In Vorahnung ihres gewaltsamen Todes hat sie sich ganz bewusst dieser Literaturgattung zugewendet, um ihr geistig-geistliches Vermächtnis ihren Mitschwestern im Karmel zu hinterlassen.

Eine ganz andere Antwort aber könnte lauten: Edith Steins Nachlass an die Welt macht deutlich, dass sie zwei ganz unterschiedliche Zugänge zu ihrer Interpretation von Welt und Leben offenlegt: ihre philosophischen Untersuchungen, in denen sie sich strikt an wissenschaftliche Methoden und Vorgaben hält und sachlich und relativ emotionslos – wie mit einem Skalpell – die einzelnen Schichten der Realität und ihrer Wahrnehmung seziert. Auf der anderen Seite steht ihr Versuch, sich literarisch und biographisch ihrer Lebensaufgabe zu vergewissern und sie auch zu deuten. Ein wichtige Hinterlassenschaft im Angesicht der nationalsozialistischen Diktatur und der damit einhergehenden Entmenschlichung, ja Barbarei, aber auch ihres festen Stehens im christlichen Glauben und ihrer geistlichen Dimension des karmelitanischen Erbes.

⁹³ Ebd., 44.

⁹⁴ ESGA 20, 256.

⁹⁵ Ebd.





Sie hinterlässt aber auch deutliche Spuren, die auf ihre jüdischen Wurzeln verweisen: »Ich bin aus ihrem Volk [gemeint ist Marias Volk], von ihrem Blut, / Und einst wagt' ich mein Leben für dies Volk.«⁹⁶ Edith Stein steht fest auf dem Boden der politischen Realität, steht fest im christlichen Glauben, steht fest in der karmelitanischen Spiritualität. Ihr dramatisches Schaffen gibt Zeugnis davon.

⁹⁶ Ebd., 239.





BISCHOF KARLHEINZ WIESEMANN

Predigt zur Eucharistiefeier mit der Edith-Stein-Gesellschaft beim Katholikentag in Regensburg am 31. Mai 2014

Liebe Schwestern und Brüder!

Das Evangelium des heutigen Tages ist den Abschiedsreden Jesu in der dichten und intimen Atmosphäre des Abendmahlssaales kurz vor dem Beginn des öffentlichen Prozesses gegen ihn entnommen. Diese Abschiedsreden münden im sogenannten hohepriesterlichen Gebet, in dem der Herr seine Jünger und alle Glaubenden aus der Bedrängnis der Welt in die Obhut des Vaters stellt und darum bittet, dass sie in der Wahrheit geheiligt werden und untereinander eins seien, damit die Welt glaube. Im hohepriesterlichen Gebet zeigt sich Jesus als der, den der Name »Pontifex« wörtlich bezeichnet: als größter Brückenbauer aller Zeiten. In ihm ist, wie der Hebräerbrief ausführt, die Brücke der Versöhnung ein für alle Mal aufgerichtet und der freie, unverhüllte Zugang ins Innerste des Heiligtums, in das Geheimnis des lebendigen Gottes für uns geöffnet.

Liebe Schwestern und Brüder! Wir sind in der Stadt der Brücken zum Katholikentag zusammengekommen, um mit Christus Brücken zu bauen in unserer Zeit, damit die Welt glaube. Und heute dürfen wir uns an eine große Brückenbauerin erinnern, die der heilige Papst Johannes Paul II. zur Patronin Europas ernannt hat: an die heilige Edith Stein – Schwester Theresia Benedicta vom Kreuz. Je länger man sich mit dieser beeindruckenden Frau, ihrem Lebens- und Glaubensweg und ihrer nachhaltigen Wirkung beschäftigt, desto deutlicher steht das Bild der Brücke vor Augen. »An der Hand des Herrn« wurde sie in so vieler Hinsicht und in grundlegenden Dimensionen, die zum Signum unserer Zeit gehören, zu einer Vermittlerin zwischen den Welten, so dass sich ihre Bedeutung für unsere Gegenwart noch gar nicht ganz erschlossen hat. Die skeptische Ahnung des Beuroner Erzabtes Raphael Walzer, dem die Heilige sehr verbunden war, 1946 nach ihrem grausamen Tod in Auschwitz hat sich nicht nur nicht bewahrheitet, sondern wird in der Zukunft noch immer mehr widerlegt werden. Walzer befürchtete, dass man sich nicht wundern müsse, wenn Edith





Stein am Ende lediglich als »ideale Persönlichkeit« in die Geschichte einginge. Er selbst allerdings hatte ihr Faszinosum durch und durch erkannt und hielt sie für »die größte deutsche Frau«¹ seiner Zeit. Das also erscheint als das bleibende Faszinosum der heiligen Jüdin, Christin, Ordensfrau und Märtyrerin: dass sie durch ihren Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn mit ihrer Person, ihrem Lebensweg, ihrer Lebenshingabe in ergreifender Konsequenz Brücken gebaut hat, die die Tragkraft haben, unterschiedlichste Welten miteinander zu verbinden und zu versöhnen. Es sind Brücken, die weit über ihre Zeit hinausgreifen und prophetisch vieles vorwegnehmen, was erst später mit dem II. Vatikanischen Konzil und der Erneuerung der Kirche in unserer Zeit aufgegriffen wurde und wird.

Vielleicht ist ihr Geburtstag am jüdischen Jom-Kippur-Fest schon in dieser Hinsicht eine Vorwegnahme ihres Lebensgeheimnisses: das Versöhnungsfest ist der einzige Tag im Jahr, an dem der Hohepriester, der oberste Brückenbauer, in das Innerste des Heiligtumes, in das Allerheiligste hineingehen durfte – als Vorausbild, wie der Hebräerbrief sagt, für Christus, den Mittler des neuen und ewigen Bundes. Edith Steins Leben und Sterben, das sie durch ihre Taufe ganz in den Tod und die Auferstehung des Herrn eingeschrieben und eingesenkt sah, schlägt die Brücke in das Allerheiligste, in das innerste Geheimnis Gottes selbst, die Brücke der Versöhnung, da sie ihren Lebens- und Sterbensweg bewusst »für ihr Volk« als das von Gott ersterwählte geht. Der frühere Pariser Erzbischof, Kardinal Lustiger, hat die prophetische Kraft des Lebenszeugnisses von Edith Stein gerade im Hinblick auf die Versöhnung zwischen Juden und Christen hervorgehoben: »Das Werk des Zweiten Vatikanischen Konzils«, schreibt er, »... hat weit mehr getan, als eine Brücke zu bauen ... Das Zweite Vatikanum, sodann die Lehre von Papst Johannes Paul II. haben die besondere Beziehung hervorgehoben, die die Kirche mit dem jüdischen Volk im Glauben verbindet ... Edith Stein ist lange vor dem Konzil geboren und gestorben, und doch drückt ihr Schicksal genau diese Gegebenheit der gegenseitigen Einbindung aus, die sich nicht damit zufrieden gibt, die Vorurteile zu überwinden oder das Leiden der empfangenen Wunden zu lindern oder sogar Bande des Vertrauens wiederherzu-

¹ Zitiert nach: Katharina Seifert: Edith Stein – die »Virgo sapiens« in Beuron 1928–1933, in: Edith Stein Jahrbuch Band 20, 2014, hrsg. im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland und Österreich unter ständiger Mitarbeit der Edith Stein Gesellschaften in Deutschland und Österreich, S. 14–26, hier: 25.





stellen ... Auf dem inneren Weg von Edith Stein, in ihrem Gebet und in ihrem Denken kann der leidende Messias, kann das Geheimnis des Kreuzes nicht vom Leiden Israels getrennt werden; und dies lange vor dem Aufkommen Hitlers. Die Kreuzestheologie bezeichnet auf prophetische Weise den Kern ihrer Konsekration, wenn sie Schwester Theresia Benedicta vom Kreuz als Ordensnamen wählt. Durch den Glauben mit dem leidenden Messias vereint, ist sie mit ihrem Volk und für ihr Volk bis in die Gaskammer gegangen.«²

In diesem großen prophetischen Brückenschlag ihres Lebens finden sich alle anderen Brücken wieder, für die sie mit ihrem Leben und Werk einsteht: die Brücke zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Wissenschaft und Gottesdienst, zwischen dem Selbstverständnis von Mann und Frau, zwischen aktivem und kontemplativem Leben. Und damit spricht sie wesentliche Dimensionen an, auf deren Spannungseinheit eine menschliche Kultur und Gesellschaft im Allgemeinen und die »Seele Europas« in besonderer Weise ruhen.

Das Faszinosum Edith Stein trägt nicht die Züge einer populären Volksheligen. Dafür ist ihre geistig-geistliche Gestalt zu intellektuell ausgeprägt. Dennoch darf man über die intellektuelle Kraft hinaus auch ihr menschlich-einfühlsames und in schlichter Geste hilfsbereites Charisma nicht übersehen. Aus den zahlreichen, sehr persönlichen Briefen z.B. an ihre ehemaligen Schülerinnen aus St. Magdalena in Speyer geht hervor, welches Vertrauen einerseits sie bei den jungen Frauen genoss und wie einfühlsam und menschlich nah sie Rat, Trost und Orientierung geben konnte. Weitgehend unbekannt ist auch ihre Schwäche für die Schwachen und Armen. Vor Weihnachten, so wurde mir berichtet, war ihr kleines Zimmer im Speyrer Dominikanerinnenkloster voll mit Geschenken für arme Menschen und Familien in Speyer und darüber hinaus. Hier zeigt sich verborgen und anrührend zugleich ihr soziales Herz.

Dennoch liegt ihr eigentliches Charisma für mich darin, dass in ihrer Gestalt die entscheidende Herausforderung der Kirche von heute konkret anschaulich wird: Wie kann es gelingen, die geistig und geistlich Suchenden unserer Zeit wieder in den Bann des Gottesgeheimnisses zu ziehen? Wie kann der praktische Atheismus unserer Zeit, in dem

² Jean-Marie Lustiger: Einführung zum Runden Tisch über Edith-Stein beim Katholikentag 2006 in Saarbrücken, in: Edith Stein Jahrbuch Band 13 (2007) 119–123, hier: 120f.





so viele leben, weil ihnen ihr Kinderglauben in unserem aufgeklärten Alltag verdunstet ist, wieder für das Gottes- und Christusgeheimnis geöffnet werden? Wie kann entschiedenes, mündiges Christsein in unserer Zeit neu gelingen? Welche Bedeutung hat dabei die Taufe als grundlegendes, lebensveränderndes Sakrament? Vor allem die Erwachsenentaufe – und das (vom II. Vatikanum wieder eingerichtete) Erwachsenen Katechumenat erlangen neue Bedeutung. Hier liegt ein zentraler Schlüssel für die Zukunft der sich zu einer selbstbewusst demütigen Kirche im Volk und für die Menschen wandelnden Volkskirche. Nur wenn uns der Brückenschlag zu den Suchenden, ernsthaft Fragenden und nach tragfähigen Visionen für die Zukunft Ausschau Haltenden quer durch die Milieuveränderungen unserer Gesellschaft gelingt, wächst uns neue Hoffnungs- und Gestaltungskraft zu. Hier erweist sich Edith Stein nicht als die vergangene, sondern als die kommende Heilige.

Bekannt ist jene Nacht, in der sie im Hause ihrer Freundin Conrad Martius in Bad Bergzabern die Autobiographie der großen Teresa verschlungen haben soll und die Wahrheit für ihr Leben darin fand. Eine andere, unbekanntere Begebenheit in genau diesem Zusammenhang ihrer Christwerdung hat mich gerade auf dem eben skizzierten Hintergrund sehr fasziniert. Pater Erich Przywara, der ihr und dem sie in geistig-geistlichem Austausch sehr verbunden war, hat sie uns überliefert. Stein habe sie ihm, dem Jesuiten, bei einem Spaziergang am Rheinufer in Speyer persönlich erzählt. Es sei noch zu jener Zeit gewesen, als sie sich praktisch als Atheistin ansah, weil der in der Familie gelebte jüdische Glaube ihr zerronnen war. Da habe sie zufällig bei ihrem Buchhändler in Freiburg eine Ausgabe der Exerzitien des hl. Ignatius gefunden. »Es interessierte sie zunächst nur als Psychologin.« »Aber«, so erzählte sie Przywara, »sie habe gleich erkannt, dass man es nicht lesen könne, sondern nur tun. So ging sie als Atheistin, allein mit dem Büchlein, in ihre ›Großen Exerzitien‹, um aus den dreißig Tagen mit dem Entschluss der Konversion herauszugehen.«³ Przywara sieht hier zwei wesentliche Züge im »geistigen Gesicht Edith Steins« aufleuchten: »die echt souveräne Einsamkeit im Kosmos« und die radikale Entschlossenheit zur Torheit des Kreuzes.

