



Edith Stein
Jahrbuch
2016







Edith Stein Jahrbuch Band 22 2016

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 22 2016

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

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

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.

© 2016 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter-verlag.de

Umschlag: Peter Hellmund

Druck und Bindung: CPI books – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-429-03939-4





Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Schriftleiters 7

1. Aktualität

JOHANNES HIRSCHMANN

Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz – Meditation auf dem
86. Katholikentag in Berlin 1980 9

JÜRGEN MANEMANN

Einfühlende Mitleidenschaft. Laudatio zur Verleihung des
Göttinger Edith-Stein-Preises 2015 am 8. November 2015 14

KARL KARDINAL LEHMANN

Laudatio zur Feier des 70. Geburtstages von Frau Prof. Dr. Dr.
h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz am 1. Dezember 2015 in
Dresden 23

2. Biographie

JOACHIM FELDES

Das Hering-Puzzle – Fragmente einer Entwicklung 37

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Edith Steins Konversion in philosophischer Sicht 57

3. Theologie

THOMAS BAHNE

Hingabe als anthropologischer Topos. Ein tugendethischer
Ansatz bei Edith Stein 75

TONKE DENNEBAUM

Gottes Heil und »die Grenzen der sichtbaren Kirche«.
Soteriologische Erwägungen Edith Steins als Antizipation
von *Nostra aetate* 94





4. Religionsphilosophie

ANGELA ALES BELLO

Philosophie und Offenbarung bei Edith Stein 113

TAMMO MINTKEN

Der Glaubensakt in Analogie zur Theorie der Einfühlung
bei Edith Stein 127

CLAUDIA MARIÉLE WULF

Frei in Beziehung – in Würde frei. Zur originellen existentiellen
Anthropologie Edith Steins 157

5. Spiritualität

HARALD MÜLLER-BAUSSMANN

Wer betet, zeigt sich – Das Sprechen vor, von und mit Gott ... 175

JOACHIM FELDES

Ökumenische Andacht am 7. August 2015 zum Gedenken
an Edith Steins letztes Lebenszeichen vom 7. August 1942
am Bahnhof Schifferstadt 188

KATHARINA SEIFERT

»Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen
Garantieschein«. Liturgische Stunde mit Texten von Edith Stein 193

WEIHBISCHOF NIKOLAUS SCHWERDTFEGER

Predigt bei der Eucharistiefeier mit der *Edith Stein Gesellschaft
Deutschland (ESGD)* am 7. Juni 2015 im Dom zu Hildesheim 215

6. Edith-Stein-Bibliographie 2015 219

7. Mitteilungen 221

8. Rezensionen 236

Autorinnen und Autoren 239





Vorwort des Schriftleiters

In seiner Meditation auf dem 86. Katholikentag 1980 sprach P. JOHANNES HIRSCHMANN SJ ausdrücklich über Edith Stein und rückte sie noch vor ihrer Seligsprechung in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Da dieser Text mit Edith Steins Frage und Antwort – »*Wer wendet diese entsetzliche Schuld zum Segen für beide Völker? – Die, die die Wunden, die hier der Hass schlägt, nicht neuen Hass gebären lassen, sondern die, obwohl sie selbst mit Opfer dieses Hasses sind, das Leid unter den Gehassten und das Leid der Hassenden auf sich nehmen*« – überraschend aktuell, aber nur schwer zugänglich ist, habe ich ihn hier abgedruckt. Weitere Beiträge in der Abteilung *Aktualität* sind die beiden Laudationes von JÜRGEN MANEMANN bzw. KARL KARDINAL LEHMANN, die aus sehr prominenten Anlässen gehalten wurden: Ersterer bei der Verleihung des Edith-Stein-Preises in Göttingen, letzterer zur Feier des 70. Geburtstages von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in Dresden.

Auch im Bereich *Biographie* werden neue Akzente gesetzt, einmal durch die historischen Forschungen über Jean Hering, dem JOACHIM FELDES zu dessen 50. Todestag 2016 ein Denkmal setzt und damit den Bergzaberner Kreis würdigt, sodann durch die historisch-philosophische Studie von HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, die Edith Steins Konversion in einen breiteren Kontext stellt und ihr dadurch mehr Bedeutung schenkt.

In zwei sachkundigen Beiträgen wird in diesem Band Edith Steins *Theologie* vertieft. THOMAS BAHNE trifft mit dem Thema Hingabe ein zentrales Anliegen ihres Denkens und Lebens, TONKE DENNEBAUM lässt sich von der gerade heute hochaktuellen Konzilserklärung »*Nostra aetate*« inspirieren, um zu zeigen, wie Edith Stein sie in ihrer Hauptintention antizipiert hat, auch hier nicht nur im Denken, sondern vor allem auch im praktizierten Lebensvollzug.

In der Abteilung *Religionsphilosophie* referiert ANGELA ALES BELLO, unter anderem Präsidentin der Internationalen Gesellschaft für Religionsphänomenologie mit Sitz in Rom, über Philosophie und Offenbarung, zwei Begriffe, die »auf synthetische Weise die existenzielle Erfahrung Edith Steins von ihrer Entscheidung zum Katholizismus bis zu ihrem Tod« beschreiben. TAMMO MINTKEN setzt in seinem Auf-





satz den Glaubensakt in Analogie zur Theorie der Einfühlung bei Edith Stein, und CLAUDIA MARIÉLE WULF reflektiert über Freiheit und Würde, wie man in Würde frei sein oder in Freiheit ein menschenwürdiges Leben führen kann.

Trotz aller philosophischen Strenge im Denken hat Edith Stein spätestens seit ihrer Konversion, aber dann vor allem im Karmel die *Spiritualität*, näherhin das Beten, immer mehr zum Fundament ihres Lebens gemacht – für viele war sie die Beterin schlechthin. Ausdrücklich widmet sich HARALD MÜLLER-BAUSSMANN diesem Thema mit dem bezeichnenden Titel »Wer betet, zeigt sich«. Die Ökumenische Andacht von JOACHIM FELDES zum Gedenken an Edith Steins letztes Lebenszeichen auf dem Schifferstädter Bahnhof führt uns jenen denkwürdigen Moment vor Augen mit ihren letzten Worten »ad orientem«, zeigt aber auch, wie sie heute Menschen der verschiedenen Konfessionen zusammenführt. KATHARINA SEIFERT, Präsidentin der Edith Stein Gesellschaft Deutschland, hat am 13. März 2015 die Menschen zu einer liturgischen Stunde versammelt und ihnen mit Hilfe von Texten Edith Steins einen Zugang zu ihr erschlossen. Auch die Predigt, die Weihbischof NIKOLAUS SCHWERTDFEGER bei der Eucharistiefeier mit der Edith Stein Gesellschaft im Hildesheimer Dom gehalten hat, eröffnet, ausgehend von den Tageslesungen, einen aktuellen Zugang zu Edith Stein.

Den Abschluss bilden wieder die deutschsprachige *Edith-Stein-Bibliographie* des Jahres 2015 sowie *Mitteilungen* und *Rezensionen*. Dankbar nehme ich Hinweise auf neue Schriften über Edith Stein und auch Informationen zu Veranstaltungen über sie entgegen.¹

München, 17. Februar 2016

Ulrich Dobhan OCD

¹ Bitte an ulrichod@hotmail.com mailen.





1. Aktualität

JOHANNES HIRSCHMANN

Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz – Meditation auf dem 86. Katholikentag in Berlin 1980¹

1. Es gehört zu den Traditionen der Deutschen Katholikentage der Nachkriegszeit, in die Deutung ihrer Themen die Erfahrungen einzu- beziehen, die ihre Zeugen in der Zeit der nationalsozialistischen Bedrängnisse mit den Wahrheiten unseres Glaubens gemacht haben. Die Gemeinschaft dieser Erfahrungen hat eine besondere Bedeutung und Kraft für die Treue der deutschen Katholiken im Glauben. Und wem diese Gemeinschaft geschenkt wurde, der wird es auch als ein besonderes Geschenk betrachten, diese Erfahrungen weiterzugeben.

2. Immer wieder bekenne ich gern und mit großer Ergriffenheit, was solche Erfahrungen mir selbst für meinen Glauben bedeutet haben und noch bedeuten. Es sind viele gewesen im Lauf meines Lebens – aber wohl keine war so bedeutsam wie die Begegnung mit dem Glaubenszeugnis einer Frau, das in engem Zusammenhang mit dem Thema unseres Forums steht: mit dem Glaubenszeugnis der Karmelitin Teresia Benedicta vom Kreuz.

3. Sie wurde am 9. August 1942 als Opfer des Hasses gegen die Juden und gegen die katholische Kirche zugleich in Auschwitz vergast. Die holländischen Bischöfe hatten ein Schreiben zum Verhältnis der Kirche zur Judenfrage veröffentlichen wollen, die nationalsozialistische Führung versuchte es zu verhindern, die Bischöfe hielten daran fest – und

¹ Entnommen aus: *Hirschberg. Monatsschrift des Bundes Neudeutschland* 34 (1981) 124–126. Für die Besorgung aus der UB München sei Teresa Weth herzlich gedankt, für die Digitalisierung Ursula Kirchmeier.





als Rache für die Veröffentlichung dieses Schreibens wurden in der folgenden Woche im Land alle katholischen Juden verhaftet, die meisten von ihnen nach Auschwitz abgeschleppt und dort vergast. Zu diesen Opfern gehörte auch Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Kreuz. Längere Zeit durfte ich sie in den beiden letzten Jahren ihres Lebens begleiten, im Karmel zu Echt in Holland. In vielen geistlichen Gesprächen am Gitter des kleinen Konvents gab sie mir Einblick in ihr persönliches Leben, das eine einmalige Hinführung in die Erfahrung jenes Prophetenwortes war, das als Thema über unserem Forum steht.

4. Edith Stein stammte aus einer gläubigen jüdischen Familie aus Breslau. Sie hatte ihren Kinderglauben in ihrer Jugend verloren. Wie leicht sagen wir oft von einem Menschen, er habe seinen Glauben »verloren«. Wie oft ist es – war es auch bei ihr vielleicht? – nur eine bestimmte Gestalt des Glaubens, die verloren ging, deren Verlust aber in Gottes Führung die Vorbereitung einer tieferen, echteren und wahreren Gestalt unseres Glaubens sein kann.

5. Nie werde ich den Tag vergessen, an dem sie mir von dem Finden dieser tieferen und wahreren Gestalt des Glaubens erzählte. Als Studentin in Göttingen war sie, vor allem durch den Philosophen Max Scheler, in Kontakt mit dem katholischen Glauben gekommen, ohne dass dieser Kontakt sie tiefer in Bewegung brachte.

6. Diese tiefere Bewegung geschah erst am Anfang des Ersten Weltkrieges. Sie hatte sich als Studentin freiwillig in ein Kriegslazarett gemeldet und dort geholfen. Durch ihren Lehrer, den Philosophen Edmund Husserl, war sie gebeten worden, den Nachlass eines früh im Krieg gefallenen Kollegen zu ordnen; mit seiner Familie hatte sie bereits bei Beginn ihres Studiums in gutem Kontakt gestanden. Nur mit großer Befangenheit fuhr sie hin zu seiner jungen Frau.

»Was kann ich ihr sagen? Wie kann ich sie aufrichten und trösten bei dem schweren Leid, das sie getroffen hat?« – Aber da geschah das unerwartete. Diese junge Frau – es war Frau Reinach – war selbst eine gläubige Christin. Der Aufblick zum Gekreuzigten gab ihr in der Stunde, da sie vom Tod ihres Mannes erfuhr, einen solchen Halt, dass Edith Stein die Kraft des Glaubens an das Kreuz auch in ihrem eigenen Herzen als junge Jüdin erfuhr. Dieser Glaube muss wahr sein; das Leben beweist es.





7. Seine göltige Gestalt gewann allerdings dieser Glaube erst, als sie wenige Zeit später beim Besuch ihrer Freundin Hedwig Conrad Martius das Leben der heiligen Teresia von Avila² las, jener großen Heiligen und Kirchenlehrerin, die wie wenig andere Christen in ekstatischer Liebe von der alles überwindenden Kraft des Kreuzes geschrieben hat, mehr noch gelebt hat. Als Edith Stein kurze Zeit danach die heilige Taufe empfing, nahm sie dabei den Namen Teresia an. Als sie einige Jahre später in den Karmel eintrat, ergänzte sich der Name in »Teresia Benedicta vom Kreuz«.

8. Zwischen diesen beiden Ereignissen, ihrer Taufe und ihrem Eintritt in den Karmel, liegt der zunehmende Schatten des Judenhasses in Deutschland. Er versperrte ihr den Weg zur Tätigkeit an der deutschen Universität und zu einem intensiven schriftstellerischen Wirken. Er eröffnet ihr gleichzeitig den Weg einmal in die katholische Frauenarbeit, in die katholische Schule, schließlich aber vor allem in den Orden und die Kreuzesliebe dieses Ordens. Im Geist der Kreuzestheologie ihres großen Ordensbruders, des heiligen Johannes vom Kreuz, vermag sie das ihr geschichtlich auferlegte Kreuz der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk mit dem Kreuz Jesu Christi intensivst zu verbinden. Sie muss nun damit rechnen, dass sie als Jüdin trotz ihrer christlichen Taufe und Ordensgelübde das Leiden ihres Volkes mittragen muss. Da verpflichtet sie sich Gott gegenüber dazu, nicht diese Taufe und Gelübde zum Anlass zu nehmen, um es irgendwie besser zu haben als der Letzte und die Letzte ihres verfolgten und zum Teil dem Glauben an Christus noch fernstehenden Volkes. Im Ja zum Kreuz, das Gott aus Liebe auch und gerade zu ihrem Volk auf sich genommen hat, bekennt sie sich zu diesem Kreuz als dem Zeichen des Heils für ihr Volk. Sie war diesem Volk aufs Innigste verbunden. Sie hat mir gesagt: »Sie ahnen nicht, was es für mich bedeutet, wenn ich morgens in die Kapelle komme und im Blick auf den Tabernakel und auf das Bild Mariens mir sage: Sie waren unseres Blutes.«

9. Aber sie war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk in Liebe verbundene Deut-

² Edith Stein hat sich dieses Buch beim Abschied von Göttingen Ende Mai 1921 von Anne und Pauline Reinach, der Witwe und der Schwester von Adolf Reinach, aus deren Bibliothek ausgewählt; sie hat es sich nicht aufs Geratewohl aus dem Bücherschrank ihrer Freundin Hedwig Conrad Martius in Bergzabern geholt (Anm. des Schriftleiters).





sche. 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?« Sie hat gelitten darunter, was Deutsche dem jüdischen Volk antaten. Sie hat gelitten darunter, dass getaufte Christen wie Hitler und Himmler diese entsetzliche Schuld am jüdischen Volk auf sich nahmen. »Wer wendet diese entsetzliche Schuld zum Segen für beide Völker? – Die, die die Wunden, die hier der Hass schlägt, nicht neuen Hass gebären lassen, sondern die, obwohl sie selbst mit Opfer dieses Hasses sind, das Leid unter den Gehassten und das Leid der Hassenden auf sich nehmen.« Nie werde ich die Gespräche mit dieser wahrhaft christlichen Philosophin und Zeugin vergessen, wenn sie darüber sprach: Niemals darf doch in der Welt der Hass das letzte Wort haben. Es muss doch möglich sein, dem Hass – betend und stellvertretend für ihn sühnend – so zu begegnen, dass das Tragen dieses Hasses zu einer letzten Gnade für die Hassenden zu werden vermag. Wurden nicht durch das Gebet für die Hassenden die, die Jesus kreuzigten und seine Seite durchstießen, wurden nicht die Wunden Jesu zu dem Zeichen jener Liebe, die sich als wahrhaft »stärker« erwies? Es bleibt eine erschütternde Offenbarung dessen, wozu menschliche Lieblosigkeit fähig ist, wenn wir das Wort »Auschwitz« hören und bedenken. Es bleibt aber auch eine, und die erste unendlich übertreffende Offenbarung, wie viel stärker eine das Kreuz und die Wunden aushaltende Liebe ist, die zu ihnen gleichsam sagen kann: Um der Liebe willen, die in Christi Kreuz, in seinen Wunden Menschen umfängt, liebe ich euch und kann bezeugen, dass Hass nicht stärker ist als die Liebe.

Wir sprachen gelegentlich zusammen über jene Zeit, in der Dostojewski überlegte, einen Roman zu schreiben über einen Menschen, in dem er sozusagen alle menschliche Verwerflichkeit zusammendichten wollte, dem er aber auch einen Christen begegnen lassen wollte, der ihm zeigte: Stärker als aller Hass ist Er, ist – und gerade durch den Hass ausgelöst – die Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat. Sie schrieb damals ein Büchlein über die Theologie des Kreuzes bei ihrem Ordensbruder, dem heiligen Johannes vom Kreuz. Was sie schrieb, waren nicht bloß theoretische Betrachtungen. Sie hat in ihrem inneren geistlichen Leben das ganze Ausmaß des dem Christen möglichen Leidens erlebt, und sie hat dieses Leid geliebt, um der Kraft zur Versöhnung willen, die es in ihr selbst auslöste. Und so starb sie dann schließlich nicht nur als Opfer des Hasses, sondern gleichzeitig im Geist der durch ihn ausgelösten christlichen Antwort der stärkeren Liebe.





10. Es gibt einige Berichte von letzten Begegnungen mit ihr im holländischen Konzentrationslager. Zwei Worte sind mir dabei vor allem unvergesslich geblieben. Das erste Wort von dem Eindruck, den sie im Lager machte: Viele der jüdischen Mütter, die mit ihr verhaftet worden waren, lebten ganz in der Not und Verzweiflung jener Tage – so sehr, dass sie fühllos wurden angesichts des Leids ihrer eigenen, mit ihnen im Lager gequälten Kinder. In dieser Situation, da übernahm diese beschauliche Schwester jene kleinen alltäglichen Dienste an Menschen in Not und Verzweiflung, die selbst in solchen Stunden das Zeichen und die Bewährung großer Liebe sind.

Ein zweites Wort sagte einer von dem Eindruck, den sie damals auf ihn machte: Sie kam ihm vor wie die Pieta unter dem Kreuz, aber ohne den toten Sohn auf dem Schoß. Er war wie ohne den Vater, ganz allein in seiner Not – so sie ohne ihn, sozusagen die ganzen Tiefen der Gottverlassenheit erlebend, aber gleichzeitig den Vater und den Sohn ganz findend im Heiligen Geist in denen, für die beide, der Vater und der Sohn, sich in seinen Wunden dahingegeben haben. So sehr hat Gott die Welt geliebt.

Liebe Freunde, es ist richtig, wenn uns der Gedanke an das Furchtbare und Entsetzliche, das in der Judenverfolgung jener Tage Menschen aus unserem Volk an Schuld auf sich geladen haben, bewegt. Aber lasst uns nie vergessen: Diese Tage ermöglichten auch das Zeugnis einer Liebe, die stärker ist; einer Liebe, die die Welt damals mitverwandelt hat zu einer Größe, wie sie ohne sie nicht möglich ist; einer Liebe, die Teilnahme an der Liebe Christi selbst ist.





JÜRGEN MANEMANN

Einfühlende Mitleidenschaft

Laudatio anlässlich der Verleihung des Edith-Stein-Preises an Bischof Norbert Trelle und das Migrationszentrum für die Stadt und den Landkreis Göttingen

Sehr geehrter Herr Bischof,
sehr geehrte Frau Karaboya,
sehr geehrter Herr Gaef,
sehr geehrte Damen und Herren,

stellen Sie sich Edith Stein in den Jahren zwischen 1913 und 1916 vor: eine junge Studentin, von Selbstzweifeln geplagt. Wird sie es schaffen, eine Dissertation bei dem großen, zur damaligen Zeit in Göttingen lehrenden Philosophen Edmund Husserl zu verfassen? Ihre Selbstzweifel waren so groß, dass sie sogar suizidale Krisen erlebte. Das Thema schien ihr zwar klar und deutlich vor Augen gestanden zu haben, aber gleichzeitig fühlte sie sich überfordert. Dennoch konnte sie nicht von dem Thema lassen, brannte es ihr doch geradezu auf den Nägeln. Das Thema lautete: »Zum Problem der Einfühlung«. Trotz der permanenten Selbstzweifel begann sie mit der Arbeit. 1915 unterbrach sie ihre Forschung und meldete »sich beim Roten Kreuz [...], um sich als Krankenschwester der Pflege der im Ersten Weltkrieg verwundeten Soldaten zur Verfügung zu stellen. Im April wurde sie in das Seuchenzentrum nach Weißkirchen (Mähren) berufen. Dort blieb sie bis zum August 1915« (M. A. Sondermann). Die Karmelitin Maria Antonia Sondermann schreibt in ihrer Einführung zur Dissertation von Edith Stein:

»Edith Stein schweigt darüber, was sie in den vielen Begegnungen mit den einzelnen Verwundeten erfahren hat – bis auf wenige Ausnahmen. Aber man darf wohl annehmen, daß diese Konfrontation mit den Leidenden für sie auch zu einer Schule innerer Reifung und Entwicklung geworden ist. Sie konnte ihre Gedanken zur Einfühlung innerlich überdenken und im Alltag überprüfen. Vieles deutet darauf hin, daß sich in diesen fünf Monaten im Lazarett in ihr eine Wandlung vollzogen hat.«





Liest man ihre Dissertation, so ahnt man, welches Schwergewicht an Erfahrungen dieser Arbeit zugrunde liegt. Einfühlung – das war für Edith Stein alles andere als ein abstrakt-philosophisches Problem.

Die Arbeit der jungen Philosophin stellte für die Fachphilosophie eine besondere Herausforderung dar. Im Fokus der damaligen Fachphilosophie stand nämlich das Selbstbewusstsein.

René Descartes hatte die Stoßrichtung vorgegeben: »Ich denke, also bin ich.« In ihrer Untersuchung über das Problem der Einfühlung rückte Edith Stein das Fremdbewusstsein ins Zentrum der philosophischen Reflexion, genauer gesagt: die Erfahrung von Fremdbewusstsein. Und diese Erfahrung von Fremdbewusstsein kommt in der Einfühlung zum Ausdruck. Wer also verstehen möchte, was es heißt, ein Bewusstsein vom anderen zu entwickeln, ist gut beraten, Edith Stein zu lesen.

Von Edith Stein können wir lernen, dass es zur Einfühlung nicht nur einer Vorstellung vom Ich bedarf, sondern dass dieses Ich immer ein Ich in einem Leib ist. Dieser Leib und die Beziehung zu anderen Menschen sind für den Akt der Einfühlung konstitutiv. Einfühlen heißt Involviertsein, Verstricktsein. Und dieses Verstricktsein mit anderen offenbart sich vor allem im Fühlen, insbesondere im Mitfühlen. Mittels der Einfühlung sind wir in der Lage, etwas von der Innenwelt des anderen zu erleben. Diesen Akt nennen wir Empathie. Durch die empathische Einfühlung erlebe ich etwas, das nicht bloß eigenes Erleben ist. Ich erfahre den anderen Menschen als jemanden, der einen empfindenden und verletzlichen Leib besitzt.

Mit der Einfühlung gehen aber nicht nur starke Gefühle einher. Im Akt der Einfühlung erfahren wir auch Werte. Ohne Einfühlung gibt es keine Werte, da Werte im Werterleben gründen. Werte werden gefühlt, bevor sie gewusst werden. Werte verfügen über kein eigenes Sein. Sie existieren dadurch, dass es Menschen gibt, die Werte leben. Die Werte, die uns alle so am Herzen liegen – Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Solidarität, Toleranz –, fallen also keineswegs vom Himmel. Sie werden in konkreten Handlungen geboren. Menschen, die Werte leben, machen häufig die Erfahrung, dass nicht sie es sind, die von Werten Besitz ergreifen, sondern dass es die Werte sind, die sie ergreifen. Vielfach herrscht der falsche Eindruck vor, Werte seien etwas Verstaubtes, etwas, das uns einengt und dazu dient, die Gegenwart durch Rückgriff auf Vergangenheit zu konservieren. Aber genau das Gegenteil ist der Fall, wie der Soziologe Hans Joas herausgearbeitet hat: Wenn wir von Werten ergriffen werden, dann machen wir die Erfahrung einer





Horizontenerweiterung. Werte führen uns über uns selbst hinaus, und sie führen über das hinaus, was wir als Realität und Faktizität bezeichnen. Werte engen also nicht ein, sondern weisen über sich hinaus. Einfühlen – Mitfühlen – Werterleben bilden eine Einheit, die in einem Prozess des Überschreitens erfahrbar wird.

Durch die Einfühlung werden wir miteinander verbunden. Und nicht nur das: Das durch Einfühlung generierte Werterleben lädt unser Leben mit Sinn und Bedeutung auf.

Von Edith Stein ausgehend lernen wir, dass es nicht ausreicht, Werte zu predigen. Werte müssen gelebt werden. Nur wenn wir Werte leben, können wir von Werten geprägt werden. Um in uns eine Wirkkraft zu entfalten, müssen die Werte uns zur zweiten Natur werden. Das heißt: Sie müssen unsere Anlage, unser Erscheinungsbild prägen; sie müssen verleblicht, das heißt, sie müssen in unseren Körper eingezeichnet sein. Nur so können sie zu Tugenden werden, unsere innere Haltung prägen und unsere Lebensweise formen. Erst dann gelingt es auch, sie auf Dauer zu stellen.

Werte müssen immer wieder neu eingeübt werden. Die Orte, an denen wir Werte immer wieder neu einüben, sind häufig Orte, an denen unsere eingeschliffenen Gewohnheiten, Bequemlichkeiten und Zufriedenheiten gestört werden. An solchen Orten machen wir die Erfahrung, von Werten ergriffen zu werden. Wir sollten uns das stetig vor Augen halten: Erst durch eine wiederholende Praxis werden die Werte Teil unseres Selbst. Durch die im wahrsten Sinne des Wortes Einverleibung von Werten bilden wir Haltung aus. Haltung ist notwendig für Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstwertgefühl.

Wir leben heute in einer Zwischenzeit, in der vieles aufgelöst wird, und noch ist nicht absehbar, durch was denn das, was aufgelöst wird, abgelöst werden wird (vgl. U. Beck). Gerade in Zeiten der Auflösung, in der uns Halt abhandenkommt, ist das Einzige, was uns noch Halt geben kann, Haltung. Ohne Haltung gibt es kein Vertrauen zwischen Menschen. Vertrauen entsteht nämlich durch die Kenntnis der Haltung, des Habitus, des anderen. Ein solcher Habitus ist der beste Schutz vor Unmenschlichkeit. Haltung, die aus solcher Einfühlung entsteht, ist unabdingbar für unser zwischenmenschliches Zusammenleben.

Unsere Gesellschaft ist darauf angewiesen, dass Menschen Haltung zeigen. Es sind solche Menschen, die die Werte immer wieder neu lebendig und erfahrbar werden lassen. Aus diesem Grund sind wir den heutigen Preisträgern zu großem Dank verpflichtet. Ohne solche Men-





schen würde unsere Bezugnahme auf Werte steril, abstrakt. Unseren demokratischen und kirchlichen Institutionen würde der Atem ausgehen, wenn es solche Menschen wie sie nicht geben würde, Menschen, die immer wieder neu humanisierende Energien in unsere Institutionen investieren.

Indem die Preisträger das konkrete Schicksal von Flüchtlingen in den Mittelpunkt ihres Denkens und Handelns stellen, verknüpfen sie auf einführende Art und Weise das Schicksal des Einzelnen mit dem Ganzen. Sie bilden das Scharnier zwischen dem Flüchtling und der Gesellschaft. Sie helfen der Gesellschaft durch ihr einführendes Engagement, die Situation eines Flüchtlings besser zu verstehen, und gleichzeitig helfen sie dem Flüchtling, sich in die neue Gesellschaft einzufühlen. So verbinden sie beide miteinander, den Flüchtling und die Gesellschaft. Sie fühlen sich in die Situation des Flüchtlings ein und geben diesem die Möglichkeit, sich über ihre Person in die Gesellschaft einzufühlen. So stehen die Preisträger stellvertretend für das Ganze.

Von Edith Stein können wir lernen, dass die mit der Einfühlung einhergehende Empathie aber immer auch die Einsicht vermittelt, dass es bei aller Einfühlung zwischen zwei Menschen auch eine unaufhebbare Differenz gibt. Denn an die Erfahrung des anderen reichen wir bei aller Einfühlung nicht heran – auch das lehrt uns Einfühlung. Erfahrung ist nämlich, wie Ronald D. Laing einst formulierte, die Unsichtbarkeit des einen für den anderen. Und so geht es den Preisträgern darum, dem Flüchtling zu helfen, anerkannt zu werden, auch und gerade in seinem Anderssein, das zu seiner Würde gehört. Die Preisträger engagieren sich deshalb für eine Kultur der Anerkennung des anderen in seinem Anderssein.

Sehr geehrte Damen und Herren,
die Preisträger wollen uns mit ihrem Engagement ermutigen, sich auf Fremde einzulassen. Wer sich einführend auf Flüchtlinge einlässt, entdeckt Gemeinsames und Anderes. Mit allen anderen Menschen teilen wir unsere Endlichkeit und Verletzlichkeit. Wir alle kennen die Erfahrung von Leid. Leiderfahrung ist ein Gemeingefühl: Jeder Mensch empfindet Leid. Und jedem Menschen kann Leid zugefügt werden. Auf der Basis dieses Gemeingefühls kann der Leidende unterstellen, dass ein anderer seine Schmerzen und sein Leid auch nicht ertragen möchte und deshalb ablehnt. Die heutigen Preisträger erinnern uns durch ihr Handeln an den Grundsatz, der aus dieser Verbundenheit resultiert, »dass





es [nämlich, JM] kein Leid gibt, das nicht angeht« (P. Rottländer). Mit ihrem Auftreten und Handeln sagen sie uns nicht: Ihr seid für alles verantwortlich. Das wäre eine heillose Überforderung. Nein, sie wollen unser »universales Verantwortungsempfinden« (P. Rottländer) stärken, uns empfindlich machen für das Leid des anderen, für fremdes Leid. Diese aus der Einfühlung erwachsene Empfindlichkeit ist die Voraussetzung für eine Ethik des Zusammenlebens, denn »fremdes Leid zu respektieren, ist Bedingung allen Zusammenlebens« (J. B. Metz).

Sehr geehrte Damen und Herren,
wer mit Bischof Trelle spricht, begegnet einem einfühlenen Menschen. Er spürt sofort seine Aufmerksamkeit, sein Interesse, seine Freude am Austausch mit anderen Menschen. Dass das Engagement für Flüchtlinge ihm zur Lebensaufgabe geworden ist, hat auch biographische Gründe. In einem Beitrag zum Themenfeld »Religion und Migration« schreibt er gegen Ende:

»Das Wort meiner Mutter fällt mir ein, das sie uns Kindern in ihrer Niederschrift über die Schrecknisse ihrer Flucht am Ende des Krieges hinterlassen hat. In Herleshausen angekommen, konnten die Vertriebenen unter primitivsten Umständen endlich wieder eine Heilige Messe feiern. Nach aller Entbehrung, so schreibt sie, »spürte ich, wieder daheim zu sein [...]«. Menschen suchen nach Flucht und Vertreibung ein neues Daheim und vor allem ein Dach für ihre Seele. Eine Welt, die an ihre Grenzen stößt, Menschen, die unter dem Druck der Zeit müde werden, suchen dies zuerst: Ein Dach für ihre Seele.«

Bischof Norbert Trelle klagt mit seiner Autorität die Autorität der Leidenden immer wieder überzeugend ein. Er ist nicht nur der Vorsitzende der Migrationskommission der Deutschen Bischofskonferenz, sondern engagiert sich auch im »Katholischen Forum Leben in der Illegalität«.

Unermüdlich fordert er zur Gastfreundschaft auf:

»Gastfreundschaft ist ein Schlüsselbegriff und Schlüsselgebot in allen Religionen. Ein entgegenkommendes Miteinander mit den Menschen, insbesondere mit dem Fremden, ist Maßstab für Grad und Entwicklung einer Zivilisation.«

Dies, meine Damen und Herren, ist ein Appell an uns alle, an Europa. Eine zivile Gesellschaft setzt voraus, dass Menschen anständig behandelt werden. Anständigkeit ist die Voraussetzung von Zivilität. Verlieren wir den Anstand, verlieren wir unsere Zivilität.





Gegen die Hetzer stellt Bischof Trelle unmissverständlich klar:
»Als Christen sind wir berufen, hier ein deutliches Zeichen zu setzen:
Wer gegen Flüchtlinge, Fremde, Migranten und Menschen anderer
Hautfarbe hetzt, der hat die Kirche gegen sich.«

Sehr verehrter Herr Bischof, wir alle sind Ihnen sehr dankbar für diese klaren Worte.

Bischof Trelle stellt sich mit seinem Engagement nicht in den Vordergrund. Unermüdlich lobt er den Einsatz anderer und spricht ihnen seinen Dank aus. So sagte er vor Kurzem: »Im Moment gibt es wohl kein anderes Feld, in dem das, was Kirche ist, so deutlich wird, wie an der Gastfreundschaft zu den Fremden.« Und er wünschte allen Engagierten »einen langen Atem«. »Lassen Sie sich nicht zu schnell irritieren. [...] ich ermutige Sie: Sprechen Sie andere Menschen an, sich mit ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten einzubringen. So wird uns gemeinsam vieles möglich sein.«

Wer die Aussagen des engagierten Bischofs hört, der weiß, dass die Jury des Edith-Stein-Preises eine hervorragende Entscheidung getroffen hat, zusammen mit dem Bischof das Migrationszentrum für die Stadt und den Landkreis Göttingen zu ehren.

Das Migrationszentrum ist eine Abteilung im Diakonieverband des Ev.-Luth. Kirchenkreises Göttingen. Frau Zeliha Karaboya und Herr Dana Gaef stehen stellvertretend für die vielen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die sich für Flüchtlinge in der Stadt und dem Landkreis Göttingen engagieren. Erlauben Sie mir, das Engagement etwas zu konkretisieren: Im Zentrum arbeiten knapp 100 Ehrenamtliche, die von den hauptamtlich Mitarbeitenden betreut und begleitet werden. Die Begleitung erfolgt multilingual: Arabisch, Bosnisch, Englisch, Französisch, Hindi, Koreanisch, Kurdisch, Persisch, Portugiesisch, Rumänisch, Russisch, Serbisch, Türkisch und Urdu.

Flüchtlinge erhalten Beratung in Fragen des Asylverfahrens, in Aufenthalts-, Sozial- und Arbeitsrecht. Es wird ihnen Hilfe für die Eingliederung in die Schule und den Übergang von Schule und Beruf geboten. Unterstützung erfahren sie bei der beruflichen Orientierung, der Eingliederung in den Arbeitsmarkt und bei der Vermittlung in berufliche Qualifizierungsmaßnahmen. Überdies berät das Zentrum auch bei der Rückkehr ins Heimatland oder der Einbürgerung. Darüber hinaus wird bei Gewalt in der Familie und bei frauenspezifischen Pro-





blemen Hilfe geleistet, ebenso in psychischen und sozialen Krisensituationen oder bei drohender Abschiebung.

Sehr geehrte Frau Karaboya, sehr geehrter Herr Gaef, Sie leisten Großartiges. Ihre Arbeit ist vorbildlich. Ihr Zentrum ist ein Motor zivilgesellschaftlichen Engagements. Sie vermitteln nicht nur den Flüchtlingen, sondern uns allen, dass wir ineinander Vertrauen haben dürfen. Dana Gaef weiß, was das heißt, kam er doch selbst als Flüchtling nach Deutschland.

Motor eines solchen Engagements, wie wir es bei Bischof Trelle und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Migrationszentrums vorfinden, ist eine einführende Mitleidenschaft für Flüchtlinge. An erster Stelle geht es den Preisträgern darum, den Flüchtlingen etwas Halt zu vermitteln, um sie dann in die Lage zu versetzen, selbst ihr Leben in dieser Gesellschaft in die Hand nehmen zu können.

Sehr geehrte Damen und Herren, die Preisträger stehen dafür, dass sie mit anpacken. Sie kritisieren nicht nur, sondern suchen nach Lösungen. Sie reden und wirken nicht von außen auf die Gesellschaft ein, sondern setzen bei den Werten unserer Gesellschaft an, die wir doch alle miteinander teilen. Sie erinnern uns immer wieder an unsere eigenen Werte. Wenn sie kritisieren und mahnen, dann nicht aus der Position des Besserwissers. Die Preisträger sehen sich als Teil der Gesellschaft, auch und besonders dann, wenn sie diese Gesellschaft, wenn sie uns kritisieren. Aus diesem Grund ist ihre Kritik an der Gesellschaft immer auch Selbstkritik. Sie nehmen sich selbst nicht von der Kritik aus. Sie behaupten nicht, ein besseres Verständnis von Moral zu haben als andere. Wenn sie sich empören, dann deshalb, weil sie uns an unsere eigenen Ansprüche erinnern, die wir nur allzu oft vergessen.

Es ist eine aus Einfühlung geborene Haltung, die es ihnen möglich macht, Gehör zu finden. Weder die Preisträger noch die Preisträgerin erheben den Anspruch, originell sein zu wollen. Schaut man auf ihr Engagement, dann hat man den Eindruck, sie hätten gar kein Interesse an sich selbst. Wer so mit Menschen umgeht, der setzt voraus, dass die Menschen, mit denen er/sie zu tun hat, zu denen er/sie spricht, die er/sie kritisiert, dass diese Menschen ihn/sie verstehen. Die Preisträger und die Preisträgerin kennen die Menschen. Nicht Abstand zur Gesellschaft bestimmt ihre Haltung, sondern Nähe. Nähe bedeutet, in-





volviert zu sein. Involviertsein heißt, wie Edith Stein in ihrer Dissertation herausgearbeitet hat, etwas fühlen.

Sehr geehrter Herr Bischof, sehr geehrte Frau Karaboya, sehr geehrter Herr Gaef,

Sie fühlen mit, aber Sie bleiben nicht beim Mitgefühl stehen. Ihnen geht es um die Gleichursprünglichkeit von Passivität und Aktivität, von Betroffensein und Engagement, nicht um bloßes Mitleid, sondern um »Mitleidenschaft« (J. B. Metz). Sie besitzen einen lebendigen Sinn für Ungerechtigkeit, der hilft, ungerechte Verhältnisse wahrzunehmen. Ein solcher Sinn ist der Motor unseres Zusammenlebens. Sie geben den Anteillosen, die in unserer Gesellschaft über keine Stimme verfügen, die gehört wird, Ihre Stimme.

Björn Bicker schreibt in seinem Buch über die »Illegalen«:

»du sagst asyl. Sie schicken dich nach hannover in ein lager. sie fragen hast du eine quittung dass sie dich gefoltert haben. du verstehst nicht was sie meinen, eine quittung, dass sie dich gefoltert haben. eine quittung von wem. was weiß ich. nachweis. von der polizei. zum beispiel. du sagst die haben dich geschlagen. wo steht das. nirgends. schlecht. hier ist das drin in deinem kopf. erinnerung ist lüge. das genügt nicht. das kann jeder sagen. quittung. der beamte hat wirklich gesagt quittung. jeder kann das sagen ich bin gefoltert worden. sie sagen die zeitung ist gefälscht. sie sagen du hast dich vorbereitet. du kannst unsere sprache. sie sagen du hast nur einen plan: in deutschland bleiben. du sagst dass du eine schule besucht hast. du erzählst von deinem lehrer. sie sagen das interessiert uns nicht.

Warum haben sie dir nicht den roten teppich ausgerollt, sie reden von demokratie und freiheit und rechten. du hast tote männer aus dem staub geborgen. du hast kinder in erdlöchern versteckt damit sie das gas nicht einatmen. du hast geschossen. du hast gekämpft. für die freiheit. und als sie dir gesagt haben kämpf weiter. für allah. hast du nein gesagt. und dann bist du teuer geworden. und dann bist du weg. die einzige frage aber ist wirst du abgeschoben oder wirst du nicht abgeschoben. sie haben deinen vater umgebracht. deine schwester. sie haben dich gesucht in allen häusern deiner stadt. hier sagen sie der bürgerkrieg ist vorbei. diese leute die den tod nicht kennen. Am morgen der brief in rosa papier. warum verpacken die dein todesurteil in rosa papier. warum verpacken die dein todesurteil in einen rosafarbenen umschlag. der brief liegt verschlossen auf einem klapprigen campingtisch. du





weißt nicht was in diesem brief steht. es könnte die ablehnung sein. was macht dieser brief mit dir du stehst stundenlang da und schwitzt. du traust dich nicht diesen brief zu öffnen. du rufst deinen freund. dein freund wohnt auch im container. sein land hat einen schönen namen: liberia. ihr steht beide da und starrt auf den brief. dein freund sagt. mach ihn auf. du gehst raus. durch den regen. kommst zurück. dein freund sitzt in der ecke und weint. der brief liegt da und du fragst: wer ist so mächtig.«

Wer ist so mächtig? Diese Macht offenzulegen, sie zu be- und zu hinterfragen und immer wieder neu zu durchbrechen, das sehen Sie als Ihre Aufgabe an. Ihr einführendes Engagement ist nachhaltig. Sie sind Wertegaranten. Dafür sind wir alle Ihnen von ganzem Herzen dankbar und deshalb freuen wir uns darüber, dass Sie mit dem Preis der Philosophin der Einfühlung, Edith Stein, geehrt werden. Herzlichen Glückwunsch!





KARL KARDINAL LEHMANN

Laudatio zur Feier des 70. Geburtstages von Frau Prof. Dr. Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl- Falkovitz am 1. Dezember 2015 in Dresden¹

Wir feiern heute in der Öffentlichkeit einer Technischen Universität nach, was wir in aller Stille am 23. November gefeiert haben, nämlich den 70. Geburtstag von Frau Prof. Dr. Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, die an diesem Tag, vor sieben Jahrzehnten, in Oberwappenöst in der Oberpfalz das Licht der Welt erblickt hat. Es ist, ein halbes Jahr nach Kriegsende geboren, ein langer Weg bis heute, den viele von Ihnen als Freunde und Weggefährten kennen, so dass ich diesen Lebensweg nicht eigens im Einzelnen wiederholen muss.²

I.

Die junge Studentin begab sich nach dem Abitur im Jahr 1965 nach München und Heidelberg an die dortigen Universitäten. Ein großer Teil ihrer Ausbildung und wissenschaftlichen Tätigkeit geschah vor allem an der Ludwig Maximilians-Universität und an der Hochschule der Jesuiten für Philosophie in München. Die Studienrichtung ist bei allen Weiterungen in hohem Maß identisch mit den Forschungsgebieten von heute: Religionsphilosophie, Philosophie des Humanismus und der Renaissance, nicht zuletzt auch Anthropologie der Geschlechter. Im Horizont der Studien sind auch Neuere Germanistik und die Politischen Wissenschaften.

Es fällt von Anfang an auf, dass Hanna-Barbara Gerl sich im Zwischenreich von Philosophie und Theologie ansiedelt, manchmal auch als »Religionsphilosophie« bezeichnet, die eine Nähe hat zur vergleichenden Religionswissenschaft. Aber sie hat von Anfang an auch einen

¹ Siehe unten S. 221–226.

² Ich verweise hier auch auf die drei Festschriften: 1) *Scientia et religio*, Dresden 2005, 2) *Gabe, Schuld, Vergebung*, Dresden 2011, 3) *Heimat und Fremde – Präsenz im Entzug*, Dresden 2015.





eigenen Studienbereich erwählt, der eng mit einem Thema verbunden ist, das nicht so viel Aufmerksamkeit im gewöhnlichen Philosophiestudium erfährt, nämlich das Denken der Renaissance. Freilich war dies in München in der Schule von Ernesto Grassi anders. Der Renaissance-Humanismus-Forscher hatte dafür auch ein eigenes Institut gegründet. Den Älteren von uns ist Ernesto Grassi vor allem als Herausgeber der nach dem Krieg erschienenen »rowohlts deutsche enzyklopädie« bekannt geworden, die im Rahmen einer Taschenbuchreihe alle Gebiete der Wissenschaft durch angesehene Vertreter erschließen wollte (ab 1955). So haben wir damals die epochemachenden Arbeiten von Arnold Gehlen, Adolf Portmann, Helmut Schelsky und Hans Sedlmair durch diese Reihe kennengelernt, aber auch internationale Klassiker wie José Ortega y Gasset, Walter F. Otto und Johan Huizinga.

Bis heute ist Frau Prof. Gerl-Falkovitz durch die bei Ernesto Grassi gemachten Studien bekannt. Rasch erfolgte die Promotion über »Rhetorik als Philosophie« bei Lorenzo Valla (Promotion 1970, gedruckt 1974). Es folgten die Studien zu Leonardo Brunis Übertragung der Nikomachischen Ethik (Habilitation 1979, gedruckt 1980). Außerdem verdanken wir ihr eine bis heute wertvolle »Einführung in die Philosophie der Renaissance« (1989) und wenige Jahre später unter dem Titel »Die zweite Schöpfung der Welt« (1994) eine Synthese des neuen Anfangs in Renaissance und Humanismus, den sie vor allem in einem Zusammenhang von Sprache, Erkenntnis und Anthropologie sieht. Damit wird der Beginn der Neuzeit mit den eigenen Grundzügen und Kriterien deutlicher herausgearbeitet.³

Die Autorin kann gegenüber zahlreichen bisherigen Urteilen überzeugend die eigene Originalität und Stärke des Denkens in der Renaissance aufzeigen. Viele wichtige Themen klingen auch hier an: die Veränderung des Christentums in der frühen Neuzeit, auch das Thema »Frau in der Renaissance« wird aufgegriffen. Zugleich gelingt es ihr, etwa in der Sprachphilosophie, auch eine Brücke zu schlagen zur mittelalterlichen Philosophie sowie Theologie und zugleich zur Gegenwart. So wird ein neues Blatt in der Wertung dieser Zeit in ihrem Denken aufgeschlagen: »Denn die frühe Neuzeit gehört zu jenen Epochen der europäischen Philosophie, denen diese Philosophie mit einiger Verlegenheit gegenüber steht und zwar wegen der angeblichen Theorielo-

³ Es sei eigens vermerkt, dass die allermeisten Bücher auch in weiteren Auflagen erschienen sind.





sigkeit, Pädagogisierung und Ästhetisierung des Studienbetriebs.«⁴ Diese Erkenntnisse werden von der jungen Wissenschaftlerin auch in vielen Lexikonartikeln über große Denker des Humanismus und der Renaissancezeit im Einzelnen herausgearbeitet, so zum Beispiel über Ficino Marsilio⁵ und Johannes Reuchlin⁶, um nur diese zu nennen. In dieser Zeit hatte sie Gastprofessuren an der Universität in Bayreuth und Lehraufträge an den Universitäten Tübingen, Eichstätt, Erfurt und Trient (Italien) inne. 1989 wurde sie Professorin für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten (bis 1992). Schließlich erhielt sie bald nach der »Wende« und dem Gewinn der deutschen Einheit im Jahr 1993 den Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Technischen Universität Dresden, den sie bis zur Emeritierung im Jahr 2011 innehatte. Danach hat sie ihre akademische Heimat in der Abtei und Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz bei Wien (Österreich) aufgeschlagen und ist dort Vorstand des Europäischen Instituts für Philosophie und Religion (EU-PHRAT).

In der Zwischenzeit wirkte die junge Wissenschaftlerin in den Jahren 1975–1984, also mitten in der Anfertigung ihrer Habilitationsarbeit, als Studienleiterin auf Burg Rothenfels am Main. Diese wiederholt sanierte mittelalterliche Burg aus dem 12. Jahrhundert wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Heim der Katholischen Jugendbewegung Quickborn und zu einem Zentrum der Liturgischen Bewegung. Es war zweifellos ein großer Gewinn, dass die angehende Philosophin in diesem Zusammenhang das konkrete erneuerte liturgische Leben, vor allem aber auch den Rang des Ritus und der gottesdienstlichen Form überhaupt kennenlernte und reflektierte. Schließlich hatte vor allem auch Romano Guardini beides, Jugendbewegung und Liturgische Bewegung, tief geprägt. Er selbst starb 1968, so dass er die herausragende Biographie über sich nicht mehr kennenlernen konnte, von der gleich die Rede sein muss.

⁴ Die zweite Schöpfung der Welt, 9.

⁵ Großes Werklexikon der Philosophie I, 494–497.

⁶ Lexikon der theologischen Werke, 220f.





II.

Auf Burg Rothenfels schuf die Privatdozentin Hanna-Barbara Gerl in den Jahren ihres Aufenthaltes neben anderen Veröffentlichungen ein Werk, das sie nun über die Fachphilosophie hinaus vielfach bekannt machte, nämlich ihre große Biographie über Romano Guardini. Ursprünglich war an eine kleine Lebensgeschichte von ungefähr 100 Seiten gedacht, die vor allem auch aus den vielen Erfahrungen der Rothenfelser Freunde zusammenwachsen sollte. Der bald anstehende 100. Geburtstag Guardinis (1985) bewegte aber zugleich auch den Verleger des Grünewald-Verlages in Mainz, Dr. Jakob Laubach, eine Guardini-Biographie zu planen. In einer unglaublich schnellen Zeit hat Hanna-Barbara Gerl vor über 30 Jahren trotz so vieler Nachforschungen und Archivmaterialien ihre umfangreiche Biographie mit fast 400 Seiten abgeschlossen und im Jahr 1985, also zum 100. Geburtstag von Romano Guardini, im Grünewald-Verlag Mainz veröffentlichen können. Sie staunt auch selbst noch heute, dass dieses Werk »auf merkwürdige Weise zu einer Mühe ohne Verausgabung, ein ›leichtes Joch‹ (wurde). Ohne Zweifel hängt diese Wirkung mit der besonderen Geistigkeit Guardinis, mit dem Unprofessionalen und Aufrichtigen seiner Gedanken zusammen.«⁷

Innerhalb von zehn Jahren erzielte die umfangreiche Biographie vier Auflagen (4. Auflage 1995). Im Jahr 2005 hat die Autorin den Text überarbeitet und auch als Taschenbuchausgabe gekürzt. Sie verbindet damit eine Hoffnung: »Es ist zu wünschen, dass die Gestalt dieses großen Lehrers in Sehen, Denken, Glauben damit auch die nächste Generation lebendig berührt.«⁸ Die 4. Auflage enthält einige größere Exkurse, z.B. zur Bedeutung der Phänomenologie, Liturgie und Leib, Schwermut, Die Zukunft nach dem Ende der Neuzeit. Eine sorgfältige französische Übersetzung von Jean Greisch, einem namhaften französischen Denker, und Françoise Todorovitch erschien im Verlag Salvator 2012 in Paris.

Seit diesem überaus gründlichen Guardini-Buch von Frau Prof. Gerl-Falkovitz mussten weite Teile von Guardinis Biographie bis in die jüngste Zeit erneuert werden. Eine umfangreichere Guardini-Sekundärliteratur baut bis heute auf diesem Grundbuch auf und konnte noch

⁷ Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens, Taschenbuchausgabe, Mainz 2005, 12.

⁸ Taschenbuchausgabe, 12, so zum 120. Geburtstag Guardinis.





manches ergänzen. Die Autorin hat auf Jahrzehnte hinaus ein Maß für die Guardini-Forschung aufgerichtet. Sie hat außerdem selbst manche Auswahlbücher, Lesebücher und Gebetssammlungen sowie Neuauflagen herausgegeben. In vielen Aufsätzen ergänzt sie ihr eigenes Porträt Guardinis auf glückliche Weise. Im Jahr 2013 hat sie die ersten Vorlesungen Guardinis in Berlin aus den 20er Jahren veröffentlicht.⁹ In diesen Umkreis gehört auch die Veröffentlichung des Briefwechsels Guardinis mit seinem besten Freund, besonders aus den Jahren 1908–1962, Pfarrer Josef Weiger aus Mooshausen im Schwäbischen Allgäu.¹⁰ Frau Prof. Gerl-Falkovitz hat bei allen Verdiensten auch anderer zum lebendigen Andenken an Romano Guardini seit 30 Jahren einen ganz außerordentlichen Beitrag geleistet. Dies gilt vor allem aber auch für die geradezu ebenbürtige Höhe, mit der sie Romano Guardini nicht nur in seiner Lebensgeschichte und in den spirituellen Gehalten aus Philosophie und Theologie, sondern auch in der jeweiligen geschichtlichen Situation der Nachwelt verständlich macht. In ihrer Deutung spricht Romano Guardini selbst trotz aller zeitlichen Distanz sehr nahe zu uns.¹¹

Frau Prof. Gerl-Falkovitz tut dies im Übrigen nicht nur in unserem Land vor allem auch im Blick auf Hilfe und Unterstützung für die deutschen Veröffentlichungen Guardinis. Ich denke darüber hinaus vor allem an ihre Mitgliedschaft bei der Herausgabe der großen Gesamtausgabe der Werke Romano Guardinis auf Italienisch, die in 27 Bänden erfolgt (2005ff.). Die bisher erschienenen Bände erweitern nochmals unsere Kenntnis von Veröffentlichungen Guardinis, auch wenn diese Ausgabe etwas spät kommt. Aber vielleicht folgt dieser Ausgabe eine neue Epoche der Rezeption – diesmal mit Schwerpunkt in Italien.

In diesem Zusammenhang darf erwähnt werden, dass Frau Prof. Gerl-Falkovitz sich bald nach ihrem Grundstudium immer auch editorisch betätigt hat. Dies gilt für viele Texte, die in den Bereich von Philosophie und Theologie gehören. Aber es ist stets auch ihr Bemühen, über diese Grenzen hinauszugehen. So pflegt sie auch das Gedenken an zwei

⁹ Vgl. *Lauterkeit des Blicks. Unbekannte Materialien zu Guardini*, Heiligenkreuz 2013.

¹⁰ »Ich fühle, dass Großes im Kommen ist«. *Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger*, hrsg. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Ostfildern/Paderborn 2008.

¹¹ Ein schönes Beispiel ist die Interpretation der Person / des Personalen, in: *Akademie des Bistums Mainz, Die »Erscheinung« des Personalen*, Mainz 2008; P. Reifenberg (Hg.), *Einladung ins Heilige*, Würzburg 2009, 173–195.





große Dichterinnen, nämlich Gertrud von Le Fort (2009ff.) und Ida Friederike Görres (2001). Sie bringt uns auch immer wieder John Henry Newman ins Gedächtnis. Eine besondere Kostbarkeit liegt in der Herausgabe der Tagebücher von Margarete Dach (Dachmutter), die für die Geschichte der ökumenischen Lage und die Bemühungen zwischen den beiden Weltkriegen eine besondere Bedeutung haben.¹²

In diesem Zusammenhang möchte ich auch die Hilfe erwähnen, die Frau Prof. Gerl-Falkovitz dem Verständnis ausländischer Denker zukommen lässt, z.B. durch eine von ihr herausgegebene Einführung in das Denken des französischen Philosophen Jean-Luc Marion.¹³ In diesen Übersetzungen – nun im weitesten Sinne verstanden – kommt nicht nur die Sprachwissenschaftlerin zum Vorschein. Sie hat immer auch den Blick auf andere und anderes, wenn es Qualität besitzt und authentischen Aufschluss der ganzen Wirklichkeit gibt. Frau Prof. Gerl-Falkovitz leistet bei aller eigenen Kompetenz und Genialität so vor allem auch anderen Geistesverwandten einen großen Dienst. Sie lässt freilich auch jene zu Wort kommen, die in einem ganz anderen Sinne als sie selbst etwas zu sagen haben. Sie ist bei aller staunenswerten Fruchtbarkeit nicht auf ihr eigenes Werk versessen. Sie wird nicht zuletzt durch diese Kenntnisse selbst auch immer weiter, universaler und einfühlsamer.

Dies alles zeigt sich wiederum in bestechender Weise bei der Sorge von Frau Prof. Gerl-Falkovitz um das Werk der großen jüdischen Philosophin Edith Stein, die eine Schülerin und ehemalige Mitarbeiterin von Edmund Husserl aus der Freiburger Zeit ist, im Jahr 1922 sich taufen ließ, 1933 in den Kölner Karmel eintrat, 1938 nach der Reichspogromnacht nach Holland floh, hier 1942 verhaftet, mit ihrer Schwester Rosa nach Auschwitz transportiert und bald nach der Ankunft in die Gaskammer geführt und ermordet wurde. Sie wurde am 11. Oktober 1998 von Papst Johannes Paul II. heiliggesprochen, nachdem sie am 1. Mai 1987 als Märtyrerin seliggesprochen worden war.

Frau Prof. Gerl-Falkovitz hat zunächst Verständnis geschaffen für den eigenen »Typ« dieser Heiligen. Sie repräsentiert nicht – wie überwiegend gewohnt – das Caritative, das Mütterlich-Sorgende oder das Dienende. Sie ist, wie Karl Rahner einmal sagte, eine »intelligente Heilige«. Sie ist selbstbewusst und zielgerichtet, verkörpert die Sprache des In-

¹² Vallendar 2005.

¹³ Dresden 2013.





tellekts. Sie ist Studentin der Philosophie, Doktorin, Lehrerin, habilitierte Professorin und Schriftstellerin. Intellektuelle Selbstständigkeit ist darum ihr Beruf. Sie fügt sich in die Männerwelt der damaligen Universität ein, ohne sich einfach anzupassen. Sie hat jedoch große Schwierigkeiten, in diesem Milieu ausreichend Anerkennung zu finden. Husserl und Heidegger schätzen ihre philosophische Begabung hoch ein, ziehen sich aber von dem Ansinnen einer Habilitation auch für eine so begabte Frau zurück. Dreizehn Jahre strebt sie vergeblich nach der Habilitation. Letztlich wird sie als Frau zurückgewiesen. Ihre jüdische Abstammung verstärkt noch die Schwierigkeiten. Sie lässt sich aber nicht abschrecken, enttäuscht ist sie schon.

Barbara Gerl-Falkovitz erforscht mit großer Sorgfalt dieses Lebensschicksal von Edith Stein, sie macht zugleich ihre »Sachlichkeit« als Denkstil verständlich. Dies ist als Voraussetzung eines Zugangs zu Edith Stein ganz wichtig. Sie hat für alle Stationen von Edith Stein eine feine, sensible Annäherungsweise. Dies gilt ganz besonders für die doch recht verschiedenen Lebenswenden zwischen Universität und Eintritt in den Karmel. Frau Prof. Gerl-Falkovitz hat entgegen mancher biografischer Darstellungen aufgezeigt, wie bei Edith Stein auch der Wunsch nach einer Ehe aufkeimte und wie dies auch konkreter wird in der Beziehung zu Roman Ingarden, die sich zwischen 1917 und 1918 intensiver entwickelt. Die Briefe bezeugen es uns auch heute. Die Liebe von Edith Stein bleibt unerwidert. Es vergehen trotz klarer Entscheidungen Jahre, bis sich dieses Verhältnis beruhigt. Eine andere Beziehung galt Hans Lipps, was hier nicht mehr näher verfolgt zu werden braucht. Frau Prof. Gerl-Falkovitz hat diesen Zug im Leben von Edith Stein mit großem Takt und hoher Einfühlungskraft umschrieben. Diese Analysen zeugen von ihrer rücksichtsvollen, deswegen nicht weniger wissbegierigen Art, sich Menschen in sensiblen Situationen zu nähern. So hat sie Edith Stein in ihrer »Sachlichkeit« und »Nüchternheit« gekennzeichnet und ganz besonders auch ihre tiefe Theologie des Kreuzes skizziert, mit der Edith Stein in den Tod ging.¹⁴ Diese Studien, besonders in den gut zehn Jahren zwischen Seligsprechung und Heiligsprechung von Edith Stein, haben ganz gewiss das Verständnis für sie und ihren Rang gesteigert und zu ihrem wachsenden Ansehen beigetragen. Aber auch später hat Frau Gerl-Falkovitz immer wieder die Interpre-

¹⁴ Vgl. ganz besonders »Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie – Mystik – Leben«, Mainz 1991.





tation von Edith Stein vertieft, z.B. durch die mit Beate Beckmann im Jahr 2003 herausgegebene Dokumentation »Edith Stein«.¹⁵ Immer mehr hat sie mit verschiedenen Autorinnen und Autoren die Person, das Denken und die Spiritualität von Edith Stein zu durchdringen versucht, z.B. auch mit der Karmelitin Amata Neyer.¹⁶

Bei Gelegenheit dieser Zusammenhänge wird auch wie in anderen Kontexten erkennbar, wie fähig Frau Prof. Gerl-Falkovitz zur Teamarbeit ist und wie sie immer wieder ihren Studierenden viele Anstöße zum Studium und zur Anfertigung von wissenschaftlichen Arbeiten gegeben hat. Dies geschieht mit Frauen und Männern, mit Älteren und Jüngeren, mit Vertretern verschiedener Disziplinen, in verschiedenen Sprachräumen – bis hin zu ihrem Ehemann Prof. Dr. Hans-Bernhard Wuermeling.¹⁷

Es ist nicht verwunderlich, dass Frau Prof. Gerl-Falkovitz die Wissenschaftliche Leitung an der Edith-Stein-Gesamtausgabe in 28 Bänden oblag, die beim Verlag Herder in Freiburg i.Br. zwischen 2000 und 2011 erschien. Neben vielen anderen Engagements hat sie die Edith Stein Gesellschaft Deutschland mitbegründet, wie dies auch für andere wissenschaftliche und kulturelle Stiftungen, Gesellschaften und Freundeskreise gilt.

III.

Ein wichtiges Thema hat Prof. Gerl-Falkovitz schon früh beschäftigt, nämlich das »Frauenbild«, verbunden auch mit der heutigen Problematik »Gibt es noch ein Frauenbild?« (2000). Die ersten Studien setzen bei der Erforschung der anthropologischen Stellung von Mann und Frau in der Renaissance ein.¹⁸ Es gibt in der frühen Neuzeit mehr und mehr selbstständige, nicht mehr nur religiöse Berufungen und Berufe von Frauen (die Fürstin, die Politikerin, die Gelehrte und die Dichterin). Es gibt auch ein öffentliches und wissenschaftliches Wirken der Frau, obgleich dies noch länger dem Bereich des Adels und des begüterten

¹⁵ Würzburg 2003.

¹⁶ Edith Stein, Freiburg i.Br. 1994.

¹⁷ Vgl. Augenblicke, München 1996; Bei Licht besehen, München 2002.

¹⁸ 1987; Frau – Männin – Mensch, Kevelaer 2009, 52.

¹⁹ Vgl. Die zweite Schöpfung der Welt, 174–198, Einführung in die Philosophie der Renaissance 28–31, 182f.





Bürgertums reserviert bleibt.¹⁹ Die Frau nimmt zunehmend teil an der wachsenden Rationalisierung und Individualisierung des Wissens. Aufschlussreich hat Hanna-Barbara Gerl auch aufgezeigt, wie die Mariologie jener Zeit in ihrer Reflexionskraft die Erkenntnis und Ebenbürtigkeit der Frau nachhaltig gefördert hat.²⁰

Es wird immer deutlicher, dass Hanna-Barbara Gerl sich nicht nur an der zweifellos wichtigen Frauenforschung jener Jahre beteiligt, sondern nach einer eigenen Wesensbestimmung der Frau sucht, ohne deswegen die genauere Kenntnis der Beziehung von Mann und Frau auszuschließen oder gar einseitig aufzulösen. Der Band »Freundinnen« aus dem Jahr 1994 sammelt wichtige Porträts, z.B. von Kaiserin Theophanu bis Ida Friederike Görres, die jeweils das Besondere und Unverwechselbare von Frauen überzeugend herausarbeiten. In kurzer Zeit, innerhalb eines Jahres, erscheint eine zweite Auflage. Das Vorwort zu diesem Band ermutigt – sogar ein wenig gemäßigt kämpferisch – zum Aufspüren der belebenden Kräfte der gewesenen Geschichte und ist überzeugt: »Die Gegenwart reflektiert, spiegelt auf ihre Weise genau das Selbstbewusstsein ihrer Frauen wider. Wenn wir es nicht kraft Christentum in uns tragen, woher sollte uns sonst Selbstbewusstsein zuwachsen?«²¹

Gewiss sind es mindestens zwei schon genannte Anstöße zu diesem Thema, nämlich die Beschäftigung mit Romano Guardini und mit dem Werk Edith Steins. Romano Guardini äußerte sich nicht oft zum Thema »Frau«, aber die relativ wenigen Aussagen bekräftigen zweifellos die Grundorientierung von Hanna-Barbara Gerl. Nicht zufällig greift der Titel eines Beitrages ein zentrales Stichwort Guardinis zu unserem Thema auf, nämlich »dass das Spezifisch-Weibliche *aus sich selbst* zu bestimmen (ist), weder im Vergleich noch im Bezug zum Mann, sei es zustimmend oder abgrenzend. Stattdessen geht es um ›das Weibliche als in sich gegründete Provinz des Menschlichen‹ ... Das Menschliche hat zwei Grundformen, von einander nicht ableitbar, die männliche und die weibliche. Sie erhalten ihre ebenbürtige Würde und ebensolchen Wert von ihrer Person.«²²

Die zweite beständige Anregung zu unserem Thema bekam Frau Prof. Hanna-Barbara Gerl wiederum von der Begegnung mit dem Werk von

²⁰ Die zweite Schöpfung der Welt, 214–238, zuerst 1987.

²¹ Freundinnen, 8f., Die bekannte Unbekannte, Frauen-Bilder in der Kultur und Geistesgeschichte, München 1988.

²² Freundinnen 107–119, Zitat 110f.





Edith Stein. Von ihr kamen auch Kontakte mit liberalen Emanzipationsbewegungen und schlimmen Erfahrungen mit der immer wieder verhinderten Habilitation in die Diskussion. Von diesen und anderen persönlichen Erfahrungen Edith Steins war schon die Rede. Ihre positive Zuwendung zum christlichen Glauben (1922) empfand Edith Stein als Befreiung aus der vielfachen Zerstörung durch die genannten Niederlagen. Sie spricht von einer regelrechten »Wiedergeburt« aus Gott. So gelingt es ihr auch, aus dem bloß Subjektiven herauszukommen. Frucht dieser vielfachen Bemühung ist das Buch: »Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade« (1959). Ihr Leben zeugt von den Umwälzungen politischer und sozialer Art, die die Frauenfrage unumgänglich machten. Edith Stein findet mit Hilfe biblisch-christlicher Argumente eine neue Form der Emanzipation der Frau, die dem Glauben entsprach und ihm auch entstammt. Die weibliche »Unterordnung« konnte damit überwunden werden.

Frau Prof. Hanna-Barbara Gerl hat aus den reichlich vorhandenen Texten der Edith Stein eine entsprechende Auswahl vorgenommen mit dem programmatischen Titel »Keine Frau ist ja nur Frau«²³, eine bestimmte Formulierung Edith Steins.

Von diesen Grundlagen und eigenen Reflexionen her war Frau Professorin Gerl-Falkovitz bestens vorbereitet, um in der neueren Diskussion zum Frauenbild und zur Anthropologie der Geschlechter Stellung zu beziehen.²⁴ Die zentrale Problematik zeigte sich in der oft vortragenen Annahme, der Mensch existiere gar nicht in einem vorgegebenen »Wesen«. Eine Frau ist man nicht, man wird sie durch die sozialen, politischen und kulturellen Umstände (Simone de Beauvoir). Es gibt in dieser Perspektive nur eine »fließende Identität«. Biologische Vorgaben sind nicht definitiv. Alles ist nur »Konstrukt«. Auch »Biologie« ist Kultur. Im Geschlechtsleben wird alles »inszeniert«, alles ist nur eine Art von geschlechtlicher Maske. Es gibt nur noch ein »soziales Geschlecht«, das man immer mehr auch mit dem freilich vieldeutigen Wort »Gender« bezeichnet.

Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gender-Theorien ist vor diesem Hintergrund nicht so einfach, wie es scheinen mag. Man muss wohl mit einer Analyse der Leiblichkeit des Menschen beginnen, die nicht nur biologische Körperlichkeit ist, aber auch nicht idealistisch

²³ Freiburg i.Br. 1989 u.ö.

²⁴ Vgl. zusammenfassend »Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender«, Kevelaer 2009.





übersprungen werden darf. Leib ist nicht einfach Körper. Frau Gerl-Falkovitz greift auf einen erneuerten Person-Begriff zurück. Es ist ein Grundfehler, den Leib und die Generativität des Menschen zu übergehen. Die Leibfeindlichkeit (in verschiedenen Formen!) ist ein Grundübel vieler europäischer Philosophien durch die Jahrhunderte hindurch. »Leibvergessenheit macht haltlos, identitätslos, nicht frei. Solche Virtualität ist Bedrohung, nicht Vollendung, weil sie sich der Wirklichkeit (und Endlichkeit) verweigert.«²⁵

Es ist schade, dass bei allem Interesse an diesen Fragen und einer sehr hohen, freilich oft abstrakten Akzeptanz der Positionen von Frau Prof. Gerl-Falkovitz ihre intellektuelle Evidenz und die anthropologische Wahrheit leider auch im christlich-kirchlichen Raum nicht so konsequent und praktisch werden, wie es notwendig, plausibel und heilsam wäre. Wir können von ihr ein Vielfaches lernen: was aus unserer großen Tradition – oft neu interpretiert – bleibt; wo wir früheren Positionen heute nicht einfach folgen dürfen; was wir vom heutigen Denken für uns lernen können. Das Denken von Frau Prof. Gerl-Falkovitz ist für diese notwendige Unterscheidung der Geister eine hervorragende Schule.

Wahre Philosophie begnügt sich nicht einfach mit einem einzigen regionalen Bereich oder mit eingeschränkten Themenfeldern. Dies gilt besonders auch für das vieldimensionale Denken unserer Philosophie. Sie steht hier ganz bewusst im Strom eines umfassenden europäischen Denkens. Es betrifft viele Bereiche unserer Wirklichkeit und unserer Wahrnehmung, wie die Ethik, die Ästhetik, die Religionsphilosophie, den interreligiösen Dialog, weite Teile der Theologie und vieles mehr, aber auch z.B. die Wirtschaftsethik.

Ich kann darauf nicht mehr näher eingehen. Die bei diesem Festakt übergebene zweite Festschrift »Heimat und Fremde – Präsenz im Entzug« (2015) spricht viele Themen an. Ich will nur noch einige ethische Grundprobleme nennen. Es gibt dafür viele Zugänge. Das Spektrum ist auch hier weit. Eine gute Einführung ist z.B. der große Lexikon-Artikel »Gewissen«,²⁶ der in einem universalen Horizont auf höchst eindrucksvolle Weise einen Durchblick durch die verschiedenen ethischen Entwürfe versucht. Die Autorin beherrscht viele literarische

²⁵ Frau – Männin – Mensch, 9; Die »Erscheinung« des Personalen, 71–83.

²⁶ Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Band 2, Freiburg i.Br. 2011, 1020–1035, dazu auch Verzeihung des Unverzeihlichen, 117–135.





Gattungen, eben auch die Spielart eines historisch und systematisch gesättigten Lexikonartikels, der auch gut zu lesen ist. Einen besonders geglückten Artikel finde ich in »Kindsein zwischen Labor und Liebe. Vorgeburtliche Diagnostik als Spiegel eines grundsätzlichen Wertekonflikts«²⁷, wo Frau Prof. Gerl-Falkovitz eine höchst differenzierte Ausgangsposition sehr überzeugend auf einige verständliche Grundfragen zurückführt. Dies gelingt ihr auch in vielen Essays und Besinnungen.²⁸ Der Artikel geht weit über die Ethik hinaus, stellt nachdenkliche Fragen an den Zeitgeist und entwirft Leitlinien für eine neue menschliche Kultur.²⁹

Dies gilt ganz besonders für die Studien von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz »Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung«³⁰. Dieses Buch ist nach einigen vorausgegangenen Teilstudien ein Höhepunkt im Schaffen der Jubilarin: Sie durchheilt mit großem, aber verlässlichem Schritt die weiten Bereiche von Schuld und Versöhnung, Rache, Reue und Sühne, angestoßen vor allem durch die Verbrechen, die in unserer Epoche verübt worden sind, ganz gewiss auch durch den schauerlichen Tod von Edith Stein. Worte wie Schuld, Sünde und Sühne bekommen wieder Sinn. Mit vielen Denkern, Frauen und Männern, ringt sie darum. Viele menschliche Erfahrungen gingen in das Buch ein. Das Buch ist auch ein Höhepunkt gelungenen phänomenologischen Sehens. Wenn man es liest im Gegenüber zu unserer täglichen politischen Information, weiß man, was uns in Wahrheit fehlt. Es ist darum nicht zufällig, dass für diese Vorlesungen hier in der Technischen Universität Dresden der größte Hörsaal aus allen Nähten platzt.

