

Edith Stein Jahrbuch 2004

**Edith Stein
Jahrbuch
Band 10
2004**

herausgegeben
im Auftrag des
Teresianischen Karmel
in Deutschland
durch das
**Internationale
Edith Stein Institut
Würzburg**
unter
ständiger Mitarbeit der
Edith Stein Gesellschaft
Deutschland e.V.

echter

Edith Stein Jahrbuch

Band 10 2004

herausgegeben

im Auftrag des Teresianischen Karmel in Deutschland
durch das

Internationale Edith Stein Institut Würzburg

Schriftleitung:

Dr. Ulrich Dobhan, Corso d'Italia 38, I-00198 Rom

Redaktion:

Dr. Evelyn Scriba, Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München

Herausgeber:

Provinzialat des Teresianischen Karmel in Deutschland

P. Provinzial Konstantin Kurzhals, Dom-Pedro-Straße 39, 80637 München

Medienbeauftragter P. Dr. Reinhard Körner, Schützenstraße 12,
16547 Birkenwerder

Internationales Edith Stein Institut Würzburg

P. Klaus Mass, Sanderstraße 12, 97070 Würzburg

Edith Stein Gesellschaft Deutschland e.V.

Dr. Monika Pankoke-Schenk, Kl. Pfaffengasse 16, 67346 Speyer

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© 2004 Echter Verlag GmbH, Würzburg

www.echter-verlag.de

Umschlag: Peter Hellmund

Druck und Bindung: Druckerei Lokay e. K., Reinheim

ISBN 3-429-02606-7

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Schriftleiters 7

1. Dokumentation

M. A. NEYER
Der Brief Edith Steins an Pius XI. 11

2. Historisches Umfeld

K. REPGEN
Hitlers »Machtergreifung«, die christlichen Kirchen,
die Judenfrage und Edith Steins Eingabe an Pius XI.
vom [9.] April 1933 31

J. SCHWARTE
Die katholische Kirche und der Rassismus der
Nationalsozialisten – konkretisiert am Enzyklika-Projekt
Pius’ XI. gegen den Rassismus 69

3. Spiritualität

B. BECKMANN-ZÖLLER
Gotteserweis aus dem mystischen Erlebnis im Werk
von Edith Stein 99

H. OTT
Edith Stein und ihre Bedeutung für die Spiritualität des Alltags 118

4. Philosophie

U. GAHLINGS
Geschlechter-Realitäten
Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen
Differenzierung 131

R. HAGENGRUBER
Das Unsichtbare sichtbar machen
Die soziale Wirklichkeit und ihre Grundlagen in der
Philosophie von Edith Stein 157

5. Kunst

E. H. FÜLLENBACH

Auschwitz als Krise christlicher Theologie
Zum Kölner Edith-Stein-Denkmal von Bert Gerresheim 175

6. Biographie

J. FELDES

Der Beginn einer Karriere
Edith Steins Referat »Wahrheit und Klarheit« und seine
Auswirkungen auf ihren Lebensweg nach 1926 193

K. OOST

William Stern und Edith Stein. 203

7. Aktualität

J. HOMEYER

Bloß keine Visionen
Der EU-Verfassungsentwurf und jüdisch-christliche Anfragen 229

Resolution der *Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland* zum
Gottesbezug in der Europäischen Verfassung 236

J. FELDES/S. RANFI

Brückenschlag über die Alpen
Der Taufstein für die Edith-Stein-Kirche in Rom 238

8. *Edith-Stein-Bibliographie 2000–2003* 241

9. *Rezension* 253

10. *Mitteilungen* 257

Autorinnen und Autoren 261

Vorwort des Schriftleiters

Wie schon mehrfach mitgeteilt wurde und auch an der äußeren Aufmachung unschwer zu erkennen ist, beginnt für das *Edith Stein Jahrbuch* mit dem vorliegenden Band 10 eine neue Phase. Der Begründer und bisherige Schriftleiter, P. Dr. Dr. José Sánchez de Murillo OCD, hat mit Band 9 das von ihm geplante Programm abgeschlossen. Ihm und seinen Mitarbeitern sei – auch im Namen der Deutschen Ordensprovinz des Teresianischen Karmel, in deren Auftrag das Jahrbuch erscheint – herzlich gedankt. Ebenso sei dem Kölner Karmel, insbesondere Schw. M. Amata Neyer OCD, sowie der Leitung der Ordensprovinz, in der Edith Stein als Karmelitin lebte, Dank gesagt, denn sie haben das *Edith Stein Jahrbuch* von Anfang an sowohl ideell als auch finanziell unterstützt und gefördert. Und schließlich gilt der besondere Dank dem Echter Verlag in Würzburg, der in den vergangenen zehn Jahren wesentlich zum Gelingen dieser Publikation beigetragen hat. Wir können sagen: Es hat sich gelohnt. Aber um so wichtiger ist es nun, das *Edith Stein Jahrbuch* weiterzuführen. Alle, die bisher daran mitgearbeitet haben, sind herzlich eingeladen, dies ihren Möglichkeiten entsprechend auch weiterhin zu tun.

Die veränderte äußere Aufmachung ist auch Zeichen für eine Veränderung der inhaltlichen Konzeption. Verstand sich das Jahrbuch in seiner ersten Phase »als ein offenes Forum«, das im Sinne und im Geiste Edith Steins »die Zusammenarbeit zwischen Philosophie, Theologie, Pädagogik, den anderen Wissenschaften, Literatur und Kunst fördern« wollte (Bd. 1, Vorw.), so soll es in Zukunft – als Sprachrohr des von der Deutschen Ordensprovinz des Teresianischen Karmel gegründeten *Internationalen Edith Stein Instituts* in Würzburg – vor allem dazu dienen, *die Kenntnis der Persönlichkeit und des geistigen und geistlichen Vermächtnisses Edith Steins zu vertiefen*. Das bringt eine enge Zusammenarbeit mit der *Edith Stein Gesellschaft* mit sich, deren Zweck u. a. »das Kennenlernen, die Erforschung und die Verbreitung des geistigen, theologischen und religiösen Erbes von Edith Stein« ist, wie es in deren Statuten heißt. Die Verbindung zur *Edith Stein Gesellschaft* zeigt sich bereits in diesem Band, da vier der Beiträge auf deren Initiative hin als Vorträge entstanden sind und nun hier dokumentiert werden können.

Dem veränderten Konzept entsprechend wird das *Edith Stein Jahrbuch* neben wissenschaftlichen Beiträgen aus den Bereichen Theologie, Philosophie, Geschichte, Pädagogik, Kunst, Frömmigkeit, usw. Jahr für Jahr die deutschsprachige Bibliographie zu Edith Stein, aktuelle Informationen und Buchbesprechungen aus dem In- und Ausland sowie Studien zum geistesgeschichtlichen Umfeld, in dem Edith Stein gelebt hat, enthalten. Das bedeutet gegenüber der bisherigen Konzeption gewiß eine Einschränkung, die aber auch ihre Vorteile hat, da auf diese Weise die Gestalt Edith Steins mehr in den Vordergrund gerückt wird. Bereits bei der Redaktion dieses ersten Bandes gemäß der neuen Konzeption hat sich gezeigt, wie angebracht, ja wichtig es ist, für die Edith-Stein-Forschung ein eigenes Publikationsorgan zu haben, um all jene Stimmen zu Gehör zu bringen und all jene Meinungen zugänglich zu machen, die sonst nicht so leicht vernommen würden. Die Bedeutung Edith Steins ist inzwischen so gewachsen – und wie es aussieht, wird das in Zukunft noch mehr sein –, daß es gerechtfertigt und sinnvoll erscheint, ihr auch weiterhin eine eigene, periodisch erscheinende Publikation zu widmen.

Eingeleitet wird vorliegender erster Band des *Edith Stein Jahrbuches* im neuen Gewand von jenem berühmten Brief, den EDITH STEIN im April 1933 an Papst Pius XI. geschrieben hat; vorangeht ihm das lateinische Schreiben von ERZABT RAPHAEL WALZER OSB aus Beuron; die Antwort von EUGENIO PACELLI, dem damaligen Kardinal-Staatssekretär, an Raphael Walzer folgt ihm. Durch das großzügige Entgegenkommen des zuständigen Personals vom Vatikanischen Archiv ist es möglich, diese drei Schriftstücke in einer ausgezeichneten faksimilierten Fassung wiederzugeben; gedankt sei dafür insbesondere Herrn Dott. Marco Maiorino. Die historische Einordnung und fachkundige Präsentation dieser drei Dokumente hat dankenswerterweise SCHW. MARIA AMATA NEYER OCD aus dem Kölner Karmel übernommen.

Das historische Umfeld, in dem Edith Stein ihren Brief damals geschrieben hat, wird im Aufsatz *Hitlers »Machtergreifung«, die christlichen Kirchen, die Judenfrage und Edith Steins Eingabe an Pius XI. vom [9.] April 1933* von Dr. KONRAD REPGEN ausgeleuchtet und durch die Studie *Die katholische Kirche und der Rassismus der Nationalsozialisten – konkretisiert am Enzyklika-Projekt Pius' XI. gegen den Rassismus* von Dr. JOHANNES SCHWARTE bis zum Ende des Pontifikats von Pius XI. noch mehr erhellt. Beide Arbeiten wurden auf der Jah-

resversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft 2003 in Münster als Referate vorgetragen. In diesem Umfeld ist also Edith Stein ihren Weg im Karmel bis zum bitteren Ende gegangen. Er endete allerdings nicht einfach im Nichts, sondern führte sie zu ihrer Vollendung. Der Aufsatz *Gotteserweis aus dem mystischen Erlebnis im Werk von Edith Stein* von Dr. BEATE BECKMANN-ZÖLLER versucht, diese ihre letzten und tiefsten Erfahrungen genauer zu ergründen. Die Meditation von Dr. HUGO OTT *Edith Stein und ihre Bedeutung für die Spiritualität des Alltags* zeigt, wie sich diese im ganz gewöhnlichen Alltag auswirkten und ihr halfen, ihn zu bestehen.

Einen ganz anderen Akzent setzen die Artikel *Geschlechter-Realitäten. Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung* von Dr. UTE GAHLINGS und *Das Unsichtbare sichtbar machen. Die soziale Wirklichkeit und ihre Grundlagen in der Philosophie von Edith Stein* von Dr. RUTH HAGENGRUBER; sie zeigen sehr gut die gewaltige Spannweite des Denkens von Edith Stein auf, eine Spannweite, die bereits in ihren Vorträgen sichtbar wurde, welche den beiden Artikeln zugrunde liegen. Dem Anfang dieser Vortragstätigkeit von Edith Stein spürt der Beitrag *Der Beginn einer Karriere* von JOACHIM FELDES nach, der – und das gilt es zu unterstreichen – auf die Hinweise in der damaligen Tagespresse zurückgreift, also auf bisher noch kaum beachtete Quellen. Neues Licht auf Edith Stein als Studentin dürfte auch der Beitrag von Dr. KATHARINA OOST *William Stern und Edith Stein* werfen, in dem die Autorin über Edith Stein im ersten Semester berichtet. In der feinsinnigen Betrachtung *Auschwitz als Krise christlicher Theologie. Zum Kölner Edith-Stein-Denkmal von Bert Gerresheim* stellt ELIAS H. FÜLLENBACH OP mit Hilfe dieses modernen Kunstwerkes einen wichtigen Aspekt der Biographie Edith Steins und zugleich der »Theologie nach Auschwitz« dar.

Die Aktualität Edith Steins tritt auf eine ganz besondere Weise im Vortrag *Bloß keine Visionen* von Bischof Dr. JOSEF HOMEYER zutage, gehalten am 21. Oktober 2003 beim St. Michaels-Empfang in der Katholischen Akademie zu Berlin. Die Resolution der *Edith Stein Gesellschaft* zum Gottesbezug in der Europäischen Verfassung bringt dieses Anliegen auf den Punkt und stellt die Bedeutung Edith Steins als Mitpatronin Europas heraus.

Die internationale Bedeutung Edith Steins wird einmal mehr im *Brückenschlag über die Alpen* hervorgehoben, einem Bericht von JOACHIM FELDES und STEFANO RANFI über die Mithilfe der deutschen

Edith Stein Gesellschaft beim Bau der Pfarrkirche zur hl. Edith Stein in einem im Osten von Rom entstehenden neuen Stadtteil.
Eine Literaturliste über die Jahre 2000, dem Beginn der *Edith-Stein-Gesamtausgabe (ESGA)*, bis 2003, Rezensionen und Hinweise auf Veranstaltungen und ähnliche Mitteilungen schließen diesen Band ab.

Rom, 1. Januar 2004, am Taftag Edith Steins

Ulrich Dobhan OCD

1. Dokumentation

M. AMATA NEYER OCD

Der Brief Edith Steins an Papst Pius XI.

Versuch einer Dokumentation

Etwa Mitte Februar 2002 traf Papst Johannes Paul II. eine Anordnung, die von vielen Interessierten schon lange erhofft, so plötzlich nun aber nicht erwartet worden war. Der Papst ordnete nämlich an, ab dem 15. Februar 2003 einen Teil des bisher für auswärtige Benutzer verschlossenen Vatikanischen Geheimarchivs der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dies war eine ungewöhnliche Maßnahme. Denn es ist Tradition im Vatikan, Archivalien nur für ein vollständiges Pontifikat freizugeben, und zwar erst ca. 70 Jahre nach dem Tod des betreffenden Papstes. Bei der jetzigen Teilöffnung des Archivs geht es um die Jahre 1922–1939, und sie gilt nur für ausgewiesene Wissenschaftler und seriöse Forscher.

DIE ÖFFNUNG DES VATIKANISCHEN ARCHIVS

Aus Rom (dpa) war zu lesen: »Der Vatikan hat am Samstag¹ seine Archivbestände über die Beziehungen zu Deutschland zwischen 1922 und 1939 für Experten zugänglich gemacht. Im Vorfeld hatten sich bereits zahlreiche Forscher angemeldet, um die Dokumente einzusehen, die nach Angaben des Vatikans jedoch keine Überraschungen enthalten sollten. Papst Johannes Paul II. hatte sich zu der vorzeitigen Öffnung der Archivbestände entschlossen, um die Kritik an der Haltung des Heiligen Stuhls gegenüber dem Nationalsozialismus zu entkräften.« Jedoch will der Ruf nach Öffnung des Geheimarchivs wenigstens bis 1945 nicht verstummen. Der Vatikan hatte schon seit längerem das Ar-

¹ 15. Februar 2003.

chivpersonal und auch die technische Ausstattung der Archive kräftig aufgestockt, um die geordnete Erfassung der Akten zu beschleunigen. Aber derartige Arbeiten, sollen sie zuverlässig sein, erfordern Zeit. Es ist also vorerst noch nicht mit einer baldigen Öffnung weiterer Archivbestände zu rechnen.

Einstweilen sind der Öffentlichkeit folgende Bestände zugänglich: Kirchliche Angelegenheiten, Akte Bayern und Akte Deutsches Reich; ferner Apostolische Nuntiatur München und Apostolische Nuntiatur Berlin, im ganzen weit über 500 Dossiers. – Das Hauptinteresse für diesen Zeitraum richtet sich auf Eugenio Kardinal Pacelli, der, 1876 geboren, 1899 zum Priester geweiht, seit 1901 im päpstlichen Staatssekretariat tätig war (für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten). 1917 wurde Pacelli Nuntius für Bayern, von 1920–1929 zugleich bei der Reichsregierung; 1930 wurde er zum Kardinal ernannt und bekleidete das Amt des Kardinalstaatssekretärs im Vatikan. Die Konkordate mit Bayern (1924), mit Preußen (1929) und mit Baden (1932) sind, ebenso wie das Reichskonkordat von 1933, zur Hauptsache seine persönliche Leistung. 1939 wurde Eugenio Kardinal Pacelli zum Papst gewählt. Er starb 1958 in Castel Gandolfo. – Aus den Archivbeständen der Berliner Nuntiatur ging manches im letzten Kriegsjahr durch Bombenangriffe verloren.

ECHO IN DER DEUTSCHEN PRESSE²

Wir sehen sofort aus diesem kurzen Überblick, daß in diesen Zeitraum der Brief Edith Steins an Papst Pius XI. fällt, von dessen Existenz man schon lange weiß, den man jedoch bisher inhaltlich nicht näher kannte. Wenn man nach der Öffnung der Vatikanarchive die Zeitungen und Zeitschriften durchblättert, konnte man denken, Edith Steins Brief

² Bereits am Tag der offiziellen Öffnung dieser Sektion des Vatikanischen Archivs wurde in Spanien vom Verlag Monte Carmelo in Burgos ein Büchlein verbreitet, in dem der Brief Edith Steins an Pius XI. und das Begleitschreiben von Erzabt Raphael Walzer im deutschen Original und in spanischer Übersetzung und einem entsprechenden Kommentar von G. Castro abgedruckt sind, allerdings nicht die Antwort Pacellis an Walzer. Diese Beiträge wurden in die Zeitschrift *Monte Carmelo* 111 (2003) 1* – 32* aufgenommen. Simeón de la S. Familia, der Herausgeber der beiden Schriftstücke, gibt an, daß er sie bereits am 11. Januar 2003 vom Substituten im Staatssekretariat, Mons. Leonardo Sandri, erhalten habe (S. 1*, Anm. 1). Ab dem 15. 2. 2003 konnte man den Brief Edith Steins auch auf der Homepage dieses Verlages einsehen.

sei das wichtigste Dokument unter den vielen gewichtigen Papieren, die da zutage kamen. Daß die Kirchenzeitungen der deutschen Bischöfe alle darüber berichteten – soweit ich das feststellen konnte –, ebenso »Die Tagespost«, ausführlich allerdings erst im Juni, wird weniger erstaunen. Aber auch Blätter wie die FAZ und die »Süddeutsche« brachten längere Recherchen schon am nächsten Tag. Als erstes Blatt hatte sich die »Welt« den Text zu sichern gewußt.³ Unser Orden entschied sich im deutschen Sprachraum für die von den Jesuiten herausgegebenen »Stimmen der Zeit«.⁴ Der renommierte »Freiburger Rundbrief« brachte im 3. Heft, 10. Jahrgang der Neuen Folge (2003), drei Beiträge über das Thema des Stein-Briefes: Werner Kaltefleiter, »Der Vatikan öffnet sein Geheimarchiv«, 162–169; Elias H. Füllenbach OP, »Daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe«, 169–172, und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Edith Stein: Die Kirche muß ihr Schweigen brechen«, 173–175. Auch die Vorsitzende der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V., (Sitz Speyer), Monika Pankoke-Schenk, meldete sich in einem ausführlichen KNA-Interview zu diesem Thema zu Wort, wobei es ihr besonders am Herzen lag, Edith Stein nicht als »Gewährsfrau« gegen die damalige Praxis des Vatikans zu mißbrauchen. Freilich hatte Edith Steins Brief an Pius XI. nicht den von ihr erhofften Erfolg; darauf ist noch zurückzukommen.

DIE KORRESPONDENZ EDITH STEINS UND IHRE VORGESCHICHTE

Zum letzten Weihnachtsfest, das Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD (Edith Stein) vor ihrer Übersiedlung nach Echt/Limburg (Niederlande) im Kölner Karmel verbrachte, schenkte sie ihrer Priorin Teresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt) eine kleine Handschrift mit dem Titel: »Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel. I. Wie ich in den Kölner Karmel kam.« Die römische Eins weist darauf hin, daß ein zweiter Teil beabsichtigt war, der jedoch nie zustande kam. Da der erste Teil mit dem Eintritt Edith Steins in die Klausur des Karmel endet, kann man vermuten, daß der zweite Teil darüber berichten sollte, wie Edith Stein ihre ersten fünf Ordensjahre im Karmel in Köln verbrachte. Diesen Teil zusammen mit den Jahren im Echter Karmel und der Deportation 1942 habe ich

³ Ausgabe vom 15. 2. 2003, S.27/28.

⁴ 128. Jahrgang, Heft 3, (2003) S. 147–150.

zu rekonstruieren versucht und in einem Bildband, der auch einen Abdruck der zugehörigen NS-Dokumente enthält, veröffentlicht.⁵ Die erwähnte Handschrift Edith Steins umfaßt 42 Halbseiten und ist datiert mit »4. Adventssonntag, 18. XII. 1938«. In diesem Text heißt es:

»An einem Abend der Fastenzeit ›1933‹ kam ich von einer Veranstaltung des Katholischen Akademikerverbandes spät heim. Ich weiß nicht, ob ich den Hausschlüssel vergessen hatte oder ob von innen ein Schlüssel steckte. Jedenfalls konnte ich nicht ins Haus.«

In dieser Verlegenheit lud ein vorübergehendes, Edith Stein bekanntes Ehepaar sie ein, bei ihnen zu übernachten. Edith Stein sagte zu, und während die Hausfrau das Gastzimmer richtete, »begann der Mann ein Gespräch und erzählte, was amerikanische Zeitungen von Greuelthaten berichteten, die an Juden verübt worden seien... Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder einmal schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war. Ich ließ den Mann, der mir gegenüber saß, nicht merken, was in mir vorging. Offenbar wußte er nichts von meiner Abstammung. Ich habe sonst in solchen Fällen meist sofort die entsprechende Aufklärung gegeben. Diesmal tat ich es nicht. Es wäre mir wie eine Verletzung des Gastrechts erschienen, wenn ich jetzt durch eine solche Mitteilung seine Nachtruhe gestört hätte.

Am Donnerstag der Passionswoche⁶ fuhr ich nach Beuron. Seit 1928 hatte ich dort alljährlich Karwoche und Ostern mitgefeiert ... Diesmal führte mich noch ein besonderes Anliegen hin. Ich hatte in den letzten Wochen immerfort überlegt, ob ich nicht in der Judenfrage etwas tun könnte. Schließlich hatte ich den Plan gefaßt, nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater um eine Enzyklika zu bitten. Ich wollte aber einen solchen Schritt nicht eigenmächtig tun ... Seit ich in Beuron eine Art klösterliche Heimat hatte, durfte ich in Erzabt Raphael ›Walzer‹ ›meinen Abt‹ sehen und ihm alle Fragen von Belang zur Entscheidung vorlegen.« Edith Stein kam, wie man aus ihren Briefen ersehen kann, am 7. April in Beuron an und fuhr am 18. April wieder ab. Sie fährt in ihren Erinnerungen fort:

⁵ E. Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer. Würzburg, 1994.

⁶ 6. 4. 1933.

»Meine Erkundigungen ergaben, daß ich wegen des großen Andrangs⁷ keine Aussicht auf eine Privataudienz hätte ... So verzichtete ich auf die Reise und trug mein Anliegen schriftlich vor. Ich weiß, daß mein Brief dem Heiligen Vater⁸ versiegelt übergeben worden ist ...«

»Am 19. April⁹ kam ich nach Münster zurück; am nächsten Tag ging ich ins Institut.¹⁰ Der Direktor¹¹ war auf einer Ferienreise in Griechenland. Der Geschäftsführer, ein katholischer Lehrer¹² ... war schon ganz zermürbt: Denken Sie, Frau Doktor, es war schon jemand hier und hat gesagt: Frau Dr. Stein wird doch wohl nicht etwa noch weiter Vorlesungen halten!«

Diese Situation veranlaßte Edith Stein, ihre Stellung am Institut aufzugeben, um den Verantwortlichen des Instituts keine Schwierigkeiten zu machen. Eine offizielle Kündigung hat sie nicht erhalten. An ihren Neffen Werner Gordon in Kolumbien schrieb sie am 4. August 1933: »Es war mein freier Entschluß, daß ich fortging.«¹³ Da sich Edith Stein im Brief an den Papst in der Unterschrift noch als Dozentin des Instituts bezeichnet, ist klar, daß das Schreiben vor dem 20. April 1933 verfaßt wurde.

FRÜHERE VERSUCHE, DEN BRIEF EINZUSEHEN

Durch viele Jahre hindurch herrschte allgemein die Ansicht vor, daß der Brief Edith Steins an den Papst verschollen sei. Ich selbst erhielt durch den damaligen Apostolischen Nuntius in Bad Godesberg die Mitteilung, der gesuchte Brief sei in den Archiven des Vatikans nicht aufzufinden. Das war vor der Eröffnung des sogenannten Schriftenprozesses für die Seligsprechung Edith Steins. Durch diesen Prozeß setzten erneute Bemühungen ein, das gesuchte Schriftstück doch noch aufzufinden. Besonders bemühte sich um eine Aufklärung Prof. Dr. J. H. Nota SJ, der seine Recherchen u. a. im »Freiburger Rundbrief« ver-

⁷ 1933 wurde als Heiliges Jahr begangen zur Erinnerung an den Tod Christi vor 1900 Jahren.

⁸ Pius XI., Achille Ratti, geb. 1875, zum Papst gewählt 1922, gest. 1939.

⁹ Edith Stein hatte die Rückfahrt nach Münster für einen Tag in Speyer unterbrochen.

¹⁰ Gemeint ist das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik, an dem Edith Stein Dozentin war.

¹¹ Johann Peter Steffes.

¹² Bernhard Gerlach.

¹³ ESGA 2, Nr. 270.

öfentliche: »Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus«¹⁴

Er konnte jedoch den Verbleib des Schriftstücks nicht aufklären. – Allmählich sickerte auf verschiedenen Wegen das Gerücht durch, jener Brief sei vorhanden. Der langjährige Generalpostulator für die Causen unseres Ordens, Simeón Tomás Fernández (de la S. Familia) OCD, bestätigte mir mündlich, daß er im Zusammenhang mit dem Schriftenprozeß Einsicht in den Brief Edith Steins an Papst Pius XI. nehmen durfte. Es war ihm aber nicht erlaubt, irgend etwas über den Inhalt mitzuteilen. Als der Prozeß für die Selig- und Heiligsprechung Edith Steins abgeschlossen war, machte er den Versuch, für die bevorstehende Neuauflage aller Schriften Edith Steins, zumal für die Briefbände der Gesamtausgabe, die beim Verlag Herder geplant war, eine Kopie jenes Briefes zu erhalten. Das Staatssekretariat des Vatikans antwortete abschlägig.

Im Herbst 1994 traf der frühere langjährige Provinzial unserer deutschen Ordensprovinz, Ulrich Dobhan OCD, in Rom mit Kardinal Joachim Meisner zusammen. Kardinal Meisner war gern bereit, seine Bitte um Einsichtnahme in den gesuchten Brief zu unterstützen, und unterschrieb das Gesuch von P. Ulrich: »Gern unterstütze ich das Anliegen von Pater Dobhan und bitte sehr, Ihrerseits das Nötige zu veranlassen, Roma, 26. 10. 94.« Das Staatssekretariat antwortete durch Substitut Giovanni Battista Re am 22. November 1994: »Bezüglich des vorgetragenen Anliegens muß ich darauf hinweisen, daß der in Rede stehende Jahrgang des Archivs, auf den Sie sich beziehen, noch nicht zugänglich ist. So sehe ich mich zu meinem großen Bedauern gezwungen, Ihnen mitteilen zu müssen, daß Ihrer Bitte leider nicht entsprochen werden kann.« Wenn wir nicht wüßten, um was es sich bei dieser abschlägigen Antwort gehandelt hat, wäre aus der Antwort von Substitut Re nicht einmal zu entnehmen, um welches Anliegen es überhaupt ging.

ABFASSUNG DES BRIEFES

Die Beuroner Chronik der Benediktiner verzeichnet für den 25. bis 28. April einen kurzen Besuch von Erzabt Raphael in Rom und berichtet

¹⁴ Jahrgang XXVI (1974), Nummer 97/100, 35 – 41.

dazu, daß der Papst dem Abt persönliche Grüße für die Gemeinschaft der Beurer Mönche mitgab. Bisher ging man immer davon aus, daß der Brief Edith Steins bei dieser Gelegenheit »dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist«. Ein Neffe des Erzabtes hat mir vor Jahren erzählt, es sei in seiner Familie überliefert, daß sein Onkel den Brief Edith Steins in Rom persönlich übergeben habe.¹⁵ Edith Steins Brief trägt kein Datum. Sollte sie den Brief in Beuron geschrieben haben, so wäre das wohl zwischen dem 8. und 13. April 1933 geschehen. Sie selbst hatte ihre Reise nach Beuron in Köln unterbrochen, um dort eine Katechumena¹⁶ zu besuchen. Edith Stein schreibt: »Am nächsten Morgen¹⁷ fuhr ich nach Beuron weiter. Als ich abends in Immendingen umstieg, traf ich mit P. Alois Mager¹⁸ zusammen... Bald nach der Begrüßung berichtete er als wichtigste Beurer Neuigkeit: ›Vater Erzabt ist heute früh wohlbehalten aus Japan zurückgekehrt.« Raphael Walzer hatte seine Reise nach Japan Anfang Januar begonnen und vieles für die geplante Neugründung unternommen. Es ist schwer vorstellbar, daß Edith Stein ihn noch am Tage seiner Rückkehr hätte sprechen können. Edith Stein pflegte während der Karwoche in Beuron still für sich Exerzitien zu halten. Sie hatte die Gewohnheit, an diesen Tagen weder Gespräche zu führen noch Briefe zu schreiben. So ist es wahrscheinlich, daß das Schreiben an den Papst vor Beginn der Karliturgie abgefaßt war, wenn man nicht annehmen will, daß der Brief schon in Münster geschrieben wurde. Dies ist nicht auszuschließen, wie wir noch sehen werden.

Man beachte: Die letzten Zeilen hat Edith Stein handschriftlich dem mit Schreibmaschine geschriebenen Brief angefügt.

¹⁵ So heißt es bei A. U. Müller – M. A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*. Ppb-Ausgabe, Patmos Verlag, 2002: »Es ist als sicher anzunehmen, daß er [Walzer] bei dieser Gelegenheit Edith Steins Brief versiegelt – wie sie selbst in ihren Aufzeichnungen schreibt – übergeben hat.« (215).

¹⁶ Hedwig Spiegel.

¹⁷ Am 7. April.

¹⁸ Beurer Mönch, der in Salzburg Vorlesungen hielt.

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 Boykotterklärung - dadurch, dass sie den Menschen wirtschaftliche Existenz, bürgerliche Ehre und ihr Vaterland nimmt - viele zur Verzweiflung: es sind mir in der letzten Woche durch private Nachrichten 5 Fälle von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen bekannt geworden. Ich bin überzeugt, dass es sich um eine allgemeine Erscheinung handelt, die noch viele Opfer fordern wird. Man mag bedauern, dass die Unglücklichen nicht mehr inneren Halt haben, um ihr Schicksal zu tragen. Aber die Verantwortung fällt doch zum grossen Teil auf die, die sie so weit brachten. Und sie fällt auch auf die, die dazu schweigen.

¹⁹ Dieses Dokument hat folgende Registraturnummer: AA. EE. SS., Germania, Pos. 643, fasc. 158, f. 15.

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, 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. Editha Stein
Lehrerin am Deutschen Institut
für wissenschaftliche Pädagogik

Münster 9/4.
Collegium Marianum

DAS BEGLEITSCHREIBEN RAPHAEL WALZERS

Erzabt Raphael Walzer gab dem Brief Edith Steins, den er in Rom dem Adressaten übermitteln sollte, ein Begleitschreiben mit.²⁰ Es trägt in der linken oberen Ecke des Briefbogens das Wappen des Abtes mit der Inschrift: *Prodesse magis quam praeesse.*²¹ Rechts daneben lesen wir das Datum, das in diesem Zusammenhang wichtig ist: Beuron, 12. 4. 1933.



Beuron, 12. Aprilis 1933.

Eminentissime Princeps!

Orator quaedam instantissime me rogavit, ut litteras adjunctas, quas sigillatas mihi tradidit, ad SSm Dominum Nostrum transmitterem. Orator mihi et ubique in Germania catholica nota est tamquam mulier fide, morum sanctitate et scientia catholica (pluribus editionibus scientificis) praeclarissima.

Qua occasione felici utens Eminentiam Vestram Reverendissimam humillime saluto simulque rogo, ut fortiter nobis assistas omnibus, istis tristissimis diebus. Nam si non fallor vel si non interea viri sobrii et prudentes intercesserint, patria nostra et ideo etiam nostra sancta Ecclesia in Germania in summo discrimine versatur. Et periculum praesens eo terribilius mihi videtur, quia tot homines decipiuntur verbis et factis fallacibus. Unica spes mea terrestris est Sancta Sedes Apostolica. Nos autem non cessabimus orare et deprecari et "praestolari cum silentio salutare Dei".

Humillime benedictionem petens et sacram purpuram deosculans,

Eminentiae Vestrae
servus indignus

Raphael O.S.B.

Archiepiscopus

Eine Bittstellerin hat mich inständigst gebeten, den beigefügten Brief, den sie mir versiegelt übergab, an Seine Heiligkeit weiterzuleiten. Die Bittstellerin ist mir und überall in Deutschland bekannt als eine Frau, die durch ihren Glauben, ihren heiligen Lebenswandel und ihre katholische wissenschaftliche Bildung hervorragt.

Ich nutze die gute Gelegenheit, Eure verehrte Eminenz untertänig zu grüßen und zugleich zu bitten, uns in diesen so traurigen Zeiten mit aller Kraft beizustehen. Denn wenn ich mich nicht täusche oder zwischenzeitlich sachliche und kluge Männer einschreiten, befindet sich unser Vaterland und somit auch unsere heilige Kirche in Deutschland in größter Gefahr. Das gegenwärtige Unheil erscheint umso schlimmer, weil so viele Menschen von trügerischen Reden und Taten getäuscht werden. Meine einzige irdische Hoffnung ist der Heilige Apostolische Stuhl. Wir werden nicht aufhören zu beten und zu flehen und ›schweigend zu hoffen auf Gottes Heil‹.²³

Demütig Ihren Segen erbittend und den hl. Purpur küssend
bin ich Eurer Eminenz unwürdiger Diener
Raphael O.S.B. Erzabt.

Man erkennt leicht, daß der Abt die Lage in Deutschland nicht optimistischer einschätzt als Edith Stein. Dieser Brief ist, wie man sieht, am 12. April 1933 datiert und ist an den Staatssekretär des Vatikans, Eugenio Kardinal Pacelli, gerichtet. So hat der Präfekt des Vatikanischen Archivs, P. Sergio Pagano, am 21. Januar 2003 mündlich P. Ulrich Dobhan OCD beteuert.

Ebenso versicherte der genannte Archivpräfekt, daß der nun folgende Brief von Eugenio Pacelli stammt:²⁴

²⁰ Es hat folgende Registraturnummer: AA. EE. SS., Germania, Pos. 643, fasc. 158, f. 16.17.

²¹ Mehr nützen als vorstehen.

²² Von H.-B. Gerl-Falkovitz.

²³ KlgI 3,36.

²⁴ Daß er nicht unterschrieben ist, darf nicht verwundern, da es sich um eine Kopie handelt. Seine Registraturnummer ist: AA. EE. SS., Germania, Pos. 643, fasc. 158, f. 18.

Aus dem Vatikan, den 20. April 1933.

Hochwürdigster Herr Erzabt,

Mit besonderem Dank bestätige ich Euer Gnaden den Eingang des gütigen Schreibens vom 12. d. M. und der ihm angefügten Beilage. Ich stelle anheim, die Einsenderin in geeigneter Weise wissen zu lassen, dass ihre Zuschrift pflichtmässig Sr. Heiligkeit vorgelegt worden ist. Mit Ihnen bete ich zu Gott, dass er in diesen schwierigen Zeiten Seine hl. Kirche in Seinen besonderen Schutz nehme und allen Kindern der Kirche die Gnade des Starkmuts und grossherziger Gesinnung verleihe, welche die Voraussetzungen des endlichen Sieges sind.

Mit dem Ausdruck besonderer Wertschätzung und mit meinen innigen Wünschen für die ganze Erzabtei

Euer Gnaden

ganz ergebener

Sr. Gnaden

Hochwürdigstem Herrn Erzabt Raphael Walzer O.S.B.

Erzabtei B e u r o n

Es ist leicht zu begreifen, daß dieser Brief, der nicht einmal irgend etwas Näheres über das Anliegen der »Einsenderin« sagt, Edith Stein sehr enttäuschen mußte. Man hört dies noch heraus aus den wenigen Worten, die sie in ihren Aufzeichnungen darüber sagt:

»Ich weiß, daß mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist; ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe aber später oft gedacht, ob ihm nicht dieser Brief noch manchmal in den Sinn kommen mochte. Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte.«

Edith Stein war von Anfang an der Meinung, daß der Judenverfolgung die Unterdrückung der Katholiken (und auch der gläubigen Protestanten, soweit sie sich nicht den sog. Deutschen Christen angeschlossen hatten) folgen werde, ja logischerweise folgen müsse. Erst Jahre später, nämlich in der am 14. März 1937 veröffentlichten Enzyklika »Mit brennender Sorge«, machte sich der Vatikan diese Einstellung zu eigen, indem er den nationalsozialistischen Rassenwahn den Versuch nannte, Gott, den Schöpfer der Welt, »in die blutmäßige Enge einer einzigen Rasse einzukerkern«. Wie gesagt, das war erst mehrere Jahre später.

ANMERKUNGEN ZU DIESER KORRESPONDENZ

An Edith Steins Brief fällt besonders zweierlei auf. Zunächst das Fehlen einer Antwort an die immerhin renommierte Schreiberin. Kardinal Pacelli bestätigte zwar bald nach Empfang den Erhalt des Schreibens. Diese Bestätigung war jedoch nicht an Edith Stein gerichtet – sie und ihr Anliegen werden gar nicht unmißverständlich genannt –, sondern an den Erzabt Raphael Walzer, dem es überlassen wird, ob und wie er Edith Stein informieren will. Noch auffallender ist das Datum dieses Schreibens: 20. April 1933. Es wurde anfangs erwähnt, daß Erzabt Walzer kurz nach seiner Heimkehr von seiner Fernostreise für wenige Tage nach Rom fuhr und zwar vom 24. bis 29. April. Die genannte Chronik berücksichtigt besonders die Pfarre, welche die Benediktiner nach dem Kulturkampf im Dorf Beuron übernommen hatten; die Abteikirche war zugleich Pfarrkirche, und das Chronikbüchlein, hg. von P. Notker Hiegl OSB, trägt den Untertitel »Chronik der Klosterpfar-

rei Beuron« und geht bis zum Jahre 1986. Die Reise des Abtes lag mehr als 50 Jahre zurück, und ein Gedächtnisfehler des Herausgebers ist durchaus möglich.²⁵

Raphael Walzer hatte schon im Herbst 1935 Beuron verlassen, war ins Ausland gegangen und hatte 1937 sein Amt niedergelegt. Er hatte sich längst vor Hitlers »Machtergreifung« bei den Nationalsozialisten höchst unbeliebt gemacht, und man hatte ihm hinterbracht, daß er in Gefahr sei. Vor dem Verlassen der Abtei hatte er alle Papiere von Belang vernichtet – ein schweres Hindernis für alle, die sich heutzutage mit der Biographie Walzers befassen. Kurz: Das in dieser Chronik genannte Datum für die Abfahrt nach Rom – 24. März 1933 – *könnte* auf einem Irrtum beruhen.²⁶

Es könnte aber auch stimmen, und dann muß die »bisherige Lesart« korrigiert werden, »da das Antwortschreiben Eugenio Pacellis, in dem der Eingang des Briefes bestätigt wird, schon auf den 20. April 1933 datiert [ist], Erzabt Raphael Walzer aber erst am 24. April nach Rom aufgebrochen ist.«²⁷ In diesem Fall hätte er den Brief nicht mitnehmen und übergeben können. Dazu möchte ich folgende mögliche Version vortragen.

WIE KAM DER BRIEF NACH ROM?

Es mußte dem Erzabt durchaus daran gelegen sein, den Brief Edith Steins nicht in seinem Gepäck zu tragen, falls es zu einer Kontrolle am Grenzübergang gekommen wäre. Er war ja bei den Behörden schon »persona non grata«. Es ist sehr wohl denkbar, daß er das »gefährliche« Schreiben nach Edith Steins Abreise aus Beuron, die am 18. 4. erfolgte, einem unauffälligen Rompilger, wie es im Heiligen Jahr 1933 viele gab, vielleicht einem Verwandten (wodurch sich die erwähnte Fa-

²⁵ Möglicherweise liegt auch nur ein simpler Druckfehler vor.

²⁶ K. Oost, *Briefe von Raphael Walzer, Edith Stein und Eugenio Pacelli vom April 1933. Neue Dokumente aus einem Vatikanischen Geheimarchiv*, in Erbe und Auftrag 79 (2003) 236–244, zitiert aus der Chronik der Erzabtei Beuron: »Am 24. April fuhr V.[ater] Erzabt nach Rom, von wo er am 29. schon wieder zurückkehrte« (238). Das bedeutet, daß er den Brief »auf einem sicheren Weg« nach Rom geschickt haben muß (237). Der gleiche Artikel ist auch abgedruckt in: J. Kaffanke – K. Oost (Hg.), »Wie der Vorhof des Himmels«. Edith Stein und Beuron. Beuron 2003, 153–163. In diesen Veröffentlichungen sind auch die drei Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv in Faksimile wiedergegeben.

²⁷ K. Oost, aaO., 237.

milientradition leicht erklären ließe) anvertraute, der es dann in Rom an Kardinal Pacelli – unmittelbar oder durch einen Vermittler – weitergab. In diesem Falle hätte der Kardinal sogar umgehend geantwortet. Der Brief des Erzabtes vom 12. April (siehe oben) hätte dann auch dazu gedient, den Übermittler als von Walzer beauftragt auszuweisen, und würde somit auch mehr Sinn machen; denn wenn er das Schreiben dem Papst persönlich überreicht hätte, hätte es dann eines Begleitschreibens von ihm bedurft?

EDITH STEIN BITTET NICHT UM EINE ENZYKLIKA

Außer den Unstimmigkeiten in der Angabe der Daten fällt in Edith Steins Brief auf, daß sie den Papst nicht ausdrücklich um eine Enzyklika bittet, was sie als ihre ursprüngliche Absicht in ihren Aufzeichnungen angibt. Man hat daher schon den Verdacht gehegt, der Brief sei nicht echt oder nicht der Brief, den sie verfaßte, als sich die Unmöglichkeit einer Privataudienz herausstellte. Das aber konnte sie wahrscheinlich erst in Beuron erfahren, da sie vor dem Zusammentreffen mit P. Alois Mager in Immendingen noch nicht wußte, ob sie den Abt in Beuron antreffen würde. Es läßt sich aber denken, daß sie schon in Münster überlegt hatte, was zu tun sei, falls Raphael Walzer aus Japan noch nicht zurück sei. Edith Stein hatte auch in Münster Menschen, denen sie rückhaltlos vertrauen und deren Verschwiegenheit sie sicher sein konnte. Dies waren z. B. der Domprobst Dr. Adolf Donders und besonders der Benediktinermönch aus Gerleve, P. Bonaventura Rebstock. Es ist nicht unmöglich, sondern im Gegenteil wahrscheinlich, daß sie mit beiden oder mit einem von ihnen über die brennende »Judenfrage« gesprochen hat. Von P. Bonaventura sagt Edith Stein in einem Brief vom 12. Februar 1933 an Mater Petra Brüning ausdrücklich, daß sie ihm »rückhaltlos vertrauen« könne, was ihr »Ruhe und Kraft« gebe. Auch erwähnt sie, daß sie in diesem ihrem ersten Münsteraner Jahr dreimal in Gerleve gewesen sei.²⁸

Als sie die genannten Zeilen an Mater Petra schrieb, war die »Macht-ergreifung« Hitlers bereits geschehen. Wenn Edith Stein mit dem Gerlever Prior Dinge besprach, die ihr »Ruhe und Kraft« gaben, dann hat sie sicher auch über die politische Lage gesprochen. Die »Macht-

²⁸ ESGA 2, Nr. 243.

ergreifung« der nationalsozialistischen Partei wurde in Deutschland von großen Teilen der Bevölkerung mit Jubel begrüßt. Dagegen mußte dieses Ereignis der klarsichtigen Edith Stein größte Besorgnis einflößen. Freilich ist es bloße Vermutung, aber eine bestens begründete, daß Edith mit P. Bonaventura über das gesprochen haben kann, was sie »in den letzten Wochen immerfort überlegt« hatte, ob sie nämlich »in der Judenfrage etwas tun könnte«.²⁹

P. Bonaventura war vor der Gründung der Abtei Gerleve Mönch in Beuron gewesen und kannte den Erzabt gut. Auch war er vermutlich über die Gepflogenheiten des Heiligen Stuhles besser unterrichtet als Edith Stein. Möglicherweise hat sie von dieser gut unterrichteten Seite erfahren, daß es päpstliche Verlautbarungen verschiedener Art gibt und daß Enzykliken in der Regel jahrelanger Vorbereitungen bedürfen. Es ist also nichts »Verdächtiges«, sondern eine vernünftige Entscheidung, daß sie schriftlich beim Papst nicht, wie zunächst gedacht, um eine Enzyklika bat, sondern »nur« darum, daß er sein Schweigen breche. Auf welche Weise er das tue, wollte sie offenbar ihm überlassen.

Vor allem aber: Es muß jedem, der mit Edith Steins Stil und Gedankengängen vertraut ist, auffallen, wie beides in diesem Brief »echt Edith« ist. Immer wieder hat sie seit ihrer Taufe betont, wie glücklich und stolz sie sei, nicht nur geistlich, sondern auch blutmäßig mit dem menschgewordenen Gottessohn verwandt und mit ihm auch auf diese Weise aufs tiefste verbunden zu sein. Prof. Dr. Johannes Hirschmann SJ hat bezeugt, im Sprechzimmer des Echter Karmel habe ihm seine Gesprächspartnerin oftmals versichert, wie glücklich sie jedes Mal beim Betreten der Kapelle sei, wenn ihr Blick auf das Tabernakel und auf die Marienstatue fiele und sie denken dürfe: »Sie sind unseres Blutes.«

DAS VERHALTEN PIUS' XI.