Für mich ist in dieser von Przywara überlieferten Begebenheit ganz Wesentliches für unsere Zeit ausgedrückt: die Brücke von der Theorie

³ Erich Przywara, In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit, Nürnberg 1955, 72.





in die Praxis, vom intellektuellen Suchen in das einfach beginnende Tun (ohne zu wissen, was daraus wird). Das »Kommt und seht« des Herrn ernst zu nehmen, heißt Menschen, die suchen, eine Teilnahme zu ermöglichen, die nicht die Perfektion ihrer Entscheidung (und ihres Lebenswandels) schon zur Voraussetzung hat, sondern bei der im Tun, in der Erfahrung des Vollzuges von Gebet und gelebter christlicher Wirklichkeit (in deren Unmittelbarkeit ich mich ja in den ignatianischen Exerzitien mit allen Sinnen hineinbegebe) durch Gottes Geist die nächsten Schritte wie von selbst aufleuchten. Der Weg Edith Steins zum Glauben, zur entschiedenen Nachfolge des Herrn und zur Lebenshingabe für ihn und sein Volk (im vollumfänglichen Sinne) kann uns gerade heute in der Zeit individualisierter Lebenswege und Glaubenszugänge dabei helfen, wie wir unsere kirchlichen Räume und Horizonte einladend öffnen müssen, damit Suchende durch unser schlichtes Tun des Glaubens und durch unsere Bereitschaft, jedem Rede und Antwort zu geben, der nach dem Grund unserer Hoffnung fragt, in die innere Dynamik des Heiligen Geistes hineingezogen werden und neu hineinwachsen können in die Gemeinschaft der Glaubenden. Die geistig-geistliche Gestalt Edith Steins lehrt uns ein uneingeschränktes Vertrauen in die Führungskraft des Heiligen Geistes, den wir nicht in Vorbedingungen einzementieren sollten. Im Grunde ist die ganze Herausforderung unserer Zeit darin einbegriffen, ob wir uns dieser Führungskraft wirklich ganz und gar anvertrauen. Sind unsere inneren Vorbehalte nicht auch oftmals ein Stück praktischer Atheismus – selbst im frommsten Kleide? Auch Papst Franziskus fordert uns auf, das Wagnis des Glaubens einfach einzugehen, vom Denken und Reden ins schlichte Tun überzugehen, auch wenn das noch so anfanghaft und unvollkommen sein sollte. Das II. Vatikanische Konzil hat bewusst die Kirche nicht mit der Vorstellung einer »societas perfecta« beschrieben, sondern als Sakrament und Heilmittel auf dem Weg, als wanderndes Volk Gottes, das im Vertrauen auf den Heiligen Geist sich selbst immer neu auf die abgründige Brücke in die Zukunft hinein, in das Land der Verheißung wagen muss. Wer könnte uns dieses Wagnis mehr lehren als die heilige Edith Stein – mit ihrem bewussten Gang über die Todesrampe in Auschwitz und ihrer Glaubensgewissheit, dass Gottes Wege niemals in der Vernichtung enden, sondern

⁴ Edith Stein: Selbstbildnis, Anm. 25, 164, Brief 150 vom 28.04.1931 an Adelgundis Jaegerschmid (ESGA 2).





sich in der Torheit des Kreuzes das unbesiegbare Leben Gottes offenbart. So schreibt sie in einem ihrer Briefe zusammenfassend: »Es ist im Grunde nur eine kleine, einfache Wahrheit, die ich zu sagen habe: wie man es anfangen kann, an der Hand des Herrn zu leben.«⁴

An der Hand des Herrn, des Hohenpriesters, und im Lebensgeheimnis des Kreuzes wurde und wird Edith Stein zu einer Brückenbauerin über unversöhnte Gegensätze hinweg hinein in eine Zeit weit über die ihre hinaus. Unmittelbar vor ihrem Abtransport nach Auschwitz sprach Edith Stein im Lager Westerbork noch mit einem holländischen Beamten – und das gehört zu den letzten Sätzen, die aus ihrem Mund überliefert sind: »Die Welt besteht aus Gegensätzen ... Letzten Endes wird nichts bleiben von diesen Kontrasten. Die große Liebe allein wird bleiben. Wie sollte es auch anders sein können?«⁵

⁵ Klaus Hemmerle, Die geistige Größe Edith Steins, in: Leo Elders (Hg.), Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung, Würzburg 1990, 277.





KATHARINA SEIFERT

Predigt anlässlich der Enthüllung der Edith-Stein-Gedenktafel am Restaurant Kybfelsen am 19. Oktober 2014

Liebe Glaubende der Liebfrauentgemeinde und der Seelsorgeeinheit Freiburg Wiehre-Günterstal, sehr geehrter Herr Bürgermeister Ulrich von Kirchbach, verehrte Gäste,

Edith Stein war knapp 25 Jahre alt, als sie im Juli 1916 mit der Straßenbahn durch das »kleine alte Tor bis zur Endstation« in Günterstal einfuhr. Sie kam von Breslau. Ihr neues Quartier in Freiburg ist ein »sauberes Bauernhaus« bei einer »freundlichen jungen Frau«: Dorfstraße 4. Deren Mann ist im Krieg. Wider Erwarten dauert der schon das zweite Jahr.

Eigentlich hat Edith Stein nur ein Ziel im Sinn: Sie will die Prüfungen für ihre Promotion ablegen. Die Doktorarbeit hat sie längst abgegeben – noch in Göttingen. Zum Wintersemester war ihr Doktorvater, der berühmte Philosoph Edmund Husserl, nach Freiburg berufen worden. Nun musste sie ihm nach Freiburg hinterherreisen, um ihren nächsten Karriereschritt zur Vollendung zu bringen. Das Staatsexamen hatte sie in Göttingen mit Bravour geschafft. Zwischendurch diente sie dem Vaterland als Rotkreuzschwester. Wie viele war sie der irrtümlichen Meinung, dass Deutschland im Recht sei, diesen Krieg zu führen, und ihn sicher gewinnen würde.

Die Erlebnisse im Seuchenlazarett in Böhmen und das grausame Leiden und Sterben der Soldaten ließen in Edith Stein eine neue Haltung zum Krieg und zu ihrem Vaterland wachsen. Sie wird in den kommenden Jahren Untersuchungen über den Staat machen und auch veröffentlichen.

Doch zuvor besteht sie mit höchster Auszeichnung ihre Promotionsprüfungen. Gefeierte wird im kleinen Kreis in der Lorettostraße 40, in der Wohnung ihres Doktorvaters. Das war der 3. August 1916. Mit dabei war der Pole Roman Ingarden. Er bedeutet ihr viel. In ihn hat sie sich verliebt. Doch diese Liebe blieb, wie sich herausstellte, ohne Erwidern.





Noch vor der Promotion hatte Edith Stein von Husserl die Zusage, dass sie seine Assistentin werden konnte. Was für ein Glück für sie! Allerdings basierend auf der Tatsache, dass Husserls eigentliche Assistenten im Krieg eingezogen waren.

Zu ihren Aufgaben gehört es, philosophische Einführungsveranstaltungen zu halten. Unter den Studierenden sitzt Amelie Jaegerschmid, die später in St. Lioba eintreten wird und den Namen Adelgundis bekommt. Es wird eine lebenslange Freundschaft zwischen beiden Frauen sein. »Schlicht, alltäglich und sogar etwas unmodern« beschreibt Sr. Adelgundis einmal die »Meisterschülerin« Husserls. Und: Sie habe »mehr Sinn für die Wirklichkeit gehabt als ihr Meister«.

Das zeigte sich schließlich auch daran, dass Edith Stein nach knapp zwei Jahren entschied, die Arbeit für Husserl aufzugeben. Die Förderung, die sie sich von ihm erhoffte, trat nicht ein. Was sie für ihn erarbeitete, konnte er nicht wirklich würdigen. Ihr Ziel war es, selbst Professorin zu werden. Einerseits erkannte Husserl Edith Steins Talent. Aber der Mann konnte sich nicht durchringen, diese Frau, seine hochbegabte Schülerin, selbst zur Habilitation zu führen. Er schrieb ihr noch ein Gutachten für den Fall, dass sich jemand und eine Universität fänden, die Edith Stein habilitieren würden.

Resümee 1918:

Liebe weg!

Arbeit weg!

Zukunft weg!

Bombendröhnen aus den Vogesen!

Französischer Bombenangriff auf Freiburg!

Der Mentor und beste Freund aus Göttinger Tagen, Adolf Reinach, in Flandern gefallen!

Was konnte Edith Stein trösten? Was gab ihr Hoffnung?

So vordergründig karrierebestrebt, wie es sich jetzt vielleicht anhörte, war Edith Stein nicht. Sie hatte Ziele. Ja! Aber das ist eher die äußere Seite dieser jungen Frau.

Innerlich war sie eine Suchende. Die jüdischen Wurzeln ihres Elternhauses trugen schon lange nicht mehr. Mit 14 hatte sie sich bewusst das Beten abgewöhnt. Während ihrer intensiven philosophischen Studien in Göttingen trifft sie auf Menschen, die an Jesus Christus glauben. Und – die ihr philosophisches Forsuchen mit dem Glauben an Gott verbinden können. Glaube und Wissenschaft mussten kein Widerspruch sein! Die wichtigste Frage, die Edith Stein umtrieb, war:





Was ist Wahrheit? Sie liest und forscht und diskutiert und hinterfragt. In den Krisenjahren 1918 bis 1921 reift ihr Glaube an Jesus Christus. Er ist nicht nur einer der »die Wahrheit sagt«, wie die Pharisäer ihn im heutigen Evangelium provozieren. Edith Stein erkennt ihn als »die Wahrheit«. Für diese Wahrheit in persona lohnt es sich zu leben und zu sterben. Einer ihrer berühmtesten Sätze wird heißen: »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht« – übrigens geschrieben 1938 an Sr. Adelgundis Jaegerschmid. Zu dieser Zeit pflegte Sr. Adelgundis den sterbenskranken Edmund Husserl und war mit ihm bis zum Schluss im Gespräch, auch über Glaubensfragen. Sein Grab befindet sich auf dem Friedhof, hier gleich nebenan. Obwohl Husserl als Jude der evangelischen Kirche beigetreten war, konnte er die Wahrheitsfrage aus dem Glauben nicht so eindeutig beantworten, wie es seine Schülerin Edith Stein tat.

Der Weg Edith Steins führte sie 1922 in die katholische Kirche. Sie ist 31 Jahre alt. Beruflich war sie schließlich die nächsten 9 Jahre Lehrerin in einer Schule der Dominikanerinnen in Speyer und ein Jahr Dozentin in Münster an einem pädagogischen Institut. Parallel war sie eine vielbeschäftigte Autorin und gefragte Referentin auch über Deutschland hinaus. All ihr Tun und Reden war durchdrungen von ihrer Beziehung zu Gott und der Hoffnung auf seine Führung.

Als die Nazis es der Jüdin 1933 unmöglich machten, weiter zu lehren, schlägt sie einen ganz neuen Weg ein. Innerlich hatte er sich über Jahre vorbereitet. Nun kam der äußere Anstoß dazu: Sie wird Karmelitin. Sie tritt in den Karmel in Köln ein. Doch das ist noch nicht ihre letzte Station. Um ihre Mitschwestern zu schützen, flieht sie in der Silvesternacht 1938 in die Niederlande, in den Karmel Echt. Doch die Nazis bleiben ihr auf den Fersen. Der Deportation im August 1942 nach Auschwitz folgt die sofortige Ermordung am 9. August. Als im September die Einreisegenehmigung in die Schweiz erfolgte, waren Sr. Teresia Benedicta vom Kreuz und ihre leibliche Schwester Rosa schon ermordet.

Die Bemühungen um eine weitere Ausreise zeigen, dass Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce, sich dieses Ende nicht gesucht hat. Doch auch als ihr klar war, dass dieses Ende, wie für Millionen Juden, unausweichlich ist, bleibt sie »standhaft in der Hoffnung auf Jesus Christus«, wie Paulus im heute verlesenen Briefabschnitt an die Thessalonicher würdigt. Das bezeugen ihre letzten Briefe an die Mitschwestern in Echt aus dem Auffanglager in Westerbork. Sie bittet neben der Zu-





sendung von Personalausweis, Brot- und Stammkarten um Wäsche sowie um den nächsten Brevierband und schreibt: »Konnte bisher herrlich beten.« Und: »Wir vertrauen auf Euer Gebet, es sind hier so viele Menschen, die etwas Trost brauchen, und sie erwarten ihn von uns Schwestern.« Das Gebet war ihr zur selbstverständlichen Kontaktnahme mit Gott geworden. Und sie war eine große ZuhörerIn, Beraterin und Ratgeberin für so viele Menschen geworden – auch für Sr. Adelgundis Jaegerschmid, wenn sie an sie schreibt. »Unsere Wirksamkeit an anderen wird nur so lange gesegnet sein, als wir keinen Zoll von der sicheren Grundlage unseres Glaubens preisgeben und unbeirrt durch alle menschlichen Rücksichten unserem Gewissen folgen.«

Diejenigen, die Sr. Teresia Benedicta das Gewünschte ins Lager Westerbork gebracht haben, berichten, wie gelassen sie war und wie sie durch ihr mütterliches Eingehen auf Vereinsamte – Kinder wie Erwachsene – auch handgreiflich Hilfe und Trost spendete. Ihre Maxime war: »Wir sind auf der Welt um der Menschheit zu dienen.« Eine solche Haltung ist in der Not nicht plötzlich da. Sie war gereift durch die vielen Enttäuschungen, die Edith Stein persönlich durchlitten hat und durch das gewachsene Vertrauen auf den Gekreuzigten und Auf-erstandenen. Nicht von ungefähr hatte sie den Ordensnamen »vom Kreuz« gewählt. Sie trägt ihn wie einen Ehrentitel. Zum Gekreuzigten hin spürte sie ihre Berufung, zu dem hin, der selbst Jude war und für uns durch die Hölle ging.

Edith Steins »Standhaftigkeit aus der Hoffnung« wird gerade hier im Äußersten besonders deutlich. Sie schrieb einmal geradezu ihr Schicksal vorausahnend: »Der Christus-Verbundene wird auch in der dunklen Nacht der subjektiven Gottferne und Gottverlassenheit unerschüttert ausharren.«

Edith Steins Endstation ist nicht die Hölle von Auschwitz. Sonst würden wir dieser Frau im heutigen Gottesdienst nicht gedenken. Ihre Verehrung wächst weltweit, z. T. mehr als in Deutschland.

Die Heiligsprechung 1998 und die Erhebung zur Mitpatronin Europas 1999 durch Papst Johannes Paul II. waren wichtig, um auf sie aufmerksam zu machen. Aber ich bin mir sicher, dass es letztlich auf das Weiterwirken Edith Steins im heutigen Menschen selbst ankommt. Wir können uns durch sie ermutigen lassen und von ihrem Gebet getragen wissen.

Sechs Heilige, drei Männer, drei Frauen, sind die Patrone Europas. Sie finden sie auf dem ausliegenden Gebetsbildchen. Benedikt von





Nursia als Vater des abendländischen Mönchtums sowie die osteuropäischen Brüder und Ärzte Cyrill und Methodius. Sie sind drei Vertreter des ersten Jahrtausends.

In der Begründung von Papst Johannes Paul II. für die Wahl der drei Frauen Brigitta von Schweden, Katharina von Siena und Sr. Teresia Benedicta a Cruce als Mitpatroninnen Europas heißt es: »Im Rahmen der von der Vorsehung bestimmten Tendenz, die sich in Kirche und Gesellschaft unserer Zeit durch immer klarere Anerkennung der Würde und der eigentlichen Gaben der Frau durchgesetzt hat, halte ich ... die Option für diese Heiligkeit mit weiblichem Antlitz für besonders bedeutsam.«

Das ist beachtlich, wenn man bedenkt: Alle drei haben sie sich in ihrer jeweiligen Zeit äußerst kritisch an den Papst gewandt. Edith Stein hat Papst Pius XI. 1933 einen aufrüttelnden Brief geschrieben, in dem sie eindringlich zum Schutz der Juden aufruft und klar vorausschauend, dass das Nichteingreifen der Kirche diese nicht vor den Nazis schützen wird.