Ich komme zum Schluss. Wir danken Ihnen, Frau Professor Dr. Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, für Ihr 18-jähriges Wirken in Dresden, das über eine Disziplin der Fachphilosophie weit hinausreichte. Sie waren im Sinne der klassischen Überlieferung ein Lese- und Legebemeister. Vielen Menschen haben Sie in Fragen des menschlichen Daseins zu Licht, Leben und Sinn verholfen. Wir danken Ihnen für Ihr Lebenswerk, weit über Dresden hinaus.

²⁷ Eros – Glück – Tod, Gräfeling 2001/2014, 165–182.

²⁸ Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch, Zürich 1992; Wider das Geistlose im Zeitgeist, München 1992; Eros – Glück – Tod.

²⁹ Vgl. auch Toleranz – Wahrheit – Weltethos, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 32, 2003, 285–298.

³⁰ Dresden 2003.





Ihren Schülern und Hörern danken wir für die Gründung der Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden, die Ihr Erbe mit ihren Möglichkeiten fortführt.³¹ Kämpfen Sie dafür, dass gerade an einer Technischen Universität, im Rahmen der Philosophie-Lehrstühle und in Kooperation mit den theologischen Disziplinen, eine solche Cathedra wieder errichtet werden kann. Frau Prof. Gerl-Falkovitz und ich haben mit Herrn Staatsminister a.D. Prof. Dr. Hans Maier in München im Institut für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie, Erbe des Guardini-Lehrstuhls, dafür gute Erfahrungen gemacht. Wir wünschen Frau Prof. Gerl-Falkovitz und ihrem Ehegatten, Herrn Prof. Dr. Hans-Bernhard Wuermeling, Gottes Segen für die Zukunft, für Leib und Seele. Ein herzliches Vergelt's Gott für Ihren großen Dienst.

³¹ Vgl. z.B. Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen, z.B. I.1: Europäische Menschenbilder, Dresden 2009.







2. Biographie

JOACHIM FELDES

Das Hering-Puzzle – Fragmente einer Entwicklung¹

Am 23. Februar 2016 jährt sich zum fünfzigsten Mal der Todestag Jean Herings. Nachdem er lange Zeit eher als Randfigur der phänomenologischen Bewegung galt, erwachte neues Interesse an seinem Leben und Werk in den späten 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Ausgangspunkt für diese Entwicklung war die zunehmende Wertschätzung Edith Steins von Seiten der Theologie und Philosophie, die in ihren Forschungen auch Steins Wegbegleiter und Gesprächspartner einbezogen. Während Hering dabei vor allem als philosophischer Wegbereiter für Stein und andere, etwa Hedwig Conrad-Martius, gewürdigt wurde, wuchs im zurückliegenden Jahrzehnt die Aufmerksamkeit für seine Leistung als Brückenbauer zwischen Philosophie und Theologie, Deutschland und Frankreich. Schließlich führte diese Entwicklung zu Studientagen an der philosophischen Fakultät der Sorbonne im April 2015, die von Dominique Pradelle und Claudia Serban unter das Thema »Jean Hering – De l'eidétique à la phénoménologie de la vie religieuse« gestellt wurden. Der vorliegende Beitrag geht auf den zur Eröffnung der Studientage gehaltenen Vortrag zurück.

1. VON BERGZABERN NACH STRASBOURG

Hering geriet in mein Blickfeld Ende 2003, als Freunde mich erfolgreich dazu ermutigt hatten, meine bis dato vorliegenden Einzelstudien über

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten im Rahmen der Studientage »Jean Hering – De l'eidétique à la phénoménologie de la vie religieuse« an der École normale supérieure, Paris, am 17. April 2015.





Edith Stein und ihre Beziehung zu Bergzabern in einer übergreifenden Darstellung zusammenzufassen. Es war deutlich geworden, dass Bergzabern für Stein mehr war als eine pure Durchgangsstation, mehr als der Ort, an dem ihre Taufe stattfand und von wo aus sie nach Speyer weiterverwiesen wurde. Als sie 1922 mit Speyer in Berührung kommt und 1923 an den Schulen der Dominikanerinnen von St. Magdalena eine feste Anstellung bekommt, ist Bergzabern für sie nicht abgeschlossen. In all den Jahren ihrer Lehrtätigkeit in Speyer zieht es Stein immer wieder zurück an den Ort, wo sie getauft wurde, doch die Motive sind nur zu geringem Teil religiöser Natur.

In der ersten Auflage seiner Darstellung der phänomenologischen Bewegung 1960 skizziert Herbert Spiegelberg einen von ihm als solchen titulierten »Bergzaberner Kreis«, zu dem außer Stein der in Bergzabern ansässige Theodor Conrad mit seiner Frau Hedwig Conrad-Martius sowie Hering, Alexandre Koyré, Hans Lipps und Alfred von Sybel zählen.²

Diese Gruppe verfolgt die Idee, im Haus der Conrads ein phänomenologisches Institut aufzubauen, inklusive einer umfangreichen Bibliothek, in der jedes phänomenologische Werk Aufnahme finden soll. Stein nennt dieses Projekt, das auf ein Vorhaben Herings und Adolf Reinachs aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg zurückgeht, »Phänomenologenheim«. Damit war mir klar, dass ich, wollte ich der Beziehung Steins zu Bergzabern auf den Grund gehen, nicht umhinkam, diesen Bergzaberner Kreis zu erforschen, und deshalb nicht nur Stein, sondern auch den sechs anderen Personen nachspüren musste.

Abgesehen von der skizzenhaften Beschreibung bei Spiegelberg lag 2003 noch keine umfassende Darstellung vor, was seinen Grund unter anderem darin hatte, dass außer Eberhard Avé-Lallemant, einem Schüler und sehr engem Mitarbeiter von Conrad-Martius, bislang noch kaum jemand Interesse gezeigt hatte, die Nachlässe der sieben Phänomenologen in Augenschein zu nehmen. Zudem war zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt, ob der Nachlass von Sybels erhalten war, geschweige denn, wo er sich befand und wer darüber verfügte. Erst als 2005 die Dokumente lokalisiert und zugänglich waren, konnte die wissenschaftliche Erschließung des Lebens und Werkes von Sybels aufgenommen werden. Was Hering betrifft, finden sich darin drei Kopien von Briefen, die von Sybel am 25. April sowie am 4. und 10. Oktober 1923 an ihn schreibt.

² Spiegelberg, H. (1960), *The Phenomenological Movement I*, Den Haag, 220.





Noch in den 80er Jahren hatte Avé-Lallemant Zweifel an der Existenz des Bergzaberner Kreises geäußert. Mittlerweile aber – und für meine Forschungen erwies sich das als Glücksfall – war er zu der Ansicht gelangt, dass der Kreis nicht nur tatsächlich bestanden hatte, sondern wesentlich mehr als eine durch Freundschaft verbundene Gruppe darstellte. Dieses »Mehr« jedoch sei noch kaum erforscht, geschweige denn hinreichend dargestellt worden. Damit gewann ich seine Unterstützung, konnte Einsicht in die Nachlässe der Conrads in der Bayerischen Staatsbibliothek (BSB) nehmen und somit in den dort aufbewahrten Teil der Korrespondenz zwischen ihnen und Hering, d.h. insgesamt 184 Schreiben von Hering an Conrad, Conrad-Martius oder beide.

Ergänzend zu den Funden in München galt es im nächsten Schritt, nun auch den Nachlass Herings in Strasbourg in Augenschein zu nehmen, wobei mir Kontakte zum Lutherischen Weltbund, namentlich zu Theodor Dieter, hilfreich waren. Dieter vermittelte mich 2004 an Gustave Koch, ehemals Direktor von Collège et Lycée Protestante in Strasbourg, der in den 50er Jahren selbst bei Hering studiert hatte und nun zuständig für das Archiv des Collegium Wilhelmitanum war.

Der Nachlass Herings in Strasbourg unterschied sich von denen der Conrads vor allem in dem Punkte, dass er keinerlei erkennbare Systematik aufwies. Die Dokumente zu ordnen, hatte sich niemand die Mühe gemacht, weil nach der Aussage von Koch bislang auch nur sehr wenige Forscher an den Dokumenten Interesse gezeigt hatten – im Grunde genommen nur Avé-Lallemant und Karl Schuhmann. So lagerten 2004 alle Dokumente, d.h. die gesamte Korrespondenz, Manuskripte, persönliche Unterlagen etc. recht wahllos in zwei größeren Kartons.

2. EINE ERSTE ÜBERSICHT UND BESONDERE HERAUSFORDERUNGEN

Das Positive an der Situation: Ein Mangel an Dokumenten von und über Hering bestand nicht. Die Crux: Von all den vorhandenen Dokumenten war nur ein kleiner Teil – ebendie in der BSB aufbewahrte Korrespondenz – geordnet und gerade einmal zwei Schreiben veröffentlicht, nämlich ein Brief an Conrad-Martius vom 25. Mai 1918 sowie eine Ansichtskarte an Stein vom 4. September 1932.³ Hinzu kam 2008

³ Stein, E. (2000), Selbstbildnis in Briefen I (1916–1933) = Edith Stein Gesamtausgabe 2, Freiburg/Basel/Wien, 30f bzw. 231f.





eine weitere Ansichtskarte an Stein, die ebenfalls auf den 4. September 1932 datiert.⁴ Ab diesem Zeitpunkt nahm das Interesse an Hering wieder zu und weitere Dokumente konnten veröffentlicht werden.⁵ Inzwischen gelang es, die in der Médiathèque Protestante Strasbourg (in die das Archiv des Collegium Wilhelmitanum vor einigen Jahren integriert wurde) vorhandene Korrespondenz Herings so weit zu erforschen, dass sich über 80 Prozent der Schreiben bestimmten Verfassern bzw. Adressaten zuordnen lassen:

Aribourd-Bartion: Aribourd-Bartion an Hering 1961 (1 Schreiben)
Avé-Lallemant, Eberhard: Avé-Lallemant an Hering 1961–1965 (5),
 Avé-Lallemant an Rodolphe Peter 1966 (2)
Avé-Lallemant, Ursula: Avé-Lallemant an Hering 1963–1965 (5)
Baldensperger, Guillaume: Hering an Baldensperger 1932 (1)
Baudin, Émile: Baudin an Hering 1937 (1)
Bauer, M.: Bauer an Hering 1951 (1)
Bell, Winthrop: Bell an Hering 1951–1955 (21)
Bill-Fluviot, J.: Bill-Fluviot an Hering 1940 (1)
Blondel, Charles: Blondel an Hering 1937 (1)
Boury, H.: Boury an Hering 1925 (1)
Bruneau, Charles: Bruneau an Hering 1958 (1)
Brunel, André: Brunel an Hering 1934 (1)
Buysens, Paul: Buysens an Hering 1937 (1)
Conrad, Theodor: Conrad an Hering 1961–1965 (7)
Conrad-Martius, Hedwig: Hering an Conrad-Martius 1938 (1), Conrad-Martius an Hering 1959 (1)
Devivaise: Devivaise an Hering 1928 (1)
Ehrhardt, Eng.: Ehrhardt an Hering 1925 (3)
Finet, Albert: Finet an Hering 1959 (1), Hering an Finet 1959 (1)
Fink, Eugen: Fink an Hering 1936 (1)
Frövig, D.: Frövig an Hering 1937 (1)
Garvie, A. E.: Garvie an Hering 1937 (1)

⁴ Dobhan, U. (2008), 49 Ansichtskarten an Edith Stein aus den Jahren 1929 bis 1933, in: Edith Stein Jahrbuch 14 (2008) 13.

⁵ Ausschlaggebend für diese Entwicklung war die Festschrift, die Dietrich Gottstein und Hans Rainer Sepp zum 80. Geburtstag von Avé-Lallemant herausgaben: Gottstein, D. und Sepp, H. R. (Hg.) (2008), Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des politischen und einer Philosophischen Kosmologie. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag, Würzburg.





- Gesellschaft für Erdkunde, Leipzig:** Gesellschaft an Hering 1935–1936 (2)
- Gex, Maurice:** Gex an Hering 1961 (1)
- Gilson, Étienne:** Gilson an Hering 1926 (1)
- Goetz, K.:** Goetz an Hering 1934–1937 (2)
- Gravereau, Jacques:** Gravereau an Hering 1950 (1)
- Guental, F.:** Guental an Hering 1933 (1)
- Heathcote, A. W.:** Heathcote an Hering 1960–1961 (2)
- Holdsworth, H.:** Holdsworth an Hering 1953 (1)
- Husserl, Edmund:** Husserl an Hering 1915–1929 (2)
- Husserl, Malvine:** Husserl an Hering 1933–1945 (4)
- Immer, J.:** Immer an Hering 1927 (3)
- Ingarden, Roman:** Ingarden an Hering 1926–1965 (16)
- Jaeger, Charles:** Jaeger an Hering 1932? (1)
- Kahl, H.:** Kahl an Hering 1949 (1)
- Kaldenbach, Gisela:** Kaldenbach an Hering 1962–1965 (3)
- Kirtz, J. P.:** Kirtz an Hering 1952 (1)
- Koyré, Alexandre:** Koyré an Hering o.J., 1955 (3)
- Kunze, G.:** Kunze an Hering 1954? (1)
- Lalande, André:** Lalande an Hering 1926 (1)
- Lassesse:** Lassesse an Hering 1958 (1)
- Leisegang, Hans:** Leisegang an Hering 1951 (1)
- Lipps, Hans:** Lipps an Hering o.J. (1)
- Lévy-Bruhl, Lucien:** Lévy-Bruhl an Hering 1927 (1)
- Mertel, Charles:** Mertel an Hering 1952 (1)
- Merton, Thomas:** Merton an Hering 1963–1964 (2)
- Molnar, Amedeo:** Molnar an Hering 1955 (1)
- Niemeyer, Robert:** Niemeyer an Hering 1965 (1)
- Pfaefflin, Friedrich:** Hering an Pfaefflin 1963 (1)
- Pflimlin, Pierre:** Hering an Pflimlin 1959 (1)
- Pillods (Pierre Emmanuel):** Pillods an Hering o.J. (1)
- Powell, Whiton:** Powell an Hering 1951 (1)
- Quiévreux, François:** Quiévreux an Hering 1935–1953 (8)
- Rauzier:** Rauzier an Hering 1932 (1)
- Reicke, Bo:** Reicke an Hering 1947 (1)
- Reiner, Hans:** Reiner an Hering 1955–1960 (4)
- Rickert, Heinrich:** Rickert an Hering 1910 (1)
- Rimbault, Lucien:** Hering an Rimbault 1949 (1)
- Rohmer, J.:** Rohmer an Hering 1951 (1)





- Schadé, Albert:** Schadé an Hering 1926 (1)
Scheffer, Robert: Scheffer an Hering 1925 (1)
Schmücker, Franz Georg: Schmücker an Hering 1961 (1)
Schwarz, Philipp: Schwarz an Hering 1937–1939 (14)
Shackleton, Will: Shackleton an Hering 1921 (1)
Sieben, Walter: Sieben an Hering 1947–1954 (7)
Spiegelberg, Herbert: Spiegelberg an Hering 1961–1962 (3)
Stahl, P.: Stahl an Hering 1952 (1)
Stein, Edith: Stein an Hering 1926 (1), Stein über Sieben an Hering 1941 (1), Karmel Echt an Hering 1945 (1)
Stilling, Otto: Stilling an Hering 1958 (1)
Süss, Th.: Süss an Hering 1958–1960 (2)
von Sybel, Alfred: Von Sybel an Hering 1927 (1)
Thomas, Charles: Thomas an Hering 1958–1961 (3)
Thomas, François: Thomas an Hering 1949–1951 (4)
Van Breda, Leo: Van Breda an Hering 1952 (1)
Varaldi, Rene: Varaldi an Hering o.J. (1)
Vecqueray, A.: Vecqueray an Hering o.J. (1)
Vermeil, E.: Vermeil an Hering 1929 (1)
Vischer, Eberhard: Vischer an Hering 1937 (1)
Wahl, Jean: Wahl an Hering 1927 (1)
Wilder, Anna: Wilder an Hering (2)
Will, Robert: Will an Hering 1932 (1)
Winter, P.: Winter an Hering 1954–1958 (3)⁶

Bei all den Schwierigkeiten, vor denen eine nähere Erforschung von Leben und Werk Herings steht, ist Hering doch – Gott sei Dank – kein unbeschriebenes Blatt. Was seine Philosophie betrifft, sind vor allem Angela Ales Bello mit ihrer Studie *Fenomenologia dell'essere umano* von 1992 und Christian Dupont mit seiner Arbeit *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters* von 1997 zu nennen, die mit Unterstützung von Ulrich Melle und Thomas Vongehr 2014 erscheinen konnte.⁷

⁶ Stand vom 29.01.16. Laufende Aktualisierungen sind einsehbar auf www.academia.edu/Jean_Hering_-_Nachlassverzeichnis.

⁷ Ales Bello, A. (1992), *Fenomenologia dell'essere umano*. Lineamenti di una filosofia al femminile, Roma; Dupont, C. (2014), *Phenomenology in French Philosophy: Early Encounters* = *Phaenomenologica* 208, Dordrecht/Heidelberg. Eine eigene Studie über Hering bietet Surzyn, J. (2002), »Jean Hering and early phenomenological ontology«.





Ales Bello stellt in der erwähnten Arbeit sowie einer Reihe nachfolgender Artikel heraus, dass Hering Edmund Husserls Begriffsapparat entscheidend weiterentwickelt und damit wichtige Vorarbeiten für Conrad-Martius und Stein geleistet habe. Für sie bildet Hering ein wichtiges Scharnier in der frühen phänomenologischen Bewegung.⁸ Dupont stimmt in seiner Bewertung mit ihr überein, er löst sich aber von der Fokussierung auf Herings Beziehung zu Stein. Vielmehr führt er den Ansatz weiter, den Spiegelberg in der schon erwähnten Darstellung von 1960 und Schuhmann in einem Beitrag von 1987 bieten.⁹ Jedoch schließt sich Dupont nicht dem Urteil Schuhmanns an, nach dem Herings entscheidendes Verdienst darin bestanden habe, Husserl in Frankreich prominent präsentiert zu haben. Für Dupont besteht Herings entscheidende Leistung darin, die von Husserl ursprünglich konzipierte phänomenologische Methode auf religiöse Themen und Phänomene anzuwenden, und dadurch – in der Zielsetzung Stein nicht unähnlich – Husserls Phänomenologie ins Gespräch mit moderner Theologie zu bringen.¹⁰

Auf diesem Hintergrund geht es bei Hering um einen doppelten Brückenbau, nämlich den zwischen Philosophie, insbesondere Phänomenologie, und Theologie und ebenden zwischen deutschem und französischem Denken. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, dass sich im Anschluss an die oben erwähnte Konferenz vom Frühjahr 2015 auf

in: Tymieniecka, A.-T. (Hg.) (2002), *Phenomenology world-wide. Foundations – expanding dynamics – life-engagements* = *Analecta Husserliana* 80, Dordrecht/Heidelberg, 74–77. Andere Autoren wie Beate Beckmann-Zöller, Jerzy Machnac und Andreas Uwe Müller orientieren sich in ihren Ausführungen über Hering an Ales Bello und würdigen ihn entsprechend vorrangig als Wegbereiter von Conrad-Martius und Stein.

⁸ So z.B. in Ales Bello, A. (1993), »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung«, in: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991 = Phänomenologische Forschungen* 26/27, Freiburg/München, 256–284, (1996), »Unterwegs zu einer weiblichen Philosophie – Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gerda Walther«, in: *Edith Stein Jahrbuch* 2, 165–174 und (2002), »Hedwig Conrad-Martius and the Phenomenology of Nature«, in: Tymieniecka 2002, 210–232.

⁹ Schuhmann, K. (1987), »Koyré et les phénoménologues allemands«, in: *History and Technology* 4, 149–167.

¹⁰ In einem Brief an Roman Ingarden vom 8. August 1925 schreibt Stein, dass sie eine Auseinandersetzung zwischen der traditionellen katholischen und der modernen Philosophie als »gegenwärtig dringende Aufgabe« betrachtet (Stein, E. [2005²], *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* = *Edith Stein Gesamtausgabe* 4, Freiburg/Basel/Wien, 158).





Anregung des in Louvain arbeitenden Sylvain Camillieri eine internationale Forschungsgruppe entwickelt hat, in der wir als Philosophen und Theologen zusammenarbeiten.¹¹ Da sich inzwischen eine ganze Reihe von Mitstreiterinnen und Mitstreitern gefunden hat, sehen Sylvain und ich uns in der Hoffnung bestärkt, dass fünfzig Jahre nach Herings Tod – und damit längst überfällig – sein Werk gehoben und effektiv erschlossen wird.

Was nun die von Hering erhaltenen Texte selbst anbelangt, beherbergt die Médiathèque Protestante neben der umfangreichen Korrespondenz auch zwei Tagebücher Herings, von denen ein »Journal« – weitgehend in Deutsch verfasst – aus den Jahren 1914 bis 1919 stammt, das andere – überwiegend auf Französisch – die Zeit von 1920 bis 1925 umfasst. Ein Großteil der beiden Bücher ist in der Stenographie vom Typ Stolze-Schrey verfasst, die in Deutschland weitgehend durch Gabelsberger ersetzt ist und nur noch von wenigen Spezialisten beherrscht wird.

Umso verdienstvoller muss an dieser Stelle das große Engagement von Dietrich Kluge aus Münster in Westfalen genannt werden, der sich in den vergangenen Jahren des deutschen Journals angenommen und es weitgehend transkribiert hat. Was das französische Tagebuch betrifft, ist es ein Glücksfall, dass Stolze-Schrey nach wie vor in der Schweiz Verwendung findet. Die in Chur lebende Präsidentin des Schweizer Stenografenverbands Jeannette Luck und besonders Erich Werner aus Hochdorf bei Luzern konnten die von Hering verwendete Schreibweise der ostfranzösischen Variante von Stolze-Schrey zuordnen, mussten aber feststellen, dass Hering diese Variante durch eine Reihe von individuellen Kürzeln ergänzt, was die Dechiffrierung zusätzlich erschwert. Umso mehr ist deshalb Herrn Werner für die große Mühe zu danken, mit der er sich dem Journal 1920–1925 gewidmet und wesentliche Teile des Dokuments für die weitere Forschung erschlossen hat.¹²

Ein Beispiel soll veranschaulichen, wie die vorliegenden Transkriptionen dazu beitragen, das Bild von Hering weiter zu komplettieren. Conrad vermerkt in seinem Gästebuch, dass von Sybel am 16. Juli 1922 nach Bergzabern kommt, um mit der Gruppe neun Tage später seinen 25. Geburtstag zu feiern.¹³ Bevor auch Stein bei den Conrads eintrifft,

¹¹ Ein erstes Treffen der Gruppe fand am 29. Januar 2016 in Strasbourg statt.

¹² Zu danken ist an dieser Stelle auch der Fondation Saint Thomas, Strasbourg, sowie der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. für ihre finanzielle Unterstützung der Transkriptionsarbeiten.

¹³ Conrad, Th., Gäste-Buch. Begonnen beim ersten Essen im Haus am Eisbrünnelweg am 8. Dezember 1920 (BSB: Ana 378 C I 5), 5.





berichtet sie am 1. August Ingarden, dass sie dort von Sybel vorfinden werde, und fährt fort: »Koyré und Hering werden im September kommen.«¹⁴ Beide sind nach Angaben Steins gegenüber Ingarden in ihrem Brief vom 30. September 1922

»im Juli 10–14 Tage in Freiburg. Es soll sehr lebhafter Betrieb da sein, viele sehr interessierte Leute. Aber alles orthodoxe ›Transcendental-Phänomenologen‹, wer nicht auf dem Boden des Idealismus steht, gilt als ›Reinach-Phänomenologe‹ (Reinach-Schüler sind nach der Freiburger Historie auch Pfänder, Daubert¹⁵ etc.) und eigentlich nicht mehr zugehörig. Der Meister erzählt, daß er vor Freiburg niemals wirkliche Schüler gehabt hat.«

Durchaus denkbar wäre, dass der Besuch Herings und Koyrés auf den – von Stein gegenüber Ingarden am 15. Oktober 1921 erwähnten – Vorschlag Koyrés zurückgeht, dass Mitglieder des Kreises die Auseinandersetzung mit Heidegger vor Ort suchen sollten.¹⁶

Den von Stein am 1. August erwähnten September-Aufenthalt Herings beschreibt Conrad in seinem Gästebuch folgendermaßen:¹⁷

»Lomasha. 1.–20. September. (...) 12. Sept. Lomasha-Kalendergeburtstag¹⁸ + Schurigk¹⁹-Eisbronnengeburtstag. Erstes Eisbronnenthing. Pfälzerwaldthälerrundfahrt, den Markomannen spendiert von den Frankomannen.²⁰«

Zu diesem Treffen notiert Hering in einem Tagebucheintrag vom Dezember 1923²¹:

¹⁴ Stein 2005, 149.

¹⁵ Die Ironie der Bemerkung, auch Pfänder und Daubert seien Reinach-Schüler, liegt darin, dass Reinach, bevor er nach Göttingen kam, in München Schüler Dauberts und Pfänders war.

¹⁶ Stein 2005, 144.

¹⁷ Conrad, Gäste-Buch, 5.

¹⁸ Am 12.09.22 feiert Hering seinen 32. Geburtstag.

¹⁹ Das Ehepaar Schurigk war vom 9. bis 30.09.10 zu Gast (Conrad, Gäste-Buch, 5). Herr Schurigk wird auch auf zwei Postkarten aus der Zeit um 1922 erwähnt, die Hering an Conrad schreibt (BSB: Conrad-Martiusiana C II Hering 37 und 38), aber nähere Informationen ergeben sich aus der vorliegenden Korrespondenz leider nicht.

²⁰ Den Deutschen (Conrad, Conrad-Martius, Stein, von Sybel) spendiert von den Franzosen (Hering sowie Alexandre und Dorothee Koyré).

²¹ Hering, Journal 1920–1925, 50.





Bergzabern Sept. 1922

- a) Visites de Koyrés Alexandre + Dodo.²²
- 2) Frl. Stein présente, convertie [...]
- 3) Sybel est encore Steinerian²³
- 4) Nous logeons tous 3 dans la nouvelle villa²⁴
- 5) Suk. a commencé à devenir protestant d'une façon inquiétante.²⁵
- 6) échange de timbres.²⁶

Die Besonderheit dieses Treffens im September 1922 liegt darin, dass zum ersten Mal alle sieben Mitglieder des Bergzaberner Kreises bei den Conrads zusammenkommen. Stein schreibt am 30. September 1922 an Ingarden:

»Hier waren in diesem Monat zum erstenmal alle Kinder des Hauses versammelt: Sybel, Hering, Koyré (mit Frau) und ich. Auch Lipps ist für einige Tage da. Er war in Indien und um ganz Afrika herum. Jetzt ist sein Urlaub abgelaufen, und er muß im Winter wirklich lesen.²⁷

3. FRAGMENTE AUS NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN

Besonders in der ersten Hälfte der 20er Jahre beschäftigen sich Hering, Conrad-Martius, Koyré und von Sybel mit religiösen Fragestellungen buddhistischer, hinduistischer oder jüdischer Provenienz, wobei diese

²² Anders als im September 1921 wird Koyré von seiner Frau Dorothee begleitet.

²³ Die Bemerkung Herings ist der früheste vorhandene Beleg für von Sybels Nähe zu Rudolf Steiner bzw. der Anthroposophie. Vor allem in den 30er Jahren greift von Sybel, der in Berlin Mitglied der Anthroposophischen Gesellschaft wird, in zahlreichen Briefen Aussagen Steiners bzw. anthroposophische Themen auf.

²⁴ Nach Angaben von Avé-Lallemant gegenüber dem Verf. am 27.06.07 nimmt Conrad an dem von seiner Mutter geerbten Haus bis Ende 1920 Umbaumaßnahmen vor, um Gäste aufzunehmen. Aus dem Untertitel seines Gästebuches geht hervor, dass er das »neue« Haus (daher Herings Formulierung) am 08.12.20 eröffnet. Entsprechend feiert er jeweils am 8. Dezember mit den Gästen »Hausgeburtstag«.

²⁵ Conrad-Martius findet ihre geistliche Heimat zunehmend in der freikirchlichen Gemeinschaft von Schobdach (Avé-Lallemant, E. [2003], »Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk«, in: Beckmann, B. und Gerl-Falkovitz, H.-B. [2003], Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente, Würzburg, 60).

²⁶ Vgl. Herings Tagebucheintrag vom 25.10.21 (Hering, Journal 1920–1925, 65).

²⁷ Stein 2005, 144. Lipps wird zum Wintersemester 1922/23 Privatdozent in Göttingen (Avé-Lallemant [1989], »Daten zu Leben und Werk von Hans Lipps«, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6, 14).





zur Vergewisserung der eigenen Religiosität und der Herausbildung einer je eigenen Religionsphänomenologie dienen.²⁸ So schreibt von Sybel am 25. April 1923 an Hering:

»Übrigens, wie verhält sich Frühling und Auferstehung. Oder antike Mysterienwiedergeburt zum christlichen. (...) Ich durchschaue es nicht. Vielleicht könnte Baader helfen, dies richtig zu sehen. Z.B. auch, ob die Pflanze, die rechte Pflanze, mein ich, ohne weiteres die rechte metaphysische Orientierung hat, an der man sich also ›ausrichten‹ könnte. (...) Die Schublade Karma ist heute, scheint es, nicht offensfähig. Ein andermal.«²⁹

In der Korrespondenz verwendet Hering für sich gern den Namen »Lomasha« oder »Lomascha«, wie zum Beispiel in seinem Brief vom 25. Mai 1918 an Conrad-Martius, die darin Sukanya genannt wird:

»1. Fräulein Dr. Stein erklärt, nie einen Reinachgedenkbund haben vorschlagen zu wollen, sondern eine Sammlung von Reinachmanuskripten sowie Seminararbeiten sich als Mittelpunkt zu denken, im Rahmen der Auffassung der Sukanya.

2. Lomascha erklärt, Frl. Dr. Stein mißverstanden zu haben.

3. Lomascha hat gegen die sub 1) skizzierte Fassung nicht die Bedenken, die er gegen einen Gedenkbund erhoben hätte.

4. Lomascha stellt fest, daß damit eine Einigung zwischen Sukanya, Frl. Dr. Stein und sich in dem Wesenpunkt erzielt ist.

5. Lomascha meldet: ›Befehl ausgeführt!‹«³⁰

Beide Namen begegnen bereits in einem Brief Herings, den er am 19. September 1911 an Conrad schreibt und worin er Vorgänge in der Philosophischen Gesellschaft anführt:

»Sukanya erhält nachträglich aufgrund genaueren Studiums des Protokolls vom *Präsidium* einen (...) Ordnungsruf wegen eines im phänomenolog. Parlament nichtzulässigen (...) *Konstruktionsversuchs*. (...)

²⁸ Z.B. Koyré, A., *La pensée judaïque et la philosophie moderne*, in: *Menorah* 2, 1.11.1923, 452f und 26.11.1923, 466f oder seine Rezension von Gerardus van der Leeuw: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion in Christentum und Fremdreigionen*, in: *RHR* 46 (1925) 245. Besondere Bedeutung kommt in der Zeit nach dem Ende des Ersten Weltkrieges persönlichen Begegnungen mit Rudolf Otto zu, von denen von Sybel mehrfach berichtet, sowie der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Ottos Buch *Das Heilige*, das Koyre 1923 rezensiert (*RPFE* 45, 450f).

²⁹ Der Text findet sich im Nachlass von Sybels in einem Heft, das mehrere Abschriften seiner Briefe enthält.

³⁰ Stein 2000, 30.





Noch weniger gibt es bei (...) Gegenpartei ein *gänzlich schiefes Bild*, geschweige dass dieses von Lomascha hätte unterstrichen werden können.«³¹

Nach der Erinnerung von Avé-Lallemant³² stammen die Namen aus der indischen Mythologie und tatsächlich begegnet »Lomasha« (Bedeutung: haariger Fuchs)³³ in der hinduistischen Mahabharata sowie der Samhita Shashtisahasri.

Lomasha, ein bescheidener Gottesfürchtiger, ist hochgewachsen und sein ganzer Körper mit langem Haar bedeckt, bis auf eine kleine Stelle auf einem seiner Knie. Er lebt in einem kleinen Haus, in das man nur krabbelnd hineingelangen kann. Eines Tages schlägt Krishna dem ebenfalls sehr gläubigen, aber auf seine persönliche Religiosität eingebildeten Narada vor, Lomasha zu besuchen, wobei Krishna die Hoffnung hegt, die Begegnung mit Lomasha möge Narada zu mehr Demut verhelfen. Und schon bei der Ankunft wird Narada irritiert, denn Krishna bittet Lomasha nicht, vor den Eingang zu treten, sondern krabbelt auf allen vieren in das Haus hinein. Innen angelangt und aufgewühlt fragt Narada Lomasha, warum er in so einer kleinen Hütte wohne, und erhält zur Antwort: »Wer weiß, wie lange ich leben werde? Was nutzt es, ein großes Haus zu haben und Zeit zu verschwenden, indem man sich um es kümmert?« Als Narada zu bedenken gibt, dass es selbst für Krishna schwierig sei, in so eine kleine Hütte zu gelangen, lächelt Lomasha und erwidert: »Nein, ich denke, der allgegenwärtige Krishna hatte damit kein Problem. Wo ist er nicht? Er ist überall, so wo geht er hinein oder hinaus? Er ist gegenwärtig auch in diesem Teppich hier.«

Narada ist noch immer nicht zufrieden, wundert sich, was für eine Art Mönch Lomasha sei, und will von ihm wissen, warum sich denn der Teppich dauernd bewege. In Erwartung des Besuches hatte Lomascha nämlich Fieberanfälle erlitten, aber dem Fieber befohlen, seinen Körper zu verlassen und in einen Teppich zu ziehen, der sich deswegen jetzt unentwegt schüttelt. Auf die Frage Naradas entgegnet Lomasha nun: »Weil Krishna und du, ein großer Verehrer des Herrn, zu mir kommen würden, bat ich mein Fieber, meinen Körper zu verlassen und für die nächste Zeit im Teppich zu bleiben.« Überrascht von der Kraft Lo-

³¹ BSB: Ana 378 B II Hering 1.

³² Mitteilung von Avé-Lallemant am 27.06.07.

³³ »Loma« ist ein Adjektiv mit der Bedeutung »haarig«, »sa« bedeutet Fuchs oder Schakal. Für die Informationen aus der indischen Mythologie bin ich Prof. Julius Lipner, Cambridge, und Dr. Jessica Frazier, Oxford, zu herzlichem Dank verpflichtet.





mashas, fragt Narada schließlich, warum er gerade an der einen Stelle keine Haare trage, und Lomasha erklärt ihm, dass alle hundert Jahre von seinem Körper ein Haar abfalle: »Wenn alles Haar von meinem Körper verschwunden ist, werde ich diesen Körper verlassen. Gott gab uns die Zeit, nur um seine Gegenwart in jedem Augenblick zu beobachten. Die Zeit ist Gott, deshalb beobachte ich Krishna zu jeder Zeit, weil er die Zeit ist und alles für mich. Die Zeit ist Gott. Deshalb folge ich nur Krishna. Krishna ist gekommen und deshalb gebe ich ihm all meine Liebe.«

Bot Herings schmales Gesicht mit seinem blonden Spitzbart Anlass für den Spitznamen oder sein hintergründiger, verschmitzter Charakter, wie man ihm in manchen Fabeln beim Fuchs begegnet? War es Lomashas besondere Hingabe zu dem einen Gott, die ihn in die Nähe zu dem im Kreis rückte, der als einziger neben der Philosophie protestantische Theologie studierte und schließlich sogar ordiniert wurde? Oder war es Herings fragile Konstitution, die ihn immer wieder ins Krankenbett zwang und die sich im Fieber des Lomasha widerspiegelt?

4. FRAGMENTE ÜBER HERINGS VERHÄLTNIS ZU REINACH UND HUSSERL

Der Brief Herings vom 25. Mai 1918 gewährt nicht nur einen guten Einblick in die Situation der Gruppe gegen Ende des Krieges, sondern auch in das Verhältnis Herings zu Reinach.

In den Monaten nach dessen Tod am 16. November 1917 entfaltet Stein die Idee, einen Gedenkband zu Reinachs Ehren zu erarbeiten. Sie findet dafür Unterstützung bei Husserl, der Reinach in seinen beiden Nachrufen »eine der wenigen sicheren und großen Hoffnungen der zeitgenössischen Philosophie« nennt und die Hoffnung äußert, dass »wertvolle Stücke aus seinen literarisch unvollendeten Entwürfen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können«³⁴. Conrad-Martius und Hering stehen dem Plan zwar skeptisch gegenüber, doch Stein bleibt beharrlich und schreibt Ingarden am 5. Mai 1918 von ihrer Hoffnung, sich mit Hering »verständigen zu können, wenn er mich zu Pfingsten besucht. Und Frau Conrad will ich auch bestimmt in nicht

³⁴ Nenon, T. und Sepp, H.R. (Hg.), Edmund Husserl. Aufsätze und Vorträge (1911–1921) = Husserliana 25 (1987) 296–299 bzw. 300–303.





allzu langer Zeit mal sehen. Wenn sie nicht nach Freiburg kommt, fahre ich vielleicht im Sommer nach Bergzabern.«³⁵

Tatsächlich hegt Stein gegenüber Hering begründeten Optimismus, denn er sieht in Reinach den Angelpunkt, der die junge Bewegung der Phänomenologie trotz aller Spannungen zusammenhält. In einem Brief vom 9. Februar 1915 an Conrad-Martius formuliert er prägnant: »Ich wage nicht zu denken, was alles entstehen würde, wenn Reinach einmal nicht mehr da wäre. Die Phänomenologie als gesellschaftliche Einheit würde dann vollends explodieren.«³⁶

Hinter dem Brief stehen neuerliche Erfahrungen, die Herings Verhältnis zu Husserl belasten. Welches diese im Einzelnen sind, bleibt unklar, weil das Schreiben Conrad-Martius' an Hering, auf das er antwortet, nicht erhalten ist und sie auch aus dem Brief Herings nicht eindeutig hervorgehen. Klar zum Ausdruck bringt Hering nur, dass er sowohl in einer finanziellen Frage als auch emotional von Husserl wieder einmal enttäuscht ist: »Die Sache mit Husserl hat mich tief geschmerzt. Das fehlte gerade noch. Vorläufig ist es R[eichs]M[ark] 21.«

Die wesentliche philosophische Differenz zwischen Hering und Husserl zeigt sich nach Ales Bello darin, dass Husserl in den *Ideen* in Bezug auf die eidetische Reduktion im Auge behalte, was von dieser Reduktion übrigbleibe, und er dafür die Begriffe »Wesen« und »Eidos« unterschiedslos verwende.³⁷ Hering dagegen unterscheide in seinen *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee* (1921) im Gefolge von Aristoteles »Wesen«, »Wesenheit« und »Idee«, wobei »Wesen« die Seinsweise – das Sosein – eines Gegenstandes beschreibe.³⁸ Er bezeichnet die »Wesenheit« als »Eidos«, als etwas an sich, z. B. das Pferd-an-sich-Sein, während die »Idee« an den verschiedenen Bereichen des Seienden teilhabe, weil es Ideen von Gegenständen, von »Eidos« usw. gebe, insofern als jedem Bereich Ideen entsprächen und diese selbst einen Bereich bestimmter Gegenstände bildeten.³⁹

Aus der Zeit nach 1921 weist Avé-Lallemant auf zwei für Herings Verhältnis zu Husserl bezeichnende Stellungnahmen in *Phénoménologie et philosophie religieuse* und dem Sammelband *Edmund Husserl. Sou-*

³⁵ Stein 2005, 78.

³⁶ BSB: Conrad-Martiusiana C II Hering 4.

³⁷ Ales Bello 1993, 262f.

³⁸ Hering, J. (1921), »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee«, in: *JPPF* 4, 496f.

³⁹ Hering 1921, 505–508.526–530.





venirs et réflexions zum 100. Geburtstag Husserls von 1959 hin.⁴⁰ 1925 nennt Hering zwei Sätze aus den *Ideen*, deren Aufklärung ihm notwendig erscheine. Husserl schreibe dort in § 49: »Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, daß es prinzipiell nulla ›re‹ indiget ad existendum. – Andererseits ist die Welt der transzendenten ›res‹ durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen.« »Wir« – kommentiert Hering eindeutig – »fügen hinzu, dass keine der Analysen, die dem Paragraphen 49 der ›Ideen‹ vorangehen, uns dazu verpflichten, auf diese Frage die gleiche Antwort wie der verehrte phänomenologische Meister zu geben.«⁴¹

Und doch dürften die fraglichen Thesen nicht verwechselt werden mit irgendeinem Idealismus, der die dem Bewusstsein immanenten Gegebenheiten nicht berücksichtigt. Husserl selber habe sich gegenüber einem solchen Vorwurf verteidigt und schon in den *Ideen* geschrieben: »Wer angesichts unserer Erörterungen einwendet, das hiesse alle Welt in subjektiven Schein verwandeln und sich einem ›Berkeley'schen Idealismus‹ in die Arme zu werfen, dem können wir nur erwidern, dass er den Sinn dieser Erörterungen nicht erfasst hat.«⁴²

Mit derselben Passage beschäftigt sich Hering 1959 und stellt heraus, dass es allein diese These Husserls vom Primat des Bewusstseins gewesen sei, welche seine frühen Schüler zurückgewiesen hätten. Dagegen hätten sie die transzendente Reduktion durchaus akzeptiert und sich keineswegs auf die eidetische beschränkt.⁴³ Noch klarer verneint er bereits 1953 gegenüber Spiegelberg »that he and older phenomenologists refused to accept Husserl's ›transcendental reduction‹.«⁴⁴

⁴⁰ Avé-Lallemant, E. (1975), »Die Antithese Freiburg-München in der Geschichte der Phänomenologie, in: Kuhn, H. (Hg.), Die Münchener Phänomenologie = Phaenomenologica 65, Dordrecht/Heidelberg, 29.

⁴¹ Hering, J. (1925), *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Strasbourg, 86, vgl. Vincent, G. (o.J.), *Jean Héring und die Phänomenologie der Religion* (unveröffentlichtes Manuskript für Orbis Phaenomenologicus), 4. Hering (1925, 83) erinnert daran, dass beide Aussagen von Husserls Mitarbeitern einmütig zurückgewiesen worden seien.

⁴² Hering 1925, 84.

⁴³ Hering, J. (1959), »Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions«, in: Edmund Husserl 1859–1959 = Phaenomenologica 4, Dordrecht/Heidelberg, 27f.

⁴⁴ Spiegelberg, H. (1974), »Scraps« of Interviews with various philosophers, psychologists, etc. on phenomenological philosophy, psychology and psychopathology mostly taken down immediately after the interviews (BSB: Ana 387 F2); vgl. Hering, J. (1939), »La phénoménologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909«, in: *Revue internationale de Philosophie* 1, 367–369.





Für Gilbert Vincent erklärt dies, warum seine Dissertation zwar eine Fülle von Hinweisen auf Husserl enthalte, unverkennbar aber vom Denken Reinachs geprägt sei. An verschiedenen Stellen berufe sich Hering auf Aussagen Reinachs, die eine Vorliebe für die am strengsten methodologische bzw. die am wenigsten idealistische Version der Phänomenologie bekunden. Im Grunde übernehme er Reinachs Definition der Phänomenologie, nach der sie nicht ein System philosophischer Aussage, sondern eine bestimmte auf die der Philosophie gestellten Probleme antwortende Methode des Philosophierens sei.⁴⁵

5. PHÄNOMENOLOGIE ALS GRUNDLAGE DER METAPHYSIK?

In der Auseinandersetzung mit Heideggers *Sein und Zeit* betonen Conrad-Martius und Koyré wiederholt, dass eine phänomenologische Betrachtung des Daseins notwendigerweise in eine metaphysische Betrachtung münden müsse. Es sei ungenügend, das Dasein nur im Gegenüber zum Tod oder in Bezug auf die Welt zu reflektieren, aber das Transzendente auszuklammern.

Der Gedanke, dass Phänomenologie quasi zwangsläufig zu metaphysischen Überlegungen führe oder gar den Phänomenologie treibenden unwillkürlich zum gläubigen Menschen mache, findet sich bei Conrad-Martius und Stein bereits Anfang der 20er Jahre. Dort attestieren sie Reinach und zumindest indirekt auch Husserl, dass ihre Art zu philosophieren sie zu gläubigen Christinnen habe werden lassen, und in ähnlicher Weise gilt dies auch für von Sybel und andere. Aber genauer betrachtet, sind es ebenjene Phänomenologen, nach denen sich Metaphysik notwendigerweise aus der Phänomenologie ergebe, in deren Leben sich religiöse Konversionen ereigneten oder die – wie Koyré – eine solche Konversion zumindest in Betracht zogen.

Darin aber liegt der Unterschied zwischen Conrad-Martius, Koyré, Stein sowie von Sybel und Hering, der aus einer Pfarrersfamilie stammt. So ist er natürlich religiös sozialisiert, weder steht eine Bekehrung an noch sieht er sich gefordert, seinen religiösen Weg rechtfertigen zu müssen. Sein Ansatz ist, wie ein bislang noch unveröffentlichtes Dokument aus seinem Nachlass zeigt, ein anderer. Hering fragt nicht nach

⁴⁵ Vincent, G. (1988), »La faculté de théologie protestante et l'accueil de la phénoménologie dans l'entre-deux guerres«, in: *RHPR* 68, 123.





dem Weg von der Phänomenologie zur Metaphysik, sondern ob sich denn die Phänomenologie überhaupt als Grundlage der Metaphysik eigne. Und wenn ja, dann inwiefern.

Das Typoskript *Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik?* datiert vom 27. April 1917 und umfasst sieben Seiten. Darin problematisiert Hering die eidetische Phänomenologie, die darauf gründe, dass das Bewusstsein eine Beziehung zum Gegenstand, zur Welt habe, und untersuche, in welcher Art und Weise die Welt sich dem Bewusstsein darstellt. Dabei stelle sich erstens die Frage, was denn der wesensmäßige Grund sei, damit die Welt sich dem Bewusstsein in möglichst vollkommener Weise darstelle und zweitens, ob denn »unser« Bewusstsein wirklich der Prototyp allen Bewusstseins sei.

Dazu bedürfe es einer Setzung, die jedoch – so merkt Hering kritisch an – als Setzung über die Sphäre der Eidetik hinausgehe. Man könne zwar einwenden, dass die notwendige Setzung eines existenznotwendigen Faktums dessen Wesensgrund entspreche und deshalb die Setzung doch in den Bereich der Eidetik falle. Aber – so Hering – die notwendige Setzung eines Faktums sei nicht dasselbe wie die Setzung eines notwendigen Faktums, so wie aus dem Denken eines Phänomens nicht notwendigerweise die faktische Existenz eines Bewusstseins folge. Die Unbezweifelbarkeit eines Phänomens beruhe nicht auf dem Denken einer Idee, sondern darauf, dass es als wahrhaft Seiendes erlebt werde. Ein rein ontologischer Lösungsversuch metaphysischer Probleme wäre deshalb »unsinnig. Denn selbst wenn (aus der Gottesidee oder sonstwie) die notwendige Existenz einer Welt überhaupt oder einer W[elt]. bestimmter Art erweislich wäre, – woher wüsste ich, dass diese wirkliche Welt mit der uns erscheinenden identisch wäre? Ontologisch liesse sich dies nicht dartun. Metaphysik wäre also unmöglich, wenn es neben der Ontologie nur eine E i d e t i s c h e Ph[änomenologie]. gäbe.

Andererseits ist klar, dass sie, wenn überhaupt, so nur phänomenologisch lösbar sind. Aber man wird sich eben dazu entschliessen müssen, neben der E[idetischen]. Ph. eine Faktizitäts-Phänomenologie (F.-Ph.) in ihre Rechte einzusetzen. Sie setzt ihrerseits natürlich die E.-Ph. voraus, so wie die Geographie die sphärische Trigonometrie; wobei zu beachten ist, dass keine Geometrie lehrt, ob unsere Erde eine Kugel ist, welchen Radius sie hat und ob es sie überhaupt gibt.«

Grundlage von Metaphysik könne deshalb nur die um diese Faktizitätsphänomenologie ergänzte eidetische sein. Auch Husserl habe in





§ 62 der Ideen eine solche »Tatsachenwissenschaft von den transzendental reduzierten Erlebnissen« thematisiert, sie dort aber als nur »wenig bedeutsam« abgetan.

Phänomenologie als Grundlage der Metaphysik? ist zugleich nur ein frühes Beispiel für Herings Bemühen, seine Kritik an Husserl so differenziert vorzutragen, dass sie auch dessen Leistung angemessen würdigt. Auch wenn dies bei engsten Weggefährten auf Unverständnis trifft, bleibt Hering sich diesbezüglich bis an sein Lebensende treu. In einem Postskriptum zu seinem Brief an Hering vom 20. Dezember 1964 macht Conrad überdeutlich, dass er Herings Behauptung nicht fassen könne, »dass *irgendein* Husserlschüler die ›Transzendente Reduktion‹ etwa mitgemacht haben *könnte*. Nämlich als transzendente und als irgend notwendige *besondere Aktion!* Wir München-Göttinger *alle* nicht!«⁴⁶

6. DER REIZ DER HERING-FORSCHUNG

Um Hering gerecht zu werden, führt es nicht umhin, ihn immer wieder in neuer Perspektive zu betrachten, als Philosoph, Theologe, als Brückenbauer zwischen Phänomenologie und Theologie. Hering wirkt als Mitglied, Scharnier und Übersetzer in der frühen phänomenologischen Bewegung. Hinzu kommen seine Tätigkeit als Seelsorger und Prediger sowie nicht zuletzt sein politisches Engagement während und im Umfeld der beiden Weltkriege, das – nur am Rande bemerkt – unter anderen Koyré und seiner Frau von entscheidender Hilfe war.

Die Perspektiven immer wieder zu wechseln, um Phänomene aus verschiedenen Richtungen zu betrachten, das war etwas, was Hering liebte. Denn Perspektiven ergänzen sich, helfen dem Betrachtenden, das Phänomen besser zu verstehen und darüber auch sich selbst. Ein schönes Beispiel dafür begegnet in seinem Brief vom 10. März 1916 an Hedwig Conrad-Martius, in dem er sich mit zwei Ansichtskarten von Göttingen beschäftigt, die er kurz zuvor erhält.⁴⁷ Gegenstand seiner Reflexion sind vor allem das Bismarckhaus, der Wallring und der Hexenturm: »Ah! Das Bismarckhaus«, rief ich aus. Aber an dem Ton meiner Stimme hätte man schon merken können, dass irgendetwas Unheimliches mich

⁴⁶ Médiathèque Protestante Strasbourg: HMS Correspondance Conrad 20.12.64.

⁴⁷ BSB: Conrad-Martiusiana C II Hering 19.





erschreckt haben musste. In der Tat; wie kann es mit rechten Dingen zugehen, wenn ein Mensch es fertig bringt, das Haus mit der Brücke so zu sehn? Ja, das war's. Dahinter lauerte ein furchtbares Geheimnis. (...) Frau Conrad! Haben Sie je gesehen, dass es links liegt, wenn man vom Bahnhof kommt? Ha? Und Sie stehen da und erbleichen nicht? – Mir standen die Haare zu Berge. Denn es wurde mir klar, dass die Karte von irgendeiner vierten Dimension her gezeichnet sein müsste. (...)

Es war mir zumute, als sei die Welt umgestülpt wie ein leeres Portemonnaie oder ein Strumpf, das Innere zu Äusserst und das Äussere zu Innerst oder wenigstens war ich darauf vorbereitet, dass ein derartiges katastrophales Phaenomen im nächsten Augenblick eintreten würde. Es hätte mich beruhigt, denn es wäre noch wenigstens eine Lösung gewesen Aber es blieb alles ruhig, in seiner ganzen Unmöglichkeit dastehn. Wehe mir!

Da fiel mir ein, dass schon manche Menschen im Augenblick höchster Gefahr durch logisches Denken gerettet worden seien. Ich begann meine besseren intuitiven Einsichten krampfhaft niedertrampeln: Der Turm steht draussen. Wenn aber jemand den Turm so sieht, dass der Wall dahinter liegt, so muss der Beschauer a priori aussen stehen. Da auf der Karte aber es so aussieht, als ob nichtsdestotrotz der Blickpunkt im Innern der Wallhülle liegt, so muss eine Täuschung obwalten (Hier fühlte ich die ganze Verlogenheit meines Gedankengangs, fuhr aber fort). Item, wenn ein Bogen von innen konkav ist, so ist er von aussen konvex. Klar. Also muss der Wall so sich drehen, dass er sich nach beiden Seiten von dem Hexenturm wegdreht, ihn leicht berührend, nicht umschliessend. Du brauchst aber nur dem Wall die andere Krümmung zu geben, und dann wird die Sache schon werden. Sprach's und machte mich dran. Packte den Wall bei den Flügeln u. suchte sie nach hinten zu pressen. Es war sehr schwer. Nehmen Sie einmal einen Gummiring und probieren Sie's! Aber immerhin, schliesslich ging's. Ich schwitzte.

Was nun geschah, spottet jeder Beschreibung. Das Wall lief konvex am Haus vorbei und trotzdem – helft mir o Götter – es stand immer noch im Innern Göttingens. Ja, man brauchte nur etwas nach links zu gehn, dann kam man nach der Marienkirche, dann nach dem Rathaus u.s.w. Nun suchte ich das alles wegzulassen u. mich in den Lauf der Wallpromenade als solcher zu vertiefen, der nun wie umgedrehten, notabene. Liebe Sukanya! Ersparen Sie mir zu erzählen, was ich an Grau-





enhaftem alles sah. Alles was konkav war, war konvex, und alles was konvex war, war konkav.«

Hundert Jahre nach diesem Brief und fünfzig nach seinem Tod bietet Hering immer noch zahlreiche reizvolle Herausforderungen, die es anzugehen lohnt, weil sich dahinter Schätze verbergen, die es wert sind, endlich geborgen zu werden. Meiner Einschätzung nach wird dies nur möglich sein, wenn wir von verschiedenen Seiten weiterforschen, unsere unterschiedlichen Erkenntnisse miteinander ins Gespräch bringen und so Jean Hering gemeinsam auf die Spur kommen. Auf diese Weise würde er noch einmal und sehr nachhaltig zum Brückenbauer, der er ein Leben lang sein wollte und – Gott sei Dank – auch war. In diesem Sinn sehe ich die Hering-Forschung als reizvolle interdisziplinäre Unternehmung. Sie bietet uns die Chance, ein verwirrendes Puzzle Teil um Teil in eine inspirierende Collage zu verwandeln.





HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Edith Steins Konversion in philosophischer Sicht¹

GESELLSCHAFTLICHER HINTERGRUND: EPOCHENBRUCH 1914 BIS 1918

»Es geht ein katholischer Zug durch die heutige Geisteswelt, eine stille Sehnsucht nach Katholizität, nach einem universalen Kirchenideal.« Dies Wort Friedrich Heilers, das er in seiner Arbeit über *Das Wesen des Katholizismus* (München 1920) niederlegte, entspricht einem Tatbestande. Seit den Tagen der deutschen Romantik ist die Sympathie für das Leben und die Lehre der Kirche nie eine so starke gewesen als in unserer Gegenwart. Eine nicht kleine Schar evangelischer und jüdischer Intellektueller befindet sich auf der Pilgerschaft zur Kirche. (...) aber leider sind es mehr die außerhalb der Kirche Stehenden und sich nach ihr Sehrenden, als die eigenen Söhne und Töchter, die von dem Wert der kirchlichen Kräfte lebendig, um nicht zu sagen leidenschaftlich, durchdrungen sind.«²

Diese hellsichtigen Worte eines Anonymus treffen auch auf Edith Stein zu. In welchem gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenhang kommt es zu ihrer Konversion? Der gesellschaftliche Hintergrund erhellt sich durch die zwei Jahrzehnte von 1910 bis 1930: Sie enthalten den Ersten Weltkrieg, nämlich den katastrophalen Zusammenbruch der bisherigen politischen Verfassung Zentral- und Osteuropas. Mit der mühsamen Umstrukturierung des österreichischen und des deutschen Kaiserreiches und zur russischen Revolution 1917 suchte eine verlorene und gebrochene Generation nach Neuordnung auf den Ruinen Europas; diese Neuordnung bot sich in einer nicht eingeübten Demokratie an und mußte daher von Grund auf neu erarbeitet werden. Der Erste Weltkrieg war jene entsetzliche Zäsur der europäischen Geschichte, die fast unmittelbar auf den Zweiten Weltkrieg zuführte. 1918

¹ Veröffentlicht in: Edith Steins Konversion in philosophischer Sicht. Gesellschaftlicher Hintergrund: Epochenbruch 1914 bis 1918, in: Jerzy Machnac/ Monika Malek/ Krzysztof Serafin (Hg.), *Wokol mysli Edyty Stein sw. Teresy Benedytky od Krzyza. Szkice filozoficzne*, Krakau 2012, 99–112.

² Der Aufschwung des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, in: *Kölnische Volkszeitung*, 15.8.1920.





markiert dabei nicht allein das Ende eines Krieges, sondern auch eines Lebensgefühls, das mentalitätsgeschichtlich gut unterlegt ist.³ Max Scheler, der 1915 ursprünglich dem Krieg als einer Herausforderung aller Kräfte zustimmend gegenübergestanden hatte (*Vom Genius des Krieges*), klagte über eine »bis in ihre letzten Grundlagen erschütterte geistig-sittliche Kultur Europas, die im Winde flattert gleich einer zerschissenen Fahne über Leichenfeldern«⁴. Ebenso drastisch heißt es bei Theodor Haecker 1917: »Europa (ist) gekleidet in blutbefleckte Lumpen. (...) Der Umbruch der Gewalten und Sitte, vor dem die nächsten Generationen Europas leben und in Krämpfen des Hasses und des Neides beben werden, (ist) nur zu verhindern durch den Umbruch der Gesinnung.«⁵ Der Jesuit und zeitweilige Mentor Steins Erich Przywara analysierte jahrelang das *Ringens der Gegenwart* nach dem Zusammensturz alter Ordnungen.⁶ Gottfried Benn kam dabei zu fast hoffnungslosen Beschreibungen: »Was übrigblieb, waren Beziehungen und Funktionen; irre, wurzellose Utopien; humanitäre, soziale und pazifistische Makulaturen; (...) Sinn und Ziel waren imaginär, gestaltlos, ideologisch (...). Auflösung der Natur, Auflösung der Geschichte. Die alten Realitäten Raum und Zeit: Funktionen von Formeln; Gesundheit und Krankheit: Funktionen von Bewußtsein; selbst die konkretesten Mächte wie Staat und Gesellschaft substantiell gar nicht mehr zu fassen«⁷. Symptomatisch für die Epoche ist Spenglers *Untergang des Abendlandes*⁸ – kulturkritisch wurde evident das Lebensgefühl der Generation getroffen. Zeitgleich 1918 erschienen das expressionistische Gedicht *Weltende* von Jan van Hoddiss und das Drama *Die letzten Tage der Menschheit* von Karl Kraus. Das Methodenparadigma der Kulturmor-

³ Kurt Flasch, »Die geistige Mobilmachung«. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch, Berlin 2000. Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt 1983. Martin Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, in: GA I. Abt., Bd. 16, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt/Main 2000, Kap.: Student und Privatdozent (1910–1922).

⁴ Max Scheler, Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag, in: ders., Vom Ewigen im Menschen (1921), GW 5, hg. v. Maria Scheler, Bern/München 1968, 405.

⁵ Theodor Haecker, Nachwort, in: Sören Kierkegaard, Der Begriff des Auserwählten, Hellerau 1918, 401.

⁶ Erich Przywara, Ringens der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Augsburg 1929, 2 Bde.

⁷ Gottfried Benn, Einleitung, in: Die Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts, in: Sämtliche Werke, hg. v. H. Hof, Stuttgart 2001, VI, 215f.

⁸ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde., München 1918, 1922.





phologie, unter dem Spengler schrieb, entsprach gewollt den biologischen Gesetzen des Werdens und Vergehens und war ebenso *en vogue* wie fatalistisch, da es anstelle persönlicher Verantwortung eine Art evolutionären »Schicksals« setzte. In dieser biozentrisch unterlegten Philosophie gediehen auch aufkommende Wendungen wie »Blut und Boden«, Volk und Rasse.

Edith Stein hat zweifellos Teil an der Gesamtstimmung. Ihr depressiver Grundzug, verstärkt nach dem Weltkriegstod von Adolf Reinach († 16.11.1917) und anderen Kommilitonen, ist nicht zu überhören; der Jugendübermut sei »zum Teufel«. ⁹ 1917 bis 1919 sind wohl die Jahre ihrer tiefsten menschlichen Krise, die sich erst in der Konversion aufzulösen beginnt. Wie der Briefwechsel mit dem polnischen Freund Roman Ingarden ausweist, empfindet Stein auch persönlich den Untergang des bisherigen Reiches als Erdbeben.

KRISENHAFTES BEWUSSTSEIN ZERBROCHENER »SYSTEME« IN DER PHILOSOPHIE

Doch schließt sich, zwar unter wirtschaftlichen Krisenzeichen, noch einmal ein Jahrzehnt voll schöpferischer künstlerischer, literarischer und philosophischer Impulse an. Hingewiesen sei nur auf Heideggers und Husserls diametral entgegengesetzte Analysen *Sein und Zeit* (1927) und *Cartesianische Meditationen* (1928).

Auch diese philosophische Fruchtbarkeit kam jedoch aus bedrohtem Hintergrund. Statt des in der Mitte des 19. Jahrhunderts erhofften Sieges des »historischen Bewußtseins« war die Kehrseite, ein historischer Relativismus, krisenhaft hervorgetreten. 1931 schreibt Karl Jaspers zur Lage: »Dem Glauben an den Anbruch einer großartigen Zukunft steht das Grauen vor dem Abgrund, aus dem keine Rettung mehr ist, entgegen (...). Es ist wohl ein Bewußtsein verbreitet: alles versagt; es gibt nichts, das nicht fragwürdig wäre; nichts Eigentliches bewährt sich; es ist ein endloser Wirbel, der in gegenseitigem Betrügen und Sichselbstbetrügen durch Ideologien seinen Bestand hat. Das Bewußtsein des Zeitalters löst sich von jedem Sein und beschäftigt sich mit sich selbst. Wer so denkt, fühlt sich zugleich selbst als nichts. Sein Bewußtsein des Endes ist zugleich Nichtigkeitsbewußtsein seines eigenen

⁹ Briefe an Roman Ingarden, Br. 20 vom 6.7.1917, Selbstbildnis in Briefen III, ESGA 4.





Wesens. Das losgelöste Zeitbewußtsein hat sich überschlagen.«¹⁰ Diese programmatischen Sätze stehen für eine Geistesgeschichte, die zur Konversion Edith Steins wesentlich hinzugehört.

Retrospektiv läßt sich sagen, daß in dieser Zeit schon die unterschweligen Vorbereitungen für die kommende Katastrophe des Dritten Reiches getroffen wurden. Die russische Oktoberrevolution 1917 streifte schattenhaft Deutschland: in der Bildung der kommunistischen Partei und deren Konfrontation mit den Nationalsozialisten sowie im Phänomen der politischen Morde. Die Verachtung, ja die Ausradierung des Herkömmlichen wurden Programm der Bolschewiken (wie später der Nazis): »Im Zuge seiner Weiterentwicklung führt der Mensch eine Säuberung von oben nach unten durch: Zuerst säubert er sich von Gott, dann säubert er die Grundlagen des Staatswesens vom Zaren, dann die Grundlagen der Wirtschaft von Chaos und Konkurrenz und schließlich seine Innenwelt von allem Unbewußten und Finsteren.«¹¹

Charakteristisch ist die schillernde Unsicherheit der Zeit, die Hermann Hesse 1932 beschrieb: »Zu jener Zeit (...), nämlich unmittelbar nach dem Ende des großen Krieges, war unser Land voll von Heilanden, Propheten und Jüngerschaften, von Ahnungen des Weltendes oder Hoffnungen auf den Anbruch eines Dritten Reiches. Erschüttert vom Kriege, verzweifelt durch Not und Hunger, tief enttäuscht durch die anscheinende Nutzlosigkeit all der geleisteten Opfer an Blut und Gut, war unser Volk damals manchen Hirngespinsten, aber auch manchen echten Erhebungen der Seele zugänglich, es gab bacchantische Tanzgemeinden und wiedertäuferische Kampfgruppen; es gab dies und jenes, was nach dem Jenseits und nach dem Wunder hinzuweisen schien; auch eine Hinneigung zu indischen, altpersischen und anderen östlichen Geheimnissen und Kulturen war damals weitverbreitet (...).«¹²

VIELZAHL RELIGIÖSER AUFBRÜCHE UND VER SACRUM CATHOLICUM

Es kam jedoch auch zu einem »katholischen Frühling« mit vielfältigen Erneuerungsbewegungen, die sich entweder in gänzlich neuen Auf-

¹⁰ Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin 1933, 9 und 14.

¹¹ Leo Trotzki, in: Gerd Koenen, *Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?*, Berlin 1998.

¹² Hermann Hesse, *Die Morgenlandfahrt. Eine Erzählung*, in: ders., *GW 8*, Frankfurt 1970, 327.





brüchen oder in der Renaissance alter Ordnungen, etwa der klassischen Orden wie des Benediktinerordens, manifestierten. Die überraschendste Neuentdeckung dieser Jahre war jene der katholischen Kirche als unzerstörbarer Gemeinschaft.¹³ Ihr alles überdauernder Charakter wurde der Überstaatlichkeit und Übervolklichkeit zugeschrieben, im Unterschied zu den orthodoxen Nationalkirchen.¹⁴ Die unterschwellige Religiosität des Jahrzehnts stieg auf aus der Spannung zwischen erschüttertem Dasein und notwendiger Sinndeutung. »Und in wie Vielen, in wie Unzähligen ist jetzt die Haupt- und Lebensfrage nach Gott aufgestiegen!«, schrieb der junge Karl Barth schon 1914.¹⁵ In das Spektrum der Sinnentwürfe gehörten vorrangig religiöse – neben den christlichen auch jüdische – Aufbrüche und achristliche Mythisierungen wie etwa bei Rilke und Thomas Mann. Die einsetzende Wahrnehmung der osteuropäischen Orthodoxie, vor allem aufgrund ihrer sakralen, »ewigen« Liturgie, aber auch aufgrund der Immigration russischer Denker nach 1917 in den Westen (Berdjajew!), fand Ausdruck in wichtigen Veröffentlichungen.¹⁶ »Die Mächte der Finsternis kämpfen bereits mit besonderer Erbitterung. So nah schienen sie ihrem Ziele. Und nun soll ihnen wieder alles entrissen werden. Die Totgesagten, Totgegläubten, zuerst der Katholizismus, dann der Protestantismus, erstehen wieder auf; ja, selbst die fremde östliche Kirche lebt, sie, die man für ganz erstarrt ausgegeben hatte«, so der aus dem Judentum konvertierte Protestant Hans Ehrenberg 1928.¹⁷ Przywara als genauer Beobachter konstatierte 1924 eine konfessionell geprägte Spannung zwischen der (orthodoxen) Mystik kultischer Frömmigkeit¹⁸ und dem protestantisch-schroffen Eschatologismus eines Barth – eine Spannung, welche in der beide übergreifenden benediktinischen Liturgie aufgehoben werde. »Das Bild der gegenwärtigen Stunde ist merkwürdig zerrissen. Auf der einen Seite sind die religiösen Erneuerungsbewegungen viel-

¹³ Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge, Mainz 1922.

¹⁴ Semjon Frank, Staat und Kirche in der östlichen Orthodoxie, in: Eine heilige Kirche 16 (1934), 244–250; hier 250: »[...] so] müsste der römisch-katholischen Kirche – der einzigen, die innerhalb ihrer Grenzen eine in der Tradition unverbrüchlich fest verankerte übernationale autoritäre Instanz besitzt, – die Initiative und Führung in dieser schicksalsnotwendigen, gottgebotenen Bewegung <der Ökumene> gehören«.

¹⁵ Karl Barth, Predigten 1914, 487.

¹⁶ Nikolai Bubnow/Hans Ehrenberg (Hg.), Östliches Christentum. Dokumente, München 1925. Nikolai von Arseniew, Ostkirche und Mystik, München 1924.

¹⁷ Hans Ehrenberg, Auflösung, Apokalyptik und Messianismus als Zeichen unserer Zeit. Thesen, in: Die Schildgenossen 8, 2 (1928), 143–147; hier: 147.

¹⁸ Erich Przywara, Neue Religiosität, in: ders., Ringen, I, 54.





leicht stärker denn je. Auf der andern Seite zeigt sich aber auch greller denn je ihre Gegensätzlichkeit zueinander, und eine solche, um die nicht selten schon so etwas wie düsterer Fanatismus flackert. Es ist ein stürmischer Vorfrühling mit allem betäubenden Föhn und plötzlichen Frösten solcher Zeit.«¹⁹

Tatsächlich tendierten die meisten Aufbrüche eindeutig zur Catholica. »Es sind die Jahre der ›katholischen Bewegung‹ (...) zunächst im Sinne einer Bewegung zum Katholizismus hin, d. h. zum mindesten in der Form einer positiven Wertung des ›Katholischen‹ als eines schöpferischen Faktors des allgemeinen Geisteslebens. Der katholischen Bewegung dann aber vor allem nach der Seite eines Bewegungsstadiums im Katholizismus selber, insofern an Stelle des alten Entweder-Oder zwischen Katholizismus der Reaktion und Katholizismus der Angleichung ein Katholizismus des positiven Schaffens aus dem Eigenen zu treten begann.«²⁰ In diesem neu anhebenden Schaffen standen die konfessionelle Jugendbewegung, die liturgische Bewegung (mit einer starken Aufwertung der Monastik), die Akademikerbewegung und eine unerwartete Konversionswelle. Auffallender noch als die »Bewegungen« ist der darin offenbare Wunsch nach Objektivierung des subjektiven Suchens im Rahmen der Kirche, evident bei der Jugend und bei vielen Intellektuellen. Wenn Franz Marc 1912 noch formuliert hatte: »Die Mystik erwachte in den Seelen«, so formuliert Walther Rathenau 1920: »Es ist Zeit zum Aufbruch der Seele«, was Guardini, der überragende Theoretiker der genannten Bewegungen, 1922 konkretisiert: »Die Kirche erwacht in den Seelen.«²¹ Stattdessen begründet Heidegger seinen Gegen-Weg aus der Kirche 1919 noch mit dem Widerspruch zwischen religiösem Apriori und »System«, zwischen Mystik und Scholastik: Der Katholizismus müsse durch »ein verwickeltes, unorganisches, theoretisch völlig ungeklärtes, dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgängen hindurch, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu drücken«²². Die

¹⁹ Ebd., 48.

²⁰ Erich Przywara, Vorwort, in: ders., Ringen, I, VII.

²¹ Franz Marc, Die »Wilden« Deutschlands, in: W. Kandinsky/F. Marc, Der Blaue Reiter, München 1912, neu hg. v. K. Lankheit, München 1965, 28–32. – Walter Rathenau, zitiert durch Hermann Platz in: Jahrbuch der deutschen Katholiken 1920/21, Augsburg 1921, 43. – Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche, Mainz 1922, 1.

²² Zit. nach Hugo Ott, Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers. Der theologische Philosoph, in: Christoph Jamme/Karsten Harries (Hg.), Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik, München 1992, 238.





Zeitgenossen sahen es jedenfalls in Vielzahl anders. Ebenso bleibt bemerkenswert, daß das Wort »katholisch«, etymologisch verstanden, auch über die kirchliche Bindung hinaus zustimmend assoziiert wurde »als Losungswort einer neuen Epoche deutscher, ja europäischer Entwicklung«²³.