Aber tatsächlich hat Pius XI. damals sein Schweigen nicht gebrochen. Es ist schwer zu sagen, aus welchem Grunde er es vermied, eindeutig zugunsten der verfolgten Juden zu sprechen. Es wird zuweilen behauptet, die Angst, daß sich so etwas ereignen könne wie 1942 in den

²⁹ ESGA 1, S. 347.

Niederlanden, als dem offenen Wort der Bischöfe ein schlimmer Ra-
cheakt an den Katholiken jüdischer Abstammung von seiten der Be-
satzungsmacht folgte, dessen Opfer dann auch Edith Stein wurde,
habe ihn von einer deutlichen Verlautbarung abgehalten. Eine solche
Erklärung scheint wenig stichhaltig, denn bis dahin sollte es noch
mehr als neun Jahre dauern. Im Frühjahr 1933 lagen im Deutschen
Reich ganz andere Umstände vor als 1942 in den Niederlanden.

VERHANDLUNGEN WEGEN DES KONKORDATS

Eher könnte folgendes eine Rolle gespielt haben: In Zusammenhang
mit dem sog. Ermächtigungsgesetz hatte Hitler erklärt, er werde den
christlichen Kirchen den ihnen zustehenden Einfluß sicherstellen,
denn die nationale Regierung sehe in den beiden christlichen Konfes-
sionen wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums.³⁰ Die
deutschen Bischöfe hatten sich täuschen lassen und ihm geglaubt. Im
Gegensatz zu Edith Stein hielten sie Hitler und Gefolgschaft für ver-
handlungswürdige Politiker und nicht für Verbrecher, als die sie sich
später erwiesen. Bislang hatte der Heilige Stuhl den deutschen Katho-
liken die Mitgliedschaft in der NSDAP verboten. Als sich im Novem-
ber 1923 der bekannte Hitlerputsch abspielte, war Eugenio Pacelli
Nuntius in München. In seinem Bericht an Staatssekretär Gasparri
hatte er bereits 1924 den antikatholischen Charakter des National-
sozialismus hervorgehoben und wenig später auch die Angriffe der
»völkischen Presse« gegen den Vatikan beanstandet, denn er hatte den
Eindruck gewonnen, die Katholiken würden ebenso wie die Juden als
erklärte Gegner der »Bewegung« angesehen.

Wie gesagt, inzwischen hatte Hitler sich – dem Anscheine nach – an-
ders geäußert und auch viele Bischöfe getäuscht. Nachdem auch das
katholische Zentrum – allerdings nach einigem Zögern – dem Er-
mächtigungsgesetz zugestimmt hatte, glaubten viele Bischöfe, die ka-
tholischen Gläubigen von dem Parteiverbot befreien zu können, wo-
durch zweifellos viele Katholiken aus Gewissensnöten erlöst wurden.
Die Bischöfe konnten darauf hinweisen, daß Hitler immerhin durch
Wahlen rechtmäßig an die Macht gekommen war, und so wies auch
Pacelli den Nuntius in München (Vasallo di Torregrossa) darauf hin,

³⁰ Regierungserklärung vom 23. März 1933, zit. nach FAZ vom 20. Februar 2003, S. 7.

»daß es angebracht sein könne, Klerus und Gläubigen neue Richtlinien gegenüber den Nationalsozialisten vorzulegen«. Er fügte jedoch hinzu: »... natürlich mit der nötigen Vorsicht und Zurückhaltung für die Zukunft.«

In der ersten Aprilwoche 1933 waren in Rom Verhandlungen über ein Konkordat zwischen der Deutschen Regierung, d. h. der Regierung Hitlers, und dem Vatikan in Gang gekommen. Der Hitler-Regierung mußte an einem solchen Abkommen gelegen sein, schon um ihres internationalen Ansehens willen; von ihr war die Initiative ausgegangen. Es ist klar, daß es für die Regierung in Berlin von großer Wichtigkeit war, vor aller Welt mit der katholischen Kirche handelseinig zu werden. Franz von Papen, seit 30. 1. 1933 Vizekanzler Hitlers, und Prälat Ludwig Kaas, katholischer Theologe und Kirchenrechtler, brachten tatsächlich das Konkordat in erstaunlich kurzer Zeit zustande; es wurde im Juli 1933 unterzeichnet, von Seiten Hitlers jedoch immer wieder mißachtet. Dies letztere war im April allerdings nicht vorauszusehen. So ist es zu erklären, daß das genannte Konkordat in der vatikanischen Politik Vorrang vor allem hatte, was die im Gang befindlichen Verhandlungen belasten konnte.

ANDERE INTERVENTIONEN

Edith Steins Brief an Pius XI. war nicht der einzige Brief, der betreffs »Judenfrage« in Rom eintraf. Schon vor ihr hatte sich der Wiener Rabbiner Arthur Zacharias Schwarz persönlich in einem Schreiben an den Papst gewandt mit der Bitte um ein Eintreten für die Juden gegen die antisemitischen Exzesse in Deutschland. Auch der Rabbiner erhielt keine unmittelbare Antwort. Vielmehr beauftragte Kardinal Pacelli den Apostolischen Nuntius in Berlin, Cesare Orsenigo, sich durch den Bischof von Berlin mit der deutschen Regierung wegen des genannten Anliegens in Verbindung zu setzen. Dies lehnte aber Orsenigo ab. Er sah in dem Tags zuvor³¹ veröffentlichten »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« die Gefahr, daß ein neuer Kulturkampf heraufbeschworen werde, da von diesem Gesetz auch viele katholische Beamte, die etwa nicht der Partei angehörten, betroffen waren. Ob diese Befürchtungen berechtigt waren, darf man be-

³¹ 7. April 1933.

zweifeln. Sicher ist aber, daß das Schreiben Edith Steins in eine Situation traf, die durch eine äußerst schwierige Verquickung mehrerer kirchenpolitischer Probleme belastet war.

DER SEGEN PIUS' XI. AN EDITH STEIN

Es ist noch anzumerken, daß die Antwort aus Rom, die Edith Stein erwähnt und durch die Papst Pius XI. ihr und ihren Angehörigen seinen Segen übermittelte, sich nicht in ihrem Nachlaß befindet. Es ist möglich, daß sie dieses Schreiben – wegen eventueller Grenzkontrollen – im Karmel in Köln-Lindenthal zurückließ und daß es dort den Bombenangriffen zum Opfer fiel. Ein im Nachlaß befindliches vorgedrucktes Dankschreiben des Heiligen Stuhles vom 31. Oktober 1933 bezieht sich nicht auf den Brief vom April 1933, sondern auf Edith Steins Bände der Thomas-Übertragungen »De veritate«, die sie dem Papst hatte zustellen lassen.³²

Ich möchte zum Schluß noch allen, die uns zu den Kopien des Stein-Briefes und der zugehörigen Schreiben verhalfen, herzlich danken, besonders unserem Mitbruder Dr. Ulrich Dobhan OCD, der uns die Papiere für unser Archiv überließ.

³² ESGA 3, Nr. 293, Arch. CIX/1.

2. Historisches Umfeld

KONRAD REPGEN

Hitlers »Machtergreifung«, die christlichen Kirchen, die Judenfrage und Edith Steins Eingabe an Pius XI. vom [9.] April 1933*

Hans Günter Hockerts
zum 60. Geburtstag

Vorbemerkung

Das Thema dieses Vortrags war bereits vereinbart, als am 18. Februar 2003 der Text des seither vielerörterten Edith-Stein-Briefs vom [9.] April 1933 an Papst Pius XI. bekannt wurde. Um diese Quelle in ihr zeitgeschichtliches Umfeld richtig einordnen zu können, muß die Haltung der beiden Kirchen zur sog. »Machtergreifung« und zur deutschen Judenpolitik im Jahre 1933 mitberücksichtigt werden. Diese ursprünglich für mich als eigentliches Thema vorgesehene Frage behandle ich nunmehr als Teil III und IV; in Teil V erörtere ich abschließend den neuen Stein-Brief als zeitgeschichtliche Quelle. Vorweg schicke ich Teil I mit einigen Fachbegriffen und Teil II über das Verhältnis von (lebensweltlichem) Geschichtsbild und wissenschaftlich¹ geprägtem Verständnis der Zeitgeschichte. Das erläutere ich an zwei Beispielen: erstens an der heutigen Fokussierung der Geschichte des Zweiten Weltkriegs auf die Shoa, zweitens am Geschichtsbild Pius' XII.

I. BEGRIFFLICHES

Im folgenden benutze ich einige Termini technici, die um des besseren Verständnisses willen zunächst beschrieben werden mögen.

* Im Januar 2004 ausgearbeitete Druckfassung eines Vortrags vom 26. April 2003 unter dem Titel »Die Judenfrage in Deutschland und die christlichen Kirchen 1933«.

¹ Die Vokabeln »Wissenschaft / wissenschaftlich« bedeuten hier wie im folgenden »Zeitgeschichts-Wissenschaft / zeitgeschichts-wissenschaftlich«.

Ich beginne mit dem Begriff *Zeitgeschichte*. Darunter ist jene Zeitstrecke der Vergangenheit zu verstehen, an die wenigstens ein erheblicher Teil der noch Lebenden sich persönlich erinnern kann. Das greift unter den heutigen Lebenserwartungsbedingungen etwa 60 bis 70 Jahre zurück, doch galt bei der Institutionalisierung der zeitgeschichtlichen Forschung im Nachkriegsdeutschland das Jahr 1917 als markanter Epochen einschnitt. Und dabei ist es bisher, mehr oder minder, geblieben.

Für diese *Zeitgeschichte* gibt es drei hauptsächliche Zugänge²:

- 1) *Zeitgeschichte durch Erleben*: Man beruft sich für die Gültigkeit einer Aussage auf die Tatsache des Dabei-Gewesen-Seins: »Ich weiß es; denn ich habe damals gelebt«; oder sogar: »Ich war damals dabei ...«.
- 2) Das zweite ist *Zeitgeschichte als Erinnern und Erinnerung*, und dies ist der häufigste Zugang. Denn es gibt wohl niemanden, der sich selbst nicht (irgendwie) an *Zeitgeschichtliches* erinnert oder an dieses erinnert werden kann, und wenn es nur die Geschichte(n) der persönlichen Freundschaft(en) oder Feindschaft(en) wäre(n).
- 3) Daneben ist seit etwa fünf Jahrzehnten der Zugang zur *Zeitgeschichte durch historische Forschung* getreten. Dies bedeutet, die Methoden der Geschichtsforschung, wie sie seit 150, 200 Jahren professionell betrieben wird, auch auf die jüngste(n) Epoche(n) der Vergangenheit systematisch anzuwenden.

Derartige zeitgeschichtliche Forschung gab es immer schon; man denke nur an Thukydides (ca. 460 bis nach 400 v. Chr.). Sie hat sich einige Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg geradezu explosionsartig ausgeweitet. Heute arbeiten die meisten der professionellen Historiker über *Zeitgeschichtliches*: Mehr als 50 % aller Themen, die Mitte der achtziger Jahre bei uns in Arbeit waren, betrafen Geschichte der Zeit nach 1917³. Diese Verhältniszahl dürfte sich seit her kaum verändert haben.

Zeitgeschichte hat wie alle historische Forschung eine regulative Idee, die Objektivität heißt, also Wahrheitsbezug⁴. Dies gilt unab-

² Hans Günter Hockerts, Zugänge zur *Zeitgeschichte*. Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft, in: Konrad Jarausch / Martin Sabrow (Hrsg.), *Verletztes Gedächtnis*. Frankfurt/Main 2003, 39–74.

³ Vgl. Konrad Repgen, Die Gegenwartssituation der Geschichtswissenschaft, in: Art. »Geschichte, Geschichtsphilosophie«, in: StL ⁷II, Freiburg/Breisgau 1986, 942–945.

⁴ Was natürlich nicht heißen soll, daß jede Aussage eines professionellen Zeithistorikers wahr wäre: Ebenso wie schlafende Wächter gibt es auch irrende Zeithistoriker, vielleicht sogar häufiger als Wächter, die schlafen.

hängig davon, daß geschichtswissenschaftliche Aussagen immer nur Vorläufiges behaupten, dessen Geltung sich nicht weiter erstreckt, als das erfaßte Quellenmaterial und die erwiesene Evidenz es zulassen.

- 4) Streng zu unterscheiden von wissenschaftlich begründeten und nachprüfbaren Ergebnissen und Aussagen ist aber das *Geschichtsbild*, zumal ein Geschichtsbild, das geschichtspolitisch Geltung beansprucht.

Die Metapher Geschichtsbild⁵ bezeichnet einen zusammenhängenden Komplex von lebensweltlichen Vorstellungen über Ereignisse, Zustände, Zusammenhänge und Entwicklungen der Vergangenheit, die außerdem über die Gegenwart orientieren und sich mit Bestrebungen für die Zukunft verbinden. Die Summe solcher Geschichtsbilder nenne ich *Geschichtsbewußtsein*.

Geschichtsbilder gehören zum Fundament der Identität einer jeden sozialen Gruppe, der kleinen und der großen, der Familie und des Sportvereins wie der Nationen und der Kirchen; denn ihre gemeinsamen Geschichtsbilder bewirken generationenübergreifenden Zusammenhang und stiften ein Gemeinsames für das kollektive Selbstverständnis. Vermittelt wird das Geschichtsbild meist als kognitiv argumentierende Erzählung über Kausalzusammenhänge, über geschichtliche Ursachen und Wirkungen. Das Geschichtsbild schlägt Wurzel als dauerhafte Vorstellung, und als solche ist es fest im Emotionalen verankert. Dadurch gewinnt es Kraft und Dauerhaftigkeit. Es zeichnet sich einerseits aus durch viel Resistenz gegen wissenschaftliche Argumente und ist andererseits geradezu süchtig nach Bestätigung durch Wissenschaft.

⁵ Zum folgenden Karl Ernst Jeismann, *Geschichtsbewußtsein. Überlegungen zur zentralen Kategorie eines neuen Ansatzes der Geschichtsdidaktik* (1980), ND in: Ders., *Geschichte als Horizont der Gegenwart*. Paderborn 1985, 43–71, hier 47 f.; Ders.: Was sind Geschichtsbilder?, in: Dreizehnlinden. Gedanken zum Zusammenhang universaler und partikularer Geschichtsbilder, in: FS Paul Leidinger, Warendorf 2002, 1–19, hier 2–4. Eine gelungene Übersicht über die Deutungen des Nationalsozialismus in der Nachkriegszeit bietet Ulrich von Hehl, Kampf um die Deutung. Der Nationalsozialismus zwischen »Vergangenheitsbewältigung«, Historisierungspostulat und »neuer Unbefangenheit«, in: Hist. Jahrbuch 117,2 (1997), 406–436.

II. GESCHICHTSBILDER VERSUS GESCHICHTSWISSENSCHAFT

In unserem Zusammenhang ist zunächst zu betonen, daß Geschichtsbilder und Geschichtsbewußtsein auch über zeitgeschichtliche Fragen nur wenig (um nicht zu sagen: besonders wenig) von der Forschung geprägt sind. Das läßt sich sogar demoskopisch zeigen. Allensbach⁶ hat in den 90er Jahren eine repräsentative Umfrage über das Interesse der Deutschen an Zeitgeschichte veranstaltet, deren Ergebnisse immer noch gelten dürften. Danach bekundeten 90 % aller Befragten ein Interesse an Zeitgeschichte: sie steht also lebensweltlich hoch im Kurs. Von diesen 90 % der Bevölkerung bedienten nach dieser Erhebung 8 % ihr zeitgeschichtliches Interesse durch Besuch wissenschaftlicher Vorträge, 13 % stützten sich auf das, was ihnen die Schule vermittelt hatte, nicht ganz ein Drittel nannte die Lektüre von Artikeln und Büchern als Quelle, und mehr als zwei Drittel beriefen sich auf das Fernsehen, also auf ein Medium, dessen regulative Idee nicht die Wahrheit ist, sondern die Wirkung⁷.

Es wird öffentlich kaum bestritten, daß im Prinzip der Geschichtswissenschaft ein Wächteramt gegenüber den Geschichtsbildern zukomme. Wieviel jedoch die Ausübung eines solchen Amtes tatsächlich bewirken kann, ist damit nicht gesagt. Unsere freiheitliche Gesellschaft besitzt keine institutionellen Sicherungen für die Durchsetzung geschichtswissenschaftlich geklärt und begründeter Einsichten gegen verbreitete Geschichtsbilder und gegen etabliertes Geschichtsbewußtsein. Geschichtspolitisch läßt sich kurzfristig mit klugen Argumenten in Eingaben und Leserbriefen kaum etwas ausrichten; Geschichtsbilder sind, wie ich wiederhole, wenig von der Forschung geprägt.

Überdeutlich wird dieser Sachverhalt etwa beim Thema »Nationalsozialistischer Judenmord im Zweiten Weltkrieg«⁸. In den jüngsten deutsch-jüdisch/israelischen Lehrplan- und Unterrichtsem-

⁶ Vgl. Hockerts (wie Anm. 1).

⁷ Was nicht bedeutet, daß die Wahrheitsfrage völlig beiseite gedrängt wird. Aber sie spielt nicht die Hauptrolle. Vgl. auch mein Interview mit Rudolf Zellw, in: Rheinischer Merkur, 24. Oktober 1997, Nr. 43, S. 37: »Überschätzte Zeitzeugen«.

⁸ Vgl. die vom Leo-Baeck-Institut (in Jerusalem, London und NewYork) gemeinsam mit der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft und Kommission für die Verbreitung deutsch-jüdischer Geschichte in der Bundesrepublik Deutschland herausgegebene Orientierungshilfe für Lehrplan- und Schulbucharbeit sowie Lehrerbildung und Lehrerfortbildung »Deutsch-jüdische Geschichte im Unterricht«. Frankfurt/Main 2003, S. XVI f, Punkt 3 (unter: »Verfolgung und Selbstbehauptung [der Juden] im Nationalsozialismus«).

pfehlungen wird zu den Massenmorden, für die das Schlagwort »Auschwitz« steht, zweierlei vermerkt: Erstens, es handle sich um *den*⁹ Zivilisationsbruch in Europa; zweitens, die industriell organisierte Ermordung der Juden¹⁰ sei etwas »Einzigartiges« gewesen.

Beide Aussagen gehen über das eigentlich Historische weit hinaus. Der Begriff »Zivilisationsbruch« ist eine eher philosophische als geschichtswissenschaftliche Kategorie; er steht und fällt mit seinen philosophischen Prämissen. Die Singularitäts-These hingegen zielt nicht auf die seit 1941 gegen Juden angewandte neue Technik des Massenmordens durch Gasvergiftung¹¹, die dann bis 1945 fortgesetzt wurde, sondern ist eine metahistorische Interpretation der Shoa insgesamt. Dieses Geschichtsbild entstand nicht im 1948 neu gegründeten Staat Israel, sondern ist in den USA seit den späten siebziger Jahren geprägt worden.¹² Dort war in einflußreichen jüdischen Kreisen nach dem Jerusalemer Eichmann-Prozeß (1961) die These entwickelt und nach einiger Zeit als Geschichtsbild durchgesetzt worden, wonach das historisch Eigentliche und dauerhaft Bedeutsame am Zweiten Weltkrieg (und folglich das an diesem Krieg eigentlich Erinnerungswürdige) der universalgeschichtlich ganz singuläre europäische Judenmord unter Hitler gewesen sei.¹³ Weil er (aus theolo-

⁹ Im Druck durch Kursive hervorgehoben. Gemeint ist wohl: den »wichtigsten«, den historisch »entscheidenden« Zivilisationsbruch. Dann stellt sich natürlich die Frage, warum dieser »Zivilisationsbruch« Europas »der« Zivilisationsbruch gewesen sei. Begründen läßt sich dies weniger mit dem Instrumentarium der Zeitgeschichte als durch Rekurs auf spezielle philosophische Theorien.

¹⁰ Gemeint ist sicherlich die relativ zentral organisierte Ermordung in den Gaskammern der »Vernichtungslager«, die in Polen eingerichtet worden waren: Kulmhof, Sobibor, Belzec, Treblinka, Auschwitz-Birkenau und Majdanek. Dort wurden etwa 58 % aller jüdischen Opfer umgebracht, und zwar von Ende 1941 bis Anfang 1945. Eines dieser Opfer in Birkenau war die hl. Edith Stein (Todestag vermutlich der 9. August 1942). Schlecht unter den Begriff der »industriellen« Ermordung subsumierbar sind die Massenerschießungen seit Juli 1941 in der Sowjetunion, die bis Anfang 1945 andauerten (etwa 22% der Opfer) sowie (etwa 20 % der Gesamtzahl) die Opfer der sog. »Todesmärsche« und systematischen Verelendungsaktionen in Konzentrationslagern, hauptsächlich 1944/45.

Die Gesamtzahl der jüdischen Opfer der Shoa beträgt etwa 5,3 bis 5,9 Millionen.

¹¹ Sie war zuerst gegenüber deutschen Behinderten in den sog. »Euthanasie«-Aktionen 1940/41 angewendet worden.

¹² Vgl. dazu Peter Novick, Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord. Stuttgart/München 2001 (USA: 2000: The Holocaust and Collective Memory).

¹³ Präsident Carter, der seine Saudi-Arabien-Politik gegen jüdischen Einspruch innenpolitisch absichern wollte, hat 1978 den Bau eines Memorials versprochen. Dabei dachte er anfangs nicht allein an die jüdischen Opfer. Die schließlich aber allein auf Juden bezogene Gedenkstätte wurde 1993 als »United States Holocaust Museum and Memorial« in Washington eröffnet und liegt an besonders symbolträchtiger Stelle, an der »Mall«. – Inzwischen lernen die amerikanischen Schulkinder über deutsche Geschichte hauptsächlich, daß die Deutschen im Zweiten Weltkrieg 6 Millionen Juden umgebracht hätten.

gischen und philosophischen Gründen) etwas Einzigartiges darstelle, könne und dürfe man ihn nicht mit den vielen anderen staatlich organisierten oder tolerierten Völkermord-Aktionen¹⁴, die in der Weltgeschichte vor und nach 1945 nachweisbar sind, vergleichen.

Ein solches Singularitäts-Urteil läßt sich allein ereignisgeschichtlich, also durch Empirie und Logik, weder beweisen noch widerlegen; es ist in den USA als geschichtstheologische Vokabel Teil des Geschichtsbildes geworden, wird inzwischen aber auch ohne diese theologische Implikation vertreten.¹⁵ In diesem Geschichtsbild verfließen gern die Grenzen zwischen den metahistorischen Vorweg- und Zusatzannahmen und dem empirisch Nachweisbaren oder Nachgewiesenen. Deshalb kann heute der Werbetext für eine germanistische Dissertation mit dem Satz beginnen: »Das zentrale Ereignis des Zweiten Weltkriegs war der industriell betriebene Völkermord an den europäischen Juden«¹⁶, während es korrekt heißen müßte: »Als zentrales Ereignis ... versteht der Autor ... den industriell betriebenen Völkermord.« Indem der Werbetexter den Indikativ benutzt und »war« formuliert, anstatt »verstehen« zu sagen, verwechselt er die Objekt- mit ihrer Metaebene. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Resistenzpotential der Geschichtsbilder gegen geschichtswissenschaftliche Argumente bietet die öffentliche Diskussion der letzten 40 Jahre über Pius XII. Dieser, 1876 geboren, kam aus dem kurialen Dienst und war von 1917 bis 1929 Nuntius in München und in Berlin, stieg dann zum Kardinalstaatssekretär auf und wurde schließlich am 2. März 1939 zum Nachfolger Pius' XI. (1922–1939) gewählt. Der Pacelli-Papst hat die Kirche mit theatralischer Gestik von großer Ausstrahlungskraft und ausgesprochen fester Hand, ja autoritär, regiert: ein sprachbegabter, hochgewachsener Mann von brillanter Intelligenz und starkem Willen, großartigem Gedächtnis für Personen und für Sachverhalte, von glühender Frömmigkeit, grenzenloser Liebe und vollendeter Lebenswürdigkeit, unbedingtem Pflichtbewußtsein und pausenlosem, fast

¹⁴ Der Begriff »Völkermord« ist von der UNO am 9. Dezember 1948 juristisch definiert worden.

¹⁵ Peter Longenrich, *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*. München, Zürich 1998, bekennt sich zwar in der Einleitung dezidiert zur Einzigartigkeits-These, erweist deren Tragfähigkeit aber nicht durch konsequenten, kontinuierlichen Bezug auf die Singularität der detailliert erzählten Ereignisse, die den Entscheidungen der Einzelaktionen der Shoa vorausgingen, sondern bietet für diese eine »normale« ereignisgeschichtliche Erzählung.

Übrigens kommt in diesem Buch von 731 Seiten die katholische Kirche nicht vor.

¹⁶ Michael Hofmann, *Literaturgeschichte der Shoa*. Münster 2003.

krankhaftem Fleiß. Er war verkörperte Tradition und wollte zugleich die katholische Kirche modernisieren, ohne ihren inneren Zusammenhalt und ihre Geschlossenheit zu gefährden. Das ist ihm auf einigen wichtigen Feldern gelungen.¹⁷ So hatte er zu Lebzeiten eine ungewöhnlich gute Presse, auch in der nichtkatholischen Welt¹⁸; und das war etwas Neues für einen Papst.

Besonders hoch angesehen war seine Führung der Kirche im Zweiten Weltkrieg. Der Jesuit Alfred Delp, der Silvester 1944 in der Berliner Haftanstalt mit gefesselten Händen einen umfassenden Rückblick auf sein eigenes Leben und seine Sorgen über die Gegenwart und Zukunft der Kirche und der Welt niederschrieb, meinte zur Person Pius' XII.: »Gewiß wird man später einmal feststellen, daß der Papst [in diesem Krieg] seine Pflicht und mehr als das getan hat.«¹⁹ Dieses Urteil könnten die Archivakten später einmal nur quantitativ vermehren, aber nicht qualitativ verändern.

Delps Prognose war falsch. Bei seinem Tode am 9. Oktober 1958 zollte die ganze Welt zwar, Gläubige wie Ungläubige, Katholiken wie Protestanten, dem Pacelli-Papst überschwenglich Lob. Angelo Roncalli, der damalige Patriarch von Venedig, der bald darauf sein Nachfolger geworden ist und selbst Historiker war, prophezeite in einer großen Gedenkrede am 11. Oktober, daß der Name dieses Papstes »unter die größten und beliebtesten in die Geschichte der neueren Zeit eingehen wird«²⁰. Mit der Persönlichkeit Pius' XII. verband sich ein scheinbar unangreifbares »Geschichtsbild«. Nennenswerte zeitgeschichtliche Untersuchungen über das politisch-moralische Verhalten des Papstes im Zweiten Weltkrieg gab es zu diesem Zeitpunkt noch nicht.

Indessen schlug nur fünf Jahre später, als Ende Februar 1963 in Berlin Hochhuths Drama »Der Stellvertreter« uraufgeführt wurde, das positive Geschichtsbild sozusagen über Nacht in sein Gegenteil um. Aus Plus wurde Minus, und der allgemeine Respekt verkehrte sich ins Negative; denn ein Theaterstück eines bis dato unbekanntes Schriftstellers hatte eine Lawine losgetreten. In dem Schauspiel »Der Stellvertre-

¹⁷ 1943 Historisch-kritische Exegese (Enz. *Divino afflante spiritu*) und Kirchenbegriff (Enz. *Mystici Corporis*), 1947 Liturgiereform (Enz. *Mediator Dei*), 1950 Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel (unter Zustimmung des gesamten Episkopates der Welt).

¹⁸ Anders die Propaganda von nationalsozialistischer und kommunistischer Seite sowie gelegentliche interne Kritik theologischer Außenseiter.

¹⁹ Alfred Delp, *Im Angesicht des Todes*. Frankfurt 1947.

²⁰ In: Domenico Kardinal Tardini, Pius XII. Freiburg 1961 (italienisch: 1960).

ter« schweigt Pius XII. aus verwerflichen Gründen zu einem Zeitpunkt, als öffentliches Reden dem nationalsozialistischen Judenmord ein Ende hätte setzen müssen. Er aber schweigt zu Hitlers Mordaktionen – aus Institutionenegoismus, aus Rücksicht auf die päpstlichen Finanzen und aus einer irrationalen persönlichen Vorliebe für Deutschland.²¹

Hochhuths leidenschaftliche Anklage fand größte Resonanz. Die halbe Welt akzeptierte sein Drama als eine verlässliche Beschreibung geschichtlicher Realität und folgte seinem moralischen Urteil: Der Papst habe schuldhaft versäumt, feierlich und öffentlich zu protestieren²², er habe »geschwiegen«, jedenfalls nicht genügend laut und vernehmlich geredet. Dadurch sei er an der Shoa mitschuldig geworden.²³ Denn die Vokabel »Schweigen« suggeriert eine sittlich verwerfliche Unterlassung von möglichen und/oder nötigen Handlungen, während »Sprechen, Reden, Protestieren« auf sittlich gebotene Anteilnahme verweist, Helfen-Wollen bedeutet oder sogar für wirkliches »Helfen« steht. Die Frage, *wie deutlich*, *wann* und *wo* der Papst im Zweiten Weltkrieg wegen seines Amtes öffentlich und ausdrücklich gegen den Völkermord an den europäischen Juden hätte reden und *wie konkret* er dabei hätte werden dürfen, wenn er alle sachlichen und politischen Umstände und Folgen mitbedachte – diese für alle Konjunkturalhistorie eigentlich unerläßliche Konjunktiv-Frage wird wenig gestellt. Hochhuths Geschichtsbild wirkt bis heute. »Der Papst, der geschwiegen hat« ist zu einer stehenden Formel des herrschenden Geschichtsbildes geworden.

In der Diskussion der Jahre 1963 und 1964 wog das Zeugnis von Zeitgenossen, die den Papst aus der Nähe erlebt hatten, nicht.²⁴ Erste Versuche professioneller Historiker, mit dem herkömmlichen Instrumen-

²¹ 1964/65 kam zu dieser Liste angeblicher Motive hinzu der Vorwurf eines (einseitigen) Antibolschewismus durch Saul Friedlaender und Guenther Lewy. Neuerdings tritt durch John Cornwell (1999, dt. 2000) der (unbewiesene und auch unbeweisbare) Vorwurf des Antisemitismus hinzu, den Daniel Jonah Goldhagen (2002) auf die Bibel zurückführt, aus der daher etwa 450 Verse gestrichen werden müßten.

²² Daß ein feierlicher Protest unterblieb, ist, Hochhuth hin oder her, eine Tatsache. Die Frage ist, ob dieses Verhalten Vorwürfe rechtfertigt.

²³ Seine deutlichste Verurteilung der Massenmorde an den Juden war eine Passage der Weihnachtsansprache von 1942. Er selbst meinte, dieses Wort sei zwar »kurz« gewesen, aber »gut verstanden worden«: vgl. zum Gesamtkomplex des »Schweigens« Konrad Repgen, Die Außenpolitik der Päpste, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hrsg.), Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Freiburg 1979, 94–96.

²⁴ Das spektakulärste Zeugnis für Pius XII. formulierte Papst Paul VI. am Mandelbaum-Tor beim Abschied aus Israel am Abend des 5. Januar.

tarium ihrer Disziplin herauszufinden, *was* der Pacelli-Papst denn nachweislich unternommen und unterlassen und *wie* er tatsächlich gehandelt habe, stießen wegen der Unzugänglichkeit der vatikanischen Akten bald an Grenzen. Gelegentliches Fragen, ob es genüge, wenn ein so massives Geschichtsbild sich auf die Realitätsillusion eines fiktiven, poetischen Textes gründe, fand wenig Gehör – vielleicht die bemerkenswerteste Seite der überaus intensiven Hochhuth-Debatte Mitte der sechziger Jahre²⁵.

Angesichts dieser Diskussion hat Papst Paul VI. (1963–1978) Ende 1964 angeordnet, die vatikanischen Akten über die politische Tätigkeit des Staatssekretariats, über die päpstlichen Hilfsmaßnahmen für Verfolgte und Kriegsoffer sowie die Texte der päpstlichen Briefe an die deutschen Bischöfe und des Briefwechsels des Papstes mit dem polnischen und baltischen Episkopat aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs zu publizieren. Daraufhin ist zwischen 1965 und 1981 in zwölf Bänden eine große Edition dieser Akten erschienen.²⁶ Sie erhebt wissenschaftlichen Anspruch, doch hat ihr die geschichtliche Weltkriegs- und Shoaforschung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Von Ausnahmen abgesehen, hat sie um die vatikanischen Akten bis zum Ende der neunziger Jahre einen riesigen Bogen geschlagen.²⁷ Folglich hält sich, ziemlich unberührt von Zeitgeschichte, eine »schwarze Legende« über Pius XII.²⁸ Ob die jüngste Freigabe der auf Deutschland bezogenen Akten des Pontifikats Pius' XI. in dieser Hinsicht, was wünschenswert wäre, einen Wandel herbeiführen wird, bleibt abzuwarten.²⁹ Einstweilen wird das kollektive Gedächtnis über Pius XII. kaum durch quellengestützte Untersuchungen und Darstellungen vermittelt, obgleich es auch daran keineswegs mangelt³⁰, sondern durch das

²⁵ Es erschienen allein 7500 Leserbriefe pro und contra in der Presse.

²⁶ Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale.

²⁷ Eine erwähnenswerte Ausnahme bildet der renommierte englische Historiker Owen Chadwick mit einer Untersuchung über Großbritannien und Vatikan im Zweiten Weltkrieg, die 1986 erschien.

²⁸ Popularisierende Polemiker gegen Pius XII. wie John Cornwell (vgl. Anm. 21) und Daniel Jonah Goldhagen (2001, dt. 2002) hingegen finden reißenden Absatz.

²⁹ Sehr zu begrüßen wäre die baldige Öffnung auch der Deutschland nicht betreffenden Akten aus dem Pontifikat Pius' XI., die bereits angekündigt ist, sowie – vor allem – die Akten des Pontifikates Pius' XII. Sie ist, jedoch ohne Zeitangabe, in Aussicht gestellt.

³⁰ Monographien über Pius XII. sind Legion. Die beste Orientierung bieten derzeit wohl Herbert Schambeck (Hrsg.), Pius XII. zum Gedächtnis. Berlin 1977; Pio XII a cura di Andrea Riccardi, Rom, Bari 1984; Pierre Blet SJ, Papst Pius XII. und der Zweite Weltkrieg. Paderborn 2000 (frz.: 1997) sowie José M. Sánchez, Pius XII. und der Holocaust. Anatomie einer Debatte. Paderborn 2003 (amerikanisch: 2002).

1963 entstandene Geschichtsbild. Das klingt bedrückend. Aber etwas anderes als Rekurs auf Quellen und seriöse Argumente hat der wissenschaftlich orientierte Historiker nicht zur Verfügung, um sein Wächteramt zu versehen.

III. DIE KIRCHEN IN DEUTSCHLAND 1933

Die erste Ankündigung der Freigabe der Pacelli-Akten durch den Vatikan glossierte die FAZ reichlich skeptisch: »Das Thema ›Kirche und Nationalsozialismus‹ ist längst in die Tiefen des Mythos entrückt, in das kein Licht der Quellenforschung reichen kann.«³¹ Diese zuge-spitzte Formulierung trifft etwas Richtiges. Auch hinsichtlich des Ver-haltens der Kirchen zum »Dritten Reich« überwiegt im Geschichtsbild die Vorstellung, sie hätten sich alle mehr oder minder gleich verhalten, besonders im Anfang, 1933. Und oft wird hinzugefügt, sie hätten auch beide ähnlich versagt. Dieses Bild ist am konsequentesten 1977 von dem früh verstorbenen protestantischen Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder (1930–1985) im Band I einer unvollendet gebliebenen Gesamtdarstellung über »Die Kirchen und das Dritte Reich« vertreten worden und so in das Geschichtsbild eingegangen.

In Scholders stilistisch glänzend vorgetragener Botschaft steckte zwar auch richtig Beobachtetes, aber mehr falsch Kombiniertes. Richtig ist unbestreitbar, daß nach den politischen Entscheidungen, welche die sog. »Machtergreifung« Hitlers in Deutschland ermöglicht hatten, weder die 28 evangelischen Landeskirchen und die aus ihnen hervorgehende Deutsche Evangelische Reichskirche (die etwa zwei Drittel der Bevölkerung umfaßte) noch die katholische Kirche (die mit etwa einem Drittel der Bevölkerung eine deutliche Minderheit war) die Rückeroberung des gewaltenteiligen Rechtsstaates als ihre politische Aufgabe verstanden haben. Beide Kirchen haben vielmehr die Demokratie preisgegeben, als diese 1933 unter Ausnutzung der formalen Bestimmungen der Weimarer Verfassung von 1919 abgeschafft wurde. Mit der (formell verfassungskonformen) Übertragung des Reichskanzleramtes am 30. Januar an Hitler, der (formell verfassungskon-

³¹ 20. Februar 2002: Roland Kany, »Der Stellvertreter. Das Geheim-Archiv des Papstes öffnet Akten.«

formen) Notverordnung vom 28. Februar³², dem Ergebnis der (noch halbwegs freien) Reichstagswahl vom 5. März³³ und dem (formell verfassungskonformen) Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933³⁴ war ein stabiles Fundament für die Hitler-Diktatur gelegt, die bis zum Kriegsende gedauert hat.

An dieser Tatsache wollte und konnte keine der beiden Kirchen rütteln, aber aus sehr unterschiedlichen Gründen. Die meisten Protestanten begrüßten das neue System und Regime einigermaßen hoffnungsvoll. Anders die katholische Bevölkerungsminderheit, die bis dahin die eigene Sache parteipolitisch gegen Hitler und Hugenberg verfochten hatte, sich jetzt von dem stürmischen Verlauf der NS-Revolution überrollt sah und kurzfristig in eine Stimmung der Verblüffung und Orientierungslosigkeit geriet.³⁵ Bei den Bischöfen und im Päpstlichen Staatssekretariat sorgte man sich über die Zukunft: Das Stichwort »Kulturkampf«³⁶ machte die Runde – ein Menetekel.³⁷ Hingegen sah der politische Katholizismus³⁸ nach dem 30. Januar (der ohne sein Zutun erfolgt war) und nach dem 5. März 1933, den er (im Unterschied zur Sozialdemokratie) mit wenig Einbußen an Wählern überstanden

³² Die »Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat« vom 28. Februar 1933 (sog. »Reichstagsbrandverordnung«) setzte sieben Grundrechte bis auf weiteres außer Kraft: Recht auf persönliche Freiheit, auf freie Meinungsäußerung und Pressefreiheit, freies Vereins- und Versammlungsrecht, Brief-, Post-, Telegraphen und Fernsprechheimnis, Hausdurchsuchungsvorbehalt und Eigentumsgarantie (Art. 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 WRV). Diese Notverordnung blieb in Kraft bis 1945. Sie hätte (theoretisch) durch eine Reichstagsmehrheit außer Kraft gesetzt werden können. Faktisch gab es dafür nie eine politische Chance. – Vorweggegangen war am 4. Februar eine Notverordnung des Reichspräsidenten »zum Schutze des deutschen Volkes« mit Einschränkungen der Versammlungs- und Pressefreiheit.

³³ Hitlers NSDAP erhielt 43,9 % der gültig abgegebenen Stimmen, Hugenberg's deutschnationale »Kampffront Schwarz-Weiß-Rot« 8 %. Da er nicht daran dachte, die Koalition zu verlassen, war die parlamentarische Mehrheit gesichert.

³⁴ Es übertrug die Gesetzgebungs-Kompetenz auf die Reichsregierung. Diese Verfassungsänderung bedurfte der Zwei-Drittel-Mehrheit der Anwesenden. Diese wurde durch die Zustimmung der beiden Parteien des politischen Katholizismus erreicht. Die nationalsozialistische Führung hatte jedoch vorbereitet, die (geschäftsmäßig mögliche) Zwei-Drittel-Mehrheit notfalls durch Sitzungs-Ausschluß einer genügenden Anzahl nicht zustimmungswilliger Abgeordneter zu erzwingen.

³⁵ Ulrich von Hehl, Das Kirchenvolk im Dritten Reich, in: Klaus Gotto / Konrad Repgen (Hrsg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Mainz 1990, 96 f.

³⁶ Dies war damals die zeitgeschichtliche Erinnerung an die schwierigste Epoche der jüngeren kirchlichen Vergangenheit.

³⁷ Das Standardwerk über den deutschen Katholizismus ist Heinz Hürten, Deutsche Katholiken 1918–1945. Paderborn u.a. 1992.

³⁸ Zentrum und Bayerische Volkspartei.

hatte³⁹, am 23. März im Reichstag keine bessere und zugleich realisierbare Alternative, als den Sieg der »nationalen Revolution«, wie im Frühjahr 1933 das Schlagwort hieß, anzuerkennen und sich zu beugen⁴⁰. Ein kleiner Teil des deutschen Katholizismus hingegen, eine Handvoll Theologieprofessoren, junge Intellektuelle und Adel, aber auch die Benediktineräbte von Grüssau und Maria Laach⁴¹, meinte nunmehr, man dürfe, da die Dinge so in Bewegung gekommen seien, nicht abseitsstehen, man müsse sich einzuschalten suchen und man könne eine Brücke zum Nationalsozialismus finden, gegen dessen Ideologie sich die Bischöfe 1923 und erneut seit 1930 deutlich abgegrenzt hatten. Politische Gallionsfigur dieser Gruppe war der ressortlose Reichsvizekanzler Franz von Papen, der in der deutschen Geschichte für die Etablierung der Regierung Hitler eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat.⁴²

Hitlers Ziel war es, beide Kirchen seiner Politik durch »Gleichschaltung« unterzuordnen, verfügbar zu machen. Dies schien ihm leicht zu gelingen bei dem im April begonnenen organisatorischen Umbau der protestantischen Landeskirchen zu einer einzigen Reichskirche. Sie wurde durch ein Reichsgesetz am 14. Juli 1933 bestätigt. Die anschließenden Kirchenwahlen brachten Hitlers Anhängern, den »Deutschen Christen«, erdrückende Mehrheiten. Und eine Nationalsynode

³⁹ Anders die (irrig) Berichterstattung des Nuntius Orsenigo über die Wahlergebnisse, die Giovanni Sale S.J., *La Santa Sede e il nazismo*, in: *La Civiltà Cattolica* Nr. 3684 (2003, IV) 552–565, hier 558 ff., unhinterfragt wiedergibt und an welcher der Nuntius angeblich bis Ende März festgehalten habe. Die Einzelheiten jetzt bei Jürgen W. Falter, *Hitlers Wähler*. München 1991, der S. 195 zu dem Ergebnis kommt: »Der Katholizismus erwies sich dabei als starker Resistenzfaktor.« – Gegenüber der letzten Reichstagswahl (vom 6. November 1932) verloren am 5. März 1933 die Sozialdemokratie 66.400 und die Bayerische Volkspartei 21.000 Stimmen, während die Zentrumspartei 194.300 Stimmen hinzugewann.

⁴⁰ Die Frucht jahrzehntelanger Forschung über dieses Thema ist Rudolf Morsey, *Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und »Nationaler Erhebung« 1932/33*. Stuttgart, Zürich 1977. Ich wiederhole dazu mein Urteil aus dem Jahre 1963: »Längst hatte Hitler alle Zugänge zur politischen Macht besetzt; dies hätte ein Nein des Zentrums kaum ungeschehen machen können. Was man Hitler jedoch hätte verwehren sollen, war die schöne Aureole der verfassungsändernden parlamentarischen Zwei-Drittel-Mehrheit, war der dem Diktator so erwünschte Anschein relativer Kontinuitäten des Rechtes und der Institutionen.«

⁴¹ Dazu neuestens: Marcel Albert, *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*. Paderborn u.a. 2004.

⁴² Vgl. Rudolf Morsey, Franz von Papen (1879–1969), in: Ders. (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. II. Mainz 1975, 75–87.

im symbolträchtigen Wittenberg wählte am 27. September Hitlers Kandidaten Ludwig Müller einstimmig zum neuen »Reichsbischof«. Erst als radikale Deutsche Christen am 13. November im Berliner Sportpalast sogar die Forderung nach Abschaffung des Alten Testaments und die Eliminierung der angeblichen Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus bejubelten, war das Maß der Anpassungsbereitschaft vieler Protestanten an die neue Zeitemode überschritten. Es hatte sich unter den evangelischen Pfarrern in Preußen bereits seit Mai eine Gegenbewegung formiert, welche der Übertragung des »Arierparagraphen« des staatlichen Beamtenrechtes auf den Kirchendienst⁴³ strikt widersprach. Da kam ein Stein ins Rollen, der 1934 zum »Barmer Bekenntnis« und in vielen Landeskirchen zur Bildung einer »Bekennenden Kirche« führte. Der evangelische »Kirchenkampf«, der noch über 1945 hinaus unter wechselnden Zeichen weitergeführt worden ist, wurde (neben und hinter manchem Pfarrergezänk) ein sehr grundsätzliches innerkirchliches Ringen um »Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche«⁴⁴. Das bedeutete keineswegs politische Fundamentalopposition gegen das »Dritte Reich«, im Gegenteil, es bedeutete (allein) Kampf um recht- oder irrgläubige Theologie. Hitlers Gleichschaltung der evangelischen Kirche(n) war in dieser Sache an eine für viele unerwartete Grenze gestoßen.

In der Zeitgeschichtsschreibung firmiert heute auch die Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland von 1933 bis 1945 unter der Rubrik »Kirchenkampf«, doch meint der Begriff hier etwas ganz anderes als bei den Protestanten: Er bezeichnet nicht einen Streit *innerhalb* der Kirche, sondern den Kampf des Regimes *gegen* die Kirche und *gegen* die ihr verbundenen Organisationen.⁴⁵ Dieser begann im Juni, setzte erneut im Herbst 1933 ein und dauerte mit wechselnden Fronten, Methoden und Folgen, und auch mit wechselnder Intensität, bis zum Kriegsende.

Im Unterschied zu heute gab es damals im katholischen Deutschland keine ernsthaften Differenzen über Ordnung und Auftrag der Kirche. Doch auch die Katholiken blieben nicht unberührt von dem politischen Rausch, der ganz Deutschland nach dem Ermächtigungsgesetz

⁴³ Es gab unter den 18 000 evangelischen Pfarrern nur 29 mit jüdischen Eltern.