Liebe Gemeinde,

wir enthüllen im Anschluss an diese Eucharistiefeyer eine Gedenktafel am Gasthaus Kybfelsen – gleich gegenüber. Zum Leben Edith Steins gehörte selbstverständlich die Gemeinschaft mit Freundinnen und Freunden und hin und wieder der Gang in ein Café oder Restaurant, wenn auch damals in bescheidenem Rahmen. So auch im Kybfelsen-Restaurant und in dessen Biergarten. Ein fast banal wirkender »lokal« Anlass soll mit der Gedenktafel ein Innehalten bewirken – im Sinne von »Denk-mal«! – und auf die Größe dieser Frau, Jüdin, Philosophin, Mystikerin und deutsche Heilige, verweisen. Aufruf für uns, ihrem Beispiel zu folgen.

Edith Stein lebte und lebt in der Nachbarschaft!

Amen.





HANSJAKOB BECKER UND TONKE DENNEBAUM

Das letzte Wort haben die Zeugen

Edith Stein – eine Vigil

DIE FEIER DER VIGIL

Die Tradition der Vigil-Feier (von lat. *vigilia*, [Gebets-]Wache) reicht vom antiken Judentum über die frühe Kirche bis in unsere Zeit und zeichnet sich durch das Anliegen aus, die Nacht vor einem Fest, im christlichen Kontext vor allem vor Ostern, im Gebet und mit Schriftlesungen zu verbringen.¹ Heute sind Vigilien vor allem im mönchischen Chorgebet lebendig, haben aber auch im Leben von Pfarrgemeinden ihren Platz und bieten hier wie dort die Möglichkeit einer besonderen geistlichen Akzentsetzung. Das Vorbild der hier vorgestellten Vigil ist die Nachtwache, die seit dem Jahre 1979 alljährlich am Vorabend des Hochfestes Mariä Empfängnis im Mainzer Priesterseminar gefeiert wird und im Jahre 1987 in der Mainzer Karmeliterkirche erstmals zu Ehren der damals gerade seliggesprochenen Edith Stein begangen wurde. Mit der grundlegend überarbeiteten Neuausgabe des Gotteslobes hat dieser meditative Wortgottesdienst erstmals Eingang in den Eigenteil einer deutschen Diözese gefunden (Ausgabe für das Bistum Mainz 2013, Nr. 712). Dabei wird die Vigil in einer für die gemeindlichen Gegebenheiten realisierbaren Form präsentiert. Theologisch gesprochen setzt die Vigil der Dunkelheit der Nacht, die sich als Abbild der Sünde und des Todes deuten lässt, Bilder des Lichtes und des Lebens entgegen. Auf einen Eröffnungsteil mit Lichtfeier (Luzernarium) und Weihrauchsopfer folgen eine oder mehrere Nachtwachen (Nokturnen). Mit dem Fürbittgebet, Vaterunser und Segen schließt der Gottesdienst.² Eine so gestaltete Vigilfeier eignet sich nicht nur für die spirituelle Vorbereitung hoher Festtage des Kirchenjahres, sondern kann auch einen Raum zur geistlichen Annäherung an einzelne Gestalten der Glaubensgeschichte eröffnen. Im Folgenden wird beispielhaft eine Vigil vorgestellt, die der heiligen Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce,

¹ Vgl. Angelus Häußling, *Vigil*, 785.

² Vgl. hierzu ausführlich Ansgar Franz, *Klage als Ernstfall des Betens*, bes. 437–440.





gewidmet ist und am 31. Oktober 2014 in der Pfarrkirche St. Bernhard im Mainzer Vorort Bretzenheim gefeiert wurde.

Vor Beginn der Vigil: Es brennt kein elektrisches Licht, die Kirche ist bis auf das Licht der Osterkerze dunkel. Auf dem Altar ist eine Schale zum Auflegen von Weibrauch vorbereitet.

I. 1 LUZERNARIUM

Der Vorsteher entzündet ein Licht an der Osterkerze und eröffnet die Feier:

V Im Namen unseres Herrn Jesus Chri-stus: Licht und

Frie - den. A Dank sei Gott.

T u. M: Liturgie

Alle Kerzen werden entzündet, dabei erklingt:

I. 2 LICHTHYMNUS

1 Licht, freund-lich leuch - tend aus dem hei -

li - gen Glan - ze des un - sterb - li - chen





Va - ters, des himm - li - schen, hei - li - gen,

se - li - gen: Du_ Je - sus Chri - stus!

2 Ge - kom - men zur Stunde, da die Sonne un - ter -

geht, vor Au - gen das Licht, am A - bend ent -





zün - det, sin - gen wir Lob, dem Va - ter und dem

Sohn und Got - tes hei - li - gem Geist.

³ Wür - dig bist du, zu al - len Zei - ten ge - prie -

sen zu wer - den mit hel - len Stim - men,





Got - tes-sohn, du gibst das Le - ben,
des-halb ver-herr - licht dich das All.

T: »Phos hilaron« 2./3. Jh., Ü: Hansjakob Becker (* 1938)
M: nach Irenäus Totzke (1932–2013), nach Kiewer Choral

I. 3 GEBET DER LICHTDANKSAGUNG

V: Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang sei Dein Name gepriesen. Ewiger, Schöpfer der Welt, Quelle allen Lebens, Du bist das Licht. Im Anfang hast Du alles ins Dasein gerufen: Himmel und Erde – Sonne, Mond und Sterne. Durch Dein Wort lässt Du das Licht vor der Finsternis weichen und die Finsternis vor dem Licht. Mit Deiner Sonne erhellst Du unsere Tage und, der Feuersäule gleich, leuchtest Du uns in der Nacht. Wollten wir uns im Dunkel vor Dir verbergen, so wäre auch die Finsternis für Dich nicht finster. Du selbst aber – Du wohnst in unzugänglichem Licht. Dunkel erscheinst Du uns, denn unsere Augen sind nicht geschaffen, Deinen blendenden Glanz zu ertragen. Kein Mensch hat Dich je gesehen. Wir danken Dir, dass Du aus Deiner Verborgenheit herausgetreten bist. Deine Herrlichkeit und Deine Menschenfreundlichkeit sind uns aufgeleuchtet auf dem Gesicht eines Menschen: Jesus von Nazareth,
– Licht vom Licht,
– Licht, das die Nacht erleuchtet,
– Licht und Leben für die ganze Welt.





Wir bitten Dich, Vater, nimm an dieses Licht, das wir am Abend mit Freude und Dank entzündet haben und in dem wir wie in einem Spiegel Dein Licht schauen. Gib, dass wir ihn, Jesus Christus, vor Augen haben – ob wir nun wachen oder schlafen. Lass uns von ihm Licht empfangen: die Kraft zur Hingabe – die Hoffnung auf Leben. Lass uns dieses Licht weitergeben und mit brennenden Lampen den Morgen des Tages erwarten, dem kein Abend mehr folgt.

Dann dürfen wir Dich in unverhülltem Glanz schauen von Angesicht zu Angesicht und Dich loben, den Vater durch den Sohn im Heiligen Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A: Amen.

I. 4 WEIHRAUCHPSALM

Auf-stei - ge mein Ge - bet wie Weihrauch vor dein

An - ge - sicht, wie ein Abend - op - fer

sei das Erheben meiner Hän - de:





Kv V/A Er - hö - re mich, Herr, er - hö - re mich!

The image shows a musical score for a choral piece. It consists of two staves: a treble clef staff on top and a bass clef staff on the bottom. The key signature has one flat (B-flat). The melody is written in the treble clef, and the accompaniment is in the bass clef. The lyrics are 'Erhöre mich, Herr, erhöre mich!'.

T: Ps 141,2, M u. S: nach Nikolai Rimski-Korsakov (1844-1908), Kiewer Choral

I. 5 GEBET ZUM WEIHPRAUCHOPFER

V: Wie Weihrauch steige unser Gebet auf zu Dir;
 als abendliches Opfer nimm an die Reue unseres Herzens:
 Gesündigt haben wir,
 Unrecht haben wir getan,
 beladen mit Schuld stehen wir vor Dir,
 heiliger, gerechter, barmherziger Gott.
 Lass die Sonne nicht untergehen über Deinem Zorn!
 Denk an Dein Erbarmen,
 denn wolltest Du der Sünden gedenken – Herr, wer würde dann noch
 bestehen?

Schau auf Deinen Sohn, der unsre Sünden getragen hat!
 Am Abend seines Lebens hat er sich Dir hingegeben als Opfergabe, die
 Dir gefällt.
 Am Kreuz hat er für uns betend die Hände zu Dir erhoben. In seinen
 ausgespannten Armen hast Du alle Menschen in Liebe umarmt und die
 Welt mit Dir versöhnt.
 Schaffe unser Herz neu durch Deinen Heiligen Geist,
 und erfülle es mit der Glut Deiner Liebe.
 Mache uns zu einem Weihrauchopfer, von dem der Wohlgeruch Christi
 ausströmt.
 Er spende Frieden und Leben.
 Darum bitten wir Dich durch Jesus, Deinen Sohn, unseren Bruder und
 Herrn,
 der mit Dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes
 von Ewigkeit zu Ewigkeit.
 A: Amen.



II. 1 LIED ZUR PROZESSION MIT DER HEILIGEN SCHRIFT

im Wechsel alle / Chor

Dich, Kö - nig, lo - ben wir, dich eh - ren wir für und für!
 All - - - - - der Heil - gen Schar lob - - - - - preist dich im - mer - dar.

Dir, o Je - su, wolln wir ge - ben
 Ih - re Na - men stehn ge - schrie - ben

Ruhm, Preis, Dank und Herr - lich - keit, hier durch un - - - ser gan - zes Le - ben und da - nach in E - wig - keit.
 in dem Buch der E - wig - keit, denn sie sind dir treu ge - blie - ben, Zeu - gen dei - - - ner Herr - lich - keit.

T: nach Angelus Silesius 1657
 M u. S: nach Georg Joseph 1637



II. 2 PSALMODIE AUS DEM HOHENLIED

*kantilliert, VI. Ton**Kehrvers V / alle*

Des Nachts such - te ich ihn, den mei - ne See - le liebt.

T: Hld 3,1, M: Kiew, 17. Jh., vgl. EG 307

Hld 3,1-4

Des Nachts auf meinem Lager suchte ich ihn,
den meine Seele liebt.
Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
Aufstehen will ich, die Stadt durchstreifen, die Gassen und Plätze,
ihn suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
Mich fanden die Wächter
bei ihrer Runde durch die Stadt.
Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt?
Kaum war ich an ihnen vorüber,
fand ich ihn, den meine Seele liebt.
Ich packte ihn, ließ ihn nicht mehr los,
bis ich ihn ins Haus meiner Mutter brachte,
in die Kammer derer, die mich geboren hat.

*Kehrvers**Hld 5,2-6*

Ich schlief, doch mein Herz war wach.
Horch, mein Geliebter klopft:
Mach auf, meine Schwester und Freundin,
meine Taube, du Makellose! Mein Kopf ist voll Tau,
aus meinen Locken tropft die Nacht.
Ich habe mein Kleid schon abgelegt –
wie soll ich es wieder anziehen? Die Füße habe ich gewaschen –
soll ich sie wieder beschmutzen?





Mein Geliebter streckte die Hand durch die Luke;
 da bebte mein Herz ihm entgegen.
 Ich stand auf, dem Geliebten zu öffnen.
 Da tropften meine Hände von Myrrhe am Griff des Riegels.
 Ich öffnete meinem Geliebten:
 Doch der Geliebte war weg, verschwunden.
 Mir stockte der Atem: Er war weg.
 Ich suchte ihn, ich fand ihn nicht. Ich rief ihn, er antwortete nicht.

Kehrvers

Hld 8,6-7

Leg mich wie ein Siegel auf dein Herz,
 wie ein Siegel an deinen Arm! Stark wie der Tod ist die Liebe,
 die Leidenschaft ist hart wie die Unterwelt.
 Ihre Gluten sind Feuergluten, gewaltige Flammen.
 Auch mächtige Wasser können die Liebe nicht löschen;
 auch Ströme schwemmen sie nicht weg.
 Böte einer für die Liebe den ganzen Reichtum seines Hauses,
 nur verachten würde man ihn.

Kehrvers

II. 3 LESUNG

Hebr 10,32-11,1

Erinnert euch an die früheren Tage, als ihr nach eurer Erleuchtung
 manchen harten Leidenskampf bestanden habt: Ihr seid vor aller Welt
 beschimpft und gequält worden, oder ihr seid mitbetroffen gewesen
 vom Geschick derer, denen es so erging; denn ihr habt mit den Ge-
 fangenen gelitten und auch den Raub eures Vermögens freudig hin-
 genommen, da ihr wusstet, dass ihr einen besseren Besitz habt, der
 euch bleibt. Werft also eure Zuversicht nicht weg, die großen Lohn
 mit sich bringt. Was ihr braucht, ist Ausdauer, damit ihr den Willen
 Gottes erfüllen könnt und so das verheißene Gut erlangt.
 Denn nur noch eine kurze Zeit, / dann wird der kommen, der kommen
 soll, / und er bleibt nicht aus. Mein Gerechter aber wird durch den
 Glauben leben; /
 doch wenn er zurückweicht, / habe ich kein Gefallen an ihm.





Wir aber gehören nicht zu denen, die zurückweichen und verloren gehen, sondern zu denen, die glauben und das Leben gewinnen. Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.

Antwortgesang Die Heiligen uns weit voran *Chor / Refrain alle*

Willem Vogel

Einer



1. Die Hei - li - gen, uns weit vo - ran, ha - ben hier nichts er - wor - ben,
 sie sind am En - de ih - rer Bahn als Fremd - lin - ge ge - stor - ben.
 Und glaub - ten doch, dass Got - tes Hand,
 die sie bis dort ge - lei - tet, in ei - nem bess - ren
 Va - ter - land die Stadt für sie be - rei - tet.