EDITH STEIN IM STRAHLUNGSFELD DES »KATHOLISCHEN FRÜHLINGS«

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

Die *Liturgische Bewegung* besaß ihren klaren, weit ausstrahlenden Brennpunkt in Deutschland in den Benediktinerabteien Beuron und Maria Laach. Nach Przywaras Worten beruhte die Wirkung der benediktinischen Liturgie auf der wichtigen »Wahrheit, daß gerade die kühle Zurückhaltung, das strenge Maß der liturgischen Gebetsformen für das subjektive ›Erleben‹ eine heilsame beschneidende Erziehung bedeute, und doch eine solche, die für die subjektive Betätigung gleichzeitig eine stete Anregung bietet«²⁴.

Beuron, eine Neugründung des 19. Jahrhunderts, begann unter der Nachwirkung des Kulturkampfes an der Überwindung des katholischen Minderwertigkeitsgefühls zu arbeiten, nicht zuletzt durch Repräsentation der frühchristlichen »byzantinischen« Kunst und Liturgie. Die maßstäbliche Bedeutung Beurons für die Generation der 10er und 20er Jahre, vor allem im Raum Tübingen und Freiburg, kann kaum überschätzt werden (Guardini, Scheler, Heidegger). Die überaus tiefe Beeindruckung Edith Steins durch die Liturgie Beurons, desgleichen ihre anhaltende geistliche Begleitung ab 1928 durch Erzabt Raphael Walzer OSB, ist durch ihre Äußerung über Beuron als den »Vorhof des Himmels« offenkundig; mehr noch: Ihr Ordensname *Benedicta* ist eine wählende Huldigung an Beuron, das gewissermaßen einen Thesaurus für das spätere karge liturgische Leben des damaligen Karmel

²³ Erich Przywara, *Custos, quid de nocte?*, in: ders., *Ringens*, I, 37. Vgl. ebd.: »Aus dem Berliner Stefan-George-Kreis stammt die Rede von einem ›geistigen Katholizismus‹; Keyserling sprach in seiner Schlußrede bei der Tagung 1923 seiner Weisheitsschule zu Darmstadt und in verschiedenen Vorträgen der folgenden Zeit vom ›katholischen Menschen‹ als dem neuen Menschen, der im Werden sei; im Scheler-Kreis ging das Wort von einer Neugeburt ›Katholischen Ethos‹.«

²⁴ Erich Przywara, *Kirche als Lebensform*, in: ders., *Ringens*, I, 20.





aufbaute, die Liebe zum gregorianischen Choral eingeschlossen. Kirche wurde in solchen liturgischen Räumen als – die Schrecknisse der Geschichte überdauernde – kulturbildende, kulturwahrende Kraft erfahren, die dem zitierten Verdikt Heideggers eine klassische Einheit von Ästhetik, Mystik und Intellektualität entgegensetzte. Beuron war der Glücksfall der Anschaulichkeit des Ewigen.

Die *Katholische Akademikerbewegung* entstand um den Laacher Abt Ildefons Herwegen und bewies das Selbstbewußtsein eines neuen *ver sacrum catholicum*²⁵ oder einer »Rückkehr aus dem Exil«²⁶. Stein besuchte die Abtei Maria Laach am 15. August 1933, bevor sie zur entscheidenden Aussprache mit der Mutter über den geplanten Karmel-eintritt nach Breslau fuhr.

KONVERSIONEN

Die Übertritte in den Nachkriegsjahren waren von erstaunlicher Häufigkeit und Prominenz.²⁷ Sie fanden meist im Zeichen des »katholischen Frühlings« statt, während Übertritte zum Protestantismus seltener waren.

Zeitgleich fand jedoch auch eine klare Distanzierung vom Christentum ihren Ausdruck. Heideggers bekannte Abwendung von der katholischen Kirche war freilich kein Bruch in der Tiefe, wie die fortwährenden Beziehungen zu Beuron zeigen. Rilke faßte 1922 im *Brief eines jungen Arbeiters* die theoretischen Einwände und den gefühlsmäßigen Widerstand gegen das Christentum leidenschaftlich zusammen. Spätere gelasseneren Äußerungen Rilkes zeigten keineswegs eine Versöhnung an, sondern eine Rückkehr ins nachchristlich-mythische Bewußtsein.²⁸ Auch Schelers Weg verlief nach seiner spektakulären Konversion von 1914²⁹ wieder umgekehrt, zu einem Apersonal-Göttlichen ohne Liturgie, ohne Dogmen, ohne intellektuelle Präzision.

²⁵ Vgl. Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993, 57.

²⁶ Karl Hoerber (Hg.), *Die Rückkehr aus dem Exil*, Düsseldorf 1926.

²⁷ Vgl. E. Reinhard, *Der Siegeszug der katholischen Kirche. Die Konversionsbewegung in Deutschland in den letzten 100 Jahren*, Dortmund 1920. – Erich Przywara, *Konvertiten*, in: ders., *Ringen*, I, 146–154. – F. Lelotte (Hg.), *Heimkehr zur Kirche. Konvertiten des 20. Jahrhunderts*, Luzern/München 1956.

²⁸ Vgl. Walter Warnach, *Rilke und das Christentum*, in: *Hochland* 6 (1950).

²⁹ Vom »katholischen« Scheler stammt vor allem: *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921.





Dennoch sind die Übertritte zum Katholizismus unter den Intellektuellen in Deutschland und Österreich auffällig, auch beeinflusst vom *Renouveau catholique* in Frankreich, vor allem im Umkreis von Jacques und Raissa Maritain (die sich schon 1906 taufen ließen).

Im deutschen Sprachraum vermerkte man aufmerksam die Rückkehr des Dadaisten Hugo Ball 1920 zum Katholizismus; sein apologetisches Buch *Byzantinisches Christentum* (1923) benutzte auch Stein 1940 in Vorbereitung auf Dionysius Areopagita. 1924 erschienen die ungemeines Aufsehen erregenden *Hymnen an die Kirche* von der Protestantin Gertrud von le Fort, die 1926 in Rom zum Katholizismus konvertierte und ab 1931 mit Edith Stein bekannt war. Andere exponierte Konvertiten dieser Jahre vom Protestantismus zum Katholizismus waren 1914 Dietrich von Hildebrand, dann der Kulturphilosoph Theodor Haecker aufgrund seiner Übersetzungen Newmans, 1924 die Künstlerin Ruth Schaumann, 1929 der Maler Richard Seewald und 1930 der Theologe Erik Peterson, 1936 der Dichter Werner Bergengruen; im englischen Raum nicht zu vergessen der Schriftsteller Gilbert Keith Chesterton 1922 und die Nobelpreisträgerin Sigrid Undset in Norwegen 1924. Edith Stein kennt und liest in dieser Konvertitenliteratur nicht nur den Göttinger Kommilitonen Hildebrand und Peterson, sondern schätzt und empfiehlt auch le Fort und Undset für den Schulunterricht.³⁰

Erhellend ist der protestantische Stoßseufzer von 1925: »Neulich fiel in einer großen Versammlung das Wort: ›Es geht jetzt durch ganz Deutschland ein Schluchzen: ach, daß wir doch alle wieder katholisch wären!‹ Das ist in der Tat eine weit verbreitete Stimmung ...«³¹ Auf Edith Steins Konversion fällt vor diesem Zeithintergrund ein Licht. Die vom Christentum angebotene Sinnkehr wurde zum Leuchtfeuer einer verlorenen Generation.

Offenbar führte die phänomenologische Methode, Phänomene vorurteilslos zu betrachten – ohne zu fragen, ob sie existierten oder nicht –, zu einer auffälligen Dichte von Konversionen im Husserl-Kreis, vor allem nach dem Ersten Weltkrieg. In dem bekannten Brief an den Marburger Religionsgeschichtler Rudolf Otto vom 5. März 1919 unterstreicht Husserl: »Meine philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionierendes: Evangelische werden katholisch, Ka-

³⁰ Selbstbildnis in Briefen I, 1916–1933, ESGA 2: zu le Fort s. Br. 225 vom 18.10.1932; zu Undset s. Br. 174 vom 20.8.1931.

³¹ K. Heim, *Das Wesen des evangelischen Christentums*, Leipzig 1925, 6; zit. nach: Alfons Knoll, *Glaube*, 48.





tholische evangelisch. Ich aber denke nicht ans Katholisieren und Evangelisieren; nichts weiter will ich, als die Jugend zu radikaler Redlichkeit des Denkens zu erziehen (...) Ich habe auf den Übergang Heideggers (...) auf den Boden des Protestantismus nicht den leisesten Einfluß geübt, obschon er mir als freiem Christen (...) und als ›undogmatischem Protestanten‹ nur sehr lieb sein kann. Im übrigen wirke ich gern auf alle wahrhaftigen Menschen, mögen es Katholische, Evangelische oder Juden sein.«³²

Ziemlich entgegengesetzt wirkt freilich Husserls Antwort an Ingarden über die bevorstehende Konversion seiner Meisterschülerin: »Was Sie von Frl. Stein geschrieben, hat mich betrübt – mir selbst schrieb sie nicht. Es ist leider eine große Übertrittsbewegung – ein Zeichen des inneren Elends in den Seelen. Ein echter Philosoph kann nur frei sein: das Wesen der Philosophie ist radikalste Autonomie; ganz in Ihrem Sinne.«³³

KONVERSION IN PHILOSOPHISCHER SICHT: ÜBERSTIEG ÜBER HEIDEGGERS PHILOSOPHIE DES ENDLICHEN

Tatsächlich wußte Edith Stein mit nicht geringerer Freiheit als Heidegger ihr Interesse am Christentum durchaus philosophisch einzuordnen und baute sich keineswegs aus innerem Elend eine Zufluchtsstätte auf. Während ihrer Vorbereitung auf die Taufe überlegte sie in einem Brief an Roman Ingarden: »(...) und so gewiß jeder Philosoph im Grunde seines Herzens Metaphysiker ist, so gewiß spekuliert auch jeder, explicite oder implicite. Bei dem einen steht die Metaphysik auf, bei dem andern zwischen den Zeilen. Jeder *große* Philosoph hat seine eigene, und es ist nicht gesagt, daß sie jedem zugänglich sein müsse. Sie hängt aufs engste – und legitimer Weise – zusammen mit dem *Glauben*. (...) Man kann zusammen Phänomenologie, nach der *einen* Methode Philosophie als strenge Wissenschaft treiben und in der Metaphysik einen diametral entgegengesetzten Standort haben. So ist es ja offenbar mit Husserl und mit uns.«³⁴

³² Zit. nach: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/New York 1988, 116f.

³³ Ebd., 117; Brief vom 25.11.1921.

³⁴ Brief 80 vom 13.12.1921, Selbstbildnis in Briefen III, ESGA 4, 146.





Die Anstrengungen, die Edith Stein in alles aufbietender Suche nach der Wahrheit unternahm, führten bei ihr zu einer anderen Antwort auf die Existenzfrage als bei ihrem Lehrer oder bei Heidegger. Der Theologe Engelbert Krebs aus Freiburg, mit Heideggers religiösem Auf und Ab wohl vertraut, notierte in seinem Tagebuch über einen Besuch Edith Steins am 11. April 1930 nachdenklich: »Welche entgegengesetzten Schicksale! Edith Stein gewann früh hohes Ansehen im philosophischen Reich. Aber sie wurde klein und demütig und – katholisch und tauchte unter in stiller Arbeit (...) Heidegger begann als katholischer Philosoph, aber er wurde ungläubig und fiel von der Kirche ab und wurde berühmt und der umworbene Mittelpunkt der heutigen zünftigen Philosophen.«³⁵ Gleichwohl kann es keinen Zweifel geben, daß Edith Steins Entscheidung keineswegs auf intellektueller Kapitulation, vielmehr im Gegenteil auf einer Verbindung von Intellekt und Glaube aufruhte.

1927 wurden durch Heidegger die Begriffe *Angst* und *Geworfensein* in die Kennzeichnung des Daseins eingebracht. Edith Stein nimmt – so der Kernpunkt ihrer Heidegger-Kritik³⁶ – nicht die Verzweiflung des Menschen als einzigen Befund an, sondern seine vieldeutige Gesamtheit. Sie umfaßt sowohl Angst als Geborgenheit, sowohl Geworfensein als Selbstand, sowohl Irrtum als Wahrheitsvermögen, sowohl Unbegreiflichkeit als Klarheit. Und diese spannungsvolle Einsicht wird keineswegs nur glaubensmäßig, sondern durch Erfahrung und Reflexion gewonnen. Besonders an einer Stelle greift das Nachdenken in eine offene Frage: die Frage nach dem Woher des Lebens.

Denn Leben ist gegeben, und zwar in der Weise nicht selbstgemachter Lebendigkeit; es findet sich immer schon vor und konstituiert sich nicht erst. Leben ist nicht einfach vorhanden, es kommt ungefragt zu, mehr noch: es kommt aus Fülle zu. Leben selbst *ist* Fülle, ist das schon eingetroffene Ankommen bei sich selbst.

Mit der Frage nach dem Woher von Leben zeigt sich, daß das Leben selbst auf einen Grund verweist, den es nicht in sich trägt. »Und so wandelt sich die Frage ›*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*‹, die Frage, in der sich das Sein des Menschen selbst

³⁵ In: Waltraud Herbststrith (Hg.), *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben – Neue Dokumente – Philosophie*, Annweiler o. J., 159.

³⁶ Edith Stein, *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, in: dies., *Endliches und ewiges Sein. Anhang*, ESGA 11/12, 445–499.





ausspricht, in die *Frage nach dem ewigen Grunde des endlichen Seins.*«³⁷

Es gibt eine zweite offene Stelle: das Wohin von Leben. Damit wird die Frage nach dem Tod entscheidend. Heidegger wirft nach Stein das Dasein einzig auf sich selbst zurück und verschließt es in sich, indem er den Tod als absolute Grenze markiert. Wo Grenze ist, wäre aber zu fragen, ob nicht Grenze nur von ihrer anderen Seite her wahrgenommen wird. Gerade davor weicht Heidegger nach Stein aus. Jenes Dasein, das zu sich selbst gelangen, in sich selbst den eigenen Seinsort erreichen will, schließt sich nämlich deswegen vom Sein ab, da es das Andere, das sich im eigenen Sein meldet, nicht wahrhaben will. Der Tod wäre ein solches Sichmelden, das nicht von der Diesseitigkeit aus verständlich wird. So hat nach Stein Heidegger letztlich den Gedanken vom *Selbstüberstieg* des Daseins gleichsam nach innen gebogen, eigentümlich ins Dasein hinein-, nicht aus ihm heraussteigend. Den Gedanken der *Selbstbegründung* des Daseins im Sein hat er insofern aufgegeben, als das Dasein des Seins nur grenzhaft inne wird, das Sein aber nicht tatsächlich versichernd und tragend in sich auffindet, vielmehr außer sich, was weder die Angst noch den Tod aufhebt. Das Dasein, das sich ursprünglich als Schacht ins Sein anbot, wird im Fortgang des Denkens auf eigenartige Weise sofort wieder verschüttet.

Die Rede vom Dasein als *Vorlaufen in den Tod* bringt in Steins Augen nach langer Enthaltbarkeit den Tod als wesentliche Frage zwar in die philosophische Debatte zurück. Gleichzeitig zeigt sich die Zweideutigkeit, kraft derer die Frage doch nicht wirklich durchdacht wird. Denn einerseits ist Tod das Ende des Daseins, als *Endpunkt* verstanden. Andererseits ist Tod Dasein als Sterben, als gegenwärtig mitlaufender, alles begleitender *Vorgang* gedacht. Beide Bedeutungen werfen Futur und Gegenwart ineinander, mit der Neigung, die Gegenwart von der Zukunft her nicht zu verstehen, sondern sie darin verschwinden zu lassen.

Weiter macht Stein darauf aufmerksam, Heideggers Rede von der *Zeit* kenne nicht den naheliegenden Gegenpol der Zeitlosigkeit. Dieser Konzeption wird erneut ausgewichen, obwohl sich die Zeitlichkeit bis an diese Grenze vorschiebt: wenn nämlich Heidegger den Begriff des Zeitpunktes abweist, der zwischen Vergangenheit und Zukunft »steht«, vielmehr den Punkt sprengen will durch die besorgende Geschäftigkeit,

³⁷ Ebd., 499.





die sich selbst immer schon voraus ist. Aber dieses Voraussein ist nicht schlechthin zeitlich zu denken, da es sich sonst nicht aus einem Noch-Nicht in ein Jetzt vorstrecken könnte. Die Umdeutung von Ewigkeit zu quantitativer Unendlichkeit bei Heidegger unterschreitet seinen eigenen Ansatz und kann wieder als Ausflucht gesehen werden, nämlich Zeitlosigkeit nicht in ihrer Qualität denken zu müssen.

Wenn es die Sorge um das Dasein gibt, so kann Heidegger in Steins Augen nicht verständlich machen, weswegen es nur die *Sorge um ein leeres Dasein* sein solle. Mit demselben Recht ließe sich fragen, ob nicht das Dasein seine Erfüllung erwarten dürfe, nicht nur zum Tode entschlossen sein muß. Unklar bleibt, weswegen die Zukunft, die Heidegger als die letztlich entscheidende Ekstase der Zeit betrachtet, dem Dasein Sinn zuspricht, wenn dieser Sinn nur in der Erkenntnis der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des eigenen Seins und der daraus geborenen Sorge besteht. Weswegen kann nicht mit demselben Recht die Sorge um ein volles Dasein, um Erfüllung als Triebkraft der Existenz betrachtet werden? Damit wäre der Vergangenheit wie der Gegenwart ein stärkerer Sinn zugesprochen, da sie die eigentliche Einbruchsstelle einer schon teilweise erfahrenen Erfüllung sind, »flüchtiges Aufblitzen des ewigen Lichtes«. An dieser Stelle wird Edith Stein in eine bei ihr seltene, lyrisch anmutende Ausdrucksweise fallen: »Dieses Sein ist nicht nur ein sich zeitlich streckendes und damit stets »sich selbst voraus«, der Mensch *verlangt* nach dem immer neuen Beschenktwerden mit dem Sein, um das ausschöpfen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und nimmt. Was ihm Fülle gibt, das will er nicht lassen, und er möchte ohne Ende und ohne Grenzen *sein*, um es ganz und ohne Ende zu besitzen. Freude ohne Ende, Glück ohne Schatten, Liebe ohne Grenzen, höchst gesteigertes Leben ohne Erschlaffen, kraftvollste Tat, die zugleich vollendete Ruhe und Gelöstheit von allen Spannungen ist – das ist *ewige Seligkeit*. Das ist *das Sein, um das es dem Menschen in seinem Dasein geht*.«³⁸

VOM BEGREIFEN ZUM SICH-ERGREIFEN-LASSEN

Steins umfassende »Summa« von 1936/37, aus der eben zitiert wurde und die sie lange nach ihrer Konversion schrieb, faßt in reifer Weise

³⁸ Ebd., 479.





die gedankliche Arbeit zusammen, die den damaligen Entschluß zur Taufe begleitete und im nachhinein tiefer ausgefaltet wurde. Der Duktus der Untersuchung ist in den ersten Kapiteln ontologisch bestimmt, um auf der Grundlage von Aristoteles und Thomas von Aquin das endliche und zeitliche Sein zum ewigen Sein stimmiger als bei Heidegger ins Verhältnis zu setzen. Daraus seien nur einige Gedanken herausgelöst, die a posteriori den Entschluß zur Konversion reflexiv einholen. Denn im Unterschied zum methodisch geschulten Begreifen sieht Stein im Fortgang des redlichen Denkens eine Umkehrung am Werke: ein unvermutetes Ergriffenwerden. So zeigt sich in der Reflexion des menschlichen Selbstbewußtseins, das Stein vor allem an der »Seele« deutlich macht, eine *Anziehung*, die der Seele als der einfühlenden und reflexiven Mitte des Menschen von *anderswo* zukommt, sie empfänglich macht und ihr die entscheidenden Inhalte zuspießt. Ohne das vielschichtige Wesen der Seele ausleuchten zu können, sei im Folgenden auf den letztlich »ergreifenden« Charakter dieser Anziehung eingegangen.

Nach mancherlei Analysen der seelischen Vermögen legt Stein den Kern frei: »Im ›Inneren‹ ist das Wesen der Seele nach innen aufgebrochen.«³⁹ Erfahren wird dieser Vorgang als Sinnbestimmung, die aus dem offenen Inneren aufsteigt, aber auch als gesammelte Kraft, bevor noch einzelne seelische Kräfte auseinandertreten. Dennoch ist der in eine unbekannte Tiefe geöffnete Bereich keineswegs abgeschirmt nach außen. Was über Sinne oder Vernunft wahrgenommen wird, ist als Aufruf an diese Tiefe zu verstehen, als Ruf zur Bestimmung des Sinns, als Ruf an die Freiheit des Tuns. Keineswegs vollzieht sich darin ein naturhaftes Geschehen, etwa ein reiner Triebablauf, sondern Antwort auf Anruf.⁴⁰ »Das persönliche Ich ist im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause. Wenn es hier lebt, dann verfügt es über die gesammelte Kraft der Seele und kann sie frei einsetzen. Dann ist es auch dem Sinn alles Geschehens am nächsten und aufgeschlossen für die Forderungen, die an es herantreten, am besten geeignet, ihre Bedeutung und Tragweite zu ermessen. (...) Wer nur gelegentlich in die Tiefen der Seele zurückgeht, um dann wieder an der Oberfläche zu verweilen, bei dem bleibt die Tiefe unausgebildet und kann auch ihre formende Kraft für die weiter nach außen gelegenen Schichten nicht entfalten.

³⁹ Endliches und ewiges Sein (EES), ESGA 11/12, 369.

⁴⁰ EES 370f.





Und es mag Menschen geben, die überhaupt nie bis zu ihrer letzten Tiefe gelangen (...).«⁴¹

Freilich ist der Zugang in das Innerste nicht einfach. Schmerz ebenso wie Glück können Mittler dafür sein, daß die Tiefe des eigenen Lebens »aufleuchtet«. Ist diese Tiefe erreicht und lebt ein Mensch in seinem Innersten, dann erscheint »um so stärker (...) die Ausstrahlung, die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht. Um so stärker trägt aber auch alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart, die im Innersten der Seele beheimatet ist. Um so stärker ist ferner der Leib davon geprägt und eben dadurch »vergeistigt«.«⁴² Wer die Ausstrahlung an sich trägt, kann aber deswegen noch nicht über ihren Ursprung verfügen, ja kennt ihn nicht einmal. »Was und wie sie ist, das spürt die Seele in ihrem Inneren, in jener dunklen und unsagbaren Weise, die ihr das Geheimnis ihres Seins als Geheimnis zeigt, ohne es zu enthüllen.«⁴³

Auseinandersetzung nach außen, Einkehr nach innen, Verweilen bei sich und schließlich Hinausgehen aus sich sind Momente der Selbsterkenntnis. Die Innenwendung ist dabei das eigentlich Anstrengende, weil das Ich natürlicherweise bei der Einkehr in sich nicht viel vorfindet; es kann dort nur formale Medien, also Kräfte und Fähigkeiten zur Auseinandersetzung mit der Welt, wahrnehmen. Versucht man tiefer zu dringen, so zeigen sich »ungewohnte Leere und Stille. Das »Lauschen auf den »Schlag des eigenen Herzens«⁴⁴ ist aber unbefriedigend, denn die »leere Einsamkeit« des Inneren kann nicht auf Dauer um ihrer selbst willen gesucht werden. In der Leere trägt nur das Warten auf ein Erscheinen von Fülle. Gerade in ihrer Haltung als offenes Gefäß weist das Innen auf etwas, das aufgenommen werden soll, es bedarf des Gehaltes: Er bietet sich dar als die ganze Welt. Aber darüber hinaus bietet er sich auch in einem ungeheuren »Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen«⁴⁵.

Um das in seinem ganzen Gewicht festzuhalten: Die Seele, obwohl frei, ist über ihre eigene Natur hinaus nicht zu einer Überschreitung dieser Natur fähig. Aber schon eine durchschnittliche Pflicht öffnet die seelische Kraft über sie selbst hinaus. Daher muß etwas einströmen,

⁴¹ EES 371.

⁴² EES 372.

⁴³ EES 373.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.





dem sich die Seele kraft ihrer Freiheit auf tut. Hinter dem Wort Pflicht steht der Sachzusammenhang von Sinn: Sinnvolles Tun kann zu Handlungen entbinden, die jenseits des Erwartbaren liegen. Im Sinn aber erscheint in letzter Instanz der *Logos*, den die Seele als »Einsprechung« vernimmt. Unerhört wirken hier Natur, Freiheit und Gnade zusammen. »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.«⁴⁶ Höchst gesteigert wird die innere Stimme zum Ruf der Liebe. Entbindung durch Liebe »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.«⁴⁷ Einkehr meint nichts anderes als die wörtliche Übersetzung von Konversion.

Nochmals zurück zur zeitgleichen Philosophie Heideggers. Philosophie wird bei ihm Thanatologie; das Verwinden der Angst der Endlichkeit ist der Grundzug, der ungesicherte Balanceakt des Daseins. Solches Verwinden ist auch das Einstimmen in das »Nichts« irgendeines Sinns von Sterben.

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

Bei Stein rühren gerade die Erfahrungen, die nicht allein aus der Welt, sondern aus der Tiefe der Seele aufsteigen, an ein »Über-Hinaus«: Wohin richtet sich die Erwartung von Sinn? Ist der Wunsch nach Erfülltheit tatsächlich umzubiegen in das Aushalten der Unerfülltheit – was einem Entsagen des Wunsches gleichkommt? Sinn meint für Stein Richtung als zielhaftes Ankommenwollen, nicht kreisende Selbstbezüglichkeit.

⁴⁶ EES 375.

⁴⁷ EES 376.





Erschließt und verhüllt sich am Grunde des Daseins, im Innersten der Seele, mehr als dieses endliche Dasein?

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







3. Theologie

THOMAS BAHNE

Hingabe als anthropologischer Topos

Ein tugendethischer Ansatz bei Edith Stein

EINFÜHRUNG

Den Menschen der Moderne charakterisiert die Spannung zwischen Selbstkonstruktion und Fremdsteuerung, deren kultursoziologische Kategorien Franz-Xaver Kaufmann mit Säkularität, Pluralität, Individualität und Modernität kennzeichnet.¹ Dabei wird Modernität nicht im Sinne bloßer Gegenwärtigkeit, sondern als motivationale Kraft gefasst, die jene über sich selbst zur Zukunft hinaustreibt. Sie wird »zur *Kategorie der Bewegung*, zur ›morale canonique du changement‹, zur Legitimation fortgesetzten Wandels«². So lässt sich die Postmoderne als »entfaltete Moderne«³, als eine »radikalisierte und reflexiv gewordene Moderne«⁴ beschreiben, welche auch die Leitbilder eines ›guten Lebens‹ immer pluriformer und unbestimmter abbildet. Die von Kaufmann, dessen Ansatz inzwischen eine moral- und pastoraltheologische Rezeption erfahren hat,⁵ als zentral benannte Frage, »ob und wie die Pluralität kultureller, struktureller und alltäglicher Wirklichkeiten noch

¹ Vgl. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, insb. 19–23.

² Ebd., 38. »Nicht mehr Vorsehung und Güte eines Schöpfergottes, noch das Sein des Seienden, noch das Ziel der Geschichte bieten einen Rahmen, die Welt als Einheit zu begreifen, sondern wenn es noch etwas allem Gemeinsames gibt, so ist es die Bewegung, die Veränderlichkeit« (ebd., 40).

³ Kaufmann, *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg i. Br. 2012, 28.

⁴ Kaufmann, *Gesellschaftliche Entwicklungen in Europa als Herausforderung an die Katholische Universitäts-Theologie*, in: *ThGl* 82 (1992), 317.

⁵ Vgl. Stephan Goertz, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*, Münster 1999, insb. 329–363; vgl. Maria Widl, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz/Wien/Köln 1997, 13–18.





sinnhafte Lebensmöglichkeiten bereithält«⁶, wurde im Fragehorizont nach einer »Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität« erörtert.⁷ Zugleich haben sozialwissenschaftliche wie philosophische Diskurse die Relevanz von Gabe-Theorien reflektiert. So zeichnet sich unter dem Einfluss der Phänomenologie aus der französischen Gegenwartphilosophie heraus eine *Ethik der Gabe* ab,⁸ die sich unter dem Fokus der Gottes- und Nächstenliebe höchst aktuell auch in einer theologischen Interdisziplinarität ihren Platz erstritten hat.⁹

Im Kontext dieses interdisziplinären Diskurses soll im Folgenden die personalistisch gewendete Phänomenologie Edith Steins, welche die menschliche Individualität im Anschluss an den Rekurs der Moderne auf das Subjektbewusstsein unter den Aspekten des »reinen Ich« (transzendente Subjektivität) und des Bewusstseinsstroms einer Person betrachtet,¹⁰ auf ihren ethischen Gehalt hin befragt werden. Dabei bildet eine anthropologische Konzeption, in der Stein Individualität und Personalität unterscheidet und zugleich – anders als Kant – aneinanderbindet, den innovativen Ansatzpunkt für eine kritisch-korrektive Analogie zur Kategorie der Bewegung als welt-einendem Paradigma der Moderne. Hier setzt zugleich unsere Forschungsfrage an: Wie lässt sich

⁶ Kaufmann, Religion und Modernität (s. Anm. 1), 23.

⁷ Vgl. Karl Gabriel/Alois Herlth/Klaus Peter Strohmeier, Solidarität unter den Bedingungen entfalteter Modernität, in: dies., Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung, Freiburg i. Br. 1997, 13–27. Vgl. Goertz, Moralthologie unter Modernisierungsdruck (s. Anm. 5), 502–512.

⁸ Vgl. Michael Wetzell/Jean-Michel Rabaté (Hg.), Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993; Martin M. Lintner, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien, Wien/Berlin 2006; Hans Joas/Michael Gabel (Hg.), Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg i. Br. 2007 (insb. Christof Mandry, Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen, 234–251); Fritz R. Volz, Ethos und Vermögen des Gabehandeln. Elemente einer Ethik der Gabe, in: ThG 55 (2012), 2–11; C. Mandry, Das Denken der »Gabe« in der Ethik, in: ThG 55 (2012), 12–28; Giovanni Maio (Hg.), Ethik der Gabe. Humane Medizin zwischen Leistungserbringung und Sorge um den Anderen, Freiburg i. Br. 2015.

⁹ Vgl. Veronika Hoffmann, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, 465–525. Hoffmann knüpft an sozialwissenschaftliche und philosophische Gabe-Theorien (M. Mauss, M. Godelier, A. Caillé, P. Bourdieu, J. Derrida, J.-L. Marion) sowie an Ansätze einer Theologie der Gabe an, um im Rückgriff auf Marcel Hénaff und Paul Ricœur deren Gewinn für die systematische Theologie zu eruieren. Aus evangelisch-theologischer Perspektive und bei ähnlicher Grundlegung vgl. Joane Beuker, Gabe und Beziehung. Ein Beitrag zur Differenzierung des Gabebegriffs und zum theologischen Verständnis der Ehe, Berlin 2014.

¹⁰ Vgl. Edith Stein, Einführung in die Philosophie, in: ESGA 8 (2004), 138.





– über eine rein diskursive Vermittlung hinaus¹¹ – das Leitbild eines »guten Lebens« auf der Basis der Stein'schen Subjektlehre, die auch das Subjekt-Sein neu vermittelt, begründen? Eröffnet der »neue Realismus« einer essentialistischen Postmoderne, die die menschliche Person von ihrer modernen Reduktion auf einen ausdehnungslosen transzendentalen Punkt befreit,¹² schließlich gar neue Denkräume für eine Konnaturalität der menschlichen Natur mit dem sittlich Guten?

Indem Edith Stein – in Abgrenzung zu Heidegger – den »Sinn« des Seins als personales Einzelsein in seiner Bezogenheit auf das göttliche Sein entfaltet und dabei – das erkenntnistheoretische Instrumentarium der transzendental-phänomenologischen Konstitutionslehre konsequent beibehaltend – ethische Wahrnehmung als Bewegung des Bewusstseins, d. h. im Sinne Husserls als »kinästhetisches Bewusstsein«, versteht, kann sie in einer Ethik der Intersubjektivität das Verhältnis von Tugend als Haltung und ethischer Gegenständlichkeit¹³ auf originäre Weise neu fassen. Auf der formalen Grundlage ihres dynamischen Person-Denkens, das den klassisch-philosophischen und christlichen wie auch den neuen analytisch-philosophischen Tugendethiken in aller Regel mangelt,¹⁴ lassen sich Werte intersubjektiv konstituieren bzw. bildet Intersubjektivität eine (tugend-)ethische Gegenständlichkeit ab. Dabei ist die »Einfühlung«, das Erfassen fremden Bewusstseins, als der normative Akt »konnaturalen Erkennens«¹⁵, bei Edith Stein auf

¹¹ So vertritt insb. Jürgen Habermas, zwischen normativer und historischer Dimension der Moderne differenzierend, einen normativen Modernitätsbegriff, der Veränderungen als das Resultat kommunikativer Verständigungsprozesse versteht.

¹² Vgl. Michael Schulz, Postmoderne Systemkritik, in: Ders. (Hg.), *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Freiburg i. Br. 2005, 240. Zur essentialistischen Postmoderne vgl. Peter Koslowski, *Die Baustellen der Postmoderne. Wider den Vollendungszwang der Moderne*, in: Ders./Robert Spaemann/Reinhard Löw (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986, 1–16.

¹³ Vgl. Stein, *Einführung in die Philosophie*, 14: »[...] die Ethik kann [...] nicht auskommen ohne eine Lehre von den Werten, die die spezifischen Gegenstände ihres Gebiets sind. [...] Es gibt [...] keinen Wert, der nicht irgendeinem rein theoretisch zu betrachtenden Gegenstande anhaftete, und darüber hinaus können die Werte selbst, die wir ursprünglich als die spezifischen Gegenstände des Fühlens anzusehen haben, sekundär auch Gegenstände der Erkenntnis werden.«

¹⁴ Vgl. Christoph Halbig, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin 2013, 13. Halbigs These lautet, dass die Erforschung von Ontologie und Axiologie der Tugend belastet ist durch eine gleichzeitige strukturelle »Unter-« und »Überforderung« der Kategorie Tugend.

¹⁵ Zum »konnaturalen Erkennen« der Phänomenologie vgl. Marly Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, in: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Husserliana*, Bd. 4, M. Biemel (Hg.), Den Haag 1952,





die gnadenhafte Vollendung in der Hingabe angelegt. In ihrer *Kreuzeswissenschaft* entwickelt sie schließlich auf der Grundlage der Lehre der Idiomenkommunikation, in der die Einheit von Wahrnehmung als Bewegung zur Erfüllung kommt, eine Partizipation am Sein Gottes in einer personalen Kommunikation aus reziproker liebender Hingabe und Annahme. Damit wird personale Hin-Gabe zur ethischen Grundkategorie Edith Steins, zu einem anthropologischen Topos.¹⁶

1. DAS DYNAMISCHE ELEMENT IM PERSONBEGRIFF EDITH STEINS

Wenngleich die Konturen einer philosophischen und theologischen Ethik Edith Steins im Rahmen dieses Beitrags nur skizzenhaft aufgezeigt werden können, so lässt sich eine Tugendethik im Spiegel einer theologischen Anthropologie allein auf der Basis des Stein'schen Person-Denkens und seiner Transformationen verstehen. Dabei zeichnet sich die dynamische Grundstruktur ihres Personbegriffs bereits in der Dissertationsschrift *Zum Problem der Einfühlung* (1916) und der Zuwendung zur Frage der Intersubjektivität ab: Die Person als Leib-Seele-Einheit baut sich strukturell aus einem materiellen Körper, d. h. einem »Raumding« mit sinnlichen Qualitäten und einer Substanz sowie einem dem Bewusstsein zugehörigen Empfindungsleib auf, wobei die Leiblichkeit als das konstituierende Moment psychischer Subjekte fungiert.¹⁷ Mit ihrer *Einführung in die Philosophie*, die sie konzeptionell in wesentlichen Teilen bereits 1918 abgeschlossen und bis 1921 mehreren Bearbeitungen unterzogen hat,¹⁸ nimmt Stein, nachdem sie zu-

XVII: Es ist »ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die ›Natur‹ und der ›Leib‹, in ihrer Verflechtung mit diesem wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, ineins miteinander konstituieren.«

¹⁶ Mit der Wahl des Titels soll die aktuelle fundamentaltheologische Debatte um die *loci theologici* aufgegriffen und der Begriff des Topos (τόπος) im Bezugfeld der theologischen Ethik über seinen kontextuellen Bezug zur Menschenwürde hinaus neu bedacht werden: Hingabe erweist sich als Ort der Verwirklichung und Bewährung des Glaubens. Vgl. Bernhard Körner, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg 2014.

¹⁷ Vgl. Stein, *Einführung in die Philosophie* (s. Anm. 10), 113 ff.; vgl. dies., *Zum Problem der Einfühlung*, in: ESGA 5 (2008), 57–107 (Die Konstitution des psychophysischen Individuums); vgl. dies., *Psychische Kausalität*, in: ESGA 6 (2010), 5–109; vgl. dies., *Freiheit und Gnade*, in: ESGA 9 (2014), 8–72, insb. 46–50.

¹⁸ Vgl. Claudia M. Wulf, *Hinführung: Bedeutung und Werkstatt von Edith Steins »Einführung in die Philosophie«*, in: ESGA 8 (2004), IX–XXXIV.





nächst den Begriff des »Ich« bzw. des »persönlichen Ich« häufig durch den der »Seele« ersetzt hat, schließlich eine Differenzierung von »Psyche«, die nun als Verbindungsglied zum materiellen Körper als Träger der empirischen persönlichen Eigenschaften fungiert,¹⁹ und »Seele« vor. Diese steht nun für die gesamte personale Qualität, deren Träger das personale Ich ist.²⁰ Zugleich hält Stein erkenntnistheoretisch – Husserl folgend, bis in ihre späten Schriften hinein – am transzendentalen bzw. »reinen Ich«, dem »Subjekt des Ichlebens«²¹ fest. Als »Quellpunkt des Erlebens«²² begründet es die Individualität der Person und bleibt doch zugleich inhaltsleerer, qualitätsloser Träger des Bewusstseinstromes. Zwar hatte Husserl selbst in seinen 1913 verfassten Manuskripten zum Seminar »Natur und Geist« (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*) den statisch transzendentalen Ich-Begriff aus den *Ideen I* um ein »personales Ich« mit einem Personkern erweitert, diesen jedoch als das »reine Ich«, den »Ich-Kern« im personalen Ich, ausgewiesen.²³ Edith Stein übernimmt das dynamische Element im Personbegriff Husserls, das Ich bewegt sich frei im Raum der Seele, doch Ich und Personkern sind bei ihr, die bereits früh das Desiderat eines Gottesbezugs in der Personlehre Husserls thematisiert,²⁴ nicht identisch.²⁵ Dem »reinen Ich« fügt sie eine personale Qualität hinzu, das »persönliche Ich«²⁶ als Ort des religiösen Erlebens sowie Träger des Charakters. Diesen machen Gefühls- und Willensbewegungen aus.²⁷ So wird er einerseits durch Gegenstände

¹⁹ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 144.

²⁰ Vgl. ebd., 137: »Die Seele ist das Zentrum der Person, der ›Ort‹, wo sie bei sich selbst ist.«

²¹ Ebd., 104.

²² Ebd.; vgl. ebd., 138.

²³ Indem Husserl die Entwicklung vom reinen Ich zur Person als einen Bewegungsprozess fasst, manifestiert er eine Dynamisierung des Personbegriffs. Zur Entstehung und Entwicklung des transzendentalen »reinen Ich« bei Husserl vgl. Hiroshi Goto, Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Interpretationsversuch der Husserl'schen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität, Würzburg 2004, 78–81.

²⁴ Vgl. Stein, Brief vom 20. Febr. 1917 an Roman Ingarden, in: ESGA 4 (2001), 47.

²⁵ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 193.

²⁶ Vgl. ebd., 131–146; vgl. dies., Potenz und Akt, in: ESGA 10 (2005), 122–147 (Kern der Person).

²⁷ Der eigentliche, erkenntnistheoretische Differenzpunkt zu Husserl besteht in der Stein'schen Rückbindung der transzendentalen Person an die ontologische Ebene. Vgl. Stein, Einführung (s. Anm. 10), 113 Anm. 45: »Es gehört zwar zum Wesen der Person, ein reines Bewusstsein von bestimmter Struktur zu haben, aber damit ist ihr Seinsbe-





und Erlebnisse geprägt, während er zugleich einen unwandelbaren Personkern²⁸ samt seiner Tiefenlagen²⁹ als Anlage besitzt: das »Sein der Person«³⁰ und das »eigentliche primum movens«³¹. In diesen Personkern ist das Ich eingebettet. Er ist das Prinzip von Identität und Entwicklung der Person, die »Essenz«³².

Indem Stein das Wertfühlen der Seele beschreibt, aus dem sich das personale Leben aufbaut, eröffnet sie bereits das Feld für eine Tugendethik.³³ Von Max Scheler inspiriert, für den die Person im Vollzug intentionaler Akte existiert, versteht Stein die Dynamik des Personkerns wesentlich vom Akt der Einfühlung, dem formalen Grundakt personaler Kommunikation her, also intersubjektiv. Sein objektives Korrelat ist die besondere Gegenständlichkeit.³⁴ Wie entscheidend sich dabei das Festhalten Edith Steins am methodischen Ausgangspunkt des bewusstseinsimmanenten »reinen Ich« als Zentrum der Bewusstseinsakte erweisen sollte, spiegelt sich bereits in den Inkonsistenzen Schelers, der – um die ontologische Ebene der Person einzubeziehen – zwischen Geist (Bewusstsein) und Seele differenziert, dann jedoch die Geistperson nicht mehr als Korrelat zur Wertewelt verorten kann, so dass ein psychophysisches Ich hinzugedacht werden muss. Wie sich schließlich aus der Vorstellung eines bewusstseinsmäßig einheitlichen Lebensstroms die einzelnen Erlebnisse auf die Individuen verteilen, lässt sich rational nicht mehr fassen.³⁵

stand nicht erschöpft. Eine menschliche Person: das ist nicht bloß ein reines Subjekt, dessen geistiges Auge in eine Gegenstandswelt hineinblickt, sondern eine Realität, die mit Leib und Seele dem Zusammenhang der realen Welt eingeordnet ist.«

²⁸ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 134ff.

²⁹ Vgl. ebd., 136ff.

³⁰ Vgl. Stein, Potenz und Akt (s. Anm. 26), 122: »[...] das, was die Person in sich ist, und was im Wandel des Wie bleibt«.

³¹ Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 117.

³² Stein, Potenz und Akt (s. Anm. 26), 90.

³³ Vgl. Stein, Einführung in die Philosophie (s. Anm. 10), 128: »Der Charakter: das ist die Fähigkeit zu fühlen und die Triebkraft, mit der sich dieses Fühlen in Wille und Tat umsetzt. Und da das Fühlen gleichbedeutend ist mit Werterleben, da es das gebende Bewusstsein ist für die Welt der Werte wie die Wahrnehmung für die Gegenstände der Natur – so können wir auch sagen: Charakter ist die Aufgeschlossenheit (eventuell auch Verslossenheit) für das Reich der Werte und die Art, wie man sich für ihre Verwirklichung einsetzt«; vgl. ebd., 131: »Jedem Wert entspricht ein Wertnehmen, ein fühlender Akt von bestimmtem Wesen, jedem Wertbereich eine Gattung solcher Akte und eine geistige »Aufnahmestelle«: das, was wir Charaktereigenschaft nannten«.

³⁴ Vgl. Stein, Zum Problem der Einfühlung (s. Anm. 17), 11.

³⁵ Vgl. ebd., 42–51, insb. 44. Vgl. Edmund Husserl, »Einfühlung (Lipps). Darstellung nach Edith Stein«, in: ESGA 5 (2008), 148f.





So inspirierend Schelers Eintreten für einen realistisch-anthropologischen Personalismus auf Steins Personverständnis gewirkt hat, die entscheidende ontologische Vertiefung gewinnt es letztlich erst aus einer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin. Elemente seiner Personlehre synthetisiert Stein mit der phänomenologischen Philosophie Husserls. So greift sie in *Potenz und Akt* (1931) den Substanzbegriff auf: Person ist ein geistiges Subjekt, dem als individuelle Substanz sowohl Selbststand (Hypostase) wie auch »ein inhaltlich bestimmtes Was« zukommt.³⁶ Für Stein besagt Substanz mehr als Selbststand im Sinne einer leeren Gegenstandsform, auch ergibt sich ihre Individualität nicht einfach aus dem Materieprinzip,³⁷ sondern aus freier innerer Lebendigkeit. Die Formung der freien geistigen Person beschreibt sie daher in einem doppelten Sinn: »Die Ichstruktur als solche gibt dem Seelenleben eine bestimmte Struktur, die noch nicht auf das freie Tun des Ich zurückzuführen ist: die Form der Intentionalität und das Freitätig-sein-Können. Dazu kommt die Formung, die durch die freie Aktivität des Ich selbst geleistet wird.«³⁸

³⁶ Vgl. Stein, *Potenz und Akt* (s. Anm. 26), 84ff.

³⁷ Vgl. Stein, Rezension zu Bd. 1 der Deutschen Thomas-Ausgabe (2. Teil), in: ESGA 27 (2013), 201–208, insb. 206f. [erstveröffentlicht in: *Die christliche Frau* 32 (1934), Katholischer Deutscher Frauenbund (Hg.), 276–281, 280f.]: »Wenn die menschliche Natur einer Mehrzahl von Einzelwesen bedarf (wir dürfen wohl sagen: der vollen Zahl der menschlichen Individuen, die im gesamten Verlauf der Menschheitsgeschichte ins Dasein treten), um sich ganz zu verwirklichen, so ist die Eigenart der Individuen – das, was ihnen im Unterschied zu allen andern über die allen gemeinsame Natur hinaus eigen ist – offenbar im Verhältnis zur allgemeinen Menschennatur nichts ›Zufälliges‹, sondern darin vorgezeichnet; die ›allgemeine Menschennatur‹ wird zu einer Leerform, die der Ausfüllung durch eine Mannigfaltigkeit nicht zufälliger, sondern ganz bestimmt gearteter ›individueller Menschennaturen‹ bedarf. Können wir dann noch sagen, dass das Individuum ›de ratione materiae‹ sei, d. h. daß seine Eigenart in der Materie gründet? Müssen wir nicht vielmehr die Form selbst als individuell ansehen? [...] Will man aber daran festhalten, die Materie zur Trägerin des individuellen Seins zu machen, und zwar zu der die Individualität inhaltlich bestimmenden Trägerin, dann wird man dahin gedrängt, der Materie mehr zuzuschreiben, als es Thomas tut. Sie kann dann nicht das in sich Wesenlose sein, dem Sein und Wesen nur durch die Form zukommt, sondern muß positive Entwicklungsmöglichkeiten in sich tragen. [...] Nicht nur zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach dem Wesen der menschlichen Individualität erscheint die Theorie von Form und Materie, soweit sie in diesem Bande dargeboten wird, nicht völlig ausreichend. Auch dem, was ›Persönlichkeit‹ besagt, kann sie nicht gerecht werden. Die formlose Materie, die eine allgemeine Form in sich aufnimmt und trägt, kann nicht jenes Sich-selbst-tragen verständlich machen, das die geistige Person kennzeichnet [...]. Dieses freie in-Besitz-haben der eigenen Natur [...] ist ein Tragen von oben, nicht von unten her. Der Begriff der Hypostase wird diesem Trägersein gerecht.«

³⁸ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in: ESGA 14 (2004), 82f.





Durch die Rezeption vor allem der augustinischen Trinitätslehre kann Stein diesen Gedanken entscheidend vertiefen.³⁹ Personsein ist hypostatisches Sein, aber Träger einer geistigen Natur. Die Person ist aufgrund ihrer geistigen Natur und der damit gegebenen Konstituenten von Selbstbewusstsein und Freiheit eine »*hypostasis cum dignitate*«⁴⁰, wie Edith Stein in ihrer Münsteraner Vorlesungsschrift zur theologischen Anthropologie betont. Darin spiegelt sich bereits der zentrale Bedeutungsgehalt der Ethik für ihr dynamisches Personverständnis. Eine letzte Transformation bzw. Weiterführung erfährt dieses schließlich in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (1935/36) in einer trinitarisch fundierten *analogia personae*. Indem Stein, den »Sinn des Seins«⁴¹ auf das personale Einzelsein zuspitzend, das leiblich-seelisch-geistige Sein des Menschen als Abbild der Dreifaltigkeit ausdifferenziert,⁴² verstärkt sie das relationale, dynamische Element ihrer Personkonstruktion: Diese Relationalität findet ihren Ausdruck in der Liebe, die »ihrem letzten Sinne nach Hingabe des eigenen Seins und Einswerden mit dem Geliebten«⁴³ ist. Erst mit dem Entwurf einer »Phänomenologie der Person aus trinitarischer Relation: aus reziproker Hingabe und Hinnahme«⁴⁴ wird die Ebene personaler Kommunikation wie auch die dazu korrelierende Welt einer personhaft gedachten tugendethischen Gegenständlichkeit eröffnet, die Edith Stein in ihrer *Kreuzeswissenschaft* (1942) hintergründig konzeptionell mitentworfen hat. Damit erfährt der Entwicklungsprozess einer Stein'schen Philosophie der Person seine entscheidende ethische Vertiefung.

³⁹ Vgl. ebd., 72–91. Vgl. Thomas Bahne, Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein, Paderborn 2014, 278–283, 362–366 [Der augustinische Gedanke einer Abbildung der göttlichen Trinität im Geist des Menschen] u. 425–448, 451–470 [transkribierte Exzerpte Steins zu Augustinus – De Trinitate; De libero arbitrio; De gratia et libero arbitrio].

⁴⁰ Stein, Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, in: ESGA 15 (2005), 88.

⁴¹ Stein, Endliches und ewiges Sein, in: ESGA 11/12 (2006), 369: »*Im Inneren ist das Wesen der Seele nach innen aufgebrochen*. Wenn das Ich hier lebt – auf dem Grunde seines Seins, wo es eigentlich zu Hause ist und hingehört –, dann spürt es etwas vom Sinn seines Seins [...]«, d. h., in ihrem Innersten ist das Sein der Seele im göttlichen Sein verankert (vgl. ebd., 374).

⁴² Vgl. ebd., 390.

⁴³ Ebd., 376; vgl. ebd., 384: »Wenn die Liebe in ihrer höchsten Erfüllung Wechsel-Hingabe und Einswerden ist, so gehört dazu eine Mehrheit von Personen.«

⁴⁴ Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Von andersher zu beziehende Fülle«. Edith Stein und Emmanuel Levinas, in: Dies./René Kaufmann/Hans-R. Sepp (Hg.), Europa und seine Anderen, Dresden 2010, 218.





2. ETHISCHE GEGENSTÄNDLICHKEIT ALS INTERSUBJEKTIVE KONSTITUTION

Insofern die Dynamik des Personbegriffs ganz wesentlich aus der »Grundform des spezifisch menschlichen Seelenlebens« resultiert, die Stein als »*Intentionalität* oder das Gerichtetsein auf Gegenständliches«⁴⁵ charakterisiert, müssen wir zunächst die Husserl'schen Anknüpfungspunkte zur Dynamik des ethischen Gegenstandsbezugs in den Blick nehmen, bevor wir aufzeigen, wie Edith Stein sie aufgegriffen und tugendethisch weitergeführt hat. Zur noetisch-noematischen Bewusstseinsstruktur, wie Husserl sie mit dem phänomenologischen Schlüsselterminus der Intentionalität gefasst hat, gehört »ein Dreifaches: das [reine] *Ich*, das einem Gegenstand zugewendet ist; der *Gegenstand* [das Gedachte, νόημα], dem es zugewendet ist, und der *Akt* [der Bewusstseinsvollzug, νόσις], in dem das Ich jeweils lebt und sich in dieser oder jener Weise auf einen Gegenstand richtet«⁴⁶, d. h. ihn im Bewusstsein konstituiert. So gehört »unaufhebbar zu allem Vernunftbewusstsein, nicht nur zum erkennenden, ein gegenständliches Korrelat, auf das es sich bezieht. In allem Fühlen wird *etwas* gefühlt, in allem Wollen *etwas* gewollt, in allem Handeln *etwas* bewirkt.«⁴⁷

Indem der Freiburger Philosoph Bernhard Rang die in den Analysen zur passiven Synthesis, die Husserl erst mit den *Cartesianische[n] Meditationen* (1929) als festen Bestandteil in seine Intentionalitätslehre eingebracht hat, vollzogene Umbildung des in den *Logischen Untersuchungen* grundgelegten Intentionalitätsbegriffs hin zu einem »Begriff des motivierten Strebens nach Wahrheit im Horizont kinaisthetischer Freiheit«⁴⁸ aufgezeigt hat, rückt auch die Frage in den Blick, wie sich

⁴⁵ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person* (s. Anm. 38), 80.

⁴⁶ Ebd. »Wir leben in einer Welt, die uns *in die Sinne fällt* und die wir eben damit *wahrnehmen*. [...] sie *motiviert* einen Übergang zu immer neuen Wahrnehmungsakten, die uns immer Neues in unserer Wahrnehmungswelt enthüllen. Gefüge und Ablauf der Wahrnehmungsakte, der gesetzmäßige Bau des intentionalen Lebens entspricht dem formalen Bau der gegenständlichen Welt« (ebd., 80f.).

⁴⁷ Vgl. Stein, *Einführung in die Philosophie* (s. Anm. 10), 13.

⁴⁸ Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Haag 1973, 6. Vgl. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926), in: *Husserliana*, Bd. 11, Margot Fleischer (Hg.), Den Haag 1966, 102: »Durch das passive Leben gehen also immer neu sich flechtende Synthesen der Erfüllung. Immerfort ein Hinstreben auf Anschauung, die das vermeinte Selbst verwirklicht – immerfort, das Wort drängt sich uns auf, Bewahrheitung. Das erfüllende Selbst als das, worauf die Intention hinauswollte, hat doch den Charakter des für das Subjekt Wahren und hinfort bleibend Geltenden.«





die spezifische Gegenständlichkeit von Werten konstituiert. Mit dem Phänomen der Horizontintentionalität schreibt Husserl die bereits in den *Ideen I* (§ 35) aufgezeigte Differenz von Aktualität und Potentialität des Erlebnisstromes fort: So »impliziert jede Aktualität ihre Potentialitäten, die keine leeren Möglichkeiten⁴⁹ sind, sondern inhaltlich, und zwar im jeweiligen Erlebnis selbst, intentional vorgezeichnete, und zudem ausgestattet mit dem Charakter vom Ich zu verwirklichende.« Somit hat jedes Erlebnis »einen im Wandel seines Bewusstseinszusammenhangs und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden Horizont – einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewusstseins«⁵⁰. Husserl, der die Wahrnehmung eines Gegenstandes als Bewusstseinsbewegung (kinästhetisches Bewusstsein) beschreibt,⁵¹ verweist alle intentional vorgezeichnete Potentialität in den Bereich des Bewusstseins, den das Ich prinzipiell erfüllen kann. So spricht er vom subjektiv-freien System des »Ich kann«⁵² und weist dieses (tugend-erkenntnistheoretische) Können als motivierte Möglichkeit des Ich aus, wofür eine Dynamisierung des Personbegriffs, die bereits beschriebene Beweglichkeit des reinen Ich im personalen Subjekt Voraussetzung ist. Zugleich führt er den Begriff der »praktischen Möglichkeit« im Zusammenhang mit der Charakterisierung der Person als eines »freien Ichs« (kinästhetische Freiheit) ein. Edith Stein hat von diesem Vermögen des freien »Ich kann« der Person aus die Formung des menschlichen Charakters wie

⁴⁹ Vgl. Rang, Kausalität und Motivation (s. Anm. 48), 148: Leere Möglichkeiten »nennt Husserl Möglichkeiten, für die in der faktischen Erfahrung nichts spricht [...].« Sie »umgrenzen das Gebiet der reinen Denkbareiten«. Husserl differenziert diese näherhin in »ideale« und »offene Möglichkeiten«. Die »offene Möglichkeit [ist] Ausdruck der Horizontintentionalität selbst« (ebd., 149). »Ideal möglich kann die Erfüllung eines Sachverhaltes [...] sein, auch wenn sie nicht wirklich ist; umgekehrt jedoch ist eine Erfüllung, die wirklich ist, immer auch möglich. Motiviert möglich ist hingegen nur jenes, das noch nicht oder nicht mehr als wirklich apperzipiert wird: motivierte Möglichkeit [...] und Wirklichkeit schließen sich bewusstseinsmäßig aus« (ebd., 156). Vgl. Husserl, Analysen zur passiven Synthesis (s. Anm. 48), 47.

⁵⁰ Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, in: Husserliana, Bd. 1, Elisabeth Ströker (Hg.), Hamburg ³1995, 81f.

⁵¹ Den Begriff der *Kinästhesie*, der sich aus den Bezeichnungen κίνησις (Bewegung) und αἴσθησις (Empfindung, Wahrnehmung) zusammensetzt, bezieht Husserl auf den Leib, ohne jedoch dessen physiologische Struktur (Leib als Rauming) in die phänomenologische Betrachtung mit einzubeziehen. Zum *kinästhetischen Bewusstsein* vgl. Ulrich Claesges, Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution, in: Phaenomenologica, Bd. 19, Den Haag 1964, 119–144.

⁵² Husserl, Cartesianische Meditationen (s. Anm. 50), 82.





folgt beschrieben: »Das freie Ich, das sich entscheiden kann, etwas zu tun oder zu unterlassen, dies oder jenes zu tun, fühlt sich im Innersten aufgerufen, dies zu tun und jenes zu lassen.«⁵³ Schließlich manifestiert sie in *Endliches und ewiges Sein* dieses »Ichleben«⁵⁴ als einen nicht zu hintergehenden Ausgangspunkt einer systematisch-phänomenologischen Erschließung des wesenhaften Seins. Dabei wird das transzendental-phänomenologische Verständnis von »Gegenständlichkeit«⁵⁵ zu einem tragenden Grund Stein'scher Könnensethik.

Mit Blick auf die Konstitutionslehre im Husserl'schen Spätwerk erschließt sich das Phänomen der (ethischen) Gegenstandswahrnehmung aus einer deskriptiven Trias aus Horizontintentionalität, immanenter Zeitlichkeit und Intersubjektivität heraus.⁵⁶ Daher müssen die beiden über die Horizontintentionalität hinaus relevanten Elemente wenigstens kurz eingeholt werden: Mit den Analysen zur passiven Synthesis erfolgte eine Klärung des bewusstseinsimmanenten Zeitinhaltes. Der Untersuchungsgegenstand, den Husserl auch als Analyse der »Urkonstitution« und des darin eingebundenen »Ur-Ich« erfasst, beleuchtet das Thema der Wahrheit und verbindet das Zeit- und Raumerlebnis des Subjekts: »Wie bei der Zeit geht Husserl auch beim Raum davon aus, dass der objektiven Räumlichkeit von Gegenständen eine subjektive Konstitutionsleistung zugrunde liegt. Beim Raum sind es einzelne Stellen, die zu einer Stellenmannigfaltigkeit, dem subjektiven Raum, verschmelzen, der wiederum die Grundlage des objektiven Raumes bildet. Der sich auf dem Boden der Subjektivität vollziehende zeitliche Wandel und die Verschmelzung der Raumstellen zu einer Stellenmannigfaltigkeit werden von Husserl als »passive Synthesen« bezeichnet.«⁵⁷ Es handelt sich um Verschmelzungsleistungen des Bewusstseins, die nicht vom Ich ausgehen, sondern allen intentionalen Akten vorausge-

⁵³ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person* (s. Anm. 38), 79: »Weil es Forderungen vernehmen und ihnen folgen kann, ist es imstande, sich *Ziele* zu setzen und sie handelnd zu verwirklichen. *Können* und *Sollen*, *Wollen* und *Handeln* gehören innerlich zusammen« (ebd.).

⁵⁴ Stein, *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 41, 47 Anm. 29, 48. Zum »ich kann« vgl. ebd., 45.

⁵⁵ Ebd., 50f.

⁵⁶ Vgl. Julia Jonas, *Der Phänomenologische Text. Eine Studie zu Edmund Husserl, Martin Heidegger und Franz Kafka*, Würzburg 2004, 71. Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana*, Bd. 6, Den Haag ²1976 [§ 45 ff.].

⁵⁷ Thomas Blume, (Art.) Husserl, Edmund, in: *Handwörterbuch Philosophie*, Wulff D. Rehfus (Hg.), Göttingen 2003, 136.





hen. Auf »zeitlich-hyletische sowie affektivassoziative Bildungsgesetze«⁵⁸ gegründet, stellen sie gleichsam das Einfallstor der Realität in das Bewusstsein dar und spielen als eidetische Gegebenheit im Bereich primärer Identitätsbildungen von Gegenständlichkeit eine wichtige Rolle.⁵⁹ Erst auf der Grundlage der Analysen zur immanenten Zeitlichkeit, als einem Sich-äußerlich-Werden der Subjektivität, lässt sich Husserls Theorie der Intersubjektivität sowie die damit verbundene Leibphänomenologie verstehen. Mit ihr ist schließlich ein dritter erkenntnistheoretischer Parameter benannt, um zu erfassen, wie sich Gegenstände als Sinneinheiten für das Bewusstsein aufbauen. Bereits in seinen *Ideen II* bringt Husserl den Terminus »Verstehen einer Person« ein, indem er fragt, wie einem Subjekt die (Um-)Welt mit ihrer Sinnstruktur – und darin eingeschlossen objektive Werte – in der »personalistischen Einstellung«⁶⁰ erscheint bzw. wertbewusst ist. Mit der sozialen Dimension der Konstitution beschreibt er, wie das Bewusstsein in Form geteilter emotionaler Wertungen intersubjektiv zur Erweiterung der persönlichen »Umwelt« eines Einzelsubjekts beiträgt. So konstituiert sich aus personaler Kommunikation, indem Personen, um von ihrem Gegenüber verstanden zu werden, »soziale Akte« bzw. »Beziehungen des Einverständnisses«⁶¹ vollziehen und damit aufeinander eine motivierende Kraft ausüben, eine »soziale Umwelt«. Dieses »Hineinverstehen« in eine andere Person beschreibt Husserl als Einfühlung.⁶² So

⁵⁸ Rolf Kühn, (Art.) Synthesis, passive, in: Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Helmut Vetter (Hg.), Hamburg 2004, 407.

⁵⁹ Zur Einschaltung der Ontologien innerhalb der Transzendentalphänomenologie Husserls vgl. Stein, (Rezension) Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes* (1931), in: ESGA 9 (2014), 160: »Sie haben die eidetischen Strukturen der Gegenständlichkeiten verschiedener Stufe herauszuarbeiten. Auch die höchsten und letzten Fragen der Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie sind von diesem Boden aus in Angriff zu nehmen.«

⁶⁰ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, in: *Husserliana*, Bd. 4, Marly Biemel (Hg.), Den Haag/Tübingen 1952, 183. Den Terminus verwendet Husserl in Abgrenzung zur »naturalistischen Einstellung« des »psychischen Ich«, das »in der Welt ist«.

⁶¹ Ebd., 192: »In diesen Beziehungen des Einverständnisses ist eine bewusstseinsmäßige *Wechselbeziehung* der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Umwelt hergestellt [...] Die sich *im Einverständnis konstituierende Umwelt* bezeichnen wir als *kommunikative*.«

⁶² Transzendente Intersubjektivität beschreibt Husserl in den *Cartesischen Meditationen* als eine »Art Kompräsenz« bzw. als eine »Art Analogie«, da der andere mir in leibhaftiger Gegenwart gegeben ist, allerdings nicht in vollständiger Präsenz.





gilt für die bewusstseinsmäßige Wahrnehmung von Gegenständen allgemein wie auch für die ethische Gegenständlichkeit, dass sie sich interpersonal kommunikativ konstituiert. In diesem Sinne dürfen wir auch von einer tugendethischen Gegenständlichkeit sprechen, die das transzendente Ich des »Ich kann« durch seine Akte konstituiert – als personales Ich, das durch seine je individuell erworbenen habituellen Eigenheiten und Charakterzüge als eine Werdenseinheit, d. h. als Subjekt des personalen Habitus, seine Umwelt als motivierte Möglichkeit hat.

3. DIE WECHSELSEITIGE PERSONALE HINGABE ALS TUGENDETHISCHE ANWENDUNG DER IDIOMENKOMMUNIKATION

Bereits mit ihrer Husserl-Rezension der *Méditations Cartésiennes* hat Stein die Notwendigkeit einer ontologischen Vertiefung der Intersubjektivitätstheorie angemahnt⁶³ und schließlich in *Endliches und ewiges Sein* mittels der Seinsphilosophie Thomas von Aquins auch selbst realisiert. Ausgehend von *De ente et essentia* bringt sie die verschiedenen Begriffe von »Sein« und »Gegenstand« zur Klärung und erörtert, inwiefern dem »Einzelding«, d. h. »dem Gegenstand die Bedeutung eines ›Zugrundeliegenden‹ (ὕποκειμενον, Subjekt) oder eines ›Trägers‹ (ὕπόστασις, Substanz) für seine ›Bestimmung‹ zukommt.«⁶⁴ Es ist Grundlage und Träger zugleich, da es bleibende Eigenschaften und wechselnde Beschaffenheiten hat.

Die aristotelisch-thomatische Ontologie mit der phänomenologischen Erkenntnislehre synthetisierend, schaltet Stein in ihre Untersuchungen über das Verhältnis von Ding und Stoff (Materie) sodann den phänomenologischen Gegenstandsbegriff ein: »›Ding‹ ist ein in sich geschlossenes, selbstständiges Wirkliches: eine πρώτη οὐσία im aristotelischen Sinn; ein ›Gegenstand‹ im engsten Sinn des Wortes, d. h. ein ›Etwas‹, das sein eigenes Wesen in sich trägt und mit diesem Wesen auf sich selbst gestellt ist: eine ›subsistierende Substanz‹.«⁶⁵ Den genuinen »Sinn« dieses Etwas (aliquid) versteht Stein als »Das, was ist«, als »Etwas im Sinne des ›Gegenstandes‹, dem Was und Sein eigen sind«⁶⁶ im Hinblick

⁶³ Stein, (Rezension) Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, in: ESGA 9 (2014), 161.

⁶⁴ Stein, *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 184.

⁶⁵ Ebd., 192.

⁶⁶ Ebd., 251.





auf eine »*beginnende und fortschreitende Verwirklichung* von Wesensmöglichkeiten«⁶⁷. Deren Individuationsprinzip kann nicht allein von der Materie begründet werden, sondern grundlegend auch vom Formprinzip, d. h. vom formalen Aufbau der Gegenstände her.⁶⁸ Das Ergebnis ist eine »Vielheit« formaler Gegenstandskonstitutionen, die »keine endliche Anzahl sein kann«, sondern eine »offene Unendlichkeit«⁶⁹ darstellt. Diese Vielheit ist im Sinne des späten Thomas von Aquin als eine *Zahl de transcendentibus*, d. h. eine Zahl, die nicht durch materiale Teilung gewonnen werden kann, aufzufassen.⁷⁰ Damit transformiert Edith Stein die thomasische Lehre von der *distinctio realis* von Dasein und Wesen in eine neue Lehre von einer *distinctio transcendentalis phenomenologica*⁷¹ und eröffnet damit in kontrovers-kritischer Auseinandersetzung mit ihrem Münsteraner Philosophenkollegen Josef Pieper zugleich den innovativen Ausgangspunkt für eine moderne Tugenderkenntnistheorie.⁷² Indem sie die Zeitlichkeit in die

⁶⁷ Ebd., 302.

⁶⁸ Vgl. ebd., 416.

⁶⁹ Ebd., 412.

⁷⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *De instantibus*, in: Martin Janßen, *Vom Augenblick. Geistesgeschichtliche Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Opusculums »De Instantibus«*, Würzburg 2008, 199ff.

⁷¹ Zur kritischen Anfrage an das Theorem der *distinctio realis* zwischen Dasein und Wesen vgl. Gerhard Höver, *Verantwortete Elternschaft – Überlegungen im Hinblick auf eine Theologie des Leibes*, in: Konrad Hilpert (Hg.), *Zukunftshorizonte kirchlicher Sexuallehre*, Freiburg/Basel/Wien 2011, 261f.; vgl. Alois Dempf, Edith Stein: Endliches und ewiges Sein, in: *PhJ* 62 (1953), 202f. Dempf formuliert aus einer nicht phänomenologischen Perspektive eher zurückhaltend: Stein »konnte sogar durch ihre eigenen Einsichten an einigen Stellen Thomas weniger berichtigen als ergänzen. [...] Diese Erläuterungen von Wesen, Wirklichkeit und Einzelsein gestatten erst, *das Seiende* zu erfassen. Es ist Ding und Eines, es ist formhaftes Etwas und damit Grundlage des Wahrseins und Gutseins, der allgemeinsten Grundbestimmtheiten des Seienden, der Transzendentalien.«

⁷² Vgl. Bahne, *Person und Kommunikation*, 154ff. Anm. 588 u. 592, 333f. Anm. 287, 388f., 480f. Mit der Frage der ethischen Gegenständlichkeit sowie einem adäquaten Subjektverständnis sind die entscheidenden Differenzpunkte Edith Steins zur klassisch-christlichen, d. h. aristotelisch-thomasischen Tugendethik markiert, wie sie in der Kontroverse mit Pieper aufscheinen, dessen Tugendethik in einer objektiv verfassten Richtigkeit des Menschen im natürlichen und übernatürlichen Sinn des Menschen gründet (Pieper, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin*, Münster 1928). Zur Verteidigung des rein materiegebundenen Individuationsprinzips gegen Stein vgl. Josef Pieper, *Der Philosophierende und die Sprache*, in: *PhJ* 93 (1986), 227f.: »[...] dieses Wort *aliquid* wird von Thomas gleichfalls völlig zutreffend als *aliud quid* gedeutet, wodurch der Kern des Sachverhalts sehr genau benannt ist: dass nämlich jegliches Seiende im Ganzen der wesentlich vielgestaltigen Welt seine eigentümliche Wesensform aufgrund von Anderssein besitze, aufgrund der Grenze also, die es von allem übrigen Seienden trennt.«





Subjektbestimmung mit einbezieht, kann sie den Gedanken eines unterschiedlich intensiven Gegenstandsbezugs als Basis einer Tugendkommunikation entwickeln: In der Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit schafft sie somit eine ethisch relevante Seinslehre,⁷³ wobei die Ebene von »Wirklichkeit« bzw. »glauben« bei Stein das eigentliche Feld der Ethik bzw. der Werte mit den entsprechenden Steigerungsmöglichkeiten eröffnet. Indem sie den Sinn des Einzelseins in *Endliches und ewiges Sein* schließlich als Personsein entfaltet, entwickelt sie vollendete ethische Gegenständlichkeit als personhaft gedachte Gegenständlichkeit. Sie verbindet einen subjekthaften Trägergedanken mit dem Gedanken einer die »Natur« einer Person ausmachenden Gegenständlichkeit, die auf lebendige Erfüllung in Freiheit und Kommunikation ausgerichtet ist. In diese Vollendung bzw. »Erfüllung«, die Husserl als bewusstseinsmäßiges Korrelat zur Intentionalität als einem Streben nach Wahrheit im Sinne einer Deckung von Denken und Sein versteht, bezieht Stein die allgemeinsten Grundbestimmtheiten des Seienden mit ein: »Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit gehören zum Sinnbestand des Seins selbst; und es gehört dazu, dass es Sein eines Etwas – und zwar eines erfüllten Etwas – ist. [...] Der ›volle Sinn‹ des Seins aber ist mehr als die Gesamtheit der transzendentalen Bestimmungen, weil das Seiende, das *ist*, nicht die leere Form des Seienden, sondern das Seiende in der Fülle seines Was ist.«⁷⁴ Zur Erhebung und Entfaltung des »vollen Sinns« der individuell-personal zu denkenden Gegenständlichkeit gehören nun auch personhafte Gehalte, die »Eigentümlichkeiten«⁷⁵, die Proprietäten. Zwar räumt Stein durchaus ein, dass es zum Wesen personalen Seins gehört, »dass der Wesensunterschied des Einzelnen [als solcher] nicht fassbar ist«⁷⁶. Dies bedeutet aber nicht, dass die Proprietäten inkommunikabel sind. Durch den Leib ist die menschliche Person kommunikabel, doch gründet ihre Kommunikabilität nicht einfach in der »allgemeinen Menschennatur«

⁷³ Vgl. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 286ff. Indem Stein in Anlehnung an das »aliquid« eine Reihe von »irgendein« – »Vielheit« – »alles« (ebd., 286) entwickelt, versucht sie das Wahre, Gute und Schöne formal zu fassen. Pieper sieht Thomas missverstanden, da dieser nicht zwischen einem noch unbestimmten »irgendein« und einem voll bestimmten – d. h. in der Gnade bestimmten, wie Stein dann in ihrer *Kreuzeswissenschaft* aufzeigt – All-Sein unterschieden hat.

