



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 unterschwelligen 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 Finsternen.«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 ⁵1933, 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, Totgeglaubten, zuerst der Katholizismus, dann der Protestantismus, erstehen wieder auf; ja, selbst die fremde östliche Kirche lebt, sie, die man für ganz erstarrt ausgegeben hatte«, 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 ungeweihten 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 schrieben, 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 Herbstrith (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.