Alle



Sein Na - me sei ge - lobt! Er ließ sie si - cher gehn.
 Kommt, sin - gen wir im Chor mit al - len Hei - li - gen.

nach Muus Jacobse: De heiligen, ons voorgegaan (1962?)
 T u. M: Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied, Leidschendam
 dt. T: Strube, München





Hebr 11,8–19

Aufgrund des Glaubens gehorchte Abraham dem Ruf, wegzuziehen in ein Land, das er zum Erbe erhalten sollte; und er zog weg, ohne zu wissen, wohin er kommen würde. Aufgrund des Glaubens hielt er sich als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land auf und wohnte mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten; denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, die Gott selbst geplant und gebaut hat. Aufgrund des Glaubens empfing selbst Sara die Kraft, trotz ihres Alters noch Mutter zu werden; denn sie hielt den für treu, der die Verheißung gegeben hatte. So stammen denn auch von einem einzigen Menschen, dessen Kraft bereits erstorben war, viele ab: zahlreich wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meeresstrand, den man nicht zählen kann. Voll Glauben sind diese alle gestorben, ohne das Verheißene erlangt zu haben; nur von fern haben sie es geschaut und begrüßt und haben bekannt, dass sie Fremde und Gäste auf Erden sind. Mit diesen Worten geben sie zu erkennen, dass sie eine Heimat suchen. Hätten sie dabei an die Heimat gedacht, aus der sie weggezogen waren, so wäre ihnen Zeit geblieben zurückzukehren; nun aber streben sie nach einer besseren Heimat, nämlich der himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, er schämt sich nicht, ihr Gott genannt zu werden; denn er hat für sie eine Stadt vorbereitet. Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar, als er auf die Probe gestellt wurde, und gab den einzigen Sohn dahin, er, der die Verheißungen empfangen hatte und zu dem gesagt worden war: Durch Isaak wirst du Nachkommen haben. Er verließ sich darauf, dass Gott sogar die Macht hat, Tote zum Leben zu erwecken; darum erhielt er Isaak auch zurück. Das ist ein Sinnbild.

Antwortgesang Die Heiligen uns weit voran *Chor / Refrain alle*

2. Sie zogen aus wie Abraham,
als er den Ruf vernommen.
Der wusste nicht, wohin es ging
und wann dort anzukommen.
In Gottes Namen starben sie
und wussten nur das eine:
Gott schämt sich nicht, ihr Gott zu sein,
ihr Weg ist auch der seine.





(*alle*) Sein Name sei gelobt!
 Er ließ sie sicher gehn.
 Kommt, singen wir im Chor
 mit allen Heiligen.

Hebr 12,1-3

Da uns eine solche Wolke von Zeugen umgibt, wollen auch wir alle Last und die Fesseln der Sünde abwerfen. Lasst uns mit Ausdauer in dem Wettkampf laufen, der uns aufgetragen ist, und dabei auf Jesus blicken, den Urheber und Vollender des Glaubens; er hat angesichts der vor ihm liegenden Freude das Kreuz auf sich genommen, ohne auf die Schande zu achten, und sich zur Rechten von Gottes Thron gesetzt. Denkt an den, der von den Sündern solchen Widerstand gegen sich erduldet hat; dann werdet ihr nicht ermatten und den Mut nicht verlieren.

Antwortgesang Die Heiligen uns weit voran *Chor / Refrain alle*

3. Vom Dienst der Erde freigekauft,
 ruhn sie von ihren Werken.
 Doch reden sie und zeugen noch,
 den Glauben uns zu stärken,
 Dass wir in Hoffnung und Geduld
 den Weg zu Ende gehen,
 eins mit dem heiligen Wandervolk,
 und Gottes Liebe sehen.

(*alle*) Sein Name sei gelobt!
 Er ließ sie sicher gehn.
 Kommt, singen wir im Chor
 mit allen Heiligen.

II. 4 HOMILIE

Liebe Schwestern und Brüder,

»*Das letzte Wort haben die Zeugen*« – mit diesen Worten haben wir unsere Vigil-Feier überschrieben. »*Das letzte Wort haben die Zeugen.*« Das ist eine starke These, man könnte sogar sagen: Sie ist absurd! Wir feiern diesen abendlichen Gottesdienst zu Ehren und im Andenken von Edith Stein, einer Frau, die gewaltsam ihr Leben verloren hat, in einem





Konzentrationslager, in Auschwitz – und es liegt auf der Hand, dass nicht *sie*, sondern ihre *Mörder* das letzte Wort hatten.

Wenn man den Ort des Todes Edith Steins heute aufsucht, kann man in gewisser Weise den letzten Weg der Heiligen nachvollziehen: Ganz am Ende des Lagers Auschwitz-Birkenau, wenn man beinahe an den dahinterliegenden Wald gelangt, kann man bis heute die Grundmauern zweier Baracken sehen. Dort haben sich die Häftlinge entkleiden müssen, sind einige Meter einen Weg entlanggegangen und standen dann vor einem einfachen Gebäude – dem so genannten *Weißes Haus*, einem alten Bauernhaus, das zu einer Gaskammer umgebaut worden war. Das ist der Ort, an dem Edith Stein gestorben ist. Hinter diesem Haus öffnet sich eine weite Lichtung, auf der man später die Asche der Toten vergraben hat. »*Das letzte Wort haben die Zeugen*«? – Wenn man an Auschwitz denkt, muss man sagen: Wohl kaum.

Edith Stein hatte die Dunkelheit sehr genau wahrgenommen, die sich im letzten Jahrzehnt ihres Lebens wie ein Schatten über Europa gelegt hatte. Bis zuletzt hatte sie versucht, ihre Schwester Rosa und sich selbst in Sicherheit zu bringen, in die Schweiz oder die USA zu emigrieren. Jahre zuvor hatte sie gehofft, nach Palästina ausreisen zu können, um dort als Ordensfrau im Karmel zu leben. Und dennoch hatte sie verstanden, dass es galt, die Nacht anzunehmen als das Kreuz Jesu, sie als einen Führer zu begreifen, der ihr einen Weg der Nachfolge Jesu wies, einen Weg, der durch die Dunkelheit zur Auferstehung, durch die Nacht in die Ewigkeit der Liebe Gottes führt.

Edith Stein.³

Kein Menschenherz ist je in eine so dunkle Nacht eingegangen wie der Gottmensch in Gethsemani und auf Golgotha. In das unergründliche Geheimnis der Gottverlassenheit des sterbenden Gottmenschen vermag kein forschender Menscheng Geist einzudringen. Aber Jesus selbst kann auserwählten Seelen etwas von dieser äußersten Bitterkeit zu kosten geben. Es sind seine treuesten Freunde, denen er es als letzte Probe ihrer Liebe zumutet. Wenn sie nicht davor zurückschrecken, sondern sich willig hineinziehen lassen in die Dunkle Nacht, dann wird sie ihnen zum Führer:

³ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft*, 25. Mit den Versen, die die Lesung abschließen, zitiert Edith Stein die 5. Strophe des Gesangs von der Dunklen Nacht des Johannes vom Kreuz. Vgl. ebd., 35–37.





O Nacht, die Führer war,
 O Nacht, viel liebenswerter als die Morgenröte!
 O Nacht, die du verbunden
 Die Liebste dem Geliebten,
 In den Geliebten die Geliebte umgewandelt!

Meditationsgesang

The musical score consists of two systems of music. The first system is in 3/4 time and contains the lyrics: 'Auch die Fin-ster-nis ist nicht fin-ster vor dir, die'. The second system is in 3/4 time and contains the lyrics: 'Nacht wie der Tag sind bei - de Licht. Auch die'. The word 'Schluß' is written above the final measure of the second system. The score is written for voice and piano accompaniment.

T: Ps 139, M u. S: Jacques Berthier, La ténèbre

Homilie, Teil 2

Tiefe, dichte Worte. Wir spüren, dass Edith Stein die Dunkelheit nicht einfach stehenlässt, sie nicht einfach akzeptiert, sich nicht darin verliert. Im Gegenteil: Ihr eigentliches Thema ist beides, Tod *und* Auferstehung, Tod *und* Leben. Für uns bedeutet das: Wenn wir heute der heiligen Edith Stein gedenken, dann können wir uns in unserem erinnernden Gebet von ihr selbst führen lassen: Wenn das letzte Wort *den Zeugen* gebührt – und nicht den Mördern –, dann dürfen wir Edith Stein nicht nur von ihrem Tode her lesen. Dann müssen wir auf ihr Leben schauen, auf ihren Glauben:

In Breslau als Kind jüdischer Eltern geboren, haben wir sie uns 20 Jahre später, im Jahre 1911, als kraftvolle junge Frau vorzustellen. Sie hatte gerade Abitur gemacht, sich in ihrer Heimatuniversität eingeschrieben, kämpfte für die Freiheit, für die Rechte der Frauen, für das Recht, frei zu denken, *die* Fragen zu stellen, die gestellt werden müssen. Drei Jahre später hat der Beginn des Großen Krieges, des Ersten Weltkrieges, dann vieles in Frage gestellt, Sicherheiten über den Haufen geworfen. Als





Krankenschwester in einem Kriegslazarett hat Edith Stein die Schattenseiten des Lebens kennengelernt, Leiden und Schmerz gesehen, auch Rohheit und Gewalt. Und so kommt zu dem frühen ersten Lebensthema der Freiheit ein zweites hinzu: Wie kann es gelingen, dass die Menschen, die die Völker und Nationen bilden, mehr sind als nur anonyme Gesellschaften, mehr als bloße Ansammlungen von Individuen, die sich führen und verführen lassen, die gehetzt und aufgehetzt werden können? Wie finden Menschen – in Freiheit – als Gemeinschaft zusammen, in Verantwortung füreinander, im anderen nicht den Fremden, sondern einen *Menschen* erkennend, ein Du, der meine eigene Wirklichkeit verändert? Wenige Jahre nach dem Krieg, der diese Fragen hat wichtig werden lassen, hat Edith Stein die Taufe empfangen, getragen von dem Glauben, dass es ein ewiges, ein lebendiges Du gibt – Jesus Christus.

Freiheit, Gemeinschaft, Philosophie auf der Höhe der Zeit – Edith Stein hat all das mit ihrer Taufe nicht etwa hinter sich gelassen, sondern gesucht und neu gefunden. Und dennoch dürfen wir den Tod dieser großen Heiligen nicht verschweigen – denn sie ist im Glauben, als Bekennerin gestorben, hat der Gewalt der Mörder die Hoffnung auf Leben und Auferstehung entgegengesetzt. Edith Stein hat geglaubt, dass nach der Nacht der Tag kommt. Ihre Botschaft ist durch den Tod nicht abgebrochen, sondern im Gegenteil: Mit ihrem Glauben hat sie der Gewalt widersprochen, ja sie hat sie widerlegt.

Und so *dürfen* wir heute sagen: »*Das letzte Wort haben die Zeugen.*« Edith Stein ist eine Zeugin des Glaubens. Sie und viele andere stehen ein für den Glauben an den einen Gott, sie bilden eine *Wolke von Zeugen*, die uns umgibt, wie es im Hebräerbrief (12,1) heißt. Die Zeugen belegen die *Hoffnung wider alle Hoffnung* (Röm 4,18). Von ihnen dürfen wir uns leiten und tragen lassen. Sie haben die Wahrheit geglaubt, bis in den Tod hinein.

*Edith Stein:*⁴

Liebe Mutter [Priorin],
eine Klostermutter ist gestern Abend mit Koffern für ihr Kind angekommen und will jetzt Briefchen mitnehmen. Morgen früh geht 1 Transport (Schlesien oder Tschechoslowakei ??).

⁴ Edith Stein, *Brief an Antonia Engelmann v. 6. 8. 1942*, in: dies., *Selbstbildnis in Briefen II*, 574f.





Das Notwendigste ist wollene Strümpfe, 2 Decken. Für Rosa alles warme Unterzeug u[nd] was in der Wäsche war (...) Rosa hat auch keine Zahnbürste, kein Kreuz u. Rosenkranz. Ich hätte auch gern den nächsten Brevierband (konnte bisher herrlich beten). (...) 1000 Dank, Grüße an alle, (...) B[enedicta]

Stille

II. 5 DAS MAGNIFICAT IN AUSCHWITZ

*Meine Seele erhebt den Herren,
und mein Geist FREUET sich Gottes, meines Heilandes.*

Die Räder schlugen auf den Schienen den eintönigen Takt der Reise durch die Nacht. (...) Die Hitze, der Durst, (...) der Mangel an frischer Luft erstickte uns, aber all das war nichts im Vergleich zu den Schreien, die uns innerlich zerrissen.

Der Zug lief (...) in einen Bahnhof ein. (...) »Auschwitz!« (...) Durch die Fenster sah man Stacheldraht. Das musste das Lager sein. (...) Mitternacht. (...) Wir waren da.⁵

*Denn er hat seine elende Magd angesehen:
Siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Kindeskind.
Denn er hat große Ding an mir getan, der da mächtig ist
und des Name HEILIG ist.*

Die Menschheit interessiert sich nicht für uns. Heute ist alles erlaubt. (...) Sogar die Gaskammern. (...) Jemand begann, Kaddisch, das Totengebet, aufzusagen. (...) »Jísgadal wejískadasch schme raba ... Sein Name sei erhöht und geheiligt ...« (...) Warum sollte ich Seinen Namen heiligen? (...) Wir marschierten langsam, wie hinter dem Leichenwagen unseres eigenen Begräbnisses einher.⁶

*Und seine BARMHERZIGKEIT wáhret immer für und für
bei denen, die ihn fürchten.*

⁵ Elie Wiesel, *Die Nacht zu begraben, Elischa*, 46–49.

⁶ Ebd., 54–55.





Es ist aus. Gott ist nicht mehr mit uns. (...) Ich leide Höllenqualen in meiner Seele und in meinem Fleisch. Ich habe (...) Augen im Kopf und sehe, was hier geschieht. Wo ist die göttliche Barmherzigkeit? Wo ist Gott? Wie kann ich, wie kann man an diesen Gott der Barmherzigkeit glauben?⁷

*Er übet GEWALT mit seinem Arm,
er zerstreuet, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn.*

Wenn Du nicht mein Gott bist – wessen Gott bist Du dann? Der Gott der Mörder? (...) Ich kann Dich nicht loben für die Taten, die Du duldest. Ich segne und lobe Dich aber (...) für Deine schreckliche Größe. Wie gewaltig muss sie sein, wenn sogar das, was jetzt geschieht, auf Dich keinen entscheidenden Eindruck macht? (...) Du hast alles getan, dass ich an Dir irre werde, dass ich nicht an Dich glaube. Ich sterbe aber gerade so, wie ich gelebt habe, als unbeirrbar an Dich Glaubender. (...) Höre Israel! Der Herr ist unser Gott, der Herr ist Einer!⁸

*Er stößet die Gewaltigen vom Stuhl und erhöht die Niedrigen;
die HUNGRIGEN füllet er mit Gütern und lässt die Reichen leer.*

Aus (...) einem Lager brachte man eine Gruppe ausgehungerter (...) Juden. Sie zogen sich auf dem Hof aus. Zum Erschießen gingen sie einzeln. Sie (...) flehten, man möge ihnen für den kurzen Augenblick, den sie noch zu leben hatten, ein Stück Brot geben. Man brachte viel Brot herbei. Ihre ermatteten und von entsetzlichem Hunger erloschenen Augen flammten in wildem Freudenrausch auf: Mit beiden Händen ergriffen sie das Brotstück und verschlangen es gierig, während sie über die Stiege zum Erschießen gingen.⁹

*Er denket der Barmherzigkeit und hilft seinem Diener ISRAEL auf,
wie er geredt hat unsern Vätern, Abraham und seinem Samen ewiglich.*

⁷ Ebd., 107.