⁷⁴ Ebd., 285f.

⁷⁵ Vgl. ebd., 421: »[...] jeder fühlt sich in seinem innersten Wesen als etwas ›Eigenes‹ und wird auch von denen, die ihn wirklich ›erfasst‹ haben, so betrachtet.«

⁷⁶ Ebd., 420.





im Sinne eines bloßen Gattungsbegriffs, d. h. im bloßen »man«-Sein der »ununterscheidbaren Masse«, wie Stein wohl in Abgrenzung zu Heidegger formuliert,⁷⁷ sondern in der lebendigen Gliedschaft dessen, was ethisch gesehen die »Menschheit« darstellt,⁷⁸ das Humanum, wie es in jeder »hypostasis cum dignitate«, in der eigenen Person ebenso wie in der eines jeden anderen, repräsentiert ist. Die Entfaltung und Verwirklichung dieser »Menschheit« ist für Edith Stein eine tugendethische Aufgabe, denn »der einzelne [muss] in seiner Entwicklung weit fortgeschritten sein, um die Menschheit als Ganzes zu erfassen und sich ihr verpflichtet zu wissen«⁷⁹. Dieser Erkenntnisprozess lässt sich in heutiger Terminologie als eine verantwortungsethisch orientierte Tugenderkenntnistheorie verstehen,⁸⁰ an deren Ende und Zielpunkt die ethische Konnaturalität mit dem Guten steht. Tugendethische Gegenständlichkeit als »Abbild« personaler Kommunikation ist daher von Stein a priori auf die soziale Natur des Menschen, auf das Gemeinwohl, das »bonum universale« hin gedacht. Jedoch ist die universale personale Kommunikation der Proprietäten, die zu seiner Erlangung erforderlich ist, angesichts der Tatsache des Bösen und der Schuld des Menschen aus rein menschlichen Kräften nicht zu realisieren. Sie ist nur über Gott, den Grund des höchsten Guten, möglich. Daher sagt Edith Stein: »Diese immer bruchstückhafte, oft missdeutete oder ganz unverständene Erfahrung erhält eine feste Grundlage und Sinnesklärung durch die Schöpfungs- und Erlösungslehre, die den Ursprung aller Menschen von einem Stammvater herleitet und das Ziel der ganzen Menschheitsentwicklung im Zusammenschluss unter dem *einen* gottmenschlichen Haupt, in dem *einen* ›mystischen Leib‹ Jesu Christi sieht.«⁸¹ Die Hypostatische Union, der Zusammenschluss der göttlichen und menschlichen Natur im ewigen Wort Gottes, dem Logos, in dem aller »Sinn« seine Heimat hat,⁸² wird damit zum Ansatzpunkt für das

⁷⁷ Vgl. ebd., 425f. Vgl. Stein, Martin Heideggers Existenzphilosophie, in: ESGA 11/12 (2006), 467ff.

⁷⁸ Vgl. Stein, Endliches und ewiges Sein (s. Anm. 41), 439.

⁷⁹ Ebd., 426.

⁸⁰ Zur Klassifizierung tugenderkenntnistheoretischer Ansätze vgl. Thomas Bahne, Die Maßhaltung als normethische Kategorie. Eine tugendethische Perspektive, in: ThG 59 (2016), 2–12, hier 6–8.

⁸¹ Stein, Endliches und ewiges Sein (s. Anm. 41), 427.

⁸² Vgl. ebd., 375; vgl. ebd., 410. Die Sinnfülle des Guten, das sich selbst verströmt, sich mitteilt, d. h. die Kommunikabilität des Guten, besitzt in der innertrinitarischen Kommunikation ihren Ursprung (vgl. ebd., 355). Vgl. ebd., 434: »Wenn im Logos die ganze Schöpfung vorgebildet war, so die Menschheit noch in einem besonderen Sinn.«





Verstehen der Kommunikabilität der Proprietäten und das Denken einer personalen Konnaturalität mit dem Guten: »Die Vereinigung beider Naturen in Christus ist die Grundlage für die Vereinigung der anderen Menschen mit Gott. Durch sie ist er der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der ›Weg‹, ohne den niemand zum Vater kommt.«⁸³ Damit wird greifbar, dass personale Kommunikation nicht einfach im Sinne einer Verständigung über allgemeine Werte zu verstehen ist, sondern als eine Selbst-Mitteilung personhafter Qualitäten, d. h. als eine Kommunikation der Liebe – dem Grundakt von »Einführung« bzw. von empathischer Anteilnahme oder compassion. So entfaltet Stein in ihrer *Kreuzeswissenschaft* auf der Grundlage einer »Philosophie der Person«⁸⁴ einen Entwurf, wie sich in der Gnade tugendethische Gegenständlichkeit vollendet. Mit Johannes vom Kreuz spricht sie von einer »Teilnahme«⁸⁵ der Seele am göttlichen Leben. Dabei wird bereits die »aktive Nacht der Sinne«, der Kampf gegen die vier natürlichen Leidenschaften Freude, Hoffnung, Furcht und Schmerz, zu einer »Schule in allen Tugenden«⁸⁶, doch erst der »Glaube« führt als »geistiges Sein« in »einer fortschreitenden Bewegung« durch die »dunkle Nacht des Geistes« zum Ziel der Vereinigung mit Gott, d. h., »in ihm vollzieht sich die schmerzvolle Neugeburt des Geistes, seine Umgestaltung vom natürlichen zum übernatürlichen Sein«⁸⁷. Dabei unterscheidet Edith Stein zwischen dem Wehen Gottes »in« der Seele als einer Eingießung der Gnade, der Gaben und Tugenden⁸⁸ sowie dem Wehen Gottes »durch« die Seele, »eine[r] Berührung und Tätigkeit Gottes, wodurch die schon verliehenen Tugenden und Vollkommenheiten erneuert und in Bewegung gebracht werden«⁸⁹. Dieses zweifache Wehen Gottes bewirkt eine Vereinigung Gottes »mit dem Geschöpf«⁹⁰, wie sie in der

⁸³ Ebd., 435. Vgl. ebd., 437.

⁸⁴ Stein, *Kreuzeswissenschaft*, in: ESGA 18 (2003), 3. Vgl. ebd., 126–154 u. 237 (personale »Seinsvollendung«).

⁸⁵ Ebd., 168f.; vgl. ebd., 171ff.

⁸⁶ Ebd., 45.

⁸⁷ Ebd., 92.

⁸⁸ Vgl. ebd., 162.

⁸⁹ Ebd., 209.

⁹⁰ Stein, *Die Seelenburg*, in: ESGA 11/12 (2006), 517f.: Hier vergleicht Stein das »Wehen« mit dem Eintreten Christi in den »innersten Mittelpunkt der Seele«: »Denn in solcher Weise hat er sich mit dem Geschöpf verbinden wollen, dass er sich nicht mehr davon trennen will.«





Lehre von der Hypostatischen Union ausgesagt ist.⁹¹ In ihren philosophisch-theologischen Konklusionen am Ende des Hauptteils ihrer *Kreuzeswissenschaft* nimmt Stein darauf explizit Bezug: »Freilich bleibt der wesentliche Unterschied, daß in Jesus Christus beide Naturen in einer Person eins sind, während in der mystischen Vermählung zwei Personen in Verbindung treten und in ihrer Zweiheit erhalten bleiben. Aber durch die wechselseitige Hingabe beider kommt eine Vereinigung zustande, die nahe an die hypostatische heranreicht.«⁹² Es handelt sich um eine »Berührung von Person zu Person«⁹³ in der menschlichen Seele, um »ein Einswerden der Personen, das ihre Selbstständigkeit nicht aufhebt, sondern gerade zur Voraussetzung hat, eine Durchdringung, die nur von dem Ineinandersein der göttlichen Personen übertroffen wird, worin sie ihr Urbild hat.«⁹⁴ So ist die mystische Vereinigung der Seele mit Gott für Stein eine Kommunikation von Person zu Person und zugleich der Schlüssel zur Erkenntnis des sittlich Guten.⁹⁵ Die ethischen Kategorien, die sich für den Menschen aus der Vereinigung mit Gott ableiten lassen, sind Mitleid und liebende Hingabe: »Es ist auch eine offenkundige Wahrheit, dass das Mitgefühl mit dem Nächsten um so mehr wächst, je mehr die Seele durch die Liebe mit Gott verbunden ist.«⁹⁶ Infolgedessen versteht Stein in ihrer Tugendethik die Personenkommunikation in innovativer Weise als einen »Nach-

⁹¹ Zur Stein'schen Rezeption der Lehre von der Hypostatischen Union vgl. Bahne, Person und Kommunikation (s. Anm. 39), 390–404. Unter dem Titel »Glaubenslehren« hat Stein in einem 49-seitigen Exzerpt Inhalte der kath. Dogmatik unter dem Gesichtspunkt ihrer anthropologischen Aussagen komprimiert verzeichnet (teilweise transkribiert, in: Bahne, 391f. Anm. 279). Hierbei könnte es sich um eine Werkstattarbeit in der Vorbereitung ihrer Theologischen Anthropologie handeln. Ferner liegt im Edith-Stein-Archiv Köln ein 139-seitiges handschriftliches Exzerpt von Bernhard Bartmanns *Grundriss der Dogmatik* vor (teilweise transkribiert, in: Bahne, 395f. Anm. 302). Außerdem konnte Stein seit April 1942 als theologische Arbeitshilfe und Recherchequelle auf die von Josef Höfer neu publizierte Ausgabe *Die Mysterien des Christentums* von Matthias Joseph Scheeben zurückgreifen.

⁹² Stein, Kreuzeswissenschaft (s. Anm. 84), 215.

⁹³ Ebd., 149.

⁹⁴ Ebd., 150f. Hier zeichnet Stein den Gedanken der unauflöselichen Einheit der beiden Naturen in der einen Hypostase Christi nach, indem sie den Aspekt der Perichorese [περιχώρησις], einem Ergreifen, Durch- und Ineinandergreifen, einer Durchdringung der beiden unvermischten Naturen Christi, thematisiert.

⁹⁵ Vgl. Stein, Kreuzeswissenschaft (s. Anm. 84), 214f. »Die christusverbundene Seele [...] gelangt im Mit-Leiden mit dem Gekreuzigten (d. i. in der Dunklen Nacht der Beschauung), zur ›Erkenntnis des Guten und Bösen‹ und erfährt sie als erlösende Kraft.« Vgl. ebd., 216.

⁹⁶ Ebd., 236.





Vollzug«, eine »Nach-Gestaltung« der *communicatio idiomatum* im personalen Sein des in die menschliche Natur inkarnierten Logos, der die menschliche Natur durch seine hypostatische Einheit mit dem göttlichen Sein und Leben geheilt und mit allen Tugenden ausgestattet hat. Das aber macht gerade deutlich, dass die wechselseitige Hingabe durchaus auch an personale Gehalte gebunden ist, was Stein durch ein erkenntnis- und willensmäßiges Mehr in der menschlichen Person aufzeigt.⁹⁷ Da es sich bei der Erkenntnis des sittlich Guten ergo um eine Kommunikation auf einer über Gott gewirkten Ebene handelt, versteht Stein den Mittelpunkt der Seele als den »Ort, von dem aus die Stimme des Gewissens sich vernehmen lässt«, und zugleich als »Ort der freien persönlichen Entscheidung«⁹⁸. Im Horizont kinästhetischer Freiheit lässt sich somit personale Hingabe als inhaltliche Maßgestalt dieser Freiheit, sozusagen als »erste« Bewegung der Freiheit verstehen. Für Edith Stein wird sie zu einem anthropologischen Topos sowie zur ethischen Grundkategorie.

⁹⁷ Vgl. ebd., 150.

⁹⁸ Stein, *Die Seelenburg* (s. Anm. 90), 524f. Vgl. dies., *Endliches und ewiges Sein* (s. Anm. 41), 372: »Wir sagten, in ihrem Innern sei die Seele für sich selbst aufgebrochen; sie spürt hier, was sie selbst ist und in welchem Zustand sie ist. [...] Etwas davon macht sich auch geltend [...] in der ›Stimme des Gewissens‹ [...] Das Gewissen offenbart, wie die Taten in der Tiefe der Seele verwurzelt sind, und es bindet das Ich – trotz seiner freien Beweglichkeit – in die Tiefe zurück. [...] Sie [die Seele] trägt überdies in ihrem Was die Bestimmung dessen, was sie *werden* soll: durch das, was sie empfängt und was sie tut.«





TONKE DENNEBAUM

Gottes Heil und »die Grenzen der sichtbaren Kirche«

Soteriologische Erwägungen Edith Steins als Antizipation
von *Nostra aetate*¹

»Der Bund, den Gott Israel angeboten hat, ist unwiderruflich. [...] Die anhaltend erwählende Treue Gottes, die in früheren Bündnissen ausgedrückt wurde, ist niemals aufgehoben worden.«² Diese Worte markieren den Kern eines Dokuments der päpstlichen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, das im Dezember 2015, fünfzig Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, den Stand des seitherigen jüdisch-katholischen Gesprächs bilanziert. Angestoßen und ermöglicht wurde dieser Dialog in besonderer Weise durch den 4. Artikel der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, der das spezifische Verhältnis von Juden und Christen thematisiert. Wie weit der jüdisch-christliche Dialog in den vergangenen Jahrzehnten gediehen ist, machen die Autoren des aktuellen Dokuments deutlich, indem sie den Diskurs nicht als *interreligiös* qualifizieren, sondern – stärker – von einem *intra-religiösen* bzw. *innerfamiliären Dialog sui generis* sprechen.³ Im Hinblick auf die entscheidende Frage der Soteriologie, die im Folgenden

¹ Der hier abgedruckte Text beruht in erweiterter und überarbeiteter Form auf dem Manuskript eines Vortrags, der am 24. Oktober 2015 im Rahmen der Internationalen Konferenz *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie* an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz gehalten wurde. Der im Obertitel als Zitat markierte Passus stammt aus E. Stein, *Brief v. 23. 3. 1938 an A. Jaegerschmid*, in: Briefe II, Br. 542, 285 (vgl. Anm. 39).

² Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11, 29). *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von »Nostra aetate«* (Nr. 4), Nr. 27, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 203 (Bonn 2016). Das Dokument wurde am 8. Dezember 2015 in Rom von Kurt Kardinal Koch und Norbert Hofmann SDB, Präsident und Sekretär der päpstlichen Kommission, sowie Rabbiner David Rosen, Internationaler Direktor für Interreligiöse Angelegenheiten des *American Jewish Committee*, und Edward Kessler, dem Gründungsdirektor des Woolf-Instituts, Cambridge, gemeinsam vorgestellt.

³ Vgl. ebd., Nr. 20.





besonders im Fokus stehen soll, benennt das Dokument aber auch offen die »elementare Spannung«⁴, die sich aus der christlichen Überzeugung ergibt, dass Jesus Christus der universale Mittler des Heils ist und »Kirche und Judentum ›nicht als zwei parallele Heilswege‹ dargestellt werden können«⁵. Gleichzeitig stellt der Text klar: »Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage.«⁶ Wie die Erlangung des Heils ohne explizites Christusbekenntnis möglich sei, bleibe »ein abgründiges Geheimnis Gottes«⁷. Die Kirche kenne und unterstütze jedenfalls keine »spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist«⁸; und auch wenn dessen ungeachtet der einzelne Christ aufgerufen sei, seinen Glauben auch Juden gegenüber zu bezeugen, habe dies, nicht zuletzt angesichts der Tragik der Schoah, »in einer demütigen und sensiblen Weise«⁹ zu geschehen. Dieses aus Anlass des Konzilsjubiläums verfasste römische (wenngleich nicht offiziell lehramtliche) Dokument analysiert das jüdisch-christliche Verhältnis also offenkundig ganz aus der Perspektive des religions-theologischen Inklusivismus, wie er in *Nostra aetate*, Art. 2, angelegt ist, und betont dabei spürbar die Partnerschaftlichkeit des Diskurses. Dem Dialog im Sinne eines echten Gesprächs ist dieses Vorgehen sehr förderlich, auch wenn dies zur Konsequenz hat, dass bleibende theologische Differenzen nicht ausgespart, sondern benannt werden. Diese Offenheit erst macht es möglich, den avisierten Zielen des Dialogs nahezukommen: Vertiefung der gegenseitigen Kenntnis, gemeinsamer Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Bekämpfung von Antisemitismus und gemeinsames Zeugnis für die liebevolle Sorge Gottes.¹⁰

I. HERKUNFT AUS DEM JUDENTUM UND FRAGE NACH DEM HEIL

Einhundert Jahre vor der Veröffentlichung dieses Textes befand sich *Edith Stein* gerade in der Schlussphase der Fertigstellung ihrer Dissertationsschrift. Zu dieser Zeit machte sie, die sich im Jugendalter von

⁴ Ebd., Nr. 29.

⁵ Ebd., Nr. 35.

⁶ Ebd., Nr. 36.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., Nr. 40.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. ebd., Nr. 44–49.





ihrem ererbten jüdischen Glauben und auch der Religiosität als solcher losgesagt hatte, mehr und mehr die Erfahrung der bleibenden Relevanz religionsphilosophischer Fragestellungen und erlebte in ihrem persönlichen Umfeld zugleich die mögliche Tragweite personal-existenzieller Glaubensentscheidungen. Die verschiedenen Impulse und Motive, die letztlich den Ausschlag dafür gaben, dass Edith Stein am 1. Januar 1922 das Taufsakrament empfing, sind bekannt. Dabei gilt es zu bedenken, dass die katholische Theologie ihrer Zeit aus verschiedensten Gründen weit von einem auch nur im Ansatz mit dem heutigen Status vergleichbaren Grad an Offenheit und Diskursivität im Gespräch mit dem Judentum entfernt war. Umso bemerkenswerter und der näheren Analyse bedürftig ist ein Spezifikum des sich entwickelnden christlichen Glaubens Edith Steins, welches sie selbst als prägend empfunden hat: Mit der Phase ihrer Christwerdung, ihrer »Wiedergeburt«¹¹, wie sie an *Roman Ingarden* schreibt, ging auch die Wiederentdeckung ihrer jüdischen Wurzeln und das neu gewachsene Bewusstsein einher, dass das jüdische Volk das ihre sei.¹²

1. Christwerdung als »Wiedergeburt«

Hier drängt sich – auch im Hinblick auf das Wertevakuum, das im Umfeld des Ersten Weltkriegs gerade von jüdischen Intellektuellen als ein solches empfunden wurde – der kontrastierende Vergleich mit der religiösen Entwicklung *Franz Rosenzweigs* auf, der sich auf dem erklärten Weg zur Taufe zunächst mit seiner Herkunftsreligion auseinandersetzte und dann die bereits gefasste Entscheidung zur Konversion wieder revidierte:

»Ich bin in langer und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluss zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht mehr möglich. Ich bleibe also Jude [...] Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: Es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).«¹³

¹¹ E. Stein, *Brief an Roman Ingarden v. 10.10.1918*, in: Briefe III, Br. 53, 106.

¹² Vgl. dies., *Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel*, in: LjF, 346.

¹³ Franz Rosenzweig in einem Brief an seinen Cousin Rudolf Ehrenberg vom 31.10./1.11.1913, zitiert nach: H. H. Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen* (Kevelaer 2008) 19.





Die Glaubensgeschichte Edith Steins ist bekanntlich anders verlaufen. Allerdings lernte auch sie im Zugehen auf die Taufe und vor allem in ihrer christlich-religiösen Praxis ihren ererbten Glauben in einem Maße neu kennen, das es erlaubt, die Christin Edith Stein als *Judenchristin* zu charakterisieren – unter der Prämisse allerdings, dass dieser Begriff hier in einem *weiten* Sinn zu verstehen und deutlich von der Überzeugung jener Gruppe der aus dem Judentum kommenden Christgläubigen abzugrenzen ist, denen dieser Terminus besonders in den exegetischen Wissenschaften im engeren und vielfach sprachüblichen Sinn zukommt. Diese Gläubigen halten neben dem Christusbekenntnis auch die Beachtung des mosaischen Gesetzes für unabdingbar; im frühen Christentum sind sie wohl am ehesten kongruent mit jener Gruppe, die die Bibel als *Hebräer* bezeichnet.

Wie lässt sich nun im Hinblick auf Edith Stein die Relevanz ihres judenchristlichen Hintergrunds verdeutlichen? Es bietet sich an, die Antwort auf diese Frage in dreifacher Hinsicht zu differenzieren:

1.) Die Betonung der Verbindung von Altem und Neuem Bund ist zunächst ein bereicherndes Element der persönlichen Religiosität und Spiritualität Edith Steins. Schon die bewusste Datierung des Empfangs der Initiations sakramente auf die Feste *Circumcisio Domini* und *Praesentatio Iesu in Templo* macht dies deutlich. Erinnerung sei auch an die Hinweise *Johannes Hirschmanns*, Edith Stein habe im Karmel im niederländischen Echt – in einer Zeit größter äußerer Bedrängnis des europäischen Judentums – stark ihre Zugehörigkeit zum selben Volk wie Jesus Christus und die Gottesmutter empfunden.¹⁴ Im Letzten ist dieser Gedanke in der paulinischen Theologie grundgelegt und erinnert an Röm 9,5: »Dem Fleisch nach entstammt ihnen [*den Israeliten*] der Christus, der über allem als Gott steht.«

2.) Das Judenchristentum Edith Steins hat sich neben dieser geistlichen Dimension auch in ihren gesellschaftlichen und politischen Überzeugungen und Engagements niedergeschlagen. Eindrücklichstes Beispiel hierfür ist ihr Brief vom April 1933 an Papst Pius XI. Aber auch an anderer Stelle ist die außerordentliche Wachheit Edith Steins im Hinblick auf die Lebenssituation der Juden oder eventuelle antisemitische Tendenzen vielfach belegt und signifikant. Beispielhaft sei auf die Kor-

¹⁴ Vgl. W. Herbstrith, *Edith Stein als Glaubenszeugin des 20. Jahrhunderts*, in: dies. (Hg.), *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie* (Annweiler 1988) 66.





respondenz Edith Steins mit dem damaligen Apostolischen Administrator von Innsbruck-Feldkirch und späteren Erzbischof von Salzburg *Sigmund Waitz* aus den Jahren 1931 und 1932 verwiesen. Waitz hatte sich mehrfach in ausgesprochen hochachtungsvoller Weise an Edith Stein gewandt und sie unter anderem um ihr Urteil zu seinen Arbeiten über eine moderne Hermeneutik der paulinischen Sendschreiben gebeten. Die Antwort Edith Steins fiel jedoch kritischer aus als erhofft und bedeutete den Abbruch der – zumindest auf uns gekommenen – wechselseitigen Korrespondenz:

»Etwas schmerzlich berührten mich [...] gelegentliche Bemerkungen über das Judentum. Wenn man im Judentum geboren und aufgewachsen ist, kennt man seine hohen menschlichen und sittlichen Erbwerte, die dem Außenstehenden meist verborgen bleiben, und empfindet die Urteile, die sich nur an die nach außen stark hervortretenden Verfallserscheinungen halten, als hart und ungerecht.«¹⁵

3.) Im weiteren Verlauf geht es um die These, dass auch im *theologischen* Denken Edith Steins Muster festzustellen sind, die sich auf ihre jüdische Herkunft zurückführen lassen und die mitursächlich dafür sind, dass sie bestimmte Dinge anders und neu gesehen hat, als es im Kontext zeitgenössischer theologischer Diskurse üblich war. Um das weite Feld der theologischen Themen, zu denen Edith Stein explizit oder implizit Stellung bezogen hat, zu begrenzen, sollen im Folgenden ausschließlich Fragen der Soteriologie diskutiert werden, welche allerdings eng mit der Ekklesiologie und der theologischen Bewertung des Phänomens der religiösen Pluralität verbunden sind.

2. »Brief-Theologie« und Schultheologie

Ausgangspunkt der Überlegungen ist eine bemerkenswerte Koinzidenz im Inhalt zweier Briefe, die Edith Stein innerhalb einer Woche im Oktober 1936 verfasst hat. In beiden Fällen reagierte sie ausgesprochen nüchtern auf die Nachricht der angeblichen Konversion ihr sehr nahestehender Personen zum Katholizismus, nämlich ihrer damals kurz zuvor verstorbenen Mutter sowie Edmund Husserls:

Im ersten der beiden Schreiben wendet Edith Stein sich am 4. Oktober an Schwester Callista Kopf. Diese hatte ihr aus Anlass des Todes von

¹⁵ E. Stein, *Brief v. 6. 8. 1932 an S. Waitz*, in: Briefe I, Br. 214, 231.





Auguste Stein am 14. September 1936 ein uns nicht überliefertes Kondolenzschreiben zukommen lassen und darin auf Berichte oder Spekulationen hingewiesen, denen zufolge Edith Steins Mutter vor ihrem Tod – möglicherweise auf dem Sterbebett – das Taufsakrament empfangen habe. Die Antwort Edith Steins auf diese Mutmaßungen lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

»Die Nachricht von ihrer [*meiner Mutter*] Konversion war ein völlig un begründetes Gerücht. Wer es aufgebracht haben mag, weiß ich nicht. Meine Mutter hat bis zuletzt an ihrem Glauben festgehalten.«¹⁶

Sechs Tage später wendet Edith Stein sich in einer ähnlichen Angelegenheit an Hedwig Conrad-Martius. Diese hatte ihr vom Gerede über den Übertritt des evangelisch getauften Edmund Husserl zum Katholizismus berichtet. Auch hier ist die Antwort deutlich:

»An den Gerüchten über eine Konversion Husserls ist soviel wie an denen, die über Sie immer wieder auftauchen. In der Zeit, als man ihn in Rom glaubte, war er in Kappel im Schwarzwald. Ich weiß bestimmt, dass er nicht an Übertritt denkt.«¹⁷

Was ist das Besondere an diesen Briefwechseln? Um dies herauszuarbeiten, gilt es zunächst, die Intention derer zu analysieren, die die von Edith Stein zurückgewiesenen Gerüchte in die Welt gesetzt oder weitergetragen haben. Natürlich kann dabei bloße Neugier oder auch Wichtigtuerei eine Rolle gespielt haben. Wahrscheinlicher aber ist, besonders im Fall Auguste Steins, dass man mit der Spekulation über ihre Taufe etwas Gutes, in hohem Maße Trostreiches verband. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: Die epochalen religionstheologischen Impulse, die dreißig Jahre später durch das Konzil gesetzt wurden – etwa die Überzeugung, dass auch außerhalb der *una sancta ecclesia* ein »Strahl jener Wahrheit« zu erkennen sei, »die alle Menschen erleuchtet«¹⁸, oder das auf die Würde der menschlichen Person gegründete Recht auf religiöse Freiheit¹⁹ –, lagen zum damaligen Zeitpunkt in ebenso weiter Ferne wie die der Theologie unserer Zeit evident erscheinende Auffassung vom nie gekündigten Alten Bund Gottes mit dem Volk Is-

¹⁶ Dies., *Brief v. 4. 10. 1936 an C. Kopf*, in: Briefe II, Br. 482, 215.

¹⁷ Dies., *Brief v. 10. 10. 1936 an H. Conrad-Martius*, in: Briefe II, Br. 483, 217.

¹⁸ *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* »*Nostra aetate*«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg i. Br. u. a. 251994) 356.

¹⁹ Vgl. hierzu *Erklärung über die Religionsfreiheit* »*Dignitatis humanae*«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg i. Br. u. a. 251994) 662.





rael. Dieser letzte Aspekt geht, wie die Autoren des eingangs vorgestellten Dokuments zum jüdisch-christlichen Gespräch betonen,²⁰ nicht unmittelbar auf das Konzil, sondern erst auf eine Äußerung Papst Johannes Pauls II. im Rahmen eines Treffens mit Vertretern des Judentums in Mainz im Jahre 1980 zurück.²¹ Zur Zeit Edith Steins hingegen galten sowohl in kirchenlehramtlicher als auch schultheologischer Perspektive die religionstheologisch exklusivistischen Formulierungen des neunzehnten Jahrhunderts noch weitgehend als *state of the art*. In diesem Sinne hatte etwa Papst Pius IX. in der *Allocutio Singulari quadam* aus dem Jahre 1854 unmissverständlich bekundet:

»Auf Grund des Glaubens ist festzuhalten, dass außerhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand das Heil erlangen kann. Diese ist die einzige Arche des Heiles. Wer nicht in sie eintritt, wird in der Flut umkommen.«²²

Die einzige Einschränkung, die Pius IX. einräumte, bezog sich auf diejenigen, die noch nie vom Christentum gehört hatten und insofern keine persönliche Verantwortung daran trügen, der Kirche nicht anzugehören:

»In gleicher Weise ist aber als sicher anzunehmen, dass diejenigen, die an Unkenntnis der wahren Religion leiden, falls diese unüberwindlich ist, vor den Augen des Herrn darob nicht mit Schuld behaftet sind.«²³

Noch im Jahre 1949, sieben Jahre nach dem Tod Edith Steins und 13 Jahre nach ihrer oben zitierten Korrespondenz, betonte das Hl. Offizium in einem Schreiben an den Erzbischof von Boston ein weiteres Mal das *extra ecclesiam nulla salus*, die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche zur Erlangung des Heils. Dies sei »ein strengstes

²⁰ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29), Nr. 39.

²¹ Papst Johannes Paul II. betonte damals unter Bezug auf *Nostra aetate* seine Überzeugung, eine zentrale Dimension des jüdisch-christlichen Gesprächs bestehe darin, dass »die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11, 29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes [...] zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel« sei (Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 25, Papst Johannes Paul II. in Deutschland [Bonn 1980] 104). Bemerkenswert ist auch, dass Johannes Paul II. in diesem Kontext auf das Zeugnis »der großen« Edith Stein verweist (vgl. ebd., 103).

²² Zitiert nach L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik* (Freiburg i. Br. u. a. 1963) 376.

²³ Ebd.





Gebot Jesu Christi²⁴ (*severissimum praeceptum Iesu Christi*). Allerdings präzisierte das Hl. Offizium die klassische ekklesiologische Maxime insoweit, als auch Ungetaufte Aussicht auf Heil und Gnade hätten, etwa wenn bei ihnen der Wunsch (*votum*) oder das Verlangen (*desiderium*) bestünde, der Kirche anzugehören, ja selbst, wenn dieser Wunsch nicht ausdrücklich, sondern einschlussweise sei (*implicitum votum*). Insbesondere der letzte Aspekt lässt sich als eine Art Scharnier hin zur Öffnung des *nulla salus*-Gedankens interpretieren, bezieht er sich doch in einem sehr weiten Sinn auf »jene gute Verfassung der Seele [...], durch die der Mensch will, dass sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig [sei]«²⁵.

Alles in allem spricht vor diesem Hintergrund einiges dafür, dass es denjenigen, die von einer möglichen Taufe Auguste Steins und Konversion Edmund Husserls sprachen, nicht um eine beliebige Neuigkeit, sondern um das Heil der Seelen dieser beiden ging.

Nun bestand diese gleiche Sorge zweifellos auch bei Edith Stein. Der teresianische Glaubensweg der unmittelbaren Christusbegegnung und -beziehung, der ihr den Karmel zur »richtigen Heimat«²⁶ werden ließ, beförderte im Umkehrschluss auch ihr dringendes Gebet für diejenigen, die das Heil, das von Christus ausgeht, aus welchen Gründen auch immer selbst nicht erkannten. Am intensivsten formuliert Edith Stein diese Sorge in dem geistlichen Testament, das sie als unmittelbare Frucht ihrer Exerzitien des Jahres 1939 niederschreibt:

»Ich bitte den Herrn, dass Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu Seiner Ehre und Verherrlichung, [...] zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und Sein Reich komme in Herrlichkeit [...].«²⁷

Umso bemerkenswerter ist die strikte Ablehnung, mit der Edith Stein ungeachtet ihrer geistlichen Sehnsucht auf die von außen kommenden Impulse reagiert, es bestehe die Hoffnung, dass bei ihrer Mutter oder Husserl ein Votum in Richtung der Taufe bzw. Konversion vorliege. Zwar merkt Edith Stein an, dass Husserl »in den letzten Jahren sehr

²⁴ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. P. Hünermann (Freiburg i. Br. u. a. ³⁷1991) 3867.

²⁵ DH 3870.

²⁶ E. Stein, *Brief v. 22.4.1937 an M. Mayer*, in: Briefe II, Br. 506, 242.

²⁷ Dies., *Testament*, in: LJF, 375.





positiv zur Kirche und zum Ordensleben steht«²⁸, doch weist sie die trostreichen Worte von Agnes Brüning, der Oberin der Dorstener Ursulinen, der Herr werde ihrer Mutter ihre Messias Hoffnung anrechnen, mit den Worten zurück:

»Wenn sie die nur hätte! Der Messiasglaube ist bei den heutigen Juden, auch bei den gläubigen, fast verschwunden. Und fast ebenso sehr der Glaube an ein ewiges Leben. Darum habe ich meiner Mutter weder die Konversion noch den Eintritt in den Orden je verständlich machen können.«²⁹

Für Edith Stein stand also außer Frage: Ihre Mutter war Jüdin, nicht Christin, sie war eine fromme Frau, hatte aber weder explizit noch implizit den Wunsch zur Taufe oder der Bekehrung zu Jesus Christus. Allerdings ergibt die Analyse des überlieferten Briefcorpus, dass Edith Stein vor diesem Hintergrund nicht bei der Soteriologie ihrer Zeit verharrte, die im Christusbekenntnis *das* entscheidende Kriterium im Sinne einer *conditio sine qua non* auf dem Weg zum Heil sah. Stattdessen anerkannte Edith Stein einen eigenständigen Wert und ausdrücklich auch eine heilsmäßige Relevanz im jüdischen Glauben und Gottvertrauen ihrer Mutter:

»Weil ihr Glaube und das feste Vertrauen auf ihren Gott von der frühesten Kinderzeit an 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.«³⁰

3. *Nostra aetate*

Nun handelt es sich bei diesen Ausführungen nicht um die Konklusion systematischer Erwägungen, sondern um persönliche Anmerkungen Edith Steins in einer privaten Korrespondenz, die unter dem unmittelbaren Eindruck des Todes ihrer Mutter stand. Der Kontext anderer, ähnlich gelagerter Äußerungen belegt jedoch, dass wir es hier in der Tat mit einer weitreichenden theologischen These Edith Steins zu tun haben, welche sich die Kirche als Ganzes erst mit der Erklärung *Nostra aetate* zu eigen machte. Das Konzil äußerte sich dort nicht nur wertschätzend über das Wahre und Gute, das in der Lehre und Glaubens-

²⁸ Dies., *Brief v. 10.10.1936 an H. Conrad-Martius*, in: Briefe II, Br. 483, 217.

²⁹ Dies., *Brief v. 19.7.1936 an P. Brüning*, in: Briefe II, Br. 467, 199.

³⁰ Dies., *Brief v. 4.10.1936 an C. Kopf*, in: Briefe II, Br. 482, 215. Hervorhebung T. D.





praxis nichtchristlicher Religionen zu finden sei,³¹ sondern betonte in dem bereits erwähnten Artikel 4, der nach der ersten Grundsatzabstimmung im November 1964 von der Mehrzahl der Konzilsväter wie auch der Öffentlichkeit geradezu euphorisch gefeiert wurde,³² dass »die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen«³³ und »seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich«³⁴ seien. Das in *Nostra aetate* gewählte Bild zur metaphorischen Beschreibung der Beziehung von Christentum und Judentum ist das des wilden Schößlings, der in den guten Ölbaum eingepfropft wird und so von dessen Wurzeln profitiert.³⁵ Wie auf die Person der Karmelitin Theresia Benedicta vom Kreuz zugeschnitten scheint schließlich der Hinweis, dass »die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.«³⁶

Natürlich war Edith Stein sich darüber im Klaren, dass ihre verstorbene Mutter – wie jeder Mensch – zutiefst der Gnade Gottes bedarf. Aber es ist doch in hohem Maße bemerkenswert, dass sie Gott nach dem Tod dieser frommen Jüdin nicht Tag für Tag um Gnade für deren Seele anrief, sondern im Gegenteil in ihr eine Helferin und Fürsprecherin erkannte. So schreibt sie zwei Jahre später, im Oktober 1938, an Schwester Simone Dülberg:

»Ich habe das feste Vertrauen, dass meine Mutter jetzt Macht hat, ihren Kindern in der großen Bedrängnis zu helfen.«³⁷

Am selben Tag schreibt sie an Mutter Agnes Brüning:

»Ich vertraue, dass meine Mutter aus der Ewigkeit für sie [*die antisemitisch bedrängten Verwandten in Breslau, T. D.*] sorgt.«³⁸

Im März 1938, vier Wochen vor dem Tod Edmund Husserls, äußerte Edith Stein sich in Bezug auf dessen Glauben in einer Weise, die heute

³¹ *Erklärung »Nostra aetate«*, 356.

³² Vgl. R. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (Freiburg i. Br. u. a. 2005) 641–642.

³³ *Erklärung »Nostra aetate«*, 358.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Röm 11,16–21.

³⁶ *Erklärung »Nostra aetate«*, 358.

³⁷ Edith Stein, *Brief v. 31.10.1938 an H. Dülberg*, in: Briefe II, Br. 572, 317.

³⁸ Dies., *Brief v. 31.10.1938 an P. Brüning*, in: Briefe II, Br. 573, 318.





noch wegweisend ist und vor 80 Jahren weder in der Lehre der Kirche noch in der Verkündigung selbstverständlich war:

»Um meinen lieben Meister habe ich keine Sorge. Es hat mir immer sehr fern gelegen zu denken, dass Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde. Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.«³⁹

II. KURZE SYSTEMATISCHE ANALYSE

So weit der biographische Befund, wie er sich in den Briefen Edith Steins darbietet. Die hier gewonnenen Erkenntnisse lassen sich im Sinne eines guten Hinweises auf die theologischen Überzeugungen Edith Steins auffassen, doch gilt es, ihnen auch in ihrem Schrifttum nachzugehen, um sie zu validieren oder gegebenenfalls zu modifizieren. Dabei geht es insbesondere um die Frage, wie Edith Stein sich in Bezug auf das cyprianische *nulla salus extra ecclesiam* positioniert und welche diesbezüglichen ekklesiologischen Aussagen sie trifft. Dieser Frage soll im Folgenden – wenn auch nur holzschnittartig – nachgegangen werden. Wie also versteht Edith Stein die Kirche? Es ist ausgesprochen aufschlussreich, die inhaltliche Entwicklung im Hinblick auf diese Frage zu verfolgen, die mit der im Jahre 1921 wenige Monate vor ihrer Taufe verfassten Schrift *Freiheit und Gnade* beginnt, über die im Frühjahr 1933 entstandene theologische Anthropologie *Was ist der Mensch?* führt und schließlich ihre Klimax in *Endliches und ewiges Sein* findet.

1. *Freiheit und Gnade*

Betrachten wir zunächst *Freiheit und Gnade*, eine Schrift, die, erst posthum veröffentlicht, sowohl ihrem Inhalt als auch dem Zeitpunkt ihrer Abfassung nach eine Art Selbstvergewisserung der Katechumena Edith Stein markiert. Die Kirche wird hier in besonderer Weise als eine Gemeinschaft wechselseitig Verantwortung übernehmender Gläubiger verstanden. Am besten kommt dies in Edith Steins Hinweis zum Ausdruck »dieses: ›Einer für alle und alle für einen‹ macht die Kirche aus«⁴⁰. Damit widerspricht sie nicht der Auffassung, dass jeder Mensch *für*

³⁹ Dies., *Brief v. 23.3.1938 an A. Jaegerschmid*, in: Briefe II, Br. 542, 285.

⁴⁰ FG, 37–38.





sein eigenes Heil verantwortlich ist, erkennt jedoch in der Möglichkeit des fürbittenden Gebets, des stellvertretenden Opfers und der geistlichen Mittlerschaft eindeutige Anzeichen dafür, dass das Heil eine *gemeinsame Angelegenheit aller Menschen* sei.⁴¹ Demnach ist »der freie Akt des Gebetes [...] echt und wirkungskräftig nur, soweit er auf Liebe gegründet ist«⁴² – auf der Liebe zu Gott und dem Nächsten. Der einzige Stellvertreter *aller* vor Gott ist Jesus Christus:

Er ist »das wahre ›Haupt der Gemeinde‹, das die eine Kirche zusammenhält. Alle andern sind Glieder der Kirche je nach dem, was ihnen an Geist und Gaben zuteil geworden ist, und gehalten zu leisten, wessen sie vermöge des ihnen verliehenen Pfundes fähig sind.«⁴³

Damit orientiert Edith Stein sich an der ekklesiologischen Leib-Christi-Metapher (σῶμα Χριστοῦ), die Paulus im ersten Korinther- und im Römerbrief entfaltet. In der patristischen und mittelalterlichen Theologie bis hin zur Hochscholastik hatte dieser Ansatz das Kirchenbild geprägt, häufig in Verbindung mit einer eucharistischen Begründung der kirchlichen Leib-Christi-Realität (Kirche als *Corpus Christi mysticum*). Nachdem das paulinische Bildwort dann jedoch im Bereich der katholischen Kirche bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein von einer körperschaftlich-juridisch ausgerichteten Ekklesiologie in den Hintergrund gedrängt wurde, erlebte es erst im Zuge des neu erwachten patristischen Interesses der Neuscholastik eine Renaissance – wenn auch nicht selten in einer theologisch verkürzten Form. In der Metaphorik des Apostels Paulus war es entscheidend, die Kirche mit dem Begriff des Leibes Christi in ihrer zweifachen Relation der Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten einerseits und des konkreten Lebensvollzugs der christlichen Gemeinschaft mit ihren vielfältigen Charismen andererseits zu beschreiben.⁴⁴ Beide Aspekte finden sich in der religionsphilosophischen Argumentation Edith Steins in *Freiheit und Gnade* wieder. Der einzelne zur Freiheit berufene Mensch, so der Grundgedanke Edith Steins, ist nur dann befähigt, sein Personsein in vollem Maße zu realisieren, wenn er sowohl den Bereich des natürlich-naiven Seelenlebens als auch die nur auf das eigene Selbst gestützte Sphäre der

⁴¹ Vgl. ebd., 36.

⁴² Ebd., 38.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. hierzu K. Kertelge, *Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament*, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3 (Tübingen/Basel 2000) 75.





individuellen Freiheit zugunsten der Anbindung an ein geistiges Reich transzendiert und sich dem »Reich der Höhe oder der Gnade«⁴⁵ anschließt, das von Gott ausströmt. In Ergänzung dieses die individuelle Freiheit und personale Gottesbeziehung des *einzelnen* Gläubigen fokussierenden Aspekts entfaltet Edith Stein dann, wie schon angedeutet, pointiert den in der Leib-Christi-Theologie als zweites Spezifikum enthaltenen *Communio*-Gedanken: Da keiner der Gläubigen, die gemeinsam die Kirche bilden, vollkommen sei, sei jeder einzelne zutiefst auf die Liebestätigkeit der anderen angewiesen – und umgekehrt *selbst* aufgefordert, den anderen diesen Dienst zu erweisen.

Hervorzuheben ist überdies, dass Edith Stein in *Freiheit und Gnade* keine prinzipielle Notwendigkeit der Existenz einer *äußeren* Kirche im Sinne einer objektiven Anstalt des Heils erkennt. Im Letzten sei die Institution Kirche als eine »Anpassung an die sinnliche Natur des Menschen«⁴⁶ zu verstehen, in ihr stellten die Gläubigen »im allerwörtlichsten Sinn den Leib Christi dar«⁴⁷. Daher gelte:

»Wenn der Herr diesen Weg [*der Installation einer äußeren Kirche*, T. D.] gewählt hat, so ist es wiederum nicht Sache des Menschen, ihn anzunehmen oder abzulehnen. Der Herr kann seine Gnade auch denen verleihen, die außerhalb der Kirche stehen. Aber kein Mensch hat das als sein Recht zu fordern, und keiner darf sich selbst mit Berufung auf diese Möglichkeit willentlich aus der Kirche ausschließen.«⁴⁸

Das *nulla salus extra ecclesiam*, das in den zeitgenössischen Dogmatiken von so außerordentlicher Bedeutung war und nur mit Hilfe einer ausgefeilten Kasuistik über die Gruppe der getauften Christgläubigen hinaus ausgedehnt wurde, findet sich in dieser ersten religionsphilosophischen Schrift Edith Steins also nur in deutlich abgewandelter und abgemilderter Form wieder.

2. Was ist der Mensch?

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie die Argumentation Edith Steins sich zwölf Jahre später in der Schrift *Was ist der Mensch?* darstellt. In diesem mit dem Untertitel *Theologische Anthropologie* versehenen

⁴⁵ FG, 18.

⁴⁶ Ebd., 59.

⁴⁷ Ebd., 60.

⁴⁸ Ebd.





Werk, das Edith Stein auch als eine »*dogmatische Anthropologie*«⁴⁹ bezeichnet und auf ihre Vorlesungen am Deutschen Institut für Wissenschaftliche Pädagogik im Wintersemester 1932/1933 zurückgeht, verfolgt sie das Anliegen, »das *Bild des Menschen* herauszustellen, das in unserer *Glaubenslehre* enthalten ist«⁵⁰. Schon ein kurzer Blick in die Fußnoten der hier relevanten Abschnitte belegt, dass Edith Stein in diesem Text weniger im gewohnten Stil phänomenologisch analysiert, ihren Diskurs also nicht in dem religionsphilosophisch frei argumentierenden Modus von *Freiheit und Gnade* führt, sondern sich ausdrücklich an den im theologischen Standardkompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen aufgeführten Dokumenten, mithin der dogmatisch gefassten kirchlichen Lehre und Tradition, orientiert. Dabei verortet sie die Kirche in engstem Zusammenhang mit der Feier der Eucharistie sowie dem Ordo und thematisiert die zeitgenössische schultheologische Auffassung der primär körperschaftlich-hierarchischen Struktur der Ekklesia. Umso bemerkenswerter ist ihr Hinweis, diese Hierarchie sei im Sinne eines »festen Gliederbaus des Leibes Christi«⁵¹ zu interpretieren, womit sie wiederum das von ihr favorisierte paulinische Bild des $\sigma\omega\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ als entscheidendes Leitmotiv der Ekklesiologie bekräftigt. Wie schon in *Freiheit und Gnade* versteht Edith Stein die Kirche in *Was ist der Mensch?* als eine Opfergemeinschaft – nun aber weniger im Hinblick auf die wechselseitige Verantwortung *aller* Gläubigen füreinander als im Sinn des einen Messopfers, das von den Mitgliedern der Hierarchie aktiv vollzogen wird und das Einswerden der Gläubigen mit Christus ermöglicht.⁵²

3. Endliches und ewiges Sein

Wie fügt Edith Stein diese – im Detail nicht immer komplementären – ekklesiologischen Leitlinien in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* zusammen? Offenkundig denkt sie hier vor allem die in *Freiheit und Gnade* grundgelegten Ansätze zu Ende, die bereits für sich genommen eine beeindruckende religionsphilosophische Neuinterpre-

⁴⁹ WIM, 3.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd., 143.

⁵² Vgl. ebd., 148.





tation des *Corpus Christi mysticum* bedeuten. Während in *Was ist der Mensch?* die Eucharistie das primäre Element darstellt, das die Kirche als Leib Christi konstituiert – und diese somit auf die Gruppe der ihr durch die Taufe zugehörigen Christgläubigen begrenzt ist –, entwickelt Edith Stein in ihrem Hauptwerk ein weiter gefasstes, die Geschichtlichkeit des Menschen und seines Glaubens stärker rezipierendes Verständnis des mystischen Leibes Christi. Dabei steht außer Frage: Jesus Christus ist »der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der ›Weg‹, ohne den niemand zum Vater kommt.«⁵³ Edith Stein denkt diesen christologischen Grundansatz radikal fort:

»Wem verdankten die ersten Menschen ihre Gotteskindschaft? Sie war ein Geschenk Gottes [...] Aber wurde sie den Menschen unabhängig von der menschlichen Natur Christi gegeben? Das erscheint mir nicht vereinbar mit dem Gedanken des ›Haupt und Leib ein Christus‹ [...].«⁵⁴

Weiter führt sie aus:

»Wenn Christus das ›Haupt‹ der erlösten Menschheit ist und das Gnadenleben allen Erlösten von ihm zuströmt, so gehören zu den Gliedern des mystischen Leibes auch die Stammeltern. Und wenn sie ›Erlöste‹, von der Sünde Losgekauften *durch* das Leiden Christi, aber *vor* seiner zeitlichen Verwirklichung waren [...], so waren sie auch bereits im Besitz der Urstandsgnade als Glieder des mystischen Leibes Christi vor der Menschwerdung.«⁵⁵

Damit überwindet Edith Stein den auf die körperschaftliche Verfasstheit fokussierten Kirchenbegriff, indem sie den universalen Heilsanspruch Jesu Christi zu Ende denkt. Was bedeutet diese Argumentation im Hinblick auf unsere Ausgangsfrage nach dem Ort des jüdischen Volkes in der Heilsgeschichte? In atemberaubender Weise spannt Edith Stein den Bogen vom Volk des Alten Bundes über Maria, die Mutter Jesu, bis hin zu Christus, dem Geber allen Heils:

»Gott [...] hat [...] nicht nur den Empfang der heiligmachenden Gnade in jedem Einzelnen von seiner freien Zustimmung und Mitwirkung abhängig gemacht, sondern auch die Menschwerdung des Erlösers, von dem uns die Gnade zuströmt. Diese Mitwirkung bestand im Alten Bunde in der gläubigen Erwartung des verheißenen Messias, in dem Bedachtsein auf Nachkommenschaft um dieser Verheißung willen und in der Bereitung der Wege des Herrn durch treue Beobachtung seiner Gebote und Eifer in seinem Dienst: Alles dies findet seine

⁵³ EES, 435.

⁵⁴ Ebd., 437.

⁵⁵ Ebd., 438.





Krönung und seinen vollkommensten Ausdruck im *Fiat!* der Jungfrau und seine Fortsetzung in allem Wirken zur Ausbreitung des Gottesreiches durch Arbeit am eigenen Heil und für das Heil anderer. So wird durch das Zusammenwirken von Natur, Freiheit und Gnade der Leib Christi aufgebaut.«⁵⁶

Edith Stein formuliert hier eine zutiefst judenchristliche Theologie – in einer Zeit, in der Enterbungs- und Substitutionstheorien an Bedeutung gewannen und nicht wenige Theologen in quasi-marcionitischer Manier die heilsgeschichtliche Relevanz des Alten Bundes gering schätzten. Indem sie das *Ja Mariens* als eine Art Krönung der alttestamentlich-jüdischen Messiaserwartung interpretiert, zeichnet sie ein Bild des Heilswillens Gottes, der universal ist und die gesamte Menschheit umfasst. Dabei versteht Edith Stein die Entfaltung des Menschseins hin zum Glauben und zum Empfang der Gnade immer als ein gleichermaßen individuelles wie gemeinschaftliches Geschehen: »Diese Entfaltung [ist] an das freie Mitwirken jedes Einzelnen und das Zusammenwirken aller gebunden.«⁵⁷

III. FAZIT

Wie ist dieser Stein'sche Ansatz in aller Kürze in die Theologiegeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts einzuordnen? Edith Stein wendet sich von dem in mancher Hinsicht verhärteten schultheologischen Verständnis der Kirche als einer primär hierarchisch konstituierten Institution ab und stellt stattdessen das vitalere und die Vielfalt der Charismen würdigende paulinische Bild des *Corpus Christi mysticum* in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Damit liegt sie zunächst ganz auf der Linie der ekklesiologischen Neujustierungen, die in der Zeit zwischen den Weltkriegen die Theologie bestimmten und die zehn Monate nach dem Tod Edith Steins in Auschwitz ihren Niederschlag in der Enzyklika *Mystici corporis* Papst Pius' XII. fanden. Aus heutiger Perspektive war die damalige Entwicklung auch insofern bedeutsam, als sie einen entscheidenden Schritt hin zur Theologie der Kirche als Volk Gottes markierte. Allerdings deutete Pius XII. den mystischen Leib Christi noch ganz im Rahmen des religionstheologischen Exklusivismus, also als klar umrissene Gemeinschaft der katholischen Christ-

⁵⁶ Ebd., 440.

⁵⁷ Ebd.





gläubigen, denen allein das sichere Heil verheißen ist. Nur die katholische Kirche, so die Enzyklika, sei »der eine Schafstall Jesu Christi«⁵⁸ (*unum ovile Iesu Christi*). Damit liegt der entscheidende theologische Unterschied zwischen *Mystici corporis* und der Auffassung Edith Steins offen zu Tage. Für Edith Stein ist der mystische Leib Christi gerade nicht deckungsgleich mit der körperschaftlichen Institution der Kirche. Sie vertritt eine inklusivistische Religionstheologie, die es ihr ermöglicht, in vollem Umfang die heilsgeschichtliche Relevanz des Judentums, ja des suchenden und fragenden Menschen als solchem anzuerkennen. Auf diese Weise betont sie, um mit *Nostra aetate* zu sprechen, die Strahlen des Heils im Leben der Juden und aller Menschen und vertraut diese der Gnade und Liebe Jesu Christi an. Edith Stein ist der Auffassung, dass die Hoffnung auf das Heil, das allen Menschen von Christus her verheißen ist, die Grenzen der sichtbaren Kirche überschreitet. In ihrer Theologie und Religionsphilosophie antizipiert sie damit zentrale Inhalte der Lehre des Konzils, insbesondere der Erklärung *Nostra aetate*. Dabei besteht an der christologischen Grundmotivation ihrer Überlegungen kein Zweifel. Mit den letzten Worten von *Endliches und ewiges Sein* legt sie ein Glaubensbekenntnis ab und kennzeichnet zugleich das zentrale Motiv ihres Denkens: »Als Haupt der Menschheit, die selbst Höheres und Niederes in sich verbindet, ist Christus das Haupt der gesamten Schöpfung.«⁵⁹

VERWENDETE LITERATUR:

Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hg. v. P. Hünemann (Freiburg i. Br. u. a. ³⁷1991). Sigel DH.

Edith Stein Gesamtausgabe (Freiburg i. Br. u. a. 2000–2014). Siglen nach ESGA 9, 357–358.

Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate«, in: K. Rahner/Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg i. Br. u. a. ²⁵1994) 349–359.

Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium* (Freiburg i. Br. u. a. ²⁵1994) 655–675.

⁵⁸ DH 3822.

⁵⁹ EES, 441.





- Henrix, H. H., *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen* (Kevelaer 2008).
- Herbstrith, W., *Edith Stein als Glaubenszeugin des 20. Jahrhunderts*, in: dies. (Hg.), *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie* (Annweiler 1988) 57–69.
- Kertelge, K., *Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament*, in: W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentalthologie*, Bd. 3 (Tübingen – Basel 2000) 66–84.
- Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *»Denn unwider- ruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11, 29). Refle- xionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Bezie- hungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von »Nostra aetate« (Nr. 4)*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 203 (Bonn 2016).
- Ott, L., *Grundriss der katholischen Dogmatik* (Freiburg i. Br. u. a. 1963).
- Papst Johannes Paul II., *Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 25, Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Bonn 1980) 102–105.
- Siebenrock, R., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: P. Hüner- mann u. B. J. Hilberath, *Heders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (Freiburg i. Br. u. a. 2005) 591–693.







4. Religionsphilosophie

ANGELA ALES BELLO

Philosophie und Offenbarung bei Edith Stein

Es ist mir ein besonderes Anliegen, den Titel meines Beitrags zu erläutern, indem ich auf den Gehalt der beiden Wörter hinweise, die ich dafür gewählt habe. Denn meiner Ansicht nach beschreiben sie auf synthetische Weise die existenzielle Erfahrung Edith Steins von ihrer Entscheidung zum Katholizismus bis zu ihrem Tod.

EDITH STEIN UND DIE PHILOSOPHIE

Ist die Philosophie der Schlüssel zur Existenz unserer Denkerin, dann kann, ja muss sie in existenzieller wie beruflicher Hinsicht als Philosophin beschrieben werden. Wenn Philosophie die radikale Suche nach dem Sinn der Wirklichkeit ist, verkörpert Edith Stein diese Suche seit ihrer Jugend, spätestens mit ihrer Entscheidung, 1913 zum Studium unter Anleitung Edmund Husserls nach Göttingen zu wechseln. Was sie umtreibt, ist die Erforschung einer Wirklichkeit, die weit ist. Sie umfasst die physische Welt, die uns umgibt, und uns selbst, sie umfasst aber auch, was der Mensch hervorbringt, seine materiellen und besonders seine geistigen Erzeugnisse, und öffnet sich für eine letzte Begründung und Rechtfertigung aller Dinge und unserer selbst, die sich auf Gott hin erstreckt. In ihrer Radikalität übergeht die philosophische Herangehensweise nichts, nimmt sich alles vor, aber sie gibt sich nicht mit Feststellungen zufrieden, sondern will ganz im Gegenteil und unter Einsatz der Kritikfähigkeit, die den Menschen ausmacht, verstehen. Sie will hinter den äußeren Anschein gelangen.

Das ist der Grund, weswegen Edith Stein sich der phänomenologischen Schule anschließt. Edmund Husserl schlug nämlich eine Untersuchungsmethode vor, die auf der Wesensschauung gründete und dabei





der Intuition als menschlicher Fähigkeit, den Sinn der Dinge, ihre Essenz, zu erfassen, den Vorrang einräumte. Das führte die Philosophie, nachdem positivistische Abwege sie zu einem bloßen Kommentar der Naturwissenschaften neuzeitlicher Prägung reduziert hatten, zu ihrer ursprünglichen Intention zurück. Husserl schien eine Rückkehr zur Suche nach der Ideenwelt im platonischen Sinn vorzuschlagen, ja sogar – wie Edith Stein im Rückblick feststellt – eine neue Scholastik.¹ In dieser Behauptung liegt ein Kern an Wahrheit; denn die Suche nach dem Sinn und die Entdeckung der Modalität, ihn zu erreichen, stellte die Phänomenologie Husserls viel mehr auf die kritisch-konstruktive Linie der westlichen philosophischen Tradition als auf jene kritisch-destruktive, die sich durch den von ihm stets bekämpften Skeptizismus und den Relativismus auszeichnete.

All das ist sehr hilfreich, um den philosophischen Werdegang von Edith Stein zu verstehen, die in einem ersten Moment innerhalb des großen Themas der Wirklichkeit mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Seins eine Frage wählt, die schon Husserl selbst gestellt hatte. Die Rolle der menschlichen Subjektivität ist grundlegend für den Phänomenologen, der sie im Hinblick auf die Erkenntnis als einen unverzichtbaren Bezugspunkt betrachtet; so besonders im ersten Band der *Ideen*². Im zweiten Band dieses Werkes, das von seiner damaligen Assistentin Edith Stein niedergeschrieben wurde, gibt er davon auch eine Wesensbeschreibung.

In Folge eben dieser Untersuchungen entwickelt Edith Stein ihre phänomenologischen Untersuchungen in ihrer ersten Trilogie – *Zum Problem der Einfühlung*, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* und *Eine Untersuchung über den Staat* – und hebt durch die Analyse der *Erlebnisse* die körperliche, seelische und geistige Struktur des in seiner Einzigartigkeit gefassten und in die menschlichen Bezüge eingebetteten menschlichen Seins hervor. Diese Analyse weitet die Phänomenologin schließlich auf ein Verständnis der Gemeinschaft, der Gesellschaft und des Staates aus.

¹ E. Stein, *Was ist Phänomenologie?* Dieser Artikel erschien in *Wissenschaft/Volksbildung*, einer wissenschaftlichen Beilage der *Neuen Pfälzischen Landeszeitung*, Nr. 5, 15. Mai 1924; er wurde neu publiziert in: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), S. 570–573. Eine italienische Übersetzung findet sich im Buch E. Stein, *La ricerca della verità – dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, hg. v. A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, S. 55–60.

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana*, Bd. III/1, hg. v. K. Schumann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.





Wir befinden uns im Zeitraum von 1922 bis 1925, entscheidende Jahre für die geistliche und intellektuelle Entwicklung Edith Steins. Ihre Konversion, die ich gerne als »Wiederaufnahme der gelebten religiösen Erfahrung im Zeichen des Katholizismus« bezeichne, führte sie nicht nur zu den religiösen, sondern auch zu den philosophischen Quellen des Christentums. Letzteres präsentierte sich seit seiner Verbreitung im griechischen und lateinischen Kulturbereich als eine religiöse Botschaft, offen für die Unterstützung durch die Philosophie in ihrer bis dato entwickelten Form – und zwar dank der intellektuellen Leistung der Kirchenväter. Auf diese Weise entbehrt die christliche Lehre nicht einer intellektuellen Deutung, die solide theoretische Grundlagen liefert. Edith Stein sieht sich verpflichtet, zu diesen zurückzukehren, um die christliche Botschaft besser zu begreifen, aber auch um ihre Erforschung der Wirklichkeit fortzusetzen.

Nicht nur der Mensch war Gegenstand ihrer Forschung, sondern auch die Natur, und es schien ihr, dass Husserl diese nicht ausreichend als unabhängig vom menschlichen Sein und im Besitz einer eigenen Struktur bedacht hatte.³ Vielleicht auch unter dem Einfluss von Adolf Reinach und Roman Ingarden nimmt Edith Steins Debatte mit Husserl über dieses Thema einen breiten Raum ein.

Husserl bestreitet die reale Beschaffenheit der Natur nicht, aber seine Untersuchung richtet sich darauf, vermittels der Reduktion auf das Wesen nicht die Ebene der Existenz, sondern die der idealen Möglichkeit zur Evidenz zu bringen, auch wenn er die Verbindung zwischen *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* nachdrücklich unterstreicht. In einem um 1918 geschriebenen Text – also zeitgleich zu seinen Diskussionen mit Edith Stein – betont er: »Die Möglichkeit eines eidetischen Gegenstands ist äquivalent mit seiner Wirklichkeit«⁴. Denn »Ein Gegenstand ist wohl möglich, ohne dass ich ihn denke oder irgendjemand sonst ihn wirklich denkt, und wenn er ihn denkt, ihn wirklich erfährt. Aber prinzipiell ist ein Gegenstand undenkbar, der der idealen Möglichkeit der Erfahrung und somit übrigens auch der Möglichkeit eines

³ E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden 1917–1938*, Einleitung von H.-B. Gerl, Anmerkungen von M. A. Neyer OCD, Edith Steins Werke Bd. 14, Herder, Freiburg i. Br. 1991, S. 9, Brief vom 20.II.17.

⁴ E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, *Husserliana* Bd. XXXVI., hg. v. Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003, Text Nr. 8, *Die Hauptstücke für den Beweis des transzendental-phänomenologischen Idealismus*, S. 146.





ihn erfahrenden Subjekts entbehrte.«⁵ Was Husserl interessiert, ist eben nicht so sehr die Faktizität als vielmehr die Wesentlichkeit.

Edith Stein kommentiert die Position Husserls, indem sie auf die Bedeutung hinweist, die er der *Wesensanschauung* beimisst, unterstreicht aber die geringe Beachtung des aktuell-wirklichen Aspekts, was nach ihrer Meinung dadurch bestätigt wird, dass Husserl nicht von der *Wesensmöglichkeit* als Möglichkeit einer existenziellen Verwirklichung spricht.⁶

Handelt es sich um ein Missverständnis? Wenn dies der Fall ist, rührt es daher, dass sie sich inzwischen in das Denken Thomas von Aquins vertieft hatte, der seine Überlegungen damit beginnt, dass er das Thema der aktuell-wirklichen Existenz in den Mittelpunkt rückt. Dennoch ist es gerade Edith Stein, die im Vergleich der beiden Denker herausstreicht, wie der formal-existenzielle Aspekt der Wirklichkeit von beiden nachdrücklich hervorgehoben wird, eine Tatsache, die sie einander entscheidend näherbringt. Was sie Edith Stein zufolge voneinander trennt, ist vielmehr die metaphysische Grundposition, d.h. die Tatsache einer theozentrischen Sichtweise bei Thomas von Aquin, einer egozentrischen bei Husserl.⁷

Sicherlich geht Husserl vom Subjekt als erkenntnistheoretischem Bezugspunkt aus, aber als Absolutem im ontologischen Sinn; vielmehr habe ich in meinen Untersuchungen aufgezeigt, dass die Frage nach Gott und nach einem Urgrund und Prinzip aller Dinge in Husserl stark gegenwärtig ist,⁸ weshalb ich glaube, dass die Behauptung Edith Steins, nach der die Position Husserls, indem sie sich auf einen objektiven Ursprung gründet, d.h. auf Gott, irrational sei, im Grund nicht durchgehalten werden kann.⁹

⁵ Ebd.

⁶ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, eingeführt und bearbeitet von A. Uwe Müller, Herder, Freiburg 2006, ESGA Bd. 11/12, S. 82, Anm. 45.

⁷ E. Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, S. 315–338; zweite Ausgabe 1974, § 4.

⁸ A. Ales Bello, *The Divine in Husserl and other Explorations, Analecta Husserliana XCVIII*, Springer, Dordrecht 2009.

⁹ Edith Stein spricht über dieses Thema in ihrer Rede auf dem ersten Studientag der Thomistischen Gesellschaft, der der Phänomenologie gewidmet war und am 12. September 1932 in Juvisy stattfand.





Ich halte es für notwendig, bei Husserl das *quoad nos* von dem zu trennen, was in sich ist; es ist klar, dass wir ein Bezugspunkt für die Erkenntnis der Wirklichkeit sind, aber die Wirklichkeit in uns erschöpft sich nicht im Hinblick auf ihre Existenz. Vielleicht kann man festhalten, dass wir Husserl besser kennen als seine Schüler, weil wir Zugang zu fast all seinen Schriften haben und daher auch einen Überblick über sein gesamtes Werk. Jedenfalls steht fest, dass die Gottesfrage bei Thomas eine Zentralität hat, die ihr bei Husserl nicht zukommt, wie sich bei Letzterem auch keine »christliche Philosophie« findet. Vielmehr hat Husserl stets die Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Religion geltend gemacht und sie sogar als einen a-theistischen Weg¹⁰ bezeichnet, nicht als ob er dem Atheismus das Wort redete, sondern dahingehend, dass die vernünftige Überlegung ohne Rücksicht auf andere Voraussetzungen, insbesondere auf die Offenbarung, voranschreiten muss. Wenn die Überlegung Gott erreicht, dann schafft sie das aus eigener Kraft.

Was dagegen Edith Stein interessiert, ist gerade der Einfluss, den das Christentum auf die Philosophie und folglich auf das mittelalterliche Denken ausgeübt hat – nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch, nach meiner Meinung vor allem, Augustinus und die platonische Tradition, die sich, wie bereits erwähnt, gut mit dem phänomenologischen Ansatz in Einklang bringen lässt. Was Husserls Thema der Idealität betrifft, muss hervorgehoben werden, dass Edith Stein die Perspektive in metaphysischem Sinne weitet und die Wesenheit als in Gott gegenwärtiges archetypisches Element ausweist, von dem sich Wesen und folglich die wirkliche Welt ableiten.¹¹

Nun zeigt diese Position den Zusammenfluss der platonischen Tradition und des Christentums in dem Sinn, dass die sogenannte Ideenwelt, von der Platon gesprochen hatte, sich mit dem persönlichen Gott verbindet, der über solche Archetypen verfügt.

Wir haben hier also den Fall der *christlichen Philosophie*, die Edith Stein im Einklang mit Jacques Maritain theoretisiert, allerdings mit einer ihr eigenen Originalität, die sich in der Entfaltung ihrer Argumentation zeigt, der sie mit dem Ausdruck *perfectum opus rationis* eine persönliche Note verleiht, unter dem sie die Synthetisierung all dessen versteht, was uns ausgehend von natürlicher Vernunft und Offenbarung

¹⁰ E. Husserl, Ms. Trans. A VII 9 *Horizont*, 1933, S. 21.

¹¹ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* III § 6, a.a.O., S. 79–82.





zugänglich ist. Die Offenbarung erleuchtet unseren Geist, sie lässt uns sehen, was unser Verstand allein nicht erreichen könnte; auf diese Weise erweitern sich ebendiese Verstandesfähigkeiten, man gewahrt, was zuvor verborgen blieb. Und dies betrifft nicht nur die Natur und das Wesen Gottes, sondern war auch zum Erfassen der komplexen Struktur des Menschen und vor allem der grundlegenden Gleichheit aller Menschen äußerst wichtig. Schon einige griechische Philosophen hatten darauf hingewiesen, doch durch die jüdisch-christliche Offenbarung erscheint es in aller Deutlichkeit und geht in die Mentalität des Abendlandes ein, wenn auch nicht immer voll bewusst über den Ursprung dieser Weltsicht.

Und von dieser Weltsicht ist auch die Position Husserls durchdrungen, auch wenn er dies nicht explizit anerkennt. Ist es also widersprüchlich zu vertreten, dass der Mensch »von allein« ein immer tieferes Verständnis der Wirklichkeit erreichen kann? Man kann antworten, dass es nicht widersprüchlich ist, wenn man den Ausdruck »von allein« oder »aus eigener Kraft« recht versteht; der Mensch erreicht nämlich solche Ergebnisse, weil das, was offenbart ist, nicht immer in etwas besteht, das geheimnisvoll und intellektuell nicht verstehbar hinzugefügt wird, sondern häufig – und man könnte behaupten: »meistens« – enthüllt es das, was gegenwärtig ist, und in diesem Sinne trägt es dazu bei, die Wahrheit der untersuchten Dinge zu erweisen, indem es zuvor unbeachtete Aspekte offenlegt. Mit anderen Worten: Das Offenbarte enthüllt das, was gegeben ist, und die Leistung des Menschen besteht darin, die eigenen Fähigkeiten zu gebrauchen, wenn auch so, dass er sich von einem neuen Licht erleuchten lässt, das zu einer neuen Tiefe oder – wie Husserl sagt – Ausgrabung drängt.

OFFENBARUNG UND GLAUBE

Es war von Offenbarung die Rede, doch was ist die Offenbarung? Dieser Begriff findet sich in vielen Religionen und bezeichnet die tiefe menschliche Erfahrung des Göttlichen, das als zugleich gegenwärtig und abwesend erfahren wird: Wir fühlen, dass es etwas gibt, das uns selbst transzendiert, doch aufgrund unserer Endlichkeit sind wir nicht in der Lage, dieses Etwas in seiner eigentlichen Struktur zu erfassen. Das Göttliche ist in uns, sonst könnten wir nicht einmal sagen, dass es das Göttliche gibt, und zugleich kommt es uns entgegen, und das





bedeutet, dass es nicht von uns abhängt und sich selbst in immer tieferer Weise offenbaren kann; wir empfinden, dass es sich bei bestimmten Gelegenheiten selbst bestimmt, selbst erklärt: Es offenbart sich durch manche Zeichen. Und weil wir diesen Zeichen begegnen und sie nicht hervorbringen, wie van der Leeuw sagt, kommt das Fremde uns auf unserem Weg senkrecht von oben herab entgegen, und daher fühlen wir uns gedrängt, uns ihm anzuvertrauen.¹² Das Zutrauen ist die Folge jener inneren Bewegung, die Glaube heißt: Wir glauben an die Existenz des Fremden und an das, was es uns sagt. Vertiefen wir also den Sinn des Glaubens mit Hilfe von Edith Stein, die zunächst die verschiedenen Bedeutungen differenziert, wie man »Glaube« verstehen kann.