⁴⁴ Carsten Nicolaisen, Evangelische Kirche, in Art. »Kirchenkampf«: StL 73, Freiburg 1987, 433.

⁴⁵ Ulrich von Hehl, Katholische Kirche, in Art. »Kirchenkampf«: StL 73, Freiburg 1987, 429; vgl. im übrigen Hürten (wie Anm. 37).

erfaßte.⁴⁶ Sie gaben zwar den entschiedenen Willen nicht auf, weiterhin Volkskirche zu bleiben⁴⁷, doch gab es manche Unsicherheit: über die Zukunft der konfessionellen Parteien und ob und inwieweit die Außenwerke, der weitverzweigte Verbändekatholizismus, noch zu halten seien.⁴⁸

Der Episkopat hatte noch im Februar eine auf den politischen Katholizismus bezogene Wahlempfehlung ausgegeben, obwohl sich Hitler als neuer Reichskanzler scheinbar kirchenfreundlich gab.⁴⁹ Er zählte beim Ermächtigungsgesetz das Christentum⁵⁰ zu den »unerschütterlichen Fundamenten« des sittlichen und moralischen Lebens des deutschen Volkes. Sollten unter diesen Umständen die bisherigen pastoralen Verbote und Warnungen hinsichtlich der NSDAP⁵¹, deren Führer jetzt an der Spitze einer rechtmäßig gebildeten Regierung stand und die staatsbürgerlichen Gehorsam einfordern durfte, in Kraft bleiben? Sollte ein Pfarrer auch in Zukunft einem Parteigenossen der NSDAP das kirchliche Begräbnis verweigern dürfen? Durften uniformierte SA-Leute als einzelne oder sogar als Formation von Gottesdiensten ausgeschlossen werden? Vor tausend solch konkrete Fragen sah sich über Nacht der Seelsorgsklerus gestellt. Mußten die Bischöfe für sie

⁴⁶ Symptomatisch ein auf Ausgleich zugeschnittener Leitartikel eines der führenden katholischen Journalisten vom 26. März 1933 in der Essener Volkszeitung: Friedrich Muckermann SJ, »Die Würfel sind gefallen«; in der Tendenz ähnlich, noch vehementer, der junge Carl Klinkhammer, »Wir Katholiken und die neue Staatsführung«, in: Deutsche Reichszeitung (Bonn), 1. April 1933, geschrieben vor dem 28. März.

⁴⁷ Im sonntäglichen Gottesdienstbesuch, der heute (2002) 15 % beträgt, wurden damals mehr als 60 % gezählt.

⁴⁸ Der Katholische Lehrerverband löste sich am 2. August 1933 auf, während der Verein der katholischen deutschen Lehrerinnen (die damals unverheiratet sein mußten) klar Linie behielt, bis er am 25. August 1937 durch die Gestapo verboten wurde. Auf Papens Anregung hin ventilierte der Freiburger Erzbischof Konrad Gröber Ende Dezember 1933 die Chancen einer Verschmelzung der katholischen Jugend mit der Hitlerjugend; Pacelli hat das sofort am 4. Januar 1934 gestoppt. Gröber, seit Herbst 1933 intern als »der braune Konrad« apostrophiert, isolierte sich von den übrigen Bischöfen nach dem Abschluß des Reichskonkordats durch seinen Optimismus über die Realisierungsmöglichkeiten des Vertrags. Als ihm 1935/36 das Illusionäre dieser Hoffnung klar wurde, ist er einer der bekanntesten und mutigsten Verteidiger der kirchlichen Belange gegenüber dem Regime geworden. Er hat sich stets um Hilfe für verfolgte Juden gekümmert.

⁴⁹ Am 1. Februar 1933, in der ersten Ansprache als Reichskanzler, behauptete er, die »nationale Regierung« werde das »Christentum als Basis unserer gesamten Moral ... in ihren festen Schutz nehmen«. Welches »Christentum« damit gemeint war, blieb offen.

⁵⁰ Nicht: »die Kirchen«.

⁵¹ Sie sind zusammengestellt in Bernhard Stasiewski, Akten deutscher Bischöfe, I: 1933–1934, Mainz 1968, Nr. 5* – 7*, 11* – 16*.

einen erträglichen Modus vivendi suchen und vielleicht vor Hitler kapitulieren wie das Zentrum am 23. März im Reichstag?

In einer hastigen⁵² Meinungsbildung zwischen dem 24. und 28. März hat der Breslauer Kardinal Bertram, Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz⁵³, den Text einer Kundgebung des deutschen Gesamtepiskopats zur neuen Lage zustandegebracht. Deren entscheidender Satz lautete unter Bezug auf die kirchenfreundlichen Passagen der Regierungserklärung vom 23. März: »Ohne die in unseren früheren Maßnahmen liegende Verurteilung bestimmter religiös-sittlicher Irrtümer aufzuheben, glaubt daher der Episkopat, das Vertrauen hegen zu können, daß die vorbezeichneten Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig betrachtet zu werden brauchen.« Es folgten drei komplizierte und abstrakte Sätze über Warnungen und Verbote, von denen die Bischöfe erklärten, daß sie weiterhin in Geltung blieben, und deren konkrete Bedeutung mancherlei Interpretation ermöglichte. Wie auch immer man jedoch die Intention der zwei Dutzend Bischöfe am 28. März einschätzen will⁵⁴: Der gedrechselte Bedingungssatz »glaubt Vertrauen hegen zu dürfen, daß ... nicht mehr als notwendig betrachtet werden muß«, wurde tatsächlich als unbedingter Dammbbruch verstanden, als ob sie gesagt hätten: Der Zugang zum neuen Staat ist trotz unserer früheren Maßnahmen und Warnungen auch für Katholiken freigegeben. Dies hat sich nicht mehr revidieren lassen.⁵⁵

Weitaus wichtiger als die politischen und kirchlichen Entscheidungen des 23. und 28. März wurde für die Geschichte des deutschen Katholizismus im Jahre 1933 (und bis 1945) der Abschluß des Reichskonkordats, das als kirchenrechtliche *causa major*⁵⁶ in die alleinige Zuständigkeit des Papstes fiel. Die Verhandlungen wurden eröffnet mit einer durch Vizekanzler von Papen nach Rom überbrachten Offerte der Reichsregierung vom 10. April; der Vertrag wurde am 6. Juli para-

⁵² Sale (wie Anm. 39) meint S. 564, daß »lunghe e faticose discussioni« der Kundgebung vorangegangen seien. Das ist wenig überzeugend. Vier Tage waren bei einer Angelegenheit von solcher Tragweite für die Meinungsbildung durch Briefe und Telegramme mehr als knapp.

⁵³ An der seit Mai 1933 auch die bayerischen Bischöfe teilgenommen haben, obgleich sie daneben ihre eigene, die Freisinger Bischofskonferenz, beibehielten.

⁵⁴ Über die meisten sind wir schlecht unterrichtet, am besten über die Kardinäle Bertram und Faulhaber und über Erzbischof Gröber.

⁵⁵ Vgl. Bertram an Gröber, 27. März 1933, sowie Bertrams Beiblatt zur Kundgebung des 28. März: Stasiewski, Akten I (wie Anm. 51), 31 Anm. 1.

⁵⁶ Can. 220 CJC 1918.

phiert, am 20. unterzeichnet und am 10. September 1933 ratifiziert. Die Unionsparteien haben im Parlamentarischen Rat 1948/49 vergeblich versucht, das Reichskonkordat im Bonner Grundgesetz zu verankern. Das Bundesverfassungsgericht hat zwar in seinem berühmten Urteil vom 26. März 1957 die rechtliche Weitergeltung verfügt, aber davon das 1933 vereinbarte Bekenntnisschulsystem ausgeklammert. Dies gilt seither staatskirchenrechtlich bei uns.

Beim Karlsruher Prozeß wurde auch die Frage nach einem eventuellen Zusammenhang der Konkordatsverhandlungen des Jahres 1933 mit den Richtungsentscheidungen des deutschen Katholizismus, vor allem am 23. und 28. März 1933, gestellt; die Antwort aber blieb offen. Es sind für dieses sehr verwickelte Thema der Zeitgeschichte im Laufe der Zeit vier Erklärungsmodelle entwickelt worden.⁵⁷ Dies gipfelte 1977 bei Klaus Scholder, der mit einer suggestiv formulierten Indizienkette das Konkordat auf ein Zusammenspiel Hitlers mit dem Zentrumsvorsitzenden, dem Prälaten Ludwig Kaas⁵⁸, zurückführen wollte. Diese brisante Staatsaktion sei ganz geheim und nur mündlich ausgehandelt worden, so daß ein klarer Aktenbeweis fehle. Scholders Hypothese habe ich damals unter Bezug auf die Akten sofort widersprochen. Die seitherige Zeitgeschichtsforschung hat meine Argumentation nicht widerlegt. Es ergibt sich somit als »Stand der Forschung«: Die Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz (am 23. März) und die Kundgebung der deutschen Bischöfe (vom 28. März) erfolgten nicht als verabredete Vorleistung für spätere Konkordatsverhandlungen mit dem Papst.

Daraus folgt für unser Thema dreierlei⁵⁹:

1. Die Kirche vereinbarte mit dem von Hitler bereits beherrschten Staat Kooperation und Koexistenz nur zu den eigenen, kirchlichen Bedingungen. Dazu gehörte nicht Eintreten für Demokratie, wohl aber Ablehnung des Totalitarismus und der Rassenlehre. Deshalb kommentierte die Neue Zürcher Zeitung das Reichskonkordat zutreffend mit der Formel: »Es gibt keine Gleichschaltung des Papstes.«

⁵⁷ Eine Übersicht bietet Konrad Repgen, Die Historiker und das Reichskonkordat. Eine Fallstudie über historische Logik, in: FS Karl Dietrich Bracher (1987), ND in: Konrad Repgen, Von der Reformation zur Gegenwart, hrsg. von Klaus Gotto / Hans Günter Hockerts, Paderborn u.a. 1988, 196–213. Ich unterscheide dort vier Erklärungsmodelle: Affinität, Junktim, Kausalität sowie Konsens-/Dissenstheorie.

⁵⁸ Der Pacellis Strategie verfochten habe.

⁵⁹ Zum folgenden: Repgen (wie Anm. 57), 212 f.

2. Nationalsozialistische Herrschaftspraxis und Konkordatsnorm klafften schon 1933 weit auseinander. Dabei blieb es bis zum Ende des »Dritten Reiches«. Das zwang Hitler, die definitive Vernichtung des Christentums und insbesondere der katholischen Religion nur in der inkriminierbaren Form ständiger Vertragsverletzungen anzu- steuern. Als man unterschrieb, hatte Rom durchaus einkalkuliert, daß das Reichskonkordat den künftigen Kirchenkampf kaum ver- hindern könne. Aber man kam zu dem (richtigen) Schluß, daß es die Verteidigung erheblich erleichtern werde.⁶⁰ Deshalb blieb es dauer- haft nützlich.
3. Die katholische Kirche hat trotz allen Konformitätsdrucks vom Hitler-Regime erheblich weiter Abstand gehalten als die protestan- tischen Kirchen. Dies war vor allem die Konsequenz der Glaubens- treue des Kirchenvolkes, des Klerus wie der Laien, und ihrer Führung durch die Bischöfe und den Papst. Die Fortdauer dieser Glaubensstreue setzte die Bewahrung der Großorganisation Kirche als einer eigen- und nicht fremdbestimmten Seelsorgskirche voraus. Dies vertraglich zu schützen war das vatikanische Ziel beim Reichs- konkordat. Es war eben keine Allianz unter Freunden, sondern, wie ich es vor 25 Jahren formelhaft gefaßt habe, »die vertragsrechtliche Form der Nicht-Anpassung der katholischen Kirche an das ›Dritte Reich«.

IV. DIE KIRCHEN UND DIE ANFÄNGE DER JUDENVERFOLGUNG 1933

Es besteht heute in der Zeitgeschichtsforschung wenig Zweifel, daß die extreme Biologisierung allen politischen und gesellschaftlichen Handelns den Kern des Hitlerschen Welt- und Menschenbildes aus- machte. Rassistisch begründeter Antisemitismus und sozialdarwinistisch begründetes Ja zur Gewalt bestimmten seinen Horizont und prägten den Nationalsozialismus als Massenbewegung tief. Infolgedessen setz- te die Verfolgung der Deutschen jüdischen Glaubens und jüdischer

⁶⁰ Deshalb widersprachen 1937 bei der römischen Vorberatung der Enzyklika »Mit brennender Sorge« die Deutschen, die Kardinäle Bertram, Faulhaber und Schulte sowie die Bischöfe Galen / Münster und Preysing / Berlin, einer Kündigung des Reichskon- kordats durch den Papst; denn ein vertragsloser Zustand sei noch schlechter als der jet- zige (Ludwig Volk, Akten deutscher Bischöfe. IV. Mainz 1981, 152 f.).

Herkunft unmittelbar nach dem 30. Januar ein.⁶¹ Den Anfang machten polizeilich geduldete Gewaltakte eines SA-Mobs auf den Straßen nach der Reichstagswahl, die lähmenden Schrecken verbreiteten. Höhepunkt dieser spektakulären Aktionen war der von Hitler persönlich angeordnete und von Goebbels organisierte sog. »Boykott« jüdischer Geschäfte und Kaufhäuser am Samstag, den 1. April. Dies war kein Aufruf zu gewaltfreiem Konsumverzicht, sondern eine polizeilich abgestützte und mit lauten Drohungen verbundene Abriegelung der Geschäfte von ihren Kunden durch SA-Posten. Die Weiterführung der Aktion nach dem 3. April unterblieb – auch, weil der Samstag im Ausland einen verheerenden Eindruck gemacht hatte. Nun atmeten in Deutschland manche auf: Ein reichsweiter Pogrom hatte nicht stattgefunden. Es hat zwar auch in den kommenden Wochen, Monaten und Jahren noch und wieder an einzelnen Orten und Stellen offene Gewalt gegen jüdische Personen und Sachen gegeben. Aber im großen und ganzen dauerte die erste antisemitische Welle nicht über das Frühjahr 1933 hin. Der Staat achtete seit dem Sommer 1933 wieder selbst auf Wahrung der öffentlichen Ordnung.

Statt dessen erließ die Reichsregierung am 7. April 1933 ein Gesetz mit dem euphemistischen Titel »Wiederherstellung des Berufsbeamten­tums«⁶². Es ermöglichte in den §§ 2 und 4 die Entlassung mißliebiger Beamter zu unterschiedlichen Bedingungen und gebot in § 3 zwingend die unverzügliche Pensionierung der jüdischen Beamten und Richter⁶³; eine erste Durchführungsverordnung vom 11. April bestimmte: »Als nicht arisch gilt, wer von nicht arischen, insbesondere jüdischen Eltern oder Großeltern abstammt.« Diese gesetzlichen Regelungen sind der äußere Anlaß für Edith Steins Weggang von Münster geworden.⁶⁴

⁶¹ Zum folgenden vgl. Leni Yahil, *Die Shoa. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden*. München 1998 (hebräisch: 1987; englisch: 1990); Longerich (wie Anm. 15); Dieter Pohl, *Holocaust. Die Ursachen, das Geschehen, die Folgen*. Freiburg u.a. 2000.

⁶² Vgl. auch zum folgenden, Uwe Dietrich Adam, *Judenpolitik im Dritten Reich*. Düsseldorf (1972); Tb 1979.

⁶³ Eine von Hindenburg bewirkte Ausnahme galt für Weltkriegs-Frontkämpfer, für Söhne von Weltkriegsgefallenen sowie für solche, die schon 1914 Beamte gewesen waren.

⁶⁴ Steins Arbeitgeber, das »Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik« in Münster, war weder eine staatliche noch eine kirchliche Institution, erhielt aber staatliche Zuschüsse (im Haushaltsjahr 1931/32 machten diese 18,5 % des Etats aus); vgl. Heinrich Küppers, *Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitler-Diktatur*. Mainz 1975, 13 Anm. 19.

Das Gesetz vom 7. April war das erste in einer schließlich unübersehbar langen Reihe von 2000 Gesetzen, Verordnungen, Erlassen usw. – lauter rechtsförmige Anordnungen, die den Lebensraum der Juden Zug um Zug verengten und bedrängten. Nicht die Krawalle und Pogrome, sondern die fortschreitende und juristisch unangreifbare Entrechtung auf den legalistischen Wegen des bürokratisch operierenden Staates war bis zum Sommer/Herbst 1941 das Typische und Wirkungsvolle der nationalsozialistischen Judenpolitik in Deutschland. Ihr Ziel war 1933 nicht die konsequent geplante Vorbereitung der künftigen Deportation und physischen Ermordung der Judenheit, sondern die Einengung ihres Lebensraumes, ihre Verbannung aus dem öffentlichen Leben, ihr Hinausdrängen aus Deutschland in die Emigration. Diese Judenpolitik war auch deshalb besonders verhängnisvoll, weil der tatsächliche Massenmord als erkennbares Ende des endlosen Drehens an den Schrauben noch nicht sichtbar wurde. Das hat manche rechtzeitige Emigration, vor der ohnehin tausend schwer überwindbare Hürden standen, verhindert. Ein Drittel der Juden lebte noch wie bisher in Deutschland, als dessen Grenzen im Oktober 1941 hermetisch verschlossen wurden.

Für die Haltung beider Kirchen im Jahre 1933 zur gewalttätigen Judenverfolgung auf der Straße und zur rechtlichen Judenpolitik aus den Ämtern heraus gilt das gleiche wie zuvor: es gab Gemeinsamkeiten – und es gab Unterschiede. Gemeinsam war beiden, daß sie kein öffentliches Wort gegen den Aktionismus der wilden Ausschreitungen nach dem 5. März und gegen den regierungsamtlich geregelten »Boykott« vom 1. April erhoben haben, obgleich auch Stimmen meinten, das sei doch ihre Pflicht.⁶⁵ Das Päpstliche Staatssekretariat wies, wie neuer-

Eine Klärung der juristischen Frage, ob daraufhin eine weitere Lehrtätigkeit Steins an diesem Institut nach dem 7. April 1933 gesetzlich noch möglich gewesen wäre, ist nie erfolgt, weil Stein selbst gekündigt hat. Ich vermute, daß dafür im Hintergrund die gegensätzliche Orientierung des »Katholischen Lehrerverbandes des Deutschen Reiches« und des »Vereins der katholischen deutschen Lehrerinnen« zum neuen Regime im Jahre 1933 maßgeblich war (vgl. oben Anm. 48).

Dieser Frage sollte einmal genauer nachgegangen werden, als es an dieser Stelle möglich ist.

⁶⁵ Erzbischof Gröber berichtete seinem Freund P. Leiber SJ, dem Sekretär Pacellis, am 15. April 1933: »... Manche haben es uns Katholiken auch verübelt, daß wir nichts Energisches für die Juden getan haben, von denen tatsächlich viele bedeutende und brave Männer um ihr Amt und Brot gekommen sind«: Ludwig Volk (Bearb.), Kirchliche Akten über die Reichskonkordatsverhandlungen 1933. Mainz 1969, 18.

dings bekannt wurde⁶⁶, den Berliner Nuntius⁶⁷ am 4. April an, Möglichkeiten einer Intervention gegen die »antisemitischen Exzesse« in Deutschland zu erkunden.

Jedoch als dieser berichtete, hatte sich die Lage in Deutschland schon gründlich verändert, so daß der Nuntius keine konkreten Vorschläge einreichte: Die wilden Straßenaktionen waren ja abgeklungen oder klangen ab. Ein öffentlicher Appell gegen diesen Aktionismus wäre nunmehr ein politisch überflüssiger Nachruf auf Ereignisse von vorgestern geworden, der nichts am Geschehenen verändert hätte. Hingegen fehlte dem Papst für einen diplomatischen Einspruch gegen die deutsche Beamtengesetzgebung die Aktivlegitimation. Der Staat hatte nach herrschender katholischer Lehre⁶⁸ prinzipiell die Kompetenz zu einer Quotenregelung für Juden in bestimmten Berufsgruppen, wenn er sie denn wolle; denn das staatliche Gleichheitspostulat ist keine naturrechtlich gebotene *norma normans*⁶⁹. Einen Einspruch des Apostolischen Stuhls gegen die Veränderung des deutschen Beamtenrechts hätte Berlin leicht und mit guten Argumenten als unzulässige Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines souveränen Staates beantworten können. Umgekehrt vermied der Vatikan allerdings jeden Anschein eines Einverständnisses mit der Judenpolitik Hitlers.

Dies haben die deutschen Bischöfe ebenso gehalten. Keiner von ihnen hat, im Unterschied zu einigen leitenden Persönlichkeiten der evangelischen Kirche, die in Berlin dem »Judenboykott« zustimmten⁷⁰, offi-

⁶⁶ Thomas Brechenmacher, Er war nicht stark und er war kein Held. Aber er hat Hitler weder unterstützt noch unterschätzt: Kardinal Pacellis Spielräume im Frühjahr 1933, in: FAZ 24. April 2003; ders., Keine Sensationen, doch das Bild wird schärfer. DT 9. August 2003.

⁶⁷ Cesare Orsenigo (1873–1946), seit 1930 Nachfolger Pacellis in Berlin.

⁶⁸ In Karl Rieder, Art. »Antisemitismus« des Staatslexikons der Görres-Gesellschaft (⁵StL I, 219–224) wird die Unerlaubtheit, Juden unter Ausnahmegesetze zu stellen, mit dem Gleichheitsgebot der Weimarer Verfassung begründet; Gustav Gundlach, Art. »Antisemitismus«, in: ¹LThK I, Freiburg 1930, lehnt ebenfalls Ausnahmegesetze gegen jüd. Staatsbürger als Juden »vom Standpunkt des modernen Rechtsstaats« aus ab. Der Große Herder, I, Freiburg 1931, Art. »Antisemitismus«, bezeichnet die »Abwehr des tatsächlich-schädlichen Einflusses liberal-jüdischer Kreise auf geistigem (Literatur, Presse, Kunst, Theater usw.) und politisch-wirtschaftlichem Gebiet« mit »rechtlichen und sittlichen Mitteln« als »erlaubt«.

⁶⁹ Auch die sog. »Nürnberger Gesetze« von 1935, mit denen die Juden generell das deutsche Staatsbürgerrecht verloren, sind vom Papst nicht prinzipiell beanstandet worden.

⁷⁰ Vgl. Kurt Meier, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Göttingen 1968, 25 nennt den Kirchenausschußpräsidenten Hermann Kapler, den kurmärkischen Generalsuperintendenten Otto Dibelius und den Vizepräsidenten des Evangelischen Oberkirchenrates Georg Burghart.

Auch Faulhaber bat die Kardinäle von Chicago und New York am 30. März, auf die

ziell oder inoffiziell den 1. April gebilligt. Allerdings haben sie öffentliche Gegenerklärungen bewußt vermieden, obgleich sie darum angegangen worden sind.⁷¹ Bei Kardinal Bertram in Breslau machte am 31. März der Direktor der Deutschen Bank in Berlin, zugleich Präsident einer »Arbeitsgemeinschaft der Konfessionen für den Frieden«, Besuch und bat zur Abwendung des Boykotts um Intervention beim Reichspräsidenten und bei der Reichsregierung. Bertram machte einen solchen Schritt vom Votum der fünf Erzbischöfe der übrigen Kirchenprovinzen abhängig und informierte diese unverzüglich, unter Skizzierung seiner Gegengründe⁷². Gröber plädierte dennoch für die Intervention »mit Rücksicht auf Schuldlose und Convertierte«; Faulhaber aber meinte telegraphisch: »... aussichtslos. Würde verschlimmern. Übrigens schon Rückgang.« Bertrams Hauptgrund war, daß die Kirche »bei der überaus diffizilen und dunklen Gesamtlage« der Zukunft zunächst an ihre eigenen Interessen denken müsse und sich mit Eintreten für Dritte nicht zusätzlich weitere Gefahren aufladen dürfe. In seinen Augen hatte die Zuständigkeit der Kirche für die Gesamtfragen der Gesellschaft ohnehin sehr enge Grenzen. Darin traf er sich diesmal mit Faulhaber, der in diesem Punkt im allgemeinen weniger penibel war, jetzt aber taktische Überlegungen anstellte, die ihn zu Bertrams Position führten, und im übrigen in diesen Tagen bei dem Thema Juden mit »sarkastischer Gereiztheit«⁷³ reagierte – ein ziemlich sicheres Indiz dafür, daß er unsicher war, ob der Episkopat den richtigen politischen Weg einschlage. Daß die Bischöfe auch in gesamtgesellschaftlichen Fragen, die nicht allein die katholische Kirche tangierten, ein Votum haben und ausüben dürften oder mußten, diese heute weniger bestrittene Lehre⁷⁴ stand nicht am Anfang des katholischen Kirchenkampfes, sondern war Ergebnis eines Lernprozesses, den die Bischöfe in den kommenden Jahren absolviert haben.

dortige Presse einzuwirken, weil die Berichte über »blutige Greuelthaten in Deutschland« unwahr seien, so daß die Reichsregierung den Boykott gegen alle jüdischen Geschäfte »vom 1. April ab« mit aller Strenge durchführe. Dadurch würden »Zehntausende« von Geschäften und Familien ruiniert. Er wußte zu diesem Zeitpunkt noch nicht, daß der »Boykott« nur einen Tag dauern werde, was ja die wirtschaftliche Belastung für die jüdischen Geschäftsleute fundamental verringerte.

⁷¹ Zum folgenden Hürten, 195–198.

⁷² Dabei entwickelte er in knappster Form das Programm seiner Politik angesichts der aktuellen Judenfrage: Stasiewski, Akten (wie Anm. 51), 452 f. Anm.

⁷³ Hürten (wie Anm. 71), 197.

⁷⁴ Jedenfalls theoretisch.

Immerhin konnte man in diesen Tagen wie von liberaler⁷⁵, so auch von katholischer Seite in der Presse vereinzelt Stimmen gegen die neue Judenpolitik vernehmen. Der Frankfurter Pfarrer Alois Eckert widersprach in der Rhein-Mainischen Volkszeitung am 4. April offen sowohl der Methode wie der Begründung der nationalsozialistischen Judenpolitik⁷⁶: »Die Lösung der deutschen Judenfrage kann nicht von der Rasse her gesucht und gefunden werden. Kein Mensch darf einfach wegen seiner Rasse minderen Rechtes sein. ... Hier geschieht deutsches Unrecht.« Dies hat an der gleichen Stelle der linkskatholische Laie Ernst Michel in einer Korrespondenz mit Martin Buber über exegetische Fragen des Alten und des Neuen Testaments weiter erörtert.⁷⁷

Polemisch zugespitzt hat während des Danziger Wahlkampfes im Mai 1933 die gleichen Grundgedanken wie Alois Eckert der Zentrumsführer Prälat Anton Sawatzki vertreten. Er formulierte präzise: »Die Judenfrage ist für uns nicht eine Frage der Sympathie oder der Antipathie, sondern eine Frage des Rechts.« Und dies müsse jedem Bürger des Staates zuteil werden, »auch dem jüdischen, sonst sind wir nicht mehr ein Kulturstaat«⁷⁸. Dieser politische Leitsatz war uralte Zentrumstradition, die Ludwig Windthorst in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts etabliert hatte und die bis 1933 kontinuierlich im Parlament vertreten worden war⁷⁹: Eine Minderheit der Deutschen, der Katholizismus, hatte sich im Kulturkampf der Bismarckzeit gegen die antikatholischen Ausnahmegesetze gewehrt. Sein politisches Nein

⁷⁵ Hinweise bei Hürten (wie Anm. 71), 197.

⁷⁶ ND in: Josef und Ruth Becker (Hrsg.), Hitlers Machtergreifung. Dokumente vom Machtantritt Hitlers 30. Januar 1933 bis zu Besiegelung des Einparteienstaats. München 1983, 211 f.

⁷⁷ Vgl. Bruno Lowitsch, Ernst Michel (1889–1964), in: Jürgen Aretz, Rudolf Morsey und Anton Rauscher (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. 5. Mainz 1982, 234.

⁷⁸ Danziger Landeszeitung, 15. Mai 1933, Art. »Welche Vorwürfe erhebe ich gegen die Nationalsozialistische Partei?« Darin heißt es: »Bei dieser Gelegenheit ... will ich auch die Judenfrage streifen, obwohl es zurzeit heikel ist, öffentlich über diese Frage seine Meinung zu sagen. Ich erkläre: *Die Judenfrage ist für uns nicht eine Frage der Sympathie oder der Antipathie, sondern eine Frage des Rechts.* [Das hier kursiv Gedruckte ist in der Zeitung typographisch besonders hervorgehoben. K.R.] Die Rassentheorie, die Hitler in seinem »Mein Kampf« entwickelt hat, hat mich nicht überzeugen können. Recht muß jedem Bürger des Staates werden, auch dem jüdischen, sonst sind wir nicht mehr ein Kulturstaat.«

⁷⁹ Dazu Uwe Mazura, Zentrumsparterie und Judenfrage 1870/71–1933. Verfassungsstaat und Minderheitenschutz. Mainz 1994.

galt seither, bis zum Ende der Partei im Jahre 1933, jeder Ausnahmegesetzgebung gegen religiöse Minderheiten, selbst beim Problem des Tierschächstens.

Durchaus unpolemisch, aber deutlich publizierte etwas später in der Bonner Zentrumszeitung der Kirchenhistoriker der Universität, Wilhelm Neuß, ein unpathetischer, mutiger Mensch⁸⁰, »Gedanken eines katholischen Theologen zur Judenfrage«⁸¹. Er beschreibt aus eigener Erfahrung, wie jetzt Menschen aufs härteste getroffen würden, »die sich durch warmherzige Nächstenliebe auszeichnen und ganz und gar von vaterländischer Gesinnung erfüllt sind«. Er will Mißstände im »sozialen und kulturellen Leben«, an denen Juden »ungünstig beteiligt sind«, nicht rundweg abstreiten; das habe nach Abhilfe gerufen. Der Universitätsprofessor fragt aber: »Wäre es nicht möglich gewesen (ist es nicht immer noch möglich?) die edel und vaterländisch denkenden Juden selbst zum Kampfe gegen wirkliche Mißstände und gegen die schlechten Elemente zu Bundesgenossen zu nehmen? Nur wird man einen andern Maßstab als im sog. Rassenprinzip heranziehen müssen.« Daß er mit dieser Frage tauben Ohren predigte, dürfte Neuß nicht überrascht haben. Unabhängig davon aber beharrte er darauf, daß getaufte Juden vollgültige und gleichberechtigte Christen sind, was gerade zu diesem Zeitpunkt innerhalb der evangelischen Kirche so heftig umstritten war. Für Neuß jedoch galt: »Die Kirche kennt keinen Unterschied unter ihren Gläubigen.« Jesus Christus, die Gottesmutter und alle Apostel – »waren sie nicht alle jüdischen Stammes und jüdischer Rasse?« Es dürfe weiterhin kein Unterschied zwischen dem Kirchlichen und dem Bürgerlichen geben: »Wir müssen daher als Katholiken unsern ganzen moralischen Einfluß dahin geltend machen, daß die Staatsbürger⁸² auch bürgerlich einander vollkommen gleichgestellt werden, die als Kinder der Kirche Brüder sind.« Einen »Arierparagrafen« kannte die katholische Kirche nicht, als Edith Stein ihre Dozentur in Münster aufgab und in den Kölner Karmel eintrat.

Die gewichtigste Beschäftigung mit der Judenfrage von katholischer Seite lieferte im Mai 1933 der mutige und auf seine Art geniale Chef-

⁸⁰ Er hat 1934 die wichtigste Gegenschrift gegen Alfred Rosenbergs »Mythus des 20. Jahrhunderts« organisiert: vgl. Raimund Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg. Mainz 1978.

⁸¹ Deutsche Reichszeitung, 1. Juni 1933.

⁸² Gemeint sind hier die Judenchristen.

redakteur der damals noch jungen und schon ungewöhnlich erfolgreichen Wochenzeitung »Junge Front«⁸³. Hinter dieser Zeitung stand die katholische Jugendbewegung. Diese Wochenzeitung sollte den vornehmlich jungen Lesern, über Orientierung hinaus, Wegweisung geben, bewußte Gläubige zu sein, zu werden und zu bleiben. Seele des Unternehmens war der Chefredakteur Johannes Maaßen (1902–1949), ein glänzender Journalist.

Er gehörte zur gleichen Generation wie Dietrich Bonhoeffer (geb. 1906), der seit Mitte April bereits in kleineren evangelischen Kreisen Gedanken über »Die Kirche vor der Judenfrage« vorgetragen hatte. Sie sind im Juni an etwas versteckter Stelle erschienen und im Juli auch für ein breiteres Publikum zugänglich geworden.⁸⁴ Der nach 1945 berühmt gewordene Berliner Privatdozent für systematische Theologie, der kurz vor Kriegsende von einem SS-Kommando ermordet worden ist, argumentiert syllogistisch, mit klar abgegrenzten Thesen. Sein Ausgangspunkt lautet, daß der Staat ohne Zweifel berechtigt sei, in der Judenfrage »neue Wege« zu gehen, und daß die Kirche ihm dabei »nicht unmittelbar ins Wort fallen« dürfe. Sie dürfe freilich erstens den Staat nach der Legitimation seines Handelns fragen, sie müsse zweitens unbedingt den Opfern helfen, die nun unter das staatliche Räderwerk gerieten, drittens aber dürfe sie nur dann »dem Rad selbst in die Speichen fallen«, wenn sie den Staat »hemmungslos ein Zuviel oder ein Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklichen« sehe. Ein »Zuwenig« wäre die »Rechtlosmachung irgendeiner Gruppe von Staatsuntertanen«, ein »Zuviel«, wo »vom Staat her in das Wesen der Kirche und ihrer Verkündigung eingegriffen werden sollte, d.h. etwa in dem zwangsmäßigen Ausschluß der getauften Juden aus unseren christlichen Gemeinden«. Ob ein »unmittelbar politisches Handeln der Kirche« notwendig sei, könne jedoch nicht zuvor kasuistisch konstruiert werden, sondern sei »jeweils von einem »evangelischen Konzil« zu entscheiden«. Das konkrete Fazit des lutherischen Theologen lautete also: Derzeit sind die Vorbedingungen für ein politisches Handeln der Kirche gegen Hitlers Judenpolitik nicht gegeben, wohl aber

⁸³ Dazu vgl. Klaus Gotto, Die Wochenzeitung Junge Front / Michael. Eine Studie zum katholischen Selbstverständnis und zum Verhalten der jungen Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus. Mainz 1970. Ebd., 224–227 die Auflagezahlen, auch im Vergleich zu anderen Presseorganen; Lebensbild Maaßen: Ebd., 214–218.

⁸⁴ ND jetzt in: Eberhard Bethge (Hrsg.), Dietrich Bonhoeffer, II, München 1965, 44–53. Der Artikel ist seit Juni 1933 dreimal gedruckt worden, zunächst in kleineren Blättern, zuletzt (im Juli) in der Niederdeutschen Kirchenzeitung.

ist eine Übertragung des weltlichen Arierparagraphen in den kirchlichen Bereich auf keinen Fall zu dulden.

Maaßen, der Bonhoeffers Namen damals wohl ebensowenig kannte wie dieser den seinigen, schrieb keinen wissenschaftlichen Traktat, sondern den Leitartikel für eine politisch gefährdete Zeitung⁸⁵, die – modern aufgemacht – damals eine Auflage von fast 85 000 erreicht hatte und somit ein Massenblatt war mit hohem intellektuellem Anspruch. Es hat unter jungen Katholiken von 15 bis 25 Jahren und auch unter allgemein interessierten Älteren eine enorme Wirkung ausgeübt. Ich möchte vermuten, daß es auch zur Zeitungslektüre Edith Steins gehört hat, ehe sie Karmelitin wurde.⁸⁶ Der Artikel des Chefredakteurs füllte am 21. Mai die gesamte Seite 1 der Jungen Front unter der Überschrift »Juden in Deutschland«. Er fragte nicht kasuistisch, wie die Kirche handeln kann und soll, sondern beschrieb, wie (die) gläubige(n) Juden handeln und wie sich ein Katholik zu orientieren habe, der es mit seinem Glauben ernst nehmen wolle.

Zum Ausgangspunkt nahm Maaßen zwei längere, wörtlich zitierte Abschnitte aus der »Jüdischen Rundschau«, dem von Robert Weltsch (1891–1982) redigierten Organ der deutschen Zionisten⁸⁷. Dessen Artikel vom 4. April hieß »Nach dem Boykott« und ist für gläubige Juden geschrieben, die, nach Weltsch wie nach Maaßen, »die Achtung aller aufrechten Menschen« erwarten dürften. Weltsch setzt sich ausdrücklich ab vom Typus des »jüdischen Literaten« und von der sog. »Judenpresse«, die im Visier der nationalsozialistischen und deutschnationalen Presse stand. »Aber aufrechte Juden waren stets entrüstet über die Witzeleien und Karikaturen« der »jüdischen Possenreißer«⁸⁸, in denen das jüdische Publikum nur seine »eigene Erniedrigung« beklatscht habe. Andererseits: Die Nationalsozialisten behaupteten stets, daß sie Charakterlosigkeit ablehnten. Dann dürften sie auch »dem Juden, der sich offen als Jude bekennt und der nichts verbrochen hat, seine Ehre nicht bestreiten«. Und wenn es demnächst

⁸⁵ Sie war bereits vor der Reichstagswahl 1933 verboten worden, am 24. Februar 1933.

⁸⁶ Die später in »Michael« umbenannte Zeitung wurde, als sie 325 000 Auflage hatte, am 31. Januar 1936 endgültig verboten. (Verbote nach dem Februar 1933: 26. August 1933 und 5. August 1934.)

⁸⁷ Daneben gab es noch die größere »C.V.-Zeitung« des Zentralverbandes zur Abwehr antisemitischer Dinge.

⁸⁸ Dies zielte wahrscheinlich auf Alfred Kerr (1867–1948), 1933 nach London emigriert.

um Quotenregelung⁸⁹ für einzelne Berufe gehe, »darf nicht derjenige benachteiligt sein, der offen und klar zum Judentum steht«, im Gegenteil, es gelte: »Zum Jude-Sein Ja sagen« ... »Wir sagen Ja, und tragen es mit Stolz.«

Dieser kämpferische Appell vom 4. April 1933 hat nicht die mindeste Vorahnung von einer künftigen Shoa ausgedrückt. Das tritt in heutiger Rückschau zuerst in den Blick. Aber der Historiker, der das Ende kennt, darf nicht (jedenfalls nicht: allein) vom Ende her denken. Das vermochte damals ohnehin niemand. Johannes Maaßen rechnete im Mai damit, daß die reichen Juden emigrieren würden, ein großer Teil (Mittelstand, Arme und Proletarier) aber in Deutschland bleiben würde, und er knüpfte an diese Prognose drei Erwägungen⁹⁰:

- »Es sei das Recht eines jeden Volkes, sich gegen Überfremdung zu wehren« – aber kleine Leute zu entlassen, sei unangebracht. Man müsse differenzieren. Nicht das gesamte Judentum sei »geistig ent wurzelt«; hervorragende Theologen und Übersetzer wie Martin Buber (1878–1965) und Franz Rosenzweig (1886–1929) dürften nicht auf eine Stufe mit »dem blasierten Sprachverschandler Alfred Kerr« gerückt werden. Zum »volksfremden Literatentum« solle zwar ein Trennungsstrich »klar gezogen werden«; jedoch zur »vollen Symphonie« der deutschen Geschichte und des deutschen Geistes gehöre auch ein »Klang aus den Bezirken des Judentums«, zähle auch das »echte und verwurzelte Judentum«; denn »gerade hier gilt es, den Blick ungetrübt und den Geist frei vom Schlagwort und klar unterscheidend zu erhalten.«
- Nicht in der Assimilierung, sondern in der Selbstbesinnung des Judentums auf seine eigene Art, selbst auch im »Mut zum Ghetto«, sieht Maaßen die aktuelle Aufgabe der Juden, ihre »kommende Kraft«. Und diese wäre dann »ein dauernder, aufrüttelnder und mahnender Anruf an das Christentum unter den Deutschen«, als eine »religiöse Tat aus dem Glauben an die ewige Gerechtigkeit Gottes und aus einem neu zu entwickelnden, in seiner Religion wurzelnden Volkstum. Das wiedergeboren wird aus der Kraft eines immer neu gelebten und vertieften Glaubens und aus echten religiösen Quellen«.

⁸⁹ Der Ausdruck »Quotenregelung« war damals noch unüblich. Weltsch spricht von »Prozentnorm«.

⁹⁰ Vgl. zum folgenden auch Gotto (wie Anm. 83) 66/68: Christentum als Judenfrage.

- Die Judenfrage aber habe drittens, über die aktuelle »völkische«⁹¹ Ordnung und über das Problem der geistigen Neuorientierung hinaus, »für uns als Katholiken zuletzt einen tiefen und endgültigen Sinn. Denn der Ruf des Volkes, das Christus, den Sohn des ewigen Gottes, ans Kreuz schlug: ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!‹ (Mt 27,25) wird immer in der irdischen Wirklichkeit erneut menschliches Leid auf die Gemeinschaft des Judentums legen. Aber dieses Leid berechtigt niemanden aus uns, es zu vergrößern.« Die Judenfrage sei mit dem Römerbrief des Apostels Paulus »für alle Zeit ... auf die Ebene der religiösen Auseinandersetzung gehoben. Und in dieser Ebene hat auch die Bewährung des Christen gegenüber dem Juden zunächst einmal zu erfolgen«; denn »die Verstocktheit eines Teils der Israeliten dauert nur so lange, bis die Vollzahl der Heiden [in die Kirche] eingetreten ist« (Röm 11,25). Es ist also, schließt Maaßen, »an der Zeit, daß wir Christen, mitten in den Erschütterungen der Zeit, auch in dieser Frage wieder das Zeichen unseres Glaubens aufrichten als ein Zeichen, dem man widersprechen wird, und als ein Zeichen der Auferstehung und des Falles«.⁹²
- Vor vierzig Jahren, im Zweiten Vatikanischen Konzil, hat die Kirche den jüdischen Anteil am Tod Jesu sehr anders erklärt als Maaßen 1933 (*Nostra aetate*, Art. 4 Abs. 6). Deshalb kann die weltweite Zerstreung des jüdischen Volkes, die nach der Zerstörung des Tempels und nach dem Bar-Kochba-Aufstand erfolgte, nicht mehr so lapidar, wie es die Junge Front 1933 tat⁹³, als Strafe Gottes für die Kreuzigung Jesu Christi beschrieben werden. Maaßen stand damals mit seiner Sicht in einer unangefochtenen theologischen Tradition, quer über die Konfessionsgrenzen hinweg. Bonhoeffer sagte 1933 ebenso, »daß das ›auserwählte Volk‹, das den Erlöser der Welt ans Kreuz schlug, in langer Leidensgeschichte den Fluch seines Tun tragen muß«⁹⁴. Und

⁹¹ Das Wort »völkisch« war zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausschließlich nationalsozialistisch besetzt. Wir müßten heute sagen: »Ordnung des Volkes«.

⁹² Maaßens Argumentation wurde zwei Wochen später in einer längeren ungezeichneten Zuschrift, die wahrscheinlich von Karl Thieme (1902–1963), der 1934 zum Katholizismus konvertierte, verfaßt war, erneut aufgegriffen: »Judentum als Christenfrage« (Junge Front Nr. 28, 4. Juni 1933). Ich gehe darauf an dieser Stelle nicht näher ein und verweise auf Gotto (wie Anm. 83), 68 und 219.

⁹³ Übrigens auch Thieme (wie Anm. 92).

⁹⁴ Die Kirche vor der Judenfrage (Gesammelte Schriften. II, München 1965, 49). Nicht anders auch Karl Thieme (vgl. Anm. 92).

nicht viel anders urteilte auch der junge Alttestamentler Augustin Bea SJ (1902–1968), der als Kardinal im Jahre 1964 entscheidend zum Gelingen der Judenerklärung des Konzils beitrug, als er 1921 schrieb: »Daß dieses [jüdische] Volk seinen Messias verworfen hat, ward ihm zum Fluch und entzog ihm die Gnade der besondern göttlichen Führung«⁹⁵. Diese Geschichtstheologie war vor der Shoa und vor dem Zweiten Vatikanum gängige Lehre.⁹⁶

V. EDITH STEINS EINGABE AN PIUS XI.

Es ist schwer, ja unmöglich, zuverlässig abzuschätzen, wie genau Edith Stein über die soeben in Kapitel III und IV behandelten Ereignisse, Artikel und Leserbriefe informiert war und welche Bedeutung sie diesen jeweils wann und wie zugemessen hat, ehe sie sich im April an den Papst selbst wandte. Um diese Eingabe zu interpretieren, möchten wir gern viel intensiver über das Niveau und die Qualität der laufenden politischen und kirchlichen Informationen der Philosophie-Dozentin in Münster vor ihrem Eintritt in den Kölner Karmel wissen: etwa, mit wem sie regelmäßig über Kirche und Politik sprechen konnte und sprach; welche Zeitung (oder waren es mehrere Zeitungen?) sie gelesen hat⁹⁷; ob sie regelmäßig Radio hörte, und wenn ja: welche Sender⁹⁸ usw. usw. All das aber wissen wir nicht; viele, vielleicht die meisten Aussagen über Edith Steins gegenwartsgeschichtliche Erfahrungen und Meinungen im Jahre 1933 sind daher weitgehend Hypothese – ob das nun von den heutigen Autoren ausgesprochen wird oder nicht. Ein Tagebuch hat die künftige Heilige (leider) nicht geführt, und ihr nur fragmentarisch erhaltener Briefwechsel aus den ersten Mona-

⁹⁵ August Bea, Antisemitismus, Rassentheorie und Altes Testament, in: Stimmen der Zeit 100 (1921), 171–183, hier 182.