⁸ Zvi Koliz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, 81–101.

⁹ Unbek. Verfasser, in: Hans Günther Adler, Hermann Langbein, Ella Lingens-Reiner (Hg.), *Auschwitz. Zeugnisse u. Berichte*, 76.





Wir waren Zeugen der Ankunft von Transporten. Ein älterer Rabbi darunter. Da sie aus Städten, die in der Nähe gelegen waren, kamen, wussten sie, was sie erwartet. ... Und der Rabbi betrat den Entkleidungsraum, und plötzlich begann er zu tanzen und zu singen. Ganz allein. Und die anderen sagten nichts. Und er sang und tanzte eine ganze Weile. Dann starb er für »kiddush ha-shem«, für die »Verherrlichung des Namens Gottes«. ¹⁰

*Ehre sei dem Vater und dem Sohn und auch dem Heiligen Geiste.
Wie es war im Anfang, jetzt und immerdar
und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.*

Ich glaube an die Sonne, auch wenn sie nicht scheint.
Ich glaube an die Liebe, auch wenn ich sie nicht fühle.
Ich glaube an Gott, auch wenn er schweigt. ¹¹

M: Heinrich Schütz, Meine Seele erhebt den Herren, SWV 426

Stille

III. 1 FÜRBITTLITANEI

V Lasst uns, Brüder und Schwestern, Gottes Er - bar -
men anrufen und inständig zum Herrn be - ten:

A Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie e - lei - son.

Der Schlussakkord kann während der folgenden Fürbitten weiterklingen.

T: Liturgie, M u. S: Verein Kultur – Liturgie – Spiritualität e. V., Mainz

¹⁰ Elie Wiesel, *Die Massenvernichtung als literarische Inspiration*, 35.

¹¹ Aufschrift auf der Wand eines Kellers in Köln a. Rhein, in dem sich einige Juden während des Krieges versteckt gehalten haben. Vgl. Zvi Koliz, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, 7.





K Um den Frieden der Herzen, den Frieden der Völker,
 den Frieden der ganzen Schöp - fung lasst uns
 zum Herrn be - ten.

A: Kyrie ...

Für die Jungen und die Alten lasst uns zum Herrn beten.

A: Kyrie ...

Für die Überlasteten und die Arbeitslosen ...

Für die Geborgenen und die Heimatlosen ...

Für die Gesunden und die Kranken ...

Für die Leidenden und die sie Pflegenden ...

Für die Satten und die Hungernden ...

Für die Mächtigen und die Hilflosen ...

Für die Frommen und die Sünder ...

Für die Gläubigen und die Zwefelnden ...

Für Israel, Gottes auserwähltes Volk, und die Kirche Gottes auf dem ganzen Erdenrund ...

Für die Zeugen des Evangeliums in Familie, Ordensstand und Priesteramt ...

Für alle, die die Frohe Botschaft verkünden, und für die um ihres Glaubens willen Verfolgten ...

Für unsere Eltern und unsere Kinder ...

Für den, der jetzt neben uns steht ...

Für alle Lebenden und unsere Toten ...

Für die in dieser Nacht Sterbenden ...

V: Alles, was uns am Herzen liegt – gesagt oder ungesagt –, wollen wir zusammenfassen in dem Gebet, das unser Herr selbst uns zu beten gelehrt hat:





III. 2 VATERUNSER

Va-ter un - ser im Him-mel, geheiligt werde dein

Na - me. Dein Reich kom-me. Dein Wille geschehe,

wie im Himmel, so auf Er - den. Unser tägliches

Brot gib uns heu-te. Und vergib uns unsere Schuld,

wie auch wir vergeben unsern Schul - di-gern.





Und führe uns nicht in Ver-su - chung, sondern er -

löse uns von dem Bö - sen. Denn dein ist das

Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in

E - wig-keit. A - - men.

T: Liturgie, M: nach Nikolai Rimski-Korsakov (1844–1908)





III. 3 ABENDLIED

Chor / alle

V 1 Nun sich der Tag ge - en - det, mein
Herz zu dir sich wen - det und dan - ket
in - nig - lich. Dein hol - des An - ge -
sich - te zum Se - gen auf mich rich -
te; V/A er - leuch - te und ent - zün - de mich.

V 3 Die Zeit ist wie verschenkt, / drin man nicht dein gedenket, / da
hat man's nirgend gut; weil du uns Herz und Leben / allein für dich
gegeben, / das Herz allein in dir auch ruht,
A das Herz allein in dir auch ruht.

V 5 Ein Tag, der sagt dem andern, / mein Leben sei ein Wandern / zur
großen Ewigkeit. / O Ewigkeit, so schöne, / mein Herz an dich
gewöhne, / mein Heim ist nicht in dieser Zeit,
A mein Heim ist nicht in dieser Zeit.

V 6 Nun sich der Tag geendet, / mein Herz zu dir sich wendet / und
danket inniglich; / dein holdes Angesichte / zum Segen auf mich
richte, / erleuchte und entzünde mich,
A erleuchte und entzünde mich.

T: Gerhard Tersteegen 1745, M: 15. Jh. / geistlich um 1505 /
Heinrich Isaak bei Georg Forster 1539 /
Einheitslieder der deutschen Bistümer 1947

*Der Chor singt die 6. Strophe nach dem Satz von Heinrich Isaak, an die
veränderte Melodie angepasst von Rudolf Thomas.*





III. 4 SEGEN

V: Eine ruhige Nacht und ein seliges Ende gewähre uns der allmächtige Herr. A: Amen.

VERWENDETE LITERATUR

- FRANZ, ANSGAR, *Klage als Ernstfall des Betens. Zur Vigilfeier »Hoffnung wider alle Hoffnung. Hiobs Botschaften« des 93. Katholikentages in Mainz 1998*, in: ULRICH WILLERS (Hg.), *Beten: Sprache des Glaubens. Seele des Gottesdienstes. Fundamentaltheologische und liturgiewissenschaftliche Aspekte = Pietas Liturgica 15* (Tübingen/Basel 2000) 435–475.
- HAUSSLING, ANGELUS, *Vigil*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10 (Freiburg i. Br. u. a. ³2001) 785–787.
- KOLITZ, ZVI, *Jossel Rakovers Wendung zu Gott. Jiddisch – Deutsch* (Zürich 2004).
- STEIN, Edith, *Brief an Antonia Engelmann v. 6. 8. 1942*, in: DIES., *Selbstbildnis in Briefen I (1933–1942)* (Freiburg i. Br. u. a. ²2009) = ESGA 3.
- DIES., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (Freiburg i. Br. u. a. ³2007) = ESGA 18.
- UNBEKANNTER VERFASSER, in: HANS GÜNTHER ADLER, HERMANN LANGBEIN, ELLA LINGENS-REINER (Hg.), *Auschwitz. Zeugnisse u. Berichte* (Hamburg ⁴1994) 76.
- WIESEL, ELIE, *Die Massenvernichtung als literarische Inspiration*, in: EUGEN KOGON u. JOHANN BAPTIST METZ (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk* (Freiburg i. Br. u. a. ⁴1989) 21–50.
- DERS., *Die Nacht zu begraben, Elischa* (Ulm 1986).

INHABER VON RECHTEN, SOWEIT NICHT UNMITTELBAR ANGEGEBEN

- Im Namen unseres Herrn, *Text u. Melodie* Kultur – Liturgie – Spiritualität e.V.
- Licht freundlich leuchtend, *Übersetzung* Kultur – Liturgie – Spiritualität e.V.
- Licht freundlich leuchtend, *Melodie* Benediktinerabtei Niederaltaich
- Nun sich der Tag geendet, *Melodie* Bistum Mainz

Der Abdruck von Notensätzen aus dem Gotteslob (Stuttgart 2013) erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Matthias Grünewald Verlags.







6. Edith-Stein-Bibliographie 2014

1. EDITH STEIN GESAMTAUSGABE (ESGA)

E. Stein OCD, »*Freiheit und Gnade*« und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)*. Bearbeitet und eingeführt von Beate Beckmann-Zöllner und Hans Rainer Sepp. ESGA 9. Herder, Freiburg 2014, CXXIX S. Einführung, 380 S., € 50,-

Die 19 kleineren Texte Edith Steins, die sie in den Jahren 1917–1937 zu Phänomenologie, Ontologie und Religionsphilosophie verfasste, geben nicht nur einen Einblick in die phänomenologische Werkstatt, die Zusammenarbeit mit Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Sie sind ein Zeugnis dafür, wie sich Stein gerade aus ihren phänomenologischen Ansätzen heraus auf die überlieferte christliche Philosophie zurückbezieht und diese mit phänomenologischen Mitteln weiterzuführen sucht.

2. STUDIEN

T. Bahne, *Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein*. Schöningh, Paderborn 2014, 576 S.

B. Urban, *Wirkungszusammenhänge. Neue Studien zu Edith Stein und Bernhard von Clairvaux, Cusanus, Rilke, Max Planck, der Oper und der Literatur*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2014, 219 S.

C. M. Wulf, *Drei Schritte ins Leben mit Edith Stein. Mit Texten und Lebensbild der Konvertitin, Philosophin und Heiligen Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce für Taufbewerber/innen, Neugetaufte und zur Tauf Erneuerung*. Edith-Stein-Gesellschaft, Speyer 2014, 56 S.

3. BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKEN

Göttinger Edith-Stein-Kreis ehrt das Engagement für Frauen. Rita Süßmuth wurde mit der Edith-Stein-Medaille ausgezeichnet, in: *Katholische Bildung* 115 (2014) 46.

A. Jani, *Die Rezeption der Gegenwart. Edith Steins geistige Wirksamkeit im Spiegel der literarischen Aufnahme. Eine Rezension zu: Alfieri, Francesco: Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012. Festgabe für M. Amata Neyer*, in: *Katholische Bildung* 115 (2014) 74–79.





R. Raschke, »*Ein wahrer Mensch [...] und wahrhaft er selbst. Pädagogische Spuren Edith Steins als Antworten zu einem aktuellen Bildungsdiskurs*, in: Katholische Bildung 115 (2014) 9–21.

F. Rest, *Edith Stein und Rosa Luxemburg. Frauenleben zwischen Bekenntnis und Hass*, in: Katholische Bildung 115 (2014) 481–493.

F. J. Sancho Fermín, *Edith Stein als Zeugin jüdisch-christlichen Erbes in der Shoa der Moderne*, in: P. Bsteh/B. Proksch (Hg.), *Ordenscharismen im Aufbruch zum Dialog mit den Weltreligionen. Spiritualität im Dialog*, Band 7. Lit, Wien – Berlin 2014, 81–92.

NACHTRÄGE

C. De Meester, *Edith Stein. Eine Frau auf der Suche nach der Wahrheit. Christliche Innerlichkeit*, Wien 2013, 84 S.





7. Mitteilungen

Bayeux / Frankreich

Anlässlich des Jahrestages der Invasion in der Normandie 1944 erhielt die Kathedrale Notre-Dame von Bayeux am 6. Juni 2014 eine neue Friedensglocke. Die Glocke hat 9 Paten: neben Königin Elisabeth II. acht Jugendliche aus verschiedenen am Zweiten Weltkrieg beteiligten Ländern. An dem ökumenischen Gottesdienst nahmen zahlreiche hochrangige Politiker teil, mit Thronfolger Prinz Charles an der Spitze. Die große Friedensglocke trägt den Namen »Thérèse-Bénédicte«, den Ordensnamen der hl. Edith Stein. Eine kleinere weitere neue Glocke erhielt den Namen »Rose-Françoise«. »Rose« steht für Rosa Stein, die Schwester von Edith Stein, Françoise steht für Abbé Franz Stock.

Am Pfingstsonntag weihte Bischof Jean-Claude Boulanger zudem die Glocke »Rose-Françoise« für die Kathedrale in Bayeux. Franz Stock, ein aus Arnsberg stammender Priester des Erzbistums Paderborn, war während der Besetzung von Paris im Zweiten Weltkrieg Seelsorger in den dortigen Wehrmachtsgefängnissen und leitete unmittelbar nach dem Krieg in Chartres das als »Stacheldrahtseminar« bekannt gewordene Priesterseminar. Auf der Glocke »Rose-Françoise« steht in drei Sprachen ein Zitat von Abbé Franz Stock: »In den Augen Gottes gibt es weder Engländer, noch Franzosen, noch Deutsche, es gibt nur Christen oder ganz einfach Menschen.« Am 14. Juni 2014 wurde die neue Glocke von 1100 kg im Südturm der Kathedrale von Bayeux in der Normandie in Frankreich installiert.

Echt / Niederlande

Dank der Stichtung Dr. Edith Stein Echt, welche schon seit 47 Jahren Hunderte von Pilgern aus der ganzen Welt empfängt, ist die Stadt Echt in den Niederlanden schon viele Jahre lang ein Pilgerort. Am 9. August 2014, dem Festtag von Edith Stein, ist die Sankt-Landricus-Kirche in Echt vom Vatikan in Rom zu einer Wallfahrtskirche der heiligen Edith Stein erklärt worden – die Bekrönung einer jahrelangen harten Arbeit der Stichtung Dr. Edith Stein Echt. Das Bistum Roermond hat ab jetzt





offiziell einen neuen Pilgerort. Am 10. August 2014 hat Pfarrer Rainer Kanke während der Hauptmesse die offizielle Urkunde an der Kirchenwand befestigt. Die Sankt-Landricus-Kirche ist hiermit in den Rang einer Wallfahrtskirche der hl. Edith Stein erhoben worden!