Der Aufsatz *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*¹³ gliedert sich in fünf Abschnitte, die dem Verhältnis zwischen menschlicher Natur, Freiheit und Gnade und damit der Wiederaufnahme des anthropologischen Themas im Hinblick auf das Verständnis des Heilswerkes gewidmet sind. In diesem Aufsatz wird eine philosophische Überlegung über die Verortung der religiösen Dimension in der komplexen und vielfältigen Struktur des Menschen vorgeschlagen, um einen Begriff davon zu entwickeln, wie sich die Gnade in die menschliche Freiheit einfügt, und diesen zu begründen. Durch die Analyse des »Phänomens« Mensch, die so durchgeführt wird, dass dessen existenzielle Schichtungen aufgedeckt werden, vereinigen sich die in den vorangehenden Werken erreichten Ergebnisse. Der fünfte und letzte Teil des Aufsatzes ist dem Glauben gewidmet. Die Reflexion auf den Glauben ordnet sich in einen präzisen geschichtlich-existenziellen Kontext ein, der sich auf die sichtbare Kirche und auf die Sakramente als von Gott gewollte Zeichen seiner Gegenwart bezieht.

Edith Stein unternimmt dabei eine semantische Neuklärung des Begriffs *Glaube*, der ihrer Meinung nach mehrere Bedeutungen in sich birgt. Um diese zu entfalten, greift sie auf Wörter anderer Sprachen zurück, auch bezogen auf deren philosophische Verwendung.

¹² G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1956.

¹³ E. Stein, *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitstreben*, Werke Bd. VI, Herder, Louvain, Freiburg i. Br. 1962, S. 137–197. Die Datierung dieses Aufsatzes ist umstritten, vgl. die *Hinführung* von C. M. Wulf zu E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, ESGA Bd. 6, Herder, Freiburg i. Br. 2004, S. XXI.





Sie stellt fest, dass *Glaube* in der deutschen Sprache das *Für-wahr-Nehmen* und das *Für-wirklich-Nehmen* eines Seienden, also die *Gewissheit* bezeichnet, die dem Begreifen dessen innewohnt, was *realiter* oder *idealiter* existiert. Denn auf das Bewusstsein dessen, was *realiter* oder *idealiter* existiert – und gemäß der Definition, die sie selbst in der *Einführung in die Philosophie*¹⁴ vorschlägt, ist Bewusstsein hier im phänomenologischen Sinn als »ein ›inneres Licht‹, das den Fluss des Erlebens durchleuchtet«, gemeint –, wirkt sich ein »besonderer Moment« aus, der sich auf bestimmende Akte gründet, die aufgrund der Existenzarten, auf die die Gegenstände sich beziehen, unterschieden sind; zum Beispiel real oder ideal, wie wir gesehen haben, äußerlich, innerlich oder je nachdem, ob die Gegenstände ursprünglich gegeben sind oder nicht. Das hier angegebene »besondere Moment« ist jener der *Gewissheit*, dem der Begriff *belief* zugeschrieben wird, vermutlich in Bezug auf dessen Gebrauch bei Hume. Es handelt sich um einen Akt, der nicht für sich selbst bestehen kann, sondern mit der bewussten Seinsweise des Gegenstandes korreliert und die Wahrnehmung, die Erinnerung, die Erkenntnis eines Sachverhalts und folglich dessen Kenntnis begleitet. Die Kenntnis eines Sachverhalts (z. B. dass A B ist), teilt sich in jene unmittelbare, die wir Intuition nennen, und in jene mittelbare, die wir Deduktion nennen; beide werden vom *belief* begleitet. Und das ist die erste Bedeutung von *Glaube*.

Angesichts eines Sachverhalts ist es allerdings auch möglich, *Stellung zu nehmen*, und hier verhält es sich so, als ob das *belief* sich loslöste und sich unabhängig machte; so lässt sich von *Überzeugung* sprechen, die sich von der einfachen Kenntnis unterscheidet, weil sie die Beschaffenheit des Sachverhalts betrifft. Es gibt daher einen Unterschied zwischen der Aussage »Ich weiß, dass A B ist« und der Aussage »Ich bin überzeugt, dass A B ist«. Die *Überzeugung* ist das formale Moment des *belief*, der sich nicht auf einen Primärgegenstand bezieht, sondern auf die Beständigkeit der Eigenschaft »Sachverhalt«. Diese spiegelt sich objektiv in dem Satz wider, in dem ebengerade die Beständigkeit des Sachverhalts behauptet wird. Der Beständigkeit des Sachverhalts entspricht die Wahrheit der Behauptung, und die Überzeugung von der Beständigkeit des Sachverhalts ist implizit die Überzeugung von der Wahrheit der Behauptung. Und das ist die zweite Bedeutung von *Glaube*. Die erste und die zweite Bedeutung von Glaube könnten dem

¹⁴ E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, a.a.O., S. 106.





entsprechen, was Thomas von Aquin als »*omnis certitudo per rationem humanam*« definierte.

Es gibt allerdings *Spielarten* der Gewissheit und der Überzeugung wie die Vermutung, den Zweifel, die Frage, und unter diesen Spielarten gibt es eine, die sich der Vermutung annähert, weil sie noch nicht in sich deutlich ist und als *opinio* definiert werden kann: »Mir scheint, dass A B sei, aber es könnte auch anders sein.« Dies ist die dritte Bedeutung von *Glaube*. Der Unterschied zwischen Vermutung und Meinung besteht darin, dass es in der ersteren Gründe gibt, die zur Vermutung führen, wogegen die Meinung immer eine skeptische Geisteshaltung ist, die die leere Möglichkeit des »Anders-Seins« erwägt. Damit rückt die Meinung in die Nähe der *doxa*, der vierten Bedeutung von *Glaube*.

Mit diesem griechischen Wort bezeichnet Edith Stein das *Blind-Glauben*, das vielleicht der *opinio vehemens* bei Thomas nahekommt. Die *doxa* zieht nicht mehr die Gründe in Erwägung, nicht einmal als leere Möglichkeiten, sondern sie richtet sich auf eine innere Entschiedenheit, die sie der Überzeugung ähnlich macht. Aber zu unterscheiden ist die blinde Überzeugung, welche die *doxa* ist, von der sehenden.

Diese verschiedenen Bedeutungen des Glaubens sind der religiösen Dimension fremd. So kommt die Untersuchung nun zur Analyse des spezifischen Aktes der *fides*. Und das ist die fünfte und letzte Bedeutung von *Glaube*. Die *fides* unterscheidet sich von der Überzeugung und ihren Spielarten, weil ihr Gegenüber nicht der Sachverhalt, sondern ein Primärgegenstand ist. Auch gründet die *fides* als Akt nicht auf etwas anderem, sie ist vielmehr ein einfacher Akt. Dieser Akt besteht darin, etwas zu begreifen und für wirklich zu halten, aber nicht in einem rein spekulativen Sinn, denn das, was ich begreife, durchdringt mich, und *während* ich es begreife, ergreift es mich *in meinem personalen Zentrum* und ich halte mich an ihm fest. Es handelt sich um einen einheitlichen und unteilbaren Akt, der in der Analyse dennoch eine Vielzahl von Momenten enthüllt, die sich im zeitlichen Sinn weder unterscheiden noch voneinander trennen lassen: das *Ergriffen-Werden*, das *Sich-Klammern-an* und das *Erfassen*: Erkenntnis, Liebe und Tat sind vereint in einem einzigen Akt. Was den Aspekt der Erkenntnis betrifft, unterstreicht Edith Stein, dass es sich nicht um eine Erkenntnis in Form der Wahrnehmung handelt, weil der Gegenstand nicht gesehen wird – aus ebendiesem Grund kann man auch die *fides* mit der blinden *doxa* verwechseln. Doch hier ist das Unsichtbare, wenn auch keiner sinnlichen





Wahrnehmung zugänglich, für uns unmittelbar gegenwärtig: Es rührt uns an, es stützt und ermöglicht uns, dass wir uns an es klammern. Der Gegenstand der *fides* ist Gott, die *fides* ist Glaube an Gott. Da der Glaube, der die zuvor untersuchten Akte kennzeichnet, d.h. das *belief*, die Überzeugung, die *opinio* und die *doxa*, sich aus der Erfahrung ableitet, ist er weder endgültig noch unveränderlich, er ist nicht absolut. Solche Absolutheit hat dagegen der Glaube an Gott. Er kann verloren werden, aber er kann sich nicht verändern. An diesem Punkt untersucht Edith Stein auch den Atheismus – ohne ihn ausdrücklich beim Namen zu nennen. Sie vertritt die Ansicht, dass der Zweifel an Gott nicht eine Abwandlung der *fides* ist, denn es kann nur eine Abwandlung der Überzeugung geben, dass Gott existiert, und zwar entweder weil der Glaube nicht vorhanden ist oder weil es, obgleich der Glaube vorhanden ist, nicht gelingt, dieses Vorhandensein auf intellektueller Ebene zu bestätigen. Der Glaube aber kann die Grundlage der Sachverhalte sein, welche die intellektuelle Überzeugung betreffen.

Edith Stein unterscheidet also den grundlegenden religiösen Akt als ein *Fühlen*, in dem Erkenntnis, Liebe und Tat vereint sind; die Erkenntnis – es ist hilfreich, dies zu unterstreichen – ist in diesem Fall ein Begreifen, dass wir von der Hand Gottes angerührt werden und dass Gott sich als stark und mächtig, ja sogar allmächtig erweist. Das Ergreifen der Hand Gottes ist der menschliche Akt, der am Zustandekommen des Glaubensaktes mitwirkt. Von neuem werden die Spielarten des Atheismus untersucht, denn es ist möglich, dass man das Klopfen hört, aber weiter so lebt, als ob es das Klopfen nicht gäbe, indem man sich indifferent verhält oder sogar hartnäckig rebelliert wie gegenüber einem Hindernis, das man wegschaffen will.

Der auf diese Weise als einheitlicher und komplexer Akt untersuchte Glaube führt nach Edith Stein zur *natürlichen* Gotteserkenntnis, auch wenn der Begriff »natürlich« ihrer Meinung nach zum Teil ungeeignet scheinen könnte, weil wir es schon mit einer Kenntnis zu tun haben, die aus einer ersten Begegnung mit der Transzendenz hervorgeht. Für sie ist das Erkennen der Offenbarung, nämlich einer weiteren Manifestation Gottes, nur durch die natürliche Gotteserkenntnis möglich, die durch den einfachen und ursprünglichen Glaubensakt gegeben ist, der darin besteht, das Klopfen zu vernehmen und zu öffnen. Das Klopfen zu vernehmen und zu öffnen sind die Voraussetzungen für die Annahme der Offenbarung, und in diesem Sinne sind sie »natürlich«. Hier wird Gott im augustinischen Sinne in der Innerlichkeit erkannt.





Es wird deutlich, dass Edith Stein sich in jenes Denken einfügt, das die Aufmerksamkeit bei der Gotteserkenntnis von dem, was äußerlich ist, auf die Innerlichkeit des Fühlens verschiebt, in der ja auch der Glaube als Zustimmung des Menschen besteht. Hier bietet sich ein phänomenologischer Aspekt der Untersuchung Edith Steins, die Analyse der Innerlichkeit, in der sich das Göttliche und die Zustimmung zu ihm manifestieren.

All dies ereignet sich im »Zentrum« der Person: Es handelt sich um das, was Edith Stein später, vor allem in *Potenz und Akt*, als *Kern* der Person bezeichnet. Diesen Kern definiert sie ontologisch als das Seiende, das die Person in sich ist, und durch das sie dem göttlichen Sein *ähnlich* ist. Es ist das positive Fundament der *Analogia entis*. Als aktuell Seiendes ist der Kern keine bloße Möglichkeit, vielmehr ist er ein Potenzial nur hinsichtlich der Fähigkeit, in der Seinsform des bewussten geistlichen Lebens anzuwachsen. Er ist *entelechia* der Person, die in sich den *telos* der Person selbst enthält.¹⁵

Indem der Kern den Punkt verkörpert, in dem sich die Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem ereignet, ist er der Ort der Manifestation des Göttlichen, und die *fides*, aus der die natürliche Gotteserkenntnis hervorgeht, entsteht eben aus diesem Kontakt mit dem Göttlichen, das in jenem Akt »gefühl« wird, der in sich als Begreifen verstandene Erkenntnis, Liebe und Tat vereinigt. Solch einen Akt kann man annehmen oder nicht annehmen. Wer annimmt, kann einfach zustimmen, und in der Begrifflichkeit Thomas von Aquins kann man sagen: Wenn dies geschieht, ist das, was angenommen wird, angenommen, weil es »*gläubwürdig*« ist oder man mit einem Beweis fortfahren kann, der einen vernunftgemäßen Gedankengang impliziert.

GEGENSEITIGE VERWIESENHEIT UND HARMONIE VON PHILOSOPHIE UND OFFENBARUNG

Ich möchte zwei grundlegende Punkte hervorheben, in denen sich die Harmonie zwischen Philosophie und Offenbarung im Werk von Edith Stein in ihrer ganzen Fülle zeigt. Es handelt sich um zwei entscheidende Themen, welche die Konstitution des Menschen sowie die

¹⁵ E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, eingeführt und bearbeitet von H. R. Sepp, ESGA Bd. 10, Herder, Freiburg i. Br. 2005, S. 263.





Existenz und Natur Gottes betreffen, also um Anthropologie und Theologie.

An dieser Stelle beschränke ich mich auf das erste Thema. Für das zweite wäre eine längere Abhandlung nötig. Ich verweise nur auf eine Stelle des Werkes *Endliches und ewiges Sein*, die ich für entscheidend halte, und zwar den § 12 des dritten Kapitels *Wesenhaftes und ewiges Sein*. In Bezug auf die anthropologische Frage hatte ich die Komplexität des Menschen, die Schichtungen in Leib, Seele und Geist sowie die originelle Entdeckung Edith Steins schon angedeutet, welche die Anwesenheit eines Kerns in uns betrifft, den sie als ein der Verderbnis und Entwicklung nicht unterliegendes Prinzip definiert. Dieses Prinzip hat ebendie doppelte Funktion, den Menschen in seiner autonomen Individualität zu identifizieren und Sitz der Gegenwart des Göttlichen in uns zu sein.

Entdeckt wird dieser Kern sicherlich durch eine philosophische Überlegung, welche die Frage nach dem Wert der menschlichen Einzigartigkeit stellt und sich hinsichtlich dessen fragt, was diese zu einer solchen macht. Es wird deutlich, dass sich am Grund dieser Frage die Sicht des Menschen findet, welche die christliche Botschaft durch ihr Beharren auf der persönlichen Verantwortung, auf einem moralischen Gewissen und somit auf der Bedeutsamkeit der eigenen Individualität mit hervorgebracht hat. Doch dieses Licht, das von der Verkündigung Christi ausgeht, hat den Philosophen dazu gebracht, »sich aufzumachen, um zu sehen«, das heißt, die Struktur des Menschen gründlicher zu erforschen. Wie bereits unterstrichen, geschah all das mehr oder weniger explizit im Moment der Ausbreitung des Christentums und wurde danach als eine Errungenschaft angenommen, über deren Ursprung man sich oft nicht mehr bewusst war. So erklärt sich der Ursprung des Begriffs der individuellen Seele und im Falle von Edith Stein der Ausweis des Personkerns.

Doch wie lässt sich die Gültigkeit dieser Entdeckung bestätigen? Hier erlaubt es die Offenbarung, den Kreis zu schließen. Wenn sie einen Einfluss auf den Ursprung dieser Deutung des Menschen ausgeübt hat, bietet sie eine weitere Bestätigung, und zwar auf sehr eigentümliche Weise: durch einen Abschnitt des menschlichen Lebens, welcher als der am wenigsten ausgestaltete, formloseste und daher am wenigsten aussagekräftige erscheint – die Kindheit.

In der außerordentlichen Aufwertung des menschlichen Lebens, die das ganze Evangelium Jesu durchzieht, kann besonders die Bedeutung





erstaunen, die der Kindheit beigemessen wird. Nicht nur das Thema der Wiedergeburt, wie es in Jesu Gespräch mit Nikodemus begegnet, also der mühsame Neuanfang in einer Situation augenscheinlicher Schwäche, sondern vor allem der Text bei Matthäus 18,1–3: »Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich gelangen«, zeigen mit außerordentlicher Kraft die Bedeutsamkeit dieser Phase des menschlichen Lebens. Der Theologe Heinrich Spaemann hat einen bemerkenswerten Beitrag zu diesem Thema in seinem Buch *Orientierung am Kinde*¹⁶ geleistet, der mich veranlasst hat, über das Thema erneut nachzudenken und einen kurzen Satz Edith Steins besser zu begreifen, den ich schon bemerkt und kommentiert hatte, der aber eine weitere Vertiefung verdient.

In Bezug auf den Kern schreibt sie: »Je stärker er [der Mensch, Anm. d. Verf.] aus der Tiefe lebt, je reiner er seinen Kern entfaltet, desto belangloser werden die äußeren Veränderungen sein, und ins Himmelreich müssen alle als ›Kinder‹ eingehen. Heißt das: genau so, wie sie ursprünglich waren?«¹⁷ Stein beantwortet diese Frage, indem sie behauptet, dass man von einer Entwicklung des Kerns sprechen kann, doch nur in dem Sinn, dass alle Kräfte des Menschen zusammenarbeiten müssen, um den von ihm gebotenen Anweisungen zu folgen und ihn so zu erhalten, wie er gegeben war, und das ist der Grund, warum ins Himmelreich alle als Kinder eingehen müssen; sie müssen in anderen Worten ihre Identität bewahren und die spezifischen mit ihr verbundenen Entwicklungsmöglichkeiten pflegen.

Im Kommentar Edith Steins wird der Evangeliumstext durch die philosophische Reflexion erhellt und zugleich bewahrt er diese. Das Sich-der-offenbaren-Wahrheit-Anvertrauen, das dem Glauben eigen ist, also das Sich-dem-Wort-Jesu-Anvertrauen, verbindet sich mit der für die Philosophie kennzeichnenden Entdeckung der Wahrheit: In diesem Fall geht es um die persönliche Identität, die im Kern vorgezeichnet ist, der so bewahrt werden muss, wie er anvertraut wurde. Das Wort Jesu hat auf eine Wahrheit hingewiesen, die den Menschen betrifft: den Wert der Kindheit. Der Philosoph zieht diesen Aspekt des menschlichen Lebens in Betracht, bestätigt dessen Merkmale durch seine Überlegung. Die Haltung der intellektuellen Suche, die dem Men-

¹⁶ H. Spaemann, *Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18,3*, Johannes Verlag Einsiedeln, 9. Auflage 1999.

¹⁷ E. Stein, *Potenz und Akt*, a.a.O., S. 141.





schen eigen ist, wird so dadurch verstärkt, dass er sich der in der Botschaft enthaltenen Wahrheit anvertraut; hier haben wir die gegenseitige Verwiesenheit der beiden menschlichen Haltungen von Glauben und Vernunft.

Es scheint mir angemessen, die Gedanken Edith Steins hierzu zu zitieren: »So ist nach unserer Auffassung ›christliche Philosophie‹ nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines ›perfectum opus rationis‹, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.«¹⁸ Hier erscheint der oben (S. 117) erwähnte Ausdruck *perfectum opus rationis*. In diesem Ausdruck verwirklicht sich die Harmonie zwischen den beiden Haltungen, das heißt, es verwirklicht sich etwas Neues, das beide übersteigt und bewahrheitet. Es handelt sich nicht um Theologie im herkömmlichen Verständnis, sondern eher um eine »theologia *sui generis*«. ¹⁹ Wenn die über das Anvertrauen erreichte Wahrheit für den Verstand, wie Edith Stein behauptet, auch finster sein kann, erweist sie sich doch wie in diesem Fall für ebendiesen Verstand als außerordentlich klärend, und so erweitert die Vernunft ihre Grenzen, worauf Benedikt XVI. mit Nachdruck hingewiesen hat. Die mittelalterlichen *Summae* stellen die Verwirklichung dieses *opus* nach Edith Stein dar; doch auch ihr eigenes Werk *Endliches und ewiges Sein* präsentiert sich als eine authentische und neuartige *Summa* unserer Gegenwart.

¹⁸ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, a.a.O., S. 33.

¹⁹ Vgl. A. Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia, Esistenza Pensiero Fede*, Studium, Roma 2009.





TAMMO MINTKEN

Der Glaubensakt in Analogie zur Theorie der Einfühlung bei Edith Stein¹

In ihrer Schrift *Zum Problem der Einfühlung* dehnt Edith Stein die Idee der Erfahrung fremden Personseins durch Einfühlungsakte auch auf die Erfahrung Gottes aus: »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.«² Diesen Weg der analogen Annäherung an das Geheimnis der Beziehung von Gott und Mensch hat Stein selbst aber nicht weiter verfolgt. Der vorliegende Beitrag versucht, diese Lücke zu schließen und darüber hinaus mit dem Glaubensakt zu verknüpfen. Zum einen will die Arbeit das Denken Edith Steins für die heutige Diskussion fruchtbar machen und zum anderen das Verhältnis von Glaubensakt und Glaubensinhalt phänomenologisch bestimmen und in seiner personal-konstitutiven Bedeutung herausarbeiten. Diesem phänomenologischen Interesse entsprechend werden auch hauptsächlich die phänomenologischen Frühschriften Steins berücksichtigt, neben der Einfühlungsschrift also die *Einführung in die Philosophie*³ und der Jahrbuchbeitrag *Psychische Kausalität*.⁴ Weitere Schriften Steins werden

¹ Dieser Beitrag ist aus meiner Abschlussarbeit entstanden. Der Wechsel des Formats bringt zwar aufgrund der erneuten Reflexion eine Konzentration auf das Wesentliche mit sich, leidet aber an manchen Stellen auch unter der Kürzung. Insbesondere die weitere Ausfaltung und kritische Würdigung der Einfühlungstheorie selbst und ihr Verhältnis zu neueren Theorien der Empathie fehlen schmerzlich. Ähnliches gilt für Diskussionen im Umfeld der jüngeren phänomenologischen Entwicklung und die materiale Vertiefung in Christi Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Ich habe mich dennoch gegen eine bloße Zusammenfassung entschieden, um nicht die analytische Dynamik zu unterminieren und damit den Kernthesen die Nachvollziehbarkeit zu rauben.

² Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, in: Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA], Bd. 5, eingeführt und bearbeitet von Sondermann, Maria Antonia, Freiburg i.Br. 2010 [PE], 20. Der äußerst schwierige zweite Teilsatz über das Erkennen Gottes kann im engen Rahmen dieses Aufsatzes nicht problematisiert werden.

³ Dies., *Einführung in die Philosophie*, in: ESGA, Bd. 8, hingeführt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Wulf, Claudia Mariéle, Freiburg i.Br. 2010 [EPH].

⁴ Dies., *Psychische Kausalität*. (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften), in: ESGA, Bd. 6, eingeführt und bearbeitet von Beckmann-Zöller, Beate, Freiburg i.Br. 2010, 5–109 [PK].





nur ergänzend hinzugezogen. Als Leitmotiv kann folgende Aussage Edmund Husserls gelten: »Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewusstseinsleistung, auch hier darf ich aus Angst vor einer vermeinten Blasphemie nicht wegsehen, sondern muss das Problem sehen.«⁵ In diesem Sinne ist es das Ziel dieses Essays, den Glauben selbst als die bewusstseinsmäßige Gegebenheit des sich in seiner Offenbarung selbst mitteilenden Gottes aufzuweisen. Die Analogiebildung zur Einfühlungstheorie soll dieses personale Beziehungsgeschehen verständlich machen.

Einer Vergewisserung über die Verwendung des Aktbegriffs in der vorliegenden Arbeit (1) und einer knappen Darstellung der Einfühlungstheorie (2) folgt die Schilderung der Bedeutung der Einfühlung für die personale Konstitution (3). Diesem ersten Abschnitt folgt die Ausarbeitung der die Einfühlung in kontrafaktischer Durchbrechung tragenden Offenbarung Gottes als höchster Wert (4). Dem schließt sich die Analyse des Glaubensakts an, der als Zustimmung zur Liebes- und Willensgemeinschaft von Gott und Mensch betrachtet und als die Gegebenheitsweise Gottes für das Bewusstsein *sui generis* beschrieben wird (5). Ein Fazit fasst die Ergebnisse zusammen und bietet einen systematischen Ausblick an (6).

1. DER BEGRIFF DES AKTS

Der phänomenologische Aktbegriff, wie ihn Edith Stein in ihren frühen Schriften verwendet,⁶ ist als das intentionale, auf einen Gegenstand gerichtete Erleben des Subjekts zu begreifen. Stein bestimmt Bewusstsein im Anschluss an Brentano und Husserl als intentional, also immer als Bewusstsein von etwas. Jedem intentionalen Gerichtetsein korrespondiert eine ihm korrelierende Gegebenheitsweise,⁷ und aus diesem Spiel

⁵ Hua XVII, 258.

⁶ Edith Steins Verwendung dieses Begriffs oszilliert zwischen dem phänomenologischen Verständnis intentionalen Bewusstseinslebens und dem ontologischen Gebrauch im Anschluss an Thomas von Aquin. Zur ontologisch geprägten Sicht vgl. Stein, Edith, Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, in: ESGA, Bd. 10, eingeführt und bearbeitet von Sepp, Hans Rainer, Freiburg i.Br. 2005 [PA], 83f.

⁷ »Gegeben« heißt im phänomenologischen Sinne, dass dem intentionalen Bewusstsein das Korrelat seines Erlebens in *einer spezifischen Weise entspricht*. Z.B. ist ein Baum im äußeren (sinnlichen) Wahrnehmen als Korrelat ›Wahrgenommenes‹ gegeben, im Erinnern als Korrelat ›Erinnertes‹ usf.





von Intention und Korrelat baut sich der Erlebnisstrom auf. Das intentionale Gerichtetsein wird als Akt bezeichnet, durch den der Gegenstand, auf den sich das Erleben richtet, zur Gegebenheit kommt.⁸ Stark vereinfacht ist ein Akt das, worin eine bestimmte Wirklichkeit Gegenstand sinngebenden Erlebens wird.⁹ So entspricht jedem Akt des Wahrnehmens ein Wahrgenommenes als dessen Aktkorrelat, jedem Akt des Hoffens ein Erhofftes usw.¹⁰ Dem Einfühlungsakt wiederum korreliert als das Eingefühlte die Erfahrung fremder Personen in der Erfassung ihres Erlebens. Jedem Akt des religiösen Glaubens¹¹ entspricht demgemäß ein Geglaubtes. Das heißt, dass der Glaube als eine spezifische Form intentionalen Gerichtetseins ausgewiesen ist, die mit keiner anderen Gegebenheitsweise zu identifizieren ist.¹² Der Glaube lässt sich demgemäß als die spezifische Gegebenheitsweise der Offenbarung und des sich darin mitteilenden Gottes postulieren.¹³ Damit ist eine zweite Präzisierung des Aktbegriffs erforderlich, die hinsichtlich des theologischen Gebrauchs zu machen ist. In der theologischen Rede wird der Begriff des Glaubensakts zumeist für die *fides qua creditur* gebraucht, also für die Dimension der personalen Hingabe an Gott in Vertrauen und Gehorsam.¹⁴ Diese Dimension wird dann häufig von der *fides quae creditur*, dem Glaubensinhalt, scharf abgegrenzt, so als käme dem eigentlichen Glaubensakt des Vertrauensglaubens an Gott noch dieser oder jene Glaubensartikel gleichsam akzi-

⁸ Vgl. EPh, 104ff.

⁹ Vgl. EPh, 22. Auf die Unterscheidung zwischen »idealistischer Phänomenologie« bei Husserl und »realistischer Phänomenologie« bei Stein kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Zur Sinnggebung der intentionalen Akte durch die noetisch-noematische Struktur vgl. Hua III/1 (Ideen 1), 187–222.

¹⁰ Vgl. EPh, 22.

¹¹ Davon ist »Glaube« im Sinne von Meinen, Vermeinen zu unterscheiden.

¹² So wenig wie Wahrnehmung mit der aus ihr gewonnenen kategorial-allgemeinen Erkenntnis gleichzusetzen ist, kann also der Glaube in Erkenntnis aufgehoben werden, weil dies eine Zerstörung seiner spezifischen Aktqualität und damit auch der in ihm zur Gegebenheit kommenden Wirklichkeit bedeutete. Darüber hinaus kann von einer Aufhebung von Glauben in Wissen ohnehin nicht gesprochen werden, da Gott als Gegenstand des Glaubens aller kategorialen Erkenntnis *prinzipiell* entzogen ist.

¹³ S.u. 4. und 5.

¹⁴ So z.B. Kasper, Walter, Der Gott Jesu Christi, in: Augustin, George/Krämer, Klaus (Hg.), Walter Kasper Gesammelte Schriften [WKGS], Bd. 4, Freiburg i.Br. 2008, 213f.; vgl. Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. 2009, 475.





dentell oder sekundär hinzu.¹⁵ Eine solche Entgegensetzung aber widerspricht dem hier verwendeten phänomenologischen Aktverständnis diametral, denn kein Akt kann ohne sein Aktkorrelat zur Gegebenheit kommen. Das Aktkorrelat des Glaubens aber ist die *Offenbarung* Gottes und niemals Gott an sich. Gott an sich kann gar nicht Gegenstand des Bewusstseins werden.¹⁶ Der Glaubensakt darf sachlich also nicht von seinem Aktkorrelat, dem Glaubensinhalt oder Geglaubten, getrennt werden.

2. DAS WESEN DER EINFÜHLUNG

Um zwei häufigen Missverständnissen vorzubeugen, sei hier erwähnt, dass Stein mit Einfühlung erstens einen Erfahrungsakt meint und sich damit gegen die Auffassung wendet, Einfühlung sei ein schließendes, rationalen Operationen folgendes Verfahren. Ganz im Gegenteil erfährt das einfühlende Subjekt so unmittelbar das Erleben des eingefühlten Subjekts, wie ihm in einer äußeren Wahrnehmung das Wahrgenommene gegenwärtig gegeben ist.¹⁷ Zweitens können auch theoretische oder willentliche Akte eingefühlt werden.¹⁸ Es findet also keine Beschränkung auf das Erfassen fremder Gefühle statt.

Um das Wesen der Einfühlung zu verstehen, muss zunächst zwischen Originarität und Nichtoriginarität der Erlebnisse unterschieden werden. Alle gegenwärtigen Erlebnisse sind als solche originär, sie haben das Korrelat ihres Erlebens vor sich und »was könnte originärer sein als das Erleben selbst?«¹⁹. Alles, was ein Subjekt *hic et nunc* erlebt, ist originäres Erleben. »Aber nicht alle Erlebnisse sind originär gebend, sind ihrem Gehalt nach originär[.]«²⁰ Originär gebend sind Erlebnisse dann, wenn der eigentliche *Gegenstand* des Erlebens als solcher selbst gegenwärtig ist. Wenn ich Freude empfinde, sind mir das Objekt des

¹⁵ Die entsprechende Gefahr der inhaltlichen Entleerung sieht freilich auch Kasper selbst: »Denn ein inhaltsloser Glaube wäre ein haltloser Glaube, der [...] gegenstandslos ist.« Kasper, Walter, *Das Evangelium Jesu Christi*, in: WKGs, Bd. 5, Freiburg i.Br. 2009, 178.

¹⁶ S. u. 4.

¹⁷ »Einfühlend aber ziehen wir keine Schlüsse, sondern haben das Erlebnis als fremdes im Charakter der Erfahrung gegeben« (PE, 38).

¹⁸ Vgl. EPh, 167.

¹⁹ PE, 15.

²⁰ Ebd.





Gefühls und die Wertnahme der Seelentiefe unmittelbar gegeben.²¹ In einer Wahrnehmung ist z.B. das Wahrgenommene *f* originär gebend. In der Erinnerung an *f* hingegen bleibt *f* zwar das Korrelat des Bewusstseins und »[a]ls jetzt sich erzeugende Welten im Erlebnisstrom sind diese Erlebnisse originär«²². Aber *f* ist nicht originär *gebend*, denn »was [es] konstituier[t], ist nicht ursprünglich Erzeugtes, sondern Wiedererzeugtes, Vergegenwärtigtes, also nicht-originär«²³.

Nicht-originäre bzw. nicht originär gebende Erlebnisse haben sozusagen ihr Objekt außerhalb ihrer selbst. In der Erinnerung an eine vergangene Freude lebt auch ihr Objekt nur als Erinnertes und der Unterschied zur ursprünglich lebendigen Freude kann sich darin ausdrücken, dass die erinnerte Freude heute ein Gefühl der Wehmut wachruft, weil sie einen gegenwärtigen Mangel spüren lässt, der gerade im Fehlen des originär gebenden Gefühlsobjekts besteht.

Edith Stein schließt die Frage an, ob Einfühlungsakte nun originär gebend sind oder nicht. Als gegenwärtiges Erlebnis ist jeder Einfühlungsakt ebenso originär wie jedes andere Erlebnis auch. Aber da der ursprünglich gebende Gegenstand nicht vorhanden ist, ist der Einfühlungsakt »nicht-originär seinem Gehalt nach«²⁴. In der Mitgegebenheit der Freude eines Freundes habe ich das Objekt seiner Freude – z.B. seinen bestandenen Examensabschluss – nicht ursprünglich gebend vor mir. Ich kann mir zwar den Grund seiner Freude vergegenwärtigen, habe aber darin *nicht* sein originär gebendes Erleben. Stein führt dies folgendermaßen aus:

»Die *Einfühlung* nun ist als Vergegenwärtigung ein ursprüngliches Erlebnis, eine gegenwärtige Wirklichkeit. Das, was sie vergegenwärtigt, aber ist nicht eine vergangene oder künftige eigene ›Impression«²⁵, sondern eine gegenwärtige ursprüngliche Lebensregung eines anderen, die in keiner kontinuierlichen Verbindung mit meinem Erleben steht und nicht mit ihm zur Deckung zu bringen ist.«²⁶

Akte der Einfühlung vergegenwärtigen das Erleben fremden Bewusstseins durch eine Art von Subjekttausch, in dem das eigene Ich in ein

²¹ Zur Bedeutung von Wertnehmen und Seelentiefe s.u. 2.

²² EP, 16.

²³ Ebd.; vgl. EPh, 150f.

²⁴ PE, 19.

²⁵ »Impression« benutzt Edith Stein hier von der Auseinandersetzung mit David Hume herkommend, meint aber inhaltlich das originäre Erleben, vgl. EPh, 150f.

²⁶ Ebd., 151; vgl. PE, 20.





anderes Ich versetzt wird, indem es von dessen Erlebnisstrom betroffen wird. Das fremde Erleben ist dem Ich dann gegeben, ohne dass diesem Ich dessen originär gebende Erlebnisse selbst originär gebend gegenwärtig wären. Zunächst steht das fremde Erleben als Objekt gegenüber, »indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe [...], ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt²⁷ zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle[.]«²⁸ Der für Stein entscheidende Punkt liegt in der Differenz von einfühlendem und eingefühltem Subjekt. Diese Differenz wird daran ersichtlich, dass das eigene Ich zwar im fremden Ich dessen Objekt (z.B. seiner Freude) und seinen Motiven zugewendet sein kann, aber die originär gebenden Erlebnisse nicht mit dem Erlebnisstrom des eigenen Subjekts übereinstimmen. »So haben wir in der Einfühlung eine Art erfahrender Akte *sui generis*« und Einfühlung als »Erfahrung von fremdem Bewusstsein überhaupt«²⁹.

Dieses Erlebnis, bei denen das fremde Erleben das eigene erreicht, wird im Folgenden als Durchbrechung der Erlebniskontinuität bezeichnet. Die bis hier noch sehr stark vom Ich ausgehende und formale Betrachtung der Einfühlungstheorie verschiebt sich umso mehr in Richtung auf das eingefühlte Du, je mehr die Bedeutung der Einfühlung für die personale Konstitution betrachtet wird. Hieran wird zumal einsichtig, dass die Einfühlung nicht von der einfühlenden, sondern von der eingefühlten Person ausgeht. Im Folgenden wird die Bedeutung der Einfühlung für die personale Konstitution nachgezeichnet, da diese auch von besonderer Relevanz für die Analogiebildung von Einfühlung und Glaubensakt ist.

3. DIE PERSONALE KONSTITUTION IN EINFÜHLUNGSAKTEN

Die Konstitution der menschlichen Person zählt zum zentralen Erkenntnisinteresse Edith Steins. So steht auch die Einfühlungsthematik im Zusammenhang und in einem gegenseitigen Aufklärungsverhältnis mit der Konstitution der Person. Konstitution bedeutet dabei, dass in

²⁷ Das Objekt meint hier die Freude und nicht den Abschluss als den Grund der Freude.

²⁸ Ebd., 19.

²⁹ Ebd., 20.





der Art und Weise des Erlebens zugleich die Strukturen aufgewiesen werden, die für diese Erlebnisse selbst maßgeblich sind. Diese Strukturen sind keine vom Erlebnis zu trennenden Mechanismen, sondern sich in den Akten selbst gebende Vollzugsformen. Es geht in der Konstitution nicht um eine metaphysische Spekulation, die verschiedene Seinstufen im Menschen postuliert, oder um die Deduktion eines ontologisch hergeleiteten Aufbaus, sondern um die deskriptive Analyse des Sich-Aufbauens der personalen Wirklichkeit, wie sie sich in Akten zur Gegebenheit bringt.³⁰ Noch viel weniger als Spekulation bedeutet die Konstitution eine Konstruktion. Vereinfacht gesagt, macht die Subjektivität ihre Umwelt, ihren Sinn oder ihre Werte nicht, sondern nimmt sie als die Wirklichkeit entgegen, als welche sie sich in den Leistungen der Subjektivität bewusstseinsmäßig zeigt. Konstitution meint den prozessualen Aufbau der objektiven Gegebenheitsweise der Gegenstände als Wirklichkeit für das Subjekt.³¹ Indem z.B. ein Wert eingefühlt wird, offenbaren sich das Einfühlungsvermögen, die Werthaftigkeit und die dem Akt zugeordneten Vernunftgesetzlichkeiten als Momente des Bewusstseins und der menschlichen Person zugehörige Wirklichkeiten.

Laut Edith Stein ist es für die personale Konstitution erforderlich, sich in Gefühlsakten selbst zu erfahren, denn nur im Gefühlserlebnis erschließen sich dem Ich-Erleben die Tiefen seiner Persönlichkeit oder Individualität.

»[I]m Fühlen erlebt [das Ich] nicht nur Objekte, sondern sich selbst, es erlebt die Gefühle als aus der ›Tiefe seines Ich‹ kommend. [...] Das Ich aber, das im Gefühl erlebt wird, hat Schichten von verschiedener Tiefe, die sich enthüllen, indem die Gefühle aus ihnen entspringen.«³² Im Anschluss an Max Scheler erschließt sich laut Stein im Fühlen zugleich ein Wert oder Wertgefüge, denn das Fühlen ist »das gebende Be-

³⁰ In den thomistisch geprägten Spätschriften Steins verdrängt die metaphysisch-deduktive zunehmend die phänomenologisch-konstitutive Sicht des personalen Aufbaus. Der Zusammenhang zwischen Ontologie und Phänomenologie bedarf noch gründlicher Erforschung; für die Denkentwicklung Steins machen einen Anfang Lebeck, Mette, *The Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics*, Bern 2015; Jani, Anna, *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*, Würzburg 2015.

³¹ An dieser Stelle muss die Bedeutung der phänomenologischen Reduktionen als strikt methodischer Außerkraftsetzung der Seinsgeltung betont werden, die in keinem Falle mit einer ontologischen Leugnung der Seinsgeltung verwechselt werden darf. Vgl. EPH, 15–22; Mayer, Verena, *Edmund Husserl*, München 2009, 128–131.

³² PE, 117.





wusstsein [...] für die Welt der Werte³³. Die Werte werden dabei als Qualitäten eines Gegenstandes betrachtet, die sich im Fühlen erschließen und z.B. die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung als Güter ausweisen. »Diese Wertqualitäten bilden einen neuen Seinsbestand gegenüber den Sachqualitäten und machen die ›bloßen Sachen‹ erst zu ›Gütern‹.«³⁴ Es kann also kein Fühlen geben, in dem nicht zugleich ein Wert erfasst werden würde, und jeder Wert kommt an einem Objekt zur Gegebenheit.³⁵ Das Fühlen ist somit der wertgebende Akt schlechthin und umgekehrt entspricht »[j]edem Wert [...] ein fühlender Akt, in dem er zu adäquater Gegebenheit kommt«³⁶. Von daher lässt sich in der Theorie Steins mit gutem Recht auch vom Wertfühlen sprechen. Verschiedene Werte können von unterschiedlicher Höhe sein und so kommt ihnen eine hierarchische Ordnung zu, die von Stein in einem Beispiel veranschaulicht wird:

»Der Ärger über den Verlust eines Schmuckstückes greift weniger tief ein oder kommt aus einer oberflächlicheren Schicht als der Schmerz über den Verlust desselben Gegenstandes als Andenken an eine geliebte Person oder weiterhin als der Schmerz über den Verlust dieser Person selbst.«³⁷

Die Person nimmt im Fühlen die Welt als werthafte Welt sowohl entgegen als auch in sich auf und enthüllt so diese Werte als ihr selbst entsprechende.³⁸ Die Struktur der Seele wird durch die Entsprechung der Tiefe erkannt, aus der die Gefühle entspringen, um einem bestimmten Wert zu entsprechen.

»Mit jedem Fühlen, jedem wertgebenden Akt ist verbunden oder richtiger gesagt: es ist zugleich ein Gefühl, eine Zuständlichkeit des Ich, die seinen Lebensstrom aufwühlt. [...] Wie stark dieser Einfluss, wie tief dieses Eingreifen ist, das hängt von der Höhe des gefühlten Werts ab.«³⁹

Je höher der gefühlte Wert ist, umso tiefer wird das Ich davon seelisch berührt oder betroffen. Die Tiefen der personalen Seelenschichten werden also in den Akten des Wertfühlens konstitutiv zugänglich.

³³ EPh, 128.

³⁴ Ebd., 129.

³⁵ Vgl. PE, 119.

³⁶ EPh, 129.

³⁷ PE, 119.

³⁸ Vgl. EPh, 136ff.

³⁹ Ebd., 128f.





»Es eröffnen sich hier Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte, der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person. Somit ist jeder Vorstoß ins Reich der Werte zugleich ein Eroberungszug ins Reich der eignen Persönlichkeit. Diese Korrelation ermöglicht eine Vernunftgesetzlichkeit der Gefühle und ihrer Verankerung im Ich und eine Entscheidung über ›richtig‹ und ›falsch‹ in diesem Gebiet.«⁴⁰

Die Gefühle erschließen die Schichten der personalen Seelentiefe bzw. die Person erschließt sich die eigene Tiefe und ihren eigenen Wert in Gefühlsakten. Da aber tiefere Schichten höheren Werten entsprechen, lassen sie sich laut Stein ebenfalls als die wertvolleren personalen Schichten auffassen. Je tiefer das Gefühl, dem das eigene Erleben entspringt, umso mehr realisiert sich die Person selbst als wertvoll, als in diesen Werten aufgerichtet und sich in ihnen gestaltend.⁴¹

Besondere Bedeutung kommt den Werten im Leben der Person zu, insofern sie als Motive des Willens das geistige Leben ordnen, denn Motivation ist laut Stein der Titel für die Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens. So wie die Naturprozesse durch Kausalität bestimmt werden, so gilt im Bereich des Geistes die Motivation als das verknüpfende Moment verschiedener Erlebnisinhalte. Motive verketten ein Erlebnis mit einem anderen in sinnvoller und produktiver Weise.⁴² Produktiv soll dabei heißen, dass sich zwei oder mehrere Erlebnisse nicht wie in bloßer Wahrnehmungsfolge aneinanderreihen, sondern dass das zweite aus dem ersten Erlebnis hervorgeht, es sinnvoll aus ihm motiviert ist.

»Motivation [...] ist *die* Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen: [...] ein *Hervorgehen* des einen aus dem anderen, ein Sich-Vollziehen oder Vollzogenwerden des einen *auf Grund* des anderen, *um* des anderen *willen*. [...] Der ›Drehpunkt‹ gewissermaßen, an dem die Motivation ansetzt, ist immer das Ich. Es vollzieht den einen Akt, weil es den anderen vollzogen hat.⁴³

Jedem Gegenstand des Erlebens liegt ein bestimmter Sinngehalt zu Grunde, der ihm sinngemäße Stellungnahmen, Erwartungen, Handlungen oder sonstige entsprechende Akte hervorruft. Der Wahrnehmung eines Blitzes erfolgt die erfahrungsmäßige Erwartung, dass es auch donnern wird. Die Erwartung zwischen Blitz und Donner ist

⁴⁰ PE, 119f.

⁴¹ Vgl. EPh, 140–144.

⁴² Vgl. PK, 21–98.

⁴³ Ebd., 36.





nicht kausal bedingt – wie das natürliche Geschehen zwischen den zwei Ereignissen des einen Wetterphänomens –, sondern die Erwartung »Donner« wird durch den Sinngehalt des Wahrnehmungserlebnisses »Blitz« motiviert.⁴⁴ Ebenso kann der Sinngehalt eines abstrakt formulierten philosophischen Gedankens dazu motivieren, den gedachten Sinngehalt in einem Beispiel verständlich zu machen. Dann motiviert zum einen das Bemühen um Verständlichkeit das Geben eines Beispiels und zum anderen motiviert der Sinn des zu explizierenden Gedankens den Inhalt des Beispiels.

Werte sind primäre Motive. Werte haben einen eigenen Sinngehalt, der ihnen sinngemäße Akte fordert. Jedem Wert gehört es zu, dass er sein soll, jedem Unwert, dass er nicht sein soll.

»Es liegt im Sinne eines als wertvoll Erkannten, dass es zugleich als sein sollend dasteht. Daraus ist die Norm abzuleiten, dass derjenige, welcher sich den Wert zur Gegebenheit bringt [...], sich seine Realisierung zum Ziel setzen soll.«⁴⁵

Ein vernünftiges oder sinnhaftes Wollen gründet in den Werten, die das Fühlen an einem Gegenstand zur Abhebung bringt. Die Werte motivieren das Handeln gemäß des ihnen inhärierenden Sinnbestands.⁴⁶ Das Ich erschließt sich in seinen Gefühlserlebnissen zugleich die Tiefen seiner Seele, die der Höhe der von ihm erfüllten Werte entsprechen. Daraus lässt sich auf einen Drang zur werthafte Selbsterkenntnis schließen, denn wenn es jedem Wert zugehört, verwirklicht (oder bewahrt) werden zu sollen, dann wird in jedem Akt der Selbsterschließung auch das eigene Sein-Sollen mitgegeben.⁴⁷ Da sich aber dieser Selbstwert erst im Wertfühlen Schicht für Schicht offenbart, ist »Selbstenthüllung« – die aus dem Gemüt aufsteigende und theoretisch reflektierte Selbsterkenntnis – ein Motiv *par excellence*. Für Edith Stein bedeutet der Wille vornehmlich ein Werkzeug zur Selbstgestaltung im Horizont der sowohl objektiv gültigen personalen Werthaftigkeit als auch – da

⁴⁴ Lukas Steinacher hat mich darauf hingewiesen, dass sich dieses Beispiel noch in verzweigten Analysen weiterdenken ließe, z.B. in Hinsicht auf das Phänomen des Wetterleuchtens. Die verschiedenen Erfahrungssedimente würden dann unterschiedliche Gesetzmäßigkeiten der Motivationszusammenhänge einsichtig machen.

⁴⁵ Ebd., 38.

⁴⁶ Vgl. ebd., 60–64; PE, 131f.

⁴⁷ Theologisch findet sich hier ein phänomenologischer Anknüpfungspunkt für die Rede vom *desiderium naturale*.





Individualität selbst ein objektiver Wert des Personseins ist⁴⁸ – gemäß dem individuellen Personenkern.⁴⁹

Damit ist aber die Person als frei aufgewiesen, denn nur in der Zustimmung zur Verwirklichung eines Werts oder der Entscheidung in der Abwägung verschiedener Werte kann der Wert als Motiv wirksam werden.⁵⁰ Freiheit heißt für Stein zunächst schlicht die Wahlmöglichkeit: »Was besagt Freiheit? Es besagt dasselbe wie das: Ich kann.«⁵¹ Die Person steht ihren Motiven in Freiheit gegenüber, sie kann Reizen widerstehen und »kann das, was in [ihr] aufsteigt, unterbinden«⁵². Diese Freiheit aber impliziert immer schon das Sollen, wobei das Gesollte formal immer in der Zustimmung zum sinnvolleren Motiv und damit zum höheren Wert besteht. »Das freie Ich, das sich entscheiden kann, etwas zu tun oder zu unterlassen [...] fühlt sich im Innersten aufgerufen, dies zu tun und jenes zu lassen.«⁵³ Freiheit gehört zum Wesen der Person und nur in den Akten ihrer Freiheit kann die Person sich selbst entdecken und zu sich kommen, indem sie dem Ruf der sich im Fühlen gebenden Werte folgt.

Durch die Einfühlung wird die Erfahrung fremden Erlebens gegeben und besonders in willentlichen und sprachlichen Äußerungen wird das fremde Bewusstsein als Person erfasst, weil in ihm ein geistiges Leben aufscheint, das sich in Motiven, willentlichen Stellungnahmen und Entscheidungen wie in intellektuellem Verstehen äußert. Einfühlend erfährt das Ich die Gefühlsakte und die mit ihnen verbundenen Wertnahmen auch in der fremden Person. Um die Bedeutung der Einfühlung für die personale Entfaltung zu verstehen, muss daran erinnert werden, dass Werte nur an Gegenständen und Handlungen mitgegeben sind

⁴⁸ Vgl. EPh, 136; 170.

⁴⁹ Vgl. ebd., 127–140; Stein, Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, in: ESGA, Bd. 14, neu bearbeitet und eingeleitet von Beckmann-Zöllner, Beate, Freiburg i.Br. 2004 [AMP], 78–92.

⁵⁰ Vgl. PK, 45–53.

⁵¹ AMP, 79; vgl. Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, in: ESGA, Bd. 11/12, eingeführt und bearbeitet von Müller, Andreas Uwe, Freiburg i.Br. 2006 [EES], 374ff. Hier nimmt Stein auch Stellung zu Kants Position »Du kannst, denn du sollst«.

⁵² Ebd.; vgl. PK, 62f.

⁵³ AMP, 79. In diesem Ruf klingt sowohl die göttliche Berufung als auch das Gewissen an. Zugleich zeigt es Parallelen zum »absoluten Ruf« in der Ethik Husserls. Vgl. Vongher, Thomas, *Husserls Studien über Gemüt und Wille*, in: Mayer, Verena/Erhard, Christopher/Scherini, Marisa, *Die Aktualität Husserls*, Freiburg i.Br. 2011, 335–360; hier: 355ff.





und keine für sich existierenden Entitäten meinen. Dementsprechend sind personale Werte nur an anderen Personen mit aufzufassen. Zwar korrespondiert jedem Wert eine Schicht im wertnehmenden Bewusstsein der Person, aber um weiter auf den Wert des Personalen selbst zu stoßen, muss er im Commerzium mit anderen Menschen eingefühlt werden. Da aber fremdes Erleben nur im Akt der Einfühlung gegeben sein kann, ist Einfühlung eine Voraussetzung für die Erkenntnis und Entfaltung der personalen Werte.

Ebenso wie das Werthafte, das in der Wahrnehmung mitgegeben ist, das innere Leben berührt, es »aufwühlt«, so beeinflusst auch die Einfühlung das eigene Erleben in qualitativer Hinsicht, insofern es nicht einfach als Faktum hingenommen wird, sondern selbst eine personale Tiefe berühren kann, der es im fremden Subjekt korreliert. Der Ebene, der das fremde Erleben entspringt, entspricht die Betroffenheit im eigenen Erleben: »Indem wir einer fremden geistigen Lebensregung innewerden, fühlen wir uns selbst in merkwürdiger Weise davon ergriffen, sie rührt an unseren eigenen inneren Bestand.«⁵⁴ Im Erleben fremder personaler Tiefen werden dem einfühlenden Subjekt diese als verwandte Strukturen offenbar. Der Einfühlung entspricht ein wertnehmendes Gefühl, das sich auf das Personsein selbst bezieht. Und auch dieser Wert ist ein Sein-Sollender, der als Motiv zu seiner Verwirklichung drängt. Wie es zur Einfühlung personaler Werte kommt, soll näher erläutert werden.

Eine andere Person kann »eine gute Tat tun«. Angenommen, das einfühlende Subjekt hätte sich den darin verwirklichten Wert noch nie zur Gegebenheit gebracht, kann es sich einfühlend dennoch das Motiv der fremden Person vergegenwärtigen und ihm die Sinnhaftigkeit entnehmen. In der eigenen Explikation des eingefühlten Motivs offenbaren sich dann der Wert und die Vernunftgesetzlichkeit des fremden Handelns.⁵⁵ Frei ausgedrückt, motivieren dann die fremden Motive das eigene Handeln und die Verwirklichung des darin ausgesprochenen Wertes. Somit wird eine personale Schicht freigelegt, die zuvor noch verborgen war. Doch auch mit der Einfühlung in die fremden Motive ist noch nicht der Wert des Personseins selbst erreicht. Dieser Wert des Personseins – ein Plural scheint hier widersinnig – veranschaulicht Stein mit Blick auf die zwischenmenschliche Liebe:

⁵⁴ Ebd., 164.

⁵⁵ Vgl. PE, 119ff.; 128f.





»Sind diese Werte nicht abgeleitete Werte [...], sondern Eigenwerte, kommen sie in Akten zur Gegebenheit, die in anderer Tiefe wurzeln als das Fühlen der nicht-personalen Werte, entschleiern sie somit Schichten, die auf keine Weise erlebt werden können, dann ist das Erfassen fremder Personen konstitutiv für die eigene Person. Nun haben wir im Akt der Liebe ein Eingreifen bzw. Intendieren des personalen Wertes, das kein Wertes um eines anderen willen ist; wir lieben die Person nicht, weil sie Gutes tut [...], sondern sie selbst ist wertvoll und »um ihrer selbst willen« lieben wir sie. Und die Liebesfähigkeit, die sich in unserer Liebe äußert, wurzelt in einer anderen Tiefe als die Fähigkeit des moralischen Wertens, die im Wertes der Tat erlebt wird.«⁵⁶

Es ist spannend, dass Stein weder das Zustandekommen der Liebe berücksichtigt, noch auf mögliche andere Akte eingeht, die den Wert des Personseins zur Gegebenheit bringen. Zudem durchbricht ihre Deskription das Prinzip der Motivation insofern, als sie das Lieben nicht *aus* einem anderen Grund bewegt sieht, sondern um des Geliebten *selbst* willen.⁵⁷ An die Stelle der verknüpfenden Motivation scheint in der Liebe eine andere Form der Motivation, ein »neues Gesetz« zu treten. Die andere Person wird selbst zum Motiv und damit zu einem Wert, der sein soll und von dem aus sich keine Zwecke mehr ableiten lassen; die Person darf also nicht als Motiv für Drittes gelten, wenn dem Sinngehalt ihres Wertes entsprochen werden soll.

Stein erwähnt darüber hinaus die Liebesfähigkeit, die sich im Lieben erschließt und zugleich der Tiefe des Personenwerts selbst entspricht. Dabei schildert sie aber weder, ob es sich beim »Akt der Liebe« um gegenseitiges Lieben, um Geliebtwerden oder eigenes Lieben handelt und wie sich die Liebe überhaupt zur Einfühlung verhält. Diese Problemstellung lässt sich auflösen, wenn bedacht wird, dass die Liebe schon Einfühlung voraussetzt, denn nur wenn die andere Person in ihrem Wert einführend als solche erkannt und anerkannt wird, kann sie um ihrer selbst willen geliebt werden und ist nicht »Mittel zum Zweck«. Konsequenterweise weist dann das Personsein selbst die Liebe als die vernunftgemäße Entsprechung ihres Wertes aus: Weil sie Person ist, soll sie geliebt werden, und dieser Wert wird im Lieben gegeben.

⁵⁶ Ebd., 120.

⁵⁷ Vgl. EPh, 135f.





Es bleibt festzuhalten, dass nach Auffassung Edith Steins erst in der Einfühlung in die Motive spezifisch personaler Akte auch die entsprechenden personalen Schichten freigelegt werden. Ohne Einfühlung kann es also kein Erleben des eigenen Personenwerts geben. Aber mit der Abhängigkeit einer jeden Person von den in Einfühlungsakten gewonnenen Kenntnisnahmen über ihre personale Struktur tritt ein neues Problem zu Tage: Wenn in der personalen Konstitution jeder auf den anderen angewiesen ist, lässt sich kaum ohne Weiteres sagen, an welcher Stelle Projektion wirksam ist, verfälschte Werte weitergegeben werden und welche Personen eigentlich zu den Tiefen des Personenwerts vorgestoßen sind. Auch in Hinsicht auf die Liebe zeigt sich das Dilemma: Wenn nur in der Liebe der Personenwert eingefühlt werden kann, aber zugleich Liebe die Einfühlung in den Personenwert voraussetzt und die Entsprechung dieses Werts bedeutet, wie kann dann diese Tiefe zuerst und gültig erreicht werden? Dies kann wesensgesetzlich nur eine vollkommen liebende und darin selbst vollkommene Person lehren.

4. DURCHBRECHUNG, OFFENBARUNG UND HÖCHSTER WERT – DIE SELBSTMITTEILUNG GOTTES

Um die Einfühlung in Gott und das durch die Offenbarung Gottes nicht originär gebende Erleben und somit die Durchbrechung der eigenen Erlebniskontinuität anschaulicher darzustellen, wird zunächst beispielhaft auf die Einfühlung in Sprechakten auf der zwischenmenschlichen Ebene eingegangen.⁵⁸ Eine Person P_1 sitzt tief in die Analyse eines mathematischen Problems versenkt auf einer Parkbank. Ihr Erleben ist ganz auf die Aufgabe konzentriert und entspringt der eigenen konstitutiven Leistung. Da tritt eine zweite Person P_2 an P_1 heran und spricht sie mit den Worten an, es sei ein schöner Park. P_1 wird plötzlich in ihrer mathematischen Analyse unterbrochen und durch fremdes Erleben informiert. Sie kann das fremde Erleben abblocken und versuchen, sich dem Inhalt der Aussage von P_2 zu entziehen. Aber P_1 kann sich nicht der Durchbrechung als solcher erwehren, ein von

⁵⁸ Dieses Beispiel müsste natürlich in viel komplexeren Abstufungen analysiert werden; hier geht es nur darum, den »springenden Punkt« der Durchbrechung exemplarisch zu verdeutlichen.





ihrem originären Erleben verschiedener Erlebnisstrom tritt an sie heran.⁵⁹

Vor allem aber kann P₁ auf die Anrede eingehen und sich den sprachlich ausgedrückten Gehalt des fremden Erlebens vergegenwärtigen. Der Satz S₂ »ein schöner Park« ist dann ein mitgeteiltes nicht originär gebendes, nicht dem eigenen Strom ursprünglich entspringendes Erleben und P₁ anerkennt P₂ als zu entsprechenden Sätzen und zu willentlichem Selbstaussdruck fähige Person. P₂ konstituiert sich für P₁ in zweifacher Weise als Person: Zum einen durch ihr Herantreten und Ansprechen, wodurch sie sich als ein von P₁ unterschiedenes freies, zur Umsetzung von Motiven fähiges Aktzentrum erweist. Sodann aber in der Anerkennung dieses Personseins, das im Eingehen auf den ausgedrückten Inhalt zur Geltung kommt. Dabei geht es aber nicht um die Anerkennung des Inhalts von S₂, sondern um die Anerkennung von P₂ selbst als einer sozusagen mit gutem Recht an P₁ herantretenden Person.

P₁ kann sich S₂ als Proposition vorlegen und durch eine von der Zuwendung zum mathematischen Problem veränderte intentionale Einstellung prüfen, dem fremden Erlebnisgehalt zustimmen oder ihn ablehnen. P₁ muss P₂ dazu Glauben schenken oder einen Vertrauensvorschuss gewähren; P₁ muss glauben, dass S₂ sinnvoll und berechtigt ist.⁶⁰ Die Proposition lässt sich nun durch eigene Wahrnehmungsakte und das darin mitgegebene ästhetische Wertfühlen des Parks überprüfen. Gerade in der Ablehnung oder der Differenz des Satzes zeigt sich P₂ als die andere Person, das konträre Urteil offenbart zugleich die Differenz ihres Erlebens in der Verwandtschaft ihres Personseins.

Die Anerkennung der Person und ihres Erlebnisgehalts sind also zu unterscheiden, aber nicht voneinander abzulösen, da ohne die Vermittlung eines Erlebnisinhalts überhaupt keine Beziehung hergestellt werden kann. Die zwei Personen wären dann wie ein Zwillingstern, bei dem zwei Aktzentren umeinander kreisen, ohne in Austausch treten zu kön-

⁵⁹ Dies ist nicht mit einem plötzlichen Donnerschlag oder einsetzendem Baulärm zu verwechseln. Darin wird zwar auch die Konzentration durchbrochen, aber der Lärm ist als physikalisches Ereignis in der Wahrnehmung originär gebend. P₂ hingegen ist nicht auf ihre Stimme oder sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften reduzierbar, sondern zeigt sich in ihrem Herantreten und in ihrer Anrede *motiviert*. Diese fremden Motive aber lassen die Erfahrung fremden Bewusstseins machen und die fremde Motivation fordert sogleich eine Stellungnahme. P₁ kann P₂ ignorieren, aber dieses Ignorieren gilt schon einer Person, die sich durch ihre Motivation als solche bekundet hat.

⁶⁰ Vgl. Brunner, August, Offenbarung und Glaube. Eine phänomenologische Untersuchung, München 1985, 29–41.





nen. Erst indem eine rudimentäre Gemeinschaft durch die Vermittlung geistigen Lebens gestiftet wird, lässt sich »hinter« dem Gehalt auch die Person anerkennen. Dann aber ist zwischen der Anerkennung der Person, der Anerkennung ihres Erlebens und schließlich der Zustimmung oder Ablehnung zum Gehalt ihres Erlebens zu unterscheiden.

P₁ erlebt sich wegen eines Scheiterns in verzweifelter Lage und plagt sich mit Selbstvorwürfen. Unmittelbar kommt es zu einem gegenteiligen Erleben; P₁ weiß sich angesprochen und von einem fremden Erleben erfüllt. Dieses Erleben entspringt nicht nur nicht dem eigenen Erlebnisstrom, sondern ist auch seinem Gehalt nach kontrafaktisch zur Kontinuität und Qualität des eigenen Erlebens. Was P₁ hier begegnet, ist nicht ihr Wollen, Erkennen, Wertfühlen oder Urteilen, sondern Ausdruck von fremdem, seiner selbst mächtigem geistigem Leben. Dem Gehalt »Ich verdamme mich« stellt das fremde Erleben den Gehalt »Ich rette dich« entgegen.⁶¹ Ebenso kann das eigene Erleben in selbstgerechtem Eigenlob bestehen, das durch die Mahnung zur Mitmenschlichkeit kontrafaktisch unterbrochen wird. Als drittes Beispiel ließe sich das eigene Erleben einer moralistischen Enge anführen, der das göttliche Wort eine Botschaft der Befreiung entgegnet. Entscheidend für die Einfühlung ist dabei jeweils die Durchbrechung des eigenen Erlebens, die ohne eine Änderung der intentionalen Ausrichtung geschieht, sondern passiv in einen neuen Modus hineingezogen wird.

An dieser Stelle kann die Religionskritik bereits mit dem Argument einsetzen, diese Erfahrung sei ein Versuch zur projizierten Daseins- oder Kontingenzbewältigung.⁶² P₁ suggeriert sich demnach nur, von einem fremden und göttlichen Bewusstsein angesprochen zu sein, in Wirklichkeit aber entspringt dieses vermeintliche Fremderleben der eigenen Konstitution. Zunächst muss sich diese Projektionsthese die Rückfrage ihrer Plausibilität gefallen lassen: Ist es einem verzweifelten Subjekt überhaupt möglich, entsprechende »Notprotokolle« zu aktivieren, oder wird so nicht eine psychologisch unmögliche Paradoxie in der Konstitution vorausgesetzt?⁶³

⁶¹ Freilich ist noch zwischen der Erfahrung des Gehalts und seiner Versprachlichung zu unterscheiden, die wiederum zahlreiche Fehlerquellen und mögliche Missverständnisse birgt.

⁶² Vgl. Böttigheimer, *Fundamentaltheologie*, 271–302.

⁶³ Schon im zwischenmenschlichen Bereich lässt sich immer wieder erfahren, dass ein wirklich hilfreiches Wort nur von einer fremden Person stammen kann. Die Psychologie der Verzweiflung gestattet es aus dieser Erfahrungsperspektive gerade nicht, sich wie Münchhausen selbst am Haarschopf aus dem Sumpf zu ziehen.





Das Problem der Religionskritik – wie jeder reduktionistischen Theorie – liegt darin, dass sie das Phänomen selbst diskursiv zerstört und den Erlebnisgehalt von vornherein ablehnt. Im vorliegenden Falle der analogen Einfühlung in Gott wird die Unterscheidung von Originarität und Nicht-Originarität des Erlebens apriorisch geleugnet, wodurch das entscheidende Merkmal des phänomenalen Bestands ignoriert wird. Die Offenbarung wird nicht als Offenbarung ernst genommen und schlussendlich sprechen dann der Offenbarungsempfänger und der Offenbarungskritiker über zwei inkommensurable Inhalte. Dies liegt nach Ansicht des Verfassers aber auch in der Erfahrung selbst: Fremde Personen sind nicht ohne Einfühlungsakte erfahrbar. Das Personsein des anderen wird nicht durch logisches Schließen erkannt, sondern in Einfühlungsakten erfahren, ist einführend als Person gegeben. Von daher setzt jede noch so kritische Auseinandersetzung über Gotteserfahrungen und Offenbarungsglauben ein einführendes Ernstnehmen in die entsprechende Person und ihr Glaubenserleben voraus, was für die theoretische Debatte wiederum das Ernstnehmen des gesamten phänomenalen Bestandes bedeutet.

Die Erfahrung des Personseins Gottes kann nur als solche geglaubt oder zurückgewiesen werden, aber es gibt keinerlei Möglichkeiten ihrer äußerlichen Verifizierung oder Falsifizierung.⁶⁴ Letztlich wäre aber gerade der Religionskritiker aufgefordert, sich durch fortgeführte Einfühlungsakte in den Offenbarungsempfänger auf seine *eigenen* Projektionen zu prüfen, denn nicht derjenige, der eine Erfahrung macht, sondern derjenige, der das Recht dieser Erfahrung *a priori* leugnet, steht in der Pflicht der Begründung und unter dem Verdacht, die Gotteserfahrung unter den Vorzeichen des eigenen Erfahrungshorizonts zu interpretieren. Letztlich wird dann der eigene Erfahrungsmangel in die Erfahrung des anderen hineininterpretiert und so projizierend von sich auf den anderen geschlossen.

Das bleibende Recht der kritischen Haltung besteht darin, die Unterscheidung der Geister einzufordern. Denn nur in der unmittelbaren Durchbrechung lässt sich phänomenologisch eine Begegnung »von Geist zu Geist« aufweisen. Nicht jede ästhetische oder emotionale Erfahrung lässt sich sogleich als göttliche Mitteilung apostrophieren und auch in der Interpretation und sprachlichen Aneignung besteht die bleibende Gefahr der Projektion. Aber nicht Gott selbst ist dann das

⁶⁴ Dies gilt für jedes nicht unmittelbar gegebene Erleben. Auch der Erinnerung oder dem Wunsch einer anderen Person kann nur geglaubt werden.





Projizierte, sondern beispielsweise das Verständnis der Eigenschaften oder Willensäußerungen Gottes.

Das fremde Erleben, das kontrafaktisch zum eigenen Erleben die Kontinuität durchbricht, offenbart einen Träger dieses Erlebens, eine dahinterstehende Person, ein Du. Wie jede Einfühlung ein sich mitteilendes Subjekt voraussetzt, erweist sich auch die unmittelbar durchbrechende Offenbarung als aus einem fremden Aktzentrum herkommend. Dieses Aktzentrum drückt sein geistiges Leben im Offenbaren aus, was einen freien Willen in ihm mitgegeben sein lässt. Dem Du kommt ein freier Wille zu, der es ihm erlaubt, sich überhaupt zu offenbaren. Die fremde Person erkennt P₁ an, wie alle Anrede schon Anerkennung des Angesprochenen impliziert. Damit ist aber schon die Dimension des eingefühlten Wertes vorgezeichnet.

Der fremde Wille wendet sich P₁ in Freiheit zu, denn als reiner Geist könnte er jederzeit verschlossen bleiben. Gott erweist sich so in doppelter Hinsicht als frei: Zum einen ist er frei, sich willentlich zu offenbaren, andererseits ist er frei von jedweder Nötigung, die ihn zur Offenbarung zwingen könnte. Da sich Gott aus freiem Entschluss P₁ zuwendet, erlebt P₁ die Zuwendung als unverdientes Geschenk, als Gnade. Die Offenbarung geschieht frei aus reiner Zuneigung und in absoluter Anerkennung der angesprochenen Person. Gott will mit P₁ in Beziehung treten und da Gott von dieser Beziehung nicht abhängig ist, liegt der Grund für den Gemeinschaftswillen Gottes allein im Personsein von P₁ begründet. Der Wille zur Gemeinschaft gründet allein im Motiv der personalen Beziehung um der Person selbst willen.

Gottes Wille ist auf die Verwirklichung des Personenwerts als solchem gerichtet, die eben Liebesgemeinschaft ist. In der Liebe kommt der Personenwert zu adäquater Gegebenheit und wird als Wert im Lieben, durch liebende Gemeinschaft verwirklicht. Damit erschließt sich dem einfühlenden Subjekt – dem Offenbarungsempfänger – der eigene Personenwert als Korrelat des göttlichen Motivs: Ich bin liebenswert, Wert der Liebe. Darin fühlt sich P₁ zugleich begnadet und beschenkt, denn nur durch Gottes Wort hat sich dem Ich sein eigener Wert entbergen können. Die antwortende Liebe des Menschen ist dann auch immer dankende, weil verdankte Liebe.

Gott offenbart sich als höchster Wert, insofern er vollkommen in der trinitarischen Liebesgemeinschaft verwirklichter Personenwert ist.⁶⁵

⁶⁵ Vgl. EES, 354f.





In Gottes Personsein ist kein Zweifel über die Wahrheit des Personalen und seines Wertes, ihres unbedingten Sein-Sollens. Wenn dieses reine Personsein ohne alle Nötigung das Ich um seiner selbst willen in seine Gemeinschaft einlädt, dann muss dieses bedingungslose Lieben zum Sinn der personalen Selbsthabe überhaupt zählen. Das Personsein erfüllt und vollendet sich im bedingungslosen Lieben anderer Personen um ihrer selbst willen. Da Gott im reinsten Sinne personal ist, kommt ihm auch höchster, unableitbarer Personenwert zu, der im höchsten Sinne um seiner selbst willen zu lieben ist. Bloße Ehrfurcht oder auch Dankbarkeit Gott gegenüber »genügen« hier nicht, da zum einen der höchste Wert unbedingt sein soll und nur in der Liebe zur adäquaten Gegebenheit kommt, zum anderen aber weil die Liebesgemeinschaft selbst Gottes Wille und Grund der Offenbarung ist. Kaum jemand hat dies deutlicher formuliert als Bernhard von Clairvaux:

»Und eine Ehrerbietung, die nicht aus der Liebe kommt, ist keine Ehrerbietung, sondern Kriecherei. Zwar gebühren »allein Gott Ehre und Herrlichkeit« (1 Tim 1,17), aber keines von beiden nimmt Gott an, wenn es nicht mit dem Honig der Liebe gewürzt ist. Die Liebe genügt sich selbst, hat an sich selbst und um ihrer selbst willen Gefallen. Sie ist für sich selbst Verdienst, ist Lohn. Die Liebe sucht keinen Grund, keine Frucht außerhalb ihrer selbst: wer die Liebe verwirklicht, der erntet im Verwirklichen ihre Frucht. Ich liebe, weil ich liebe; ich liebe, um zu lieben. [...] Wenn Gott liebt, dann will er nichts anderes als geliebt werden. Er liebt nur mit einer einzigen Absicht: er möchte geliebt werden; denn er weiß, dass solche die sich lieben, durch diese Liebe selbst glücklich sind.«⁶⁶

Gleichzeitig offenbart Gottes Wille zur Gemeinschaft um der Person selbst willen auch das Gebot der Nächstenliebe, denn wenn der Sinn personaler Selbsthabe und Freiheit im Lieben der anderen Person aktualisiert wird, gilt die Liebe als Korrelat des Personenwerts jedem personalen Wesen um seiner selbst willen. Indem Gott dem empfindenden Subjekt den eigenen Wert offenlegt, wird dieser Wert zugleich als jeder Person zukommend begriffen. Jede Person ist in ihrer Freiheit berufen, jede Person (also auch sich selbst) bedingungslos zu lieben, weil darin der Sinn des Personseins verwirklicht wird. Dem Willen

⁶⁶ Bernhard von Clairvaux, Cant., Nr. 83, in: Bernhard von Clairvaux, Rückkehr zu Gott. Die mystischen Schriften, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Schellenberger, Bernardin, Düsseldorf 2006, 97f.