⁹⁶ Ob die Shoa ohne diese theologische Lehre sich nicht ereignet hätte, eine solche Frage läßt sich historisch nicht beantworten.

⁹⁷ Ich vermute: die Münsterischen Nachrichten, dazu (vielleicht) die Kölnische Volkszeitung und / oder die Germania. Ob sie darüber hinaus eine der großen liberalen Zeitungen (wie: Frankfurter Zeitung oder/und Vossische Zeitung in Berlin) regelmäßig oder gelegentlich zur Kenntnis nahm, um informiert zu sein, weiß ich nicht; daß sie zur Information regelmäßig eine der NSDAP-Zeitungen las, halte ich für unwahrscheinlich, umgekehrt aber für höchstwahrscheinlich, daß sie regelmäßig die Junge Front las, vielleicht auch die Schönerer Zukunft.

⁹⁸ Jüngere dürfen vielleicht daran erinnert werden, daß es damals noch kein Fernsehen gab. Daß dieses Faktum nicht unbedingt einen Mangel an zuverlässiger Information bedeutet haben muß, weiß jeder Kundige.

ten des Jahres 1933 geht relativ wenig auf »Fakten« der politischen Ereignisgeschichte ein. Das ist nichts Überraschendes; denn die zwei- und vierzigjährige Dozentin eines Fortbildungsinstituts für katholische Lehrer und Lehrerinnen war zu diesem Zeitpunkt keine Person der Zeitgeschichte, die (um Bonhoeffers Bild in übertragenem Sinne zu gebrauchen) »dem Rad in die Speichen greifen« wollte oder konnte. Eine herausragende Ausnahme von dem gewohnten Lebensvollzug ihres Alltags aber muß die Eingabe an Papst Pius XI. bedeutet haben, deren maschinenschriftliche Reinschrift vermutlich am 9. April und spätestens am 12. April im Beuroner Osteraufenthalt angefertigt worden ist und von der sich keine Vorentwürfe erhalten haben.⁹⁹ Ihr Text ist jetzt endlich bekannt geworden¹⁰⁰, und wir haben uns zum Schluß ihm zuzuwenden.

Unsere bisherige Kenntnis über diesen Brief ging hauptsächlich¹⁰¹ auf

⁹⁹ Edith Stein kam am Abend des 7. April in Beuron an und wollte (laut Bericht 1938) über ihre Eingabe an den Papst mit Erzabt Raphael Walzer, der ihr Seelenführer war, sprechen. Walzer hat Steins Text nicht, wie Sr. Amata 1998 vermutete, persönlich in Rom übergeben, wo er vom 25. bis 28. April weilte, sondern er hat ihn mit einem Begleitbrief am 12. April an den Kardinalstaatssekretär weitergeleitet (ob mit der Post oder, wahrscheinlicher, durch einen anderen Romfahrer als Boten – Genaueres wissen wir nicht). Pacelli schrieb am 20. April eine ausgesprochen höfliche Eingangsbestätigung des Walzerschen Begleitbriefs, die, wie es behördenüblich war, keinerlei Rückschluß auf die Meinung des Papstes zu dieser Eingabe enthielt. Die Originale des römischen Eingangs und die Durchschrift des Ausgangs liegen im Vat. Geheimarchiv, S. Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari, Posizione Germania 643 fasc. La questione degli Ebrei in Germania, fol. 15 und 18. Steins undatierte Eingabe: fol. 16/17. (Ich danke Sr. Maria Amata OCD in Köln herzlich für eine freundliche Kopie).

¹⁰⁰ Warum 1994 Herrn P. Ulrich Dobhan OCD der von Kardinal Meisner unterstützte Zugang zu diesem Text vom Staatssekretariat verweigert worden ist, läßt sich schwer begreifen. Zum Vorgang: Maria Amata Neyer OCD (Bearb.), in: Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Mit einer Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. I: 1916–1933. Freiburg u.a. 1998 (= Edith Steins Werke. VIII. 2. Auflage), 294 f.

¹⁰¹ Es gibt außerdem Carl Klinkhammers briefliche Rückschau vom 22. August 1986 an Schwester Anna-Maria Strehle, in: Waltraud Herbstrith (Hrsg.), Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie. Annweiler 1986, 171–174, hier 173. Sie enthält noch gravierendere Erinnerungsfehler, die ich hier nicht im einzelnen korrigiere, und lautet: »In dieser Zeit arbeitete Schwester Benedicta an einer Theologie des Kreuzes. Sie meinte, der Papst müsse die Christenheit auffordern, mit den Juden, unseren Schwestern und Brüdern, den Kreuzweg unseres Herrn gemeinsam sühnend zu gehen. Auch ich sollte dem Papst das schreiben. Sie habe Pius XI. einen langen Brief über das »Judentum heute« gesandt, aber leider noch keine Antwort erhalten. Es sei sehr drängend ...«. Ich halte für sicher, daß Schwester Benedicta dem Kaplan Klinkhammer von ihrem Brief an den Papst erzählt (oder: etwas angedeutet?) hat, aber für ganz unwahrscheinlich, daß sie dessen Inhalt als das »Judentum heute« charakterisiert oder gar vorgeweg den nachkonziliaren jüdisch-katholischen Dialog vorgeschlagen habe. Dies ist eine typische Rück-Projektion, die Klinkhammer auch bei anderen Gelegenheiten unterließ.

einen autobiographischen Bericht zurück, den die Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD zu Weihnachten 1938 verfaßt hat, ein Abschiedsgeschenk vor der Emigration nach Echt¹⁰². Er ist 1994 publiziert worden.¹⁰³ Die für den Brief von 1933 einschlägigen Passagen des Berichts von 1938 sind 1998 in die zweite Auflage der Edith-Stein-Briefe übernommen worden. Dort wird auch mitgeteilt, daß der Brief noch existiere, da er (beim Kanonisierungsverfahren für Edith Stein) dem dafür zuständigen Pater des Karmeliten-Ordens vorgelegt worden ist; doch erhielt dieser keine Erlaubnis, Näheres über diesen Brief mitzuteilen. Deshalb enthält die Neuauflage des Bandes I der Briefe-Edition unter der Stücknummer 243 und dem Datum des 9. bis 13. April 1933 lediglich ein Regest mit Beschreibung des Sachverhalts.

Die Quelle für dieses Regest, der Bericht von 1938, ist höchst wertvoll, enthält jedoch auch Fehler. Das ist bei Quellen, die erst fünf Jahre später entstehen, nicht ungewöhnlich, sondern eher normal: Manches wird im Verlauf der Jahre vergessen, und frühere Einzelvorgänge ebenso wie ehemalige Bewertungen schieben sich in der Erinnerung zusammen, verschmelzen miteinander. Denn fast unvermeidlich vermischt unser Gedächtnis Früheres mit Späterem und kombiniert folglich anachronistische Zusammenhänge. Das war offenbar auch bei der Niederschrift im Jahre 1938 hinsichtlich des Briefes von 1933 der Fall, wie sich aus folgenden Punkten ergibt:

- Nach dem Bericht von 1938 ging es Edith Stein 1933 ausschließlich um das Thema Judenfrage. In dem Text von 1933 ist dies tatsächlich der Ausgangspunkt. Sie beschreibt im ersten längeren Abschnitt die Folgen der antijüdischen Ausschreitungen und des »Boykotts« vom 1. April mit bewegenden Worten und erwähnt fünf Selbstmorde, von denen sie gehört habe. Daran knüpft sie die unerbittliche Frage, wer für diese menschlichen Tragödien verantwortlich sei. Ihr Fazit lautet: Zum großen Teil fällt die Verantwortung »auch auf die, die dazu schweigen«. Damit ist der Papst angesprochen. Er darf nicht schweigen.

¹⁰² Am 16. Dezember 1938 war die »Versetzung«, wie sie es brieflich apostrophiert hat, eingetroffen: vgl. Edith Steins Werke, IX: Selbstbildnis in Briefen, Zweiter Teil: 1934–1942, hrsg. von L. Gelber und Romaeus Leuven, Druten, Freiburg u.a. 1977, Nr. 288, 289. Am 31. Dezember fuhr der Wuppertaler Arzt Dr. Paul Strerath sie nach Echt: Ebd. Nr. 290, 126 ff.

¹⁰³ Maria Amata Neyer OCD (Hrsg.), Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Würzburg 1994. Zum folgenden vgl. Neyers Kommentar in der 2. Auflage der Stein-Briefe (wie Anm. 100).

Was aber erwartet Dr. Edith Stein konkret von ihm, was soll er tun? Auf S. 2 heißt es: »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 gebieten.« Edith Stein erwartet also nicht, daß der Papst durch ein klärendes (Macht-)Wort die deutschen Ausschreitungen gegen Juden beenden solle; der Papst hat bekanntlich keine Divisionen, und dies wußte Edith Stein auch. Sie schlägt dem Papst nicht vor, die deutschen Katholiken zum politischen Eingreifen bei nationalsozialistischen Ausschreitungen gegen Juden aufzufordern, für das ohnehin die Voraussetzungen fehlten; nein, sie erhofft vom Papst etwas anderes, spezifisch Kirchliches: Er, der für die theologische Normierung in der katholischen Kirche letztlich zuständig ist, soll »dem Mißbrauch des Namens Christi Einhalt gebieten«, indem er klarstellt, daß eine Regierung, die derartige Ausschreitungen organisiert oder zuläßt, kein Recht habe, sich »christlich« zu nennen – mag auch, wie es Edith Stein vielleicht im Sinn war, der Vizekanzler von Papen, ehemaliger Zentrumsmitglied, ein praktizierender Katholik sein. Sie aber fordert (unausgesprochen) eine päpstliche Zurückweisung der Berufung Hitlers auf das »Christentum« am 23. März im Reichstag, während die deutschen Bischöfe am 28. März ebendiese Berufung in der Regierungserklärung¹⁰⁴ zum Anlaß genommen hatten, die früheren Verbote und Warnungen vor dem Nationalsozialismus bedingungsweise zurückzunehmen. Es geht Edith Stein um eine lehramtliche Aussage zur »Christlichkeit« oder »Unchristlichkeit« der Berliner Reichsregierung, und zwar erwartet sie eine deutliche Distanzierung.

Daß eine solche Distanzierung theologisch zwingend geboten sei, steht für Stein außer Zweifel, indem sie die rhetorische Frage stellt: »Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie?« Die tatsächliche Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, wie sie jetzt in Deutschland sich ständig ereignet, ist häretisch – so lautet der Kernsatz des Stein-Briefes.

¹⁰⁴ Sowie die Zusicherungen über die Weitergeltung der Länderkonkordate in der Regierungserklärung.

Der gleiche Gedanke, ähnlich formuliert, ist auch bei Pacelli-Texten der kommenden Jahre mehrfach nachweisbar. Das muß nicht unbedingt einen bewußten Rückgriff auf diese Stein-Formulierung vom April 1933 bedeuten, wäre aber denkbar¹⁰⁵.

- 1933 hatte die künftige Kölner Karmelitin, da es sich um Häresie handle, ein Einschreiten des päpstlichen Lehramtes gefordert. Hinzu aber, fuhr sie fort, kämen politische Befürchtungen; denn »wenn das Schweigen der Kirche« über den Mißbrauch des Namens Christi noch länger anhalte, sei »das Schlimmste für das Ansehen der Kirche« zu befürchten, ohne daß sie dauerhaft Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung erkaufen könne. Denn »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«, prophezeit sie, »nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt.« Eine päpstliche Decouvrierung der angeblich christentumsfreundlichen Berliner Regierung liege also auch im eigenen politischen Interesse der Kirche.
- Es ging Edith Stein 1933 also kaum um eine umfassende lehramtliche Darlegung der Juden-Theologie, wie sie 1964 vom Zweiten Vatikanum eingeleitet worden ist, sondern, gegenüber der aktuellen

¹⁰⁵ Steins Stichwort »Vergötzung« (der Rasse und der Staatsgewalt) findet sich 1937 in der Enzyklika »Mit brennender Sorge« abgewandelt zu »Götzenkult« (vgl. unten, Anm. 110). Der Faulhaber-Entwurf vom Januar 1937 sprach vom »Götzenkult« hinsichtlich der Rasse und des Staates: Dieter Albrecht, Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung. I. Mainz 1965, 410. Der gleiche Gedanke findet sich bereits in Pacellis Protestnote vom 14. Mai 1934 (die entweder Kaas oder Leiber entworfen haben dürften) in der Formulierung: »Menschliche Norm ist undenkbar ohne Verankerung im Göttlichen. Diese letzte Verankerung kann nicht liegen in einem gewillkürten ›Göttlichen‹ der Rasse. Nicht in der Verabsolutierung der Nation. Ein solcher ›Gott‹ des Blutes und der Rasse wäre nichts weiter als das selbstgeschaffene Widerbild eigener Beschränktheit und Enge« (Ebd., 146 f.). Den gleichen Gedanken trug Kardinal Pacelli am 28. April 1935 erweitert in Lourdes einer weltweiten Öffentlichkeit vor (vgl. La Documentation Catholique XXXIII (1935) col. 1204 f., Abschnitt »Contre la superstition de la race et du sang«). Pacelli hat 1937 im endgültigen Text der Enzyklika die beiden Worte »Rasse oder Staat« erweitert um die drei Begriffe »Volk«, »Staatsform« und »Träger der Staatsgewalt«.

Ob bei den Formulierungen für 1934 und 1935 auf das vatikanische Aktenfaszikel mit der Stein-Eingabe von 1933 (dazu oben, Anm. 99) zurückgegriffen wurde, läßt sich schwerlich nachweisen. Der Text der Note von 1934 war jedoch Faulhaber (wie auch allen anderen deutschen Bischöfen, vermutlich im Juni 1934) in geheim gedruckter Form zugänglich gemacht worden (vgl. Albrecht, S. XVII).

Häresie des Nationalsozialismus, um die gleiche aktuelle Wachsamkeit, wie sie die deutschen Bischöfe zwischen 1930 und 1933 mit ihren Warnungen und Verboten bewiesen hatten. Diesem Petitum hat sie 1933 keine konkreten Vorschläge für die Form der geforderten Klarstellung beigefügt. Für einen solchen Rat fehlte ihr ja auch die Kompetenz.

Folgt man hingegen dem Bericht von 1938, so wollte Edith Stein den Papst um eine »Enzyklika« über ihr Anliegen bitten – aber von »Enzyklika« steht in dem tatsächlichen Brief von 1933 kein Wort. Soweit ich sehe, hat allein Frau Gerl-Falkovitz auf diese wichtige Tatsache aufmerksam gemacht.¹⁰⁶ Sie ist jedoch für das richtige Verständnis des Briefes von entscheidender Bedeutung.

- Es ist wohl auszuschließen, daß Edith Stein Ende 1938 etwas bewußt Falsches über ihre 1933er-Eingabe zu Papier gebracht hat. Also lautet die historische Frage: Wie kam es jetzt, 1938, zu der Vorkabel »Enzyklika«? Ganz unwahrscheinlich ist es, daß sie von den internen Vorbereitungen einer Rassismus/Antisemitismus-Enzyklika gehört haben könnte, die tatsächlich im Sommer/Herbst 1938 stattgefunden hatten.¹⁰⁷ Diese griffen Steins Thema von 1933 auf und sollten eine veritable Enzyklika vorbereiten. Da hätte es nahe liegen können, beide Vorgänge miteinander zu verknüpfen. Aber da sie 1938 von Enzyklika-Vorarbeiten kaum etwas wissen konnte, scheidet eine solche Erklärungs-Hypothese völlig aus. Halten wir uns besser an die nachprüfbaren Texte.

Edith Stein begründet 1938 die Schriftlichkeit der Supplik von 1933 mit der Unwahrscheinlichkeit, angesichts der Termin-Überlastung des Papstes durch das Heilige Jahr zu einer Privataudienz vorgelassen zu werden. Denn sie hätte dem Papst ihr Anliegen lieber mündlich vorgetragen. Das klingt in sich vernünftig und nachvollziehbar, erklärt aber nicht, warum 1933 das Wort »Enzyklika« fehlt.

¹⁰⁶ Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, »Über die Verantwortung derer, die ›schweigen‹. Ein sechzig Jahre alter Brief beschäftigt die deutsche Öffentlichkeit: Das prophetische Schreiben der Judenchristin Edith Stein an Pius XI.«, in: Deutsche Tagespost, 4. März 2003, S. 6.

¹⁰⁷ Papst Pius XI. hatte 1938 Vorarbeiten für eine solche angeordnet, doch ist kein endgültiger Text entstanden; dazu vgl. Johannes Schwarte, Gustav Gundlach (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre unter Pius XI. und Pius XII. München u.a. 1975, sowie nunmehr Gustav Gundlach, Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Text aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, hrsg., eingeleitet und kommentiert von Anton Rauscher. Paderborn u.a. 2001.

- Es ist für den Historiker in aller Regel schwierig zu erklären, warum etwas nicht geschehen ist; denn Geschichte handelt von Geschehenem und nicht von Nicht-Geschehenem. In solchen Fällen läßt die Antwort sich meist¹⁰⁸ nur hypothetisch formulieren. Auf dem weiten Feld denkbarer Hypothesen aber sind unendlich viele Gedankengebilde möglich, mit denen sich nahezu alles »beweisen« läßt. Der Historiker wird in solchen Fällen lieber eine möglichst einfache und naheliegende Erklärung anbieten. Sie lautet in diesem Falle, daß Edith Stein 1933 noch nicht an die Möglichkeit einer päpstlichen Enzyklika für die deutsche Judenfrage gedacht haben dürfte. Nachdem dann im Frühjahr 1937 die Enzyklika »Mit brennender Sorge« vorlag und weil sich die Lage der deutschen Judenheit inzwischen drastisch und sichtbar verschlimmert hatte¹⁰⁹, veränderte sich auch ihre Erinnerung. Jetzt dürfte das Stichwort »Enzyklika« lebendig geworden sein und sich mit ihrer Erinnerung an die Eingabe von 1933 verbunden haben. Dies etwa halte ich für die wahrscheinlichste Erklärung.
- Wenn nun in der deutschen Öffentlichkeit seit Februar 2003 darüber gestritten worden ist, ob der Kernsatz der Enzyklika »Mit brennender Sorge« vom 14. März 1937¹¹⁰ als »Erfüllung« des Edith-Stein-Briefs von 1933, der vor »Schweigen« gewarnt hatte, zu interpretieren sei, so ist diese vom heutigen Geschichtsbild Pius' XII. her naheliegende Frage offenbar falsch gestellt. An Edith Steins eindringliche Warnung vor »Schweigen« im April 1933 dürfen wir nicht mit der Fragestellung der Hochhuth-Dichtung aus dem Jahre 1963 herangehen, wenn wir unbefangen verstehen wollen, was sie 1933 gewollt und geschrieben hat.

¹⁰⁸ Eine sehr seltene Ausnahme von dieser Regel bietet die Geschichte der Reichstags-Legation des Kardinals Commendone im Jahre 1566: vgl. Konrad Repgen, *Kaiser und Reich als Idee und Wirklichkeit für das Papsttum im Zeitalter der Reformation* (1959), ND in: Ders., *Von der Reformation bis zur Gegenwart*, hrsg. von Hans Günter Hockerts und Klaus Gotto, Paderborn u.a. 1988, 13–24.

¹⁰⁹ Man denke an den Ausschluß Edith Steins von den Reichstagswahlen am 10. April 1938 und den reichsweiten Pogrom vom 9./10. November 1938.

¹¹⁰ »Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung – die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehregebietenden Platz behaupten – aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit von wahren Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt.«

- Für unsere Interpretation der Edith-Stein-Eingabe von 1933 spricht auch die nachweisbare Tatsache, daß sie schon zu Pfingsten 1933 das Verhalten der deutschen Bischöfe zum Nationalsozialismus weniger kritisch gesehen hat als Anfang April. Am 11. Juni 1933 gab sie einer ihrer Freundinnen aus dem Dominikanerinnen-Kloster in Speyer Ratschläge für die Behandlung der aktuellen Politik im Unterricht.¹¹¹ Sie bezeichnete es einerseits als eine »unbedingte« Pflicht des Erziehers, »mit den Kindern diese Zeit durchzuleben«. Das setze voraus, »daß man selbst versucht, ein Urteil zu gewinnen, die ›Bewegung‹ an unsern Maßstäben zu messen, und in diesem Sinne dann mit den Kindern spricht. Die Pfingstbotschaft der Bischöfe gibt ihnen ja nun eine gute Richtschnur.« Mit dieser »guten Richtschnur« meint Edith Stein den Fuldaer Hirtenbrief vom 3. Juni¹¹². Dessen Text, der ein verbindlicher Kommentar zu der Erklärung vom 28. März über das Thema »Kirche und Nationalsozialismus« sein sollte, ist in den Diskussionen vor vierzig Jahren sehr heftig umstritten gewesen. Den endgültigen Wortlaut hatte der optimistische Erzbischof Gröber aus einer Handvoll divergierender Vorentwürfe und Notizen zusammengestellt. Es wurde im ersten Teil ein konsequentes Ja-Und-Aber, also ein Text, der zu unterschiedlichen Interpretationen geradezu einlädt. Diese Ambiguität hat damals die Wochenzeitung »Schönere Zukunft« auf den Punkt gebracht: »Die Kirche verlangt freudig ..., verlangt aber auch; sie bejaht ..., aber will ...; sie bejaht ..., aber warnt; sie bezeugt ..., will aber ...«. Eindeutig ist nach der Schöneren Zukunft hingegen der zweite Abschnitt des Hirtenbriefes, in dem es um die kirchlichen Forderungen an das Regime geht: Die Kirche »verlangt freie Wirksamkeit ... für ihre innerliche Erziehungsarbeit, für ihre ... Vorwerke im öffentlichen Leben: Presse, Vereine, katholische Schulen und lehnt damit die Totalitätsansprüche des Staates ab«¹¹³. Einfacher machte es sich Johannes Maaßens Junge Front: Sie unterließ den Abdruck der auf »zuversichtliche Erwartung« gestimmten Passagen der Bischöfe, während ihre »ernsten Vorbehalte« durch Fettdruck hervorgehoben wurden.¹¹⁴ Vielleicht hatte Edith

¹¹¹ Edith Steins Werke, VIII, Freiburg 1998, 305/307.

¹¹² Text: Stasiewski, Akten I (wie Anm. 51), 239–248.

¹¹³ Schönere Zukunft 39 vom 25. Juni 1933.

¹¹⁴ Vgl. Gotto (wie Anm. 83), 47.

Stein diese Version vor Augen, als sie den Vorbildcharakter gerade dieses Hirtenbriefes betonte. Aber das kann man nicht wissen.

VI. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

Fassen wir das bisherige zusammen, so ist Edith Steins Brief an Pius XI., der vermutlich vom 9. April 1933 datiert, am 12. nach Rom ging und dort am 20. April bestätigt wurde, ein unbestreitbar sehr erinnerungswürdiger Text. Er ist ein bedeutendes Zeugnis einer sehr bedeutenden Frau, die auch zu den großen Gestalten des deutschen Katholizismus zu zählen wäre, wenn der Kelch des Martyriums in Birkenau an ihr vorübergegangen wäre. Was sie 1933 dem Papst zur Judenfrage schrieb, war meisterhaft formuliert, auch wenn sie nicht nach einer Enzyklika verlangte. Und sie stand mit ihrem unbeirrbar klaren Denken zur Judenfrage im damaligen katholischen Deutschland keineswegs allein, wie wir gezeigt haben. Es gab zwar auch extreme Gegenpositionen¹¹⁵, auf die ich nicht näher eingegangen bin, weil ich deren Repräsentativität gering einschätze. Hingegen war das, wofür Edith Stein in dieser Sache stand und eintrat, keine Rand- oder Minderheitenposition, sondern entsprach der Tradition des deutschen Katholizismus¹¹⁶. Deshalb verdient ihre Eingabe an Pius XI. als zeitgeschichtliche Quelle von hoher Bedeutung gewertet zu werden. Über allen biographischen und hagiographischen Bezug hinaus ist dieser Brief ein großartiges Dokument der deutschen Geschichte.

Im Päpstlichen Staatssekretariat gab es 1933 zwei Abteilungen. Die erste war für die *affari ordinari* zuständig, für die innerkirchlichen Angelegenheiten, die zweite, *affari straordinari*, für die Außenpolitik, deren Angelegenheiten regelmäßig einer besonderen Kongregation

¹¹⁵ Jedenfalls behauptete der Berliner Studentenseelsorger Franziskus Stratmann OP, als er vergeblich versuchte, mit einem perspektivenreichen Brief vom 10. April den Münchener Kardinal zu einem öffentlichen Eintreten für die Juden zu bewegen: »... niemand protestiert wirksam gegen diese unbeschreibliche deutsche und christliche Schmach. Selbst Priester fühlen ihre antisemitischen Instinkte durch dieses sündhafte Treiben befriedigt. ... Am Opportunismus geht das echte Christentum zugrunde ...« (Ludwig Volk (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. I: 1917–1934. Mainz 1975, 711).

¹¹⁶ Der sich hierin vom österreichischen deutlich abhob. Das lehrt die minutiöse Presseuntersuchung von Walter Hannot, Die Judenfrage in der katholischen Tagespresse Deutschlands und Österreichs 1923–1933. Mainz 1990.

vorgelegt wurden, der *S. Congregazione degli affari ecclesiastici straordinari*. Edith Steins Brief ist der zweiten Abteilung zugewiesen worden, wo kurz zuvor für die vielen Akten über deutsche Angelegenheiten (*Posizione Germania*) ein neuer Unterfaszikel mit der Aufschrift *La questione degli Ebrei in Germania* angelegt worden war. Dort findet sich Edith Steins Eingabe nicht ganz vorn, es gehen 13 andere Blätter voraus.¹¹⁷ Ihre Eingabe war also nicht das erste Aktenstück über die Judenfrage in Deutschland, das das Päpstliche Staatssekretariat 1933 zu den Akten genommen hatte. Tatsächlich hatte der Kardinalstaatssekretär, wie wir hörten, bereits am 4. April den Berliner Nuntius wegen der »antisemitischen Exzesse« in Deutschland zur Berichterstattung aufgefordert.¹¹⁸ Dieser aber hat keine Vorschläge für weiteres Handeln eingereicht. Damit nahm er Rücksicht auf die Tatsache, daß der Hl. Stuhl keine Divisionen hat. Der Vatikan hat zwar nach der Ratifizierung des Reichskonkordats »ein Wort eingelegt« für die Schwierigkeiten, in welche die katholisch getauften Juden aufgrund der neuen Gesetzgebung geraten waren, erhielt aber nicht einmal eine Antwort; und er konnte diese auch nicht erzwingen.¹¹⁹ Auf der Ebene der diplomatischen Beziehungen hatte der Papst keine freie Hand.

Anders stand es mit vatikanischen Entscheidungen über Glaubens- und Sittenfragen. Hier war der Papst wirklich »souverän«, und an diese Souveränität hatte die Dozentin Dr. Edith Stein appelliert. Daß sie persönlich keine sachbezogene Antwort des Papstes erhielt, entsprach den Behörden-Usancen, darf uns aber nicht zu der Annahme verleiten, daß man in Rom ihr Petitum nur ungenügend gewürdigt habe, im Gegenteil: Pius XI. hat seine Kompetenz als oberster Glaubens- und Sittenrichter der Kirche stets genutzt, auch in der Judenfrage, die für Rom ein Unterkapitel des Stichworts »Rassismus« war. Am 24. Januar 1934 wurde Alfred Rosenberg die Leitung und Überwachung der geistig-weltanschaulichen Aktivitäten der NSDAP übertragen, und bereits am 7. Februar stand dessen Hauptwerk, der »Mythus des zwanzigsten Jahrhunderts«, geradezu eine Bibel der Rassenlehre und des Antisemitismus, auf dem Index der verbotenen Bücher¹²⁰. Und wie wir neuestens erfuhren, hat das Hl. Offizium, die Vorgängerbehörde

¹¹⁷ Vgl. oben Anm. 99.

¹¹⁸ Vgl. oben unter Anm. 66.

¹¹⁹ Albrecht (wie Anm. 99), 397.

¹²⁰ Nachweise: Stasiewski, Akten I (wie Anm. 51), 539 f.

der heutigen Glaubenskongregation, im Oktober 1934 weitere Schritte eingeleitet, um die nationalsozialistische Rassentheorie und Hitlers »Mein Kampf« formell zu verurteilen. Diese Initiative ist nicht im schwer durchdringlichen Gestrüpp der vatikanischen Behörden und/oder wegen der Bedenken des zögernden Papstes hängengeblieben, sondern hat im Frühjahr 1938 die Weltöffentlichkeit und im Spätsommer 1938 den deutschen Klerus erreicht. So war ein sehr breiter Kreis von Adressaten instruiert.¹²¹

Die katholische Kirche hat also nicht untätig die Verwirrung der Geister durch den biologisierenden Nationalsozialismus des »Dritten Reichs« toleriert, sondern sich sehr (und: nicht ganz erfolglos) um Gegensteuerung bemüht, wobei durchaus historisch diskutabel bleibt, ob das in jedem Falle rechtzeitig und mit dem größtmöglichen Nachdruck geschehen ist. Dieses Gegensteuern aber entsprach ihrer Grundkonzeption des Abstand-Haltens vom Hitler-Regime, und eine solche Distanzierung war im Grunde ja auch die Devise Edith Steins mit ihrer Eingabe an Pius XI. vom [9.] April 1933.

¹²¹ Hubert Wolf, »Vertagt auf unbestimmte Zeit«, in: FAZ 12. April 2003, hat diese Angelegenheit anhand der Akten der Glaubenskongregation, und zwar bis zur unbefristeten Vertagung der vorbereiteten Thesen am 4. Juni 1937 verfolgt. Tatsächlich ist der im Hl. Offiz erarbeitete »Syllabus gegen den Rassismus« jedoch nach dem 4. Juni 1937 an die Studienkongregation weitergeleitet worden, die ihn am 13. April 1938 an die katholischen Universitäten und Fakultäten versandte und am 1. Mai 1938, sicher im Kontakt mit dem Staatssekretariat, in die französische Presse lancierte, von wo aus er in alle Länder ging: vgl. Heinz Hürten, Leserbrief »Keineswegs vertagt«, in: FAZ 22. April 2003. Nach der Fuldaer Bischofskonferenz vom August 1938 sind diese Thesen in Deutschland mit einem ausführlichen Kommentar der Bischöfe dem katholischen Klerus zugeleitet worden: vgl. Heinz Hürten (wie Anm. 37), 424 ff.; auch Konrad Repgen, Judenpogrom, Rassenideologie und katholische Kirche 1938. Köln 1988 (= Kirche und Gesellschaft 152/153).

Die katholische Kirche und der Rassismus der Nationalsozialisten – konkretisiert am Enzyklika-Projekt Pius' XI. gegen den Rassismus*

1. ZUM STELLENWERT DES RASSISMUS IN DER AUSEINANDERSETZUNG DES VATIKANS MIT DER NATIONALSOZIALISTISCHEN WELTANSCHAUUNG

Die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit dem Nationalsozialismus betraf von Anfang an nicht lediglich einzelne Aspekte der politischen Praxis der »Bewegung«, wie etwa den antidemokratischen Charakter, sondern ihre »Weltanschauung«. In ihr sah man langfristig das größte Gefahrenpotential. Man erkannte im Nationalsozialismus eine spezifische Ideologie, die man als antichristliches, völkisch-rassistisches Neuheidentum charakterisierte. Deshalb erfolgte die Auseinandersetzung primär auf der weltanschaulichen Ebene: nämlich durch die Konfrontation mit der christlichen Weltanschauung.

Sowohl *Papst Pius XI.* wie sein Kardinalstaatssekretär *Pacelli* waren der Auffassung, »daß erstens die verderbliche politische Praxis des Nationalsozialismus ihre Wurzel und ihren Ausgangspunkt in der NS-Ideologie besitze und daß zweitens die vom Regime angestrebte ideologische Gleichschaltung nur dort zu verhindern war, wo der Platz der Weltanschauung bereits besetzt war durch scharf umrissene, ausschließende Auffassungen anderer Art«.¹

Bei dieser Art der Auseinandersetzung rückte die rassistische Komponente der NS-Ideologie fast zwangsläufig ins Zentrum der Argumentation, und zwar bereits vor 1933. Zum Teil verboten deutsche Bischöfe die Mitgliedschaft von Katholiken in der NSDAP unter Hinweis auf den mit dem Christentum unverträglichen Rassismus dieser Partei. So begründete die Berliner Bistumsleitung 1931 in einem Brief an den NS-Gauleiter *Joseph Goebbels* die ablehnende Haltung mit dem Hin-

* Vortrag auf der Jahrestagung der Edith-Stein-Gesellschaft am 26.4.2003 in Münster.

¹ Dieter Albrecht: Der Hl. Stuhl und das Dritte Reich. In: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hrsg.): Die Katholiken und das Dritte Reich, Mainz 1990, S. 31.

weis: »Der deutsche Episkopat hat [...] festgestellt, daß führende Vertreter des Nationalsozialismus die Rasse höher stellen als die Religion.«

Die antirassistische Argumentation auf der katholischen Seite verstärkte sich bald nach 1933 unter anderem auch dadurch, daß *Hitler* den »Chefideologen« der NSDAP, *Alfred Rosenberg*, im Januar 1934 zum Beauftragten für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP ernannte. Nun konnten dessen Schriften von *Hitler* nicht mehr wie bisher als die eines Privatmannes abgetan werden. Daraufhin setzte der Vatikan mit Dekret vom 7. Februar 1934 *Rosenbergs* »Mythus des 20. Jahrhunderts« auf den Index verbotener Bücher und machte die Indizierung öffentlich bekannt.

Bereits am 4. April 1933, drei Tage nach dem ersten Judenpogrom der Nazis, wodurch wohl auch *Edith Stein* zu ihrem berühmten Brief an den Papst veranlaßt worden sein dürfte, wies Kardinalstaatssekretär *Pacelli* seinen Nuntius in Berlin, *Cesare Orsenigo*, an, sorgsam zu prüfen, wann und wie »eine Intervention gegen die Gefahr antisemitischer Ausschreitungen in Deutschland« am wirksamsten möglich sei. Weiter schreibt er: »Da es den Gepflogenheiten des Heiligen Stuhles entspricht, seine universale Mission des Friedens und der Liebe allen Menschen zuzuwenden, welchen sozialen und religiösen Hintergrund sie auch immer haben mögen, und auch seinen barmherzigen Dienst einzuschalten, wo immer es sich als notwendig erweist, beauftragt der Heilige Vater Ihre Exzellenz, in diesem Sinne zu ermitteln.«²

Im Mai 1934 schrieb Kardinalstaatssekretär *Pacelli* in einer Note an die Deutsche Reichsregierung: »Menschliche Norm ist undenkbar ohne Verankerung im Göttlichen. Diese Verankerung kann nicht liegen in einem gewillkürten ›Göttlichen‹ der Rasse, nicht in der Verabsolutierung der Nation. Ein solcher ›Gott‹ des Blutes und der Rasse wäre weiter nichts als das selbstgeschaffene Widerbild eigener Beschränktheit und Enge, eine Vergöttlichung kollektiven Stolzes, aber nicht das gläubige und demütige Anerkennen eines alles Geschöpfliche überragenden höchsten Seins, in dessen Vaterhand die ganze Menschheit geborgen ist als in ihrem Schöpfer, ihrem Erhalter und Lenker.

² Zitiert nach Albert Wucher: Postwendend eine Antwort aus Rom, Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 11. April 2003.

Die von manchen Kreisen gepredigte Rückkehr zu einer ›Nationalreligion‹ wäre nicht nur ein ›Sündenfall‹ im übernatürlichen, sondern auch ein Rückfall im natürlichen kulturellen Sinn.«³

Die »Verabsolutierung des Rassegedankens« sei ein »Irrweg, dessen Unheilsfrüchte nicht auf sich warten lassen werden«, schrieb *Pacelli*.⁴ Auf dieser Linie lag auch das Schreiben der vatikanischen Kongregation der Seminarien und Studien vom 13. April 1938 an die katholischen akademischen Einrichtungen, mit dem diese im Auftrag Pius' XI. aufgefordert wurden, die Thesen des Rassismus zurückzuweisen. Alle europäischen Kardinäle erhielten einen Abdruck dieses Schreibens mit der Aufforderung, auf gleiche Weise zu verfahren. In diesem Schreiben wurden die Irrtümer des Rassismus, die zu widerlegen seien, in acht Thesen zusammengefaßt. Die ersten sechs Thesen lauten:

1. Die menschlichen Rassen sind auf Grund ihrer natürlichen und unveränderlichen Charaktere voneinander so verschieden, daß die niedrigste unter ihnen von der höchsten weiter entfernt ist als von der höchsten Tiergattung.
2. Man muß mit allen Mitteln die Lebenskraft der Rasse und die Reinheit des Blutes erhalten und pflegen; alles, was zu diesem Ergebnis führt, ist schon durch die bloße Tatsache ehrenhaft und erlaubt.
3. Aus dem Blut, dem Sitz der Charaktereigenschaften der Rasse, stammen alle geistigen und sittlichen Qualitäten des Menschen als ihrer Urquelle.
4. Das wesentliche Ziel der Erziehung besteht darin, die Charaktereigenschaften der Rasse zu entwickeln und die Gemüter zu einer brennenden Liebe zur eigenen Rasse als dem höchsten Gut zu entflammen.
5. Die Religion ist dem Gesetz der Rasse unterworfen und muß ihr angepaßt werden.
6. Die erste Quelle und der oberste Grundsatz jeder Rechtsordnung ist der rassische Instinkt.⁵

³ Zitiert nach J. Neuhäusler: Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand. Erster Teil, München 1946, S. 28ff.

⁴ Zitiert nach DER SPIEGEL 17/2003, S. 72.

⁵ Zitiert nach Yves M.-J. Congar: Die katholische Kirche und die Rassenfrage, Recklinghausen 1961, S. 65.

2. KURZE CHARAKTERISIERUNG RASSISTISCHEN DENKENS

Im Anschluß an die in diesen Thesen bereits anklingenden Kernaussagen des Rassismus ist es naheliegend, an dieser Stelle wenigstens kurz zu definieren, was unter Rassismus zu verstehen ist. Der Kern des Rassismus besteht in einer Negation des Gleichheitsgedankens. Kein vernünftiger Mensch wird die *Verschiedenartigkeit* der Menschen bestreiten – nicht nur hinsichtlich ihrer Hautfarbe, sondern auch hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten, ihres Charakters und ihrer Mentalität. Während nicht-rassistisches Denken nun aber die *Gleichwertigkeit* aller Menschen *trotz* ihrer *Verschiedenartigkeit* betont, leitet rassistisches Denken aus der Verschiedenartigkeit der Menschen die Behauptung ihrer *Ungleichwertigkeit* ab. Der Rassist leugnet die im christlichen Denken von Anfang an vertretene und durch die Aufklärung bzw. die Französische Revolution zur universellen Gültigkeit erhobene *Gleichwertigkeit* aller Menschen. Menschenwürde ist für den Rassisten – sofern er diesen Begriff überhaupt gebraucht – eine Frage der Rasse, nicht des Menschseins schlechthin. Sie kommt für ihn keineswegs allen Menschen in gleichem Maße zu; denn er teilt die Menschen in *höher- und minderwertige Rassen* ein. Von der Behauptung einer *Minderwertigkeit* ist es dann nur noch ein kleiner Schritt bis zur nächsten Stufe, nämlich zur Behauptung einer *Unwertigkeit* – und schon ist man beim Begriff des »*lebensunwerten Lebens*« mit allen Konsequenzen, die dieser fürchterliche Begriff gehabt hat.

In einem nationalsozialistischen Kommentar zur Rechtfertigung der Nürnberger Rassegesetze von 1935 hieß es: Damit werde die absurde These der Aufklärung und der Französischen Revolution ein für allemal korrigiert: wonach alle Menschen gleich seien. – Deutlicher kann man nicht sagen, worin das rassistische Denken im Kern besteht.

Es ist für unseren thematischen Zusammenhang an dieser Stelle kurz in Erinnerung zu rufen, daß die Nationalsozialisten nicht die Erfinder des rassistischen Denkens waren. Sein Ursprung liegt vielmehr bereits im 19. Jahrhundert. Die Nationalsozialisten haben die letzte, bis dahin unvorstellbare Konsequenz aus Gedanken gezogen, die größtenteils im 19. Jahrhundert formuliert wurden. Natürlich geht es mit dieser Feststellung nicht darum, sie in irgendeiner Weise zu entlasten oder ihre Verbrechen auch nur abzumildern, sondern es geht um die Verdeutlichung des geistesgeschichtlichen Kontextes, aus dem diese Verbrechen resultieren.

Die Frage, ob die Schreibtischtäter des 19. Jahrhunderts auch bereit und imstande gewesen wären, »Auschwitz« zu erfinden und zu organisieren, wenn sie über die dafür erforderliche politische Macht verfügten hätten, kann und muß hier unerörtert bleiben. Es muß aber immer wieder an das fürchterliche geistige Erbe von Schreiberlingen wie *Eugen Dühring* (1833–1921) erinnert werden mit seinem Begriff des »minderwertigen jüdischen Blutes«, ferner an den Wahldeutschen und Schwiegersohn *Richard Wagners Houston Stewart Chamberlain* (1855–1927) mit seiner Diskriminierung der Juden als Angehörige einer »Bastardrasse«, »deren Dasein Sünde, ein Verbrechen gegen die heiligen Gesetze des Lebens ist«, sowie an *Paul Bötticher* alias *Paul de Lagarde* (1827–1891) mit seinen widerwärtigen Bemerkungen über jene Deutschen, die »zu feige sind, dies Ungeziefer [gemeint sind die Juden] zu zertreten«. Auch den folgenden Satz von ihm kann ich Ihnen in diesem Zusammenhang nicht ersparen: »Mit Trichinen und Bazillen wird nicht verhandelt, Trichinen und Bazillen werden auch nicht »erzogen«, die werden so rasch und gründlich wie möglich unschädlich gemacht.«⁶

Es geht, um es noch einmal zu betonen, mit diesen kurzen Hinweisen auf die geistigen Vorläufer des Rassismus der Nationalsozialisten natürlich nicht darum, letztere zu entlasten, sondern es geht um die Verdeutlichung des geistesgeschichtlichen Kontextes, insbesondere aber um den Hinweis, daß die Katastrophe, die das rassistische Denken im 20. Jahrhundert bewirkt hat, ihre geistigen Vorläufer im 19. Jahrhundert hatte und daß sie in den wirren Köpfen dieser Vorläufer begonnen hat.

Dies gilt im übrigen auch für einen ganz spezifischen Aspekt des Rassismus, dem die getauften Juden, also auch *Edith Stein*, zum Opfer gefallen sind. Ich meine die Frage, ob und in welcher Weise die Taufe die Rasse des Menschen berühre und verwandle. Die getauften Juden, die Christen jüdischer Herkunft also, blieben für die rassistischen Nazis bekanntlich weiterhin Juden. Auch diese Auffassung haben sie aus dem 19. Jahrhundert übernommen. *Eugen Dühring* hat den bis dahin verbindlichen Gedanken, wonach die jüdische Existenz durch die Taufe aufgehoben werde – »Taufe bricht Rasse«, hieß das dann –, nachdrücklich bekämpft und durch die These ersetzt, religiöse Akte, also auch die Taufe, veränderten die »rassistische Physiognomie« nicht;

⁶ Paul de Lagarde: Judentum und Indogermanen, Göttingen 1888, S. 339.

denn das Blut sei ihr entscheidender Träger. Deshalb bleibe auch der getaufte Jude »unentrinnbar ein Jude«. »Taufe bricht Rasse *nicht*«, gab er als Gegenparole aus. Daraus wurde gewissermaßen als Kolportage der folgende geradezu widerwärtige Reim: »Was der Jude glaubt, ist einerlei. / In seiner Rasse liegt die Schweinerei.«

Ich schließe diese Ausführungen zu den geistigen Ursprüngen des Rassismus und ihrer Rezeption durch die Nationalsozialisten mit einem Zitat aus dem SS-Propaganda-Organ »*Das Schwarze Korps*« vom 5. Mai 1938, das auch von Eugen Dühring stammen könnte:

»Für uns war, ist und bleibt der Jude unser Feind, dessen Wesensart ihm auf Grund seiner rassischen Zugehörigkeit gebietet, Feind zu sein, und der nicht etwa aus eigenem Gutdünken unser Freund werden kann. Für uns gibt es keinen ›anständigen‹ Juden, der so ein schlechter Jude ist, daß er beinahe als Arier gelten könnte. Denn ein Mensch vermag seine Rasse nicht zu leugnen, selbst wenn er's wollte.«⁷

3. FRÜHE VATIKANISCHE PLÄNE ZUR VERURTEILUNG DER NS-IDEOLOGIE NACH DEM HISTORISCHEN VORBILD DES »SYLLABUS ERRORUM« VON 1864

Nach diesem Exkurs über Begriff und Ursprung des Rassismus kehre ich nun wieder zur Auseinandersetzung des Vatikans mit den Nationalsozialisten zurück. Erst durch die am 15. Februar 2003 erfolgte Öffnung der Archive des Heiligen Offiziums für den Pontifikat *Papst Pius' XI.*, das heißt für die Zeit von 1922 bis 1939, wird bekannt, daß in den Jahren von 1934 bis 1937 im Vatikan sehr konkrete Pläne verfolgt wurden, die weltanschaulichen Irrtümer des Nationalsozialismus und dann zentral den Rassismus zusammen mit denen des Kommunismus öffentlich zu verurteilen.

Ich berufe mich hier auf den sehr informativen Artikel des Münsteraner Kirchenhistorikers *Hubert Wolf* in der FAZ vom 12. April 2003. Danach waren die Pläne, die in etlichen Sitzungen des Heiligen Offiziums in den Jahren 1934 und 1935 beraten wurden – größtenteils unter dem Vorsitz des Papstes –, soweit gediehen, daß man sich als geeignetste Form der beabsichtigten *Damnatio* auf eine Enzyklika in Verbindung mit einer knappen Zusammenfassung der zurückzuwei-

⁷ *Das Schwarze Korps* vom 5.5.1938; zitiert bei Hans-Jochen Gamm: *Judentumskunde. Eine Einführung*, München 1966, S. 63.

senden Irrtümer nach dem historischen Vorbild der *Enzyklika* »*Quanta cura*« in Verbindung mit dem »*Syllabus errorum*« von 1864 geeinigt hatte.