Am 14. August 2014 gratulierte die Vizepräsidentin der Edith Stein Gesellschaft Deutschland (ESGD) mit folgenden Worten:

Liebe Frau Stassen,

das ist eine große Freude und Ehre! In der Tat krönt es ein jahrelanges Bemühen von Ihrer Seite! Wenn ich recht sehe, ist das die erste Wallfahrtskirche zur hl. Edith Stein. Wir werden sicher noch sehen, wie viel Segen davon ausgehen wird. Vor allem im Namen der Copatronin Europas, die hoffentlich für Europa, welches das Christentum weithin zu vergessen scheint, ein neues Leuchtfeuer werden wird. Gerade auch, was die Würde des Menschen angeht, also in den neuen biotechnischen Entwicklungen, ist Edith Steins Denken der Person so erhellend.

Glückwunsch von Herzen und weiter eine gute, fruchtbare Arbeit, Ihre Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.

Und hier die Antwort der Präsidentin der Stichtung Dr. Edith Stein Echt:

Liebe Frau Gerl-Falkovitz,

Wir sind stolz, glücklich und dankbar!

Herzliche Grüße

Jenny Stassen

Freiburg

Gedenktafel für Edith Stein am Restaurant Kybfelsen in Freiburg-Günterstal

Dem Freiburger Edith-Stein-Netzwerk ist es gelungen, ein weiteres Zeichen der Erinnerung für Edith Stein in Freiburg mit einer Granittafel am Kybfelsenrestaurant zu setzen. Darauf steht: »Zum Gedenken an Edith Stein, 1891–1942, heiliggesprochen 1998, Mitpatronin Europas. Hier kehrte die Philosophin ein, als sie sich im Jahr 1916 auf ihre Promotion vorbereitete und in der Dorfstraße 4 wohnte.« In ihrer Autobiographie schrieb Edith Stein: »Schrägüber in dem ländlichen Gasthaus zum Kybfelsen gab es für wenig Geld gut und reichlich zu essen, bei schönem Wetter im großen Wirtsgarten.« An der Eucharistiefeier der Liebfraugemeinde in Freiburg-Günterstal und der anschließenden





Segnung der Tafel durch Regionaldekan Werner Kohler am 19. Oktober 2014 nahmen u.a. der Bürgermeister der Stadt Freiburg für Kultur, Jugend, Soziales und Integration, Ulrich von Kirchbach, sowie die Besitzerin des Restaurants, Martina Feierling-Rombach, teil. Finanziert wurde die Gedenktafel von der Erzbischof Hermann Stiftung der Erzdiözese Freiburg.

Köln

Vom 20. bis 23. November 2014 fand an der Universität zu Köln aus Anlass der Fertigstellung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) eine Internationale Tagung mit Kolloquium statt, veranstaltet vom Edith-Stein-Archiv des Kölner Karmel und vom Thomas-Institut der Universität Köln.

München

Am 11. November 2014 hielt P. Dr. Ulrich Dobhan OCD im Pfarrheim »Christi Himmelfahrt« in München einen Vortrag zum Thema »Edith Stein – Vom radikalen Unglauben zum wahren Glauben«.

Regensburg

Beim Katholikentag in Regensburg lud die ESGD am Samstag, 31. Mai 2014, zu einem Gottesdienst in die Basilika St. Emmeram ein mit dem Thema »An der Hand des Herrn« – mit Edith Stein Brücken bauen. Hauptzelebrant war Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann.

Schifferstadt

Am Pfingstmontag, 9. Juni 2015, wurde im Anschluss an den Firmgottesdienst von Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann die neu geschaffene Edith-Stein-Gedenkstätte auf dem Vorplatz der St.-Laurentius-Kirche (Schifferstadt) eingeweiht.

In Erinnerung an Edith Steins Begegnungen auf dem Bahnhof Schifferstadt haben die anglikanischen, katholischen und protestantischen Gemeinden am Donnerstag, den 7. August, wieder zu einer ökumenischen Andacht eingeladen. Sie begann um 12.45 Uhr vor der Gedenktafel auf Gleis 2 und dauerte bis kurz nach 13 Uhr. Um die gleiche Zeit hielt hier





im Jahr 1942 der Zug, der Edith Stein und viele andere Gefangene nach Auschwitz-Birkenau deportierte. Die Begegnungen mit den Menschen auf dem Bahnhof waren ihr letztes Lebenszeichen.

Speyer – 20 Jahre Edith-Stein-Gesellschaft

In Speyer, am Ort ihrer Gründung, feierte die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland am Wochenende (2.–4. Mai) ihr 20-jähriges Bestehen. Wenn deren Präsidentin Dr. Katharina Seifert (Freiburg) zur Jubiläumsfeier im Historischen Ratssaal der Stadt Speyer Gäste aus Österreich, Polen, Frankreich, Ungarn, aus den Niederlanden und aus der Schweiz begrüßen konnte, zeigt das, wie sehr die Anliegen der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland Kreise gezogen haben. Mit Beifall begrüßt wurde auch eine junge Chinesin, die über Edith Stein forscht, sowie die Vertreterin eines Edith-Stein-Zentrums in der Demokratischen Republik Kongo.

Bischof em. Dr. Anton Schlembach sprach dann auch von einer »Erfolgsgeschichte«, die sich mit der Edith-Stein-Gesellschaft verbinde. Er selbst hatte beim Deutschen Katholikentag in Karlsruhe 1992 den entscheidenden Impuls zur Gründung gegeben und den Aufbau gefördert. Bei der Jubiläumsfeier in Speyer erinnerte Schlembach an die breite Verehrung Edith Steins im Bistum Speyer bereits vor ihrer Selig- und Heiligsprechung sowie an den Appell Papst Johannes Pauls II. anlässlich seines Besuchs am 1. Mai 1987 in Speyer, »treue Hüter der Botschaft und des Lebenszeugnisses von Edith Stein« zu sein. Bischof Schlembach zeigte sich sicher: »Die Edith-Stein-Gesellschaft hat ihre Zukunft noch vor sich, sie wird gebraucht, weil Edith Stein gebraucht wird.« Die Heilige und Mitpatronin Europas sei Geschenk, Anruf und Verheißung für unsere Zeit.

In einem Grußwort – in Vertretung der rheinland-pfälzischen Ministerpräsidentin Malu Dreyer – verwies *Staatsminister Alexander Schweitzer* auf die zahlreichen Berührungspunkte zwischen Edith Stein und der Pfalz und darauf, dass er in ihrer Taufkirche in Bad Bergzabern Messdiener gewesen sei. Schweitzer betonte, Edith Stein sei eine politisch denkende Frau gewesen, in der Demokratie habe sie die »beste Staatsform« im Sinne des Menschen gesehen. Auch die Politik habe »in Edith Stein einen Schatz«, sagte er. Die Fraktionsvorsitzende im rheinland-pfälzischen Landtag, Julia Klöckner, würdigte das Eintreten Edith Steins für die Rechte der Frauen. Das habe sie oft so klar und deutlich getan – etwa beim Thema Frauenwahlrecht –, dass dies bei Männern teilweise





zur »Schnappatmung« geführt habe. »Edith Stein ist eine prophetische Frau und ein Vorbild für uns.« Sie weite den Blick über auf das Grundsätzliche, so Klöckner, die »von Hause aus« Theologin ist.

Oberkirchenrat i.R. Bümlein als Vertreter der Evangelischen Kirche der Pfalz zeigte die vielfältigen Beziehungen Edith Steins zur protestantischen Seite auf. Zum Beispiel ihre Freundin Hedwig Conrad-Martius aus Bergzabern sei als evangelische Christin ihre Taufpatin gewesen, und mit ihrem geistlichen Begleiter während ihrer Speyerer Zeit, Prälat Dr. Joseph Schwind, habe sie oft gemeinsam in einer Luther-Biografie gelesen. Auch verwies Bümlein auf Schnittmengen in der Kreuzestheologie von Luther und der heiligen Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Oberkirchenrat Bümlein drückte seine Hoffnung aus, das dies auch Thema der wissenschaftlichen Forschung wird.

Von der Jahreskonferenz ging die Botschaft aus, dass Edith Stein, ihr Nachdenken und Forschen über den Menschen, heute eine wichtige Hilfe sein könne, die aktuellen, neuen Bedrohungen für den Menschen und sein Menschsein zu erkennen. Die Religionsphilosophin und Vizepräsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft, Professor Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, beschäftigte sich in ihrem Festvortrag zum Thema »Der Mensch als Geheimnis – Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie«¹ mit Beobachtungen einer zunehmenden Selbstinszenierung des Menschen und Versuchen seiner »Optimierung«. Dagegen stellte sie Edith Steins Vorstellungen von Identität, vom Glück der Gestalt, von der Gottbezogenheit des Menschen, vom Resonanzboden der Liebe Gottes zu den Menschen und der Liebe der Menschen – als freies Geschenk – an Gott. Eine solche Liebe, so verdeutlichte Gerl-Falkovitz, ermöglicht freie Hingabe, wie sie Edith Stein bis ins Gas von Auschwitz mit ihrem Leben bezeugt hat. Und die Rednerin zeigte sich überzeugt, dass es Märtyrerinnen und Märtyrer wie Edith Stein sind, auf deren Schultern nach den vielfältigen moralischen Verwüstungen durch den Nationalsozialismus und besonders nach dem Holocaust ein Wiederaufbau erst möglich wurde.

Die Jahreskonferenz endete am Sonntag mit einem festlichen Gottesdienst im Speyerer Dom, den *Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann* mit den Mitgliedern der Edith-Stein-Gesellschaft feierte, deren Schirmherr er ist. Konzelebranten waren Weihbischof Everard de Jong aus Roermond (Niederlande) und zahlreiche Priester aus der Edith-Stein-Gesellschaft.

¹ Siehe den vollständigen Text in diesem Jahrbuch S. 128–143.





In der Diözese Roermond befindet sich der Karmel von Echt, in den Edith Stein vor den Nationalsozialisten flüchtete.

Die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschlands wurde am 30. April 1994 im Kloster Sankt Magdalena in Speyer gegründet. Die Gesellschaft mit Sitz in Speyer pflegt das geistige Erbe der 1998 von Papst Johannes Paul II. heiliggesprochenen und ein Jahr später zur Mitpatronin Europas proklamierten Ordensfrau. Die Gesellschaft bemüht sich darum, ihr philosophisches, pädagogisches und religiöses Erbe einer breiteren Öffentlichkeit bekannt zu machen. Darüber hinaus setzt sich die Vereinigung, der rund 450 Mitglieder angehören, für eine Vertiefung des christlich-jüdischen und des deutsch-polnischen Dialogs sowie für ein vereintes Europa ein. (Norbert Rönn)

Grußwort Bischof em. Dr. Anton Schlembach

Verehrte Frau Präsidentin Dr. Seifert!

Verehrte Festgäste!

Die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland feiert ihr 20-jähriges Bestehen an ihrem Gründungsort.

Darüber freut sich das Bistum Speyer, an der Spitze der Bischof von Speyer, Dr. Karl-Heinz Wiesemann, der Schirmherr der Gesellschaft. Ich habe die Ehre, ihn in dieser Stunde zu vertreten. In seinem Namen heiße ich Sie herzlich willkommen.

Es freut sich die Stadt Speyer, für die das Herz von Edith Stein schlug. Sie schreibt am 25. Februar 1924 an Roman Ingarden: »Jedesmal, wenn ich zurückkomme und von weitem die Speyerer Domtürme sehe ..., dann werde ich unsagbar froh.«

Die Protestantische Landeskirche der Pfalz freut sich mit. Das zeigt das Grußwort von Oberkirchenrat Dr. Bümlein. Morgen vor 27 Jahren, am 4. Mai 1987, war Papst Johannes Paul II. in Speyer.

Zuvor hatte er am 1. Mai Edith Stein in Köln seliggesprochen. Ich hatte ihn im Herbst 1986 persönlich eingeladen und dabei auf die einzigartige Verbindung Edith Steins mit Speyer hingewiesen. Als ich in einem Telefongespräch Kardinal Höffner, den damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, bat, meine Einladung zu unterstützen, sagte dieser in seiner unnachahmlichen scholastischen Präzision: »Dazu habe ich zwei Dinge zu sagen: Erstens: Es ist noch nicht sicher, dass Johannes Paul II. im kommenden Jahr Deutschland besuchen wird.

Zweitens: Es ist auch noch nicht sicher, dass er, sollte er kommen, Edith





Stein seligsprechen wird. Es ist jedoch bekannt, dass er an der Seligsprechung Edith Steins ein großes Interesse hat. Und zwar aus drei Gründen: Erstens, Edith Stein war eine Wissenschaftlerin, zweitens, sie war eine Jüdin, drittens, sie war eine Frau.«

Bei dem großen Gottesdienst auf dem Domplatz hielt Johannes Paul II. eine groß angelegte Predigt über Europa. Im Schlussteil legte er dar, dass die große Geschichte letztlich von Einzelnen bestimmt wird, und wies auf die großen Heiligengestalten der europäischen Geschichte hin. In diesem Zusammenhang sagte er: »Die selige Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz, hat wichtige Stationen ihres Lebens und ihres langsamen Aufstiegs zur Höhe einer christlichen Philosophin und Mystikerin hier, in dieser Stadt Speyer, verbracht. Seid treue Hüter ihrer Botschaft und ihres Lebenszeugnisses! Edith Stein ist mit ihrem Werk und Leben Nachfolgerin der großen Frauen, Bekennerinnen, Mystikerinnen und Beterinnen des alten Europa, von denen hier stellvertretend nur die heilige Hildegard von Bingen genannt sei. Gerade die Frau von heute könnte in der neuen Seligen ein echtes Leitbild finden, um zu wahrer Selbstverwirklichung und Selbständigkeit aus der reinen Quelle unbeirrbarer Gottverbundenheit zu gelangen.«

»Seid treue Hüter der Botschaft und des Lebenszeugnisses von Edith Stein.« Dieser Appell war für uns Verpflichtung, der wir nachzukommen suchten. Sie, die Mitpatronin Europas, die Patronin des 20. Weltjugendtages 2005 in Köln, ist auch zu einer besonderen Patronin unseres Bistums Speyer geworden.

Die Taufkirche Edith Steins in Bad Bergzabern wurde zu einer vielbesuchten Taufkirche.

Im Kloster St. Magdalena der Dominikanerinnen in Speyer wurde in zwei Klassenräumen, in denen sie unterrichtet hat, eine Edith-Stein-Dauerausstellung eingerichtet. Ihr ehemaliges Wohnzimmer im selben Kloster ist ein eindrucksvoll gestalteter Meditationsraum. Die Klosterkirche von St. Magdalena mit der ewigen Anbetung seit 1934 habe ich zu einer besonderen Verehrungsstätte der heiligen Edith Stein erklärt. Ein Teil des Domplatzes trägt ihren Namen.