Gottes gehorsam bilden die Menschen mit Gott und untereinander eine Vergemeinschaftung in der Liebe und diese Willensvergemeinschaftung im unbedingten Lieben bildet als vollendendes Telos den eschatologischen Horizont der Offenbarung Gottes.

Die Bloßheit der Offenbarung selbst zeigt, dass es keine Differenz zwischen Offenbarungsakt und Offenbarungsinhalt bzw. dem Sinn der Offenbarung geben kann. Indem sich Gott offenbart, offenbart er seinen Willen zur vollendeten Liebesgemeinschaft um der darin verwirklichten Personen selbst willen. Hier zeigt sich aber auch, wie tief der Fall der Menschen und zugleich wie grausam und absurd, dem eigenen Seinssinn widersprechend die Sünde ist. Dem Offenbarungsempfänger fehlt das Wissen, wie er dem absoluten Wert entsprechen soll und was es heißt, bedingungslos zu lieben. Was die Wahrheit des Liebens sei, kann dem Menschen nur aufgehen, wenn ihm die Wahrheit des Menschen selbst und die Wahrheit Gottes begreiflich werden, da er sonst Gott und Mensch nach seinen eigenen Vorstellungen zu lieben vermeint und sich eine heilige Projektionsfläche für seinen eigenen Narzissmus schafft oder im schlimmsten Falle »Gott« zum Götzen seiner fundamentalistischen Ersatzidentität kürt. Der Mensch hat sein Personsein nicht voll entfaltet, und die Tiefen seiner Seele sind ihm verborgen. Da sowohl in der Entfremdung der Sünde als auch in der mangelnden Entwicklung alle Menschen eine Schicksalsgemeinschaft bilden,⁶⁷ bedarf der Mensch auch der Offenbarung der Wahrheit richtigen Liebens; er muss darüber – mit dem alten Wort der Tradition – instruiert werden.

In der Unerschlossenheit des eigenen Daseins betrifft der fremde Wille P_1 als absoluter Wert, absolutes Sein-Sollen oder absoluter Ruf. Die Rede vom *tremendum et fascinosum* scheint hierin ihren sachlichen Grund zu haben.⁶⁸ Zum einen reißt der unmittelbar gegebene Wert den gewohnten Erfahrungs- und Urteilshorizont auf, erschüttert das Weltbild und zeigt zugleich die mangelnde Entsprechung der eigenen freiheitlichen Akte mit dem absoluten Wert. Aber als das absolut Sein-Sollende, das schlechthin Lockende, Richtige und Erfüllende, rührt Gott zugleich an die im Verborgenen schlummernde Sehnsucht des

⁶⁷ Vgl. Kasper, Walter, Jesus der Christus, in: WKGS, Bd. 3, Freiburg i.Br. 2007, 320–337.

⁶⁸ Vgl. Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 41.–44. Tsd., ungekürzte Sonderausgabe, München 1979.





Menschen. Die Offenbarung Gottes ist Erschütterung des Alten und offener Horizont des Neuen zugleich.⁶⁹

An dieser Stelle soll erneut einem Missverständnis vorgebeugt werden. Einfühlung bedeutet Erfahrung fremden Personseins, nicht ihrer vollen Selbsthabe; jede Person ist nur insoweit erfahrbar, als sie sich mitteilt und das einfühlende Ich sie erfahren kann. Einfühlung bedeutet also gerade kein Besitzergreifen, sondern Anerkennung der Differenz, Achtung jeder Person in der Selbsthabe geistigen Lebens. Gott wird entsprechend nicht dahingehend erkannt, *was* er in sich ist. Vielmehr kommt in den Einfühlungsakten zu erfahrungsmäßiger Gegebenheit, dass Gott *ist* und dass er Gemeinschaft *will*. In Kürze soll hier die pneumatologische Dimension der Selbstoffenbarung Gottes angesprochen werden.

Die bisherige Analyse hatte erbracht, dass Offenbarung durch eine unmittelbare Durchbrechung der eigenen Erlebniskontinuität verbürgt wird. Damit sind zwei Probleme verbunden: Das erste Problem besteht in der Beschränkung menschlicher Erkenntnis auf kategoriale Akte,⁷⁰ das zweite in der geschichtlichen Ergangenheit der Offenbarung.⁷¹ Zusammengefasst stellt sich also die Frage, wie sich das Moment der Unmittelbarkeit mit dem Moment der weltlichen Kontingenz zusammendenken lässt.

Die Kontinuität des Erlebnisstroms ist eine Voraussetzung für ihre eigene Durchbrechung. Nur indem die Konstitution einer kontinuierlichen Lebenswelt gegeben ist, kann es zu ihrer Durchbrechung kommen. Das bedeutet zunächst, dass eine unmittelbare Durchbrechung überhaupt nur dann möglich ist, wenn mit ihr zugleich die Konstitution der Lebenswelt gegeben ist. Die Unmittelbarkeit von Geist zu Geist hat die kategorial verfasste Kontingenz der Wirklichkeit zu ihrer inneren Voraussetzung, ohne sie wäre eine von Gottes Pneuma getragene Offenbarung völlig unbestimmt und inhaltsleer, da sie im Menschen keinen epistemischen Ansatzpunkt hätte. Bildlich gesprochen würde Gott auf einer Frequenz senden, für die der Mensch keine Antenne hat. Andererseits muss eine tatsächliche Durchbrechung von Geist zu Geist stattfinden, weil sonst kein Unterschied zur alltäglich

⁶⁹ Noch einen Schritt weiter offenbart sich das Neue als die Aufhebung des Alten in seinem ursprünglichen Sein-Sollen. Zur Verwiesenheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung vgl. Kasper, *Jesus der Christus*, 245–291.

⁷⁰ Vgl. EPh, 73–100.

⁷¹ Vgl. Kasper, *Jesus der Christus*, 40–45.





lebensweltlichen Konstitution auftritt und Glaube wieder in Projektion oder Selbstsuggestion umschlägt. Offenbarung kann also nur als unmittelbar pneumatisch gewirkte Durchbrechung in der Kategorialität des Endlichen selbst begriffen werden.

Diese pneumatische Selbstmitteilung lässt sich formal zunächst dahingehend bestimmen, dass eine endliche Wirklichkeit über sich hinaus- und auf ein Absolutes hinweist. Die Schönheit einer Landschaft z.B. kann über sich hinaus auf absolute sinn- und seinsstiftende Schönheit verweisen. Phänomenologisch ließe sich dies als Appräsentation zweiter Stufe bezeichnen, eine auf Transzendenz verweisende Mitgegebenheit des Heiligen.⁷² Entsprechende Grunderfahrungen mögen nicht nur für die von der »empirischen Welt« ausgehenden Gottesbeweise beflügelt, sondern auch die Rede von der Offenbarung Gottes in der Schöpfung motiviert haben. Dieser Rede ist insofern mit Skepsis zu begegnen, als sie die personale Dimension des Offenbarens gerade verdeckt. Demgemäß entsprechen dem Ausgangspunkt der Naturbetrachtung oft pantheistische oder a- bzw. transpersonale Konzepte des Heiligen. Der Glaube der monotheistischen Bekenntnisse hingegen ist primär von der Dimension des Bundesschlusses und der Erfahrung der Erlösung bzw. der Befreiung geprägt und trägt somit immer schon personale Züge. Zudem wäre eine bloße Mitgegebenheit auf Transzendenz hin keine unmittelbare Durchbrechung in dem hier anvisierten Sinne, da das Moment motivierter und so ein »Aktzentrum« offenbarer Anrede übergangen wäre. (Um also die Natur als motivierte Schöpfung anerkennen zu können, bedarf es schon des Glaubens an den Schöpfer als ein zu motivierten Akten fähigen Personseins.)

Anstelle des Hinausweisens muss also genauer von einem Hineinweisen Gottes in eine endliche Wirklichkeit gesprochen werden. Oder um dem phänomenologischen Sprachgebrauch treu zu bleiben, lässt sich sagen, dass Gott sich selbst in der Endlichkeit appräsentiert. Da Gott nur durch Gott erkannt werden kann, bedeutet Offenbarung eine Selbstappräsentation Gottes in der Erfahrung einer endlichen Wirklichkeit. Damit Gott sich dem Menschen in seinem Personsein offenbaren kann, bedarf es motivationaler Willensbekundung und so führt der sinnvolle Weg der Offenbarung gewissermaßen durch die Selbstappräsentation in typisch personalen Erfahrungsvollzügen. Als Kon-

⁷² Vgl. Stein, Edith, Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, in: ESGA, Bd. 17, bearbeitet und eingeleitet von Beckmann, Beate und Ranff, Viki, Freiburg i.Br. 2003, 39–42 [WGE].





stituenten des Personseins waren u.a. Freiheit und Wertbewusstsein herausgearbeitet worden. Von daher ist es naheliegend, in diesen Erfahrungshorizonten nach der Offenbarung Gottes zu fragen, z.B. in der Erfahrung gnadenhafter Befreiung.

Allgemein lässt sich also Offenbarung Gottes so verstehen, dass in der Kraft des Heiligen Geistes die kategorial erfasste und verfasste Wirklichkeit mit einem Index des Göttlichen, des Ewigen oder des Heiligen versehen wird. Das Pneuma Gottes wirkt eine Durchbrechung in das endliche Erleben hinein, so dass Sinn und Bedeutung des Göttlichen sich zwar unmittelbar, aber nicht unvermittelt⁷³ im endlichen Erfahrungshorizont gleichsam abspiegeln. Da aber Offenbarung das Personsein des Offenbarenden impliziert und das in Liebe entfaltete Personsein des Empfängers das Ziel der Offenbarung darstellt, ist die natürliche Höchstform der Selbstmitteilung Gottes die »Abspiegelung« in einer menschlichen Person, die – geistgewirkte – Fleischwerdung des göttlichen Wortes.

5. DER GLAUBE IN ANALOGIE ZUR EINFÜHLUNG – DIE LIEBESGEMEINSCHAFT VON GOTT UND MENSCH

Da Gott nicht in Akten äußerer Wahrnehmung verifizierbar ist, schließt der Glaubensakt immer zugleich den Glauben an die Existenz Gottes mit ein. Dies mag recht trivial erscheinen, ist aber dennoch entscheidend, denn ausgehend von der Offenbarung und dem darin aufgefassten Personsein verweist der Glaube an die Existenz Gottes zugleich auf den personalen Gott. Der im Glaubensakt anerkannte Gott ist immer ein freies und lebendiges Du, das willens und mächtig ist, sich zu offenbaren. Damit unterscheidet sich der im Glaubensakt anerkannte

⁷³ Diese begriffliche »Spitzfindigkeit« rührt von der Analyse und Analogizität der Einfühlungsakte her. »Unmittelbar« bezieht sich dabei auf das Fehlen einer gleichsam äußerlich hinzutretenden Erkennbarkeit des göttlichen Personseins – eine Evidenz, die ja auch für Jesus Christus gerade *nicht* zu veranschlagen ist. »Vermittelt« hingegen bezieht sich auf die Notwendigkeit eines zu motiviertem Verhalten fähigen Gegenübers, durch das hindurch Gott sich mitteilen kann. Daraus ergibt sich ein verzweigter Erörterungen bedürftiger Zusammenhang von »vermittelter Unmittelbarkeit«. Die Erörterung müsste Ekklesiologie und Apostolizität, Bibeltheologie und Sakramentenlehre berücksichtigen, was hier freilich nicht geleistet werden kann. Da aber auch Kirche, Schrift und Sakramente sozusagen pneumatisch fundiert sind, entsteht nur ein Zirkel, wenn diese pneumatische Stiftung des Glaubensakts nicht zuerst begriffen wird.





Gott prinzipiell sowohl von einem apersonalen »spirituellen« oder kosmischen Prinzip als auch von einem Gottesbegriff der natürlichen Theologie⁷⁴ oder einer regulativen Vernunftidee. Der Glaubensakt umschließt den Glauben an das sich im Offenbaren zeigende Personsein, also den Glauben, dass die Person *ist* und dass sie *personales Sein* ist. Der Glaube in Analogie zur Einfühlung verlangt auch vom einfühlenden Subjekt die Anerkennung der möglichen Sinnstruktur des fremden Erlebens. Dass das Wort Gottes – »Ich will Gemeinschaft mit dir« oder »Ich will dein Heil« – ein sinnvolles Wort ist, gehört mit zu den Voraussetzungen der Einfühlung in fremdes Erleben; der Glaubensakt schließt also den Glauben an die Sinnhaftigkeit des göttlichen Motivs zur Gemeinschaft und zur darin beschlossenen Wertsphäre mit ein. Im Glaubensakt stimmt die einfühlende Person dem Inhalt des göttlichen Willens zu. Damit erweist sich der Glaubensakt als die positive Annahme des sich offenbarenden Gottes und als die Bejahung der von Gott initiierten Beziehung von Gott und Mensch. Somit stellt sich der Glaubensakt als freier, dem Sinngehalt nach verantworteter und in der Zustimmung zur Beziehung als selbst zutiefst personaler Akt dar. Besonders der letzte Schritt unterscheidet den Glaubensakt von blindem Fideismus. Dieser würde die Zustimmung zum Dasein und zum Willen Gottes in unhinterfragter Weise einfordern und gegebenenfalls autoritativ zu begründen versuchen. Damit gerät der Fideismus notwendig in Konflikt mit der Freiheit und der Vernunft des Menschen, denn ein blinder Glaube verstößt gegen die Sinnstruktur der Rationalität, indem er etwas verlangt, was selbst vernunftwidrig ist.⁷⁵ Die Freiheit des geistigen Lebens aber gilt als der Sinn des Personseins und von daher ist jede Erniedrigung der Freiheit und der Vernunft eine Zerstörung der Grundlage der angezielten Liebesgemeinschaft um der gegenseitigen personalen Verwirklichung willen. Da die Liebe im höchsten Maße einen freien Akt darstellt, kann Gott den Menschen nicht zur Liebe zwingen wollen, ohne sich selbst – im vollen Wortsinne – unglaublich zu machen. Der Glaubensakt beinhaltet gegenüber dem blinden und autoritätshörigen Fideismus das kognitive Moment

⁷⁴ Damit ist nicht gesagt, dass die natürliche Theologie keinen personalen Gottesbegriff entwickeln kann; aber auch ein personaler Gottesbegriff unterscheidet sich von dem im Glauben anerkannten Gott, insofern jener nicht konstitutiv für die Beziehung im Glauben ist.

⁷⁵ Vgl. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 209ff.





der Abhebung des Sinngehalts des göttlichen Willens und das voluntativ freie Moment der Zustimmung dazu.

Wenn der Glaube in der Theologie oft als Antwort auf Gottes Wort bezeichnet wird, lässt sich diese Formulierung nach dem bisher Gesagten dahingehend spezifizieren, dass sie Zustimmung zum und Vergemeinschaftung mit dem Willen Gottes ist. Glaubend will der Mensch, was Gott will, im Glaubensakt bekundet der Gläubige seinen eigenen Willen zur Liebesgemeinschaft.

An dieser Stelle muss der Gang der Untersuchung unterbrochen werden, um auf eine gefährliche Klippe im Verständnis des Glaubensakts vorweg aufmerksam zu machen. Viele der übelsten Vergehen am Menschen und des bösen Verrats an seinem Personenwert wurden und werden im Aberglauben begangen, Gottes Willen zu tun, im Namen Gottes zu handeln. Sachlich ist klar, dass der Mensch die Gemeinschaft mit Gott nicht herstellen kann, weil Gott vollkommen selbstmächtiges Personsein ist, das in seiner Freiheit nicht zur Gemeinschaft oder zur Anerkennung des Menschen zu nötigen ist.

Besonders im Blick auf die Gottesmutter kann die rechte Art der Willensgemeinschaft besser verstanden werden. Zwar ist das *Fiat Marias* ein gänzlich freier Akt, aber aus ihm wird keine eigenmächtige Tat, die sich Gottes Handeln anmaßt. Maria will, dass Gottes Wille an ihr geschehe, nicht dass sie ihn selbst vollbringe. Elisabeth preist Maria selig, weil Maria geglaubt hat, dass sich Gottes Wille an ihr vollende und Wirklichkeit werde (vgl. Lk 1,45). Im freien Akt ihres Glaubens und ihrer Offenheit für die Verheißung Gottes hat Maria Gott in die Welt hereingelassen und ist gerade in dieser Passivität der Freiheit Theotokos, die Mutter Gottes. Die Empfänglichkeit für Gottes Willen schlägt dann auch in die Doxologie des Magnifikat um, die im und für ihren Glauben Seligepriesene preist die Größe des Herrn (vgl. Lk 1,46–55). Maria vollbringt keine großen Taten, aber sie ist gemäß katholischem Glauben die erste Vollerlöste. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel besagt ja, dass sich an ihr das eschatologische Ziel der vollen Gemeinschaft des Menschen mit Gott bereits erfüllt hat, dass also Gottes Wille zur Liebesgemeinschaft mit ihr, die der Macht dieses Willens mit ganzer Hingabe vertraut hat, ans Ziel kommt.

Der Glaube maßt sich also nicht an, den Willen Gottes zu *vollbringen*, sondern er weiß, dass es unmöglich ist, die Hand Gottes lenken zu wollen. Sich zum selbsternannten Erfüllungsgehilfen der ewigen Ratschlüsse Gottes aufzubauschen, ist nicht nur die Sünde der Hybris in





Gottes Namen, sondern auch eine Wurzel des intoleranten, religiösen Fundamentalismus. Gerade umgekehrt soll sich der Mensch im Glauben dem Willen Gottes anheimgeben, denn »für Gott ist nichts unmöglich« (Lk 1,37).⁷⁶

Damit der Offenbarungsempfänger im Glauben der Offenbarung zustimmen kann, muss die Offenbarung seinem Willen und seinem Erkenntnisvermögen etwas vorstellen, das ein zustimmungswürdiges Motiv bereitstellt. Gott offenbart sich als absoluter Wert, als das unbedingt Sein-Sollende. Es klingt aber doch seltsam, den unverfügbaren und in ewiger Selbsthabe seligen Gott als »sein-sollend« zu bezeichnen. Im Anschluss an Husserl unterscheidet sich laut Stein der eigentliche Wille vom Wünschen dahingehend, dass die Person nur etwas ihr Mögliches sinnvoll wollen kann.⁷⁷ Wenn der Mensch schon nicht Willen und Werke Gottes tun kann, dann kann er erst recht nicht Gott verwirklichen oder machen. Ebenso gehört es zum Wesen der Willensakte auf ein noch nicht Verwirklichtes gerichtet zu sein: »Wollen kann ich nur, was noch nicht ist.«⁷⁸ In diesem Sinne kann der Mensch Gott, den Ewigen und voll Verwirklichten, nicht wollen können.

Wenn also der Mensch Gott nicht vernünftig wollen kann, weil Gott weder aus eigener Kraft möglich zu erreichen ist, noch erst verwirklicht werden müsste, kann Gott (an sich, in seinem Sosein) auch nicht das

⁷⁶ Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, dass sich der Mensch nicht um Gerechtigkeit bemühen und in Werken der Barmherzigkeit üben soll. Dies widerspräche dem Personenwert im Mitmenschen. Die selige Jungfrau selbst besucht ihre schwangere Verwandte Elisabeth. Aber die Gläubige weiß, dass ihr Handeln *menschliches* Handeln ist, ein Handeln also, das endlich und von der eigenen Lebenswelt und den eigenen Möglichkeiten begrenzt ist. Im Glauben weiß sich der Mensch dem Richterspruch Gottes unterstellt, auf den er vertrauen kann, weil im Gericht die Wahrheit des göttlichen die Begrenztheit des menschlichen Willens reinigen und vollenden wird. In *statu viae* ist der Mensch aber gerade dadurch »Mitarbeiter der Gnade«, dass er sich in »jungfräulichem Gehorsam« in den Willen Gottes hineininformen lässt. Willensgemeinschaft in der Liebe ist gar nicht anders denkbar denn als Hingabe des Eigenwillens an denjenigen Willen, der selbst die Liebe ist, denn Hingabe ist selbst die innigste Wahrheit der Liebe (vgl. EES, 352). »Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer [der Seele; T.M.] Freiheit«, Stein, Edith, Kreuzeswissenschaft. Studie zu Johannes vom Kreuz, in: ESGA, Bd. 18, neu bearbeitet und eingeleitet von Dobhan, Ulrich, Freiburg i.Br. 42013, 135 [KW]. Zur Reinigung des Willens hin auf die Vereinigung vgl. ebd., 72–90.

⁷⁷ Vgl. Hua XXVIII, 104–109; PK, 48–64.

⁷⁸ Rinofner-Kreidl, Sonja, Motive, Gründe und Entscheidungen in Husserls intentionaler Handlungstheorie, in: Mayer, Verena/Erhard, Christopher/Scherini, Marisa, Die Aktualität Husserls, Freiburg i.Br. 2011, 232–277; hier: 255. Auch das Bewahren-Wollen geht durch die mögliche Negation des zu Bewahrenden hindurch, vgl. ebd., FN 40; Hua, XXVIII.





eigentliche, sinnvolle Motiv des Glaubensakts sein.⁷⁹ Um sinnvoll motiviert glauben zu können, bedarf es eines zusätzlichen, komplementären Aspekts, der ein noch nicht Seiendes betrifft, das vernünftig gewollt werden kann und das zugleich Gegenstand des absoluten Werts ist. Dies kann aber nur die Vollendung der Offenbarungsempfänger bzw. der sich in Gott einfühlenden Personen selbst sein.

Kein Wert steht für sich als eine in sich gegebene Entität, sondern ist stets in etwas mitgegeben, das dieses Etwas als Gut (*bonum*) ausweist. Ebenso muss aber der Wert schon im oder als Gut (teilweise) verwirklicht sein, damit der Wert überhaupt mit aufgefasst werden kann. Auch der absolute Wert ist als in einem Gut mitgegeben zu verstehen. Da aber in der Offenbarung Gott sich selbst als der Wille zur Liebesgemeinschaft zeigt, kann der absolute Wert nur in diesem Offenbarungshandeln selbst mit aufgefasst werden. Gott ist das höchste Gut (*summum bonum*), das den höchsten Wert repräsentiert. Aber er ist es handelnd, im Akt seiner personalen Selbstmitteilung, das somit selbst auf das Sein-Sollende abzielt: auf die noch unvollendete bzw. in Sünde verlorene Gemeinschaft mit ihm. Der absolute Wert im Sinne des noch zu Verwirklichenden ist nicht Gott an sich, sondern die Liebesgemeinschaft mit ihm. Für den Menschen ist Gott das höchste Gut, insofern ihm – sich in diesen Liebeswillen einfühlend – der absolute Wert aufgeht *und* darin zugleich sein eigener Personenwert enthüllt wird.

Stellt dieser Wille zur Liebesgemeinschaft ein vernünftiges Motiv für den Glaubensakt bereit? Als Wert ist er natürlich selbst Motiv, und es kann von der Absolutheit des Wertes ausgehend gesagt werden, dass es überhaupt kein vernünftigeres Motiv geben kann als die vollständige Anerkennung und Verwirklichung des Personseins. (Theologisch vereinfacht gesagt, ist die Verheißung ewigen Lebens in der beseligenden Schau Gottes das schlechthinige Glaubensmotiv.) Aber ein vernünftiger Wille richtet sich nur auf Mögliches. Zum einen steht der Wirklichkeit der liebenden Willensgemeinschaft die Drohung des Todes entgegen und zum anderen kann die Gemeinschaft vom Menschen aus nicht bewerkstelligt werden. Die Auferstehung Christi bezeugt die Überwindung dieser letzten Grenze und erweist Gott als mächtig, sein Ziel der ewigen Lebensgemeinschaft zu verwirklichen. Der Glaubensakt, der als Antwort auf die Offenbarung dem Willen Gottes zustimmt,

⁷⁹ Hier wird die Analogie keineswegs in univoke Rede aufgelöst, da die Strukturbedingungen menschlichen Wollens von der Analogie gar nicht betroffen werden.





muss darauf vertrauen, dass Gott diese Gemeinschaft auch für die Gläubigen herstellen und bewahren kann, will und wird, dass für Gott nichts sinnvoll zu Wollendes unmöglich ist.

6. FAZIT UND AUSBLICK

Die Konstitutionsmomente des Glaubensakts lassen sich aus dem bisher Gesagten wie folgt zusammenfassen: Gott offenbart sich selbst in seinem Willen zur Gemeinschaft. Der Offenbarungsakt⁸⁰ und der Offenbarungsinhalt wurden dabei als zwei Momente eines unzertrennlichen Zusammenhangs, als ein Offenbarungsgeschehen begriffen. Dem entsprechen auf der Seite des Offenbarungsempfängers der Glaubensakt und der Glaubensinhalt, und auch sie sind unzertrennliche Momente der einen Glaubensantwort auf die Offenbarung. Im Glaubensakt wird der Offenbarungsinhalt als Gegenstand des Glaubens geglaubt, der Glaubensinhalt ist der Offenbarungsinhalt. Da sich aber der Offenbarungsinhalt von dem sich darin offenbarenden Gott zwar unterscheiden, aber nicht trennen lässt, ist Gott selbst Glaubensinhalt. Der Akt bekundet jeweils das Personale, der Inhalt das Erleben der Person, in dessen Mitteilung bzw. Einfühlung das Personsein mitgegeben ist. Im Akt der Offenbarung bzw. des Glaubens kommt es zur Beziehung von Gott und Mensch; diese Beziehung verwirklicht aber zugleich keimhaft den göttlichen Willen. Umgekehrt ist der Glaubensakt nur durch den Offenbarungsinhalt sinnvoll motiviert und kann von daher Gott als dem Offenbarenden glauben und sich seinem Willen vertrauensvoll hingeben. Gott will, dass die Menschen »das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10), und der Glaube ist das Ja zu diesem Willen in seiner beginnenden Vergemeinschaftung.

Der Glaubensakt lässt sich in Analogie zur Theorie der Einfühlung bei Edith Stein verstehen, da in ihm fremdes Personsein erfahren wird. Aber ist auch die Zustimmung zum Gemeinschaftswillen noch als Analogie zur Einfühlung zu begreifen? Sicher wird hier der Einfühlungsbegriff Edith Steins stark gedehnt, wenn der freie Akt der Zustimmung

⁸⁰ Wenn hier Akt und Inhalt wieder unterschieden werden, steht dies in gewisser Spannung zur eingangs eingeführten Zuordnung zum phänomenologischen, intentional verstandenen Aktbegriff. Aber gerade die hier geschilderte Unzertrennlichkeit von Akt und Inhalt verweisen auf die in der Einheit des Aktbegriffs hauptsächlich anvisierte Zusammengehörigkeit von *fides qua* und *fides quae*.





dem bloßen Erfahrungsgehalt hinzugefügt wird. Aber nach Ansicht des Verfassers geschieht dies zu Recht, denn ohne die dreifache Zustimmung – dass Gott ist, dass Gott Person ist und dass Gott Gemeinschaft will und herstellen kann – bleibt Gott als liebendes Du dem einfühlenden Subjekt entzogen. Wenn er nicht Glaubenzustimmung ist, verhungert der Einfühlungsakt gleichsam auf halber Strecke, denn anders als andere menschliche Personen bleibt Gott jedweder Verifizierung durch äußere Wahrnehmungsakte entzogen.⁸¹ Nur wenn der Offenbarung im Glaubensakt zugestimmt wird, erschließt sich Gott als das im Glauben gegebene Gegenüber. Gott verweigert sozusagen jede Einfühlung, die nicht zugleich Anerkennung seines Gemeinschaftswillens ist, worin sich die Einfühlung in Gott erneut als ganz von Gott gegeben und abhängig zeigt. Aber durch die Zustimmung zum Gemeinschaftswillen im Glauben vollzieht sich diese Gemeinschaft bereits – »der Glaubende hat ewiges Leben« (Joh 6,47).

Der Glaube *ist* die Gegebenheitsweise des sich in seinem personalen Willen zur Liebesgemeinschaft offenbarenden Gottes. Das eingangs erwähnte Zitat Husserls, auch Gott sei für das Subjekt nur, was er sei, aus dessen eigener Bewusstseinsleistung, kann hier genauer gefasst werden, denn was Gott ist, ist er für den Menschen im Glauben. Der Glaube als analoger Akt der Einfühlung in Gott ist die subjektive Konstitutionsleistung der erfahrungsmäßigen Gegebenheitsweise Gottes. Damit wird Gott jedoch nicht durch den Glaubensakt erzeugt und durch das subjektive Bewusstsein konstruiert, »[a]uch hier wird wohl, wie hinsichtlich des Alterego [des anderen Menschen; T.M.], Bewusstseinsleistung nicht besagen, dass ich diese höchste Transzendenz erfinde oder mache«⁸². Der Glaubensakt ist Antwort auf die Selbstmitteilung Gottes, aber insofern er eine sinnvoll motivierte, Sinn erfahrende und freie Antwort ist, der eine spezifische Gegebenheitsweise im Bewusstsein entspricht, ist der Glaubensakt ein konstitutiver Akt.

Systematisch schließen sich diesen ersten Ergebnissen zu einer Theologie des Glaubensakts gewichtige Fragen an. Zunächst stellt sich die Frage, wie die personale Gegenwart Gottes in Jesus Christus in Hinsicht auf seinen Erlösungstod und die Durchbrechung der Auferstehung als Momente der Offenbarung zu verstehen sind, wie sich also die im Hei-

⁸¹ Im Umkehrschluss gilt es zu fragen, inwiefern ein anderer Mensch, der nicht in seinen Erlebnisgehalten angenommen und in seinem Personsein behandelnd gutgeheißen wird, überhaupt *als Person* erfahren wird.

⁸² Hua XVII, 258.





ligen Geist selbstvermittelte Anrede Gottes in der geschichtlichen Konkretion darstellt. Dem entspricht auch die Frage nach der apostolischen *traditio* der Offenbarung und des Glaubens in Zeugnis, Wort und Sakrament. Die pneumatologische Dimension der Kirche und ihre heilsgeschichtliche Sendung in der Appräsentation der vom Vater gewollten Liebesgemeinschaft werden so zu wichtigen Themen ekklesiologischer Reflexion. Mit den soteriologisch-christologischen und pneumatologischen Aspekten kommen zugleich die Gnadenlehre und die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, von Schöpfung, Natur und menschlicher Selbsthabe in den Blick. Hier bietet sich eine Auseinandersetzung mit den einschlägigen Ausführungen Steins zu diesen Themen an.⁸³ Mit der Gnadenlehre ist schließlich auch eine auf die Moraltheologie verweisende Konkretion der Liebes- und Willensgemeinschaft von Gott und Mensch zu leisten. Besonders gilt es bei der Behandlung dieser Fragen die eschatologische Zielgestalt der im Glauben beginnenden Liebes- und Willensgemeinschaft für die christliche Lebenspraxis neu zu bedenken und in ihr die Finalursache der Schöpfung, der Erlösung und der Hoffnung selbst zu entdecken. Auch daran erinnert die Patronin Europas im Zusammenhang von Gnade, Glaube und Freiheit: »Wir würden uns das ewige Leben nicht als Ziel setzen, wenn wir nicht davon überzeugt wären, dass es ein Gut, ja das höchste Gut ist. Und wir würden nicht um dieses Gutes willen den Glaubenswahrheiten zustimmen, wenn wir nicht davon überzeugt wären, dass dies der Weg zum ewigen Leben ist.«⁸⁴

⁸³ Vgl. u.a. Stein, Edith, Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie, in: ESGA, Bd. 15, bearbeitet und eingeleitet von Beckmann-Zöllner, Beate, Freiburg i.Br. 2005 [WIM]; dies., »Freiheit und Gnade« und weitere Beiträge zur Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937), in: ESGA, Bd. 9, bearbeitet und eingeführt von Beckmann-Zöllner, Beate/Sepp, Hans Rainer, Freiburg i.Br. 2014, 8–72 [FG].

⁸⁴ WIM, 36.





CLAUDIA MARIÉLE WULF

Frei in Beziehung – in Würde frei

Zur originellen existentiellen Anthropologie Edith Steins

FREIHEIT: IN ODER GEGEN WÜRDE

Würde – dieser Grundbegriff der Menschenrechte gerät in die Diskussion. Kann man dieses Konstrukt noch festhalten – oder muss es neu begründet werden? Man nimmt für den Begriff eine christliche Begründung an, vergisst jedoch, dass das Christentum zwar der »Stichwortgeber« ist, der Anlass jedoch die eklatante, existentielle Erfahrung war: die Missachtung der Menschenwürde im Kontext des Zweiten Weltkriegs.

Wenn in Europa heute von Menschenwürde die Rede ist, so wird der Zusammenhang von Freiheit und Würde hergestellt über den Begriff »Autonomie«: Die Würde scheint nur unter der Bedingung zu bestehen, dass ein Mensch vollständig autonom ist. Das heißt konkret, dass er ganz und gar über sich selbst entscheiden kann – in seiner Religion, seinem Lebensstil, seinen Überzeugungen, seiner sexuellen Ausrichtung, ja sogar in seinem Tod. Ausufernde Freiheit jedoch verkommt zur Willkür: Sie rechtfertigt sich nicht vor anderen, vor den eigenen Seinsgesetzen und schon lange nicht vor einer möglichen Transzendenz. Damit läuft sie Gefahr, die Würde des Menschen zu zerstören, insofern diese sich in der Würde des anderen, des eigenen So-Seins und des Über-sich-Hinausseins des Menschen zeigt. Denn das macht gerade seine Größe und sein Geheimnis aus. Die Freiheit, in der sich die Würde vermeintlich zeigt, pervertiert in der Willkür zur Freiheit gegen die Würde.

Der Begriff Autonomie findet bei Edith Stein keine Verwendung – vielleicht, weil er durch die Philosophie Immanuel Kants zu besetzt war, vielleicht aber auch, weil Autonomie als solche auf das Wesensmerkmal »Freiheit« zurückzuführen ist. Der Begriff »Freiheit« steht bei Stein zudem nie allein. Eine absolute Freiheit, so wird deutlich werden, führt sich ad absurdum. Freiheit ist Freiheit *zu* ..., gerichtet auf das Sein und die darin waltende Wahrheit, gelebt in liebender Beziehung und gedacht als größere Lebensmöglichkeit.





1 INDIVIDUELLE FREIHEIT – DIE INNERE RELATIONALITÄT

In Steins Werk wird Freiheit mit Selbstbezug (konkreter dem ursprünglichen Bewusstsein) verbunden – ein Bezug, den man auch als »Identität« bezeichnen kann. Doch auch der Bezug zur Qualität des Selbst, zur Individualität, ist freiheitsstiftend.

1.1 Identität und Individualität als Bedingungen der Freiheit

1.1.1 Das Ich als Punkt der Freiheit

Das Ich ist der Ursprungsort der Freiheit; aus ihm entsteht der Impuls zur Bewegung. Es »erscheint als ein erster Anfang, als Ursprungsstelle des Geschehens«¹. Echte freie Akte sind demnach Akte, in denen die Ursprungsaktivität des Ich, ein »Ruck« oder »ein fiat!«², sichtbar wird. Dieser Impuls ist die Bedingung der Möglichkeit für freies Handeln.³ Selbst wenn ein Mensch zu einem Tun gezwungen wird, ist der »Ruck noch spürbar, der alles Tun einleitet: andernfalls aber liegt überhaupt kein Tun mehr vor«⁴. Nur im Fall der puren Reaktion oder des Reflexes liegt kein freies Handeln vor.⁵ Freie Akte sind »Taten« des Ich [...], alle darin einig, dass das Ich damit seinem Sein Inhalt und Richtung bestimmt und, indem es sich selbst in bestimmter Richtung einsetzt und dann einem gewählten Erlebnisgehalt hingibt, in einem gewissen Sinn sein eigenes Leben »erzeugt«⁶.

1.1.2 Identität als Freiheitsbedingung

Das Ich kann jedoch auch in eine solche Bedrängnis geraten, dass seine Freiheit aufgehoben scheint. Für »das im Kampf der Strebungen stehende Ich« muss dann »ein anderes entscheiden«⁷. Dabei »löst sich gleichsam von dem Ich, das im Spiel der widerstreitenden Motive steht, ein anderes los, das dieses Spiel durchschaut und in der Hand hat und

¹ Psychische Kausalität (ESGA 6), 7. Im Rahmen dieses Aufsatzes werden nicht alle Belege wiedergegeben. Vgl. ausführlicher in: Wulf: Freiheit und Grenze.

² Psychische Kausalität (ESGA 6), 48.

³ Vgl. Psychische Kausalität (ESGA 6), 83f.: Auch wenn »das ›freie‹ Ich nur ›den Dingen ihren Lauf lässt‹, liegt darin die Aktivität, eine etwaige Gegenkraft zu unterbinden.

⁴ Psychische Kausalität (ESGA 6), 51.

⁵ Vgl. Psychische Kausalität (ESGA 6), 48: »Wenn ich vor eine Entscheidung gestellt bin, so bin [...] *ich* es, der die Entscheidung fällt. Sie stellt sich nicht automatisch ein.«

⁶ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 317.

⁷ Psychische Kausalität (ESGA 6), 63f.





jenes andere nach seiner Einsicht zu diesem oder jenem Zug veranlasst⁸. Dieses reflektierende Ich wahrt gegenüber dem eingebundenen die Freiheit, einen Impuls zu setzen.

1.1.3 Individualität als Freiheitsgarant

Wie die Geistigkeit ist die Individualität auf die *Freiheit als Bedingung ihrer Möglichkeit* verwiesen. Denn die Einzigartigkeit des Einzelnen liegt »in der Einzigkeit des seiner selbst bewussten Ich als solchen, das seine Wesensart als sein ›Eigenstes‹ umfasst und jedem andern Ich die gleiche Einzigkeit und ›Eigenheit‹ zuschreibt«⁹. Diese Einzigartigkeit ist dem Ich »auf doppelte Weise in die Hand gegeben: um sich seiner als eines von allem gesonderten Lebens bewusst zu werden und um es frei zu gestalten«. Unterscheidung, Selbsterkenntnis und Selbstentfaltung sind »durch das Ich frei bestimmt«¹⁰. Wäre eine solch freie Gestaltung nicht möglich, würde das Individuum auf Typisches festgelegt. Freiheit erweist sich somit als ein *constituens* der menschlichen Individualität.

Umgekehrt gilt: Wäre die Person gebunden an rein Typisches, an eine schon vorgegebene, sich nur in einem festgelegten Rahmen entfaltende Eigenart, so wäre sie nicht frei. Individualität konstituiert mithin ihrerseits Freiheit. Individualität bekommt hier die Stellung eines *primären constituens*: Die »zwei Konstituentien der Persönlichkeit« sind mithin »die freie Geistigkeit und die Originalität, die Ursprünglichkeit und qualitative Individualität des Seins und Lebens«¹¹.

1.2 Absolute und gebundene Freiheit

In einem eigenartigen Raumbild anderer Art dekliniert Stein die Möglichkeit des Menschen durch, Leben in Fülle zu erfahren. Der Mensch lebt, so zeigt sie auf, *in vier Reichen*: im Reich der Natur, im Reich des Geistes, im Reich der Freiheit und im Reich der Gnade. Stein schrieb darüber zum Zeitpunkt ihrer eigenen Hinwendung zum Glauben, also in einer Übergangszeit. Dabei konstatiert sie, dass das Reich der Natur vielleicht dem Tier, nicht aber dem Menschen genügt. Es würde ihn festlegen, ihm aber keine Fülle geben. Auch das Reich des Geistes wür-

⁸ Psychische Kausalität (ESGA 6), 63.

⁹ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 421f.

¹⁰ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 420.

¹¹ Individuum und Gemeinschaft (ESGA 6), 232.





de, strebte man in ihm volle Freiheit an, letztlich aus intellektueller Leere bestehen. Fülle findet sich also nur im Verhältnis des Reiches der Freiheit zum Reich der Gnade.

Zwischen den natürlichen Reichen (dem der Natur und dem des Geistes) und dem Reich der Gnade liegt das Reich der Freiheit. Hier macht Edith Stein auf ein Paradoxon aufmerksam:

»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 selbst fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt.«¹²

Diese Paradoxie der absoluten Freiheit aufgezeigt zu haben, ist ein häufig übersehenes Verdienst Edith Steins.

1.3 Die statische und dynamische Struktur der Seele

1.3.1 Die »Räumlichkeit« der Seele als Bedingung der Möglichkeit aktueller Freiheit

Die Seele ist nach Stein ein strukturiertes Gebilde mit verschiedenen Schichten, mit Peripherie und Zentrum und unterscheidbaren Tiefenlagen.¹³ Das »punktartige reine Ich«, von dem Husserl sprach, »wird um den ›Raum‹ der Seele, den das Ich umfasst«¹⁴, erweitert. Der Seele kommt eine »innere Räumlichkeit«¹⁵ zu, in der das Ich wohnt und die es durchwandert. »Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein: zu ihr gehört die personale Struktur.«¹⁶ Diese wesenhafte Verbindung

¹² Freiheit und Gnade (ESGA 9), 13.

¹³ Das Bild vom »Raum« taucht erst in den späteren steinschen Schriften auf und verdankt sich vermutlich dem Einfluss Teresas von Avila (vgl. Die Seelenburg [ESGA 11/12], 501ff.). Edith Stein adaptiert es, weil sie schon in ihren frühen phänomenologischen Schriften ein ähnliches Bild aufruft, etwa wenn sie von der »Tiefe« des Ich spricht. Vgl. Problem der Einfühlung (ESGA 5), 124: Edith Stein spricht von der »Scheidung von zentralen und peripheren personalen Schichten«. Vgl. Einführung in die Philosophie (ESGA 8), 137: »Die Seele hat Tiefenlagen – eben das hat man im Auge, wenn man von ›Ichtiefe‹ spricht.« Diese Verhältnisse spiegeln sich im Seelenmodell. Vgl. Wulf: Einführung In: Stein, Edith: Einführung in die Philosophie.

¹⁴ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 363. Das »Umfassen« beschreibt ein Erfassen von innen nach außen, nicht von außen nach innen, wie es im Moment den Anschein hat.

¹⁵ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 86.

¹⁶ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 86: »In mir – dafür werde ich nun am liebsten sagen: ›in meiner Seele‹. Meine Seele hat Weite und Tiefe, sie kann von etwas erfüllt werden, es kann etwas in sie eindringen. Und in ihr bin ich zu Hause; ganz anders, als ich in meinem Leib zu Hause bin. Im Ich kann ich nicht zu Hause sein. Aber auch





fasst Edith Stein im Bild des »Zuhause«, das sie verschiedentlich wieder aufgreift und das die emotionale Komponente dieses Eingebundenseins evoziert.¹⁷ In der Tiefe der Seele findet das Ich seinen eigentlichen Ort.¹⁸ Diese *Tiefe* der Seele ist das Bild für vollständige Freiheit; denn »der tiefste Punkt ist zugleich der Ort der Freiheit: der Ort, an dem sie ihr ganzes Sein zusammenfassen und darüber entscheiden kann«¹⁹. Die Rückbindung an diesen innersten Ort sichert die völlige Selbstbeherrschung, das freie Verfügen über die seelische Kraft²⁰ und das Vordringen zur eigentlichen Sachlichkeit und Werterkenntnis.²¹ »Denn nur am tiefsten Punkt hat man die Möglichkeit, alles am letzten Maßstab zu messen.«²² Der tiefste Punkt der Seele ist also der Ort der vollkommenen Freiheit.²³ – Doch ist bis dahin erst ein gleichsam statisches Moment der Freiheit, ihr »Ort«, aufgezeigt.

1.3.2 Die freie Beweglichkeit des Ich als Bild apriorischer Freiheit
Als weitere Bedingung für Freiheit bedarf es eines dynamischen Elements, das – um im Bild zu bleiben – diesen Ort der Freiheit aufsuchen kann. Dieses dynamische Element ist das in die Seele eingebundene personale Ich.²⁴ Die freie Beweglichkeit des Ich ist das Bild der aprio-

das Ich selbst, so lange es nur als ›reines Ich‹ gefasst ist, kann gar nicht zu Hause sein. Nur ein *seelisches Ich* kann zu Hause sein, und von dem kann man dann auch sagen, dass es bei sich selbst zu Hause sei. Da rücken auf einmal Seele und Ich ganz nahe zusammen.«

¹⁷ Vgl. Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 317: »Die Seele ist ein ›Raum‹ in der Mitte des leiblich-seelisch-geistigen Ganzen [...], in ihr ist das persönliche Ich zu Hause.« Vgl. a.a.O. 370: »Das persönliche Ich ist im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause.«

¹⁸ Vgl. Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 86f.: Dieser »tiefste Punkt« ist »die Stelle des personalen Ich«.

¹⁹ Kreuzeswissenschaft (ESGA 18), 133. Vgl. Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 87.

²⁰ Vgl. Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 370.

²¹ Vgl. Kreuzeswissenschaft (ESGA 18), 133: Wenn die Seele »im Tiefsten und Innersten dieses ihres inneren Reiches ist, dann beherrscht sie es ganz und hat die Freiheit, sich an jeden beliebigen Ort darin zu begeben, ohne ihren Ort, den Ort der Ruhe zu verlassen«. Vgl. Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 86: Erst von hier aus werden »vollgewichtige Entscheidungen« möglich.

²² Kreuzeswissenschaft (ESGA 18), 133.

²³ Vgl. Schulz: Edith Steins Theorie der Person, 218: »Der ›tiefste‹ Punkt ist dabei identisch mit der Existenz des konkreten Zentrums der Freiheit.«

²⁴ Vgl. Kreuzeswissenschaft (ESGA 18), 133: »Die Möglichkeit, sich in sich selbst zu bewegen, beruht auf der Ichförmigkeit der Seele. Das Ich ist das in der Seele, wodurch sie sich selbst besitzt und was sich in ihr als in seinem eigenen Raum bewegt.«





rischen Freiheit. Diese Struktur ist Bedingung der Möglichkeit jeglicher aktueller Freiheit, »der Intentionalität und des Freitätig-sein-Könnens«²⁵. In der Tiefe der Seele ist die Freiheit des Subjekts beheimatet, denn »es hängt [...] von ihrer Freiheit ab, wie weit sie sich spannt und von welcher Tiefe aus sie sich selbst zusammenfasst« und »von welcher Tiefe aus sie [...] das, was ihr begegnet, entgegennimmt«²⁶. Im »Innersten der Seele«, ist »das schlechthin individuelle und freie Ich«²⁷ erst ganz bei sich und darum frei.

1.3.3 Statische und dynamische Freiheit

Insgesamt begegnet hier ein eigeprägtes Konzept der Freiheit: Es gibt ein dynamisches und ein statisches Moment der Freiheit. Das statische ist die Seele; der tiefste Punkt der Seele ist der Punkt der Freiheit. Blicke dieses Moment der Freiheit das einzige, so wäre Freiheit nichts anderes als die Bindung an eine objektive Ordnung, nämlich an die in dieser seelischen Struktur grundgelegte Wertordnung. Dann wäre sie aber nicht mehr Freiheit.

Das freie, willentlich bewegliche Ich kann sich nun von verschiedenen Schichten der Seele bestimmen lassen und es prägt sie individuell und originell. Nur so kann die Person in Freiheit ihre Individualität gestalten. Gleichwohl bleibt das freie Ich an die vorgegebene Struktur der menschlichen Seele gebunden. Auch die dynamische Freiheit kann nicht das Einzige sein, sonst könnte von einer gemeinsamen Menschenatur nicht mehr die Rede sein.

2 FREIHEIT IN GRUNDBEZIEHUNGEN UND ANGESICHTS VON GRUNDWERTEN – DIE ÄUSSERE RELATIONALITÄT

Im Folgenden wird anhand von vier Grundwerten die Würde des Menschen in der steinschen Anthropologie thematisiert²⁸: Leben – verbunden mit dem Lebensprinzip, der Seele, Freiheit – als *specimen huma-*

²⁵ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 82. Und weiter: Die Struktur ist aber »nicht auf das freie Tun des Ich zurückzuführen«.

²⁶ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 87.

²⁷ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 157.

²⁸ Die vollständigen Ausführungen zur steinschen Anthropologie in systematischer Sicht finden sich von derselben Autorin in: Freiheit und Grenze. Die philosophische Anthropologie Edith Steins und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Vallendar: Patris 2002.





num, Liebe – als Bedingung, Individualität zu erfassen – und Wahrheit im Sinne der »Würde« des Geistes.

2.1 Freiheit in Grundbeziehungen

2.1.1 Grundbeziehungen des Menschen

Grundsätzlich lassen sich bei Stein vier Bezugspunkte des Menschen feststellen:

- die Beziehung zu sich selbst – gegeben im ursprünglichen Bewusstsein²⁹,
- die Beziehung zur Welt, die dem Ich zugänglich bleibt im thetischen Akt³⁰,

²⁹ Vgl. Einführung in die Philosophie (ESGA 9), 85: »Die Erkenntnis, die den Ausdruck ermöglicht, kommt hinterher und faßt das, was vor ihr war, als vorher gewesen. Das beste Beispiel dafür ist das Bewußtsein, in dem wir unseres eigenen Erlebens inne werden. Dieses Bewußtsein ist kein Akt, in dem wir uns auf unser Erleben richten und es zum Gegenstand der Betrachtung machen. Es ist ein Moment des Erlebens selbst, gleichsam ein Licht, das es von innen heraus erhellt und für uns durchsichtig macht, während wir in seinem Vollzug leben und nicht ihm zugewendet sind, sondern seinem Gegenstande. Dank diesem Bewußtsein ist uns das Erleben in seiner vollen Konkretion bewußt, ohne daß einzelne Momente herausgehoben wurden, und nur in diesem Bewußtsein haben wir es in seiner vollen Konkretion, während die nachkommende Erkenntnis, die es zum Gegenstande macht und eine Beschreibung ermöglicht, immer bloß einzelne Momente an ihm faßt oder es mit Hilfe einzelner Momente faßt. Und es ist noch erkennbar, daß das Erkennen nur ein Herausgreifen aus dem ist, was es selbst nicht fassen kann, dem vollen Konkretum, und seine Möglichkeit jenem Bewußtsein verdankt, das kein Erkennen ist, aber das volle Konkretum zu fassen bekommt.« Das »ursprüngliche Bewußtsein« ist das »Innewerden seiner selbst« (Einführung in die Philosophie [ESGA 9], 105). Vgl. Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12), 320: Dem Ich kommt die Funktion zu, das Erleben »aus der dunklen Tiefe zur klaren Helligkeit des bewussten Lebens und damit zugleich von der »Möglichkeit« oder »Vorwirklichkeit« zur vollen gegenwärtigen Wirklichkeit (von der Potenz zum Akt)« zu führen. Vgl. Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12), 363: »Die ursprünglichste Form der Selbsterkenntnis ist das Bewußtsein, von dem das Leben des Ich begleitet ist. Das Ich ist hier das seiner »selbst« und seines Lebens Bewusste. Dass zu seinem Sein (= Leben) das Für-sich-selbst-dasein (= Bewußtsein) gehört, dass das Ich ein »sich« im Gefolge hat, die dem geistigen Leben innewohnende Rückbezogenheit, gibt dem Selbst seinen ursprünglichsten Sinn. Dieses Bewußtsein ist kein eigener Akt, keine selbständige Erlebniseinheit, und das seiner selbst bewusste Ich ist kein Gegenstand: d.h. es gibt hier noch kein Gegenüber von Erkenntnis und Erkanntem wie bei äußerer und innerer Wahrnehmung.«

³⁰ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 80: Die »Intentionalität oder das Gerichtetsein auf Gegenständliches« ist die »Grundform des spezifisch menschlichen Seelenlebens«.



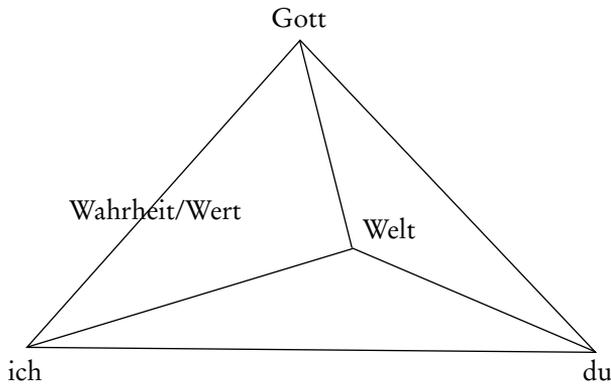


- die Beziehung zur anderen Person, was an der liebenden Beziehung zu einer Person deutlich wird oder in der Beziehung zur Gemeinschaft und zur Gesellschaft³¹ – und schließlich
- die Beziehung zu Gott³².

Insofern diese Beziehungen intentional sind, also eine gewollte Ausrichtung auf das Zu-Erkennende, sind es Beziehungen, in denen die Wahrheit des jeweiligen Gegenübers, sein Wesen, im Mittelpunkt steht. Sind es gelebte Beziehungen, so lassen diese sich als wertgefüllte Beziehungen verstehen. In all diesen Beziehungen, so Stein, ist der Mensch frei.³³

2.1.2 Modell der Grundbeziehungen

Wenn man die Grundbeziehungen zusammenfügt zu einer Ganzheit, so lässt sich folgendes *Tetraedermodell der Beziehungen* ableiten.



³¹ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 137f.: »Gemeinschaften erwachsen unwillkürlich entweder auf Grund gemeinsamer Lebensbedingungen und gemeinsamer Lebensführung [...], auf Grund eines Abstammungszusammenhangs [...] oder – unter Mitwirkung freier Akte – auf Grund wechselseitiger personaler Stellungnahmen und Gesinnungen [...] oder auf Grund gemeinsamer Zuwendung zu einem Wertebereich [...]. Meist wirken mehrere, in manchen Fällen alle gemeinschaftsbildenden Faktoren zusammen.«

³² Vgl. Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12), 61: Die letzte »Seinssicherheit« findet der Mensch in Gott. »Das ist freilich ein sehr dunkles Erspüren, kaum *Erkenntnis* zu nennen.« Vgl. Endliches und ewiges Sein (ESGA 11/12), 59f.: Der Mensch wird durch Gott »im Sein erhalten [...]. Ich weiss mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit – nicht die selbstgewisse Sicherheit des Mannes, der in eigener Kraft auf festem Boden steht, aber die süsse und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird – eine, sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit.«

³³ Diese Beziehungen werden ausführlich behandelt in: Wulf: Freiheit und Grenze.





Dieses geht über Steins Ansatz insofern hinaus, als diesem Modell eine ethische Relevanz zukommt. Die richtige Gestaltung dieser Beziehungen ist ein Leben in Wahrheit; es offenbart alle Werte. In solchen Beziehungen erfährt ein Mensch, wer er zutiefst ist: Er erfährt die Wahrheit über sich und seinen Wert und erlebt das, was ihm zutiefst eignet: Würde.

2.2 Freiheit angesichts der Grundwerte

Edith Stein fasst das Menschsein in eine umfassende Definition:

»Das menschliche Dasein ist also auf der einen Seite stoffgestaltendes Leben [...] wie das tierische und pflanzliche und auf der andern Seite geistig-persönlich, innerliches, in sich geschlossenes und doch wieder über sich selbst hinaussteigendes, eine Welt umfassendes und für Mitlebende erschlossenes und aus ihren Quellen sich erneuerndes, schließlich durch das Ich frei bestimmtes.«³⁴

Darin scheinen vier Grundkonditionen auf, die gleichzeitig zusammenspielen: das Leben als solches, das Über-sich-Hinaussein im geistigen Erfassen, das Erschlossensein für Mitlebende, das sich insbesondere in der Liebe zeigt, und schließlich die Freiheit.

2.2.1 Grundkonditionen: Leben, Freiheit, Liebe und Wahrheit

Die erste Grundkondition ist das Leben. Leben wird bei Edith Stein gebunden an die Seele; sie ist das *Lebensprinzip*.³⁵ Stein unterscheidet gemäß dem aristotelischen Stufenmodell »Pflanzen-, Tier- und Menschenseele«³⁶. Der Mensch vereinigt in sich »materiellen Körper, Lebewesen, Seelenwesen, Geistwesen«³⁷ und ist doch alles immer in spezifisch personaler Qualität.³⁸ Er nennt Lebenskraft sein Eigen.³⁹ Die Qualität der Geistigkeit und des freien Ich qualifiziert das Leben als

³⁴ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 420.

³⁵ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 132: Die Menschenseele ist Vernunftseele, die »frei Stellung nimmt und aktiv erkennend in die Welt vorstößt.«

³⁶ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 313.

³⁷ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 29ff.

³⁸ Vgl. Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 132: »Das Individuum ist nicht erst Pflanze, dann Tier, dann Mensch, sondern vom ersten Augenblick seines Daseins ein Mensch, wenn auch das spezifisch Menschliche erst in einem gewissen Entwicklungsstadium sichtbar zu Tage tritt.«

³⁹ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 123ff.





spezifisch menschliches.⁴⁰ Der Mensch ist ein »für sich selbst erschlossenes Dasein«⁴¹.

Die Bedeutung der freien Geistigkeit verweist auf die zweite Grundkondition, auf die *Freiheit* als solche: Sie ist spezifisch menschlich. »Er [der Mensch] kann – d.h. er ist frei.«⁴² Dieses Können, aber nicht Müssen – eine Wendung, die bei Stein mannigfach wiederkehrt – beschreibt inhaltlich, was Freiheit philosophisch meint: das Sich-Verhalten zu einem Sachverhalt, ohne von diesem Sachverhalt in irgendeiner Weise gezwungen zu sein. Es wurde bereits aufgezeigt, dass das Ich der Person erlaubt, sich frei zur eigenen Seelenstruktur zu verhalten und sie zu gestalten. Wird die Freiheit zerstört, so verliert der Mensch die Fähigkeit, jenseits von purer Reaktion seinen Geist frei zu betätigen: »Wo diese Freiheit der Selbstbestimmung nicht besteht [...], da hält man die Persönlichkeit für aufgehoben. Ungezweifelt ist also die Freiheit ein constituens der Person.«⁴³

Liebe ist nach Stein die Grundkondition des Erfassens der Individualität und Ausdruck des tiefsten Erkennens, das sich im Gedächtnis niederschlägt. »Ohne Gedächtnis könnte die geistige Person sich selbst nicht besitzen, darum auch sich selbst nicht hingeben, d.h. nicht lieben.«⁴⁴ »Die Liebe aber ist das Tiefste. Darum«, so schließt Edith Stein, »hat das Gedächtnis in der Liebe seinen sichersten Grund.«⁴⁵ Auch das Erfassen des anderen in seiner qualitativen Individualität ist an Liebe gebunden.⁴⁶

Diese qualitative Individualität ist »intangibilis«⁴⁷, unberührbar und ihr eignet »Unmittelbarkeit«⁴⁸; sie ist ein Letztgegebenes, nicht voll-

⁴⁰ Genannt wird hier der Raum-Zeit-Bezug (Ewiges und endliches Sein [ESGA 11/12], 314), das Hinausgehen über sich selbst, wodurch der Mensch letztlich zu sich zurückkehrt (Ewiges und endliches Sein [ESGA 11/12], 318).

⁴¹ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 32.

⁴² Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 81.

⁴³ Einführung in die Philosophie (ESGA 8), 140. »Persönlichkeit« steht hier für »Person«.

⁴⁴ Vgl. Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 383: Denn »das geistige Leben und der geistige Besitz [werden] um so fester und sicherer innerlich angeeignet und bewahrt, je tiefer aus dem Inneren das Erleben oder Aufnehmen geschah.«

⁴⁵ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 383.

⁴⁶ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 49: Erst »beim Menschen [bekommt] Individualität einen neuen Sinn, der bei keinem untermenschlichen Geschöpf zu finden ist«.

⁴⁷ Freiheit und Gnade (ESGA 9), 26.

⁴⁸ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 395.





ständig erfassbares Geheimnis.⁴⁹ »Nur dem Liebenden erschließt sich der Wert einer Person voll und ganz.«⁵⁰ Für den Liebenden ist der Geliebte »der einzige, dem kein anderer gleicht«, er erkennt »das Geheimnis seines Wesen, von dem [seine] Liebe etwas spürt.«⁵¹ Die Würde des Geistes liegt in seiner Fähigkeit, die *Wahrheit* zu erkennen. Zweck allen Erkennens ist das »ruhende Schauen der Wahrheit«⁵², die für den wachen Geist offenbar ist: »Sein ist [...] Offenbarsein für den Geist.«⁵³ Die höchste Erkenntnis des natürlichen Geistes ist die Wesenserkenntnis. Stein definiert sie als »Übereinstimmung eines Wirklichen mit der entsprechenden reinen Form«⁵⁴, die durch sukzessiv fortschreitende Erkenntnis erlangt wird oder »motiviert durch ein erstes Aufblitzen der Wahrheit«, also intuitiv durch »das Umfassen der Wahrheit mit einem Blick«⁵⁵. Diese Erkenntnisweise ist keineswegs beliebig, denn »Wesenheiten bilden wir nicht, sondern finden sie vor. Wir haben darin keinerlei Freiheit.«⁵⁶ Damit wird die Freiheit des Menschen aber nicht zerstört, denn »durch den Besitz der Wahrheit, durch die wir alle Güter kennen, werden wir glücklich und frei. *Dies ist unsere Freiheit, wenn wir der Wahrheit unterworfen sind*«⁵⁷, so zitiert Stein Augustinus. Denn wahre Freiheit liegt in der Wahrheit: »Mit welchem Recht wird hier von ›Freiheit‹ gesprochen? [...] Mit Freiheit genießen wir nur, was uns nicht gegen unseren Willen entrissen werden kann. Das gilt von der Wahrheit.«⁵⁸

2.2.2 Grundwerte: Modell der Verantwortung

Die folgenden Erwägungen verbinden nun die im Werk Edith Steins herausgearbeiteten Eckpunkte mit einigen grundsätzlichen phänomenologisch-ethischen Überlegungen. Daraus resultiert ein Tetraedermodell der Verantwortung. Denn wenn man die vier Grundkonditionen

⁴⁹ Vgl. Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 14.

⁵⁰ Individuum und Gemeinschaft (ESGA 6), 177.

⁵¹ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 426.

⁵² Der Intellekt und die Intellektuellen (ESGA 16), 146.

⁵³ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 257f.

⁵⁴ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 256. Vgl. ebenda: »Die Übereinstimmung eines Wirklichen mit der entsprechenden reinen Form wollen wir als *Wesenswahrheit* bezeichnen.«

⁵⁵ Der Intellekt und die Intellektuellen (ESGA 16), 146: Wahrheit »geht aus von der intuitiven Erkenntnis der Prinzipien«.

⁵⁶ Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 66.

⁵⁷ Was ist der Mensch (ESGA 15), 46. Edith Stein verweist hier auf Augustinus: *De lib. arb.* II, XII.

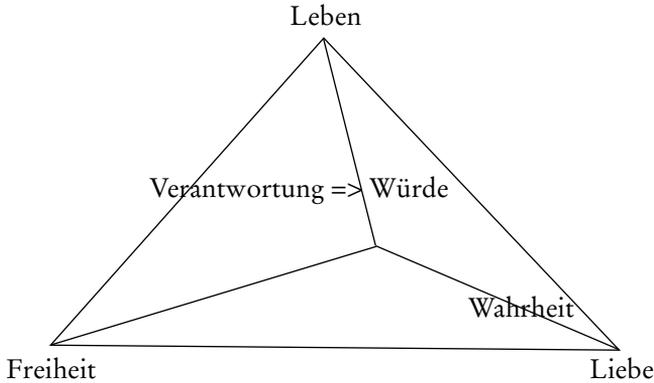
⁵⁸ Was ist der Mensch (ESGA 15), 46.





auffasst als vier Wesensmomente, dann sind sie als solche Grundwerte, d.h. zu verwirklichendes Sein. Wenn man diese in einen Tetraeder einfügt, so ergibt sich folgendes Bild:

Tetraedermodell der Verantwortung



Der Innenraum dieses Tetraeders ist die Verantwortung, die sich auf die Würde ausrichtet. Verantwortung wird dann in der richtigen Weise gelebt, wenn die vier Grundwerte im Gleichgewicht miteinander sind: Wenn man das menschliche *Leben* respektiert, so deswegen, weil man die *Wahrheit* (der Mensch ist Mensch) anerkennt. Dann darf man über die *Freiheit* eines Menschen nicht verfügen und räumt ihm Raum zur Entfaltung ein – was letztlich der *Liebe* gleichkommt.

Wenn man einem Menschen die *Freiheit* gewährt, kann sich sein *Leben* entfalten; er wird zur *Liebe* befähigt, denn lieben kann nur, wer frei ist. *Freiheit* gewährt Zugang zur *Wahrheit*, denn diese muss man in freiem Denken ergründen.

Lebt ein Mensch in der *Wahrheit*, so kann er seine *Freiheit* auf richtige Weise artikulieren. Damit erweitern sich seine Lebensmöglichkeiten; damit kann er wahre *Liebe* erfahren und weitergeben. Er erfährt darin seine *Würde*.

3 FREIHEIT EXISTENTIELL – FREIHEIT IN VERANTWORTUNG

Die vier Grundqualitäten des Menschen, *Leben*, *Freiheit*, *Liebe* und *Wahrheit*, müssen also gewährleistet sein, damit ein Mensch in *Würde* leben kann. Dies zeigt sich in den existentiellen Erfahrungen, die den





Menschen unausweichlich mit seinen Grenzen konfrontieren, eine Erfahrung, die Edith Stein vor allem in ihrem Text »Freiheit und Gnade« benennt.

3.1 Existentielle Erfahrungen

Die Grundqualitäten verweisen auf existentielle Erfahrungen. »Existentielle Erfahrungen erlangen ihre Existentialität gerade durch ihre unausweichliche Konkretheit – offenbar im gelingenden oder misslingenden Vollzug des Menschseins –, nicht durch die Reflexion desselben in bewusstseinsimmanenter Unantastbarkeit.«⁵⁹ Als existentiell wird alles erfahren, *was die Würde des Menschen angreift* und was darum ein sinnvolles Leben verunmöglicht. Denn in der »existenziellen Wahrheit« ist der Mensch auf sein Menschsein als Ganzes bezogen. Es ist »die Wahrheit, aus der der Mensch leben kann und mit der er sogar sterben zu können hoffen darf«⁶⁰, die Wahrheit, die im »Aufstieg zum Sinn des Seins«⁶¹ erreicht wird.⁶²

3.2 Existentielle Brüche

Dass diese Verantwortung für die Grundwerte vielfach nicht mehr übernommen wird, führt zu freiheitsbedrohenden Brüchen im Leben. Diese werden als *existentielle Brüche* erfahren. Aktuell lassen sich deutliche Missachtungen der vier Grundwerte in unserer Gesellschaft feststellen, die jeweils zu einer Entwürdigung des Menschen führen:

- wenn menschliches *Leben* in die Hand von Menschen gegeben oder wenn religiöse und politische Verzeichnungen des Menschenbildes lebensbedrohlich werden,
- wenn *Freiheit* zum absoluten Wert wird, denn dann wird sie willkürlich, unsozial und unehrlich; die Knechtung der Freiheit anderer im Namen eines überindividuellen Wertes, der sich vergöttlicht, bedroht Freiheit ebenso stark,
- wenn *Liebe* sich von tiefer Erkenntnis und Hingabe ablöst, versensualisiert oder anderweitig pervertiert wird – dies geht mit Entmenschlichung einher,

⁵⁹ Wulf: Was ist gut?, 280.

⁶⁰ Stallmach: Edith Stein – von Husserl zu Thomas von Aquin, 42.

⁶¹ Stein: Endliches und ewiges Sein, Untertitel des Werkes.

⁶² Wulf: Was ist gut?, 281.





- wenn *Wahrheit* verkommt zu Information oder (empirischem) wissenschaftlichem Beweis – beides verhindert adäquate Evaluation und läuft Gefahr, zur Ideologie zu verkommen.

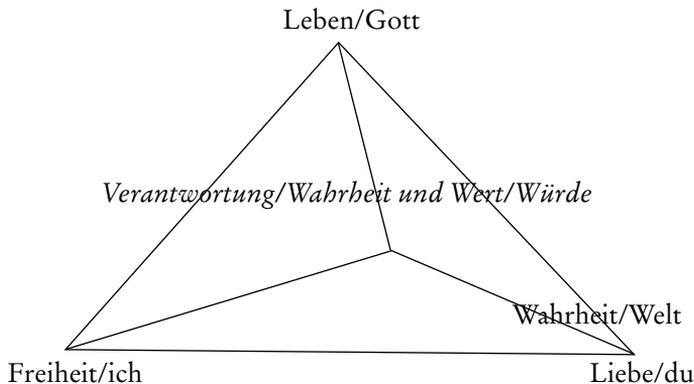
Dem Menschen eignet die Würde, die vier Grundwerte zu verkörpern. Wenn einer dieser Grundwerte außer Kraft gesetzt wird, so bleibt ein Mensch hinter seinen menschlichen Möglichkeiten und damit hinter seiner Verantwortung zurück. Er gibt sein Menschsein in sich selbst und anderen auf und behandelt sein Gegenüber unmenschlich: Die *Grenze zwischen Mensch und Nicht-Mensch wird falsch gezogen*.

Doch der das Leben vernichtende, die Wahrheit pervertierende, die Liebe vorenthaltende und die Freiheit willkürlich begrenzende Mensch schändet die eigene und die fremde *Würde*.

3.3 Würde und Unverfügbarkeit

Würde, so könnte man phänomenologisch definieren, ist das, was *schützend vor dem Geheimnis des Menschen steht*. Dieses Geheimnis wurde durch vier Eckpunkte charakterisiert: durch Leben, Freiheit, Liebe und Wahrheit.

Alle vier Werte sind *metaphysischer Art* – sie können nicht reduktionistisch wegdiskutiert werden, denn wer sie negiert, vollzieht sie bereits: Er lebt, postuliert, die Wahrheit zu sagen, und ist darin frei. Einzig die Liebe wird nur implizit vollzogen: Denn wer einen Reduktionismus verkündet, spricht diesem doch einen Wert zu. Das Geheimnis des Menschen wird also reduktionistisch nicht gelöst; es bleibt unverfügbar. Die prinzipielle *Unverfügbarkeit* scheint auf, wenn man beide Tetraeder verbindet.





So wird jeder Grundwert verbunden mit der Größe, die über ihn verfügt:

- Der Einzelne hat seine Freiheit in seiner Verfügungsgewalt. Über sie und nur über sie kann er bestimmen – allerdings nur in Hinordnung auf die Grundwerte.
- Man kann Liebe schenken – über die Annahme der Liebe kann man aber nicht verfügen. Diese wie die erhoffte Gegenliebe bleiben in der Verfügungsgewalt des Du.

Auch das Verfügen über die Wahrheit ist nicht möglich. Sie ist gegeben, so wie die Welt gegeben ist. Das Wesen dessen, was ist, kann man nicht verkennen, ohne es zu zerstören.

- Schließlich das Leben, der Grundwert von allem, der in allem waltet. Über das Leben des Freien, des Liebenden, des Erkennenden verfügt Gott – und Gott allein. – Welch ein Korrektiv für das, was unsere Gesellschaft oder was politische oder religiöse Ideologien sich anmaßen!

Werden diese Verfügungsgrenzen respektiert, so scheint die Wahrheit auf, die auf die Grundwerte und schließlich auf den tiefsten Wert, die Würde, verweisen.