Im Archiv wurden Zusammenstellungen von ursprünglich 47 Propositionen gefunden, die im weiteren Verlauf der Beratungen knapper zusammengefaßt wurden, so daß schließlich im Oktober 1936 ein 24 Propositionen umfassender »*Syllabus*« der wesentlichen weltanschaulichen Irrtümer des 20. Jahrhunderts fertiggestellt war. Diese 24 Propositionen oder Sätze unterteilen sich in

- *acht Sätze über den Rassismus* mit Quellenbelegen aus Hitlers »*Mein Kampf*«,
- *acht Sätze zum Kommunismus* mit Quellenbelegen aus Texten von Lenin und Stalin,
- *fünf Sätze über den Faschismus* mit Quellenbelegen aus Schriften Mussolinis,
- *drei Sätze zum Totalitarismus* mit Quellenbelegen wiederum aus Schriften Mussolinis.

Zu dieser Zeit sollten die Irrtümer der beiden großen Ideologien des 20. Jahrhunderts also gleichzeitig in einem Dokument zurückgewiesen werden. In dieser Hinsicht verschieben sich gegen Ende des Jahres 1936 nun aber die Akzente, und dies aus Gründen, die sich nach *Wolf* aus den bisher bekannten Dokumenten nicht völlig erschließen lassen. In der Sitzung am 18. November 1936 beschließt das Heilige Offizium, die Auseinandersetzung mit dem Rassismus »auf unbestimmte Zeit« (»*dilata sine die*«) zu vertagen.

Hubert Wolf hält es für möglich, daß dieser Beschluß durch die Bitte der deutschen Bischöfe vom 18. August 1936 um eine päpstliche Stellungnahme zur Lage in Deutschland ausgelöst worden sein könnte. Er fragt, ob diesem Beschluß zur Vertagung der Auseinandersetzung womöglich die Absicht zugrunde lag, »sich in der Rassenfrage zurückzuhalten und statt dessen 1937 mit der *Enzyklika* »*Mit brennender Sorge*« einen »Rundumschlag« zu wagen? Zwar wiesen die Kardinäle die Konsultatoren-Kommission an, ihre Studien fortzusetzen. Wenn der Papst sich jedoch derzeit überhaupt äußern wolle, dann solle er dies speziell zu den Irrtümern des Kommunismus tun.«

Am darauffolgenden Tag hat der Papst dann in einer Privataudienz bestätigt, daß er beabsichtige, allein gegen den Kommunismus vorzugehen. Am 19. März 1937 veröffentlichte er die *Enzyklika* »*Divini Redemptoris*« gegen den Kommunismus. Sie entsprach in der Form nicht

einer Verurteilung nach Art eines *Syllabus*, wie sie bisher vom Heiligen Offizium verfolgt worden war. Dieses stellte zwei Tage vor Veröffentlichung von »*Divini Redemptoris*« seine Beratungen vorerst ein, um die Wirkung der Enzyklika abzuwarten, und am 2. Juni 1937 wurde die Beratung eines *Syllabus* gegen Kommunismus und Rassismus abermals »auf unbestimmte Zeit vertagt«.

Wolf legt in seinem Artikel Wert auf die Feststellung, daß dieser Beschluß auf den Papst selbst zurückging. Denn er habe die von den Kardinälen beschlossene Vertagung zwei Tage später, am 4. Juni 1937, ausdrücklich bestätigt, und zwar mit der Begründung, die aktuelle schwierige Situation lasse einen *Syllabus* der Irrtümer von Rassismus und Kommunismus derzeit nicht zu. Wenn die gegenwärtigen Stürme jedoch vorbei seien und die kirchenpolitische Situation sich ein wenig beruhigt habe, könne man das Studium der Frage wieder aufnehmen. *Wolf* kommentiert diesen Vorgang wie folgt: »Damit steht der *Ratti-Papst* [= *Pius XI.*] – zumindest formal – als derjenige fest, der verhinderte, daß *Adolf Hitlers Mein Kampf* und mit ihm der Rassismus von der katholischen Kirche feierlich verurteilt wurde. Bei der Beurteilung des Verhaltens des Papstes darf man freilich die Sittlichkeitsprozesse, die Debatte über Priester und Wehrdienst und viele andere Bedrückungen der Kirche in Deutschland nicht ausblenden. Von wem der Papst allerdings bei dieser Entscheidung beraten wurde, ob er eine namentliche *Damnatio Hitlers* aus eigenem Antrieb verhinderte, ob er einfach dem Votum der Kardinäle des Heiligen Offiziums folgte oder ob doch *Pacelli* im Hintergrund stand, darüber geben die Akten der Glaubenskongregation keinen Aufschluß.« Wohl lasse sich aus den Akten entnehmen, daß *Pacelli* an den entscheidenden Sitzungen der Kardinäle des Heiligen Offiziums, in denen die Vertagung beschlossen wurde, nicht teilgenommen und also nicht direkt an der Entscheidung mitgewirkt habe.

4. ZUR ART DER KRITIK DES RASSEGEDANKENS IN DER ENZYKLIKA »MIT BRENNENDER SORGE«

Diese neuen Erkenntnisse enthalten zugleich einen Schlüssel zur Interpretation der Intention des Papstes mit der Veröffentlichung der *Enzyklika* »*Mit brennender Sorge*«. Die Interpretation muß im Kontext der nun bekannt gewordenen Beratungen des »*Syllabus*«-Projek-

tes erfolgen. Der Papst wollte mit diesem Dokument durchaus noch nicht jenen »Rundumschlag« gegen die Nationalsozialisten führen, wie er zu dieser Zeit in den »Syllabus«-Beratungen vorbereitet wurde. Vielmehr sollte es eine Art von Warnschuß sein, ein Signal an die Adresse *Hitlers* und der Nationalsozialisten, daß ihre Weltanschauung die katholische Kirche zum Widerspruch herausfordere und daß diese – trotz des Konkordats – zur politischen Praxis der Nationalsozialisten nicht schweigen werde. Weil die öffentliche Bloßstellung noch vermieden werden sollte, deshalb erfolgte die Kritik des Rassismus eher indirekt als direkt. Das heißt aber nicht, daß sie nicht sehr wohl verstanden worden wäre.

Vergegenwärtigt man sich heute jedoch die vielfältigen Formen, in denen sich der Rassismus, konkret die Bedrohung der Juden in Deutschland, zu dieser Zeit bereits bemerkbar machte, dann kommt man in diesem Zusammenhang wohl nicht um die Feststellung herum, daß dieses Dokument, ungeachtet der Tatsache, daß es auch in seiner indirekten Kritik von jedem verstanden wurde, daß es weltweite Beachtung fand und die Nationalsozialisten aufs äußerste empörte, in Anbetracht dessen, was zu dieser Zeit bereits alles in Deutschland geschehen war und geschah, in seiner Kritik sehr zurückhaltend war, ich meine: zu zurückhaltend. Das Wort *Jude* und der Begriff *Antijudaismus* bzw. *Antisemitismus* kommen darin nicht vor. Der Begriff *Rasse* wird unter der Kapitelüberschrift »*Reiner Gottesglaube*« in theologischer Perspektive, nicht jedoch hinsichtlich seiner gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen wie folgt kritisiert: »Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung – die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehrerbietenden Platz behaupten – aus dieser irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit von wahren Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt.«

Drei Abschnitte später heißt es: »Nur oberflächliche Geister können der Irrlehre verfallen, von einem nationalen Gott, von einer nationalen Religion zu sprechen, können den Wahnversuch unternehmen, Gott, den Schöpfer der Welt, den König und Gesetzgeber aller Völker, vor dessen Größe die Nationen klein sind wie Tropfen im Wasser-

eimer (Is. 40,15), in die Grenzen eines einzelnen Volkes, in die blutmäßige Enge einer einzelnen Rasse einkerkern zu wollen.«

Wir wissen heute, daß diese Sätze, die in dem von *Faulhaber* stammenden Entwurf noch nicht enthalten sind, von Kardinalstaatssekretär *Pacelli* stammen.

In theologischer Hinsicht wird der Rassegedanke hier unzweideutig zurückgewiesen. Liest man diese Zurückweisung jedoch in der Perspektive der damals in Deutschland von den *Nürnberger Rassegesetzen* unmittelbar Betroffenen, so muß man sagen, daß die Kritik deutlicher und massiver hätte sein müssen. Immerhin hatte Vatikanbotschafter *Orsenigo* nach der Verabschiedung der Nürnberger Rassegesetze aus Berlin nach Rom berichtet: »Wenn, wie es scheint, die nationalsozialistische Regierung noch lange an der Macht bleibt, ist es den Juden vorherbestimmt, aus dieser Nation zu verschwinden.«

Daß die Lage der Juden in Deutschland eine viel deutlichere Sprache verlangt hätte, ist nicht nur eine Feststellung aus heutiger Sicht, sondern der Papst selbst war bereits zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der Auffassung, daß die Kritik eigentlich nicht ausreichend sei. Wie dargelegt, wollte er vor der eigentlich als notwendig erachteten massiven Kritik den Nationalsozialisten einen Warnschuß geben und ihnen damit die Möglichkeit des Einlenkens einräumen. Er hielt es allerdings für wenig wahrscheinlich, daß sie diese Möglichkeit nutzen würden, denn er war bereits zu dieser Zeit der Auffassung, »daß eine Verständigung zwischen Katholiken und Nationalsozialisten eine Unmöglichkeit« sei und daß es wohl kaum gelingen werde, die Nationalsozialisten zum Einlenken zu bewegen. Immerhin gab es unter seinen Beratern auch solche, die da meinten, er gehe mit seiner Kritik in der *Enzyklika* »*Mit brennender Sorge*« schon zu weit. Er aber bestand auf der maßgeblich von *Pacelli* verschärften Version der *Faulhaber*-Vorlage mit der Bemerkung: »Es komme, was da wolle.«⁸

5. ÖFFENTLICHE ÄUSSERUNGEN PIUS' XI. ZUM RASSISMUS UND ANTISEMITISMUS IN DEN JAHREN 1937/38

Pius XI. verknüpfte also mit der Veröffentlichung der *Enzyklika* »*Mit brennender Sorge*« keine allzu hohen Erwartungen hinsichtlich ihrer

⁸ Friedrich Engel-Janosi: *Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918–1938*, Wien-München 1971, S. 155.

Wirkung auf die Nationalsozialisten. Er war vielmehr davon überzeugt, daß diese Enzyklika nur den ersten Schritt in der Auseinandersetzung mit ihnen bilden werde, dem weitere folgen müßten, in denen die Kritik deutlicher und grundsätzlicher zu erfolgen habe. Die rassistische Ideologie müsse ebenso ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt werden, wie dies mit der kommunistischen Ideologie in der Enzyklika »*Divini Redemptoris*« geschah. Entgegen der auch heute noch weitverbreiteten Auffassung hat *Pius XI.* die Enzyklika »*Mit brennender Sorge*« durchaus nicht als »Gegenstück« zu »*Divini Redemptoris*« betrachtet, die sich sehr grundsätzlich mit der kommunistischen Ideologie auseinandersetzt. Dieses »Gegenstück«, also die ebenso gründliche Auseinandersetzung mit dem Rassismus, behielt sich *Pius XI.* als nächsten Schritt noch vor. Diesen nächsten Schritt unternahm er im Sommer 1938, als er den Entwurf für dieses Dokument in Auftrag gab.

Pius XI. hat sich in den Jahren 1937 und 1938 intensiv mit Fragen der Rasse und mit dem Rassismus beschäftigt, was sich als Notwendigkeit zu dieser Zeit insbesondere auch daraus ergab, daß sich nun auch das Italien *Mussolinis* nach dem Besuch *Hitlers* in Rom zum Rassismus bekannte.

In diesen Zusammenhang gehört das bereits erwähnte Schreiben an die katholischen akademischen Einrichtungen durch die Kongregation der Seminarien und Studien vom 13. April 1938. Mit voller Absicht ließ *Pius XI.* es ausgerechnet am 3. Mai im *Osservatore Romano* zur »Begrüßung« *Hitlers* veröffentlichen, der an diesem Tag zu einem Staatsbesuch in Rom eintraf. *Pius XI.* zog sich nach Castel Gandolfo zurück, weil ihm, wie er erklärte, in Rom »die Luft unerträglich« sei. »Man kann«, so erklärte er am 3. Mai 1938, »es nicht anders als unpassend und zeitlich unangebracht finden, am Tag des Heiligen Kreuzes das Zeichen eines anderen Kreuzes [hier in Rom] hissen zu lassen.«⁹ Bevor er sich am 30. April nach Castel Gandolfo begab, ordnete er die Schließung der Vatikanischen Museen für die Tage des Führer-Besuchs an und verbot das Hissen der nationalsozialistischen Flagge auf allen kirchlichen Einrichtungen.

Nach dem Besuch *Hitlers* in Rom ging auch *Mussolini* zu einer offenen Propagierung des Rassismus als einer Staatsideologie und zum Erlaß antisemitischer Gesetze über. Eine massive antisemitische Propa-

⁹ Zitiert nach Congar, a.a.O., S. 70.

ganda überzog Italien. Eines seiner Resultate war die Veröffentlichung der neuen Position des italienischen Faschismus in der Rassenfrage in Form einer zehn Punkte umfassenden »Rassen-Erklärung« im Juli. Darin heißt es:

1. Es gibt Rassen.
 2. Es gibt große und kleine Rassen.
 3. Der Begriff der Rasse ist ein rein biologischer Begriff. Er basiert infolgedessen auf anderen Aspekten als die Begriffe des Volkes und der Nation, die im wesentlichen auf historischen, sprachlichen und religiösen Aspekten beruhen.
 4. Die Bevölkerung des heutigen Italien ist arischen Ursprungs, und seine Zivilisation ist arisch.
 5. Es ist eine Legende, daß es in historischen Zeiten eine Einwanderung einer bedeutenden Zahl von Menschen gegeben habe.
 6. Es existiert also eine reine »italienische Rasse«.
 7. Es ist an der Zeit, daß sich die Italiener als Rassisten bekennen.
 8. Es ist notwendig, zwischen den Mediterranen Europas (den »occidentali«) einerseits und den Orientalen und Afrikanern andererseits deutlich zu unterscheiden.
 9. Die Juden gehören nicht zur italienischen Rasse.
 10. Die rein europäischen physischen und psychologischen Eigenschaften der Italiener dürfen in keiner Weise verändert werden. Die Ehe ist allein im Kreis der europäischen Rassen zulässig.¹⁰
- Diese Erklärung wurde am 15. Juli 1938 in allen italienischen Tageszeitungen auf der ersten Seite veröffentlicht und erregte großes Aufsehen. *Pius XI.* nahm noch am gleichen Tag in einer Audienz ein erstes Mal kurz Stellung, indem er feststellte, diese Erklärung stelle eine regelrechte Form der Apostasie dar. »Es handelt sich nicht mehr um die eine oder andere falsche Lehre, sondern der ganze Geist dieser Lehre steht im Gegensatz zum Glauben an Christus«, erklärte er.
- Am 21. Juli 1938 nahm er in einer Ansprache vor einer Gruppe von Studenten sehr viel grundsätzlicher Stellung. Dabei gebrauchte er den Begriff »Rasse« noch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit und sprach sogar vom »wahren Rassismus«, wie ihn die Kirche verstehe. Er erklärte: »Katholisch heißt allumfassend [...]. Wir wollen nichts von der menschlichen Familie absondern [...]. Der Ausdruck »Menschen-

¹⁰ Zitiert nach Georges Passelecq/Bernard Suhecky: Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, München 1997, S. 141f.

geschlecht: offenbart die Einheit der menschlichen Rasse [...], gleichwohl kann man nicht leugnen, daß es in dieser allgemeinen Rasse Raum gibt für besondere Rassen wie für so viele Spielarten [...]. Man darf sich fragen, wie es kommt, daß ausgerechnet Italien es nötig hat, Deutschland nachzuahmen [...]. Die menschliche Würde erfordert es, als eine einzige und große Familie, als Menschengeschlecht, als die Menschenrasse zusammenzuleben. [...]. Dies ist die Antwort der Kirche, dies ist für die Kirche der wahre Rassismus ...«.¹¹

Am 6. September unterschied *Pius XI.* in einer Ansprache vor einer Gruppe belgischer Pilger zwischen *Rassismus* und *Antisemitismus* und erteilte letzterem eine entschiedene Absage. In dieser Ansprache gebraucht er die vielzitierte Formulierung, Christen seien »im geistlichen Sinne Semiten«: »Bedenkt, daß Abraham, unser Patriarch, unser Vorfahr genannt wird. Der Antisemitismus ist mit dem Geist und der erhabenen Wirklichkeit, die in diesen Worten zum Ausdruck kommt, nicht zu vereinbaren. Der Antisemitismus ist eine abstoßende Bewegung, an der wir Christen keinerlei Anteil haben können [...]. Es ist den Christen nicht möglich, am Antisemitismus teilzunehmen. Wir erkennen jedem das Recht zu, sich zu verteidigen und die geeigneten Mittel zu gebrauchen, um sich gegen alles, was die eigenen legitimen Interessen untergräbt, zur Wehr zu setzen. Der Antisemitismus ist nicht vertretbar. Wir sind im geistlichen Sinne Semiten.«¹²

6. AUFTRAG PIUS' XI. ZUM ENTWURF EINER ENZYKLIKA GEGEN DEN RASSISMUS

Um diese Zeit stand der von *Pius XI.* in Auftrag gegebene Entwurf zu einer eigenen Enzyklika gegen den Rassismus in Paris kurz vor seiner Vollendung. Den Auftrag hatte er am 22. Juni 1938 dem amerikanischen Jesuiten *John LaFarge* in einer Privataudienz erteilt. Dieser hatte sich in den USA durch seinen engagierten Einsatz für die Überwindung der Rassenschranken einen Namen gemacht, insbesondere durch sein 1937 erschienenes Buch »*Gerechtigkeit zwischen den Rassen*«. ¹³ Der Papst hatte dieses Buch gelesen und danach beschlossen, den Au-

¹¹ Zitiert nach Yves M.-J. Congar, a.a.O., S. 70f.

¹² Zitiert nach Augustin Bea: Die Kirche und das jüdische Volk, Freiburg/Br. 1966, S. 12f.

¹³ John LaFarge: Interracial Justice, America Press 1937.

tor mit der Abfassung einer Enzyklika gegen den Rassismus zu beauftragen.

Der Papst hatte nach der Schilderung von *LaFarge* bereits ziemlich präzise Vorstellungen über die künftige Enzyklika. Er umschrieb in der Audienz das Thema, die Methode der Darstellung und erörterte die zu berücksichtigenden Prinzipien. Hinsichtlich der sprachlichen Ausführung gab er *LaFarge* den Rat: »Sprechen Sie so einfach, wie Sie es tun würden, wenn Sie selbst der Papst wären.«

Da sich John LaFarge mit dieser Aufgabe überfordert fühlte, bat er den General des Jesuitenordens, *Wladimir Ledóchowski*, ihm Unterstützung zu gewähren. Daraufhin beauftragte dieser den französischen Jesuiten *Gustave Desbuquois*, der in Paris die »Action populaire« leitete, und den deutschen Jesuiten *Gustav Gundlach*. In den letzten Juni-Tagen trafen *LaFarge* und *Gundlach* in Paris ein und begaben sich dort im Haus der *Études* sogleich an die Ausführung ihres päpstlichen Auftrages.

Mitte September 1938 war der Entwurf fertiggestellt. *John LaFarge* überbrachte ihn nach Rom und übergab ihn dem General des Jesuitenordens, nicht dem Papst selbst. Damit erlangte *Ledóchowski* eine Schlüsselrolle in diesem Projekt. Daß *LaFarge* ihm und nicht dem Papst direkt den Entwurf aushändigte, ergab sich daraus, daß *Ledóchowski* durch die Ernennung von zwei »Helfern« aus dem Jesuitenorden mit in das Projekt involviert wurde und sich als General des Jesuitenordens für dieses hochbrisante Geheimprojekt, das in der Verantwortung von drei Mitgliedern seines Ordens lag, auch mitverantwortlich fühlte.

In diesem Umstand dürfte die entscheidende Ursache dafür liegen, daß es nicht zur Veröffentlichung der Enzyklika gekommen ist. Denn *Ledóchowski* stand dem Projekt von vornherein skeptisch bis ablehnend gegenüber: nicht weil er etwa pro-nazistisch oder gar rassistisch eingestellt gewesen wäre, sondern weil er als Pole im Bolschewismus die größere Gefahr sah und infolgedessen befürchtete, die Veröffentlichung der Enzyklika könne die Nationalsozialisten so sehr beeinträchtigen, daß ihr Kampf gegen den Bolschewismus erlahme. Es ist wahrscheinlich, daß der Jesuitengeneral die Aushändigung an den Papst aus diesen Gründen bewußt verzögert hat.

7. DAS WEITERE SCHICKSAL DES ENZYKLIKA-ENTWURFS

Da *LaFarge* nach Abgabe des Entwurfs in Rom wieder in die Vereinigten Staaten zurückkehrte, während *Gundlach* in Rom blieb und an der Gregoriana lehrte, war er es, der sich von den drei Beauftragten am intensivsten um das weitere Schicksal des Entwurfs kümmerte. Er mißtraute *Ledóchowski* in dieser Hinsicht, weil er um dessen unterschiedliche Beurteilung der vom Nationalsozialismus einerseits und vom Bolschewismus andererseits ausgehenden Gefahrenpotentiale wußte, die er ganz und gar nicht teilte. Infolgedessen hat er *LaFarge* in Paris vor dessen Abreise nach Rom vor der Übergabe der Dokumente an *Ledóchowski* gewarnt und ihm dringend geraten, sie dem Papst selbst und direkt zu übergeben. Aber *LaFarge* folgte diesem Rat nicht, was *Gundlach* ihm in der Korrespondenz der kommenden Monate, aus denen sich das weitere Schicksal des Entwurfs einigermaßen rekonstruieren läßt, zum Vorwurf macht.

Ich fasse das Ergebnis der Rekonstruktion des weiteren Schicksals des Entwurfs aus der Korrespondenz hier knapp zusammen:

- *Ledóchowski* hat das Dokument Anfang Oktober dem Chefredakteur der »Civiltá Cattolica« zur Begutachtung übergeben.
- Bereits Mitte Oktober beschleicht *Gundlach* das unguete Gefühl, der Jesuitengeneral wolle die Sache hintertreiben, zumindest aber spiele er auf Zeitgewinn. Deshalb bedrängt *Gundlach LaFarge*, direkt an den Papst zu schreiben, um ihm den Sachstand darzulegen.
- *LaFarge* befolgt den Rat *Gundlachs*. Am 5. November teilt er *Gundlach* brieflich mit, er habe im Sinne *Gundlachs* an den Papst geschrieben.
- Der Papst war zu dieser Zeit bereits schwer erkrankt, dennoch scheint er als Reaktion auf den Brief von *LaFarge* den Entwurf direkt von *Ledóchowski* angefordert zu haben.
- *Gundlach* ist besorgt, daß ein baldiger Tod des todkranken Papstes das Projekt scheitern lassen könne.
- *Gundlachs* Befürchtung bewahrheitete sich: *Papst Pius XI.* starb am 10. Februar 1939, ohne die Enzyklika noch veröffentlicht zu haben.
- Der Entwurf ist wohl erst im Laufe des Januar in seine Hände gelangt.
- Am 2. März 1939 wurde Kardinalstaatssekretär *Pacelli* zum Papst gewählt und nannte sich *Pius XII.*
- Mitte März 1939 erhält *Gundlach* die Mitteilung, der neue Papst sei

durch einen engen Mitarbeiter – es war der deutsche Jesuitenpater *Robert Leiber* – auf den unerledigten Entwurf zu einer Enzyklika gegen den Rassismus aufmerksam gemacht worden. Daraufhin machte sich *Gundlach* wieder Hoffnungen, daß aus dem Projekt doch noch etwas werden könne.

- Mitte April 1939 mußte *Gundlach* dann aber all seine Hoffnungen begraben. Denn nun erhielt er vom Assistenten des Jesuitengenerals die deutsche Fassung des Entwurfs zurück mit der Bemerkung, der Papst wolle davon keinen Gebrauch machen. Einer anderweitigen Verwendung stehe nichts im Wege, sofern die Vorschriften der Zensur eingehalten und der ursprüngliche Anlaß der Abfassung auch nicht mit der leisesten Andeutung erwähnt werde.

Als Anfang der siebziger Jahre Teile eines Entwurfs in englischer Sprache und weitere Teile in französischer Sprache von einem jungen amerikanischen Jesuiten namens *Thomas Breslin* im Jesuitenarchiv in Woodstock/USA entdeckt und veröffentlicht wurden¹⁴, gab es großes Aufsehen in der Weltpresse und eine Reihe von Spekulationen. Zunächst einmal gab es nun eine dokumentarische Bestätigung dessen, was bis dahin nur wenigen Eingeweihten, darüber hinaus allenfalls gerüchtweise bekannt geworden war: daß nämlich *Pius XI.* den Plan verfolgt hat, eine Enzyklika gegen den Rassismus zu veröffentlichen. Das stand nun zweifelsfrei fest. Und natürlich erhielt die von *Rolf Hochhuth* mit seinem Schauspiel »*Der Stellvertreter*« maßgeblich aufgeworfene Frage nach den Gründen für das »Schweigen« *Pius' XII.* zum Holocaust neue Nahrung, nachdem nun auch bekannt wurde, daß er über die Existenz des Entwurfs informiert wurde, aber bewußt von einer Veröffentlichung absah.

Ich selbst habe 1975 den umfassendsten, in deutscher Sprache abgefaßten Entwurf veröffentlicht,¹⁵ den ich im Zuge der Anfertigung meiner Dissertation über *Gustav Gundlach* in dessen Nachlaß entdeckt hatte. Da mir sämtliches Material, das in Woodstock gefunden worden

¹⁴ Vgl. National Catholic Reporter vom 15. Dezember 1972 und 19. Januar 1973.

¹⁵ Vgl. Johannes Schwarte: *Gustav Gundlach SJ (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII., München-Paderborn-Wien (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Wilhelm Weber und Anton Rauscher, Band 9) 1975.* Darin ist der Entwurf inhaltlich vollständig in indirekter Rede wiedergegeben. – Im Wortlaut ist er enthalten in: *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika (1938). Text aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach SJ, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Anton Rauscher, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, S. 67–167.*

war, ebenfalls zur Verfügung stand, konnte ich nachweisen, daß der sich im *Gundlach*-Nachlaß befindliche deutschsprachige Entwurf nicht nur der umfangreichste war, sondern auch der einzig wirklich vollständig durchformulierte. Von entscheidender Bedeutung war dann noch, daß meine eigenen textkritischen Befunde eine Bestätigung erfuhren durch die Aussage des Jesuiten *Heinrich Bacht* aus Frankfurt/St. Georgen. Ihm war damals die Aufgabe der Übersetzung des abzugebenden Entwurfs ins Lateinische übertragen worden, und er hat mir bestätigt, daß es der von *Gundlach* angefertigte deutschsprachige Entwurf gewesen sei, den er ins Lateinische übersetzt habe.

Die drei gefundenen Entwürfe bzw. Entwurfs-Fragmente lassen gewisse Rückschlüsse auf die Arbeitsmethode in der Dreiergruppe zu, die ebenfalls von *Heinrich Bacht* bestätigt wurden. Alle drei begaben sich zunächst an die Arbeit und brachten ihre Gedanken zu Papier. Sehr schnell machte sich dabei *Gundlachs* überragende Fähigkeit im Ausformulieren abstrakter sozialphilosophischer Sachverhalte bemerkbar, was dazu führte, daß *LaFarge* und *Desbuquois* Vorentwürfe zu einzelnen Teilen anfertigten, die von *Gundlach* in den endgültigen Text eingearbeitet wurden.

8. KRITIK DES RASSISMUS IM ENZYKLIKA-ENTWURF

Wie in früheren Stellungnahmen, so wird auch im Entwurf der Begriff »Rasse« nicht kategorisch zurückgewiesen, wie man es heute erwarten würde, sondern es wird seine mangelnde Eindeutigkeit bloßgestellt: Er bezeichne nicht selten, »was man eigentlich bei schärferer Unterscheidung unter Nation oder Volkstum verstehen muß«.

Die Theorie und Praxis des Rassismus, höhere und niedere Rassen zu unterscheiden, verkenne das Einheitsband zwischen den Menschen oder hebe wenigstens seine praktische Bedeutung auf. »Man muß staunen, daß es angesichts dieser Sachlage noch Leute gibt, die behaupten, die Lehre und Praxis des Rassismus habe nichts mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und nichts mit der Philosophie zu tun, sondern sei etwas rein Politisches.«¹⁶

Nach einer ausführlichen, theologisch und philosophisch tiefeschürfenden Zurückweisung dieser Behauptung heißt es weiter, der Rassismus

¹⁶ Wider den Rassismus, a.a.O., S. 151, Abschnitt Nr. 150.

zerstöre »die Grundstruktur der Menschheit als einer echten Einheit in echter Vielheit und gibt sich somit selbst das Kennzeichen innerer Unwahrheit und Wertlosigkeit. Gerade dies tut der Rassismus, theoretisch und praktisch. Er nimmt die Gemeinschaft der Rasse so zentral, so ausschließlich bedeutsam und wirklich, daß demgegenüber alle anderen Verbundenheiten und Lebenskreise keine Eigenart [...] behalten.«¹⁷

Das Weltbild des Rassismus sei »allzu einfach, geradezu primitiv einfach. Die Jugend, die man auf dieses Weltbild hin abrichtet, wird, solange sie es festhält, fanatisch, wenn sie es abwirft, nihilistisch sein; und beides ist nur möglich, wenn Verstand und Herz entwöhnt wurden, sich dem vielfältigen Reichtum des Seins und des Guten zu erschließen, einem Reichtum, den in seiner Weite und dann auch in seiner Einheit nur ein wahrhaft geistiges Leben vermitteln kann.«¹⁸

Diejenigen, die die Rasse so sehr in den Mittelpunkt stellten, hätten »wahrhaftig der Menschheit einen schlechten Dienst erwiesen und das allgemein erwünschte Ziel einer größeren Einheit der Menschheit nicht gefördert. Man muß sich deshalb fragen, ob bei manchen maßgeblichen Vertretern der sogenannten Reinheit der Rasse dieses Ziel überhaupt ehrlich gewollt ist und ob sie nicht mit einem packenden Schlagwort die Massen lediglich für ganz andere Ziele gewinnen wollen. Dieser Verdacht wächst, wenn man beobachtet, wie Rassenteile derselben Rasse von denselben Menschen zur selben Zeit durchaus verschieden beurteilt und behandelt werden. Der Verdacht wächst noch mehr, wenn man feststellt, daß der Kampf um die Reinheit der Rasse konkret und ausschließlich zu einem Kampf gegen das Judentum wird; er ist weder in seinen wahren Beweggründen noch in seinen Formen, lediglich in seiner grausamen Konsequenz, von den Judenverfolgungen unterschieden, die man fast überall bis ins Altertum hinein feststellt; sie wurden vom Hl. Stuhl nicht nur einmal mißbilligt, zumal wenn sie sich des Christentums als eines Deckmantels bedienten.«¹⁹

Gegen Ende des Entwurfs, im vorletzten Abschnitt, werden die *Nürnberger Gesetze* sehr direkt auf folgende Weise kritisiert: »Nur mit Entrüstung sieht die Kirche heute eine Behandlung der Juden auf Grund von Anordnungen, die dem Naturrecht widersprechen und also niemals den Ehrennamen von Gesetzen verdienen. Ganz grund-

¹⁷ Ebd., S. 156, Abschnitt Nr. 162.

¹⁸ Ebd., S. 156f., Abschnitt 163.

¹⁹ Ebd., S. 160f., Abschnitt 170.

legende Ansprüche von Gerechtigkeit und Liebe werden ohne Scheu und Hemmung verletzt. Der Taufe eines vom Judentum bekehrten Menschen verweigert man die bürgerlichen Rechtsfolgen und greift in die Verwaltung des Ehe-Sakramentes unbefugt ein. Darin liegen schwere öffentliche Sünden, die sich rächen werden. Sie rächen sich heute schon in einer durch Rassenkampf und Judenhetze verursachten Verrohung von Sprache und sittlichem Empfinden im öffentlichen Leben, in Wort und Schrift, leider auch vor und bei Jugendlichen.«²⁰

Der Schluß lautet: »So nehmen Wir noch einmal wie schon oft in der Geschichte das Volk Israel vor ungerechter Bedrückung in Schutz und bestätigen nochmals jene Verurteilung, mit der das Heilige Offizium am 25. März 1928²¹ wie allen Neid und alle Uneinigkeit unter den Völkern so »ganz besonders jenen Haß, den man heutzutage mit dem Namen Antisemitismus zu bezeichnen pflegt, verurteilt hat.«²²

Der Entwurf läßt es an Deutlichkeit und Entschiedenheit in der Ablehnung der NS-Rassenideologie und -praxis nicht fehlen und geht darin weit über die *Enzyklika* »*Mit brennender Sorge*« hinaus. Die Frage, welche Folgen die Veröffentlichung einer Enzyklika mit dieser Deutlichkeit der Kritik gehabt hätte, kann hier nicht mehr erörtert werden. Darüber kann ohnehin nur spekuliert werden. Es ist jedenfalls höchst wahrscheinlich, daß eine erhebliche Verschärfung der Konfrontation die Folge gewesen wäre.

²⁰ Ebd., S. 166f., Abschnitt 182.

²¹ Es handelt sich bei der erwähnten Erklärung vom 25. März 1928 um die Auflösung der »*Freunde Israels*« (»*Opus sacerdotale Amici Israel*«), einer Vereinigung von Priestern, die sich verpflichteten, täglich für die Bekehrung der Juden zu beten, die feindseligen Vorurteile gegen die Juden öffentlich zu bekämpfen und den Juden gegenüber Wohlwollen und apostolischen Eifer an den Tag zu legen. Der erst 1925 gegründeten Vereinigung gehörten 1927 bereits 19 Kardinäle, 278 Bischöfe und Erzbischöfe sowie rd. 3000 Priester als Mitglieder an. Drei Jahre nach ihrer Gründung wurde diese Vereinigung, die sich eine *Überwindung des Antisemitismus* zum Ziel gesetzt hatte, bereits wieder aufgelöst, weil die Vereinigung »eine Handlungs- und Denkweise angenommen hat, die zum Sinn der Kirche, zum Denken der Heiligen Väter und zur Liturgie im Gegensatz steht«, wie es in der Auflösungserklärung heißt. Es ging dabei im Kern um den Vorwurf, daß die »*Amici Israel*« in ihrer Bekämpfung des Antisemitismus nun ihrerseits eine extrem prosemitische und dann auch rassistisch argumentierende Position eingenommen hätten, indem sie behaupteten, die »jüdische Rasse« nehme im gegenwärtigen Christentum eine Art Ehrenplatz ein. Indem der Auflösungsbeschluß diese Position verwarf, verurteilte er zugleich auf sehr entschiedene Weise den Antisemitismus (Vgl. Passelecq/Suchecky, a.a.O. S. 124–127).

²² Ebd., S. 167, Abschnitt 183.

9. MUTMASSUNGEN ÜBER DIE GRÜNDE FÜR DEN VERZICHT PIUS' XII.
AUF DIE VERÖFFENTLICHUNG SOWIE AUF LAUTEN PROTEST
GEGEN DIE VERBRECHEN DER NATIONALSOZIALISTEN

Die entscheidende Frage ist natürlich, weshalb der Nachfolger *Pius XII.* das fertige Dokument nicht veröffentlicht hat. Es war wohl weniger eine gewisse vatikanische Tradition, wonach der Nachfolger im Papstamt unvollendet gebliebene Projekte seines Amtsvorgängers nicht fortsetzt, sondern eher eine grundsätzlich andere Auffassung von der richtigen »Methode« der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten, die *Pius XII.* grundsätzlich nicht anders beurteilte als sein Vorgänger. Die beiden Päpste unterschieden sich durchaus nicht in ihrem Urteil über die Nationalsozialisten, wohl aber ganz wesentlich in ihrem jeweiligen politischen »Temperament«. *Pius XI.* war eine Kämpfernatur, *Pius XII.* dagegen nach *Kardinal Tardini's* Charakterisierung ein eher sanfter, fast schüchterner Charakter, ein »Pastor angelicus«, wie er seit 1942, als ein Film über ihn mit diesem Titel erschien, gern genannt wurde. Sein langjähriger Sekretär *Robert Leiber SJ* charakterisierte ihn so: »Er vermied jedes Wort, das andere hätte verletzen können. Mit Beleidigungen, sagte er, wird nie etwas Gutes geschaffen.« Ob in diesen Charakterisierungen auch die Begründung dafür zu suchen ist, daß *Pius XII.* nicht nur den Entwurf nicht veröffentlicht hat, sondern auch sonst nicht laut und öffentlich gegen die Judenvernichtung und die sonstigen Verbrechen der Nationalsozialisten protestiert hat?

Auf die vieldiskutierte und schwierige Frage nach den Gründen für seinen Verzicht auf einen lauten öffentlichen Protest gegen die Verbrechen der Nationalsozialisten – oftmals als »Schweigen« tituliert – kann ich hier abschließend nur noch kurz eingehen, indem ich im Anschluß an das jüngst erschienene Buch »*Pius XII. und der Holocaust*« von *José M. Sánchez* die gängigsten Hypothesen und seine Stellungnahme dazu kurz referiere:

Pius XII. sei um die Sicherheit des Vatikans und der Stadt Rom besorgt gewesen und habe befürchtet, der laute Protest könne eine Zerstörung des Vatikans und der Stadt Rom durch die Nationalsozialisten als Repressalie zur Folge haben. – Die Unterdrückung der Juden habe aber begonnen, so lautet der Einwand von *Sánchez*, »bevor Italien in den Krieg verwickelt wurde, und die Vernichtungslager der Nationalsozialisten arbeiteten schon über ein Jahr, als die Deutschen Rom be-

setzten und die Stadt ein Ziel für alliierte Bomben wurde. Pius verzichtete auf einen scharfen Protest, *bevor* er anfang, die Zerstörung Roms zu befürchten oder sich um die Sicherheit des Vatikans zu sorgen; daher war das kaum ein wichtiges Motiv für sein Verhalten.«²³

Pius XII. habe befürchtet, ein lauter Protest werde zu einer einseitigen Aufkündigung des deutschen Konkordats durch die NS-Regierung führen und die deutschen Katholiken der Verfolgung durch das NS-Regime aussetzen. – Diese Hypothese hat nach *Sánchez* eine gewisse Plausibilität, da der Papst im Konkordat eine Rechtsgrundlage für den Schutz der deutschen Katholiken sah, deren Verlust er verhindern wollte.

Pius XII. habe den sowjetischen Kommunismus für gefährlicher erachtet als den deutschen Nationalsozialismus und deshalb das nationalsozialistische Deutschland als Bollwerk gegen die Expansion des Kommunismus betrachtet. – Dieses Argument findet *Sánchez* »wenig fundiert, denn der Papst weigerte sich nachweislich, deutsche Greuel-taten zu verurteilen, weil er dann auch sowjetische hätte verurteilen müssen und damit der alliierten Kriegführung [gegen Deutschland] geschadet hätte.«²⁴

Pius XII. habe die deutschen Katholiken nicht in einen Gewissens-konflikt stürzen wollen, indem er sie zwang, sich zwischen ihrem Staat und ihrem Glauben zu entscheiden, denn er sei der Überzeugung gewesen, daß die überwiegende Mehrheit der deutschen Katholiken sich nicht für ihre Kirche bzw. ihren Glauben, sondern für den Staat entschieden hätte. – Dieses Argument bezeichnet *Sánchez* als »einigermaßen fundiert« und schreibt: »Die Behauptung, daß die deutschen Katholiken mit päpstlicher Unterstützung vom Regime *en masse* abgefallen wären, ignoriert die Tatsachen. Daß *Pius XI.* 1937 in seiner Enzyklika *Mit brennender Sorge* den gottlosen Charakter des Nationalsozialismus anprangerte, führte bei den deutschen Katholiken zu keiner merklichen Opposition gegen das Regime *Hitlers*. Aber die ungewisse Auswirkung einer direkten Anprangerung des NS-Regimes trug offenbar dazu bei, daß *Pius [XII.]* sich entschloß, darauf zu verzichten.«²⁵

Pius XII. habe eine neutrale Haltung bewahren wollen, um in der Lage zu sein, den Krieg eventuell durch Vermittlung zu beenden. –

²³ José M. Sánchez: *Pius XII. und der Holocaust*, Paderborn 2003, S. 141.

²⁴ Ebd., S. 142.

²⁵ Ebd., S. 142.

Auch diese Hypothese hält *Sánchez* nicht für gänzlich unbegründet und verdeutlicht seine Auffassung durch folgende Fragen: »War es unvernünftig, wenn *Pius* glaubte, eine Gruppe, die das Hitler-Regime stürzte, habe eine Chance, einen Kompromißfrieden auszuhandeln? Und wenn man es für möglich hält, wäre *Pius* nicht in einer starken Position gewesen, diesen Frieden durch Vermittlung herbeizuführen?« Daraus folgert er: »Daß der Papst alle Wege zu einer Vermittlung offen halten wollte, spielte zweifellos eine Rolle bei seinem Streben, während des Krieges Neutralität zu bewahren, indem er die deutsche Regierung nicht offen verurteilte.«²⁶

Pius XII. habe die Situation nicht durch lauten Protest verschlimmern wollen. In diesem Sinne hat sich *Pius* bekanntlich mehrmals geäußert: *Ad maiora mala vitanda* – zur Verhinderung größerer Übel, so lautet die bekannte Begründungsformel. Wie die Haushälterin des Papstes, die Ordensfrau *Pascalina Lehnert*, berichtet, hatte sich *Pius XII.* im August 1942 schließlich dazu durchgerungen, einen Protest gegen die Judenvernichtung der Nazis zu veröffentlichen. Er hatte ihn bereits eigenhändig verfaßt. Am Tag der beabsichtigten Veröffentlichung im August 1942 berichteten die Zeitungen in großen Schlagzeilen, daß der veröffentlichte Protest der niederländischen katholischen Bischöfe gegen die Verfolgung der Juden *Hitler* veranlaßte, über 40 000 getaufte Juden in den Niederlanden zu verhaften und abzutransportieren, darunter auch *Edith Stein*, deren Lebensweg *Pius XII.* mit starker Anteilnahme verfolgt habe. Über die Reaktion des Papstes auf diese Nachricht berichtet die Ordensfrau:

»Man brachte die Morgenzeitungen in das Arbeitszimmer des Heiligen Vaters, der sich anschickte, Audienzen zu geben. Er las nur die Überschrift und wurde kreidebleich. Zurückgekehrt von den Audienzen – es war schon 13 Uhr und Zeit zum Mittagessen – kam der Heilige Vater, ehe er ins Speisezimmer ging, mit zwei großen, engbeschriebenen Bogen in der Hand in die Küche, wo die einzige Möglichkeit war, am offenen Feuer etwas zu verbrennen, und sagte: ›Ich möchte diese Bogen verbrennen, es ist mein Protest gegen die grauenhafte Judenverfolgung. Heute abend sollte er im *Osservatore Romano* erscheinen. Aber wenn der Brief der holländischen Bischöfe 40 000 Menschenleben kostete, so würde mein Protest vielleicht 200 000 kosten. Das darf und kann ich nicht verantworten. So ist es besser, in der

²⁶ Ebd., S. 143.

Öffentlichkeit zu schweigen und für diese armen Menschen, wie bisher, in der Stille alles zu tun.« – »Heiliger Vater«, erlaubte ich mir einzuwenden, »ist es nicht schade, zu verbrennen, was Sie hier vorbereitet haben? Man könnte es vielleicht einmal brauchen.« – »Auch ich habe daran gedacht«, antwortete *Pius XII.*, »aber wenn man, wie es immer heißt, auch hier eindringt und diese Blätter findet – und mein Protest hat einen viel schärferen Ton als der holländische –, was wird dann aus den Katholiken und Juden im deutschen Machtbereich? Nein, es ist besser, ihn zu vernichten.« – Der Heilige Vater wartete, bis die beiden großen Bogen vollständig verbrannt waren, und verließ erst dann die Küche.«²⁷

Die Kritiker dieser Haltung des Papstes argumentieren, nichts hätte schlimmer sein können als der Holocaust, als die beabsichtigte Ermordung *aller* Juden. Deshalb habe der Papst auf jeden Fall dagegen protestieren *müssen*. Diesem Argument hält *Sánchez* entgegen: »Diese Beweisführung ignoriert die Tatsache, daß während des Krieges nur wenige Menschen außerhalb der NS-Hierarchie wußten, daß *Hitler alle* Juden vernichten wollte. Wußte es der Papst? Selbst wenn er davon gehört hatte – hielt er es für möglich?« Hier zitiert er den britischen Historiker *Owen Chadwick* mit der Feststellung: »Das war etwas so Unerhörtes, daß der Papst – wie die meisten Menschen Westeuropas – die Wahrheit nicht glauben *konnte* [...]. Er meinte, die Polen und Juden würden [ihre Verluste] übertreiben, um die Kriegführung der Alliierten zu unterstützen.«²⁸ *Sánchez* führt weiter aus: »Da *Pius* glaubte, die Ziele der Nationalsozialisten seien begrenzt, befürchtete er, ein Protest würde sich auf diejenigen auswirken, die bisher von den Deutschen verschont geblieben waren: konvertierte Juden, Priester in Dachau, die große Mehrheit der polnischen Katholiken sowie die Halb- und Vierteljuden, die noch nicht ermordet waren.«²⁹

Sánchez beschließt seine Präsentation der heute vertretenen Hypothesen zur Erklärung des Verzichts *Pius' XII.* auf den lauten Protest mit der Bemerkung, es sei leicht, sich sowohl von den Verteidigern als auch von den Kritikern zu distanzieren, eine mittlere Position einzunehmen und zu erklären, daß beide Gruppen einen extremen Standpunkt vertreten. »Tatsächlich neigen die meisten *Kritiker* des Papstes

²⁷ Pascalina Lehnert: Ich durfte ihm dienen, Würzburg 1982, hier zitiert nach der 9. Auflage 1991, S. 117f.