In der Taufkapelle des Domes steht eine Edith-Stein-Büste mit ihrem Namenszug und den Hinweisen: Jüdin – Atheistin – Philosophin – Karmelitin – Martyrin. »Wer die Wahrheit sucht, sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.«

Die Katharinenkapelle über der Taufkapelle haben wir als Beichtkapelle eingerichtet. In ihr steht der Beichtstuhl, in dem Edith Stein regelmäßig





das Bußsakrament empfangen hat. In einem Davidstern an der Wand ist ein Stück ihres Professkleides eingelassen.

Der Betstuhl, auf dem sie in St. Magdalena stunden-, je nächtelang gebetet hat, sowie der Betstuhl, auf dem sie bei ihrer Firmung im Bischofshaus am 2. Februar 1922 kniete, werden in Ehren gehalten.

Auf der Sonnenbrücke, über die Edith Stein unzählige Male von St. Magdalena in den Dom ging, erinnert eine Inschrift an sie.

In Wachenheim an der Weinstraße habe ich 1989 weltweit die erste Edith-Stein-Kirche konsekriert.

In Birkenheide läutet eine Edith-Stein-Glocke.

In Maikammer, wohin Edith Stein mit ihren Schülerinnen einen Ausflug machte, gibt es Edith-Stein-Wein.

Es wurden Edith-Stein-Gebete und ein Edith-Stein-Kreuzweg verfasst, Edith-Stein-Lieder, eine Edith-Stein-Messe und eine Edith-Stein-Cantate komponiert.

Ein Edith-Stein-Video wird den Besuchergruppen in St. Magdalena vorgeführt.

Schwester Adele Herrmann von St. Magdalena verfasste das großartige Buch »Die Speyerer Jahre von Edith Stein«.

In Schifferstadt steht eine kleine Kapelle für Edith Stein – Patronin Europas.

Auf dem Bahnhof Schifferstadt erinnert am Wartehäuschen zwischen den Bahnsteigen 2 und 3 eine Gedenktafel, dass hier Edith Stein am 7. August 1942 auf ihrem Transport nach Auschwitz zum letzten Mal gesehen wurde.

Die Edith-Stein-Realschule und das Edith-Stein-Gymnasium bezeugen täglich die Präsenz von Edith Stein in dieser Stadt.

Zur Seligsprechung und zur Heiligsprechung von Edith Stein, ebenso zu ihrem 100. Geburtstag feierten wir im Speyerer Dom ein Triduum. Prominente Rednerin im Dom war und musste sein Frau Professorin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.

Da der Todes- und liturgische Gedenktag von Edith Stein am 9. August in die Sommerferien fällt, gedenken wir ihrer in allen Pfarreien zusätzlich jedes Jahr an ihrem Geburtstag, dem 12. Oktober.

Angesichts dieses Tatbestandes konnte es gar nicht anders sein: die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland wurde in Speyer gegründet und hat ihren Sitz in Speyer. Die Idee dazu wurde auf dem 91. Katholikentag 1992 in Karlsruhe geboren. Dort trat die polnische Edith-Stein-Gesellschaft auf, die mir unbekannt war. Ich verspürte mit den Redakteuren unserer Bis-





tumszeitung, Klaus Haarlammert und Norbert Rönn, den Impuls, auch in Deutschland, und zwar in Speyer, eine Edith-Stein-Gesellschaft ins Leben zu rufen. Sie waren der stärkste Motor für die Umsetzung. Der Impuls wurde von vielen engagiert aufgegriffen. Ein Speyerer Initiativkreis fand sehr schnell die Mitarbeit von Edith-Stein-Freundinnen und -Freunden aus anderen Diözesen und Städten. Statuten wurden erstellt. Am 30. April 1994 fand hier im Kloster St. Magdalena die Gründungsversammlung statt. Hochmotivierte Persönlichkeiten bildeten den Gründungskreis. Viele sind heute hier anwesend. Stellvertretend für alle erinnere ich an die unvergessliche Schwester Amata Neyer vom Karmel in Köln, die schon auf Erden wie ein himmlischer Zeitgenosse mit Edith Stein lebt.

Wir haben über die Gründungsversammlung mit den Wahlen, mit dem Gründungsprotokoll und mit den Reden zur bleibenden Erinnerung ein Heft zusammengestellt. Die neue Gesellschaft bekam in unserem Ordinariat kostenfrei ein Büro.

Für mich war die Gründung und die Förderung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland auch eine persönliche Genugtuung und Freude. Ich betrachte es als besondere Fügung, dass Edith Stein verhältnismäßig früh in mein Leben eingetreten ist. Zu meinem Abitur 1950 schenkte mir eine Lehrerin die erste Biografie über Edith Stein aus dem Jahr 1948, von ihrer Novizenmeisterin im Kölner Karmel, Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto, verfasst: »Edith Stein – eine große Frau unseres Jahrhunderts«. Ihre Gestalt und ihr Lebensweg haben mich bei der Lektüre zutiefst bewegt und mich in meiner Entscheidung zum Priesterberuf nachhaltig bestärkt.

Die Fotos von Edith Stein in diesem Buch haben sich mir tief eingepägt und weiter begleitet. In meinem ersten Semester an der Universität Würzburg wurde ich in einem philosophischen Kurs zur Einführung in die Metaphysik intensiv auf das philosophische Hauptwerk Edith Steins, »Endliches und Ewiges Sein«, aufmerksam gemacht. Als ich 1951 zum Weiterstudium an das Collegium Germanicum nach Rom kam, gab mir der bekannte Spiritual Pater Wilhelm Klein sehr bald das letzte Buch Edith Steins, »Kreuzeswissenschaft«, zur geistlichen Lesung. Bei meiner Bischofsnennung 1983 war Edith Stein eine der wenigen Verbindungslinien, die ich mit Speyer hatte.

Die Geschichte der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland ist eine Erfolgsgeschichte. Ermöglicht wurde sie vor allem auch durch die hervorragenden Präsidentinnen, Dr. Ursula Hansen, Dr. Monika Pankoke-





Schenk, Dr. Katharina Seifert, durch die überragende konstante Vizepräsidentin, Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, durch die Mitglieder des Vorstandes und des Beirats, durch die Leitung der Geschäftsstelle und durch viele, viele andere.

Man kann der Edith-Stein-Gesellschaft und allen, die zu ihrer Erfolgsgeschichte beigetragen haben, nur herzlich gratulieren und von Herzen danken. Ich denke besonders auch an die kritische Gesamtausgabe aller Schriften der heiligen Edith Stein. Sie wird allen kommenden Generationen auf bestmögliche Weise einen Zugang zu Edith Stein erschließen. Im Rückblick auf ihre Kindheit berichtet Edith Stein: »In meinen Träumen sah ich immer eine glänzende Zukunft vor mir. Ich war überzeugt, dass ich zu etwas Großem bestimmt sei.«

Ich bin gewiss: Edith Stein hat ihre Zukunft noch vor sich. Deshalb hat auch unsere Edith-Stein-Gesellschaft ihre Zukunft. Sie wird gebraucht, weil Edith Stein gebraucht wird – immer mehr, immer notwendiger. Am Ende seiner Predigt bei der Seligsprechung Edith Steins in Köln sagte der jetzt auch heiliggesprochene Papst Johannes Paul II.: »Edith Stein ist, wie Euer verehrter Herr Kardinal Höffner in seinem kürzlichen Hirtenbrief gesagt hat, ein Geschenk, ein Anruf und eine Verheißung für unsere Zeit.«

Dass die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland weiterhin und weiterhin verstärkt mithelfen möge, dass dieses Geschenk gesehen, dass dieser Anruf gehört, dass diese Verheißung angenommen wird, das ist mein Wunsch und meine Segensbitte an diesem Festtag.

Grußwort von Julia Klöckner, Fraktionsvorsitzende der CDU im Landtag Rheinland-Pfalz, Mainz

Sehr geehrte Frau Präsidentin, liebe Frau Dr. Seifert, verehrte Mitglieder der Edith-Stein-Gesellschaft, liebe Gäste!

Herzlich gerne bin ich Ihrer Anfrage gefolgt, anlässlich des heutigen Jubiläums »20 Jahre Edith-Stein-Gesellschaft« ein Wort des Grußes an Sie zu richten.

Der Grund ist natürlich zuerst einmal in der Person der verehrungswürdigen Edith Stein zu suchen. Sie begeistert mich. Sie war auf der Suche nach dem wahren Sein und Sinn, verschrieb sich der Philosophie und gab mit ihrer Schrift »*Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn und Sein*« (1937) ein Zeugnis ihres Glaubensverständnisses ab.





Es ist auch das Festhalten am Glauben in Zeiten der Verfolgung. Dass sie nicht ohne ihre Schwester in das Schweizer Exil geht, sondern den Weg mit ihr nach Auschwitz wählt, wo sie beide der Tod erwartet, ist erschütternd und tief beeindruckend.

Es zeigt ihre menschliche Größe. Diese erreicht nicht nur ihre nächste Umgebung, sondern ist auch auf die zögerliche Kirche gerichtet. Dies kommt in ihrem Schreiben an den Papst Pius XI. zum Ausdruck, den sie bittet, eine Stellungnahme gegen den Antisemitismus und die Pogrome der Nazis zu verfassen. Auch ihr Auftreten für die Emanzipation der Frau zeigt ihr Verantwortungsbewusstsein für die Gemeinschaft.

Die Heiligsprechung eines solch großartigen Menschen ist ein Geschenk für uns alle, aber auch eine Ermunterung, ihn zum Vorbild für unser eigenes Leben zu nehmen.

Grußwort von Alexander Schweitzer, Minister für Soziales, Arbeit, Gesundheit und Demografie des Landes Rheinland-Pfalz²

Sehr geehrte Frau Dr. Seifert, sehr geehrter Herr Bischof Dr. Schlembach, liebe Mitglieder der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland, sehr geehrte Damen und Herren!

Es ist mir eine besondere Freude, heute Morgen in Vertretung unserer Ministerpräsidentin hier sprechen zu dürfen. Sehr gern überbringe ich Ihnen die herzlichsten Glück- und Segenswünsche der Landesregierung zum 20-jährigen Bestehen der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland. Gern bin ich Ihrer Einladung gefolgt und freue mich, diesen Tag mit Ihnen feiern zu dürfen. Vielleicht war es auch kein Zufall, dass ich – sozusagen auf den Spuren Edith Steins – den Weg von Bad Bergzabern, meinem Heimatort, wo ich mit meiner Familie lebe, hierher nach Speyer genommen habe. Seit meiner Zeit als Messdiener in der Kirche, wo Edith Stein am Neujahrstag 1922 getauft wurde, und meiner Schulzeit bin ich mit ihrer Person vertraut und so empfinde ich es als eine besondere Ehre, heute hier sein zu dürfen.

Wenn wir auf Edith Steins Jahre bei uns in der Pfalz sehen, bezeichnen Speyer und Bad Bergzabern natürlich die entscheidenden Orte für das

² Gedruckte Fassung der Ansprache von Alexander Schweitzer beim Festakt zum 20-jährigen Bestehen der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland am 3. Mai 2014 im Historischen Ratssaal der Stadt Speyer. Auf Grundlage der Ausführungen verfasst von Revd. Dr. Joachim Feldes.





Leben und Wirken Edith Steins.³ Während sie hier in Speyer als Lehrerin, Wissenschaftlerin und Vortragende wirkte, besuchte Edith Stein immer wieder den Ort ihrer Taufe und Erstkommunion. Ihr lag sehr daran, im damaligen Bergzabern Freunde zu treffen und sich mit ihnen über Entwicklungen in den Bereichen Philosophie und auch Politik auszutauschen. Denn Edith Stein war ein Mensch, dem der Dialog, gerade mit Andersdenkenden, und das konstruktive Gespräch ein besonderes Anliegen war. Sie war eine aufmerksame Bürgerin, die das Gemeinwesen im Blick hatte. Diesen Blick an ihre Schülerinnen weiterzugeben, war ihr ein solches Herzensanliegen, dass sie über den üblichen Lehrbetrieb hinaus, der politischen Unterricht nicht vorsah, Interessierte samstags zu sich einlud, um mit ihnen Staat und Gesellschaft in den Blick zu nehmen.⁴ Ich denke, nicht nur damals, sondern auch heute gibt es einiges, was wir von der Bürgerin Edith Stein lernen können.

Das politische Wirken Edith Steins

Die Zeit, in der Edith Stein lebte und wirkte, war eine Zeit großer Umwälzungen. Edith Stein durchlebt den Ersten Weltkrieg und das Ende des Kaiserreiches, das sie als eine politische und moralische Katastrophe erlebt. Wie es für den Staat und den Einzelnen weitergehen kann, ist eine Frage, die sie zutiefst bewegt. Der Neuanfang der Weimarer Republik, die vielen politischen und wirtschaftlichen Krisen der 20er und frühen 30er Jahre prägen auch ihr Leben, ganz zu schweigen vom Nationalsozialismus, der ihr Leben immer weiter einschnürt, bis es schließlich keinen Ausweg mehr gibt. So bestimmt Politik ihr ganzes Leben, ist ihr Schicksal untrennbar mit den politischen Entwicklungen verbunden. Edith Stein stand all diesen politischen Entwicklungen nicht passiv oder gar resignativ gegenüber, sondern war vielmehr auch selbst politisch aktiv. Dieser Tatsache sollte meiner Meinung nach wesentlich mehr Beachtung geschenkt werden, als es bisher geschieht. Politisch aktiv wird Edith Stein schon in jungen Jahren und ihr großes Thema in dieser Zeit ist die Emanzipation der Frau. Bereits während des Studiums arbeitet sie in einer sozialistischen (!) Gruppe mit, um sich auf diese Weise wirksam für die Gleichberechtigung von Mann und Frau

³ Katharina Seifert: Zeiten äußerer und innerer Stabilität – Edith Stein im Regierungsbezirk Pfalz 1921–1931 = Landeszentrale für politische Bildung Rheinland-Pfalz (Hg.): Blätter zum Land 1 (2011).