4 FREIHEIT IN WÜRDE

4.1 *Freiheitsgebrauch und Würde*

Die Freiheit als solche, die Autonomie in der postmodernen Diskussion, ist also nicht identisch mit der Würde. Der Gebrauch der Freiheit muss selbst noch einmal im Dienste der Würde stehen. Der Mensch muss, so Stein, um seine autonome Selbstfixierung zu verlassen, sich für eine Option entscheiden. Doch was er von seiner Freiheit aufgibt und wie er sich entscheidet, das ist absolut ausschlaggebend für die Erfahrung der Würde. »Was es [das Subjekt] von seiner Freiheit opfert und was es davon bewahrt, wofür es das Geopferte hingibt und welchen Gebrauch es von dem Bewahrten macht, das entscheidet über das Schicksal der Person.«⁶³

Hier kommen die Grundwerte ins Spiel. Denn Freiheit führt nur dann zum Leben, wenn sie die Wahrheit akzeptiert und die Liebe respektiert. Wer sich entscheidet und damit ein Stück seiner Freiheit aufopfert,

⁶³ Freiheit und Gnade (ESGA 9), 13.





wird nur dann Leben und Würde gewinnen, wenn er sich für die Grundwerte entscheidet. Denn Würde wird nur in der wesenhaften Verwiesenheit der Grundwerte aufeinander gelebt.

4.2 Wesenhafte und erlebte Würde

Im Hinblick auf die menschliche Würde zeigt sich nun eine gewisse Diskrepanz. Dem Menschen eignet Würde, aber er lebt und erlebt sie nicht immer.

Zunächst: *Dem Menschen eignet Würde*. Dieser einfache Satz liegt allen Überlegungen zu der Unveräußerlichkeit der Menschenwürde zugrunde. Würde kommt dem Menschen zu durch sein bloßes Dasein, unabhängig von seinem So-Sein, das sehr zufällig geprägt sein kann. Alle Akzidentien lassen keine Aussage über das Wesen und die Würde des Menschen zu.

Die früheren Überlegungen zur dynamischen und statischen Freiheit machen es nun möglich, die dem Menschen wesenhaft zukommende Würde gleichzusetzen mit der statischen Freiheit, der seelischen Struktur, die jedem Menschen eignet. Sie ist gegeben; und an ihrem tiefsten Punkt begegnet der Mensch sich gleichermaßen in seiner größten Freiheit wie in seinem tiefsten Wert, in seiner Würde.

Nun kann der Mensch sich aber dazu wie zu seiner Würde noch einmal frei verhalten: *Er kann die Würde anderer respektieren oder verletzen; er kann seiner eigenen Würde gemäß leben oder sich würdelos verhalten*. Letzteres geschieht, wenn er seine Freiheit missbraucht und sie nicht durch die vier Eckwerte »eichen« lässt, die die Würde umschreiben. Handelt ein Mensch freiwillig aus der Tiefe seiner Seele heraus, die er in Freiheit aufsucht, dann handelt er in Würde. Dann wird er auch die Würde des anderen achten wollen.

4.3 Perspektiven

Die vorgelegten Überlegungen speisen sich aus der Anthropologie Edith Steins; sie ziehen jedoch die Linie weiter zur Würde hin und zur entscheidenden Frage, wie diese Würde – die Grundlage aller Menschenrechte – in der Postmodernität wieder begründet werden kann. Aus den genannten Grundwerten, Freiheit, Liebe, Leben und Wahrheit, ist eine Begründung möglich, die die existentiellen Nöte der Zeit aufgreift und überwindet. Die Gedanken speisen sich natürlich aus den





christlichen Grundwerten; sie können jedoch auch so kommuniziert werden, dass eine agnostische, aber suchende und an der Überforderung der Freiheit scheiternde Gesellschaft sie verstehen kann. Wer die Grundwerte respektiert, lebt Freiheit in Würde.

Die tiefste Würde wird vollständig erst angesichts Dessen erfahrbar, Der die Wahrheit, die Liebe und das Leben ist – denn Er befreit den Menschen ganz und gar. Die Selbstaussagen Jesu im Johannesevangelium verweisen auf den personalen und liebenden Gott⁶⁴, den Herrn des »Reiches der Gnade«, an den man sich, so Stein, deswegen binden darf, weil diese Bindung tatsächlich frei macht.⁶⁵

Stein trägt hier den theologischen Gedanken ein: »Jede einzelne Menschenseele ist von Gott erschaffen. Der Mensch ist als Gottes Ebenbild erschaffen.«⁶⁶ Dieser Gottebenbildlichkeit verdankt er es, dass er für sich und für andere – wie Gott selbst – »ein Geheimnis Gottes«⁶⁷ bleibt. Darin ist die Würde des Menschen theologisch begründet; sie ist so unverfügbar wie dieses Geheimnis selbst.

Gott, Der den Menschen in Würde geschaffen hat, hat sich in seinem Sohn offenbart als Wahrheit, Liebe und Leben. Nur er wird den Menschen wahrhaft frei machen.

LITERATUR

- Schulz, Peter: Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik. Freiburg/München: Karl Alber 1994.
- Stallmach, Josef: Edith Stein – von Husserl zu Thomas von Aquin. In: Herbst-
rith, Waltraud (Hg.): Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins.
Symposion. Tübingen: Attempto 1991, S. 42–56. (*Stallmach: Edith Stein –
von Husserl zu Thomas von Aquin*)
- Stein, Edith: Zum Problem der Einfühlung. ESGA 5. Freiburg/Basel/Wien:
Herder 2008. (*Problem der Einfühlung*)

⁶⁴ Vgl. Ewiges und endliches Sein (ESGA 11/12), 385: »In der Vereinigung mit Gott umfasst der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung.«

⁶⁵ Freiheit und Gnade (ESGA 9), 20: »Sich selbst und ihren Frieden kann die Seele nur in einem Reiche finden, dessen Herr sie nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen sucht. Wir nennen es [...] das Reich der Gnade.« Hervorhebung C.M.W.

⁶⁶ Aufbau der menschlichen Person (ESGA 14), 160.

⁶⁷ Kreuzeswissenschaft (ESGA 18), 133.





- Stein, Edith: Psychische Kausalität. In: Dies.: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat. ESGA 6. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, S. 5–109. (*Psychische Kausalität*)
- Stein, Edith: Individuum und Gemeinschaft. In: Dies.: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat. ESGA 6. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, S. 110–262. (*Individuum und Gemeinschaft*)
- Stein, Edith: Einführung in die Philosophie. ESGA 8. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004. (*Einführung in die Philosophie*)
- Stein, Edith: Freiheit und Gnade. In: Dies.: »Freiheit und Gnade« und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937) ESGA 9 Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004. (*Freiheit und Gnade*)
- Stein, Edith: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. ESGA 11/12. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006. (*Endliches und ewiges Sein*)
- Stein, Edith: Die Seelenburg. In: Dies.: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. ESGA 11/12. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006, S. 501–525. (*Die Seelenburg*)
- Stein, Edith: Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie. ESGA 14. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004. (*Aufbau der menschlichen Person*)
- Stein, Edith: Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie. ESGA 15. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005. (*Was ist der Mensch?*)
- Stein, Edith: Der Intellekt und die Intellektuellen. In: Dies.: Bildung und Entfaltung der Individualität. ESGA 16. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2001, S. 143–156. (*Der Intellekt und die Intellektuellen*)
- Stein, Edith: Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce. ESGA 18. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003. (*Kreuzeswissenschaft*)
- Wulf, Claudia Mariéle: Was ist gut? Eidetische Phänomenologie als Impuls zur moraltheologischen Erkenntnistheorie. Vallendar: Patris-Verlag 2010. (*Wulf: Was ist gut?*)
- Wulf, Claudia Mariéle: Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Vallendar: Patris-Verlag 2011. (*Wulf: Freiheit und Grenze*)
- Wulf, Claudia Mariéle: Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins »Einführung in die Philosophie«. In: Stein, Edith: Einführung in die Philosophie. ESGA 8. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2015, S. IX–XLIV. (*Wulf: Hinführung*)





5. Spiritualität

HARALD MÜLLER-BAUSSMANN

Wer betet, zeigt sich – Das Sprechen vor, von und mit Gott

Ein Alleinstellungsmerkmal monotheistischer Religion ist die Kommunikation mit Gott. Gott wird als ein Gegenüber erfahren. Umso mehr gilt dies für den christlichen Glauben, da der trinitarische Gott in sich selbst Kommunikation ist. Wer mit Gott in Verbindung treten will, wer mit ihm kommunizieren möchte, betet zu ihm.

Das heißt: Er richtet sein Sein, seine ganze Person und Individualität auf Gott hin. Der Mensch, der dies tut, geht aus sich heraus, zerbricht die Hülle der Anonymität zwischen Mensch und Gott. Er geht auf Gott zu und entäußert sich. Das aber kann nur gelingen, weil Gott sich zuerst entäußert hat. In seinem Sohn Jesus Christus hat er der Welt einen Abglanz seines ewigen Reiches zu erleben gegeben.

Gott zeigt sich durch seine Kommunikation in sich selbst. Es ist dies eine Wirklichkeit, die nur ein Schatten ist vom ewigen Glanz des Einen. Wer sich auf die Fährte von Gott begeben will, anerkennt das Geheimnis des Ewigen; Gott befindet sich aber nicht hinter einer unsichtbaren Wand. Vielmehr lässt er sein Wirken in das Leben der Menschen einsickern wie bei einer Osmose. Gott allein kann die Welt unseres Daseins und die Wirklichkeit seines ewigen Seins durchdringen, befruchten, in seinem göttlichen Sein erscheinen lassen.

Jedoch erfährt der Mensch nie die ganze Wirklichkeit Gottes, so wie wir das Licht mit seinen Spektralfarben in seiner Komplexität nicht sehen können, ausgenommen die Erscheinungsweise des Lichtes bei einem Regenbogen. Das Licht ist Welle und Teilchen zugleich, und erst im Zusammenspiel beider kann es sich auf einer Strecke von A nach B fortpflanzen.





Beten heißt, sich Gott nähern, bebend und zitternd, ist der Versuch, etwas von der Wirklichkeit und Wahrheit Gottes für das je eigene Leben ergreifen zu können.

GOTT IST NICHT ZU FASSEN

Beten heißt nicht nur reden; das auch. Beten ist auch, das Schweigen Gottes im eigenen Schweigen auszuhalten. Beten heißt, sich schweigend auf den Weg zu machen. Beten heißt einfach nur da sein, dem Ewigen ausgesetzt; nichts tuend und nichts wollend. Kein Blick auf das Gestern und kein Blick auf das Morgen. Nur die Sekunde, der Augenblick zählt. Und wenn er verronnen ist, dem nächsten Augenblick entgegenharrend. Beten ist auch warten. Nicht auf eine konkrete Antwort, sondern das Aushalten des Schweigens Gottes in der jetzigen Gegenwart. Gott ist Gegenwart. Gott ist ein ewig wählender Augenblick, der aber nur für den Bruchteil einer Millionstel Sekunde aufblitzt. Zu schnell, um die Gegenwart Gottes auszuhalten. Gott ist nicht und nie zu fassen. Gott sich nähern wollen heißt sich auf heißem Boden zu bewegen wie Moses am brennenden Dornbusch. Gott kann nicht geschaut werden. Sonst wäre er nicht Gott. Bleibt immer die Lücke im ständigen Sehnen und Hoffen. Beten heißt warten; warten darauf, aufgebrochen zu werden von der Milde Gottes und an der Hand genommen zu werden in ein Land, das noch niemand kennt, das noch nie jemand gesehen hat. Aber jeder weiß, dass es das gibt – dieses Land der Hoffnung, das sogar Ernst Bloch beschrieben hat. Auch er hatte eine unbestimmte Sehnsucht nach dem, den Christen Gott nennen.¹

Wie aber geht Edith Stein, deren Aufgabe im Karmel ja darin bestand, vor Gott zu stehen und zu beten – in allen denkbaren Facetten –, mit dem sehnsuchtsvollen Beten auf Gott hin um?

In ihrem Gedicht »Ich bleibe bei Euch ...« schreibt Edith Stein: »Der Ewige, der alle Wesen schuf, / Der, dreimal heilig, alles Sein umfasst, / Hat noch ein eig'nes stilles Reich.«²

Hier beschreibt Edith Stein in lyrischer Form die zwei Wirklichkeiten, die unser Sein umfassen: Es ist das Reich des Ewigen, wohin niemand blicken kann, das aber verbunden ist mit der Wirklichkeit unserer Welt,

¹ Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3, 1628.

² ESGA 20, 180., siehe dazu auch Anm. 9.





wie sie de facto uns erscheint. Es ist die Wirklichkeit, in der wir leben, von der wir oft genug glauben, dass sie alles sei, nur weil eine andere für den Menschen nicht erfahrbar ist, die lediglich für uns Menschen gedacht möglich ist.

Aber sie wird noch konkreter, wenn sie weiter schreibt: »Der Menschenseele innerstes Gemach / ist des Dreifalt'gen liebster Aufenthalt, / Sein Himmelsthron im Erdenland.«³

Hier berühren sich in der Tat Himmel und Erde; allerdings nur möglich durch die Initiative Gottes. Er lebt und herrscht in mehreren Wirklichkeiten, zu der wir Menschen keinen Zugang haben, ganz gleich wie wir uns auch anstrengen mögen. Dieses Reich wird uns erst nach unserem Tod zugänglich werden.

Doch sind wir innerlich nicht entrückt vom Reiche Gottes. In Jesu Tod und Auferstehung wird es uns in der Eucharistiefeyer Wirklichkeit für die Dauer der Feier und des Gebetes. Wir können uns dem Ewigen nähern, weil sich zwei Wirklichkeiten berühren. »Im Herzen Jesu, das durchstochen ward, / Sind Himmelreich und Erdenland verbunden, / Hier ist für uns des Lebens Quell«. // Dies Herz ist der Dreifalt'gen Gottheit Herz / Und aller Menschenherz Mittelpunkt, / Das uns der Gottheit Leben spendet.«⁴

IN SEINEM SCHWEIGEN LIEBT GOTT

Gott lebt in uns und kann uns verändern, wenn wir ein eindeutiges Ja zu diesem Leben sagen und uns betend ändern. Denn das ist das ungeschriebene Gesetz, wonach der Mensch nicht durch das Gebet Gott oder die anderen Menschen zu einer Umkehr bewegt. Nur wir selbst können uns ändern. Gott hat dies schon von Anbeginn der Zeiten so beschlossen. Er legt somit sein Herz in unser Herz: »Es bleibt ein Glanz des Himmels in der Seele, / Es bleibt ein tiefes Leuchten in den Augen, / Ein Schweben in der Stimme Klang.«⁵

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 181.





Der Prophet Elija erfährt so Gott. Bei Martin Buber lautet seine Übersetzung der Bibelstelle aus dem Buch der Könige: »Eine Stimme verschwebenden Schweigens«⁶.

Es gehört zu der Unverfügbarkeit Gottes, dass der Klang seiner Stimme nur ein leises Vernehmen ist, hingehaucht an einem Ort, der keinen Lärm und keine Ablenkung verträgt. Nur im intensiven Aufmerken ist das »verschwebende Schweigen« zu ahnen. So leise, dass es sich dem ungeübten Ohr entzieht.

In seinem Schweigen liebt Gott. Diese Liebe überträgt sich auf den Hörenden und Lauschenden. Sie ist so komplex, dass sie alle Tiefen und Höhen des Lebens übersteigt.

»Die Idee von der rettenden Kraft der Liebe und des Eros ist alt und wurde oft besungen. An das »Hohelied des Paulus« in seinem ersten Brief an die Gemeinde von Korinth erinnert folgender Lobpreis:

Die Liebe hasst nichts so sehr wie Zwang und Furcht. Und sie ist stolz und vollkommen frei [...] Denn von allem unter den Menschen ist es allein die Liebe, wenn sie rein bei jemandem wohnt, die keinen Reichtum bestaunt, keinen Tyrannen fürchtet, vor keinem Thron erschrickt. Kein Gericht scheut, nicht flieht vor dem Tod. Keine Bestie schreckt sie, kein Feuer, kein Abgrund, kein Meer, kein Schwert, kein Strick. Sondern sogar das Unpassierbare ist ihr passierbar und das Mächtige bezwingbar und das Schreckliche annehmbar und das Schwere tragbar. Alle Flüsse gewähren Furten, Stürme günstige Fahrtwinde, Berge ebene Bahnen. Überall wagt sie, alles überblickt sie, alles beherrscht sie.»⁷

Diese Gottesliebe verausgabt sich, ist grenzenlos und absolut. Und der Mensch kann nur noch schweigen und sich wundern: »Wie wunderbar sind Deiner Liebe Wunder / Wir staunen nur und stammeln und verstummen, / Weil Geist und Wort versagt.«⁸

Wenn gesagt wird, dass Gottes Liebe grenzenlos ist, so eröffnet diese Aussage einen neuen Raum im inneren Beten zu Gott; es ist ein Zwischenraum – soweit man überhaupt von einem geometrischen Raum mit Länge, Tiefe und Höhe sprechen kann –, der neben der sogenannten vierten Dimension der Zeit noch eine weitere Konstante in sich birgt, die weder mathematisch noch physikalisch erschlossen werden kann.

⁶ Martin Buber, *Die Schrift*, Bd. 2, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Deutsche Bibelgesellschaft, Gütersloh 1992, 406.

⁷ Joachim Hake, *Loben. Vom Warten, Lesen und Bewundern*, St. Ottilien 2012, 206f.

⁸ ESGA 20, 182.





Doch drängt es den Suchenden, eine Bezeichnung oder Benennung zu finden, damit dieser erweiterte Raumbegriff zumindest erahnbar, erfahrbar wird.

Man kann ihn in der Tat als den *Bet-Raum* für das Zusammentreffen von Gott und Mensch bezeichnen. Es ist diese unlokalisierbare Sphäre, in der durch die Überlappung von den zwei Wirklichkeiten ein neuer *Wirk-Raum* entsteht.

Edith Stein erklärt dies wie folgt: »Das Gebet ist der Verkehr der Seele mit Gott. Gott ist die Liebe, und Liebe ist sich selbst verschenkende Güte; eine Seinsfülle, die nicht in sich selbst beschlossen bleiben, sondern sich anderen mitteilen, andere mit sich beschenken und beglücken will.«⁹

Wer also betet, der zeigt sich. Und zwar in seiner ganzen Wahrhaftigkeit, weil ein wirklich ernsthaft Betender nicht vor Gott lügt. Er zeigt sich vielmehr in seiner ganzen Gebrechlichkeit, Schönheit und inneren Wahrheit, die aber nur Gott erkennen kann. Sogar noch mehr als der Betende selber, der sich nie in seiner Komplexität versteht oder begreift.

Edith Stein schreibt: » [Das Gebet] ist die höchste menschliche Leistung. Das Gebet ist eine Jakobsleiter, auf der des Menschen Geist zu Gott empor- und Gottes Gnade herniedersteigt.«¹⁰

Wenn dieses Argument tatsächlich zutrifft, muss es zwangsläufig eine Begegnung zwischen Gott und Mensch geben. Und eine solche bleibt nie ohne Folgen für den Menschen.¹¹ Gottesbegegnungen gehören zum subjektiven Empfinden des Begegnenden, sind somit für andere, die sich am gleichen Ort befinden, so nicht zu erfahren, sind vielmehr verbunden mit Angst und Furcht vor dem eben Gesehenen und Gehörten.¹²

BEGEGNUNG OHNE »VORWARNUNG«

Die Begegnung des Menschen mit Gott ist einzigartig, individuell, an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit gebunden. Sie vollzieht

⁹ ESGA 19, 76.

¹⁰ Ebd., 77.

¹¹ Erwähnt seien in diesem Zusammenhang insbesondere das Kapitel 3 im Buch Exodus, die Gotteserfahrung Moses am brennenden Dornbusch, und die Erfahrungen und Erlebnisse Elias in 1 Kön 18.

¹² Vgl. dazu Mk 9,6; Mt 17,6 und Lk 9,34.





sich ohne »Vorwarnung«, sie ist nicht planbar und hinterlässt tiefe Spuren in der Erlebniswelt des Menschen, den Gott auserselbst hat, ihm zu begegnen. »Wo die Seele nicht mit ihren Kräften tätig ist, sondern nur noch ein Gefäß, das die Gnade in sich empfängt, spricht man von mystischem Gebetsleben.«¹³

Edith Stein qualifiziert, in Anlehnung an Theresa von Avila, die verschiedenen Stufen des Gebetes: Dabei nennt sie als niedrigste Stufe das mündliche Gebet. Ein solches Gebet ist formal wie inhaltlich festgelegt und dient einer Ritualisierung des Gebetes. Man denke an Gebete wie das Vaterunser, das Ave Maria, den Rosenkranz oder das kirchliche Stundengebet.

Ein solches Gebet hat den Vorteil, dass die Gebetsworte nicht zusätzlich neu interpretiert werden müssen, dass sie vielmehr ein Gerüst darstellen, an dem man sich in Gott hineinfühlen, ja sich sogar ganz fallen lassen kann, weil die Struktur des Gebetes viel Freiraum lässt für das Zulassen der eigenen Emotionen. Denn das Gebet spricht nicht nur den Verstand und den Willen an, sondern rührt auch an menschliche Gefühle.

Interessant ist dieser Aspekt, wenn man bedenkt, wie alte, demenziell stark veränderte Menschen selbst in dem tiefsten Dunkel, in dem sie sich oft befinden, noch die Worte des Gebetes wissen. Sie können die Gebete hinuntersagen und sich darin aufgehoben wissen. Ihr ganzes Leben, ihr oft unerträgliches Leiden an der eigenen Verwirrtheit, empfinden sie für kurze Zeit als Erleichterung und innere Befreiung.

Nächste Stufe ist das betrachtende Gebet.¹⁴ Hier wird die Sprache durch Bilder ersetzt. Und dem Betrachtenden öffnen sich Landschaften des Lebens und Erlebens. Freigesetzt werden können so beispielsweise Ereignisse aus dem Leben Jesu, wobei der Betrachtende sich ganz in die jeweilige Szene hineinbetend versenken kann. Der Betrachter wird damit ein Schauender und kann der eigenen Welt durch sein betrachtendes Beten und Für-wahr-Halten eine neue Seinsdimension verleihen. Wer betrachtend neue Wirklichkeiten erschließt, die sich dem Innersten, dem Kern seines Menschseins öffnen, lässt einen Schein der Herrlichkeit Gottes sich widerspiegeln.

Die nächste Stufe ist das »Gebet der Ruhe oder der Einfachheit«¹⁵. Der Mensch, der sein Tun der Kontemplation vorzieht – wobei das ein un-

¹³ ESGA 19, 77.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.





bewusster Prozess ist –, erfährt eine Wende. Edith Stein schreibt: »An Stelle der mannigfaltigen Tätigkeit tritt eine Sammlung der Geisteskräfte. Die Seele ist nicht mehr imstande, verstandesmäßige Überlegungen anzustellen oder bestimmte Entschlüsse zu fassen; sie ist ganz und gar gefangen von etwas, was sich unwiderstehlich aufdrängt: das ist die Gegenwart ihres Gottes, der ihr nahe ist und sie bei sich ruhen lässt.«¹⁶

Gott ist hier nicht in der Sprache gegenwärtig, sondern im Bild. Der Betende nähert sich unwillkürlich »der Grenze des mystischen Gnadenlebens«¹⁷. Er selbst kann die Grenze nicht überschreiten. In seinem Streben, der Wirklichkeit Gottes näher zu kommen, sie vielleicht sogar irgendwie erfahren zu können, erreicht er das Stoppschild, worauf steht: Hier endet die menschliche Einflussnahme; hier beginnt heiliges Gelände, so wie es Mose mit dem brennenden Dornbusch erfahren hat.

»An diese Stufe der mystischen Begnadung schließen sich vielfache Zustände an, die auch nach außen hin als ordentliche kenntlich sind: die Ekstasen und Visionen. Die Kraft der Seele wird durch die übernatürlichen Einwirkungen so angezogen, dass ihre niederen Vermögen, die Sinne, ihre Tätigkeit ganz einstellen: sie sieht und hört nichts mehr, der Leib empfindet bei Verletzungen keinen Schmerz mehr, wird in manchen Fällen starr wie der eines Toten. Die Seele aber führt – gleichsam außerhalb des Leibes – ein gesteigertes Leben: bald zeigt sich ihr der Herr selbst in leiblicher Gestalt, bald die Gottesmutter, ein Engel oder Heiliger; sie schaut diese himmlischen Gestalten wie in leibhafter Wahrnehmung oder auch in der Einbildungskraft. Oder ihr Verstand wird übernatürlich erleuchtet und bekommt Einblick in verborgene Wahrheiten.«¹⁸

Laut Theresa von Avila gibt es noch eine letzte Stufe, es ist die »höchste Stufe der Begnadung [...] die mystische Vermählung«¹⁹. Hier ist erreicht, was ein Mensch überhaupt erreichen kann. Sich in die größtmögliche Nähe des Ewigen zu begeben. Und Edith Stein schreibt mit Hinblick auf das Innere Leben ihres großen Vorbildes, der heiligen Theresia: »[Die Seele] genießt seine Gegenwart auch mitten in äußeren Geschäften, ohne darin im mindesten gehindert zu sein.« Der oft zitierte Satz der Gründerin des Ordenszweiges der teresianischen Karmeliten,

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 78.

¹⁹ Ebd.





wonach Gott auch zwischen den Kochtöpfen zu finden ist, findet hier seine spirituelle Entsprechung, wird hier in das konkrete Wort gehoben.

DER MENSCH BETET SICH IN GOTT HINEIN

Es vollzieht sich die Annäherung des Menschen an Gott gleichzeitig mit der Bewegung Gottes in die menschliche Seele hinein. Es handelt sich hierbei um zwei parallele Suchbewegungen, die sich in der Seele des Menschen begegnen. Der Mensch betet sich in Gott hinein, und Gott verbindet sich mit ihm in der menschlichen Seele, dem Mittelpunkt irdischen Seins überhaupt.

Ähnliche Gedanken findet man auch bei Meister Eckhart in seinen deutschen Predigten. So heißt es in seiner Predigt 4, angelehnt an die Textstelle in Gal 4,4: »Gott sandte seinen Sohn in der Fülle der Zeit: – zu der Seele, wenn sie über alle Zeit hinausgeschritten ist. Wenn die Seele der Zeit und des Raumes ledig ist, so sendet der Vater seinen Sohn in die Seele.«²⁰ In der Predigt 5a werden diese Gedanken noch vertieft, wo es heißt: »Er sandte ihn in die Welt. ›Mundum‹ besagt in einer Bedeutung ›rein‹. Merkt auf! Gott hat keine eigentlichere Stätte als ein reines Herz und eine reine Seele; dort gebiert der Vater seinen Sohn, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert.«²¹ Gleiches gilt für seine Predigt 6: »Der Vater gebiert seinen Sohn in der Ewigkeit sich selbst gleich. [...] Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein und als seine Natur. [...] Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass. Wenn der Sohn geboren ist, nimmt er nichts mehr vom Vater, denn er hat alles; wenn er aber geboren wird, nimmt er vom Vater. [...] Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was in einem ist. [...] Gott und ich sind eins. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein.«²²

Hat Edith Stein Meister Eckhart gelesen? Unwahrscheinlich jedenfalls ist das nicht, denn sie ist mehr vom Predigerorden beeinflusst, als man vielleicht glaubt. Ihre Jahre als Lehrerin in Speyer haben in ihrem in-

²⁰ Meister Eckhart Predigten, Stuttgart 2007, 57.

²¹ Ebd., 63.

²² Ebd., 83ff.





tellektuellen Leben zweifellos Spuren hinterlassen, hat sie doch im dortigen Kloster auch gemeinsam mit den dominikanischen Schwestern gewohnt.

Edith Stein war ein einsamer Mensch, darüber täuscht auch der lebhaft Briefwechsel mit führenden Intellektuellen der damaligen Zeit nicht hinweg. Wie aber war sie als Privatmensch?

Edith Stein hat ihr Privatleben nach außen hin abgeschottet. Niemand sollte da Einblick erhalten. Jedoch hatte sie ein lebhaftes inneres Leben, das sich mit Eintritt in den Orden vertieft. Mehr und mehr verinnerlichte sich ihr Leben. Interessant sind in diesem Zusammenhang persönliche Notizen von ihr wie beispielsweise diese hier, als sie am Herz-Jesu-Fest am 6. März 1936 das Herz Jesu als »unsere Wohnung« bezeichnete. Die geöffnete Seite Jesu als Quelle des Lebens beschreibt sie wie folgt: »Jesus ließ sich seine Seite öffnen. 1.) um durch das Ausfließen des Blutes den Tod unbezweifelbar zu machen; 2.) um die Größe seiner Liebe zu zeigen, indem er sein Blut bis zum letzten Tropfen hingab; 3.) um uns zu zeigen, dass Er uns sein Herz öffne. Damit ist nicht mehr das leibliche Herz gemeint, sondern das Innerste der Seele. Es wird uns als Wohnung angeboten. Unsere Seele kann in Jesu Seele eingehen, weil beide Geist sind.«²³

WENN DAS LEBEN ZUR LITURGIE WIRD

Das Leben wird zur Liturgie, ihr Gebet zum Heilsweg auf Gottes Wirklichkeit hin. »Die Gottheit ist auch in der sündigen Seele ›durch ihre Gegenwart, Wesen und Macht‹. [...] Aber die Seele findet sie nicht, weil sie durch die Gnade in die innerste Wohnung gezogen wird. Die Seele Jesu ist immer in ihrem Innersten mit der Gottheit geeint. Nebenbei bemerkt könnte dieser Satz auch von Meister Eckhart stammen. Sein geistiges Erbe blitzt hier auf und erhält neue Nahrung durch Edith Steins inneres Leben.«²⁴ Zeuge dafür ist ein Gebet, das sie am 29. Juni 1941 notierte: »Herz Jesu / Zelt Gottes unter den Menschen, / nimm uns auf / für Zeit und Ewigkeit.«²⁵

Wie aber zeigt sich Edith Steins inneres Leben für die Nachwelt, oder anders formuliert: Wem zeigt sich Edith Stein, wenn sie betet, wenn

²³ ESGA 20, 24.

²⁴ Ebd.

²⁵ ESGA 20, 204.





sie ihr Inneres und ihr Herz dem Herzen Jesu hin öffnet und teilhaben möchte am Gnadenstrom Christi?

Es ist dies eine Zwiesprache zwischen ihr und dem Herrn, dem sie sich zeigt in ihrer Bedürftigkeit und Liebe. Kurz vor ihrem Eintritt in den Karmel schreibt sie in einem Brief an Petra Brüning, die Oberin des Ursulinenklosters in Dorsten, wie sehr sie sich auf den Eintritt in den Kölner Karmel freut, weil sie darauf hofft und vertraut, dass neue Seelenkräfte sie frei machen könnten vor und für Gott: »Ich habe ein altes Brevier mit Proprium und kann gut allem folgen. Ich darf nämlich schon jetzt die ganze geistliche Tagesordnung mitmachen und mir dazu einen Betstuhl ins Presbyterium dicht an das Gitter stellen. Natürlich wird es noch schöner sein, wenn ich erst einmal jenseits des Gitters im Chor stehen darf. Aber schon jetzt ist es überreiche Gnade. [...] Das optimum aber ist, dass der Geist des Karmel die Liebe ist und dass dieser Geist in diesem Hause ganz lebendig ist.«²⁶

Sie unterstellt sich damit ganz der Gnade Gottes.

Doch quälen sie Sorgen und sie hat noch immer ein schlechtes Gewissen ihrer Mutter gegenüber und der ganzen Familie. Sie sorgt sich und bittet um Verständnis für ihren Schritt in den Karmel. An die Schriftstellerin Gertrud von Le Fort schreibt sie am 9. Oktober 1933: »Es tut mir in diesen schweren letzten Tagen so gut, wenn etwas von den Menschen zu mir kommt, die meinen Weg verstehen – im Gegensatz zu dem großen Leid, das ich hier verursachen muss und täglich vor Augen habe. Nicht wahr, Sie helfen mir, für meine liebe Mutter bitten, dass ihr die Kraft geschenkt wird, den Abschied zu ertragen, und das Licht, ihn zu verstehen. Ich habe oft gedacht, dass es Ihnen viel bedeuten würde, meine Mutter zu kennen. [...] Natürlich habe ich auch in den letzten Monaten sehr oft an Sie gedacht, seit ich meinen Weg wusste: dass Sie nun den Karmel erst richtig kennenlernen werden, wenn Sie mich in Köln besuchen. [...] Jeder, der einen Platz in meinem Herzen und in meinem Gebet hat, wird nur gewinnen. Meine lieben Schwestern in Köln werden sich herzlich freuen, wenn Sie kommen, und Sie werden bald merken, dass das Gitter gar keine Schranke ist.«²⁷

²⁶ ESGA 2, Selbstbildnis in Briefen I, Br 264, 294.

²⁷ Ebd., Br 284, 314 f.





BEIM BETEN ÖFFNET SICH DER HIMMEL

Hier muss nochmals genauer hingeschaut werden. Denn sie schreibt von ihrer Stellvertreterrolle des Leidens in und an der Welt. Sie nimmt als Karmelitin die Welt in ihr Gebet hinein, ins Gebet, das auch von keinen Gitterschranken abgehalten werden kann. Ihr Gebet vielmehr überwindet die Schranken der Egoismen, der Einsamkeit, des Unverständenseins von ihrer Familie und ihren Freunden und Bekannten. Edith Stein überwindet damit auch die Schranken von weltlicher und geistlicher Sphäre. Das Gebet steht für die Annäherung an Gott, der selbst durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi alle weltlichen Schranken hinter sich gelassen hat.

Basis jeglicher Annäherung an Gott ist das Gebet. »Beim Gebet öffnet sich der Himmel einen Spalt breit. Gebet ist ein Epiphanie-Ereignis, eine Berührung mit der himmlischen Welt. Daher ist Gebet kein bloßes Sprechen, sondern durch das Beten wird dem Menschen Kraft zuteil. Die Gethsemane-Erzählung zeigt das genau: Zu Beginn fällt Jesus vor Schwäche auf die Knie, am Ende hat er – nach seinem Beten die Kraft gewonnen aufzustehen und seine Jünger zu ermuntern. Bei Lukas ist gar ein Engel, der Jesus kräftigt. Diese Auffassung vom kräftigenden Charakter des Betens ist jüdischen Ursprungs. [...] Gebet ist Kontakt mit Gottes Bereich, das heißt: Das Gebet ist Teil eines umfassenderen Gesamtvorgangs, innerhalb dessen der Beter in den Wirkungsraum Gottes und seiner Engel eintritt.«²⁸

Wie dicht Edith Stein an der Spiritualität sowohl der Dominikaner als auch der Karmeliten ist, erweist sich darin, dass sie im besten karmelitanischen Geist vor Gott steht: betend, sich Gott öffnend, sich ganz dem Ewigen aussetzend. Andererseits gibt es auch Anknüpfungspunkte mit dem Dominikanischen. Das Leben soll selbst zur Predigt werden. Denn das Wesen der dominikanischen Spiritualität zeigt sich bei der Aufschlüsselung der Bedeutungsebene des Begriffs der Predigt.

Diese ist nämlich zum einen zu verstehen als die Verkündigung des göttlichen Wortes an die Menschen – besonders derer, die am Rande der Gesellschaft stehen –, aber auch als die Auslegung des Wortes Gottes in die jeweilige Zeit hinein. Zum anderen geht es in der dominikanischen heiligen Predigt darum, sein Leben so in den Dienst des Wortes zu stellen, dass durch die Lebensführung, also das praktische gelebte

²⁸ Klaus Berger, Was ist biblische Spiritualität, Gütersloh 2003, 197f.





Leben, für andere ersichtlich werden soll, wie die Predigt auf andere ausstrahlt. Das ist eine Frage der Wahrheit – eines Grundworts des Dominikanischen –, die in die Welt hinein wirken will. Der Geist der Wahrheit wohnt in der Selbstmitteilung Gottes als des dreifaltigen Ewigen. Gott ist Liebe und Wahrheit. Das hat Edith Stein begriffen. Wahrheit braucht Sprache und Predigt braucht Sprache und die Verkündigung des Wortes Gottes braucht Sprache und Wahrheit. Eine Wahrheit, die über die Vorstellung der Welt hinausweist.

Der dominikanische Fundamentaltheologe Claude Geffré schreibt: »Bekanntlich ist für Heidegger die Sprache, noch bevor sie Instrument der Kommunikation zwischen Menschen wird, eine Art Sagen der Welt. So wird man sagen können, dass die theologische Praxis ein Hören, ein Hinhören auf das ist, was uns nicht nur Sprache, in der und aus der Welt spricht, sondern in jenem großen Kodex den der Bibeltext darstellt, gesagt ist. [...] Weil die Sprache an sich schon die Funktion hat, etwas vom Sein der Welt aufzuzeigen, kann sie auch vom Theologen dazu hergenommen werden, um das Sein Gottes sichtbar werden zu lassen. Der Wahrheitsbegriff wird weniger der Ordnung des Urteils, d.h. der formalen Entsprechung zwischen der Erkenntnis und der Wirklichkeit, angehören als vielmehr der Ordnung der Bezeugung oder auch der anfanghaften Interpretation der Fülle der Wahrheit, die gleichbedeutend ist mit dem Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit.«²⁹ Edith Steins Ansatz für die Predigt in der Welt und für die Welt und in die Welt hinein ist eng angelehnt an das dominikanische Predigtverständnis. »Dominikanische Verkündigung war immer theologische Rede. Der Bezug auf die Gottesfrage und die Gottesrede fand sich im Zentrum dominikanischer Verkündigung. Gottesrede war um des Menschen willen wichtig. Das Bild vom Menschen verschiebt sich entsprechend den kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Veränderungen. Die Aussagen über den Menschen werden sich nur dann als für den Menschen lebensbezogen erweisen, insoweit über die Veränderungen hinweg Continua der Aussagen festgehalten werden können. Biblische Botschaft ist die Verkündigung von einem bleibend dem Menschen zugewandten Gott. Damit ist auch Gott kontinuierlich mit den Fragen und Leiden des Menschen verbunden.«³⁰

²⁹ Thomas Eggensperger/Ulrich Engel, *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne*. Walberberger Studien, Mainz 1995, 239.

³⁰ Ebd., 332. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, wie nötig es wäre, die Verbindung von dominikanischem und karmelitanischem Predigtverständnis herauszuarbeiten.





Wer betet, zeigt sich. Wer betet, reflektiert sich selbst. Wer betet, öffnet eine Tür in eine andere Seinsdimension. Wer betet, antwortet auf Gottes Ruf mit seinem Leben. Beten und Leben fließen ineinander, lassen Gott teilhaben an der Entwicklung eines Prozesses, der dem Leben Tiefe verleiht.

Überdies ist eine gründliche Untersuchung von Edith Steins Spiritualität unter dominikanischen Aspekten anzustreben.





JOACHIM FELDES

Ökumenische Andacht am 7. August 2015 zum Gedenken an Edith Steins letztes Lebenszeichen vom 7. August 1942 am Bahnhof Schifferstadt

Die Andacht zum Gedenken an Edith Steins Begegnungen auf dem Bahnhof Schifferstadt wurde 2015 sowohl von den örtlichen Kirchengemeinden als auch dem Schifferstadter Netzwerk für Toleranz getragen, das durch Bürgermeisterin Ilona Volk sowie Christian Matthes vertreten wurde. Zugleich eröffnete die Andacht eine Reihe von Veranstaltungen, welche die Beziehung Edith Steins zu und ihre Bedeutung für Schifferstadt unterstrichen. Zum 1. Januar 2016 fusionierten die drei römisch-katholischen Kirchengemeinden, geleitet von Dekan Peter Nirmaier, zu einer Pfarreigemeinschaft unter dem Patrozinium der hl. Edith Stein.

Feldes: Begrüßung und Gebet

Lied: Bewahre uns, Gott (GL 453,1+2)

Nirmaier: Psalm 139,1–12:

Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich.

Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir.

Von fern erkennst du meine Gedanken.

Ob ich gehe oder ruhe, es ist dir bekannt;

du bist vertraut mit all meinen Wegen.

Noch liegt mir das Wort nicht auf der Zunge –
du, Herr, kennst es bereits.

Du umschließt mich von allen Seiten
und legst deine Hand auf mich.

Zu wunderbar ist für mich dieses Wissen,
zu hoch, ich kann es nicht begreifen.

Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist,
wohin mich vor deinem Angesicht flüchten?

Steige ich hinauf in den Himmel, so bist du dort;
bette ich mich in der Unterwelt, bist du zugegen.





Nehme ich die Flügel des Morgenrots
 und lasse mich nieder am äußersten Meer,
 auch dort wird deine Hand mich ergreifen
 und deine Rechte mich fassen.
 Würde ich sagen: »Finsternis soll mich bedecken,
 statt Licht soll Nacht mich umgeben,
 Finsternis soll mich zermalmen«,
 auch die Finsternis wäre für dich nicht finster,
 die Nacht würde leuchten wie der Tag,
 die Finsternis wäre wie Licht.¹

Ehre sei dem Vater und dem Sohn
 und dem Heiligen Geist
 wie im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit
 und in Ewigkeit. Amen.

Feldes: Paulus schreibt an die Gemeinde in Thessalonich (1 Thess 5,21–25):

Prüft alles und behaltet das Gute! Meidet das Böse in jeder Gestalt!
 Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar und bewahre euren
 Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr ohne Tadel seid,
 wenn Jesus Christus, unser Herr, kommt.
 Gott, der euch beruft, ist treu; er wird es tun.
 Brüder, betet auch für uns!

Liebe Schwestern und Brüder, liebe Frau Bürgermeisterin, liebe Kollegen und Freunde!

Für uns hier in Schifferstadt ist das heute nicht irgendein Ort und nicht irgendeine Zeit. Für uns gehören die Bahnhöfe unserer Stadt zu unserem Alltag dazu. Hier steigen wir ein, hier steigen wir aus, hier kommen wir in unsere Heimatstadt zurück, hier nehmen wir Abschied, wenn wir aufbrechen.

Als Edith Stein hier ihre Grüße ausrichtet, war das ihr letztes Lebenszeichen auf ihrer letzten Reise, ihrer Reise in den Tod nach Auschwitz-Birkenau. Es sind also ganz besondere Grüße, die sie hier weitergibt, an die Familie Schwind, an die Schwestern von St. Magdalena

¹ Entnommen der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift © 1980 Katholische Bibelanstalt, Stuttgart.





in Speyer. Stein verbindet ihre Grüße mit dem Hinweis, dass sie auf dem Weg nach Osten ist, dem Tod und der Auferstehung entgegen. Ihre Worte des Abschieds erinnern damit an die Worte, die der Apostel Paulus seiner Gemeinde in Thessaloniki hinterlässt. Auch er nimmt Abschied, auch bei ihm schwingen Gedanken an das Ende mit, aber doch eben auch die Hoffnung, dass Gott seinen Weg begleitet und seinen Diener führt. Denn Gott ruft uns in seinen Dienst, er beruft und bleibt uns treu, wohin auch immer unser Weg führt. Das ist auch der Glaube von Edith Stein, wenn sie schreibt, dass Gott uns immer führe, wenn wir auch nicht immer wissen, wohin.

Paulus wie Edith Stein vertrauen Gott, sie vertrauen ihm ihren Weg an, gerade, wo sie selber das Ende ihres Weges nicht abschätzen können. Dass wir uns an solchen Zeugen des Glaubens orientieren können, tut gut. Es tut gut, sich auf ihre Erfahrungen und Überzeugungen stützen zu können, gerade wenn wir Zeiten des Umbruchs erleben. Die römisch-katholischen Gemeinden in Schifferstadt schließen sich zum Beginn des Jahres 2016 zu einer einzigen Pfarrei zusammen. Da wird es vieles geben, was sich wandelt, vieles ist noch ungewiss. Aber gemeinsam haben sich die drei Gemeinden entschieden, die neue Pfarrei unter das Patronat Edith Steins zu stellen, die in ihrem Leben selber immer wieder Umbrüche erleben musste.

Überhaupt erleben wir uns in einer Zeit des Umbruchs. Wieder ist es, gerade für uns hier in der Oberrheinebene, ein extrem heißer Sommer, der zu schaffen macht. Wieder werden wir daran erinnert, dass das Klima sich wandelt. Die Folgen noch nicht absehbar, das Ende offen. Zugleich kommen Menschen zu uns, die Zuflucht suchen, Menschen, die vor Gewalt und Krieg fliehen, Menschen, die für sich und ihre Kinder ein besseres Leben erhoffen, als es in ihrer Heimat möglich ist. Da müssen wir zusammenrücken, prüfen, wie wir helfen können, Ressourcen neu ordnen, erschließen, verteilen. Einen neuen, kritischen und wohlwollenden Blick braucht es da. Einen Blick, zu dem auch Paulus seine Gemeinde auffordert, einen Blick, der sich vom Bösen nicht verwirren lässt, einen Blick, der das Gute sucht, weil er den Frieden will.

20 Jahre sind es dieses Jahr, seit an unserem Bahnhof die Tafel zur Erinnerung an Edith Steins letztes Lebenszeichen angebracht wurde. Die Idee und die Tafel haben wir einer Dame aus Louisiana zu verdanken, Frau Laura Meaux, die damals auch mehrfach hier bei uns in Schifferstadt zu Gast war. Sie stellt immer wieder heraus, dass es ihr großer





Wunsch war, die Tafel gerade hier anbringen zu lassen, an diesem Bahnhof, einem Ort des Übergangs, des Durchgangs. Frau Meaux' Idee war es, an Edith Stein an einer Durchgangsstation zu erinnern, Menschen mit ihr zu konfrontieren, die unterwegs sind, sie zu überraschen und umso mehr zur Besinnung auf dem Weg anzuregen.

Edith Stein hier zu begegnen, sich ihrer zu erinnern, führt uns zugleich zurück in eine Zeit unserer Geschichte, wo vielen in Deutschland der richtige Blick abhandenkam. Weil dem so war, konnte das Böse übermächtig werden und brachte Unzähligen wie Edith Stein Leid und Tod. Umso mehr kann uns die Erinnerung an Edith Steins Begegnungen hier auf unserem Bahnhof ermutigen, heute, wo es neue Herausforderungen und Umbrüche gibt, nicht zu verzagen und nicht wegzuschauen. Edith Stein heute neu ernst zu nehmen, kann uns helfen, den guten Blick zu bewahren, einander in rechter Weise beizustehen und miteinander dem Frieden zu dienen.

Matthes: Eine der Zeugen vom 7. August 1942 war Emma Jöckle, gebürtig aus Germersheim und ehemalige Schülerin von Edith Stein in Speyer. Sie berichtet 1993 von ihrer Begegnung hier auf dem Bahnhof: »Ich war mit der Bahn von meinem damaligen Wohnort Alzenau zum Besuch meiner in Speyer lebenden Mutter unterwegs. Beim Umsteigen in Schifferstadt stand schon ein Zug auf Gleis 3. Edith Stein trug ein abgetragenes blaues Kostüm, unverwechselbar der Mittelscheitel ihrer Frisur. Ohne den Kopf nach mir zu wenden, sprach sie deutlich und klar: »Emma, grüßen Sie die Schwestern von St. Magdalena. Ich fahre nach dem Osten.« Ich hatte in diesem Moment noch keine Ahnung, in welcher Situation sich Edith Stein befunden hatte.«

Der Transport erreichte am 8. August 1942 abends das Lager Auschwitz-Birkenau. Nach der Selektion wurden dreihundertfünfzehn Männer mit den Nummern 57405 bis 57719 und einhundertneundvierzig Frauen mit den Nummern 15812 bis 15960 ins Lager übernommen. Fünfhundertdreiundzwanzig Menschen starben in der Gaskammer.

Unser Gedenken:

Die Geschichte spricht für sich. Wie Edith Stein starben Millionen von Menschen. Wir dürfen niemals zulassen, dass sich dieses Grauen wiederholt. Wir lassen eine Kerze brennen – zum Gedenken an diesen Augenblick vor 73 Jahren hier in Schifferstadt an diesem Bahnhof, an diesem Gleis. Wir schweigen. Wir beten.





Stille

Und wir legen eine Rose nieder. Sie erinnert uns an Edith Stein – und an alle Opfer, die das gleiche Schicksal teilen mussten.

Nirmaier: Gemeinsam beten wir ein Segensgebet von Edith Stein:
Segne der Leidenden tiefgebeugten Sinn,
der Seelen schwere Einsamkeit,
das unruhvolle Sein der Menschen
und Leid, das eine Seele keiner Schwesterseele je vertraut.
Und jenen Zug der nächt'gen Schwärmer segne,
die unbekannter Wege Spuk nicht scheuen.
Die Not der Menschen segne, die zur Stunde sterben.
Gib ihnen, guter Gott, ein friedlich, selig End.
Segne die Herzen all: die trüben, Herr, vor allen.
Den Kranken Lind' rung gib; Gequälten Frieden.
Die ihre Lieb' zu Grabe trugen, lehr vergessen,
laß auf der ganzen Erd kein Herz in Sündenpein.
Segne die Frohen, Herr, in deiner Hut bewahr sie.
Von mir nahmst Du noch nie der Trauer Kleid.
Es lastet manchmal schwer auf meinen müden Schultern –
Doch gibst du Kraft, so trag ich's büßend bis ans Grab.

Feldes: Segen

Lied: Bewahre uns, Gott (GL 453,3+4)





KATHARINA SEIFERT

»Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein«

Liturgische Stunde mit Texten von Edith Stein¹

Eröffnung:

Intonation und Gesang: (Ohne Vorbehalt, erste Strophe)

»Ohne Vorbehalt und ohne Sorgen

leg ich meinen Tag in deine Hand.

Sei mein Heute, sei mein gläubig Morgen,

sei mein Gestern, das ich überwand.

Frag mich nicht nach meinen Sehnsuchtswegen.

Bin in deinem Mosaik ein Stein.

Wirst mich an die rechte Stelle legen.

Deinen Händen bette ich mich ein.«²

Liturgische Eröffnung:

Liebe Mitchristinnen und Mitchristen,

beginnen wir diese liturgische Stunde, in der wir Edith Steins Weg kennen lernen:

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Kommentar: Einführung zum Thema

Der Text des Liedes, das wir eben gesungen haben, wird Edith Stein zugeschrieben. Wir wissen nicht genau, ob er von ihr stammt. Aber er war für sie bedeutungsvoll – wohl auch, weil ihr Familienname »Stein« darin vorkommt: »Bin in deinem Mosaik ein Stein«. Viel mehr aber drückt dieses Bild eine Haltung aus: Edith Stein ordnet sich wie ein Mosaikstein in das Gesamtgefüge eines Bildes ein. Wenn wir sie heute als Glaubenszeugin und Heilige sowie Mitpatronin Europas verehren,

¹ Am 13. März 2015 in Elzach gefeiert. Folgende Personen werden benötigt: Liturgische Leitung und Kommentar; zwei Sprecherinnen für die Zitate von Edith Stein, ein Sprecher für ein Zitat von Fritz Kaufmann, Musiker/in für Lieder und Instrumentalimprovisationen.

² Amata Neyer OCD/Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Edith Stein. Gestalt, Begegnung, Gebet, Meister des Weges Band 4, Freiburg i. Br. 1994, 116.





könnte der Eindruck einer besonderen Spitzenposition entstehen. Diese jedoch wollte sie – bei allem Selbstbewusstsein, das sie zweifellos hatte – nie innehaben. *Die* Spitzenposition in ihrem Leben als Christin hatte Jesus Christus. Ihm verschreibt sie sich. Ihn bezeugt sie mit ihrem Leben.

»Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein.«

So der Titel dieser liturgischen Stunde. Es geht um die Entscheidung für oder wider Gott. Das Zitat stammt aus einem Brief Edith Steins an den Polen Roman Ingarden im Jahr 1927. Ingarden war wie sie selbst Philosoph. Sie war in ihn verliebt. Aber ihre Liebe fand keine Erwidern. Als Pole war er selbstverständlich katholisch, aber er lebte seinen Glauben kaum. Im Brief an Ingarden heißt es:

Sprecherin 1:

»Ich glaube, daß man von religiöser Erfahrung sprechen darf und muß; es handelt sich dabei aber nicht um eine ›unmittelbare Anschauung‹ Gottes. So etwas kann es nur in ganz ausnahmsweisen Fällen geben (in Ekstase u. dgl.), wobei aber nie ein strenger Nachweis möglich ist, daß es sich um echte Offenbarung handelt. Der gewöhnliche Weg geht über Wirkungen, die man in sich, an anderen und an Begebenheiten etc. in Natur und Menschenleben bemerkt, von denen keine einzige – für sich genommen – so eindeutig auf göttliche Urheberschaft hinweist, daß nicht auch eine andere Erklärung denkbar wäre [...].

Es ist nicht nötig, daß wir bis zum Ende unseres Lebens zu einem Rechtsausweis der religiösen Erfahrung kommen. Aber es ist notwendig, daß wir zu einer Entscheidung für oder wider Gott kommen. Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein. Das ist das große Wagnis des Glaubens. Der Weg geht vom Glauben zum Schauen, nicht umgekehrt. Wer zu stolz ist, durch dies enge Pförtchen zu gehen, der kommt nicht hinein. Wer aber hindurchgeht, der gelangt doch schon in diesem Leben zu immer hellerer Klarheit ... Wo die eigene Erfahrung mangelt, muß man sich an Zeugnisse von homines religiosi halten. Daran ist ja kein Mangel. Nach meinem Empfinden sind das Eindrucksvollste die spanischen Mystiker, Teresa und Johannes vom Kreuz.«³

³ Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 4, Freiburg i. Br. 2015, 191.





Kommentar:

»Man muss sich an Zeugnisse von homines religiosi [religiösen Menschen] halten ...« Edith Stein ist selbst eine solche Zeugin. Die ausgewählten Texte von Edith Stein sind zum einen biographisch orientiert und zum anderen zeigen sie ihren Weg, ihr Ringen, ihr Suchen. So kann sie auch für uns heute Wegweiserin sein.

Edith Stein wurde als elftes Kind der Familie Stein in Breslau geboren. Vier Kinder waren bereits im Kleinkindalter gestorben. Edith Stein wuchs mit vier Schwestern und zwei Brüdern auf. Der Vater war früh gestorben. Edith war gerade zwei Jahre alt. Die Mutter führte das Holzgeschäft ihres Mannes erfolgreich weiter. Über die Feier der jüdischen Feste schrieb Edith Stein:

Sprecherin 2:

»Zu den großen Ereignissen des häuslichen Lebens gehörten neben den Familienfesten die hohen jüdischen Feiertage. Vor allem Pessach (= Paschafest), zeitlich etwa mit Ostern zusammenfallend, sowie das Neujahrsfest und der Versöhnungstag ...

Es ist den meisten Christen nicht bekannt, daß das ›Fest der ungesäuerten Brote‹, die Erinnerung an den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten, noch heute so gefeiert wird, wie der Herr es mit den Jüngern feierte, als er das allerheiligste Altarssakrament einsetzte und von ihnen Abschied nahm. Es wird zwar kein Osterlamm mehr geschlachtet, seit der Tempel zu Jerusalem gefallen ist, aber noch immer verteilt der Hausherr unter den vorgeschriebenen Gebeten das ungesäuerte Brot und die bitteren Kräuter, die an die Trübsal der Verbannung erinnern, segnet den Wein und liest den Bericht über die Befreiung des Volkes aus Ägypten vor.«⁴ [...]

»Ich war am Versöhnungstag geboren, und meine Mutter hat ihn immer als meinen eigentlichen Geburtstag betrachtet, wenn auch der Glückwunsch- und Geschenkttag der 12. Oktober war. [...] Sie hat auf diese Tatsache großen Wert gelegt, und ich glaube, daß dies mehr als alles andere dazu beigetragen hat, ihr ihr jüngstes Kind besonders teuer zu machen.«⁵

⁴ Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge. Einleitung von M. A. Neyer OCD. Bearb. von H.-B. Gerl-Falkovitz. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg i. Br. 2015, 43.

⁵ Ebd., 46.





Kommentar:

Der Versöhnungstag, der Jom Kippur, ist im Judentum der höchste Feiertag. Edith Stein wird als Christin später den alttestamentlichen Versöhnungstag mit dem neutestamentlichen Karfreitag vergleichen. Die Verbindung zum Sühnetod Jesu am Kreuz wird für sie in ihrem selbst gewählten Namen als Karmelitin – Sr. Teresia Benedicta vom Kreuz – von Bedeutung sein. Doch der Weg bis dahin ist weit. Die Teenagerin hatte erst einmal ganz andere Probleme in Kopf und Herz. Als sie mit 15 Jahren keine Lust mehr hatte, in die Schule zu gehen, nahm sie quasi eine Auszeit. Die Mutter regte an, dass sie zur ältesten Schwester Else und deren Familie nach Hamburg gehen sollte, um dort im Haushalt mitzuhelfen. Das dritte Kind war unterwegs. Der Mann führte eine Hautarztpraxis.

Sprecherin 2:

»Die Zeit in Hamburg kommt mir, wenn ich jetzt darauf zurückblicke, wie eine Art Puppenstadium vor. Ich war auf einen sehr engen Kreis eingeschränkt und lebte noch viel ausschließlicher in meiner inneren Welt als zu Hause. So viel die häusliche Arbeit es erlaubte, las ich. Ich hörte und las auch manches, was mir nicht guttat. Durch das Spezialfach meines Schwagers kamen manche Bücher ins Haus, die nicht gerade für ein Mädchen von 15 Jahren berechnet waren. Außerdem waren Max und Else völlig ungläubig, Religion gab es in diesem Hause überhaupt nicht. Hier habe ich mir auch das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt. Über meine Zukunft dachte ich nicht nach, aber ich lebte weiter in der Überzeugung, daß mir etwas Großes bestimmt sei.«⁶

Kommentar:

Welche Eltern kennen das nicht, dass ihre Kinder den Glauben und die Religion hinterfragen, ja Abstand nehmen. Und wer hofft nicht heimlich, dass ihm »etwas Großes bestimmt sei«. Aber es auszusprechen, ja niederzuschreiben, das ist noch einmal etwas anderes. Edith Stein tut es in ihrer Autobiographie, die sie im Karmel, also nach dem Jahr 1933, verfasste.

⁶ Ebd., 109.





Als Edith von Hamburg zurückkam, ging sie gern wieder weiter zur Schule und machte 1911 Abitur. Mädchen waren erst seit wenigen Jahren zugelassen Abitur zu machen.

Sprecherin 2:

»Am Morgen nach dem Prüfungstage blieb ich etwas länger als sonst im Bett. Man brachte mir die Post herauf; es waren schon Glückwunschbriefe. [...] Ich las, und dann lag ich still da und dachte nach. Von dem großen Glücksgefühl, wie ich es nach der Prüfung erwartet hatte, war gar nichts vorhanden, vielmehr eine große innere Leere. Eine liebe und vertraute Lebensweise war für immer vorbei. Was kam nun? Ich erwog die unausgesprochenen Einwände des guten Onkels gegen meine Berufswahl. Hatte ich wirklich die richtige Entscheidung getroffen? Wir sind auf der Welt, um der Menschheit zu dienen – das kann man am besten, wenn man das tut, wofür man die geeigneten Anlagen mitbringt.«⁷

In der Abiturzeitung stand über Edith Stein folgender Vers:

»Gleichheit der Frau mit dem Manne / so rufet die Suffragette,
Sicherlich sehen dereinst / im Ministerium wir sie.«⁸

Kommentar:

Als Studentin trat Edith Stein tatsächlich für das Frauenstimmrecht ein. Sie schrieb Texte für Flugblätter und verteilte sie, dass die Frauen 1918 zur Wahl gehen sollten. Es war das Jahr, in dem sie erstmals für eine Wahlbeteiligung zugelassen waren. Edith trat sogar in die Deutsche Demokratische Partei ein. Aber sie erkannte sehr bald, dass sie für die Parteiarbeit nicht »die geeigneten Anlagen« mitbrachte, »um der Menschheit zu dienen«.

Edith Stein studierte zuerst in Breslau Deutsch, Geschichte und Psychologie. Sie interessierte sich für die Philosophie Edmund Husserls. Dieser lehrte in Göttingen. Dorthin ging sie schließlich 1913 und lernte hochinteressante Menschen kennen, u.a. den Philosophen Max Scheler, die ihren eigenen geistigen Horizont erweiterten und ihre Suche nach Wahrheit intensiver werden ließen.

⁷ Ebd., 134.

⁸ Ebd., 135.





Sprecherin 1:

»Der erste Eindruck, den Scheler machte, war faszinierend. Nie wieder ist mir an einem Menschen so rein das ›Phänomen der Genialität‹ entgegengetreten. [...]

Für mich wie für viele andere ist in jenen Jahren sein Einfluss weit über das Gebiet der Philosophie hinaus von Bedeutung geworden. Ich weiß nicht, in welchem Jahr Scheler zur katholischen Kirche zurückgekehrt ist. Es kann damals nicht sehr lange zurückgelegen haben. Jedenfalls war es die Zeit, in der er ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt für sie zu werben verstand. Das war meine erste Berührung mit dieser mir bis dahin völlig unbekanntem Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloss mir einen Bereich von ›Phänomenen‹, an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte. Nicht umsonst wurde uns beständig eingeschärft, dass wir alle Dinge vorurteilsfrei ins Auge fassen, alle ›Scheuklappen‹ abwerfen sollten. Die Schranken der rationalistischen Vorurteile, in denen ich aufgewachsen war, ohne es zu wissen, fielen, und die Welt des Glaubens stand plötzlich vor mir. Menschen, mit denen ich täglich umging, zu denen ich mit Bewunderung aufblickte, lebten darin. Sie mußte zum mindesten eines ernsthaften Nachdenkens wert sein. Vorläufig ging ich noch nicht an eine systematische Beschäftigung mit den Glaubensfragen; dazu war ich noch viel zu sehr von andern Dingen ausgefüllt. Ich begnügte mich damit, Anregungen aus meiner Umgebung widerstandslos in mich aufzunehmen, und wurde – fast ohne es zu merken – dadurch allmählich umgebildet.«⁹

»Ich hatte in Göttingen Ehrfurcht vor Glaubensfragen und gläubigen Menschen gelernt; ich ging jetzt sogar mit meinen Freundinnen manchmal in eine protestantische Kirche (die Vermischung von Religion und Politik, die dort in den Predigten vorherrschte, konnte mich freilich nicht zur Kenntnis eines reinen Glaubens führen und stieß mich auch oft ab); aber ich hatte den Weg zu Gott noch nicht wiedergefunden.«¹⁰

Kommentar:

Das Staatsexamen legte Edith Stein in Göttingen ab. Zur Promotionsprüfung allerdings musste sie ihrem Doktorvater Edmund Husserl

⁹ Ebd., 210f.





nach Freiburg hinterherreisen. Er war inzwischen an die dortige Universität berufen worden. Edith fuhr über mehrere Stationen im Juli 1916 von Breslau über Dresden, Frankfurt am Main und Heidelberg nach Freiburg. Die erste Reiseunterbrechung war in Dresden. Hier traf sie Hans Lipps, der aus Pirna in Sachsen stammt und den sie in Göttingen kennen und lieben gelernt hatte. Allerdings konnte auch diese Beziehung nicht wachsen, weil er in eine Vaterschaftsklage verwickelt war. In unserem Zusammenhang ist ein kurzer Auszug aus dem Gespräch zwischen beiden interessant.

Sprecherin 2:

»Eine erste große Freude erwartete mich in Dresden. Hans Lipps war dort bei seiner Mutter; mein erster Ferientag war sein letzter Urlaubstag, wir konnten uns gerade noch in Dresden treffen und zusammen bis Leipzig fahren. Er erwartete mich am Bahnhof. [...] Wir tauschten Nachrichten über unsern Kreis [in Göttingen] aus. Dabei fragte er: ›Gehören Sie auch zu diesem Klub ..., der alle Tage in die Messe geht?‹ Ich mußte über seine drollige Ausdrucksweise lachen, obgleich ich den Mangel an Ehrfurcht lebhaft empfand. ... Nein, ich gehörte nicht dazu. Fast hätte ich gesagt: ›*Leider*, nein.‹ ›Was ist das eigentlich, Fräulein Stein? Ich verstehe gar nichts davon.‹ Ich verstand ein wenig, aber ich konnte nicht viel darüber sagen.«¹¹

Kommentar:

Eine weitere Station auf der Reise nach Freiburg war Frankfurt am Main. Edith Stein war inzwischen mit einer Freundin unterwegs. Im Frankfurter Dom machte sie eine ganz neue Erfahrung.

Sprecherin 2:

»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 die Synagogen und in die protestantischen Kirchen, die ich besucht hatte, ging man nur zum Gottesdienst. Hier aber kam jemand mitten aus den Werktagsgeschäften in

¹⁰ Ebd., 260.

¹¹ Ebd., 329f.





die menschenleere Kirche wie zu einem vertrauten Gespräch. Das habe ich nie vergessen können.«¹²

Instrumentalimprovisation

Kommentar:

Das Rigorosum in Freiburg verlief ausgezeichnet. Edith Stein war die erste Frau, die in Philosophie an der Universität Freiburg promovierte. Und sie wurde die erste Assistentin in Philosophie. Edmund Husserl brauchte jemanden. Die Männer, die sonst dafür in Frage gekommen wären und sicher den Vorzug bekommen hätten, waren im Krieg. Edith Stein war äußerst glücklich über diese Chance. Und sie versprach sich viel davon. Sie wollte sich habilitieren, eines Tages einen Lehrstuhl in Philosophie haben. Doch sie war mit 25 Jahren am Höhepunkt ihrer Karriere angekommen. Prof. Husserl musste ihr zwar ihre Kompetenzen bescheinigen, eröffnete ihr jedoch nicht den Zugang zur Habilitation. Insgesamt fünf Versuche sollte Edith Stein unternehmen und scheiterte, weil sie eine Frau war und zuletzt auch aufgrund ihrer jüdischen Abstammung.

Intonation und Gesang:

Melodie: Barbara Kolberg, Text: Edith Stein



1. V: Herr, stür-misch sind die Wel-len, und dun- kel ist die Nacht
2. A: „Halt fest die Hand am Steu- er und sei ge- trost und still
3. A: Hab nur mit treu- en Sin- nen stets auf den Kom- pass acht,
4. A: Die Na- del zit- tert lei- se und steht dann wie- der still,
5. A: Sei drum ge- trost und stil- le: Es führt durch Sturm und Nacht



Willst Du sie nicht er- hel- len für mich, die ein- sam wacht.
 Dein Schiff- lein ist mir teu- er, zum Ziel ich's len- ken will.
 Der hilft das Ziel ge- win- nen durch Stür- me und durch Nacht.“
 dass Rich- tung sie die wei- se, wo- hin die Fahrt ich will.
 ge- treu Dich Got- tes Wil- le, wenn das Ge- wis- sen wacht.

¹² Ebd., 331f.





Kommentar:

Edith Steins Pläne wurden durchkreuzt. In einem ihrer philosophischen Bücher – von ihr gibt es insgesamt 27 Bücher – reflektierte sie:

Sprecherin 1:

»Man unterscheidet in der gewöhnlichen Redeweise ›Planvolles‹ – und das gilt zugleich als ›sinnvoll‹ und ›verständlich‹ – und ›Zufälliges‹, was in sich sinnlos und unverständlich erscheint. Ich habe ein bestimmtes Studium vor und suche mir dafür eine Universität aus, die mir besondere Förderung in meinem Fach verspricht. Das ist ein sinnvoller und verständlicher Zusammenhang. Daß ich in jener Stadt einen Menschen kennen lerne, der ›zufällig‹ auch dort studiert, und eines Tages ›zufällig‹ mit ihm auf weltanschauliche Fragen zu sprechen komme, erscheint mir zunächst nicht durchaus als verständlicher Zusammenhang. Aber wenn ich nach Jahren mein Leben überdenke, dann wird mir klar, daß jenes Gespräch von entscheidendem Einfluß auf mich war, vielleicht ›wesentlicher‹ als mein ganzes Studium, und es kommt mir der Gedanke, daß ich vielleicht ›eigens darum‹ in jene Stadt ›gehen mußte‹. Was nicht in *meinem* Plan lag, das hat in Gottes Plan gelegen. Und je öfter mir so etwas begegnet, desto lebendiger wird in mir die Glaubensüberzeugung, daß es – von Gott her gesehen – keinen ›Zufall‹ gibt, daß mein ganzes Leben bis in alle Einzelheiten im Plan der göttlichen Vorsehung vorgezeichnet und vor Gottes allsehendem Auge ein vollendeter Sinnzusammenhang ist.«¹³

Kommentar:

Edith Stein ging ihren Weg auf die Taufe 1922 zu. Sollte sie sich in der katholischen oder in der evangelischen Kirche taufen lassen? Es waren vorrangig evangelische Christen, die sie kennen und schätzen gelernt hatte und die ihr die Welt des Glaubens erschlossen. Als im ersten Weltkrieg der jung verheiratete Adolf Reinach, ein Schüler Husserls und Lehrer Edith Steins in Göttingen, gefallen war, sollte sie seine Witwe aufsuchen und den Nachlass Reinachs ordnen. Sie fürchtete sich vor dieser Reise. Wie sollte sie die junge Frau trösten? Edith war selbst untröstlich. Doch die junge Witwe tröstete Edith, indem sie mit ihr auf den Kreuzestod Jesu schaute und von ihm sich Kraft erbat. In diesen

¹³ Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Einleitung und Bearb. von Andreas Uwe Müller. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 11/12, Freiburg i. Br. 2016, 106f.





Jahren auf der Suche nach Halt und Wahrheit las Edith Stein zudem die Lebensbeschreibung der Teresa von Avila, der großen spanischen Mystikerin und Kirchenlehrerin (1515–1582). Durch Teresa fiel die Entscheidung für die katholische Kirche. Sie weckte in Edith das Interesse für den Karmel. Für Edith Stein reifte die Klarheit: Die letztgültige Wahrheit ist Gott. Einer ihrer meistzitierten Sätze lautet: »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.«¹⁴

Sprecherin 2:

»In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich gemeint, ein religiöses Leben führen heiße, alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben. Allmählich habe ich aber einsehen gelernt, daß in dieser Welt anderes von uns verlangt wird und daß selbst im beschaulichsten Leben die Verbindung mit der Welt nicht durchschnitten werden darf; ich glaube sogar: je tiefer jemand in Gott hineingezogen wird, desto mehr muß er auch in diesem Sinne ›aus sich herausgehen‹, d.h. in die Welt hinein, um das göttliche Leben in sie hineinzutragen. Es kommt nur darauf an, daß man in der Tat einen stillen Winkel hat, in dem man mit Gott so verkehren kann, als ob es sonst überhaupt nichts gäbe und das täglich.«¹⁵

Kommentar:

Die geistlichen Begleiter von Edith Stein, Prälat Schwind in Speyer und später Erzabt Raphael Walzer in Beuron, wollten die Konvertitin nicht sofort den Weg ins Kloster gehen lassen. Sie sollte ihren Glauben zunächst in der Welt prüfen und ihre Begabungen einbringen. So lagen zwischen der Taufe 1922 und dem Klostereintritt 1933 elf Jahre Schuldienst bei den Dominikanerinnen von St. Magdalena in Speyer, außerdem eine Zeit intensivster wissenschaftlicher Arbeit und reicher Vortragstätigkeit sowie ein Jahr als Dozentin in Münster. Edith Stein führte privat schon ein nahezu klösterliches Leben im Wechsel von Arbeit und Gebet. – Als Textgrundlage für folgendes Lied diente Edith Stein Psalm 60/61. Edith Stein brachte darin ihre innige, vertrauensvolle Beziehung zu Gott zum Ausdruck.

¹⁴ Selbstbildnis in Briefen II. Zweiter Teil 1933–1942. Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz. Bearb. von M. A. Neyer OCD. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 3, Freiburg i. Br. 2015, 300.

¹⁵ Selbstbildnis in Briefen I. Erster Teil 1916–1933. Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz. Bearb. von M. A. Neyer OCD. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 2, Freiburg i. Br. 2010, 86.



*Intonation und Gesang:*

1 Erhör', o Gott, mein Flehen,
Hab auf mein Beten Acht.
Du sahst von fern mich stehen,
Ich rief aus dunk'ler Nacht –
Auf eines Felsens Höhe
Erhobst Du gnädig mich,
Auf Dich ich hoffend sehe,
Du lenkst und leitest mich.

2 Du bist gleich einem Turme,
Vor Feinden birgst Du mich,
Ich weiche keinem Sturme,
Bei Dir bin sicher ich.
In Deinem Zelt bewahren
Willst Du mich immerdar.
Mich hütet vor Gefahren
Dein schirmend Flügelpaar.

3 Mein Bitten hast gewähret,
Mein Gott, in Gnaden Du.
Wer Deinen Namen ehret,
Dem fällt Dein Erbe zu.
Du schenkest langes Leben
Dem, der sich Dir geweiht,
Willst Tag um Tag ihm geben
Bis in die fernste Zeit.