²⁸ Zitiert bei *Sánchez*, a.a.O., S. 143.

²⁹ Ebd., S. 144.

zu *extremen* Auffassungen, während seine *Verteidiger* eher eine *gemäßigte* Haltung einnehmen. Das liegt daran, daß die Kritiker den Standpunkt vertreten, der Holocaust wäre durch ein energisches Auftreten des Papstes stark abgeschwächt oder gar abgewendet worden, während die Verteidiger des Papstes überzeugender argumentieren, daß ein scharfer päpstlicher Protest den NS-Vernichtungsapparat kaum beeinflusst hätte.«³⁰

Das veranlaßt mich zu der abschließenden Frage, ob der Gesichtspunkt der *Effizienz* eines lauten päpstlichen Protestes, wenn er denn erfolgt wäre, das oberste Beurteilungskriterium sein darf, oder ob es nicht Situationen gibt, *wo ein Protest auch dann zwingend geboten ist, wenn er sich seines Erfolges nicht sicher sein kann, ja selbst dann noch, wenn er – wie der Papst fürchtete – Repressalien zur Folge hat.* Mir scheint die Feststellung des britischen Historikers *Owen Chadwick*, der alles in allem durchaus ein Bewunderer *Papst Pius' XII.* ist, aber Mühe hat, Verständnis für seinen Verzicht auf den lauten Protest aufzubringen, immerhin bedenkenswert: »Es kann Augenblicke geben, [...] wo nicht in erster Linie Weisheit gefragt ist, sondern wo eine moralische Situation – zum Teufel mit der Weisheit! – einen Gefühlsausbruch verlangt.«³¹

An anderer Stelle schreibt *Chadwick*, *Pius XII.* sei »nicht der rechte Mann am rechten Platz« gewesen; sein Zögern, einen deutlichen Protest zu veröffentlichen, hänge mit seiner diplomatischen Ausbildung zusammen; doch es sei einer »jener Augenblicke in der Geschichte gewesen, wo es besser ist, einfach zu reden, ohne zu denken.«³²

Daß derselbe Papst, der sich zu einem *lauten* Protest letztlich nicht durchringen konnte – wie sehr er in dieser Frage mit sich *gerungen* hat, ist bekannt und gut dokumentiert –, *in der Stille* bis an die äußerste Grenze dessen ging, was mit seiner Selbstverpflichtung zur Neutralität gerade noch vereinbar war – manche sagen, er sei darüber hinausgegangen –, indem er zwischen Männern des deutschen Widerstandes und den Alliierten vermittelte, und daß er darüber hinaus vielen bedrängten Juden geholfen hat, soll hier nicht unerwähnt bleiben.

Pascalina Lehnert zitiert zu diesem Aspekt den Ex-Rabbiner von Rom, der, wie sie schreibt, »später, von der Gnade getroffen und vom guten Beispiel der Christen erbaut, zum Katholizismus übergetreten

³⁰ Ebd.

³¹ Zitiert ebd., S. 97.

³² Zitiert in der Einleitung S. XVII.

ist«. Er habe über *Pius XII.* festgestellt: »Kein Held der Geschichte hat ein vortrefflicheres und mehr bekämpftes und heroischeres Heer angeführt, als *Pius XII.* im Namen der christlichen Caritas es getan hat.«³³

Die kontroverse Beurteilung der Haltung dieses Papstes wird vermutlich nie aufhören. Das hat nicht zuletzt seine Ursache auch darin – darauf hat Konrad Repgen verschiedentlich hingewiesen –, daß die Öffentlichkeit die differenzierten Erkenntnisse der Geschichtsforschung nicht in hinreichendem Maße zur Kenntnis nimmt. Die Diskrepanz zwischen der *Geschichtsschreibung* und dem öffentlichen Geschichtsbild, wie Repgen es nennt, läßt sich offenkundig gerade im Hinblick auf *Pius XII.* nur schwer überwinden.

Wer nicht gerade ein prinzipieller Gegner des Papsttums ist und aus dem »Schweigen« *Pius' XII.* eine seiner schärfsten Waffen bezieht, der wäre gut beraten, die beiden folgenden Sätze des Priesters *Remi Hoeckmann*, der das vatikanische Dokument über die *Shoa* mit verfaßt hat, zu beherzigen: »Wir müssen die Entscheidungen, die *Pius XII.* vor Gott traf, respektieren, vor allem die historischen Entscheidungen. Es ist allzu einfach, heute zu sagen, was *Pius XII.* vor 50 Jahren hätte tun oder nicht tun sollen. Wir müssen der Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit dieses Mannes den gebührenden Raum geben.«³⁴

Schließlich sei noch kurz daran erinnert, daß auch die Alliierten es versäumt haben, ihre Informationen über die Verbrechen der Nationalsozialisten, die umfassender und zuverlässiger waren als die des Papstes in Rom, für eine öffentliche Anprangerung *Hitlers* zu nutzen. Dazu hat der Kirchenhistoriker *Ludwig Volk SJ* folgendes festgestellt: »Es gehört zu den Rätseln alliierter Informationspolitik, daß sie von der durchschlagendsten aller moralischen Waffen gegen das NS-Regime, Hitler vor den Deutschen als millionenfachen Massenmörder zu entlarven und durch diese vernichtende Bloßstellung von seiner Machtbasis zu trennen, keinen Gebrauch machte.«³⁵

³³ Pascalina Lehnert, a.a.O., S. 117.

³⁴ Zitiert bei Sánchez, a.a.O., S. XVI.

³⁵ Ludwig Volk SJ: Nationalsozialistischer Kirchenkampf und deutscher Episkopat. In: Klaus Gotto/Konrad Repgen (Hrsg.): Die Katholiken und das Dritte Reich, a.a.O., S. 89.

Die relativ späte Drucklegung dieses Vortrags ermöglicht noch eine Bezugnahme auf einen Artikel von *Thomas Brechemacher* in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 14. Oktober 2003 über zwei jüngst entdeckte wichtige Quellen zu Kardinalstaatssekretär *Eugenio Pacelli* aus dem Jahre 1938, aus denen sich seine Einstellung zum Nationalsozialismus bereits zu dieser Zeit mit ungewöhnlicher Deutlichkeit ergibt.³⁶

Bei der *ersten* Quelle handelt es sich um ein Memorandum *Pacellis* vom April 1938 für *Joseph P. Kennedy*, der von 1938 bis 1940 Botschafter der USA in Großbritannien war und im April 1938 mit *Pacelli* in Rom zusammentraf. Das Dokument wurde von dem Jesuitenpater *Charles R. Gallagher* im Nachlaß von *Joseph P. Kennedy* in der *John F. Kennedy Library* in Boston entdeckt. »Die Aufzeichnung bestätigt, was auch aus den vatikanischen Akten mit zunehmender Deutlichkeit hervorgeht: der Kardinalstaatssekretär und spätere *Papst Pius XII.* war ein erbitterter Gegner des Nationalsozialismus«, schreibt *Brechemacher*.

Pacelli überreichte *Kennedy* am Ende einer Unterredung eine in englischer Sprache abgefaßte Aufzeichnung seiner »persönlichen, privaten Ansichten« und ermächtigte ihn, sie »seinem Freund zu Hause«, also dem Präsidenten der USA, zu übergeben.

Pacellis Ausführungen stehen vor dem Hintergrund des »Anschlusses« Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland im März 1938 und spiegeln die Empörung im Vatikan über die Reaktion der österreichischen Bischöfe unter Führung des Wiener Kardinals *Innitzer* wider. Diese hatten nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich die Katholiken aufgefordert, »Gott zu danken, daß die Revolution sich vollzog, ohne daß ein Tropfen Blut vergossen wurde«. Zuvor hatte *Kardinal Innitzer Hitler* einen Besuch in dessen Hotel in Wien abgestattet und ihm gegenüber seiner Freude über die Vereinigung Deutsch-Österreichs mit dem Reich sowie dem Willen der öster-

³⁶ Titel des Artikels: »Im Widerspruch mit göttlichem Recht. Neue Quellen: Kardinal Pacelli lehnte jeden Kompromiß mit dem Nationalsozialismus ab« (FAZ vom 14.10.2003).

reichischen Katholiken Ausdruck verliehen, »tatkräftig am deutschen Aufbauwerk mitzuarbeiten«. ³⁷

Ferner übermittelte *Kardinal Innitzer* dem neuen österreichischen Gauleiter *Bürckel* ein mit »Heil Hitler« unterzeichnetes Schreiben, dem eine »Feierliche Erklärung« der österreichischen katholischen Bischöfe beigefügt war. Im Vorwort zu dieser von *Innitzer* verfaßten Erklärung heißt es: »Nach eingehenden Beratungen haben wir Bischöfe von Österreich angesichts der großen geschichtlichen Stunde, die Österreichs Volk erlebt, und im Bewußtsein, daß in unseren Tagen eine tausendjährige Sehnsucht der Deutschen ihre Erfüllung findet, uns entschlossen, nachfolgenden Aufruf an alle unsere Gläubigen zu richten.« In der »Feierlichen Erklärung« selbst heißt es: »Aus innerster Überzeugung und mit freiem Willen erklären wir unterzeichneten Bischöfe der österreichischen Kirchenprovinz anlässlich der großen geschichtlichen Geschehnisse in Deutsch-Österreich: Wir erkennen freudig an, daß die nationalsozialistische Bewegung auf dem Gebiet des völkischen und wirtschaftlichen Aufbaus sowie der Sozial-Politik für das Deutsche Reich und Volk [...] Hervorragendes geleistet hat und leistet. Wir sind auch der Überzeugung, daß durch das Wirken der nationalsozialistischen Bewegung die Gefahr des alles zerstörenden gottlosen Bolschewismus abgewehrt wurde. Die Bischöfe begleiten dieses Wirken für die Zukunft mit ihren besten Segenswünschen und werden auch die Gläubigen in diesem Sinne ermahnen.« ³⁸

Dieser »Kniefall« der österreichischen Bischöfe unter *Innitzer*s Führung löste im Vatikan Empörung aus. *Innitzer* wurde nach Rom zitiert und vom aufgebrachten *Papst Pius XI.* gezwungen, eine zusätzliche Erklärung abzugeben, die von den Nationalsozialisten forderte, sämtliche kirchenfeindliche Maßnahmen sofort einzustellen und die Bestimmungen des Konkordats von 1933 sorgfältig zu beachten.

Dies ist der geschichtliche Kontext, den das Memorandum *Pacellis* reflektiert. Es geht ausführlich auf die besorgte Frage des Botschafters *Kennedy* ein, ob sich hinter der Loyalitätsadresse der österreichischen

³⁷ Amtliche Mitteilung über den Besuch Kardinal Innitzers bei Hitler am 15. März 1938 im Hotel Imperial in Wien, in: Deutsche Allgemeine Zeitung vom 16. März 1938; hier zitiert nach: Ursachen und Folgen. Vom deutschen Zusammenbruch 1918 und 1945 bis zur staatlichen Neuordnung Deutschlands in der Gegenwart. Eine Urkunden- und Dokumentensammlung zur Zeitgeschichte, Band XI, Berlin 1966, S. 677.

³⁸ Zitiert nach: Ursachen und Folgen, a.a.O., Band XI, S. 678. – Beide Zitate sind ebenfalls enthalten in: Johannes Schwarte: Gustav Gundlach, a.a.O., S. 58.

Bischöfe eine Annäherung zwischen Heiligem Stuhl und Nationalsozialisten verberge. Davon könne keine Rede sein, stellt *Pacelli* fest; weder vorher noch nachher habe die »unerwartete Erklärung« Bestätigung höchsten Ortes gefunden. »Der Heilige Stuhl wird keine Zustimmung welchen Bischofs auch immer zu Maßnahmen welcher Regierung auch immer jemals billigen, wenn diese Maßnahmen im Widerspruch zum göttlichen Recht sowie zur Freiheit und den Rechten der Kirche stehen.« Dem österreichischen Episkopat wirft *Pacelli* schwerwiegende Versäumnisse und Pflichtverletzungen vor. Auch wenn die Erklärung vom 18. März möglicherweise auf starken politischen Druck hin entstanden sei, so hätten die Bischöfe doch wenigstens versuchen sollen, die Verletzung fundamentaler Freiheitsrechte der Kirche anzusprechen und die Nationalsozialisten aufzufordern, einen Kulturkampf in Österreich zu unterlassen sowie den Kulturkampf in Deutschland zu beenden.

Allerdings habe die Geschichte des zum Schutz der Kirche in Deutschland abgeschlossenen Reichskonkordats gezeigt, daß die nationalsozialistische Regierung, allen Vorwänden zum Trotz, keine einzige der dort vereinbarten Verpflichtungen eingehalten habe. *Pacelli* gebe an dieser Stelle eine völlig realistische, illusionslose Einschätzung des Nationalsozialismus als eines verbrecherischen Regimes, das andere als opportunistische Werthaltungen nicht kenne. Aus einem nicht ohne Bitterkeit formulierten Gefühl eigener Machtlosigkeit schlage er die Bildung einer »*Gegenkoalition der Moralität*« vor. Angesichts der »besorgniserregenden Wirren der Gegenwart« steige die Notwendigkeit, in enger Verbindung »mit den höchsten moralischen Mächten der Welt« zu bleiben, »die sich zu Zeiten machtlos und isoliert fühlen in ihrem täglichen Kampf gegen alle Arten politischer Exzesse aus den Reihen der Bolschewiken und der neuen, den jungen ›arischen‹ Generationen entwachsenen Heiden«.

Den Vereinigten Staaten schreibe *Pacelli* die Schlüsselrolle in einer künftigen friedenssichernden Politik zu, und er lasse keinen Zweifel daran, daß der Heilige Stuhl in dieser gegen die totalitären Ideologien gerichteten Friedenspolitik auf der Seite der Vereinigten Staaten zu stehen gedenke. Inoffiziell zwar, aber eindeutig verständlich habe *Pacelli* dem amerikanischen Präsidenten Bündnisbereitschaft signalisiert. Im State Department sei dieses Signal *Pacellis* richtig verstanden worden. In einer Analyse der Situation in Europa im Jahre 1939, die sich ebenfalls im Nachlaß von *Joseph F. Kennedy* befinde, heiße es, *Pacelli*

betrachte *Hitler* als einen »vertrauensunwürdigen Schurken« (»untrustworthy scoundrel«) von zutiefst »niederträchtigem Charakter« (»a fundamentally wicked person«). »Nationalsozialismus war für den späteren Papst Neuheidentum, dessen Ziel zu unterstützen außerhalb jeder Möglichkeit lag«, folgert der Verfasser des Artikels, *Thomas Brechemacher*.

Auch in der *zweiten* neu entdeckten Quelle komme der Begriff »Neuheidentum« vor. Sie befindet sich im *Zionistischen Zentralarchiv* in Jerusalem und enthält einen Bericht des Delegierten der vorstaatlichen jüdischen Gemeinschaft in Palästina namens *Mosche Waldmann*, der im Mai 1938 nur wenige Wochen nach Botschafter *Joseph Kennedy* Rom besuchte und dort politische Gespräche führte. *Waldmann* wurde zwar von *Pacelli* nicht persönlich empfangen, doch erhielt er wertvolle Informationen über vatikanische Interna aus Gesprächen mit dem römischen Oberrabbiner *Prato*.

In diesem Memorandum berichtet *Prato Waldmann*, er habe »in den letzten Wochen ein mehr oder weniger erträgliches Verhältnis« zu Kardinalstaatssekretär *Pacelli* hergestellt. »Die Gegnerschaft des Vatikans«, so *Prato* zu *Waldmann*, »gegen das Neuheidentum des Nationalsozialismus ist fundamental. Durch diese Tatsache hat sich ein psychologisch eigentümlicher Zustand entwickelt, nämlich eine größere Aufgeschlossenheit in Beziehung auf jüdische Forderungen.« Sowohl *Pacelli* als auch *Papst Pius XI.* seien persönlich bereit, sich für jüdische Belange einzusetzen. Der Papst habe etwa deutlich gemacht, »daß er es ungern sehe, wenn sich die polnische Kirche in ein antisemitisches Fahrwasser mit polnisch-faschistischen Elementen begeben«. Sofern die Kirche den Juden Hilfestellung leiste, müsse verhindert werden, »daß auf die Juden ein Gewissenszwang ausgeübt werde«. Kardinalstaatssekretär *Pacelli* habe ihm, *Prato*, zugesichert, während des Eucharistischen Kongresses in Budapest auf die ungarischen Katholiken in dem Sinne einzuwirken, »daß das Judengesetz im Oberhaus in Budapest Ablehnung oder zumindest wesentliche Änderungen erfahre«. Wenn auch offenbleiben müsse, so fährt *Prato* fort, inwieweit diesen Bemühungen Erfolg beschieden sein werde, so sei doch die »Bereitschaft *Pacellis*, das heißt der Kurie«, bemerkenswert, »in dieser Sache für die Juden einzutreten«.

Dem Zionisten *Waldmann* sei aufgrund dieses Berichts des Oberrabbiners *Prato* die Aufgeschlossenheit des Heiligen Stuhls den Juden gegenüber so groß erschienen, daß er auch konkrete Zusagen über eine

zustimmende vatikanische Haltung zum Projekt eines jüdischen Staates in Palästina für möglich hielt. Diese Hoffnung verwirklichte sich zwar nicht; aber immerhin konnte *Waldmann* die bemerkenswerte Nachricht nach Jerusalem übermitteln, »daß der Heilige Stuhl nicht nur die eigene Klientel, nämlich die Katholiken, im Auge hatte, sondern auch für andere und besonders jüdische Opfer der vom Nationalsozialismus angezettelten Verfolgung eintrat«.

Thomas Brechenmacher bewertet die Bedeutung der beiden neu entdeckten Quellen wie folgt: »Beide Quellen, das *Pacelli*-Memorandum für *Joseph P. Kennedy* vom April und das *Waldmann*-Memorandum für die zionistischen Politiker in Palästina vom Mai 1938, werden das zukünftige Urteil der Geschichtswissenschaft über Kardinal *Pacelli* und *Papst Pius XII.* beeinflussen.

Sicher, sie werfen auch Fragen auf: Warum entschied sich *Papst Pius XII.* bei Kriegsbeginn 1939 offiziell für den Kurs der Unparteilichkeit, während er doch eineinhalb Jahre zuvor den amerikanischen Präsidenten inoffiziell zu einem Bündnis der moralischen Weltmächte aufgefordert hatte? Mußten die europäischen Juden wirklich erst entrechtet und verfolgt werden, ehe der Heilige Stuhl dazu überging, sich mit gesteigerter Aktivität für die ›älteren Brüder‹ einzusetzen? Von solchen und anderen Fragen abgesehen: die beiden voneinander völlig unabhängigen Schriftstücke ergänzen sich in ihrer zentralen Botschaft und sichern diese Botschaft dadurch auch dem kritischen Blick des Historikers gegenüber hinreichend ab. Der Heilige Stuhl, sein maßgeblicher Politiker, der Papst des Zweiten Weltkrieges, stand dem Nationalsozialismus kompromißlos ablehnend gegenüber und trat für die verfolgten Juden ein. Das macht *Pacelli* noch längst nicht zum ›Papst der Juden‹, wie ein italienischer Journalist jüngst euphorisch schrieb, allerdings dürfte es an der Zeit sein, sich vom Zerrbild des ›Hitlerpapstes‹ und Antisemiten *Pacelli* endgültig zu verabschieden.«

So bleibt zu hoffen, daß auch diejenigen, die sich noch immer auf *Hochhuths* »Stellvertreter« berufen, diese neuen Quellen zur Kenntnis nehmen. Täten sie es, so könnte über die von *Hochhuth* gegen *Pius XII.* erhobenen Vorwürfe nicht mehr ernsthaft diskutiert werden.

3. Spiritualität

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

Gotteserweis aus dem mystischen Erlebnis im Werk von Edith Stein

1. EDITH STEIN ALS MYSTIKERIN?

»Gott will durch die, zu denen Er auf dem Gipfel des Berges spricht, zu denen sprechen, die sie unten zurückgelassen haben. [...] Und Er spricht zu den andern als »symbolischer Theologe« – durch die Natur, durch die innere Erfahrung und durch seine Spuren in Menschenleben und Weltgeschehen – und macht es ihnen dadurch möglich, die Sprache der Theologen zu verstehen.«¹ Den »Gipfel des Berges« zu ersteigen – wie Stein in *Wege der Gotteserkenntnis* untersucht – ist das Symbol der Gottesbegegnung schlechthin: Im AT war es der Berg Horeb oder Sinai², im NT ist nach der Tradition der Berg Tabor der Ort der Verklärung Jesu und damit der Begegnung seiner Jünger mit seiner Göttlichkeit.³ Gottes Sprechen wird erlebt in der direkten personalen (mystischen) Begegnung oder durch seine »Spuren«⁴, die das Verstehen auf der Seite des Menschen herausfordern.

Hat sich diese mystische Gipfelerfahrung auch in Edith Steins Leben selbst ereignet? Hat sie sich sowohl theoretisch als auch praktisch dem Aufstieg auf den Berg der Gotteserfahrung gewidmet? Kann man sie als Mystikerin bezeichnen oder eher als Theoretikerin der Mystik?

¹ *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, bearbeitet von Beate Beckmann und Viki Ranff, Freiburg 2003 (kurz: WGE), S. 58.

² Eher eine Hochebene am Gottesberg Horeb, vgl. Ex 3,1–12; Berg Sinai Ex 19, 3: »Mose stieg zu Gott hinauf.«

³ Mt 17,1–9; Mk 9,2–10; Lk 9, 28–36; nur im AT wird der Berg Tabor namentlich erwähnt: Jos 19,22; Ri 4,6.12.14; Ps 89,13; Jer 46,18; Hos 5,1.

⁴ Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des anderen*, Freiburg Brsg. 41999.

Hat Gott zu ihr gesprochen, so daß sie uns »am Fuße des Berges Zurückgelassenen« davon berichten kann? Oder ist sie eine von denen »unten« und vielmehr Sprachrohr und Interpretin derer, die berichten, was sie auf dem Gipfel des Berges erlebt haben?

Stein selbst gibt einen Hinweis zur Beantwortung der Frage in einem Brief an Mutter Johanna van Weersth OCD. Am Anfang ihrer Arbeit zu Dionysius bemerkt Stein, daß sie noch immer »ganz unten am Berge« sei, was den mystischen »Aufstieg zum Berge Karmel« betreffe.⁵ Zum Leben im Karmel-Orden gehört es, den Ordenseltern nachzufolgen.⁶ Es wird von ihren Mitschwestern überliefert, daß beobachtet wurde, wie sie tief ins Gebet versunken war, aber von außergewöhnlichen Erlebnissen sei nie die Rede gewesen. Stein unterscheidet in einem Brief an Callista Kopf mystische Erfahrungen mit und ohne außergewöhnliche Erlebnisse. Sie thematisiert die Frage, ob Mystik ein Erfahrungsbereich für nur wenige Menschen sei. Der Dominikaner Réginald Garrigou-Lagrange⁷ habe »mit allem Nachdruck zu zeigen gesucht (und viele sind ihm darin gefolgt), daß es [das mystische Gnadenleben] nur die Entfaltung der drei göttlichen Tugenden sei und alle Christen dazu berufen. Zu dem *Wesentlichen* daran nämlich, zur Vereinigung mit Gott. Außerordentlich sei nicht diese, sondern nur das in manchen Fällen Hinzukommende: Ekstasen, Visionen u. dergl. Daß tatsächlich nur wenige dahin gelangen, wird mit Hindernissen auf Seiten des Menschen erklärt. Unsere hl. Ordenseltern sind nicht ganz dieser Ansicht. Jedenfalls betonen beide zum Trost für die nicht mystisch Begnadeten, daß das Entscheidende die Vereinigung mit Gott durch den Willen sei, d.h. die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.«⁸ Stein – so könnte man aus diesen Zeilen schließen – versucht Sr. Callista und sich selbst darüber zu trösten, daß ihnen keine außergewöhnlichen Erlebnisse zuteil geworden seien. Die Vereinigung über den *Willen* ist sicher ein Thema, das Stein in ihrer Persönlichkeit und

⁵ Br. 678 an Mutter Johanna van Weersth OCD (17.11.1940), *Selbstbildnis in Briefen II* (kurz: SBB II), ESGA 3, Freiburg 2000.

⁶ Johannes vom Kreuz, *Gesammelte Werke*, hg. u. übers. v. U. Dobhan u.a. *Aufstieg auf den Berg Karmel*, Freiburg Brsg. 1999.

⁷ Garrigou-Lagrange, Réginald, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927; *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn 1937; *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1923.

⁸ Br. 568 an Callista Kopf (20.10.1938), SBB II.

auch in ihrer philosophischen Forschung⁹ entgegenkommt, womit sie sich identifizieren, woran sie arbeiten kann.

Seit ca. 1917, fast fünf Jahre vor ihrer Taufe, thematisiert und analysiert Stein religiöse Erlebnisse, und das als Atheistin (s.u.). Es scheint, als wäre für sie das »Erleben« Gottes ein »Beweis« oder nach Scheler¹⁰ »Aufweis«, »Nachweis« oder »Erweis« für die Existenz, Vertrauens- und damit Glaubwürdigkeit Gottes. Dieser These soll im folgenden nachgegangen werden. Der Gegenstand der Mystik und der Gotteserfahrung reizt Stein seit ihrer Bekehrung und Entscheidung zur Taufe (Sommer 1921). Zuerst schrieb sie den Aufsatz »Natur, Freiheit und Gnade«¹¹, wohl weniger zur Veröffentlichung, als um sich selbst intellektuell zu vergewissern, inwieweit Gott dem Menschen Freiheit ließe, wenn der Mensch eine Erfahrung mit Gott gemacht hat – ob der Mensch daraufhin womöglich seine Individualität verliere. Später greift sie dann das Thema der Gotteserlebnisse und Gotteserkenntnisse erneut auf: Nach Abschluß von *Endliches und ewiges Sein*¹² fügt sie eine Skizzierung der Gotteserkenntnis gemäß der »Seelenburg« von Teresa von Avila an¹³, wohl um ihre Erfahrungen mit den Schriften der Ordensmutter niederzulegen. Man kann hier einen ersten Schritt in die Richtung der Mystik beobachten. Danach wendet sich Stein Dionysius Areopagita, dem Vater der Mystik, zu, worauf dann ihr Werk über Johannes vom Kreuz folgt (*Kreuzeswissenschaft*) und sie damit ins Herz der karmelitischen Braut-Mystik vordringt.

Das Innere der mystischen Erfahrung erlebt Stein letztlich wohl als ihr entzogen, auch wenn sie sich doch an die Ordenseltern Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz stark angenähert hat. Sie schreibt am 10.4.1942 an Maria Ernst: »Bei dieser Arbeit [über Dionysius Areopagita] hatte ich außerdem in großer Erschöpfung oft das Gefühl, daß

⁹ Zum »Willen« arbeitet sie in *Zum Problem der Einfühlung* (kurz: PE), München 1980 [ESGA 5, 2005], S. 57ff., *Psychische Kausalität* (kurz: PK), Tübingen 1970, S. 88ff., *Einführung in die Philosophie* (kurz: EPh), ESW XIII, Freiburg 1991 [ESGA 8, 2005], S. 112ff., *Potenz und Akt* (kurz: PA), ESW XVIII, Freiburg 1998 [ESGA 10, 2005], S. 113ff., *Endliches und ewiges Sein*, ESW II (kurz: EES), Freiburg 1985 [ESGA 11/12, 2005], S. 399, *Der Aufbau der menschlichen Person* (kurz: AMP), ESGA 14, bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg 2003, S. 125f.

¹⁰ Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, S. 249–255.

¹¹ »Natur, Freiheit und Gnade« (kurz: NFG), unter dem Titel »Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik« gedruckt in *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1965, S. 137–197 [ESGA 9, 2005].

¹² Vgl. Anm. 9.

¹³ »Die Seelenburg«, in: Stein, Edith, *Welt und Person*, ESW VI, Freiburg 1961, S. 39–68.

ich gar nicht zu dem durchstoßen konnte, was ich sagen und fassen wollte. Ich dachte schon, daß es immer so bleiben würde. Aber jetzt fühle ich wieder viel mehr Kraft zu gestalten.«¹⁴ Wenn uns auch keine außergewöhnlichen Vorkommnisse aus Steins Gebetsleben oder ihrer Betrachtung (Meditation)¹⁵ überliefert sind – weder durch ihr eigenes Zeugnis noch durch das ihrer Mitschwestern oder Beichtväter –, so ist Stein doch als phänomenologisch geschulte Philosophin zu einiger Meisterschaft gelangt, was die Versprachlichung von »Wegen der Gotteserkenntnis« hin zur mystischen Vereinigung angeht, wie im folgenden gezeigt werden soll.

2. NATÜRLICHE UND ÜBERNATÜRLICHE GOTTESERKENNTNIS

Gotteserkenntnis, in der sich »Gott« als Gott erweist, vollzieht sich laut Stein in Stufen, von denen die niedrigste, die »natürliche«, von der »positiven Theologie« untersucht wird, zu der auch die »symbolische Theologie« im Sinne des Dionysius Areopagita zählt. Darauf folgt die »negative« Theologie: Sie zeigt von den sinnenfälligen bis zu den geistigen Bezeichnungen Gottes die je größere Unähnlichkeit der Dinge mit Gott auf; begonnen wird mit der größten Unähnlichkeit in der anorganischen Materie bis hin zu den geringeren Unähnlichkeiten in geistigen Dingen.¹⁶ Dieses »Verfahren der Negation«¹⁷ führt zu »Wort- und Verständnislosigkeit« und ist notwendige »Ergänzung und Berichtigung« der positiven Theologie.¹⁸ Erst synthetisiert geben beide der mystischen Theologie ihren Platz, einander ergänzend führen sie zur mystischen Gottesbegegnung: Seinsentsprechung, *analogia entis*, und Unähnlichkeit der Vergleiche, *maior dissimilitudo*, fallen in der »mystischen Theologie« zusammen. Mystische Theologie ist nach Stein grundlegend für alle vorherigen Stufen der Gotteserkenntnis, denn sie kündigt sich auf den vorherigen Stufen an und färbt somit alle

¹⁴ Br. 734 (10.4.1942). – Nicht nur ihre Mitschwester Maria Ernst im Karmel zu Köln nahm den Aufsatz wahr, er sollte vielmehr für alle Männer- und Schwesternklöster vielfältig werden. Br. 748 (4.7.1942) Heribert Altendorfer an Antonia Engelmann.

¹⁵ Vgl. ihre noch unedierte Exerzitien-Notizen im Edith-Stein-Archiv Köln, ESAK [ESGA 19/20, 2004].

¹⁶ WGE, S. 63f.

¹⁷ WGE, S. 28.

¹⁸ Ebd.

vorherigen durch die Hoffnung auf eine persönliche Begegnung mit.¹⁹ Die Erkenntnisordnung nach Dionysius schließt sich an die Seinsordnung an, hierarchisch nach neuplatonisch-dionysischem Modell gegliedert.

»Gott« ist nach Stein für den gesunden Menschenverstand erkennbar: Denn »in seinem Inneren wie in der äußeren Welt findet der Mensch Hinweise auf etwas, was über ihm und allem ist, wovon er und wovon alles abhängt. Die Frage nach diesem Sein, das Suchen nach Gott gehört zum menschlichen Sein.«²⁰ Die natürliche Gotteserkenntnis werde durch den natürlichen Verstand gewonnen, soweit er vorurteilsfrei an Gottesbeweise herangehe und Gottes Eigenschaften und Wesen betrachte, die aus der Erschaffenheit der Welt abgeleitet werden könnten. Es handelt sich also um begriffliches Denken auf sinnlicher Anschauungsgrundlage, der Schöpfung. Die Vorbedingung dazu ist, daß Stein nicht von einer agnostisch-skeptischen Grundlage, sondern von einem »offenen System« ausgeht, in dem Schöpfung mitgedacht werden kann. Durch ein naturalistisches Weltbild würde der natürliche Verstand sich bereits die natürliche Gotteserkenntnis versagen. Letztlich ist es laut Stein der »Symbolcharakter der Dinge«²¹, der von sich her über sich selbst hinausweist. »Es wäre nicht möglich, Beziehungen zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem herzustellen, wenn nicht das Sichtbare von sich aus über sich selbst hinauswiese und das Unsichtbare nicht Eigentümlichkeiten hätte, die sich im Sichtbaren widerspiegeln.«²² Allerdings fragt sich Stein selbstkritisch-rhetorisch, wie viele Ungläubige wohl durch philosophische Gottesbeweise gläubig geworden wären.²³

Der philosophische Weg zur Gotteserkenntnis, der Stein sachlich am nächsten liegt, ist der augustinische Weg des Argumentierens aus dem *inneren* Sein, dem Bewußtsein und seinem Erleben heraus. Zugleich

¹⁹ WGE, S. 58, Anm.: »Weil aber auf allen Stufen der Gipfel sich ankündigt und richtungsgebend ist, darum ist die mystische Theologie sachlich grundlegend für alle Gotteserkenntnis.«

²⁰ AMP, S. 55.

²¹ Vgl. WGE, S. 70. Stein erwähnt als Beispiele für eine »Symbolsprache«: Die Lilie, die für »Reinheit« steht, das Veilchen, das die »Bescheidenheit« symbolisiert usw., S. 66.

²² WGE, S. 66. Von Dionysius selbst wird die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis nicht thematisiert. Stein versucht aber, mit der Fragestellung von Thomas her lesend, sie bei Dionysius zu erschließen. Besonders S. 60–63.

²³ »Wieviel Ungläubige sind denn schon durch die thomistischen Gottesbeweise gläubig geworden? Auch sie sind ein Sprung über den Abgrund: der Gläubige schwingt sich leicht hinüber, der Ungläubige macht davor halt.« EES, S. 107.

bedenkt sie das Unvermögen, den Unfaßbaren zu fassen. Der Vorgang des Glaubens als »dunkles Spüren« muß die philosophische Schlußfolgerung ergänzen, denn ihm entspricht als Korrelat der »Unfaßliche« als »unentrinnbar Naher«. ²⁴ Spüren ist eine geistige, aber keine begriffliche Verstandestätigkeit. ²⁵ Hingegen faßt philosophisches Erkennen zwar begrifflich scharf, rückt aber dadurch Gott in die Ferne, hemmt die Begegnungsmöglichkeit und vermeidet Nähe. Mehr an angemessener Erkenntnis gibt also der Glaube: Gott wird in persönlicher Nähe erfahren als »Liebender und Erbarmender« und in einer »Gewißheit, wie sie keiner natürlichen Erkenntnis eigen ist« ²⁶. Gleichzeitig wird der Glaube als »dunkler Weg« gefaßt, der durch Offenbarung Gottes aufgehellt werden kann. Der Unfaßliche macht sich in menschlicher Sprache faßlich. ²⁷

Bei aller Theorie der Mystik betont Stein die Fundierung aller Gotteserkenntnis in der »natürlichen Gotteserkenntnis«. Zunächst hatte sie bei Dionysius dazu keinen Ansatz gefunden, wie in ihrem ursprünglichen Manuskript zu lesen ist: Sie drückt ihren Zweifel aus, ob Dionysius überhaupt eine natürliche Gotteserkenntnis für möglich hielt, las dann aber doch nach erneuter Durchsicht seines Werkes implizite Hinweise. ²⁸ Noch in der *Kreuzeswissenschaft*, ihrem auf die *Wege der Gotteserkenntnis* folgenden und letzten Werk, läßt sich erkennen, wie sie sogar in der »negativen Theologie« des Johannes vom Kreuz nach einem Hinweis auf eine natürliche Grundlage sucht, um die »nulla relatio« zwischen Gott und Mensch nicht einfach hinzunehmen. Nur die größte Ähnlichkeit mit Gott kann die menschliche Seele mit Gott in Verbindung bringen, so argumentiert Stein mit Jo-

²⁴ EES, S. 58.

²⁵ Vgl. EES, S. 405.

²⁶ EES, S. 58.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ In Dionysius' Werk »Von den Göttlichen Namen« (*De divinis nominibus*, in: *Wege der Gotteserkenntnis*, S. 86–157), in dem seine negative Theologie hervorragend die Un-sagbarkeit, Undenkbarkeit und Unnennbarkeit Gottes betont, scheint eine natürliche Gotteserkenntnis völlig ausgeschlossen zu sein. Hierin liegt nach Steins Deutung die Warnung des Dionysius davor, unabhängig von der Bibel etwas über Gott auszusagen und womöglich in Irrtümer zu verfallen. Dennoch setze er mit seiner Warnung voraus, daß Forschungen grundsätzlich möglich sind. Vgl. WGE, S. 60f. Einen deutlicheren Zugang zur natürlichen Gotteserkenntnis sieht Stein bei Dionysius darin, daß Gott das Gute ist und alles Seiende Anteil am Guten habe. Vgl. WGE, S. 61f. Einen zweiten Weg der Gotteserkenntnis weist Dionysius in »*De divinis nominibus*« in der Deutung der geistigen Gottesnamen, der aber über die hier behandelte Problematik hinausführt. WGE, S. 73ff.

hannes. Daher erweisen sich alle geschaffenen Dinge als untauglich, obwohl sie, so schiebt Stein in eigenen Worten ein – wohl um dem Relations-Pessimismus seine Härte zu nehmen und die Seinsentsprechung aufrecht zu erhalten – »in einer gewissen Beziehung zu Gott« stehen und »eine gewisse Spur Gottes« an sich tragen.²⁹ Dennoch heißt es bei Johannes in aller Schärfe: »Doch von Gott zu den Geschöpfen hin gibt es *keine Beziehung*, keine Wesensähnlichkeit. Denn der Abstand zwischen Seinem göttlichen Sein und dem ihren ist unendlich. Darum ist es auch unmöglich, daß der Verstand durch Vermittlung der Geschöpfe, mögen es himmlische oder irdische sein, vollkommen in Gott eindringen kann.«³⁰ Die hier ausgesprochene Negation jeglicher Relation berührt sich mit dem Cusanischen Topos der »nulla relatio« und einem nahezu protestantischen Mißtrauen gegenüber der »analogia entis«. In radikaler Dialektik wird der Glaube der natürlichen Vernunft und der Kreatürlichkeit entgegengesetzt. Stein selbst behält bei aller Nähe zu Johannes doch merklich die Thomasische Seinsentsprechung bei, trotz Erkenntnis der größeren Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Sie reflektiert das Verhältnis von Glaube und Geist im Anschluß an die Darstellung der Nacht des Geistes und des Glaubens,³¹ um zu zeigen, daß der Glaube im Geist Möglichkeiten aufdeckt, die über die natürlichen Tätigkeiten hinausgehen, diese aber nicht entwerten.³²

Stein nimmt letztlich keine pessimistische Stellung zur Gefallenheit der Vernunft ein. Im Abschnitt über den Unglauben und die Verberbung Gottes bedenkt sie zwar die »Trübung« der Vernunft durch die Erbsünde. Inwieweit das Erkenntnisvermögen allerdings betroffen sein kann bis hin zu einer »Wert-Blindheit« im Sinne Dietrich von Hildebrands³³, wird nicht weiter untersucht.

Über Stein hinaus läßt sich sagen, daß ein religiöses Erlebnis oder zumindest Offenheit dafür vorliegen müssen, damit symbolische Bildverhältnisse in ihrer Analogie oder philosophische Gottesbeweise einleuchten, damit also die natürliche Vernunft den Weg an die Grenze des Glaubens überhaupt wagt. In der Bibel ist es als »auf natürlicher

²⁹ *Kreuzeswissenschaft* (kurz: KW), ESGA 18, Freiburg 2003, S. 56.

³⁰ Ebd. (Johannes-Zitat) (Herv. d. Verf.)

³¹ KW, S. 97ff.

³² KW, S. 99.

³³ *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, (3. durchges. Aufl.) Vallendar 1982, S. 47ff.

Vernunft beruhend« von jedem Menschen vorausgesetzt, so daß derjenige ein »Tor« ist, der kein natürliches Gottesverständnis hat.³⁴ Daß es dennoch viele Atheisten gibt und den Atheismus als Phänomen, spricht nach Stein nicht gegen ein prinzipielles natürliches Vorverständnis von Gott, weil der Atheist zumeist etwas anderes leugnet, als mit dem Phänomen »Gott« von der Seite des Gläubigen her gemeint ist.

3. PHÄNOMENOLOGIE DES UNGLAUBENS: ATHEISMUS

Die Steinsche Analyse zum Phänomen des Atheismus ist als Voraussetzung für das Verständnis der »symbolischen Theologie« des Areopagiten eingefügt, wurde für den Druck von ihr teilweise gestrichen, enthält allerdings wertvolle Analysen.³⁵ Es scheint ein Widerspruch zu bestehen zwischen der prinzipiellen Erfahrbarkeit Gottes und dem faktischen Unglauben vieler Menschen.³⁶ Wenn man allerdings die prinzipielle Möglichkeit der Gotteserkenntnis so versteht, daß mit ihr weder eine vollständige Erkennbarkeit gemeint ist, noch eine Erkenntnis, die sich gegen den Willen des Menschen aufdrängt, dann löst sich der Widerspruch leicht auf. Das Problem liegt zum einen im Erkenntnisgegenstand: Die vollständige Erkennbarkeit ist nur in der *visio beatifica*, der glückseligen Schau Gottes, nach dem Tod gegeben, in der die menschliche Erkenntnisfähigkeit endgültig ihre Erfüllung findet. Die Gotteserkenntnis weist nach Stein ähnliche Probleme für den Intellekt und den Willen auf wie andere schwer zugängliche Erkenntnisgegenstände, wie z.B. die Mathematik.³⁷ Zum anderen ist die Freiheit des Menschen in dieser Erkenntnissuche besonders herausgefor-

³⁴ Vgl. Ps 52/53, Röm 1,19. WGE, S. 68.

³⁵ WGE, S. 68–72.

³⁶ Stein schließt sich hier der Argumentation des Thomas an. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, hg. v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt, Darmstadt 1974. 1. Band, Buch I. 3. Kap. S. 9ff.

³⁷ Vgl. dazu: »Nicht jedem geistigen Subjekt ist alles Erkennbare zugänglich. Gottes Wesen ist für Gott allein vollkommen erkennbar. Die geschaffenen Geister erfassen davon mehr oder weniger je nach ihrer Fassungskraft. ... Nur eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Menschen ist im Besitze höherer mathematischer Erkenntnis. Das liegt z.T. daran, daß solche Erkenntnis nur auf bestimmten Wegen erworben werden kann und daß nur wenige Gelegenheit haben, diese Wege kennen und gehen zu lernen. Aber auch von denen, die Gelegenheit dazu haben, kommen nicht alle ans Ziel ...« PA, S. 109.

dert. Jeder Mensch kann zwar zur Erkenntnis Gottes gelangen, muß es aber nicht zwangsläufig.³⁸ Unentschuldbarkeit für das Nichterkennen Gottes liegt demnach nur vor, wenn echte Gotteserkenntnis zwar vorhanden ist, aber nicht zur Gottesverehrung führt.

Nicht jedem Menschen glückt die Suche nach Gotteserkenntnis. Eigenverantwortlichkeit und Schuld des Einzelnen an seinem Unglauben können vorliegen, wenn er sich beispielsweise Trägheit, Stumpfheit des Geistes oder Leichtfertigkeit zuschulden kommen lassen hat. Diese Haltungen können bis zur »Verblendung« führen, d.h. zur Unfähigkeit, erkennen und glauben zu können. Stein spricht die Möglichkeit an, daß eine Vergöttlichung von Geschöpfen oder des eigenen Werkes usw. die Gotteserkenntnis verhindern könne³⁹; ähnlich Scheler in *Vom Ewigen im Menschen*⁴⁰.

Eine weitere Verantwortung für den Unglauben eines Menschen liegt zunächst bei der »Gesellschaft«, die dem Suchenden das Glaubenszeugnis in Tat und Wort schuldig geblieben ist: die jeweiligen Eltern wären verantwortlich, ihrem Kind zumindest eine religiöse Erziehung zu ermöglichen, auch wenn sie selbst nicht gläubig sein sollten; die Christen schlechthin, die dem Mitmenschen die christliche Botschaft entweder vorenthalten oder unangemessen präsentiert haben. Stein sieht demnach gerade den mißlungenen intersubjektiven Austausch als ausschlaggebend dafür an, daß ein Mensch Gotteserkenntnis verfehlt.

Der bewußt Ungläubige lehnt nach Stein nicht allein eine positive (d.h. bestimmte) Religionslehre ab, sondern den transzendenten Verweischarakter der Dinge überhaupt, d.h. er lehnt die Öffnung für göttliche Transzendenz im ganz allgemeinen Sinne ab. So wie man sinnlichen

³⁸ Stein führt hierzu in der Anmerkung Röm 1, 20f. an.

³⁹ WGE, S. 20.