⁴ Andreas Müller/Maria Amata Neyer: Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, 1998², 172.





einzusetzen. 1918 tritt sie der linksliberalen Deutschen Demokratischen Partei in ihrer Heimatstadt Breslau bei. Sie hält sich zwar für die Parteiarbeit im engeren Sinne als nicht geeignet und schreibt am 27. Dezember 1918 an Roman Ingarden, dass ihr dafür das »übliche Handwerkszeug«, nämlich »ein robustes Gewissen und ein dickes Fell«, völlig fehle.⁵ Aber doch formuliert und verbreitet sie zur Wahl zur Nationalversammlung am 19. Januar 1919 Flugblätter und ruft die Frauen dazu auf, vom neu eingeführten Frauenwahlrecht Gebrauch zu machen.

Das politische Denken Edith Steins

Zwar zieht sich Edith Stein bald darauf aus der aktiven Parteipolitik zurück, doch bleibt sie nie »abseits« der Politik. Ganz im Gegenteil. Zeit lebens zeigt sie sich als verantwortliche Bürgerin, die interessiert das Zeitgeschehen verfolgt und sich einmischt in das, was in Staat und Gesellschaft geschieht.

Wie schon erwähnt, bietet sie den Schülerinnen in Speyer politischen Unterricht an, der von diesen sehr gern wahrgenommen wird. Auch ihre Referate zu Themen der Zeit, die sie ab 1926 hält, stoßen auf sehr große und positive Resonanz. Sie widmet sich besonders der Frage nach der Emanzipation der Frau, fairen Bildungschancen und geeigneten Bildungsinhalten sowie der Verantwortung des Einzelnen für den Staat wie des Staates für das Gemeinwohl. Darin werden immer wieder das leidvolle Erlebnis des Ersten Weltkrieges, ihre persönlichen Erfahrungen im Lazarettendienst und ihre engagierte Solidarität für eine gelebte Mitmenschlichkeit und eine gerechte Gesellschaft spürbar.

Edith Stein war Patriotin, aber sie war immer auch kritische Demokratin. Dies äußert sich eben in ihrem politischen Engagement in den ersten Jahren nach dem Krieg, aber auch in ihrer »Untersuchung über den Staat«, die sie ab 1920 zu großen Teilen in Bergzabern verfasst – und deswegen auch Theodor Conrad widmet, in dessen Haus sie immer wieder zu Besuch ist – und 1924 in Speyer abschließt.⁶ Darin schreibt sie, dass in der Demokratie ihrer Idee nach der Bestand des Staates am sichersten begründet sei, aber »die Anforderungen, die sie an die Gesamtheit der Staatsbürger stellt, sind – an der durchschnittlichen Beschaffen-

⁵ Edith Stein: Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden = Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 4 (2005²) 119.

⁶ Ilona Riedel-Spangenberg: Einleitung, in: Edith Stein: Eine Untersuchung über den Staat = Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 7 (2006) XIII–XXI.





heit der Menschen gemessen – so hoch gespannt, daß ihre Erfüllung stets sehr unwahrscheinlich und die Gefahr der Entartung gerade bei dieser Staatsform sehr groß ist.«⁷ Umso wichtiger sei deshalb, für die demokratische Gesinnung der Staatsbürger einzutreten, denn – auf diesen Grundgedanken kommt sie immer wieder zurück – die Demokratie braucht Demokraten.

Edith Steins Botschaft für eine gelingende Demokratie vor Ort und in Europa

Edith Stein ist gerade für uns in Rheinland-Pfalz, aber natürlich für die Demokratie überhaupt, von herausgehobener Bedeutung und es ist wert, sich mit ihr als aufmerksamer Bürgerin und kritischer Demokratin zu beschäftigen. Als politisch aktive und interessierte Bürgerin kann sie unseren Blick für die Herausforderungen schärfen, die sich heute an uns richten, und sie kann uns lehren, in welcher Weise wir diese Aufgaben angehen sollten.

Zuallererst verkörpert Edith Stein die Idee einer Bürgerin, die nicht abseits steht, sondern sich einmischt und sich einbringt, weil ihr das Gemeinwohl am Herzen liegt. Ihr ist klar, dass sich Fortschritte, etwa im Bereich der Emanzipation der Frau, nicht von allein einstellen, sondern nur, weil und wenn Bürgerinnen und Bürger sich tatkräftig dafür einsetzen. Soziale Gerechtigkeit und faire Bildungschancen werden nur konkret, wenn sich echte Demokratinnen und Demokraten dafür nachhaltig starkmachen. Ich betrachte es deshalb als das zentrale Vermächtnis der »politischen« Edith Stein, dass die Demokratie Menschen braucht, die sich engagieren und einbringen.

Das gilt in unserem Land und genauso auch in Europa, das gerade in diesem Frühjahr mit den anstehenden Europawahlen in unseren Blick rückt. Als Mitpatronin Europas erinnert sie an unsere Verantwortung für ein gelingendes, gerechtes Europa und mahnt uns, dass Europa nur gemeinsam gelingen kann. Da braucht es die Aussöhnung und den Dialog über alle Grenzen hinweg, seien sie nationaler, kultureller oder religiöser Natur. Gerade für den Prozess der Aussöhnung und – so Gott will – der wachsenden Verbundenheit zwischen Juden und Christen, Polen und Deutschen, kann Edith Stein ein guter Ansporn sein.

⁷ Edith Stein: Eine Untersuchung über den Staat = Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe 7 (2006) 30.





Sie in der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland haben sich dies zu ihrem Anliegen gemacht. In den zurückliegenden zwanzig Jahren haben Sie dies mit zahlreichen Veröffentlichungen, Tagungen und Projekten eindrucksvoll unter Beweis gestellt. Für die Landesregierung danke ich Ihnen sehr dafür und gratuliere Ihnen dazu. Sie setzen die Arbeit Edith Steins in vorbildlicher Weise fort und leisten einen großen Beitrag zum Dialog über Ländergrenzen und Kulturen hinweg. Für Ihr weiteres Wirken wünsche ich Ihnen, auch im Namen der Landesregierung, gutes Gelingen und Gottes Segen!

Wien

Am 24. und 25. Oktober 2014 fand in Wien die Jahresversammlung der Österreichischen Edith Stein Gesellschaft statt zum Thema: »Menschenbilder – Menschenwürde – Menschenrechte«. Referent(inn)en waren: Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Dr. Mette Lebach, P. Dr. Christoph Betschart OCD, Sr. Anna Mayerhofer, P. Clemens Kriz OSST, Dr. David Oberreiter, Prof. Dr. Ingeborg Gabriel; die Moderation hatte Dr. Tonke Dennebaum inne. Durchgeführt wurde die Tagung von der Österreichischen Edith Stein Gesellschaft, der Wiener Katholischen Akademie, dem Teresianischen Karmel in Wien und dem Institut für Sozialethik der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien.

WÜRZBURG

Am 22. Mai 2014 hat Prof. Dr. Jerzy Machnac z von der Technischen Universität zu Breslau im Rahmen der »Philosophischen Werkstattgespräche in der Residenz« in der Bibliothek des Instituts für Philosophie im Südflügel der Würzburger Residenz einen Vortrag gehalten zum Thema: Edith Stein – Leben und Philosophie. Eingeladen hatte Prof. Dr. Jörn Müller, Inhaber des Lehrstuhles für Philosophie II an der Universität Würzburg.





MITTEILUNGEN AUS DEM JAHRE 2015

Freiburg

Vom 16. bis 18. Januar 2015 findet in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg unter Leitung von DDr. Mariéle Wulf eine Tagung zum Thema »Menschsein zwischen Machbarkeit, Möglichkeit und Mut« statt. Im Ausschreibungstext heißt es dazu: »Hierin kann uns Edith Stein Vorbild sein, die das ihr aufgezwungene Opfer zur freiwilligen Gabe umwandeln konnte.«

Information: c.m.wulf@uvt.nl.

Vom 4. bis 12. September 2015 lädt die Erzdiözese Freiburg zu einer Pilgerreise ein mit dem Thema: Lebensspuren Edith Steins in Deutschland und in den Niederlanden. Leitung: Dr. Katharina Seifert und Dr. Arno Zahlauer. Information: pilgerreisen.freiburg@der.de

Göttingen

Vom 5. bis 7. Juni 2015 findet in Göttingen die Jahresversammlung der Edith Stein Gesellschaft Deutschland statt unter dem Thema: »Teresa von Ávila – Türöffnerin für Edith Stein«.

Information: esgd@bistum-speyer.de

Hanau

Die Katholische Familienbildungsstätte, Im Bangert 4, 63450 Hanau, lädt vom 26. bis 27. Mai 2015 zu einer Exkursion nach Köln ein, die dem Thema gewidmet ist: »Auf den Spuren von Edith Stein in Köln«. Edith Stein war Jüdin, Philosophin, Ordensfrau und wurde 1998 heiliggesprochen. In Köln lebte sie im Karmel. Wer sich auf Edith Steins Spuren begeben möchte, wird in Köln viele Orte finden, an denen Edith Steins gedacht wird.

Leitung: Marion Seitz, Dipl.-Religionspädagogin, Dipl.-Sozialarbeiterin, Anmeldeschluss: Anfang März 2015 (zur besseren Planung ist eine unverbindliche Anfrage hilfreich).





Heiligenkreuz / Österreich

Vom 23. bis 25. Oktober 2015 findet in Heiligenkreuz und Wien unter Leitung von Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz eine internationale Edith-Stein-Tagung statt in Zusammenarbeit mit ESGD, ESGÖ, IASPES und der Phil.-Theol. Hochschule in Heiligenkreuz.

Konnersreuth

Am 26. Februar 2015 hält Prof. Dr. Wolfgang Vogl, Augsburg, im Theresianum um 20.00 Uhr ein Glaubensseminar mit dem Titel »Edith Stein, ein Leben in stellvertretender Sühne«.

Stuttgart

Die Katholische Hochschulgemeinde, Hospitalstraße 26, 70174 Stuttgart, lädt am Mittwoch, 4. Februar 2015, um 20.00 Uhr zu einem Filmabend ein: »Die Jüdin – Edith Stein« (1995).

Das Katholische Bildungswerk Stuttgart lädt am 25. Februar 2015 von 16.00 bis 18.00 Uhr zu einem Vortrag ins Hegelhaus, Eberhardstraße 53, ein mit dem Thema: »Edith Stein – Heilige! Heldin? Vorbild?« Referent ist Thomas Gutknecht, Theologe, Philosophischer Praktiker.

Untermünkheim

Jeden Montag treffen sich um 15.00 Uhr ca. 15 Frauen im Alter von 70 bis 90 Jahren im Gemeindehaus in Untermünkheim. Wir beginnen mit Singen und einer Andacht und sind gespannt auf die unterschiedlichsten Beiträge. Am 23. Februar 2015 spricht Pfarrer Jehle zum Thema: »An Gottes Hand – Edith Stein«.







Autorinnen und Autoren

Prof. em. Dr. Dr. Hansjakob BECKER, Katholisch-Theologische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Liturgiewissenschaft und Homiletik

Dr. Christoph BETSCHART OCD, Professor an der Päpstlichen Theologischen Hochschule *Teresianum* in Rom und Leiter des *Certificat de spiritualité* an der Theologischen Fakultät in Toulouse.

Dr. Rosalia CARUSO, Universität Palermo (Italien), Tätigkeit in Forschung und Lehre zur Phänomenologie

Dr. Tonke DENNEBAUM, Priester der Diözese Mainz, freigestellt zur Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Dr. Manfred DESELAERS, Seelsorger im Zentrum für Dialog und Gebet in Oswiecim/Auschwitz, Polen

Helga ESSERT-LEHN, Künstlerin, Oberderdingen

Prof. Dr. 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

Dr. Mary HEIDHUES, ehem. Mitglied des Vorstands der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland und Gründungsvorsitzende des Göttinger Edith-Stein-Kreises

Dr. Anna JANI, wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsgruppe für Hermeneutik am Institut für Philosophie der Eötvös Lorand Universität zu Budapest.

Prof. Dr. Mette LEBECH, National University of Ireland, Maynooth, Gründungspräsidentin der *International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein* (IASPES), Maynooth/Irland





Dr. phil. Harald MÜLLER-BAUSSMANN, Diakon in der Altenseelsorge,
Autor und Sprecher von Verkündigungssendungen im Saarländischen
Rundfunk

Felix SCHANDL O.Carm., Köln, Exerzitienbegleiter und Subsidiar im
Seelsorgebereich Köln-Ehrenfeld.

Dr. Katharina SEIFERT, Direktorin des Margarete Ruckmich Hauses in
Freiburg i. Br., Fachakademie für Pastoral und Religionspädagogik sowie
Tagungshaus der Erzdiözese Freiburg; seit 2009 Präsidentin der Edith
Stein Gesellschaft Deutschland e.V.

Dr. Bernd URBAN, Studiendirektor i. R., Flörsheim

Bodo VISSERING, Jurist, München

Dr. Karlheinz WIESEMANN, Bischof von 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.

© 2015 Echter Verlag GmbH, Würzburg
www.echter-verlag.de
Umschlag: Peter Hellmund
Druck und Bindung: Druckerei Friedrich Pustet, Regensburg
ISBN 978-3-429-03822-9





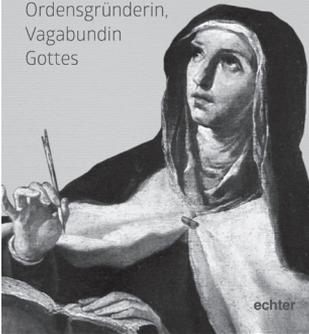
Teresa von Ávila

Die große Karmelitin (1515–1582) hat nach allen Regeln modernen Managements 16 Frauen- und zwei Männerklöster gegründet. Sie war mit allen geistlichen und weltlichen Größen ihrer Zeit im Gespräch. Dennoch galt ihre große Liebe Gott. Sein Geist inspirierte Teresa von Ávila zu einem schriftlichen Gesamtwerk, das zu den Meisterwerken der spanischen und der Weltliteratur gezählt werden darf. In diesem Band wird ihr bewegtes Leben und einzigartiges Werk vorgestellt, mit ins Deutsche übertragenen Kostproben des altspanischen Urtextes.

Elisabeth Münzebrock

Teresa von Ávila

Mystikerin,
Ordensgründerin,
Vagabundin
Gottes



Elisabeth Münzebrock

Teresa von Ávila

Mystikerin, Ordensgründerin,
Vagabundin Gottes

168 Seiten · gebunden
ISBN 978-3-429-03825-0

*Das Buch erhalten Sie
in Ihrer Buchhandlung.*



echter verlag

www.echter-verlag.de