4 Vor Deinem Angesichte
Steht er in Ewigkeit.
Es wird ja nie zunichte
Gottes Barmherzigkeit.
So will Dein Lob ich singen,
Wie ich es Dir versprach,
Mein Lobesopfer bringen
Bis an den Jüngsten Tag.¹⁶

¹⁶ Geistliche Texte II. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 20, Breiburg i. Br. 2015, 335f.; in Gotteslob 2014 unter Nr. 439 mit leicht geändertem Text.





Kommentar:

Edith Steins ältere Schwester Rosa hatte auch zum katholischen Glauben gefunden. Sie pflegte in Breslau die Mutter. Um deren Schmerz nicht noch mehr zu vergrößern, hatte sie sich erst nach deren Tod am Heiligen Abend 1937 taufen lassen. Dazu war sie nach Köln gereist. Ihre Schwester Edith, bereits seit vier Jahren im dortigen Karmel lebend, wurde ihre Taufpatin. Die Kirche war mit vielen roten Adventssternen geschmückt. Als Taufkleid wurde ihr der weiße Mantel der Karmelitin umgelegt. Dieses Geschehen verarbeitete Edith Stein in einem Text zur Taufe für ihre Schwester Rosa. Sicher reflektierte Sr. Teresia Benedicta darin auch ihren eignen Weg in die katholische Kirche.

Sprecherin 1:

»Mein Herr und Gott,
 Du hast mich einen langen, dunklen Weg geführt,
 Steinig und hart.
 Oft wollten meine Kräfte mir versagen,
 Fast hofft' ich nimmer, je das Licht zu seh'n.
 Doch als im tiefsten Schmerz mein Herz erstarnte,
 Da ging ein klarer, milder Stern mir auf.
 Er führte mich getreu – ich folgt' ihm,
 Zagend erst, dann immer sich'rer.
 So stand ich endlich an dem Tor der Kirche.
 Es tat sich auf – ich bat um Einlaß.
 ...
 Das Geheimnis, das ich im Herzen tief verbergen mußte,
 Nun darf ich laut es künden:
 Ich glaube – ich bekenne!
 Der Priester geleitet mich die Stufen zum Altar hinauf:
 Ich neige die Stirn –
 Das heil'ge Wasser fließt mir übers Haupt.
 Ist's möglich Herr, dass einer neu geboren wird,
 Der schon des Lebens Mitte überschritten?
 Du hast's gesagt, und mir ward's Wirklichkeit.
 Eines langen Lebens Last an Schuld und Leiden
 Fiel von mir.





Aufrecht empfang' ich den weißen Mantel,
 Den sie mir um die Schultern legen,
 Der Reinheit lichtetes Bild.
 Ich trag' in meiner Hand die Kerze.
 Ihre Flamme kündet,
 Dass in mir Dein heil'ges Leben glüht.
 Mein Herz ist nun zur Krippe worden,
 Die Deiner harrt.

Nicht lange!
 Maria, Deine und auch meine Mutter
 Hat ihren Namen mir gegeben.
 Um Mitternacht legt sie ihr neugebor'nes Kind
 Mir in das Herz.

O keines Menschen Herz vermag's zu fassen,
 Was denen Du bereitet, die Dich lieben.
 Nun hab' ich Dich und lass Dich nimmermehr.
 Wo immer meines Lebens Straße geht,
 Bist Du bei mir,
 Nichts kann von Deiner Liebe je mich scheiden.«¹⁷

Kommentar:

Regelmäßig fuhr Edith Stein während ihrer Speyrer Jahre zu den großen Festzeiten nach Beuron, um dort die feierliche Liturgie mitzuvollziehen und um im geistlichen Gespräch mit Erzabt Raphael Walzer zu sein. Noch bevor Edith Stein selbst nach nur zwei Semestern 1933 als Jüdin ihre Dozentinnenstätigkeit in Münster aufgeben musste, hatte sie das Verderben, das mit der nationalsozialistischen Diktatur heraufzog, erkannt. Mit Erzabt Walzer besprach sie auch ihr Vorhaben, an Papst Pius XI. einen Brief zu schreiben. Er vermittelte den Brief im April 1933 nach Rom. Lange ist über den Inhalt dieses Briefes gerätselt worden. 2003 machte Papst Johannes Paul II. einen Teil des vatikanischen Geheimarchivs der Öffentlichkeit zugänglich. Dabei tauchte auch der Brief Edith Steins nach 70 Jahren wieder auf.

¹⁷ ESGA 20, 51f. (siehe Anm. 16).





Sprecherin 2:

»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 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«. 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 eingehämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers,





der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? 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 1933, 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 auch 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

Dr. Edith Stein

Dozentin am Deutschen Institut

für wissenschaftliche Pädagogik, Münster«¹⁸

Instrumentalimprovisation

Kommentar:

In einem ihrer vielen Vorträge reflektierte Edith Stein das Verhältnis der Menschen untereinander und wie ein Zusammenleben gehen kann. Angesichts der aktuellen Themen von Flucht, Asyl und Umgang mit Menschen fremder Kulturen und Religionen wirkt dieser Textauszug ausgesprochen heutig.

Sprecherin 1:

»Wenn Gott in uns ist und wenn er die Liebe ist, so kann es nicht anders sein, als daß wir die Brüder lieben. Darum ist unsere Menschenliebe das Maß unserer Gottesliebe. Aber es ist eine andere als die natürliche Menschenliebe. Die natürliche Liebe gilt diesem und jenem, der uns durch die Bande des Blutes verbunden oder durch Verwandtschaft des

¹⁸ Edith-Stein-Jahrbuch 2004, 18f.





Charakters oder gemeinsame Interessen nahesteht. Die andern sind ›Fremde‹, die einen ›nichts angehen‹, einem eventuell sogar durch ihr Wesen widerwärtig sind, so daß man sie sich möglichst weit vom Leibe hält. Für den Christen gibt es keinen ›fremden Menschen‹. Der ist jeweils der ›Nächste‹, den wir vor uns haben und der eben unser am meisten bedarf; gleichgültig, ob er verwandt ist oder nicht, ob wir ihn ›mögen‹ oder nicht, ob er der Hilfe ›moralisch würdig‹ ist oder nicht. Die Liebe Christi kennt keine Grenzen, sie hört nimmer auf, sie schaudert nicht zurück vor Häßlichkeit und Schmutz. Er ist um der Sünder willen gekommen und nicht um der Gerechten willen. Und wenn die Liebe Christi in uns lebt, dann machen wir es wie er und gehen den verlorenen Schafen nach.«¹⁹

Kommentar:

Da Edith Stein als Jüdin in einem weltlichen Beruf nicht mehr arbeiten durfte, sah sie für sich die Zeit gekommen, doch einen Karmel zu suchen, der sie, eine mittlerweile 42-Jährige, aufnehmen würde. Sie trat in den Kölner Karmel ein. Dort hoffte sie, Ruhe zu finden. Ein letztes Mal fuhr Edith Stein zu ihrer Familie nach Breslau und damit in die Auseinandersetzung mit ihrer Familie. Aber ihr Ziel stand fest.

Sprecherin 2:

»Der letzte Tag, den ich zu Hause verbrachte, war der 12. Oktober, mein Geburtstag. Es war zugleich ein jüdischer Festtag, der Abschluß des Laubhüttenfestes. Meine Mutter besuchte den Gottesdienst in der Synagoge des Rabbinerseminars. Ich begleitete sie, weil wir diesen Tag möglichst ganz gemeinsam verbringen wollten. Meiner Schwester Erikas Lieblingslehrer, ein bedeutender Gelehrter, hielt eine schöne Predigt. Auf dem Hinweg in der Straßenbahn hatten wir nicht viel gesprochen. Um einen kleinen Trost zu geben, sagte ich, die erste Zeit sei nur eine Probezeit. Aber das half nichts. ›Wenn du eine Probezeit auf dich nimmst, weiß ich, daß du sie bestehen wirst.‹ –

Jetzt verlangte meine Mutter zu Fuß heimzugehen. Etwa ¾ Stunden mit ihren 84 Jahren! Aber ich mußte es zulassen, denn ich merkte wohl, daß sie noch gern ungestört mit mir reden wollte. ›War die Predigt nicht schön?‹ ›Ja.‹ ›Man kann also auch jüdisch fromm sein?‹ ›Gewiss,

¹⁹ Geistliche Texte I. Einleitung und Bearb. von Ulrich Dobhan. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 19, Freiburg i. Br. 2014, 8.





wenn man nichts anderes kennengelernt hat.« Nun kam es verzweifelt zurück: »Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht?«²⁰

Kommentar:

Im Kölner Karmel war Edith Stein gut aufgenommen worden. Vor der ersten heiligen Profess, am 21. April 1935, musste Sr. Teresia Benedicta vom Kreuz ihr Testament schreiben. U.a. bat sie Gott darin um Annahme ihres Lebens im Kloster zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes. An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass die sonst so weitsichtige und kluge Edith Stein auch Kind ihrer Zeit war, die in den Juden die Christismörder sah. Andererseits war Edith Stein schon sehr modern im Blick auf den Bezug zwischen dem Volk des ersten und dem Volk des zweiten Bundes. Sie erkannte im Judentum die Wurzel, die das Christentum trägt, ganz im Sinne des hl. Paulus, der im Römerbrief formulierte: »Nicht Du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (11,18). In der schwer errungenen und besonders für unsere Tage wieder bedeutungsvollen Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate*, wurde das Judentum als »Wurzel des guten Ölbaums« bezeichnet (NA 4). Sr. Teresia Benedicta schrieb in ihr Testament:

Sprecherin 1:

»Ich danke meinen lieben Vorgesetzten und allen lieben Mitschwestern von ganzem Herzen für die Liebe, mit der sie mich aufgenommen haben, und für alles Gute, das mir in diesem Haus zuteil wurde. Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu Seiner Ehre und Verherrlichung, 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

²⁰ ESGA 1, 360 (siehe Anm. 4).





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.«²¹

Instrumentalimprovisation

Kommentar:

Der Karmel in Köln war noch nicht, wie von Edith Stein erhofft, die letzte Station. Um ihre Mitschwestern nicht zu gefährden, floh sie in der Silvesternacht 1938/39 in den holländischen Karmel Echt. Sie, die den Papst angerufen hatte, sich gegen die Nazis zu stellen und zu den Judenpogromen nicht zu schweigen, wurde Opfer eines Hirtenbriefes der holländischen katholischen Bischöfe vom 26. Juli 1942, in dem sie sich für den Schutz der Juden aussprachen. Die Folge war, dass die Gestapo eine Woche später alle katholisch gewordenen Juden verhaften ließ und nach Auschwitz abtransportierte. Der Zug kam am 9. August 1942 in Auschwitz an. Dann verlieren sich die Spuren von Sr. Teresia Benedicta vom Kreuz.

Am 9. September 1945 schrieb Fritz Kaufmann, ein Kommilitone Edith Steins aus Göttinger Studienzeiten, in einem Brief an den Philosophen Marvin Farber:

Sprecher:

»Ich bin untröstlich über Edith Steins Tod, obwohl ich immer noch hoffe – vielleicht gegen alle Hoffnung –, daß die Nachricht sich als irrig erweist. Mit Hans Lipps und mit ihr sind meine besten Göttinger Freunde dahin, und das Leben erscheint soviel ärmer. Es ist, als ob die Tür zu einem geliebten Zimmer der Vergangenheit endgültig ins Schloß gefallen sei. Sie können sich kaum vorstellen, was mir Edith Stein bedeutet hat während des Ersten Weltkrieges; sie tat alles, um mich innerlich am Leben zu erhalten und berichtete mir alles von den geistigen Ereignissen in und außerhalb unserer Bewegung [Philosophische Gesellschaft]. Sie war der gute Geist in unserem Kreis und sorgte für alle und alles mit wahrer schwesterlicher Liebe (auch für Husserl, als er so schwer krank war, 1918). Sie war für Hans Lipps wie ein Schutzengel in den Jahren, als es ihm so elend ging. Als ich mit ihr zum letztenmal

²¹ ESGA 1, 375 (siehe Anm. 4).





im Kölner Karmel sprach – ein Gitter zwischen ihrem und meinem Raum – hat die Abenddämmerung sie vor meinen Augen fast verschwinden lassen: Ich empfand, daß ich sie nicht wiedersehen würde. Aber wer hätte gedacht, daß diese Bestien in ihrer Grausamkeit nicht einmal vor den Toren eines Klosters Halt machen würden und daß sie sterben müßte, wie es wohl geschehen ist? Sie wurde Karmelitin wegen ihrer besonderen Verehrung für Santa Teresa, aber auch, weil sie in dieser asketischen Gemeinschaft ihr Leben und ihre Gebete opfern wollte zur Rettung der Menschheit. Hat sie Erfolg gehabt, nach all dem, bei dieser höchsten Aufgabe?²²

Kommentar und Zitate Papst Johannes Pauls II.:

Der nur wenige Kilometer von Auschwitz entfernt geborene Karol Wojtyła, der hl. Papst Johannes Paul II., hat Edith Stein 1987 in Köln seliggesprochen. Er nannte sie eine »herausragende Tochter Israels« und zugleich »eine Persönlichkeit, die eine dramatische Synthese unseres Jahrhunderts in ihrem reichen Leben vereinte«. Seine Predigt schloss der Papst mit den Worten: »Dank sei Gott für dieses Geschenk. Die neue Heilige sei für uns Beispiel für unseren Einsatz im Dienst an der Freiheit und für unsere Suche nach Wahrheit. Ihr Zeugnis trage dazu bei, die Brücke gegenseitigen Verständnisses zwischen Juden und Christen immer fester zu machen.«

Nach der Heiligsprechung am 11. Oktober 1998 ließ Papst Johannes Paul II. Edith Stein gemeinsam mit Birgitta von Schweden und Katharina von Siena zur Mitpatronin Europas ausrufen. In dem Schreiben vom 1. Oktober 1999 heißt es:

»Die erst vor kurzem heiliggesprochene Teresia Benedicta a Cruce schließlich verbrachte nicht nur ihr Leben in verschiedenen Ländern Europas, sondern schlug mit ihrer ganzen Existenz als Denkerin, Mystikerin und Märtyrerin gleichsam eine Brücke zwischen ihren jüdischen Wurzeln und der Zugehörigkeit zu Christus.

Sie tat es, indem sie mit sicherer Intuition im Dialog mit dem modernen philosophischen Denken stand und indem sie schließlich durch ihr Martyrium in der entsetzlichen und beschämenden ›Shoah‹ die Gründe gleichsam herauschrie, die für Gott und den Menschen sprechen. So

²² Brief 781, ESGA 3, 597f. (siehe Anm. 14)





ist sie zum Ausdruck einer menschlichen, kulturellen und religiösen Pilgerschaft geworden, die den tiefen Kern der Tragödie und der Hoffnungen des europäischen Kontinents verkörpert.«

Instrumentalimprovisation

Fürbitten:

Liturgische Leitung:

Lebendiger Gott,

du Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, du Gott von Sara, Rebecca, Rachel und Lea,

Du Vater aller Menschen, zu dir rufen wir:

Sprecherin 2:

1. Für die Menschen aus den verschiedenen Religionen: Dass sie in gegenseitiger Achtung und mit Sensibilität vor jedem Bekehrungsweg dir näherkommen und nicht aufhören, wie Edith Stein die Wahrheit zu suchen.

Gott unser Vater,

Alle: Wir bitten Dich, erhöre uns.

Sprecherin 1:

2. Für die Verantwortlichen in Politik und Gesellschaft: Lass sie Wege finden zu Gerechtigkeit, Frieden und Verständigung zwischen allen Völkern.

Gott unser Vater ...

Sprecherin 2:

3. Für die Kirche, die uns daran erinnert, dass wir berufen sind, allen Menschen die Botschaft des Glaubens zu bezeugen: Bewahre uns vor Selbstgerechtigkeit und lass uns unsere Mitmenschen – auch wenn sie anders sind als wir und anders handeln – als deine Geschöpfe sowie als Bereicherung und Ergänzung erfahren.

Gott unser Vater ...

Sprecherin 1:

4. Für alle, die mit dem Opfer ihres Lebens Zeugnis für dich, Gott, abgelegt haben: Lass sie deine Herrlichkeit schauen.

Gott unser Vater ...

Liturgische Leitung:

Beten wir gemeinsam, wie der Herr uns zu beten gelehrt hat:

Vater unser ...





Kommentar:

Am Schluss singen wir noch einmal das Eingangslied – nun alle Strophen – und hören zuvor noch einmal Edith Stein, mit Worten, die auch uns Heutigen gesagt sind:

Sprecherin 1:

»Weil von jedem Menschen, der an Gottes Hand geht, Ströme lebendigen Wassers ausgehen, übt er eine geheimnisvolle Anziehungskraft auf dürstende Seelen aus;

ohne es anzustreben, muß er andern, die zum Licht streben, Führer werden, geistliche Mutterschaft üben und ›Söhne‹ und ›Töchter‹ für das Gottesreich erzeugen und heranziehen.

Die Geschichte der Kirche zeigt uns Menschen genug, Männer und Frauen, die diesen Weg ›in der Welt‹ gegangen sind. Und offenbar hat unsere Zeit sie besonders nötig. Dem modernen Heidentum, dem vielfach jedes geistliche Kleid verdächtig ist, das von keiner Glaubenslehre etwas wissen will, kann das jenseitige Leben kaum noch anders nahekommen als in Menschen, die von außen gesehen seinesgleichen sind, vielleicht denselben Beruf in der Welt ausüben, starke gemeinsame Interessen mit den Menschen dieser Welt haben und doch spürbar von einer geheimnisvollen Kraft getragen sind, die von andersher kommt.«²³

Intonation und Gesang: Ohne Vorbehalt – alle Strophen

Melodie: Barbara Kolberg, Text: 1. Strophe und Kehrsvers unbekannt, oftmals Edith Stein zugeschrieben, 2. und 3. Strophe Barbara Kolberg

²³ Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen. Einleitung von S. Binggeli. Bearb. von M. A. Neyer OCD. Aus der Reihe: Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 13, Freiburg i. Br. 2015, 112.





Oh - ne Vor - be - halt und oh - ne Sor - gen leg ich

3



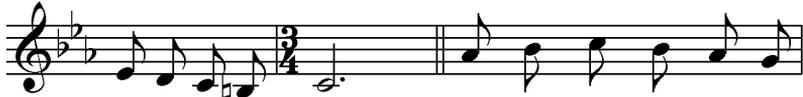
mei - nen Tag in dei - ne Hand. Sei mein

5



Heu - te, sei mein gläu - big Mor - gen, sei mein Ges - tern,

8



das ich ü - ber - wand. Frag mich nicht nach mei - nen

11



Sehn - suchts - we - gen, bin in dei - nem Mo - sa - ik ein Stein.

14



Wirst mich an die rech - te Stel - le le - gen: Dei - nen Hän - den,

17



dei - nen Hän - den__ bet - te ich mich ein.





WEIHBISCHOF NIKOLAUS SCHWERTFEGER

Predigt bei der Eucharistiefeier mit der *Edith Stein Gesellschaft Deutschland (ESGD)*

am 7. Juni 2015 im Dom zu Hildesheim (10. Sonntag im Jahreskreis B
* 2 Kor 4,13–5,1)

1

»Wir starren nicht auf das Sichtbare, sondern blicken aus nach dem Unsichtbaren; denn das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ewig« (2 Kor 4,18). Das sind Worte, die wir in der Lesung gehört haben. Paulus schreibt sie der kleinen Christengemeinde in Korinth. Es sind Worte, die das Wesen des Glaubens beschreiben. Glauben ist ein neues Sehen. Sehen, »dass es mit den Tatsachen dieser Welt noch nicht abgetan ist. – An Gott glauben heißt sehen, dass das Leben einen Sinn hat« (*Ludwig Wittgenstein*). »Wer glaubt, sieht keine andere Welt als der Nicht-Glaubende, aber er sieht die Welt anders« (Knut Backhaus). Er sieht das Sichtbare in einem Bezug zu seinem unsichtbaren Sinnhorizont. Er versteht das eigene Leben auf dem Hintergrund eines umfassenden Hoffnungshorizontes.

Ein glaubender Mensch steht ganz in dieser sichtbaren Welt. Doch zugleich ist sein *Herz verankert* in Gott. Viele Menschen spüren auch heute: Nur an sich selbst glauben reicht nicht. Wir können unser Herz nicht in der eigenen Wirklichkeit allein verankern. Das hieße ja, sich wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen wollen. Wir können stattdessen aber so sprechen, wie es ein Tagesgebet empfiehlt: »Gott, unser Herr, gib, dass wir ersehnen, was du uns verheißt hast, damit in der Unbeständigkeit dieses Lebens unsere Herzen dort verankert sind, wo die wahren Freuden sind« (21. Sonntag im Jahreskreis). Solches Beten verändert den Alltag. Es lässt uns, meint Paulus, auch »die kleine Last unserer gegenwärtigen Not« ertragen – in der Hoffnung auf die unermessliche Herrlichkeit: »Darum werden wir nicht müde; wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert« (2 Kor 4,16f.).





Was Paulus schreibt, trifft wohl die Lebenserfahrung der hl. Edith Stein und deutet ihren Glauben an: *Nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken, nach dem Ewigen*. Natürlich ist das auch bei ihr nicht einfach von Anfang an so gewesen. Wir wissen darum, dass sie, als Jüdin aufgewachsen, schon als Jugendliche ihren Glauben aufgab. Mit 14 Jahren verbrachte sie dann zehn Monate bei ihrer verheirateten Schwester Else in Hamburg – wo kein Glaube im Haus gezeigt wurde. Später sagte sie über diese Zeit: *Dort »habe ich mir das Beten ganz bewusst und aus freiem Entschluss abgewöhnt«*. Das kann einem schon nachgehen: Eine Jugendliche, die sich aktiv, bewusst und frei den Glauben abgewöhnt. Sie nannte sich selbst eine Atheistin, weil sie nicht an das Dasein Gottes glauben konnte. Ihre Eigenart war es, nichts ungeprüft hinzunehmen. Und das führte sie dazu, den Dingen auf den Grund zu gehen. Das führte sie nach ihrer Schulzeit zum Studium der Philosophie und gerade einer Philosophie, die das Sichtbare, die Phänomene zu ergründen suchte. Sie suchte unerbittlich nach der Wahrheit, nicht ahnend, dass sie damit den suchte, der die Wahrheit ist.

In ihrer Autobiographie beschreibt Edith Stein den Tod eines Onkels, der im wirtschaftlichen Zusammenbruch Selbstmord beging. Der Rabbiner hielt die Traueransprache, hob hervor, was der Verstorbene Gutes getan hatte, fand aber keine tröstenden Worte. Edith Stein vermisste in seiner Rede den Glauben an ein persönliches Fortleben und ein Wiedersehen im Himmel. Jahre später hatte sie eine Begegnung, die sehr bewegend für sie war. Schon glänzend in Philosophie promoviert, sollte sie den philosophischen Nachlass von *Adolf Reinach* ordnen, mit dem sie zusammen bei ihrem gemeinsamen Lehrer, dem großen Philosophen *Edmund Husserl*, in Göttingen gewesen war. Seine Frau bat sie, ihrem gefallenen Mann die traurige Freundschaftspflicht zu erfüllen, und Edith Stein war selbstverständlich dazu bereit. Zuvor hatte sie sich vor der Begegnung mit der jungen Witwe gefürchtet. Was für ein Wort des Trostes sollte sie ihr sagen, die doch nach kurzer, sehr glücklicher Ehe ihren Mann verloren hatte? Aber es kam ganz anders. Sie fand keine gebrochene, verzweifelte Witwe vor, sondern eine Frau, die nicht auf das Sichtbare starrte, sondern deren Herz im Glauben verankert war und die darum am Kreuz Christi festhielt und sich beim Kreuz Kraft holte, ihren Schmerz tapfer zu tragen. Diese Erfahrung traf Edith Stein





im Innersten. Sie sagte später darüber: »Es war dies meine erste Begegnung mit dem Kreuz und der göttlichen Kraft, die es seinen Trägern mitteilt ... Es war der Augenblick, in dem mein Unglaube zusammenbrach ... und Christus aufstrahlte: Christus im Geheimnis des Kreuzes« (vgl. DBK, *Arbeitshilfe* 144). CRUX EXALTATUR + UT CAELUM OSTENDAT – so steht es nun auf der neuen Edith-Stein-Glocke unseres Domes: *Das Kreuz ragt empor, damit es zum Himmel weist.*

Allerdings dauerte es noch einige Zeit, bis sie ans Ziel kam. Spuren davon durfte ich selber sehen. Als ich vor Jahren den Sohn einer lieben Bekannten in der Pfalz taufen sollte, begrüßte mich der dortige Pfarrer in der Sakristei, schlug ein altes Taufbuch auf und ließ mich darin das Datum *1. Januar 1922* und den Namen *Dr. Edith Stein* lesen: Das war in *Bergzabern*, wo Edith Stein mit dreißig Jahren getauft worden ist, und es war für mich berührend, dann genau in dieser Kirche ein kleines Kind zu taufen. Gleichzeitig erinnerte ich mich, dass Edith Stein im Sommer zuvor dort bei ihrer Studienfreundin *Hedwig Conrad-Martius* weilte und in ihrem Haus die Autobiographie von *Teresa von Avila* gelesen hat, die ihr zuvor im Hause Reinach geschenkt worden war. Die große *Teresa von Avila*, deren 500. Geburtstag wir in diesem Jahr begehen, wurde ihr jedenfalls zur *Türöffnerin* für den christlichen Glauben. Denn sie entschloss sich danach, Christin zu werden, und blieb doch bewusst Angehörige ihres jüdischen Volkes, vielleicht sogar mehr als zuvor: Als Christin lernte sie den Gott ihres Volkes erst richtig lieben. Und es bedeutete ihr viel, dass sie selbst mit Jesus und seiner Mutter Maria blutsverwandt war. Sie hat sich jedenfalls »auch nach ihrer Taufe mit ihrem jüdischen Volk identifiziert. Und wenn Juden an ihrer Heiligsprechung Anstoß nehmen, als wollte die Kirche dadurch die schreckliche Schoah irgendwie christlich vereinnahmen« (vgl. etwa den Brief von *Hanna Meyer-Moses* an Papst Johannes Paul II. aus Anlass der Heiligsprechung Edith Steins), dann müssen wir uns dadurch mahnen lassen und bewusst halten: »In ihrem Sterben ehren wir das Leiden des jüdischen Volkes ... Edith Stein verweist uns auf unsere jüdischen Wurzeln und führt uns, Christen und Juden, zur Besinnung auf unsere Verbindungen« (*Heinrich Mussinghoff*).





Glauben heißt nicht auf das Sichtbare starren, sondern nach dem Unsichtbaren ausblicken – im Wissen darum, wie Paulus in der heutigen Lesung sagt, »*dass der, welcher Jesus, den Herrn, auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und uns zusammen mit euch vor sein Angesicht stellen wird*« (2 Kor 4,14). Solcher Glaube hat Edith Stein auch und vielleicht besonders in den letzten Jahren und Wochen ihres Lebens getragen und getröstet. Um den *Kölner Karmel*, in den sie 1933 eingetreten war, nicht zu gefährden, war sie nach der Reichspogromnacht 1938 in den Karmel in *Echt* in Holland übersiedelt. Eine Woche nach dem Protest der niederländischen Bischöfe gegen das Verbrechen der Judenverfolgung musste sie dann im August 1942 zusammen mit ihrer Schwester Rosa innerhalb von fünf Minuten dieses Kloster verlassen und wurde nach *Auschwitz* transportiert.

Aus der letzten Zeit ihres Lebens hat sich mir ein Wort von ihr eingepägt, das ich in dem kleinen, aber schönen Museum im Haus ihrer Großeltern in *Lubliniec* fand: »*Wenn Gott schon unsere Gebete nicht erhört, wird er doch unser Klagen hören.*« Von Stunde zu Stunde wurde ihr offenbar immer klarer, dass alle Gebete die erhoffte Wende nicht bringen. Aber noch dann dieses Wort eines letzten Vertrauens: »*Wenn Gott schon unsere Gebete nicht erhört, wird er doch unser Klagen hören.*«

»Alles Beten hat nichts geholfen«, so habe ich es schon manches Mal gehört und auch selber gedacht. Doch hier: »*Wenn Gott schon unsere Gebete nicht erhört, wird er doch unser Klagen hören.*« Ist das nicht zu wenig? Hören, aber nicht erhören? Der letzte Weg der nach *Auschwitz* Deportierten war wie eine Klagemauer unerfüllter Hoffnungen. Edith Stein aber baute darauf, dass selbst an dieser Mauer die Beziehung zu Gott nicht zerschellt. Ja es findet sich von diesen letzten Tagen sogar ein Zettel mit dem Wortfragment: »*konnte bisher herrlich beten*«. Dieses Wort ist sozusagen ihr Vermächtnis an uns. Betend blieb für sie wahr, was Paulus gesagt hat: *Das Sichtbare ist vergänglich, das Unsichtbare ewig.*





6. Edith-Stein-Bibliographie 2015

B. Beckmann-Zöller / R. Kaufmann (Hg.), *Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug*. Text und Dialog, Dresden 2015, 434 S. [Festschrift zum 70. Geburtstag von H.-B. Gerl-Falkovitz].

J. L. Caballero Bono, *Das philosophische Denken Edith Steins – Eine Einführung*, Berlin 2015, 88 S.

J. Feldes, *Das Phänomenologenheim. Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*. Bautz, Nordhausen 2015. 342 S. (= J. Feldes / S. Fritz / H. R. Sepp (Hg.), Ad Fontes. Studien zur frühen Phänomenologie 1).

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Unerbittliches Licht. Versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins*. Text und Dialog, Dresden 2015, 278 S.

M. Knaup, Hörbuch: *Auf der Pilgerschaft des Denkens mit Edith Stein. Ein Hörbuch von Marcus Knaup*, EAN 9120017512110, ca. 70 Min., Christliche Innerlichkeit Wien, 2015.

BEITRÄGE IN ZEITSCHRIFTEN UND SAMMELWERKEN

F. Alfieri, *Hin zu einer Lösung der Frage nach dem principium individuationis in den Untersuchungen von Edith Stein und Edmund Husserl. Das Problem der materia signata quantitate*, in: H. Schneider (Hg.), *Heilsgeschichte und Individuum – Franziskanische Anfrage* (Johannes-Duns-Skotus-Akademie, 35), B. Kühlen Verlag Mönchengladbach 2015, 1–30.

B. Beckmann-Zöller, *Edith Stein: Freiheit – Gnade – Berufung*, in: *Katholische Bildung* 116 (2015) 261–272.

B. Beckmann-Zöller, *Edith Stein als Vorbild im Widerstand gegen die Ideologie des Bösen. Edith-Stein-Bau für die Pädagogische Hochschule Weingarten*, in: *Katholische Bildung* 116 (2015) 420–423.

B. Beckmann-Zöller / H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein. Themen, Kontexte, Materialien*. Text & Dialog, Dresden 2015, 319 S.





H.-B. Gerl-Falkovitz, *Die heilige Edith Stein. Bürgerin Jerusalems in Babylon*, in: *Leben in Fülle. Zum Jahr des geweihten Lebens 2015*, hg. von Radio Maria, Österreich, 79–83.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Rezension zu Francesco Alfieri, Die Rezeption Edith Steins. Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942–2012*, in: *Klerusblatt* 95 (2015) 41–43.

H.-B. Gerl-Falkovitz, »*Unerbittliches Licht.*« *Reflexion und Mystik bei Edith Stein (1891–1942)*, in: M. Delgado / V. Leppin (Hg.), »*Dir hat vor den Frauen nicht gegraut.*« *Mystikerinnen und Theologinnen in der Christentumsgeschichte*. Academic Press/Kohlhammer, Fribourg/Stuttgart 2015, 229–244.

H.-B. Gerl-Falkovitz, *Christliche versus neuplatonische Mystik. Dionysius Areopagita in der Deutung Edith Steins*, in: *IKZ Communio* 44 (2015) 514–526.

J. Machnacz, *Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein. Husserls Schülerinnen und die aristotelisch-thomistische Philosophie*, in: M. Lebeck / J. H. Gurmin (Hg.), *Intersubjectivity, Humanity, Being. Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Peter Lang, Bern 2015, 393–416.

R. Raschke, *Edith Stein in der deutschen Forschung und Rezeption*, in: M. Lebeck / J. H. Gurmin (Hg.), *Intersubjectivity, Humanity, Being. Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. Peter Lang, Bern 2015, 417–433.





7. Mitteilungen

AUS DEM JAHRE 2015

Berlin

Am 10. September 2015 hielt Prof. Dr. Ilse Kerremans in Hl. Geist, Spandauer Allee 48, einen Vortrag zum Thema: »Edith Stein – Keine Frau ist ja nur Frau«.

Birkenwerder

Im Exerzitienhaus des Teresianischen Karmel in Birkenwerder fanden folgende Veranstaltungen über Edith Stein statt:

9–11. Oktober 2015: Besinnungswochenende: Sinnvoll nach Sinn suchen – mit Teresa v. Ávila, Johannes v. Kreuz, Edith Stein u. Viktor E. Frankl. Dipl.-Psych. Ute Reich TKG u. Pfr. Werner Hilbrich TKG

6.–8. November 2015: Seminar: Edith Stein als Lehrerin der Spiritualität – Impulse für unser Hier und Heute. Prof. Dr. Ilse Kerremans TKG u. P. Dr. Reinhard Körner OCD

Dresden

Am 23. November 2015 konnte die frühere Inhaberin des Dresdner Lehrstuhls für *Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft*, Prof. Dr. Dr. h.c. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (im Folgenden einfach nur »HBGF« genannt, wie sie selbst ihren langen Namen in Briefen und Mails abkürzt), das siebte Lebensjahrzehnt vollenden. Aus diesem Anlass gab es am 1. Dezember 2015 an der TU Dresden einen öffentlichen Festakt, der maßgeblich von der *Arbeitsgemeinschaft Religionsphilosophie Dresden e. V.* und ihrer ersten Vorsitzenden, Dr. Beatrix Kersten, vorbereitet und liebevoll ausgerichtet wurde. Zahlreiche Gäste aus nah und fern waren an einem strahlenden Wintertag in die schöne sächsische Hauptstadt gekommen, um der Religionsphilosophin zu gratulieren.

In seiner Laudatio hob Karl Kardinal Lehmann verschiedene Stationen ihres Lebens- und Denkweges im Spannungsfeld von Vernunft und





Glaube hervor. Siehe den vollen Wortlaut auf S. 23–35 in diesem Band. Aber nicht nur ihr Scharfsinn und ihre intellektuelle Weite wurden im Rahmen des Festaktes lobend hervorgehoben, sondern auch ihre Menschlichkeit, ihr Humor und ihre Herzenswärme. »Sie haben mir einen Weg zu Christus gezeigt«, wie eine ehemalige Studentin dankbar unterstrich.

HBGF war von 1994–2015 Vizepräsidentin der *Edith-Stein-Gesellschaft* und maßgeblich an der wissenschaftlichen Beratung der Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA) beteiligt: »Es klingt wie eine Anekdote, hat aber einen tieferen Hintergrund, der allen sofort bewusst wird, die die Jahre der DDR-Zeit erlebt haben. Frau Prof. Gerl-Falkovitz erzählte, dass sie bei ihrem Antritt an der TU in Dresden im Bücherregal für die Religionsphilosophie 45 Bände der Marx-Engels-Gesamtausgabe, kurz MEGA, vorgefunden habe. Darum habe sie vorgeschlagen, die neue Ausgabe der Edith-Stein-Werke ›im Zeichen der neuen Zeit‹ ESGA zu nennen, Edith-Stein-Gesamtausgabe«, wie Dr. Katharina Seifert, Präsidentin der *Edith-Stein-Gesellschaft*, in ihrem Grußwort erinnerte.

René Kaufmann, der letzte Assistent am Dresdner Lehrstuhl für *Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft*, stellte eine Festschrift für HBGF vor, die er gemeinsam mit Dr. Beate Beckmann-Zöller, der Nachfolgerin HBGFs im Amt der Vizepräsidentin der *Edith-Stein-Gesellschaft*, herausgegeben hat. *Heimat und Fremde – Präsenz im Entzug* lautet der Titel. »Heimat« meint hier ein facettenreiches lokales, zwischenmenschliches und kulturelles Beziehungsgefüge von Menschen, das selbstverständlich und vertraut ist und meist erst dann zur Bewusstheit gelangt, wenn es verloren zu gehen droht. Im Horizont von Leiblichkeit, Ort und Transzendenz loten die einzelnen Beiträge das Verhältnis von Heimat und Fremde aus. Siehe die Angaben in der Sektion Bibliographie in diesem Band auf S. 219.

Untätig ist HBGF auch mit 70 Jahren nicht. Sie lehrt heute an der *Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI.* in Heiligenkreuz bei Wien und ist in der ganzen Welt zu Vorträgen unterwegs. Zu ihrem beeindruckenden Wirken passt sicherlich ganz trefflich folgende Aussage Edith Steins: »Weil von jedem Menschen, der an Gottes Hand geht, Ströme lebendigen Wassers ausgehen, übt er eine geheimnisvolle Anziehungskraft auf dürstende Seelen aus; ohne es anzustreben, muss er ändern, die zum Licht streben, Führer werden, geistliche Mutter-





schaft üben und ›Söhne‹ und ›Töchter‹ für das Gottesreich erzeugen und heranziehen« (ESGA 13, S. 112). In diesem Sinne: Ad multos annos, liebe HBGF!

Dr. Marcus Knaup

Grußwort der Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft, Dr. Katharina Seifert:

Sehr geehrte Jubilarin Frau Prof. Gerl-Falkovitz, liebe Barbara,
sehr geehrter Herr Kardinal Lehmann,
sehr geehrte Festversammlung,

32 Referentinnen und Referenten aus 14 Nationen der Welt! Hinzu kam eine beachtliche Hörerschaft. Sie folgten der Einladung von Frau Prof. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz Ende Oktober dieses Jahres zu einer internationalen Konferenz an die Universität in Wien und die Philosophisch-Theologische Hochschule Heiligenkreuz. Im Mittelpunkt stand die Jüdin, Frau, Philosophin und Karmelitin Edith Stein und ihre Herausforderungen heutiger Anthropologie. Edith Stein ist weltbekannt und für die ganze christliche Welt als Heilige zur Ehre der Altäre erhoben.

Weltbekannt – das haben diese Tage im Oktober bewiesen – ist auch Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Sie hat gerufen und die Edith-Stein-Forschenden kamen aus Nord- und Südamerika, Asien und Europa. Mein bescheidener Anfang mit Edith Stein geht auf das Frühjahr 1994 zurück. Ich war wenige Monate zuvor von Dresden nach Freiburg umgezogen und studierte im 5. Semester Theologie. Ich wurde auf zwei Bücher von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz aufmerksam, und das wohl vor allem deshalb, weil es mir vergönnt war, Dich, liebe Barbara, zuvor in Dresden persönlich kennen gelernt zu haben. Es kam sozusagen zu einer Erstbegegnung in doppelter Hinsicht, von der ich nicht wissen konnte, dass sie so nachhaltig sein würde. Die Zusammenhänge Edith Stein und Freiburg erschlossen sich mir erst im Laufe der Zeit. Ebenso, dass ich in dem Gästehaus eines Klosters wohnte, mit dem Edith Stein tief verbunden war, dem Kloster St. Lioba in Freiburg.

Die beiden Bücher, die ich entdeckte, waren: »Unerbittliches Licht« und »Edith Stein – Briefe an Roman Ingarden«. Beide Bücher habe ich mir, mit Datum vom »30. April 1994«, signieren lassen. Der Ort steht nicht dabei. Aber er ist klar. An diesem Tag waren wir beide in Speyer. Denn der 30. April 1994 war der Gründungstag der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. Frau Prof. Gerl-Falkovitz hat die Gründung mit initiiert. Sieben Legislaturperioden über jeweils drei Jahre – also





von 1994 bis 2015 – war sie Vizepräsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland. Die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland hat Frau Prof. Gerl-Falkovitz sehr viel zu verdanken. Dass Edith Stein vor allem in universitären Forschungskreisen weltweit bekannt wurde, ist nicht zuletzt ein großes Verdienst von ihr. Die Tagung in Wien und Heiligenkreuz hat es gezeigt.

Herausheben möchte ich hier an diesem Ort, der Technischen Universität in Dresden, das Werk, das an Deinem Lehrstuhl, mit Deinem Kreis von Schülerinnen und Schülern entstanden ist: Die Edith-Stein-Gesamtausgabe, die sogenannten ESGA. Die Herausgeberschaft seit dem Jahr 2000 hat zwischen verschiedenen Karmel-Institutionen gewechselt; die Bearbeitenden der einzelnen Bände ebenso. Aber in jedem Band – ich hatte jeden einzelnen in der Hand – steht: »Unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz«, bis zu Band 26 folgt noch der Zusatz: »Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der Technischen Universität Dresden«. In dem 2013 erschienenen und bisher letzten Band 27 fehlt dieser Zusatz, denn Frau Prof. Gerl-Falkovitz war von 1993 bis 2011 Lehrstuhlinhaberin und somit inzwischen emeritiert.

Leben und Werk Edith Steins haben das Potential, zur Kirchenlehrerin erhoben zu werden: Ihre Lehre war rechtgläubig. Ihre Philosophisch-theologischen Leistungen können als herausragend bezeichnet werden. Sie lebte heiligmäßig und in der Ausrichtung auf Jesus Christus. Ihr intellektuelles Schaffen und ihr persönliches Lebenszeugnis führen auch heute noch zahlreiche Menschen zu Jesus und in die Kirche. Hier an der TU Dresden, wo junge Menschen Edith Stein begegnet sind – nicht zuletzt durch das Wirken von Frau Prof. Gerl-Falkovitz –, ist ein geeigneter Ort, darauf wieder einmal aufmerksam zu machen.

Es klingt wie eine Anekdote, hat aber einen tieferen Hintergrund, der allen sofort bewusst wird, die die Jahre der DDR-Zeit erlebt haben. Frau Prof. Gerl-Falkovitz erzählte, dass sie bei ihrem Antritt an der TU in Dresden im Bücherregal für die Religionsphilosophie 45 Bände der Marx-Engels-Gesamtausgabe, kurz MEGA, vorgefunden habe. Darum habe sie vorgeschlagen, die neue Ausgabe der Edith-Stein-Werke »im Zeichen der neuen Zeit« ESGA zu nennen, Edith-Stein-Gesamtausgabe.¹

¹ Vgl. Edith-Stein-Jahrbuch 2010, 17.





Mit der Edith-Stein-Gesamtausgabe ist die beste Grundlage für weiteres Forschen über die Patronin Europas, Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce, geschaffen. Dafür gilt es größten Dank und höchste Anerkennung auszusprechen. Kein anderer Ort ist dafür geeigneter als der Ort des heutigen Festaktes.

Soweit ich mich erinnern kann, war mir, die ich meine katholische Kinder- und Jugendzeit sowie erste Berufsjahre in der Diözese Dresden-Meißen verlebt habe, der Name Edith Stein bis 1994 nicht bekannt. Umso erstaunter war ich, als mir vor wenigen Monaten die Gemeindefereferentin meiner Heimatkirchgemeinde in Aue im Erzgebirge ein kleines Büchlein von Edith Stein schenkte, das im Benno-Verlag Leipzig, der auch schon zu DDR-Zeiten existierte, erschienen war. Viele der im Benno-Verlag gedruckten Bücher waren Lizenzausgaben von westdeutschen Verlagen. So habe ich mich beim Verlag erkundigt, ob dies auch bei dem Büchlein von Maria Bienias, Begegnung mit Edith Stein, der Fall ist und ob man etwas über die Autorin weiß.

Die Antwort von Willi Krug, Assistenz Programmleitung, lautete: »Zur Autorin kann ich Ihnen so viel mitteilen, dass sie am 3.8.1897 in Schwerin geboren und am 16.12.1971 in Straelen verstorben ist. Auf Vermittlung der Professoren Schulemann und Hoffmann hat Dr. Maria Bienias 1961 den Text exklusiv für diese Veröffentlichung im St. Benno Verlag geschrieben.« Die Erstauflage stammt aus dem Jahr 1963. 1962 hatte Kardinal Frings in Köln den Seligsprechungsprozess der Karmelitin Sr. Teresia Benedicta a Cruce eröffnet.

Maria Bienias lernte die sechs Jahre ältere Edith Stein um 1930 in Breslau persönlich kennen. Günter Schulemann, Domvikar und Professor für Philosophie in Breslau, hatte die Begegnung vermittelt. Maria Bienias schreibt selbst: »Der Ruf als Wissenschaftlerin und Rednerin ging Edith Stein voraus, als ich sie in ihrem Elternhaus in Breslau, Michaelisstr. 38, aufsuchte. ... Sie wirkte sehr bescheiden, natürlich und innerlich. ... Man fühlte, Edith Stein wandte sich aus der Tiefe des stillen gesammelten Herzens dem Besucher zu. Die Augen strahlten Güte und Frieden aus, wie man es nur ganz selten im Leben erfährt. ... Sie erzählte in ihrer ruhigen Art von ihren Studien und ihrer Arbeit über den hl. Thomas.«

Sehr geehrte Frau Prof. Gerl-Falkovitz, liebe Barbara, Edith Stein war auch in Dresden. Viel schreibt sie darüber nicht in ihrer Autobiographie »Aus dem Leben einer jüdischen Familie«; nur dass sie sich mit dem





Pirnaer Arzt Hans Lipps, wie Edith Stein Schüler des Phänomenologen Edmund Husserl, auf dem Hauptbahnhof traf und mit ihm bis Leipzig fuhr. Das war im Juli 1916, auf der Reise von Breslau nach Freiburg, wo sie bei Husserl ihr Rigorosum ablegen sollte.

Das weitgehend in Vergessenheit geratene und wohl einzige Büchlein über Edith Stein im Benno Verlag von Maria Bienias und die von Dir initiierte, in Dresden entstandene, wengleich in Freiburg gedruckte Edith-Stein-Gesamtausgabe sind zwar zwei unvergleichliche Arbeiten, aber doch zwei im Osten Deutschlands entstandene Arbeiten. Es sei mir, als gebürtiger Sächsin, gestattet, voller Freude und Dankbarkeit dies herauszuheben. Die ESGA hast Du ganz sicher in Deinem Bücherregal stehen.

Das kleine Büchlein von Maria Bienias kennst Du, so hoffe ich, noch nicht. Ich konnte noch ein Exemplar antiquarisch finden.

Und so möchte ich Dir mit diesem doch eher symbolischen Geschenk herzlich zu Deinem 70. Geburtstag gratulieren und Dir wünschen, dass Du Deinen weiteren Weg an Gottes Hand gehen mögest.

Das letzte Wort soll Edith Stein haben, und zwar mit einem Zitat der Heiligen, in dem ich Dich und Dein segensreiches Wirken hier an der Technischen Universität Dresden wie auch in der Edith-Stein-Gesellschaft und an vielen anderen Orten erkenne:

»Weil von jedem Menschen, der an Gottes Hand geht, Ströme lebendigen Wassers ausgehen, übt er eine geheimnisvolle Anziehungskraft auf dürstende Seelen aus; ohne es anzustreben, muß er andern, die zum Licht streben, Führer werden, geistliche Mutterschaft üben und ›Söhne‹ und ›Töchter‹ für das Gottesreich erzeugen und heranziehen.«¹

Elzach

Am 13. März 2015 fand um 20 Uhr in der Friedhofskapelle zu Elzach eine liturgische Stunde mit Texten von Edith Stein statt, die unter dem Thema stand »Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein«. Die Texte wurden von Dr. Katharina Seifert, Präsidentin der Edith Stein Gesellschaft, zusammengestellt. Siehe den vollständigen Text in diesem Jahrbuch auf S. 193–214.

² ESGA 13, 112.





Frankfurt am Main

Gesprächsabend der Fechenheimer KAB im Treffpunkt des Gemein-
dezentriums an der Kirche Herz Jesu am 30. Juni 2015; Pastoralreferent
Matthias Köhler sprach zum Thema »Von Gott betroffen – Edith
Stein«.

Freiburg

Am 15. Oktober 2015 hielt die Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft,
Dr. Katharina Seifert, bei den Rittern vom Heiligen Grab der Komturei
Freiburg (Südwestdeutsche Provinz) einen Vortrag zum Thema »Edith
Stein – in drei Akzentuierungen: Schülerin Teresas, Frauenrechtlerin,
Patronin Europas«.

Göttingen/Hildesheim

Vom 5. bis 7. Juni 2015 fand in Göttingen und Hildesheim die Jahres-
konferenz der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. statt zum
Thema »Teresa von Ávila: Türöffnerin für Edith Stein« mit zwei öf-
fentlichen Vorträgen in der Paulinerkirche, Göttingen (Historische
Gebäude der Universitätsbibliothek, Papendiek 14) am Samstag,
6. Juni 2015:

Dr. Elisabeth Münzebrock, Teresa von Ávila – ein Genie der Freund-
schaft zwischen Gott und den Menschen

P. Dr. Ulrich Dobhan OCD, Die Bedeutung der hl. Teresa von Ávila
für Edith Stein

Göttingen

Der Hildesheimer Bischof Norbert Trelle und das diakonische Migra-
tionszentrum haben am 8. November in der Paulinerkirche den Göt-
tinger Edith-Stein-Preis 2015 erhalten, der in diesem Jahr unter dem
Thema »Flucht und Migration« stand im Gedenken daran, dass auch
Edith Stein sich 1938 gezwungen sah, aus dem Kölner Karmel nach
Echt in die Niederlande zu fliehen und 1942 in die Schweiz ausreisen
wollte. Bischof Trelle ist Vorsitzender der Migrationskommission der
Deutschen Bischofskonferenz. Mit seinem großen Engagement für
Menschen auf der Flucht sei er ein Vorbild, sagte der Vorsitzende des





Göttinger Edith-Stein-Kreises, Heiner J. Willen. Bischof Trelle selbst meinte: »Für Christen gibt es keine fremden Menschen.« Hunderttausenden Flüchtlingen dürfe man nicht gleichgültig gegenüberstehen. Das Migrationszentrum für Stadt und Landkreis Göttingen, das zum ev.-luth. Kirchenkreis gehört, berät und begleitet Flüchtlinge aus 14 Nationen. »Sie sind ein Leuchtturm für die Menschenwürde«, lobte Willen die etwa 100 Mitarbeiter. Stellvertretend für sie nahmen Zeliha Karaboya und Dana Gaef die Auszeichnung entgegen. Die Laudatio von Prof. Dr. Jürgen Manemann (Hannover) ist in diesem Band auf S. 14–22 zu finden.

Adele Stork

Hameln

Am 10. März 2015 fand die diesjährige Jahreshauptversammlung der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Hameln e.V. statt, mit einem Vortrag von Pastorin Christiane Brendel über »Edith Stein«.

Hinterzarten

Am 9. Juli 2015 wurde in Hinterzarten ein von der Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft, Dr. Katharina Seifert, ausgearbeiteter Vortrag mit dem Titel »Edith Stein – Im Spannungsfeld der Frauenfrage« vorgetragen.

Lochau

Das Katholische Bildungswerk Lochau hat am Donnerstag, 24. September 2015 um 19.30 Uhr im Pfarrheim Lochau einen Vortrag von Thomas Alber angeboten, zum Thema »Edith Stein«.

Ludwigshafen

Im Pfarrzentrum St. Albert fanden im März 2015 folgende Vorträge über Edith Stein statt:

1. März 2015

Edith Stein – Biographie einer Heiligen; Referent: Pfr. Dr. Georg Müller





8. März 2015

»Du kommst und gehst, doch bleibt zurück die Saat« – Edith Stein und die Eucharistie; Referent: Bischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann

15. März 2015

»Allen bin ich alles geworden« (1 Kor 9, 22) Einfühlung als Mitte des Denkens von Edith Stein; Referent: PD Dr. Joachim Reger

22. März

Edith Stein im Spannungsfeld der Frauenfrage; Erarbeitung: Dr. Katharina Seifert, Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft, aufgrund deren Erkrankung vorgetragen von Adele Stork, Geschäftsführerin der Edith-Stein-Gesellschaft

Mannheim

Am 17. September 2015 hielt Revd Dr. Joachim Feldes auf Einladung der Alfred-Delp-Gesellschaft im Saal des Caritasverbandes Mannheim einen Vortrag zum Thema »Kampf und Kontemplation«. Edith Stein und Alfred Delp: Widerstehen aus dem Glauben.

München

Im Exerzitienhaus Fürstenried, München, fand vom 9. bis 11. Oktober 2015 eine von der Gertrud von le Fort-Gesellschaft e. V. (Präsidentin: Dr. Elisabeth Münzebrock) organisierte offene Tagung statt zum Thema »Teresa von Ávila – Edith Stein – Gertrud von le Fort«.

St. Märgen

Unter Mitwirkung des Freiburger Edith-Stein-Netzwerkes und des Männergesangsvereins der Gemeinde St. Märgen wurde am 17. Oktober 2015 ein Edith-Stein-Gedenkgottesdienst gefeiert unter dem Thema »Für wen haltet ihr mich? Edith Steins Christusbekenntnis«; die Einführung hielt Dr. Katharina Seifert, die Predigt Pfarrer Klemens Armbruster.

Schifferstadt

Am 7. August 2015 fand unter Leitung von Revd Dr Joachim Feldes am Hauptbahnhof Schifferstadt eine Ökumenische Andacht zum Ge-





denken an Edith Steins letztes Lebenszeichen vom 7. August 1942 statt. Die Texte siehe in diesem Band auf S. 188–192.

Am 16. November 2015 hielt Dr. Lenelotte Möller, Mitglied der Edith-Stein-Gesellschaft e.V., Lehrerin am Schifferstadter Paul-von-Denis-Gymnasium, in der Sankt-Laurentius-Kirche, Jägerstraße 14 einen Vortrag: »Edith Stein – ein Beitrag zur Woche des Gebets«.

Schillingsfürst

Der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick hat Edith Stein (1891 bis 1942) als Impulsgeberin für Menschenwürde und Menschenrechte gewürdigt. Die Heilige sei für ihre Überzeugungen entschieden eingetreten, sagte Schick am 12. Oktober bei der Namensverleihung in der katholischen Realschule in Schillingsfürst. Ein neuer Schulname wurde notwendig, weil sich die ehemalige Mädchenrealschule seit diesem Schuljahr auch für Jungen geöffnet habe. Das Erzbistum Bamberg hatte die Einrichtung von den Armen Schulschwestern übernommen, die sie aus finanziellen und personellen Gründen nicht weiterbetreiben konnten.

Nach verschiedenen Grußworten von Vertretern der Politik gehörte das letzte Wort der Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft, die sich darüber freute, dass die Namensgebung am 124. Geburtstag Edith Steins vollzogen wurde. Sie bedankte sich mit jeweils einem Stein mit dem Konterfei der Namensgeberin bei Schuldirektorin Barbara Hofmann wie auch bei Schulsprecherin Nicole Hasselt für die Namenswahl.

Springiersbach

Exerzitien zum Thema »Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht« mit Impulsen von Edith Stein und Elementen des Schweigens und der Leibübung vom 16. bis 22. Mai 2015, begleitet von P. Felix Schandl O.Carm.

Exerzitien zum Thema »Weihnachtsgeheimnis« mit Impulsen aus Edith Steins Weihnachtsgeheimnis und anderen Texten, 29. November bis 4. Dezember 2015, begleitet von P. Felix Schandl O.Carm.





Stockach

Am 18. März 2015 wurde in Stockach ein von der Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft, Dr. Katharina Seifert, ausgearbeiteter Vortrag mit dem Titel »Dein Schiffelein ist mir teuer« Edith Stein – Ein bewegtes Leben für Europa« angeboten; aufgrund einer Erkrankung der Referentin, übernahm Pfarrer Michael Lienhard die Präsentation des Vortrags.

Wilster

Am 25. Januar 2015 fanden an St. Bartholomäus zu Wilster zum Holocaust-Gedenktag verschiedene Konzerte statt, von:
 Carlotta Ferrari (*1975), »Edith Stein« – Poema sinfonico
 Felicitas Kukuck (1914–2001), «Sieben Lieder zu Gedichten von Selma Meerbaum-Eisinger»
 Hartwig Barte-Hanssen (*1961), «Die Kinder von Auschwitz», op. 110
 Mitwirkende: Geraldine Zeller, Sopran; Gustav Hintz, Querflöte; Hartwig Barte-Hanssen, Orgel; Karl-Wilhelm Steenbuck, Rezitation

Österreich

Eisenstadt

Mit einem Vortrag zum Thema »Edith Stein – Ein Selbstbildnis« eröffnete der Provinzial der Karmeliten, P. Dr. Roberto Maria Pirastu OCD, am 15. September 2015 im Haus der Begegnung, Eisenstadt, Kalvarienbergplatz 11, eine in Zusammenarbeit mit der Edith Stein Gesellschaft Österreich gestaltete Ausstellung zum Thema des Vortrags; sie war bis 21. Oktober 2015 zu den Öffnungszeiten des Bildungshauses geöffnet.

Heiligenkreuz/Wien

Vom 23. bis 25. Oktober 2015 fand in Wien/Heiligenkreuz eine Internationale Tagung statt mit dem Thema »Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie. ›Der geschaffene Geist umfasst auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst‹«.





Hier kurz das Programm:

Freitag, 23. Oktober 2015

10.30–14.00 Uhr: Stadtrundgang auf den Spuren Edith Steins in Wien mit Dr. Elisabeth Maier, Präsidentin der ESGÖ

15.00 Uhr: Begrüßung durch Prof. Dr. Sigrid Müller, Universität Wien, Österreich

15.20 Uhr: Prof. Dr. Wojciech Zyzak, Rektor der Päpstlichen Universität Krakau, Polen: »Die Familie in Leben und Schriften der hl. Teresia Benedicta vom Kreuz«

16.00 Uhr: Prof. Dr. Francesco Alfieri OFM, Lateran-Univ. Rom, Italien, »Der Mensch baut sich nicht allein von sich aus!« Grundbausteine von Edith Steins Anthropologie

17.20 Uhr: Dr. Christof Betschart OCD, Rom, Italien, Der Teresianische Einfluss auf Edith Steins Anthropologie

18.00 Uhr: PD Dr. Viki Ranff, Univ. Trier, Deutschland, »Die Kirche persönlich verkörpern?« Edith Steins Sicht der Jungfräulichkeit

19.00 Uhr: Prof. em. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Heiligenkreuz, Österreich, »Gottgeliebtes Selbst«. Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie

Samstag, 24. Oktober, und Sonntag, 25. Oktober 2015

Vorträge in der Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Infos über Programm und Kosten unter www.hochschule-heiligenkreuz.at oder durch Anfrage an tagungen@hochschule-heiligenkreuz.at oder an info@edith-stein-gesellschaft.at. Veranstalter: Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien und Phil.-Theol. Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz (EUPHRat) in Zusammenarbeit mit IASPES, ESGÖ, KHG-Wien, Wiener Katholische Akademie, Karmel Wien und ESGD.

St. Georgen am Längssee

Am 3. Juni 2015 um 19.00 Uhr hielt DDr. Christian Stromberger, Rektor und Stiftpfarrer, im Stift St. Georgen einen Vortrag zum Thema »Die Spiritualität der Edith Stein (1891–1942)«.





Wien

Vertiefungswochenende am 16./17. Januar 2015 zu Edith Stein im Wiener Karmel

16. Januar 2015: Freiheit und Personalität: überholt oder aktuell?

17. Januar 2015: Freiheit und Personalität bei Edith Stein.

Veranstalter waren die Edith Stein Gesellschaft Österreich und die Kath. Akademie.

14. Februar 2015

Liturgisch geprägtes Leben am Beispiel der hl. Edith Stein

Edith Stein war in ihrer geistlichen Entwicklung zutiefst von der Liturgie der Kirche bestimmt, vor allem die Erzabtei Beuron und ihr Erzabt Raphael Walzer spielten hier eine entscheidende Rolle.

Leitung: P. Dr. Thomas Figl CO, Wien

9. August 2015

Vortrag und Präsentation des neuen Hörbuches »Auf der Pilgerschaft des Denkens mit Edith Stein«

Festmesse mit gregorianischem Choral, anschl. Friedensgebet für Europa

Ort: Karmelitenkirche und KarmelZentrum, Silbergasse 35, 1190 Wien

Vertiefungstage:

28. November 2015, 9.00–17.30 Uhr

Ich will Dich sehen, wie Du bist

Leitung: Dr. David Oberreiter, Psychiater und Psychotherapeut, Linz, und P. Roberto Maria Pirastu OCD, Wien

19. Dezember 2015, 10.00–17.30 Uhr

Vortrag: Menschheit und Menschwerdung

Leitung: P. Roberto Maria Pirastu OCD, Wien

Polen

Auschwitz-Birkenau

Fünzig Menschen aus sechs Nationen beteten am 9. August 2015 in Auschwitz-Birkenau, dem Todesort der hl. Teresia Benedicta vom Kreuz – Edith Stein, und anschließend in der Karmelitinnenkirche zu





Oswiecim unter Leitung des Bischofs von Bielsko-Biala für den Frieden in Europa und in der Welt.

IM JAHERE 2016

Überlingen

Bruder Jakobus Kaffanke, Klausur St. Benedikt auf dem Ramsberg, hält am 21. Januar 2016 um 19.30 Uhr im Pfarrzentrum Überlingen einen Vortrag zum Thema »... von Radolfzell führen wir hinüber nach der Insel Reichenau«. Edith Stein, Philosophin, Mystikerin und Frauenrechtlerin, Brückenbauerin zwischen Christen und Juden.

Freiburg

In der Fastenzeit 2016 wurden in der Johanneskirche Freiburg an den Sonntagabenden Predigten gehalten, in deren Mittelpunkt ein Zitat von Edith Stein stand:

21. Februar 2016: »Der Glaube ist wie ein Ergreifen Gottes«, Pfarrer Michael Schweiger, Leiter der Seelsorgeeinheit an der Wiehre Freiburg

28. Februar 2016: »Das Herz wie eine leere Schale Gott hinhalten«, Dr. Katharina Seifert, Direktorin des Margarete-Ruckmich-Hauses

6. März 2016: »... das Ergriffensein von dem dunklen und unfasslichen Gott«, Dr. Arno Zahlauer, Direktor des Geistlichen Zentrums St. Peter

13. März 2016: »Aus dem Schweigen das Wort«, Pfarrer Werner Kohler, Kooperator der Seelsorgeeinheit an der Wiehre Freiburg

Paderborn

Vom 11. bis 12. Februar 2016 fand in Paderborn ein Kongress statt mit dem Thema »Women phenomenologists on social ontology«. Referent(inn)en waren: Ruth Hagengruber, Antonio Calcagno, Sara Heinämaa, Ronny Miron, Anna Jani, Michela Summa, Sigridur Thorgeirsdottir, Hans Bernhard Schmid, Alessandro Salice, Thomas Szanto, Julia Jansen, Sebastian Luft.





Wien

Angebote im Karmel-Zentrum, Karmelitenkloster, Silbergasse 35,
Wien:

26. Februar 2016, 19.15–21.00 Uhr

Vortrag von Prof. Jan-Heiner Tück, Universität Wien: »Das Kreuz als
Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes«

Vertiefungstage

27. Februar 2016

Die Barmherzigkeit Gottes in der Autobiographie der hl. Thérèse
von Lisieux

Referentin: Dr. Regina Willi, Universität Wien

12. März 2016

Wiedergeburt und Erlösung – Edith Steins Freiheitsbegriff mit Seiten-
blick auf den Buddhismus

Referentin: Dr. Beate Beckmann-Zöller, München





8. Rezension

Bahne, Thomas: *Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein.* Paderborn: Ferdinand Schöningh 2014.

In seiner Dissertation »Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein« schickt Thomas Bahne (Erfurt) sich an, die »Grundintention und -konzeption einer Steinschen Ethik zu rekonstruieren« (421). Auch wenn Stein eine solche Ethik »nicht mehr systematisch zur Ausarbeitung bringen konnte« (421), sieht Bahne in ihrer Personkonzeption und in ihrer Kommunikationsanalyse hinreichend Material und Potential, um von einer Stein'schen Ethik sprechen zu können. Die Phänomenologin, so Bahne, bleibt ihrem philosophischen Ausgangspunkt treu, auch als sie sich zur christlichen Philosophin und Mystiktheoretikerin weiterentwickelt (Kapitel 1).

Kontextualisierung

Bahne löst sein Versprechen, einen »kontextuellen Forschungsansatz« (423) zu präsentieren, voll und ganz ein. Als philosophische Gesprächspartner Steins werden sowohl Husserl wie Reinach, Scheler, von Hildebrand, Heidegger, Lipps Pfänder unter dem Titel »Wertethik der Phänomenologie« eingeführt. Nach einem kurzen Ausblick auf den Neukantianismus wendet sich Bahne insbesondere den Scheler-Nachfolgern zu, um sodann die Riege der Philosophen aufzurufen, die sich der Metaphysik und Ethik des Thomismus anschließen. Bahne kann aufzeigen, dass Steins Philosophie sowohl hinsichtlich der Phänomenologie wie hinsichtlich der Auseinandersetzung mit dem Thomismus eine Philosophie im Dialog und damit *intersubjektiv* verankert war. Bahnes Interesse gilt dem jeweils möglicherweise oder tatsächlich vorhandenen Einfluss der philosophischen wie theologischen Referenzpersonen auf eine Stein'sche Ethik.

Auch der zweite Teil beginnt mit einer Einordnung, dieses Mal in die neueren Debatten um Wert- und Tugendethik. Dann nähert sich Bahne dem zweiten Schlüsselbegriff, *Person*. Statt von Anthropologie spricht





er von »Personalismus«, um der durchgängig anthropologischen Sichtweise Steins Nachdruck zu verleihen, trägt damit jedoch einen Stein selbst fremden Gedanken an ihr Werk heran, nämlich dass es ihr nicht primär um die phänomenologische Analyse, sondern um die Ethik von der Person gehe.

Die Darlegungen zur *tugendethischen Gegenständlichkeit* im dritten Teil problematisieren die Gegenstandskonstitution als solche, vor allem im Anschluss an Husserls Spätwerk. Bahne betont dabei die intersubjektive Konstitution, die bei Stein deutlicher ausgeprägt sei als bei ihrem Meister. Ethische Relevanz erhält der Gegenstand als solcher allerdings erst »in der Spannung zwischen endlichem und ewigem Sein« (328f.) und als »personhaft gedachte Gegenständlichkeit« (336f.).

Eine exemplarische Darstellung: Tugendethik in der »Kreuzeswissenschaft«

Auch der vierte und letzte Teil stellt Steins Arbeit in Beziehung, dieses Mal zu Johannes vom Kreuz. Stein durchdringt Werk und Leben des Mystikers mit den Mitteln der phänomenologischen Anthropologie. Mit dem schwierigen Begriff der »Idiomenkommunikation« unterstreicht Bahne sein Anliegen, Steins mögliche Ethik aus dem Dialogischen abzuleiten, in diesem Falle aus der *Kommunikation* von Gott und Mensch, die sich in wechselseitiger Hingabe vollzieht und in eine Konnaturalität mündet, was wiederum ein Aufruf zur Tugend sei.

Person und Kommunikation

Bahne will »dem Gedanken nachgehen, ob die Frage nach der Wahrheit, wie Edith Stein sie gestellt hat, nicht zum Angelpunkt einer christlichen Tugendethik werden kann« (31). Zur systematischen Darlegung und Zuspitzung der tugendethischen Anregungen bei Edith bedient er sich der zuvor genannten Begriffe »Person« bzw. »Personalismus«, Kommunikation und »tugendethische Gegenständlichkeit«. Diese sind konstitutiv, um eine Tugendethik als solche zu unterbauen. »Wahrheit« ist Gegenstand der Kommunikation und bildet sich in der Person ab. »Es geht darum, die Konnaturalität mit dem Guten aus dem Wesen von Person und Kommunikation heraus zu bestimmen, was letztlich nichts anders heißt, als das Gute neu zu denken« (422).





Kritische Würdigung

Bahne bietet eine sehr ausführliche und fundiert recherchierte philosophische Genealogie des Stein'schen Werkes, die das bisher ungenutzte Archivmaterial (vor allem Exzerpte) heranzieht und reichhaltig dokumentiert, um die mannigfachen Interessen und Einflüsse im Stein'schen Denken zu demonstrieren. Inwieweit das Spätwerk Husserls Stein geprägt hat oder nicht von ihr – als Bearbeiterin der Ideen II z.B. – beeinflusst worden ist, ist noch nicht hinreichend geklärt. Dass Stein den Begriff bzw. Inhalt des Guten letztlich aus Gott schöpfe (33), ist eine theologisch angenehme, philosophisch aber nicht zwingende Schlussfolgerung, da auch im stärker humanistisch geprägten Frühwerk Steins ethische Anklänge zu finden sind. Die Darstellung einer Tugendethik anhand der Kreuzeswissenschaft legt natürlich eine theologische Verankerung nahe. Das ist eine mögliche Option, wenn man sich des exemplarischen Charakters dieser Darstellung bewusst bleibt und andere Darstellungen mit Blick auf das Frühwerk für möglich erachtet.

Bahne strebt eine neue Grundlegung der Tugendethik an – mit Recht und mit adäquatem Anliegen. Der Begriff »Tugend« selbst bleibt jedoch offen. Tatsächlich präsentiert er in seinem Werk keinen systematischen »tugendethischen Ansatz«, sondern, wie im Titel angekündigt, »Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik«, die sich zunächst einmal der strikt philosophischen Arbeit Steins verdanken. Als sie sich christlicher Philosophie und letztlich der Mystik zuwandte, veränderte sich die Grundkonzeption ihrer Philosophie nicht, doch sie wusste sich durch den und im Glauben bestätigt und fand hier die letzte Aufgipfelung und Gewissheit über die Wahrheit und das Gute, die dem Menschen zu erkennen und zu verwirklichen aufgetragen sind.

Claudia Mariéle Wulf





Autorinnen und Autoren

Dr. Thomas BAHNE, Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Habilitand am Lehrstuhl für Moraltheologie und Ethik der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Erfurt

Dr. Angela ALES BELLO, emeritierte Professorin für zeitgenössische Philosophie und Direktorin der internationalen Forschungsgruppe »Edith Stein und die zeitgenössische Philosophie« an der Päpstlichen Lateran-Universität, Präsidentin des italienischen Zentrums für phänomenologische Studien und der Internationalen Gesellschaft für Religionsphänomenologie mit Sitz in Rom

Dr. Beate BECKMANN-ZÖLLER, Religionsphilosophin/Religionswissenschaftlerin, Dozentin an der Katholischen Stiftungshochschule für Soziale Arbeit, München, Vizepräsidentin der Edith Stein Gesellschaft Deutschlands

Dr. Tonke DENNEBAUM, Priester der Diözese Mainz, freigestellt zur Habilitation an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Seminar für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft

Revd Dr Joachim FELDES, Pfarrer der Angl. Gemeinde Rhein-Neckar, Schauernheim

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

Johannes HIRSCHMANN SJ (1908–1981), Professor für Ethik in St. Georgen, Frankfurt, Exerzitenmeister Edith Steins im September 1941, Mitarbeit im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und bei allen Katholikentagen von 1948–1970

Dr. Karl Kardinal LEHMANN, Bischof von Mainz

Prof. Dr. Jürgen MANEMANN, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie an der Universität Hannover





Tammo MINTKEN, Dipl.-Theol., Wissenschaftlicher Assistent am Heisenberg-Lehrstuhl »Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart« an der Katholischen Universität Eichstätt

Dr. phil. Harald MÜLLER-BAUSSMANN, Diakon in der Altenseelsorge, Autor und Sprecher von Verkündigungssendungen im Saarländischen Rundfunk

Dr. Nikolaus SCHWERDTFEGER, Weihbischof, Hildesheim

Dr. Katharina SEIFERT, Direktorin des Margarete-Ruckmich-Hauses in Freiburg i. Br., der Fachakademie für Pastoral und Religionspädagogik sowie Tagungshaus der Erzdiözese Freiburg; seit 2009 Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V.

DDr. Claudia Mariéle WULF, Inhaberin des Lehrstuhls für Moralthologie/Christliche Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg/NL, Mitglied im Vorstand und Vorsitzende des Beirats der Edith Stein Gesellschaft Deutschland e. V. und Mitglied im Vorstand der IASPES

