



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 geringschätzten. 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, *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3 (Freiburg i. Br. u. a. 2005) 591–693.