⁴⁰ Bern 1954 (Orig. 1921), S. 262: »Indem wir also einen Menschen zur *Enttäuschung* über seinen Götzen führen, nachdem wir ihm durch eine Analyse seines Lebens »seinen« Götzen aufgewiesen haben, führen wir ihn *von selbst* zur Idee und Realität Gottes. [...] Denn [...] der Unglaube an Gott, besser die dauernd gewordene Täuschung, ein endliches Gut (sei es Staat, Kunst, ein Weib, das Geld, das Wissen usw.) an die Stelle Gottes zu setzen, oder auch es zu *behandeln*, »als wäre es« Gott, hat stets eine besondere Ursache im Leben des Menschen. Wird diese Ursache aufgedeckt, wird dem Menschen der seiner Seele die Gottesidee gleichsam verbergende *Schleier* hinweggenommen, wird ihm der Götze zerschmettert, den er *zwischen Gott und sich gleichsam gestellt hat*, wird die irgendwie umgestürzte oder verwirrte Ordnung des Seienden vor der Vernunft und die Ordnung der Werte vor dem Herzen wiederhergestellt, so kehrt der abgelenkte religiöse Akt »von selbst« zu dem ihm gemäßen Gegenstande der Gottesidee zurück.«

Dingen gegenüber den Existenzglauben einklammern kann in der phänomenologischen Reduktion, so könne man erst recht den Glauben an den Symbolcharakter der Dinge verweigern.⁴¹ Wenn dies zu einer Gewohnheit wird, kann man nach Stein vom Zustand der »Verblendung« sprechen.⁴² Das bedeutet, so folgert Stein, daß dem Nicht-Gläubigen einerseits intellektuell die Gottesbeweise nicht mehr »einleuchten« und gemütsmäßig die Sprache der Gotteserfahrungen unverständlich bleibt. Die Suche nach Gott hat eine ihr korrelierende Wahrnehmungsart: Auf positivistisch-empirische Weise läßt sich Gott, der als Geist geglaubt wird, nicht finden. Es ist also nicht nur der Wille zur Suche, sondern auch die Erkenntnis über die geeignete Wahrnehmungsart erforderlich.

Der unmittelbare Wortsinn hilft nicht weiter, wenn nicht die Symbolik der Worte und Bilder und das Prinzip der »maior dissimilitudo« als Teil einer korrigierenden »negativen Theologie« verstanden werden.⁴³ Ohne letzteres würde man laut Stein fast zwangsläufig zu einer »unwürdigen Gottesvorstellung« kommen und damit voraussichtlich zur Gottlosigkeit oder zur Ablehnung der Bibel als Offenbarung. Das Sprechen Gottes im religiösen Erlebnis im Inneren, im objektiven Wort der Bibel oder in der Welt läßt sich entweder in seiner transzendenten Funktion als auf Gott hin durchscheinendes lesen oder es wird zum »toten Wort«.⁴⁴ Ohne den »verborgenen Sinn« entdeckt nach Stein jeder die Bestätigung seiner Vorurteile: der Polytheist findet Hinweise auf seinen Götzenglauben und der Dialektiker Widersprüche.⁴⁵

Atheismus wird in *Potenz und Akt* (1931) verstanden »als theoretische Negation des absoluten Seins«.⁴⁶ Diese Negation hat die Konsequenz, daß das intellektuelle Leben in der Folge »mehr oder minder skeptisch zersetzt« ist.⁴⁷ Die theoretische Negation der Existenz Gottes, die vielleicht ihre Gründe in der Angst vor Gottes Strafe hat, bietet wiederum

⁴¹ WGE, S. 70.

⁴² »Der so Verblendete sieht in der Tat nicht mehr über ›diese Welt‹ hinaus und ›kann‹ nun nicht mehr glauben, was ihm über eine ›jenseitige‹ Welt gesagt wird. ... Er könnte es wohl noch, aber er müßte dazu Gewalt brauchen und sich in Widerspruch setzen zu der Welt, wie er sie nun tatsächlich sieht.« WGE, S. 70.

⁴³ WGE, S. 29, 53, 61.

⁴⁴ WGE, S. 55.

⁴⁵ Vgl. ebd. Steins Liste ergänzend läßt sich anführen, daß beispielsweise der Reinkarnationsgläubige Jesu Menschwerdung als Avatar deuten mag.

⁴⁶ PA, S. 149.

⁴⁷ Ebd.

nur eine andere Form der Angst vor dem Nichts. Die Negation des Seins beeinträchtigt allerdings als Folge die Qualität des personalen Seins. Gründe für die Negation Gottes oder die Verweigerung der Öffnung für den religiösen Bereich sieht Stein in ihrem Aufsatz »Natur, Freiheit und Gnade« auch darin, daß man »Gott wohl gegenwärtig [erlebt], aber als etwas Bedrohliches, gegen das man sich trotzig auflehnt, als eine Fessel, die man abstreifen möchte. Man hält sich nicht an ihn und ist nicht geborgen, man liebt nicht und fühlt sich nicht geliebt.«⁴⁸

Wenn ein Mensch legitim ausgewiesen »Gott« leugnen will, muß er, so argumentiert Stein, zunächst wissen, was unter »Gott« verstanden wird. Dem Wortsinn des Begriffs »Atheist« oder »Ungläubiger« nach kann er nur das leugnen, was die Gläubigen glauben. D.h. ein Atheist muß scheinbar eine Gotteserkenntnis haben, die dem eines Gläubigen ähnelt, um sie dann verwerfen zu können.⁴⁹ Wie weiß der Atheist, was unter »Gott« verstanden wird? Zunächst nimmt Stein an, daß die meisten Atheisten als Kinder in der »gläubigen« religiösen Tradition gestanden haben, ohne die Gedankengänge zu hinterfragen und nachzuprüfen. Wenn ein Atheist dann als Erwachsener den »Glauben leugnet«, mag er damit seine unzureichende Vorstellung von Gott (z.B. die Vorstellung eines mächtigen oder großväterlichen Über-Menschen) abgelegt haben, aber nicht die Vorstellung, die die Gläubigen eigentlich von Gott haben. Während die Glaubensübernahme vom kindlichen zum bewußten Glauben sich eher ohne Aufhebens ereignet,⁵⁰ unterscheidet sich die Glaubensablehnung dadurch, daß sie eine deutliche Abkehr, einen scharfen Bruch bildet und mit einer Krisis einhergeht. Vergleichbar damit ist nach Stein die Weise der »Konversion«, die bewußte und freie Hinwendung zum Glauben. Die Bekehrung als »Begnadung eines zuvor Ungläubigen«⁵¹ stellt einen Bruch mit dem vorherigen Unglauben dar. Ohne vermittelnden Glauben wird dieser Prozeß erlebt wie eine »innere Erschütterung und Umwandlung«⁵² – damit beschreibt Stein wohl auch ihren eigenen biographischen Weg.

⁴⁸ NFG, S. 192.

⁴⁹ Diesen Gedanken führt Heinrich Rombach weiter aus: Rombach, Heinrich, »Die sechs Schritte vom Einen zum Nicht-andern«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 94/2 (1987) S. 225–245. Hier: S. 230.

⁵⁰ WGE, S. 69.

⁵¹ WGE, S. 49.

⁵² WGE, S. 17.

Nachdem Stein phänomenologisch herausarbeitet, daß eine legitime Gottesleugnung eine würdige Gottesvorstellung voraussetzen müßte, muß man weiter nach der Legitimität des Glaubensaktes fragen.

4. GLAUBE ALS VERTRAUENS- UND ERKENNTNISAKT:

ERSTE STUFE DER ÜBERNATÜRLICHEN GOTTESERKENNTNIS

Glaube ist für Stein kein theoretischer Akt, d.h. es »wird nicht bloß etwas erfaßt und für wirklich gehalten – in einer Einstellung, als ginge es mich nichts an, wie es in der theoretischen Einstellung ist –, sondern das, was ich erfasse, dringt, indem ich es erfasse, in mich ein; es ergreift mich in meinem personalen Zentrum, und ich halte mich daran fest. ... Je tiefer ich ergriffen werde, desto fester klammere ich mich an, desto mehr erfasse ich auch.«⁵³ Der primäre Gegenstand des Glaubens, Gott, wird nicht als etwas, sondern als jemand erfaßt: Es kommt im Glaubensakt zu einer Begegnung, von der der Mensch ergriffen wird und die er wiederum aktiv ergreift. Das gemütmäßige Ergriffensein und Ergreifen erleichtert den theoretischen Anteil des Glaubensaktes, das geistige Erfassen und Erkennen des Gehalts, des Seins und des Wesens Gottes. Der Glaube ist dennoch zugleich »*dunkle* Erkenntnis, sofern die Überzeugung, die er einschließt, sich nicht auf Einsicht in die gläubig angenommene Wahrheit gründet«⁵⁴. – »Es ist nur *aus* dem Glauben eine solche Erkenntnis zu *entnehmen*. Das ist auch sonst das Verhältnis von Kenntnisnahme und Erkenntnis, z.B. zwischen Wahrnehmung und Erkenntnis der äußeren Welt. Aber auch eine Kenntnisnahme wie die Wahrnehmung ist das *Erfassen* im Glauben nicht. Der Gegenstand des Glaubens wird nicht *gesehen*. Daher rührt vielleicht die Verwechslung der *fides* mit der blinden *dóξα*. Aber ungesehen, keinem Sinn zugänglich, ist er uns doch unmittelbar gegenwärtig, er rührt uns an, er hält uns und macht es uns möglich, uns an ihn zu halten.«⁵⁵ Glauben ist daher nicht »blind« wie das Meinen, sondern hat eine gewisse Erfahrungsgrundlage, die jedoch nicht über die äußere Wahrnehmung zugänglich ist. Stein unterscheidet im Glaubensakt das Erleben des Glaubens, das »im Glauben leben«, von einer nachträgli-

⁵³ NFG, S. 188.

⁵⁴ WGE, S. 89.

⁵⁵ NFG, S. 189.

chen Reflexionsphase auf das Erleben des Glaubens, in der analysiert werden kann, wie und wem eigentlich geglaubt wird, ähnlich dem Erleben des Gehaltes und der Deutung.⁵⁶

Das gläubige Lesen der Bibel ist unterschieden vom verstandesmäßigen Erfassen der rein natürlichen Vernunft und der unvermittelten Erfahrungserkenntnis Gottes. Im gläubigen Lesen der symbolischen Bild- und Wortwelten findet der bereits Gottliebende religiöse Mensch, der Gott aus persönlicher Erfahrung kennt, immer neue Aspekte des Urbildes, also Gottes. Dazu ist zunächst eine Grundannahme der Bibel als »geoffenbarter Wahrheit« vorausgesetzt.⁵⁷ Das gläubige Lesen der Bibel ist das Lesen von Mitteilungen, die »in Gottes Namen« gemacht sind.⁵⁸ Es vertieft und ordnet das Glaubensleben, ist allerdings noch keine unmittelbare persönliche Gotteserfahrung oder Ansprache, Gott ist nicht unbedingt spürbar anwesend. Über das Lesen der Bibel wird zumindest eine Kenntnis Gottes aufgebaut, die eine Wiedererkennung ermöglicht, sei es in einer plötzlichen Erfahrungserkenntnis oder im Zeugnis der Gotteserfahrung eines anderen Menschen, das auch ohne bisher eigene Erfahrungserkenntnis den Hörer ergreifen kann. Dennoch kann das Lesen auf ein rein intellektuelles, trockenes Erfassen des Wortsinnes hinauslaufen, d.h. auf eine dogmatische Bestandsaufnahme von Glaubenssätzen. Dabei fehlt das gefühlsmäßige Miterleben der Aussagen über Gott als ein aktualisiertes Erleben der Beziehung zu Gott, das »lebendig-seelische Erfassen« in der Person-Mitte. Der gläubige Leser kommt nicht zu einer personal-wirksamen Weise des Glaubens.

Ohne daß eine eigene Gotteserfahrung vorliegt, ist es dem bereits Gläubigen möglich, ein Verständnis für religiöse Erlebnisse und persönliche Gottesbegegnungen in den biblischen Texten zu entwickeln und selbst danach zu suchen, so wie man nicht selbst Mystiker sein muß, um die Schriften der Mystiker zu verstehen. Die Vorstellung von

⁵⁶ NFG, S. 191f.

⁵⁷ Wie sicher diese Grundannahme beim einzelnen Gläubigen ist, thematisiert Stein nicht.

⁵⁸ Als Beispiele für Erlebnisse des gläubigen Lesens nennt Stein: 1. wenn in einer bestimmten bereits bekannten Schriftstelle plötzlich eine neue Seite Gottes persönlich bedeutsam wird, 2. wenn man aus einer Schriftstelle etwas über seinen eigenen seelischen oder geistlichen Zustand entdeckt, 3. wenn man von einer bestimmten göttlichen Forderung sich persönlich betroffen oder angesprochen fühlt, 4. wenn bisher unabhängig von einander geglaubte Glaubenswahrheiten in einem neuen Zusammenhang erscheinen. WGE, S. 98f.

persönlicher Gotteserfahrung bleibt allerdings »leer und unanschaulich« und Täuschungen ausgesetzt, solange der Gläubige selbst keine eigene persönliche Erfahrung hat.⁵⁹ Die Intensität des Lebendig-Werdens der Schriftworte kann eine derartige Fülle annehmen, daß eine persönliche Ansprache durch Gott, den Heiligen Geist, vorliegen kann, oder die Gegenwart Gottes unmittelbar erlebbar wird. »Das Buch und der heilige Schriftsteller oder der Prediger, den ich gerade höre, sind verschwunden – Gott selbst spricht, und Er spricht zu mir.«⁶⁰ Hier wäre die Ebene des Glaubens unvermittelt auf die Ebene der übernatürlichen Erfahrungserkenntnis hin überstiegen. Es ist nach Stein nicht auszuschließen, daß der Glaube im ungläubigen Leser geweckt wird und er sich dadurch im Übergang von der einen zur anderen Einstellung befindet.⁶¹ Im religiösen Grundakt sind Erkenntnis bzw. Erfassen, Liebe und Tat vereint.⁶² Natürliche Gotteserfahrung und Glaube zielen beide letztlich darauf hin, in die übernatürliche Erfahrung einzumünden, sich in ihr verwandelt wiederzufinden; das kann so sein, muß aber nicht.

5. AUFSCHWUNG ZUR MYSTIK ÜBER SYMBOLZUSAMMENHÄNGE

Im Übergang von natürlicher zu übernatürlicher Gotteserkenntnis liegt die »symbolische Gotteserkenntnis« des Dionysius innerhalb der positiven Theologie: »das Aufsteigen zu Gott durch Namen, die von sinnenfälligen Dingen hergenommen sind.«⁶³ In der »symbolischen Theologie«⁶⁴ werden Verhältnisse zwischen unmittelbaren Bildern in der Natur und mittelbaren Worten, in denen sie ausgedrückt sind, und dem gemeinten Gehalt, auf den die Bilder verweisen, bedacht. Das »verzehrende Feuer« beispielsweise, das den »eifernden Gott« symbolisiert, drängt sich als Gottesbild erstens aus der Erfahrung Gottes, zweitens der Erfahrung des Feuers und drittens aus der mitgegebenen Erkenntnis von Ähnlichkeiten auf. Die sachliche Gemeinsamkeit zwischen der Art und Weise des Erlebens Gottes und des Erlebens von

⁵⁹ Vgl. WGE, S. 71.

⁶⁰ WGE, S. 51.

⁶¹ WGE, S. 50.

⁶² Vgl. NFG, S. 196.

⁶³ WGE, S. 63, Anm.

⁶⁴ Vgl. dazu auch Müller, Andreas Uwe, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg / München 1993, S. 384f.

Feuer befähigt den Betrachter dieser Bildverhältnisse, im Bild den Gehalt der Eigenschaften Gottes wiederzuerkennen.⁶⁵

Wir haben hier eine sachliche Darstellung, die auch als Mystagogie verwendet werden könnte. Die symbolische Theologie soll den Übergang von der natürlichen zur übernatürlichen Welt darstellen und eine »geheimnisvolle Berührung mit der übernatürlichen Welt«⁶⁶ ermöglichen, die bis hin zur geistigen Vereinigung mit Gott führen kann.⁶⁷ Menschen, die eher im Sinnlichen als im Geistigen zu Hause sind – für Stein eine Typenfrage, nicht eine Wertung – haben einen leichteren Zugang über vermittelnde sinnliche Bilder, die sie geistig auffassen können sollen.⁶⁸ Dabei sind alle Bilder, Symbole und vermittelnde Worte, durch die Menschen mit Gotteserkenntnis zu anderen sprechen, begründet durch ein ursprüngliches Sprechen, nicht Schweigen: »Alles Sprechen von Gott hat ein Sprechen Gottes zur Voraussetzung.«⁶⁹

Daß Gott als Gott nicht unmittelbar gesehen werden kann, weist nach Stein nicht auf eine Schwäche der Leistung des Bildverhältnisses hin, sondern liegt in der »Eigentümlichkeit des *Gottesbildes*«. ⁷⁰ Es herrscht also kein Bilderverbot! Denn es ist dem Bild eigentümlich, erkannt zu werden. So wird es möglich, aus dem Erkannten das eigentlich Dargestellte wiedererkennen zu können. Damit gehört die Erkennbarkeit des Dargestellten aus dem Bild mit zum Gottesbild. Nur aus der Kenntnis des Ur-Bildes läßt sich ein Bild gestalten, in dem das Ur-Bild für andere Betrachter wiederzuerkennen ist. Stein zeigt hier den Zusammenhang zwischen der Leib- bzw. Natur-Nähe der Sprache und dem lebendig-gefühlten Bewußtsein dieses Zusammenhangs.⁷¹

Es scheint also einen »religiösen Sinn«⁷² zu geben, mit dem manche Menschen in stärkerem Maße als andere begabt seien, so daß sie natürlicherweise eine Offenheit für die Durchsichtigkeit der Welt auf Gott hin haben. Die religiöse Sensibilität ist nach Stein aber lernbar, so wie

⁶⁵ Vgl. zu »Bild« und »Entsprechung« auch Eph, S. 183 u. S. 192.

⁶⁶ WGE, S. 70f.

⁶⁷ Vgl. WGE, S. 72.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ WGE, S. 58.

⁷⁰ WGE, S. 38.

⁷¹ »Je naturnaher eine Sprache noch ist, je konkreter das Denken, umso lebendiger werden diese Zusammenhänge noch gefühlt.« WGE, S. 67.

⁷² WGE, S. 41, 53.

überhaupt Sinn für die Schönheit der Natur und sinnliche Wahrnehmung im allgemeinen gelernt werden können. Der Sinn der Bildersprache ist nach Stein letztlich ein theologischer bzw. pädagogischer: »das Heilige vor den entweihenden Blicken der Menge zu verbergen und es denen zu enthüllen, die nach Heiligkeit streben, die sich von der kindischen Denkweise freigemacht und die nötige Geistesschärfe zum Schauen der einfachen Wahrheiten erworben haben«⁷³. Die »entweihenden Blicke der Menge« erinnern an Horaz⁷⁴, aber auch an die Arkandisziplin⁷⁵ – das Wertvollste bleibt den sterblichen und schuld-beladenen Blicken verborgen. So erging es dem »Jüngling von Sais«, dessen Wahrheits-Sucht für ihn tödlich ausgeht.⁷⁶

Sinnenfälliges hilft denen, die im Sinnlichen eher als im Geistigen sich zu Hause fühlen, sich auf diese Weise »aufzuschwingen«. »Symbolische Theologie« will zum »Reich Gottes« hinführen, d.h. zu dem Bereich, der Gottes Wirkungen in dieser Welt zeigt, alles Gottähnliche in den Geschöpfen (Dionysius nennt es das »Göttliche«). Das läßt sich »so wenig mit Händen ... greifen und mit leiblichen Augen ... sehen wie Gott selbst«⁷⁷, daher muß es durch Bilder vermittelt werden. Gotteserkenntnis ist vorausgesetzt, damit aus Kenntnis des Urbilds ein Abbild gebildet werden kann. Die mystische Erfahrung wird dann bezeichnet als die »Geheimnisvolle Offenbarung« im eigentlichsten Sinn, die »mystische Theologie«, die Selbstoffenbarung Gottes im Schweigen. Sie ist der Gipfel, zu dem die Stufen der Gotteserkenntnis emporführen.«⁷⁸ Persönliche Gotteserkenntnis und mystische Theologie werden hier in eins gesetzt.

⁷³ WGE, S. 53.

⁷⁴ Oden/carmina 3,1,1: »Odi profanum vulgus et arcea.« Ich hasse das gemeine Volk und halte mich fern.

⁷⁵ Geheimhaltung in vorchristlichen Mysterienreligionen hinsichtlich der Kultbräuche.

⁷⁶ Friedrich von Hardenberg (Novalis), *Die Lehrlinge zu Sais. Zwei philosophische Romane, 1798–1800*, Ditzingen 1984. – Friedrich Schiller, *Das verschleierte Bild zu Sais (1795)*. – Der wissensdurstige Jüngling macht vor der verschleierten Wahrheit, die den Sterblichen nicht zu sehen gebührt, nicht halt, sein Wissensdurst ist zur Sucht geworden.

⁷⁷ WGE, S. 36.

⁷⁸ WGE, S. 58.

6. PHÄNOMENOLOGIE DER GOTTESERKENNTNIS BEI STEIN

Steins Ansatz läßt sich nicht bruchlos von der Phänomenologie zur Mystik durchführen. Man kann ihn auch nicht einfach als ein »Frage-Antwort-Verhältnis« darstellen in dem Sinne, daß die Phänomenologie eine Frage aufwerfe, die nur aus der Mystik heraus beantwortet werden könne. Die Suche nach den richtigen, nach treffenden Worten, mit denen Gotteserlebnis und -erkenntnis kommunizierbar gemacht werden können, erfüllt sich nicht in resignierendem Verstummen; die Frage fordert eine Antwort und kommt erst in ihr zur Ruhe.

In der zweiten Schaffensphase liegt der Schwerpunkt auf Steins ontologischer Position, die sie durch die Annahme des positiven Glaubens akzeptiert. Der Weg zur Gotteserkenntnis führt wie zuvor über die Tiefe der eigenen Seele (*Endliches und ewiges Sein*) in eine Begegnung zwischen Mensch und Gott. Nachdem sie in phänomenologischer Manier den Glauben an die Existenz ausgeschaltet hat, um allein das Erleben zu untersuchen, bezieht sie letzteren wieder in die Überlegungen ein. Nun können Einzelheiten über Annahme und Ablehnung der Gotteserkenntnis untersucht werden, und eine Phänomenologie der Begegnung von Gott und Mensch entsteht auf der Grundlage der thomasisch-aristotelischen Ontologie und deren bemerkenswerter Ergänzung durch die dionysische und die spanische Mystik. Die Gotteserfahrung ist nicht mehr übermächtigend, sondern ermöglicht Begegnung mit Hinsicht auf Vereinigung. Das leitende Interesse bleibt bis in Steins letzte Schaffensphase hinein (*Wege der Gotteserkenntnis* und *Kreuzeswissenschaft*) die Frage, wie der Mensch Gott erkennt und wie frei er dabei gegenüber Gott bleibt. Die Beziehungsfrage bleibt leitend: Wie geht ein Erkennen in ein Anerkennen über, wie wird aus der Gotteserkenntnis eine Gottesbeziehung?

Stein spricht im Anschluß an Thomas' »*Quinque viae*« von »Wegen« der Gotteserkenntnis, die aber auch Möglichkeiten oder Zugänge heißen könnten, da nicht immer pädagogische Methoden, sondern Beschreibungen von Gotteserfahrungen oder Gedankengängen gegeben werden. Andererseits steht mit dem Begriff des »Weges« eine lebendige Mystagogie im Hintergrund, die angewendet werden kann, nicht muß – so man sich auf einem der Wege führen lassen möchte. Der Weg der natürlichen Vernunft verläuft für Stein vor allem über den augustinischen »inneren Weg«, den der inneren Bewußtseinserlebnisse, aber auch des Schlußfolgerns von Zeitlichem zu Ewigem, vom relati-

ven Sein zum absoluten Sein, aber auch über den »äußeren«, d.h. über Schlüsse aus der Naturerkenntnis (symbolische Gotteserkenntnis), aus der Geschichte oder der eigenen Biographie.

Um die Frage nach absolutem Sein überhaupt stellen zu können, muß die Fragemöglichkeit bekannt sein, die über die innerweltlichen Themenbestände hinausgeht und die die im semitisch-griechischen Kulturraum ergangene Offenbarung voraussetzt. Für diejenigen Personen, die eine religiös-praktische oder wissenschaftlich-metaphysische Lebenswelt gewohnt sind – sei es als aktiv Gläubige oder als gleichgültig Ungläubige –, ist dieser philosophische Weg zumindest theoretisch nachvollziehbar. Eine Person ohne religiösen Fragehorizont wird diese Gedankengänge für willkürliche nicht-evidente Konstruktionen halten, solange sie sich nicht mit eigenen Erlebnissen oder glaubwürdigen Informationen über Glaubenserlebnisse anderer decken, die den Fragehorizont geweitet haben könnten. Diese Überlegungen stellt Stein nicht an, sie hält allerdings zumindest eine vage Glaubensbereitschaft für eine Voraussetzung, damit theoretische Gotteserweise ihren Sinn erfüllen.

Der religiöse Glaube im Sinne eines vertrauensvollen »Annehmens und Festhaltens der übernatürlichen Offenbarung«⁷⁹ ist der Übergang zur Möglichkeit, den Gehalt des Glaubens, die Selbstmitteilung Gottes und letztlich Gott selbst, in persönlicher Einstellung kennenzulernen und zu einer personalen Gotteserkenntnis zu gelangen. Der Glaube kann allerdings fehlen wie bei der plötzlichen Bekehrung eines zuvor Ungläubigen. Der Unglaube wird von Stein im Prinzip als ein Mißverständnis gedeutet, als ein entweder kindliches oder unzureichendes Gottesbild, das zurecht – im Sinne der negativen Theologie auch von Gläubigen – abgestreift wird. Eine willentliche Leugnung der treffenden Gottesvorstellungen eines Gläubigen, also ein intellektueller und voluntativer Atheismus, ist für Stein ein seltenes Phänomen und fällt unter den Begriff der »Verstockung«. Recht gibt Stein dem Atheismus insofern, als sie zugibt, daß Gotteserkenntnis sachgemäß schwierig ist. Der Problematik der Suche nach dem »wahren« Gott, nicht nach unsachgemäßen Gottesbildern, entspricht auf der anderen Seite das Phänomen der Verbergung Gottes, der sich nicht inflationär zeigt, sondern frei ist, sich zu offenbaren oder zu entziehen. Damit ist

⁷⁹ WGE, S. 43.

allerdings kein ›bösesartiges‹ oder ›feiges‹ Sich-Vorenthalten gemeint, sondern das ›freie Liebesspiel‹, das zur Suche anreizen soll.

7. DAS SCHWEIGEN DES ERKENNTNISDURSTES HAT GOTTES REDEN ZUR VORAUSSETZUNG

Es bleibt lebensweltlich nicht bei einer wortreichen Religionsphilosophie. Steins theoretisches Erkennen führte sie zum lebenspraktischen Anerkennen und Bekennen Gottes (in der Taufe) und zur Annahme einer bestimmten Lebensberufung (als Ordensfrau im Karmel). Der Akt der Anerkenntnis provozierte bei Stein eine Suche nach persönlicher Begegnung mit dem Gegenstand des Glaubens: mit Gott. Gerade im Charakter der Begegnung liegt die Möglichkeit für existentielle, lebensweltlich verortete Sehnsucht nach Nähe zur (in christlicher Dogmatik geglaubten) personalen Wahrheit, Jesus Christus, in mystischer Vereinigung. Hier ist der Ort der Mystik, in der das Erkenntnisverlangen schweigt und in das schweigende Verlangen nach liebender Vereinigung umschlägt. Somit würde nicht Gottes Existenz »bewiesen«, sondern der Gottes-Erweis könnte erlebt werden. Aber auch über diesen Bereich läßt sich noch sinnvoll sprechen, wie Stein in ihren Studien zu Dionysius Areopagita und zu Johannes vom Kreuz zeigt, auch wenn dabei aufgrund fehlender eigener Erlebnisse keine vollständig-erfüllte Einfühlung in diese Vorgänge möglich sein mag.

Edith Stein und ihre Bedeutung für die Spiritualität des Alltags¹

Ich darf beginnen mit einer Erinnerung aus meiner Kindheit, die mich bis heute festhält und die ein wenig auch in die vorgegebene Thematik hineinreichen dürfte.

Bleibend und für mein Leben zugleich prägend war der Zuruf meines Großvaters, wenn er das Fuhrwerk – es war das Kuhgespann – in Gang setzte und dieses Tun mit dem Gebetswunsch begleitete »In Gotts Nome«. Das klobige Gefährt setzte sich schwerfällig in Gang. Im Namen Gottes sollte das Tagwerk beginnen, in Nomine Dei – in Nomine Domini. Der einfache Mann stellte sein alltägliches Schaffen unter die Obhut Gottes. In dessen Namen sollte das Gelingen von Pflügen, Saat und Ernte, von Ackern, von Mähen, vom Segen im Stall eingebunden sein. Eine gläubige Zuversicht sprach aus diesen drei Worten »In Gotts Nome«. Der Name Gottes war ganz selbstverständlich das Signum des Alltags für die älteren Menschen meiner Jugendzeit. Unter dieses Zeichen war ihre Biographie gestellt – bis hin zum Tod. Wie innig wurde doch seinerzeit um eine gute Sterbestunde gebetet. Und bei der Bittprozession, bei der Prozession hinaus in die Flur wurde das Lied gesungen: »In Gottes Namen wallen wir« – in der Version des alten Magnificat – vorbei an den Wegkreuzen und den Bildstöcken, die voller Symbolik gestaltet waren –: »In Gottes Namen wallen wir / Und seine Gnad begehren wir / Verleih sie uns aus Gütigkeit, / O heiligste Dreifaltigkeit / Kyrie eleison!« Neun Strophen mit den Anrufen »In Gottes Namen wallen wir« – die letzten Verse: »und ihn allein anbeten wir. / Vor allem Übel uns bewahr / Und führ uns zu der Engel Schar. / Kyrie eleison.« Die Engel, diese stets präsenten Wesen, die zwischen Erde und Himmel vermitteln, hin zu dem himmlischen Jerusalem, dem Heiligtum, in das die Myriaden von Engeln die vollendeten Gerechten einführen. Die Engel sind gegenwärtig. Nicht

¹ Vortrag im Geistlichen Zentrum Sasbach am 18. Oktober 2003 anlässlich der Einweihung der Edith-Stein-Leidensgedächtnisstätte.

zuletzt stets tröstlich in der Begräbnisliturgie: »In paradisum deducant te angeli – zum Paradiese mögen Engel Dich geleiten.«

Wir müssen längst fragen: Gibt es Brücken des Transfers solcher Frömmigkeit, ja solcher Heiligung des menschlichen Lebens in die Gegenwart angesichts des soziologischen und demographischen Wandels, ja der demographischen Abschottung, angesichts der Konfrontation der Generationen – auf daß sie auch morgen noch glauben können, auf daß sie auch morgen noch beten können? Das sind fromme Wünsche! Lassen wir diese Fragen vorerst auf sich beruhen, wenn auch keineswegs beiseite. Wir sind auf Edith Stein, auf die Schwester Teresia Benedicta a Cruce verwiesen.

Und da will ich berichten von der Benediktinerin Schwester Placida Laubhardt. Ich bin ihr erstmals im Mai 1987 begegnet, im Monat der Seligsprechung, als die schmucklose, aber aussagekräftige Gedenktafel am Haus Lorettostraße/Goethestraße in Freiburg enthüllt worden ist und die sehr alte, kleine, leicht gebeugte Schwester, nach wie vor seelisch gezeichnet von den Traumata der KZ-Haft in Ravensbrück, die Nonne mit den lebhaften Augen, das Kloster der Benediktinerinnen von der heiligen Lioba in Freiburg-Günterstal vertrat, freilich noch mehr aus einer besonderen Nähe zu Edith Stein, zur Karmelitin Teresia Benedicta a Cruce, diese Feier mit vollzog: »Die Philosophin Edith Stein, ermordet in Auschwitz 1942, wohnte in diesem Haus von 1916–1917«, so lautet der Text, den ich entworfen hatte. Schwester Placida, 1943 in das KZ Ravensbrück eingeliefert, weil sie sich für Katholiken jüdischer Abstammung eingesetzt hatte und in die Fänge der Gestapo geraten war, hatte eine besondere, ja eine spezifische Nähe zu Edith Stein. Der Text auf dem Gedenkstein soll erinnern an die frühen Freiburger Jahre, als sie als Schülerin des großen Phänomenologen Edmund Husserl in Freiburg weilte, unweit der Wohnung ihres Lehrers in der Lorettostraße, damals als wissenschaftliche Mitarbeiterin für ihn tätig. Zu diesem Ereignis 1987 war auch die besonders vertraute Freundin von Edith Stein Sr. Dr. Adelgundis Jaegerschmid eingeladen, die aber wegen ihres hohen Alters und ihrer Gebrechlichkeit nicht dabei sein konnte. Ich kam mit der sonst schweigsamen, introvertierten, scheuen und eher abweisenden Benediktinerin ins Gespräch, das mich bereichern sollte. Ich selbst hatte an jenem für mich denkwürdigen Abend der Enthüllung der Gedenktafel auch nur eine ungefähre Vorstellung von den Beziehungen der Schwester Placida zu Edith Stein. Ich wußte immerhin, daß diese weit zurückreichten bis in

die gemeinsamen Breslauer Jahre. Die erste Begegnung war im Sommer 1922. Lassen wir Schwester Placida, weiland Fräulein Eva Laubhardt, zu Wort kommen: »Im Sommer 1922 wurden wir miteinander bekannt gemacht, ein halbes Jahr nach Ediths Konversion. Die meine war etwas früher. Aber Edith war erheblich älter als ich. Unsere Wohnungen in Breslau lagen nahe beieinander, und wir trafen uns jeden Morgen um 7 Uhr zur Hl. Messe in der Michaeliskirche und hatten einen gemeinsamen Heimweg. An Einzelheiten, die wir damals besprochen haben, kann ich mich nicht mehr entsinnen. Aber wir hatten viele gemeinsame Berührungspunkte. Obgleich ich mich selber um ein ernstliches christliches Leben bemühte, war ich doch damals schon tief beeindruckt von Ediths Intensität. Im Frühjahr 1923 ging Edith nach Speyer an das Lehrerinnenseminar St. Magdalena und ich ging nach Freiburg zur Ausbildung. Einige Jahre hindurch trafen wir uns immer wieder in den Ferien in Breslau, und unsere Beziehungen vertieften sich.« Mit diesem letzten Satz hat Eva Laubhardt konstatiert, daß zwischen ihr als 18jähriger und der bereits reifen und wissenschaftlich ausgewiesenen Edith Stein, der Philosophin, sich eine besondere Freundschaft ergeben hatte, auf der Basis der Breslauer Nachbarschaft, des gemeinsamen Glaubens der neu Konvertierten – Edith Stein konvertiert aus dem Judentum, Eva Laubhardt, jüdischer Abstammung, Mischling 1. Grades nach damaliger Definition, konvertiert von der evangelischen Konfession –, auf der Basis also des gemeinsamen Glaubens der frommen Frauen, die täglich die Früh-Messe in der Breslauer Michaeliskirche besuchten, den gemeinsamen Heimweg hatten, Gespräche führten, die wohl für Eva Laubhardt hoch anspruchsvoll waren, aber gleichwohl im Zentrum der Frömmigkeit und der Eucharistiefeyer verankert waren, damit in der Einfachheit einer liturgisch gegründeten Spiritualität. Mehr bedurfte es in diesen Ferienmonaten der zwanziger Jahre nicht, aber auch nicht weniger, da der Herzensmittelpunkt von Edith Stein, die Eucharistie, angesprochen ist; Eucharistie, die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, das Zentrum der christlichen Existenz.

Wie viele Gedanken, Erörterungen, Ansprachen, Wegweisungen, Hymnen würde sie im Lauf ihres so kurz bemessenen Lebens formulieren! Wenn wir diese Texte heute lesen, dann erkennen wir, daß hier keine theologisch-theoretischen Aussagen gemacht sind, keine rein verstandesmäßige Übermittlung, sondern daß es auf die Glaubwürdigkeit des Mitteilenden ankommt. Von ihr war das eucharistische Le-

ben begriffen als christliche Existenz. Ich will das am Beispiel eines Briefes von Edith Stein erläutern, den sie am 7. Mai 1933 aus dem Collegium Marianum in Münster an eine ehemalige Schülerin schrieb, die wegen der Praxis der Ewigen Anbetung verunsichert worden ist, in einer Zeit, da sie selbst durch das Hitlerische Reichsgesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums bereits in ihrer beruflichen Existenz gefährdet war: »Da ich eben aus der Kapelle heraufkomme, wo heute das Sanctissimum ausgesetzt wurde ..., so möchte ich Dir gleich einen Gruß des eucharistischen Heilands bringen und zugleich einen liebevollen Vorwurf, weil Du Dich durch ein paar gedruckte Worte irremachen läßt an dem, was Du in so vielen Jahren vor dem Tabernakel erfahren hast. Dogmatisch scheint mir die Sache ganz klar: Der Herr ist im Tabernakel gegenwärtig mit Gottheit und Menschheit. Er ist das nicht Seinetwegen, sondern unseretwegen, weil es seine Freude ist, bei den Menschenkindern zu sein. Und weil er weiß, daß wir, wie wir nun einmal sind, Seine persönliche Nähe brauchen. Die Konsequenz ist für jeden natürlich Denkenden und Fühlenden, daß er sich hingezogen fühlt und dort ist, sooft und solange er darf. Ebenso klar ist die Praxis der Kirche, die das Ewige Gebet eingeführt hat.«

Ich bin ein wenig vorausgeeilt und kehre zum zeitlichen Ablauf zurück. Um Ostern 1923 berichtet Eva Laubhardt aus Freiburg von den ersten Vorlesungen: »Am liebsten möchte ich alles auf einmal wissen, und dabei langt mein Latein noch nicht einmal für die Nokturnen aus.« Sie schreibt auch von einem Gespräch mit Edith Stein aus jener Zeit. Sie habe Edith Stein gefragt: »Was sagst denn Du, welche sind die jüdischen Eigenschaften?« Und sie hatte geantwortet: »Der Jude ist ad infinitum – bis ins, bis zum Unendlichen, bis zum Äußersten.« Beide Breslauerinnen machten aus ihrer jüdischen Abstammung nie ein Hehl, wurden dann beide in der Perversion des Nationalsozialismus zu Opfern des Rassenwahns und der Maschinerie der Vernichtung. Und diese so gewonnene Gemeinschaft dauerte über die Jahre, vor allem seit die schlesische Freundin in das Kloster St. Lioba eingetreten war. Edith Stein ist zur Profese von Speyer herübergekommen, um der Freundin beizustehen, die jetzt den Ordensnamen Placida trug. Sie blieben einander zugetan in einer sich weiter entwickelnden und sich vertiefenden Freundschaft, denn Edith Stein kehrte ja immer auf dem Weg von Beuron nach Speyer in St. Lioba ein, wo sie in der klösterlichen Stille meditieren und arbeiten konnte. Oder wenn sie von Günstertal aus mit der Höllentalbahn nach Beuron fuhr in der ungeduldi-

gen Erwartung der großen liturgischen Feste. Es bedurfte keiner großen Briefe. Die beiden Breslauerinnen verstanden sich auf ganz natürliche Weise. Sie blieben sich im Gebet verbunden und in der monastischen Spiritualität, auf die Edith Stein formaliter zunächst verzichtete bis zu ihrem Eintritt in den strengen Karmel, in die nahezu totale Klausur. Einen gleichsam letzten Gruß aus St. Lioba hatte Schwester Placida ihr im Herbst 1938 überbracht, jetzt als Halbjüdin gefährdet und deshalb von ihrem Kloster in das mit St. Lioba verbundene Priorat im belgischen Namur versetzt: »Schwester Placida war einmal 20 Minuten hier bei der Durchreise nach Namur«, schreibt Edith Stein am 31. Oktober 1938, wenige Tage vor dem großen Reichspogrom, in dessen Konsequenz Edith Stein vom Karmel in Köln in den Karmel nach Echt in Holland wechseln mußte. Über diesen Besuch schrieb Sr. Placida später: »Es war als Karmelitin zum ersten und in ihrem Leben zum letzten Mal, daß ich sie sah. Ich war tief erschüttert über ihr verändertes Aussehen, so tief hatte sich das Leid über die Verfolgung der Juden und das andere maßlose Unrecht in ihre Gesichtszüge eingegraben.«

Aber immer scheint die Sehnsucht nach der monastischen Existenz durch, z. B. in einem der vielen Briefe, die sie an Dr. Adelgundis Jaegerschmid gerichtet hat, ihre einstige Studentin, als sie noch im Auftrag von Edmund Husserl, zu Beginn der 20er Jahre, den propädeutischen Kurs in der phänomenologischen Philosophie gegeben hatte. Anfang 1930: »In desiderio vitae monasticae bleibe ich Ihnen verbunden.« Edith Stein war eine begnadete Lehrerin in Speyer, blieb vielen ihrer Schülerinnen aber auch als geistliche Ratgeberin nahe. Im reichen Briefkorpus finden sich noch manche Stellen, die um das Thema der Spiritualität kreisen.

Ich möchte hier einen längeren Ausschnitt aus einem solchen Ratsschlag zitieren – 1930 an eine Schülerin erteilt: »Die Einsamkeit, von der Du schreibst, gehört in einem gewissen Sinn zum geistlichen Leben. Je näher man Gott kommt, desto stärker lösen sich die natürlichen Bindungen, und wenn man auch in einem tieferen Sinn neu mit den Menschen verbunden wird, so bleibt man doch selbst soweit natürlicher Mensch, um die Trennung im Menschlichen zu spüren. Und auch zwischen Menschen, die im Innersten dieselbe Einstellung haben, schieben sich die Erdenreste, die ihnen anhaften, oft störend und hemmend, so daß es nicht ganz zu dem Einklang kommt, der an sich möglich wäre. Im Vaterland wird es anders sein, und manchmal

gibt es doch auch hier schon einen Abglanz davon. Im Grunde können wir nicht viel mehr tun, als uns in Gottes Hand zu legen und ihn bitten, daß er alles machen möge. Natürlich müssen wir tun, was er von uns verlangt. Diese Stimmungen nimm hin und opfere sie auf, als ob sie nicht da wären. Wenn Du schon mit andern zusammen bist, dann denke daran, daß doch etwas Gemeinsames vorhanden ist, was stärker ist als das Trennende, und versuche, daran anzuknüpfen. Ins Innere des Menschen schaut doch nur Gott. Er sieht das Schlimme, sieht aber auch das kleinste Goldkörnchen, das uns oft entgeht und das doch nirgends fehlt. Glaube an dieses Körnchen in jedem Menschen und suche, dafür scharfe Augen zu bekommen. Ich glaube auch, daß Du eine einfache Seele bist. Aber Dein Verstand bewegt sich in sehr verschlungenen Linien. Darum kannst Du nicht einfach reden und schreiben, und die Menschen, die sich an diese greifbaren Äußerungen halten – das sind wohl die meisten – werden dadurch irreführt.« Sehr handfeste Handlungsanweisungen!

Als Edith Stein diesen Text verfaßte, war sie mitten bei der Arbeit zur philosophischen Habilitation, die jetzt endgültig realisiert werden sollte. Sie führte in diesem Zusammenhang eine Reihe von Vorgesprächen, zu denen auch ein Besuch bei dem Freiburger Dogmatikprofessor Dr. Engelbert Krebs gehörte, den sie persönlich noch nicht gekannt hatte. Wir erhalten aus dem Tagebucheintrag von Krebs eine äußerst tiefgründige Charakterisierung der begabten Philosophin, zumal im Vergleich mit dem Philosophen Martin Heidegger, mit dem Edith Stein seit 1916 nahe bekannt gewesen ist: »Freitag, 11. April 1930, besuchte mich Dr. Edith Stein aus Speyer, Husserls bedeutendste Schülerin und Mitarbeiterin am Phänomenologischen Jahrbuch. Die schlesische Jüdin war in Göttingen Husserls Hörerin und kam mit ihm von dort nach Freiburg. Tiefere Studien und Gebet führten sie zur Konversion Anfang der 20er Jahre des Jahrhunderts. Edith Stein dringt immer tiefer in die Schatzkammern unseres Glaubens ein und arbeitet zur Zeit an einer deutschen Ausgabe der *Quaestiones de Veritate*.« Und dann gelangt Krebs in einer Synopse zum Vergleich von Heidegger und Edith Stein: »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 im Dominikanerinnenkloster in Speyer. 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. *Benedico te, Pater, quia magnis et potentibus abscondisti, parvulis autem manifestasti* – Ich preise Dich, Vater, daß Du dies den Großen und Mächtigen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast.«

Der in den Jahren 1930–1931/32 unternommene Habilitationsversuch in Freiburg scheiterte – aus einem Bündel von Faktoren. Immerhin, was wir daraus lernen können: Die ungeheure Konzentration, mit der Edith Stein sich in die philosophische Materie einarbeiten mußte, konnte nur gelingen durch strengste Disziplin, die nicht innerweltlich, sondern von einer hochrangigen Spiritualität geprägt war. Ihre gesamte berufliche und wissenschaftliche Arbeit – und sie war ja neben ihrer Unterrichtstätigkeit als anerkannte Referentin auf den verschiedenen Podien und bei unterschiedlichen Gremien gefragt – speiste sich aus den Quellen der Theologie und Philosophie, besonders aus ihrer intensiven Beschäftigung mit Thomas von Aquin, wie dies eben im Statement von Engelbert Krebs schon angeklungen ist. Ich möchte diese Sichtweise noch vertiefen durch die berühmte Schilderung, die der Münsteraner Philosoph Peter Wust von der Einkleidungsfeier Edith Steins im Kölner Karmel am 15. April 1934 gegeben hat – er war in einem Kreis von geistig interessierten Menschen anwesend. Ich wähle die Stelle aus, die gedanklich an Engelbert Krebs anschließt: »Offenbar aber hatten nun bei dieser Übersetzungsarbeit Geist und Sprache dieses seinsnahen Denkers so sehr auf die Husserl-Schülerin abgefärbt, daß nicht bloß ihr ganzes Wesen immer stiller, schlichter, kindlicher wurde, sondern daß ihr eines Tages auch der mystische Hintergrund in der Ideenwelt des Aquinaten sichtbar und fühlbar geworden sein mochte. Und so mußte sie denn auch ihr Weg weiterführen, immer tiefer hinein in die eigentliche Realität des Seins, in die Realität des Übernatürlichen im Sinne jener großen Gestalten, die im Karmel dastehen als die Klassiker des mystischen Gebetslebens, im Sinne also einer heiligen Teresa von Avila und eines heiligen Johannes vom Kreuz.«

Wenn ich aber einen zentralen Text von Edith Stein für die mir gegebene Thematik bezeichnen soll, dann kann ich nur verweisen auf die Ergänzung zum Vortrag »Grundlagen der Frauenbildung«, den Edith Stein bereits im Herbst 1930 gehalten hatte, zu dem aber viele Nachfragen gekommen waren. Der Wunsch nach Konkretisierung, nach Handlungsanleitung wurde geäußert. Sie hielt sich um die Jahreswende 1931/32 in St. Lioba auf zur Vorbereitung für eine große Vortragsreihe, die im Januar in Zürich absolviert werden mußte. In diesem Zu-

sammenhang fand sie in Günterstal am 12. Januar 1932 endlich die Ruhe für eine Antwort: Sie habe damals für das Bild der Frauenseele die Attribute weit, still, leer von sich selbst, warm und klar genannt. Doch wie könne man zu diesen Eigenschaften finden? »Ich glaube, es handelt sich nicht um eine Mannigfaltigkeit von Eigenschaften, die man einzeln in Angriff nehmen und erarbeiten könnte, vielmehr um einen einfachen Gesamtzustand der Seele, der in diesen Attributen von verschiedenen Seiten beigefasst ist. Diesen Zustand können wir nicht willensmäßig erarbeiten, er muß durch die Gnade gewirkt werden. Was wir tun können und müssen, ist, uns der Gnade zu öffnen, d. h. unserem eigenen Willen völlig entsagen und ihn dem göttlichen Willen gefangen geben, unsere ganze Seele aufnahme- und formungsbereit in Gottes Hände legen. Damit hängt zunächst das Leer- und Stillewerden nahe zusammen. Von Natur aus ist die Seele mannigfach erfüllt, so sehr, daß eines immer das andere verdrängt, und in ständiger Bewegung, oft in Sturm und Aufruhr ist. Wenn wir morgens erwachen, wollen sich schon die Pflichten und Sorgen des Tages um uns drängen (falls sie nicht schon die Nachtruhe vertrieben haben). Da steigt die unruhige Frage auf: Wie soll das alles in einem Tag untergebracht werden? Wann werde ich dies, wann jenes tun? ... Man möchte wie gehetzt auffahren und losstürmen. Da heißt es, die Zügel in die Hand nehmen und sagen: Gemach! Von alledem darf jetzt gar nichts an mich heran. Meine erste Morgenstunde gehört dem Herrn. Das Tagewerk, das Er mir aufgibt, das will ich in Angriff nehmen, und Er wird mir die Kraft geben, es zu vollbringen. So will ich hintreten zum Altar Gottes.« Edith Stein entfaltet dann die Liturgie der Meßfeier, aus der sie gestärkt hervorgeht: *Flammescat igne caritas, / accendat ardor proximos* – Mach' stark in uns der Liebe Macht, / daß sie der Brüder Herz entfacht, zitiert sie den Hymnus der Terz. Nun kann das Tagewerk beginnen, in den unterschiedlichen Positionen, erfolgreich, aber auch als Stückwerk, mit Unzulänglichkeiten, ja im Scheitern, was alles in der Abendbilanz aufscheint. Das ist für Edith Stein nur eine kleine Andeutung, wie der Tag zu gestalten wäre, um für Gottes Gnade Raum zu schaffen. Entscheidend jedenfalls sei, die Verbindung mit dem Ewigen herzustellen, wach zu halten oder auch neu zu beleben. Solche Spiritualität konnte nur einer ganz abgeklärten, reifen Seele entspringen, die in der Ruhe und Ausgeglichenheit aufgehoben war, wie dies Erzabt Raphael Walzer in einem späten seelischen Portrait zeichnete, aus der Beuroner Erfahrung, aus den vielen Gesprächen ge-

wonnen. Ihr Inneres sei in der Ruhe eines seligen Schauens und Frohseins vor Gott geblieben. Und er charakterisiert weiter: »Dankbare Convertitin und glücklich daheim bei ihrer Mutter, der Kirche, zu sein, bekannte sie mit dem psalmodierenden Mönchschor, dem sie sich bei ihren liturgischen und dogmatischen Kenntnissen voll anschließen konnte.« Und so sei sie auch einfach wie ein Kind in die Arme seiner Mutter, froh und singend dem Karmel zugelaufen, ohne diesen blinden Eifer später auch nur eine Minute lang zu bereuen. Indes: zuvor mußte der harte Weg gegangen werden, ihre tiefgläubige jüdische Mutter mit diesem sie entsetzenden Eintritt in den Karmel zu konfrontieren. Die Mutter hat diesen Schritt nie verwunden und blieb untröstlich und ungetröstet. Auch die Dichterin Gertrud von Le Fort, mit der Edith Stein seit einigen Jahren eine enge und starke Beziehung aufgebaut hatte, vermochte nicht zu helfen, weil eben Welten zwischen dem Judentum der einfachen gläubigen Mutter und ihrer zum katholischen Glauben konvertierten Tochter, der Lieblingstochter, lagen, die jetzt abgrundtief geworden waren.

Im November 1934 besuchte Gertrud von Le Fort die Freundin im Kölner Karmel und faßte ihre Eindrücke wie folgt zusammen: »Den tiefsten Eindruck von Edith Steins religiöser Sendung empfang ich bei einem Besuch, den ich ihr im Karmelitinnenkloster von Köln-Lindenthal machte. Als ich die gemäß der Ordensregel Tiefverschleierte fragte, ob sie nun im Kloster glücklich sei, hob die gleichfalls anwesende Novizenmeisterin einen Augenblick den Schleier der Befragten, und ich blickte in ein Antlitz, dessen Frieden und geradezu verklärte Beglückung mir unvergeßlich ist.«

Die Entscheidung zum Eintritt in den Karmel ist natürlich auch auf dem Hintergrund der katastrophalen innenpolitischen Verhältnisse zu sehen. Und so muß ich in meine Ausführungen den großen Aufschrei von Edith Stein, der ausgeglichenen, in sich ruhenden Frau, einbauen, die durch die Judenhetze seit der nationalsozialistischen Machtübernahme und durch das Erlebnis des Boykotts in den ersten Apriltagen 1933 zutiefst aufgewühlt worden ist, fassungslos zunächst diesem entsetzlichen Treiben gegenüberstand, dann aber aus ihrer innersten katholischen Überzeugung heraus sich zu dem jetzt viel diskutierten Brief an Papst Pius XI. durchrang, in Absprache mit dem Beuroner Erzabt, der auch für eine rasche, sichere und reibungslose Versendung in den Vatikan besorgt war. Was Edith Stein dem Heiligen Vater und überhaupt der Kurie, an deren Spitze mit Kardinalstaatssekretär Eu-

genio Pacelli ein Deutschlandkenner ersten Ranges stand, nahezubringen versuchte, rührte aus ihrer tiefen Gläubigkeit und theologischen Fundierung.

Die hellseherische Edith Stein hatte schon früh die Flammenzeichen erkannt und mit wehem Herzen die schlimmen Auswüchse in den Wochen, die dem Reichstagsbrand vom 28. Februar 1933 und der Reichstagswahl vom 5. März folgten, die unsäglichen Hetztiraden gegen die politischen Gegner, vor allem gegen die deutschen Juden, die Boykott- hetze gegen die jüdischen Geschäfte und die Gefährdung der beruflichen Existenzen beobachten müssen. Ihr Brief vom 12. April 1933, in Beuron geschrieben, gelangte in den Spitzenkreis des Vatikans und der päpstlichen Diplomatie, der Brief dieser demütigen, bescheidenen, ja eigentlich aus römischer Sicht unbedeutenden und unbekanntenen Dozentin und Philosophin Edith Stein aus Münster i.W. Aber diese eindringliche, ja zutiefst aufwühlende Stimme einer unmittelbar und existentiell betroffenen Frau ist auch heute noch, gerade heute, unüberhörbar. Mit großer diagnostischer Kraft qualifiziert sie die Verhältnisse in Deutschland, »mit offenen Augen« betrachtend; sie verfolgt genau die politischen und kirchenpolitischen Aktivitäten, nämlich, wie sie schreibt, »den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen«, ja mit einer prophetischen Gabe erschließt Edith Stein die künftige Entwicklung des Kirchenkampfes der Nationalsozialisten. Den Papst und den Kardinalstaatssekretär versucht sie in einer theologischen Dimension zu packen. »Als ein Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnade seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist, wage ich vor dem Vater der Christenheit auszusprechen, was Millionen von Deutschen bedrückt«, so beginnt sie voller Demut den Brief. Und die Kernsätze lauten: »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 allerseeligsten Jungfrau und der Apostel?« Diese waren ja alle jüdischen Blutes und werden durch die Haßtiraden der Nationalsozialisten und

durch die Schandtaten verfolgt und geschmäht, und hier bringt sich Edith Stein existentiell als Jüdin ein. Doch Rom verharret im Schweigen, weil sich alles unter die große Kirchenpolitik einordnen mußte – die Chance eines Reichskonkordats. Just in diesen Tagen, als Edith Stein ihren Brief geschrieben hat, war die Diskussion über ein mögliches Reichskonkordat in Gang gekommen. Denn wenn die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der deutschen Reichsregierung durch einen völkerrechtlichen Vertrag geregelt werden konnten, dann mußte dies äußerst behutsam geschehen, dann durfte kein Protest eingelegt werden, mußte die deutsche Frage von Rom her mit allen Mitteln höchster diplomatischer Kunst vorangebracht werden. Nein, 1933 war nicht die Zeit, das Schweigen zu brechen, auch nicht, wenn eine Edith Stein, diese kleine, brave, fromme, grundgescheite Philosophin mit der Theologie daher kam. Der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut! Ist das nicht übertrieben! Und werden nicht die Vernünftigen in der deutschen Regierung wieder die Oberhand bekommen! Fast zur nämlichen Zeit schrieb auch der Freiburger Erzbischof Dr. Gröber nach Rom, wo zu lesen ist: »Jene, die jüdisches Blut in sich tragen, sind überhaupt rettungslos verloren« – er meinte dies freilich nur in Hinsicht auf die beruflichen Positionen von jüdischen Beamten, keineswegs auf die physische Vernichtung. Doch die Juden waren rettungslos verloren, nachdem die letzte und schlimmste Phase des rassistischen Antisemitismus 1940 einsetzte. Wer nicht auswandern konnte, entkam den Schergen nicht – auch nicht die Karmelitin Teresia Benedicta a Cruce.

Wir wissen es und sind doch immer wieder zutiefst betroffen, wenn wir das Ende von Edith Stein und ihrer leiblichen Schwester Rosa bedenken, als im holländischen Echt nach hektischen Bemühungen im Frühsommer 1942, eine Emigration in einen Schweizer Karmel zu ermöglichen – die Entscheidung kam zu spät und hätte auch bei einem rechtzeitigen Termin nicht realisiert werden können –, am 2. August 1942 das Unheil hereinbrach. Wir lesen mit Erschütterung den knappen Bericht: »Sonntag, den 2. August 1942 – die Schwestern waren zur Abendbetrachtung im Chor versammelt – erschienen zwei SS-Leute im Karmel. Schwester Benedicta hatte soeben den Betrachtungsstoff vorgelesen und kniete betend vor dem Hochwürdigsten Gut, als die Mutter Priorin sie ins Sprechzimmer rief. Dort erfuhr sie, daß sie in zehn Minuten die Klausur verlassen und mitgehen müsse. Schwester Benedicta versuchte, mit ruhiger Stimme einige Einwände zu erheben,

die aber nicht angenommen wurden. Da ging sie, um die nötigsten Dinge zu packen. Ihr Weg führte sie abermals durchs Bethchor der Schwestern. Ehrerbietig kniete sie vor dem Allerheiligsten nieder. Sie verließ das Chor mit den geflüsterten Worten: ›Bitte beten, Schwestern‹.«

In großer Würde, in großem Starkmut, bis zuletzt verbunden mit Gott, nahm sie das Kreuz auf sich, sie die Gesegnete vom Kreuz, und ging durch die wenigen Tage, die ihr auf dieser Erde beschieden waren, ihren Kreuzweg, eingetaucht in die großen Gedanken, die sie in der *Kreuzeswissenschaft* niedergelegt hatte.

Vielleicht fassen wir ihr Leben und vor allem ihren Tod im Introitus zum Fest Kreuzerhöhung (14. September): »Nos autem gloriari oportet in Cruce Domini nostri Jesu Christi: in quo est salus, vita et resurrectio nostra; per quem salvati et liberati sumus (Gal. 6,14) – Wir aber müssen uns rühmen im Kreuze unseres Herrn Jesus Christus; in Ihm ist für uns das Heil, das Leben und die Auferstehung; durch Ihn sind wir gerettet und erlöst.« Und: »Zum Paradiese mögen Engel Dich geleiten!«

4. Philosophie

UTE GAHLINGS

Geschlechter-Realitäten

Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung¹

Der Titel »Geschlechter-Realitäten« ließe sich sowohl auf Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung beziehen als auch auf ihre Biographie, die von den Geschlechter-Realitäten ihrer Zeit geprägt war. Edith Stein gehörte zwar zur ersten Generation promovierter Frauen in Deutschland, Habilitation und Lehrstuhl blieben ihr jedoch verwehrt.² Indem sie den Weg ins Kloster wählte, steht sie in der langen Tradition von Frauen, die als hochgebildete Ordensschwwestern Geschichte geschrieben haben.

¹ Schriftliche Fassung eines Vortrags auf der Tagung »Nachdenken über gesellschaftliche Realitäten. Edith Steins Gesellschaftsphilosophie und gegenwärtige Herausforderungen«, 12. bis 13. Dezember 2003, Bildungszentrum Heinrich Pesch Haus, Ludwigshafen.

² Habilitation und Universitätskarriere war für diese Generation nicht vorgesehen, und trotz bester Voraussetzungen und Empfehlungen scheiterten Edith Steins Bemühungen um Anerkennung als Mitglied der *scientific community*. Sie war jahrelang Husserls Assistentin, bis sie ihre Stelle kündigte, weil Husserl völlige Hingabe an sein eigenes Werk verlangte und ihre selbständige Arbeit in den Hintergrund treten mußte. Man kann Husserl zurecht vorwerfen, seine Assistentin bei ihrer eigenen Habilitation in Freiburg nicht genügend unterstützt zu haben. Stattdessen empfahl er sie nach Göttingen, wo man aber eine Habilitation von Damen für unstatthaft hielt. Diese Begründung kann jedoch als Scheinbegründung bezeichnet werden, die nur vorgeschoben wurde, weil man in Göttingen Edith Steins phänomenologische Kritik fürchtete. Stein machte eine Eingabe an das Preußische Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, um die Benachteiligung von Frauen bei der Habilitation gesetzlich verbieten zu lassen. Es gab dann zwar schon am 21.2.1920 einen Runderlaß des Ministeriums an die Universitäten, Stein blieb die Habilitation in Göttingen und auch in Kiel und Hamburg jedoch weiterhin verwehrt, obwohl sie die gleichen Zugangsberechtigungen hatte wie ihre männlichen Kollegen. Vgl. hierzu zusammenfassend und mit weiterführender Literatur z.B. Reiner Wimmer, »Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt«, 3. Auflage, Tübingen 1995, S. 192 ff. Neben Edith Stein hatten auch Hedwig Conrad-Martius und Gerda Walther als Phänomenologinnen aus Husserls Umkreis unter den Geschlechter-Realitäten im Wissenschaftsbetrieb dieser Zeit zu leiden.

Von Edith Stein stammen einige Vorträge und Beiträge zur Frauenfrage aus der Zeit zwischen 1928 und 1933. Diese Arbeiten sind meist auf Anfrage entstanden, verlangten eine pointierte Vorzeichnung auf die Frau hin und verarbeiten Impulse der katholischen Weltanschauung. Sie sind auch nicht durchgehend philosophisch, sondern werden immer wieder von theologischen und pädagogischen Standpunkten entwickelt. Es ging Stein also durchaus nicht darum, eine Philosophie der Geschlechter zu formulieren und systematisch auszuarbeiten. Sie stößt aber z.B. bei der Fundierung der Frauen- und Mädchenbildung auf grundsätzliche Probleme einer Theoretisierung von Geschlecht und sucht nach Lösungen.

Die Schriften zur Frau, die in der Gesamtausgabe immerhin einen ganzen Band füllen, sind in philosophiehistorischer und in systematischer Perspektive interessant:

Philosophiegeschichtlich sind sie von Bedeutung, weil Stein die erste Phänomenologin war, die sich mit der geschlechtlichen Differenzierung befaßt hat, die Geschlechterforschung betrieben und ein kleines Stück ›feministische‹ Theorie geschrieben hat, lange bevor die feministische Theorie sich ihren Platz in den Wissenschaften erobert hat. Damit ist Stein als Vorläuferin einer Koalition zwischen phänomenologischem und feministischem Denken zu deuten, die sich in aktuellen Diskursen über »Phänomenologie und Geschlechterdifferenz«³, »Phänomenologie und Feminismus«⁴ und »Feminist Phenomenology«⁵ formiert hat.

In systematischer Hinsicht sind Steins Schriften von Belang, weil in ihnen Kulturkritik in Reflexion auf die Lage der Frau, die Frauenbewegung und gesellschaftliche Zukunftsperspektiven geübt wird, weil sie methodische Fragen einer Theorie der geschlechtlichen Differenzierung aufwerfen, weil sie eine Geschlechter-Typologie entwerfen und weil in ihnen auch fundamentale Probleme sichtbar werden. Der von theologischen Geschlechtermodellen und anthropologischen Motiven gestützte Essentialismus Edith Steins scheint aber auch das größte Hin-

³ Vgl. hierzu das von Silvia Stoller und Helmuth Vetter herausgegebene Buch »Phänomenologie und Geschlechterdifferenz« (Wien 1997), das allerdings keinen Beitrag zu Edith Stein enthält, was durchaus als Desiderat zu bezeichnen ist.

⁴ Vgl. hierzu den programmatischen Artikel von Linda Fisher »Phänomenologie und Feminismus«, in Stoller u. Vetter »Phänomenologie und Geschlechterdifferenz« (wie Anm. 3, S. 20–46) bzw. Fishers Aufsatz »Phenomenology and Feminism: Perspectives on their Relations«, in »Feminist Phenomenology«, hg. v. Linda Fisher u. Lester Embree, Dordrecht, Boston, London 2000, S. 17–38.

⁵ Vgl. hierzu den Band »Feminist Phenomenology« (w. Anm. 4), der auch einen Beitrag von Kathleen Haney zum Thema »Edith Stein: Woman and Essence« enthält (S. 213–236).

dernis für eine Auseinandersetzung zu sein. Wenn Reiner Wimmer bei der Lektüre von einem »Wechselbad der Gefühle« spricht und den Steinschen Konventionalismus, »sogar fromm-betuliche Sicht- und Sprechweisen«, von den »scharf belichteten Problemanalysen und – jedenfalls für den kirchlich-katholischen Bereich – mutigen, unzweideutigen Stellungnahmen«⁶ abgrenzt, so ist die Ambivalenz zwischen der gläubigen, mit diplomatischem Reformgeist begabten Katholikin und der bestens ausgebildeten Philosophin angedeutet. Systematisch-methodologisch zeigen sich durchaus interessante Ambivalenzen, weil Stein sowohl differenztheoretisch verfährt als auch mit der Idee der Individualität und einer gendertheoretischen Perspektive das Differenzdenken überschreitet. Der Feminismus Edith Steins ließe sich charakterisieren als ein Eintreten gegen das Konstrukt von der Minderwertigkeit der Frau und für die Gleichberechtigung, ohne die Eigenart des Weiblichen preiszugeben, ja mit dem Ziel, auf der Grundlage dieses Eigenwertes auf gesellschaftliche Realitäten positiv einzuwirken. Ich will nun versuchen, Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung anhand von vier Leitmotiven kritisch zu würdigen.

KRITISCHE DIAGNOSE DER GESCHLECHTER-REALITÄTEN

Als Stein in ihrer Vorlesung »Probleme der neueren Mädchenbildung« (1932) am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik die Geschlechter-Realitäten von der gegenwärtigen Lage der Frau her entwickelt, problematisiert sie die Rede über *die* Frau und die Verallgemeinerbarkeit *ibrer* Lage. Bei *der* Frau handele es sich um eine »so große Mannigfaltigkeit von Typen und Individuen, daß von einer ihnen allen gemeinsamen Lage schwerlich gesprochen werden kann« (129)⁷. Die Lage der Frau sei abhängig von Faktoren wie Generation, Stand und Weltanschauung, womit Stein die soziale Komponente der Geschlechterprägung im Blick hat, wie sie in der feministischen Theorie seit den 1970er Jahren unter dem Begriffspaar *Sex* (biologisches Geschlecht) und *Gender* (Geschlechtsidentität) thematisiert wird.

⁶ Wimmer, »Philosophinnen« (wie Anm. 2), S. 208.

⁷ Alle in Klammern ohne bibliographischen Verweis gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf Band 13 der Edith Stein Gesamtausgabe: »Schriften zu Anthropologie und Pädagogik 1«: »Die Frau«, Freiburg, Basel, Wien 2000.

Vorbehaltlich der – später vorgenommenen – Klärung der Frage, was *die* Frau ist und ob es eine Spezies Frau gibt, zieht Stein dennoch kurz Bilanz. Dabei rekurriert sie sowohl auf vorherrschende Zeiterscheinungen in der Kultur als auch konkret auf die von der Frauenbewegung hervorgebrachten Veränderungen.

Eine allgemeine Zeit- und Kulturkritik war ein wichtiges Thema, z.B. in der Lebens- und Kulturphilosophie, und bestimmte den damaligen Zeitgeist. Man denke an Georg Simmels Essay »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« (1911), an Oswald Spenglers Kulturmorphologie unter dem Titel »Der Untergang des Abendlandes« (1918 und 1922) oder an Theodor Lessings Kampfschrift »Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist« (1921). Später schrieb Freud über das »Unbehagen in der Kultur« (1930), und auch Husserl trat in der »Krisis des europäischen Menschentums« (1935) als Kulturdiagnostiker auf. In solchen Schriften werden immer wieder aktuelle Krisen der Kultur thematisiert. So schreibt auch Edith Stein z.B. 1928 über die »große Krankheit unserer Zeit und unseres Volkes«: »Bei der großen Masse der Menschen eine innere Zerrissenheit, ein völliger Mangel an festen Überzeugungen und festen Grundsätzen, haltloses Getriebenwerden und aus der Unbefriedigung eines solchen Daseins heraus ein Betäubungssuchen in immer neuen, immer raffinierteren Genüssen; bei denen, die einen ernsthaften Lebensinhalt wollen, aber vielfach ein Untergehen in einer einseitigen Berufsarbeit, die sie vor dem Wirbel des Zeitlebens schützt, diesem Wirbel aber auch nicht Einhalt tun kann.« (7) Zeittypisch sei auch, daß die moderne Jugend »ihr Recht auf das Geschlechtsleben proklamiert« (130) habe und daß es zur Preisgabe traditioneller Ideale, wie dem Eheideal, gekommen sei und sich »als Konsequenz die Praxis der Kameradschaftsehe oder eines vollkommen freien und schrankenlosen Verkehrs« (130) ergebe. Solche Tendenzen hätten »in allen Kreisen in erschreckendem Maß zugenommen«, zum Teil »als Erscheinungsform des allgemein überhandnehmenden ungehemmten Trieblebens«, zum Teil »infolge der öffentlichen Diskussion die Ehe negierender Theorien« (130f.).⁸

⁸ Man kann Stein fortschrittlich nennen, wenn sie von der katholischen Kirche fordert, daß sie den gesellschaftlichen Veränderungen Rechnung zu tragen habe und sich mit den Sexualproblemen der Zeit kritisch, »d.h. nicht einfach negativ« (131), auseinanderzusetzen habe: »Denn wir können von den modernen Forschungsrichtungen [gemeint sind Sexualpsychologie, -pädagogik, -pathologie, U.G.] in der Tat vieles lernen; die traditionelle katholische Behandlung oder Nichtbehandlung dieser Fragen ist einer Erneuerung fähig und bedürftig, wenn sie dem Ansturm der Zeit genügen will.« (131)

Was nun die Lage der Frau und ihre Einstellung zu den großen, die Zeit bewegenden Fragen (Ehe und Mutterschaft, Beruf, Politik, Religion) betrifft, so stellt Stein hinsichtlich Ehe und Mutterschaft als Verdienst der Frauen heraus, daß es immer noch eine überwiegende Zahl gefestigter Familien gebe. Jedoch seien Frauen auch für aktuelle Auflösungstendenzen mitverantwortlich. Auf dem Sektor der Erwerbstätigkeit von Frauen, für den ›vierten Stand‹ seit langem eine Lebensnotwendigkeit und in der mittleren und Oberschicht ebenso lange »etwas Unerhörtes und Verpöntes« (132), beschreibt Stein enorme Veränderungen. Nicht nur wirtschaftliche Verhältnisse, »steigende Bewertung der *individuellen Persönlichkeit*«, »gesteigerte *soziale Verantwortlichkeit*« (132), auch die Pionierkämpfe der Frauenbewegung hätten den Frauen nie dagewesene Bildungs- und Betätigungsmöglichkeiten eröffnet.⁹

Mit Blick auf die damals diskutierte »Krisis in der Frauenbewegung und im Frauenberufsleben« kritisiert Stein sowohl die Gegner der Frauenbewegung, insofern sie alle außerhäuslichen Berufe für Frauen »gesperrt halten wollen« (132), als auch die Forderungen der Frauenrechtlerinnen, alle Berufszweige für Frauen zu öffnen, ohne den Gesichtspunkt »der weiblichen Eigenart« (132) zu berücksichtigen. So habe die Frauen-Revolution die Erfüllung »nahezu aller radikalen Forderungen« gebracht, ohne daß »eine ausreichende Vorarbeit geleistet war« (133). Diese »Kinderkrankheit« »in den Anfängen einer großen Kulturumwälzung« zeige, »daß wir tatsächlich auf die Natur des Mannes und der Frau zurückgehen müssen, um die ihrer Eigenart entsprechende Berufsbildung und Berufsformung und -verteilung anzubahnen und so allmählich zur naturgemäßen Eingliederung der Geschlechter in das soziale Ganze zu gelangen« (133). Stein stellt also fest, daß eine Integration der Geschlechter in das soziale Ganze noch nicht erreicht ist.

Veränderungen konstatiert Stein ferner für die Einstellung der Frau zum Volksganzen und zur Weltpolitik: Die vermehrte Berufstätigkeit und Präsenz von Frauen im öffentlichen Leben, die »lebhaftere Teilnahme am Geschick des Staates« (133) während des Krieges, die wirtschaftlichen Veränderungen und das Frauenwahlrecht hätten das Be-

⁹ Stein beschreibt in diesem Zusammenhang das Phänomen, daß die jüngeren Frauen, die wie selbstverständlich die Universität besuchen und auf ein breit verzweigtes System weiblicher Berufsbildung und Berufsarbeit zurückgreifen, oftmals nicht einmal mehr wissen, welche Revolution und wie viele Kämpfe diese historisch neue Situation erst ermöglicht haben.

wußtsein einer Gliedschaft im Volksganzen gestärkt. Das internationale Engagement von Frauen für Frieden und Abrüstung zeige politische Mündigkeit auch im Wissen um die Abhängigkeit des eigenen Volkes von der Staatengemeinschaft.¹⁰

Auch die Einstellung der Frau zur Religion habe sich gewandelt: Es gäbe, u.a. als Folge der Frauenbewegung, zwar einen Bruch mit religiösen Traditionen, aber es gäbe auch »ein Bemühen um Vertiefung und Belebung des Überkommenen in allen Glaubensgemeinschaften«, »eine neue Blüte des Ordenslebens« und religiöse Berufung der Frau als *militia Christi* im weltlichen Wirken, was Stein auf die »Tatsache« zurückführt, »daß Frauenseelen besonders religiös empfänglich sind« (135).

Mit den großen Veränderungen in den Geschlechter-Realitäten habe sich jedoch, so bilanziert Stein weiter, die öffentliche Meinung über die Frau nur schleppend gewandelt. Die öffentliche Meinung, das ist eine »große Menge von Gedankenlosen« (136) mit verschiedenen Typen: der völlig Gedankenlose, der sich gar kein Bild über die Frau und ihre Leistungen mache, der Romantiker, dessen Frauenideal »in zarten Farben auf Goldgrund gemalt ist« (136), der Biologist, gemeint ist der Nationalsozialist, der die Frau auf ihre Gebärfähigkeit reduziert, und der Kommunist, der unter dem Deckmantel der Gleichberechtigung in der Frau nur »den wirtschaftlichen Faktor und den Machtfaktor im Klassenkampf« sieht. Die öffentliche Meinung werde aber auch von Männern und Frauen repräsentiert, die »ernstlich bemüht sind, Eigenart und Eigenwert der Frau zu ergründen« (137), wobei Stein zwei Positionen herausarbeitet, die gesellschaftstheoretische, die Geschlechter-Divergenzen als historisch gewachsen auffaßt, und die differenztheoretische, die an der Verschiedenheit der Geschlechter festhält. Für die letzte Position macht sie geltend, daß sich in ihr die Rede von der Minderwertigkeit in eine von der Eigenwertigkeit der Frau gewandelt habe.

Geschlechter-Realität ist nicht nur eine Frage der öffentlichen Meinung, sondern auch von staatlichen und kirchlichen Reglementierungen. Stein würdigt die Anbahnung der gesetzlichen Gleichstellung von Mann und Frau in Deutschland, u.a. durch passives und aktives Wahlrecht (1918 und 1919), mahnt aber weitere notwendige Maßnahmen an. Im Kirchenrecht könne »von einer Gleichstellung der Frau mit

¹⁰ Umfassende politische Bildung fordert Stein übrigens für beide Geschlechter ein, denn das deutsche Volk sei »erschreckend unreif in die demokratische Staatsform hineingeschleudert worden« (138).

dem Mann nicht die Rede sein«, »da sie von allen geweihten Ämtern der Kirche ausgeschlossen ist« (139). Die Stellung der Frau in der Kirche habe sich sogar verschlechtert, da es früher z.B. geweihte Diakonissinnen gegeben habe. Die Möglichkeit solcher Verschiebungen macht Stein aber auch für Perspektiven geltend, z.B. für die Wiedereinführung des Frauendiakonats.¹¹ Die patriarchalische Sicht Einzelner oder größerer Gruppen kirchlicher Vertreter schließe eine katholische Frauenbewegung nicht grundsätzlich aus. Diese könne sich sogar als die gesellschaftliche Konstellation erweisen, die für Geschlechter-Gerechtigkeit bei gleichzeitiger Betonung der Eigenart der Geschlechter eintrete. In der katholischen Auffassung der Frauenberufsfrage, die von der Unentbehrlichkeit der Frauenarbeit z.B. in der Erziehung innerhalb und außerhalb der Familien ausgeht, erkennt Stein außerdem »das feste Bollwerk zur Abwehr jener mächtigen Zeitströmungen, die alles beseitigen möchten, was in den letzten Jahrzehnten für die Frauen erkämpft wurde« (140).¹²

Das von Stein skizzierte historisch gewachsene Konglomerat von Geschlechter-Realitäten hat in eklatanter Weise im Bildungswesen Niederschlag gefunden, auf dessen Verbesserung schon die zentralen Forderungen der frühen Frauenbewegungen zielten.¹³ Stein tritt für eine

¹¹ Stein diskutiert im Kontext solcher Überlegungen gelegentlich die Frage nach dem Priestertum der Frau. Gegenüber der Verdrängung institutionalisierter Frauenämter macht Stein den großen Beitrag von Frauen im Dienst der Kirche geltend und sieht im Prinzip keine Einwände gegen die Wiedereinführung des Frauendiakonats. »Von weiblicher Seite regen sich Bestrebungen, dieser Betätigung wieder den Charakter eines geweihten kirchlichen Amtes zu geben, und es mag wohl sein, daß diesem Verlangen eines Tages Gehör gegeben wird. Ob das dann der erste Schritt auf einem Wege wäre, der schließlich zum Priestertum der Frau führte, ist die Frage. *Dogmatisch* scheint mir nichts im Wege zu stehen, was es der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen. Ob es praktisch sich empfehlen würde, das läßt mancherlei Gründe für und wider zu. *Dagegen* spricht die gesamte Tradition von den Urzeiten bis heute, für mein Gefühl aber noch mehr als dies die geheimnisvolle Tatsache, die ich schon früher betonte: daß Christus als Menschensohn auf die Erde kam, daß darum das erste Geschöpf auf Erden, das in einem ausgezeichneten Sinn nach Gottes Bild geschaffen wurde, ein Mann war – das scheint mir darauf hinzuweisen, daß er zu seinen amtlichen Stellvertretern auf Erden nur Männer einsetzen wollte.« (77)

¹² Mit den »mächtigen Zeitströmungen« spielt Stein auf den aufkeimenden Nationalsozialismus und seine Geschlechter-Ideologie an, die den Frauen die primäre Aufgabe als Mutter und Hausfrau einer kinderreichen Familie zuwies und in der Tat vieles von dem beseitigte, was die Frauenbewegungen erreicht hatten.

¹³ Wenngleich man heute in weiten Teilen Europas von der Nivellierung geschlechterspezifischer Asymmetrien in den Bildungsinstitutionen ausgehen kann, ist die Bildung und Ausbildung von Frauen weltweit betrachtet bis heute eine Frage von Privilegien und nicht von Grundrechten.

Reform in der Mädchen- und Frauenbildung ein, nicht ohne die Verdienste der Frauenbewegung zu würdigen und nicht ohne die Voraussetzungen einer geschlechterspezifischen Pädagogik und ihrer Institutionisierung zu reflektieren. Hier stößt sie nun auf grundlegende Fragen einer Theoretisierung von Geschlecht, denn beim Thema Mädchen- bzw. Frauenbildung steht die Besinnung auf die »*Natur der Frau*« und die Bedeutung der geschlechtlichen Differenzierung im Vordergrund.

ZUR THEORIE DER GESCHLECHTLICHEN DIFFERENZIERUNG

Was nun diesbezügliche »Lösungsversuche« (142) ihrer jüngsten Vergangenheit angeht, so kritisiert Stein scharf den Mangel an ernsthafter, wissenschaftlicher Bearbeitung: »es gibt vielleicht wenige Gebiete, über die mit so viel naivem Selbstvertrauen und so unbesorgt um die Methode geredet und geschrieben worden ist, wie dieses.« (142) Die breite Erörterung der Geschlechterfrage erfolge »nicht auf einer wissenschaftlich gesicherten Erkenntnisgrundlage«, »sondern aus einer traditionellen oder gefühlsmäßig oder durch willkürliche gedankliche Konstruktion bestimmten Stellungnahme« (143); auch hätten weltanschauliche und wirtschaftliche Gesichtspunkte die Auseinandersetzung beeinflusst. Eine »ernsthafte, wissenschaftliche Bearbeitung« stehe noch in den »ersten Anfängen«.

Dem Dilettantismus und den hegemonialen Strukturen, die den Geschlechterauffassungen anhaften und die den Mädchenbildungssystemen unterlegt sind¹⁴, tritt Stein mit einer Theorie der geschlechtlichen Differenzierung unter pädagogischer Zielbestimmung entgegen. Geht man von Bildung als einem von innen her sich vollziehenden Prozeß aus, »ist es offenbar das Grundlegende zum Verständnis dieses Prozesses, zu wissen, *was da ist*, was da geformt wird« (151).

Eine Mädchenklasse zeige uns eine unüberschaubare Vielfalt von Individuen: »soviel Menschen, soviel *Individuen*, d.h. Wesen von eigener Art« (151). Erst bei näherem Umgang würden sich die Vielen in Gruppen zusammenfügen, wobei die Individuen als Vertreter eines

¹⁴ Mit Blick auf die Kämpfe und Forderungen der Frauenbewegungen für eine solide Ausbildung von Frauen nimmt Stein auch eine Standortbestimmung für den Beitrag einer katholischen Frauenbewegung zur interkonfessionellen und weltlichen vor und eruiert wechselseitige Anschlußmöglichkeiten.

Typus (Klassentypus, Alterstypus usw.) verstanden werden können. Stelle man Mädchen- und Jungenklassen nebeneinander, so seien wieder typische Unterschiede zu entdecken. Handelt es sich aber um »Typen im selben Sinn« »wie *innerhalb* der Mädchen- bzw. der Knabenklasse« oder, so fragt Stein, stoßen wir »auf eine Allgemeinheit neuer Art«, »die den Typen hier und dort zu Grunde liegt« (151)? Während der »Typus« auf Veränderbarkeit verweise, würde eine vorausgesetzte innere Form Grenzen setzen. Die Spezies umschreibe dann »einen Spielraum, innerhalb dessen der Typus variieren kann« (152).

In diesem Aufriß der Problematik zeige sich deutlich, »daß die Frage nach der Species *Frau* die Prinzipienfrage aller Frauenfragen ist« (ebd.). Damit zielt Stein ins Zentrum der Problematik feministischer Theorie: Setzt man eine Spezies Frau voraus, vermag kein äußerer und innerer Einfluß daran etwas zu ändern; diese Position wird in der feministischen Theorie als biologischer oder essentieller Determinismus bezeichnet, oder in der Sprache der *Sex-Gender-Dichotomie*: Aus dem biologischen Geschlecht folgt zwingend eine bestimmte, unabänderliche Geschlechtsidentität. Gibt es keine solche Spezies, sind Mann und Frau also Typen, »dann ist unter gewissen Bedingungen die Überführung des einen Typus in den anderen möglich« (ebd.). Das ist in einer radikalen Wendung die Position des poststrukturalistischen Feminismus, wie er von Judith Butler in der Umkehrung des biologischen in einen »sozialkonstruktivistischen« Determinismus formuliert wurde. In diesem Fall ist die geschlechtliche Differenzierung so zu denken, daß die Geschlechtsidentität (*gender*) das Geschlecht (*sex*) bestimmt. Für »so absurd« hält Stein eine solche Theorie nicht, selbst »gegen die Unaufhebbarkeit der körperlichen Unterschiede« ließen sich »gewisse Tatsachen, Zwitter- und Übergangsformen« (ebd.) anführen. Solche Überlegungen werden in der feministischen Forschung heute durch das In-Frage-Stellen des Zweigeschlechtermodells radikalisiert.

Stein jedenfalls fordert einen vielschichtigen methodischen Zugriff auf die geschlechtliche Differenzierung und führt die Prinzipienfrage der Frauenfrage auf die Prinzipien der Philosophie zurück, genauer auf die Grundprobleme der formalen Ontologie, etwa im Sinne von Aristoteles' Erster Philosophie, die das Verhältnis zwischen Genus, Spezies, Typus und Individuum zu klären versucht. Logischer Ort einer Erörterung über das Wesen der Frau sei die philosophische Anthropologie:

»Zur Lehre vom Menschen gehört die Klärung des Sinnes der geschlechtlichen Differenzierung, die Herausstellung des Inhaltes der Species, ferner die Stellung der Species im Aufbau des menschlichen Individuums, des Verhältnisses der Typen zu Species und Individuum und der Bedingungen der Typenbildungen.« (152)

Nach Zuweisung des Arbeitsfeldes analysiert Stein vier Methoden und weist damit auf interdisziplinäre Forschungsansätze voraus, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einem wichtigen Instrument für den Zugriff auf die Kategorie Geschlecht geworden sind.

Die erste, naturwissenschaftliche, speziell elementar-psychologische Methode umfaßt Anatomie und Physiologie (Bau und Funktion des Körpers) sowie Psychologie im Sinne der damals gängigen Elementarpsychologie (Sinneswahrnehmung, Lernfähigkeit, Gedächtnis, Begabung etc.). Diesen Methoden sei gemeinsam, daß sie »den Unterschied der Geschlechter als allgemeine Erfahrungstatsache« voraussetzen und exakt feststellen möchten, »worin er im einzelnen besteht« (153). Ergebnis ist die Kennzeichnung einer Reihe von Merkmalen in ihrem durchschnittlichen Auftreten. Steins Kritik: »sie kommen aber nicht zu einem Gesamtbild der Eigenart und können erst recht nicht dahin kommen zu entscheiden, ob die Eigenart als variabler Typus oder als feste Species anzusehen ist« (154). Die Physiologie gebe aber der Pädagogik Anhaltspunkte für die körperliche, die Elementarpsychologie für mentale Bildungsarbeit; ergänzende individualpsychologische und soziologische Methoden seien aber für eine differenzierte Bildungsarbeit unabdingbar.

Die zweite, geisteswissenschaftliche, speziell individual-psychologische Methode sieht psychische Tatsachen in einem gewachsenen Zusammenhang und ist angewiesen auf Erfahrungsbeschreibungen aus dem persönlichen Leben, der pädagogischen und psychiatrischen Praxis, der Tagebuch- und Memoirenliteratur etc. Doch auch diese Methode stößt auf »den weiblichen *Typus* bzw. auf eine Mannigfaltigkeit weiblicher Typen«, da sie nicht beim Individuum stehen bleiben kann.¹⁵ Sie entgehe aber der Gefahr, die von ihr eruierten

¹⁵ Stein gibt drei Gründe dafür an: »1. weil jede Beschreibung mit Typenbegriffen arbeiten muß; die Individualität als solche läßt sich begrifflich gar nicht fassen; 2. weil an dem Material sehr bald bestimmte Typen zur Abhebung kamen: der Strukturzusammenhang ist weder ein schlechthin allgemeiner, bei allen Menschen ohne jede Differenzierung gleicher, noch ein schlechthin individueller, bei jedem einzelnen einzigartiger ohne Gemeinsamkeit mit anderen; 3. weil die Typen als Stützpunkte für Methoden der Beeinflussung in Erziehung und Heilbehandlung praktisch wichtig sind.« (154f.)

Typen¹⁶ in einem starren Kontext zu betrachten und sei von praktischem Nutzen für die Pädagogik, da sie den Blick für die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit des ›Bildungsmaterials‹ schärfte. Mit Ausrichtung auf die »Seele im Zusammenhang der leib-seelischen Einheit« (155) sowie auf die Person in ihrem »Sein in der Welt« (ebd.) erweise sich die Individualpsychologie offen für anthropologische, soziologische und kosmologische Aspekte. Ihre Grenze sei aber in dem Moment erreicht, wo sie einen »irrationalen Restbestand«, »ein X« annimmt, das sich als unbeeinflussbar erweise (155). Dann würde wieder eine Spezies Frau vorausgesetzt. Die empirische Psychologie könne, wie jede andere positive Wissenschaft, nur sagen, »daß ein Ding unter den und den Umständen so und so beschaffen ist und sich so und so verhält, ev. verhalten muß« (155).

Die dritte, philosophische Methode setzt dort ein, wo positive Wissenschaften aufhören, bei der Analyse des »X einer unerkennbaren ›natürlichen Anlage‹« (156). Das von Stein favorisierte Verfahren ist die Phänomenologie als erkenntnistheoretischer Begründungszusammenhang der Wissenschaften. Unter Intuition und Wesensanschauung versteht Stein »die Erkenntnisleistung, die an konkreten Gegenständen ihre allgemeine Struktur zur Abhebung bringt«¹⁷ (156). Erst mit einer Methode, »die Allgemeines zur Abhebung bringen kann« (156), sei sinnvoll über Wesen oder Spezies der Frau zu reden. Jeder kenne Frauen und glaube zu wissen, was eine Frau sei. Der berechtigte Anspruch, daß in der alltäglichen Erfahrung etwas Allgemeines miterfaßt werden kann, berge ohne methodische Absicherung allerdings Irrtümer. Dem Philosophen erwachse die Aufgabe, »diese allgemeine Erkenntnisfunktion, die in der Erfahrung wirksam ist, zur Abhebung zu bringen, so systematisch zu schulen und dadurch zum Rang einer wissenschaftlichen Methode zu erheben« (157).

Mit der Ontologie als Lehre von den Grundformen des Seins und des Seienden führt Stein die Seinsanalogie, die *analogia entis* ein. In den Stufenformen des Seins (materielles, organisches, animalisches, geistiges Sein) nimmt der Mensch »eine eigentümliche Stellung« ein, weil »in seinem Wesensbau alle niederen Stufen enthalten sind« (161):

¹⁶ Stein beruft sich beispielsweise auf Else Croner und ihre Typenlehre vom mütterlichen, erotischen, romantischen, nüchternen und intellektuellen Frauentypus.

¹⁷ Eine so verstandene Intuition liegt sehr nahe am traditionellen Begriff der Abstraktion und in der Tat behauptet Stein, eine genaue phänomenologische Untersuchung hierzu würde zeigen, daß es keinen Sinn habe, darüber zu streiten.

»Sein Leib ist ein *materieller Körper*, aber nicht *nur* das, sondern zugleich ein *Organismus*, der von innen her geformt wird und tätig ist; und wiederum ist der Mensch nicht *nur* Organismus, sondern ein *beseeltes Lebewesen*, das in eigentümlicher Weise – empfindungsmäßig – für sich selbst und seine Umwelt aufgeschlossen ist; und schließlich ein *geistiges Wesen*, das für sich selbst und für anderes erkenntnis­mäßig aufgeschlossen und sich selbst und anderes freitätig gestalten kann.« (161)

Zur Spezies gehört, daß der Mensch eine »unwiederholbare Eigenart« hat, die Individualität. Die Differenzierung in eine Vielheit von Individuen wird aber »durchschnitten von einer anderen, einfachen: der *geschlechtlichen* Differenzierung« (161). Die Lehre von der »Seinsrhythmik« verfolgt die geschlechtliche Differenzierung auf allen Seinstufen, wobei nicht nur die Unterscheidung von Dasein und Sosein geschlechtsspezifisch gefaßt wird, nämlich die »Daseinskomponente« »als die weibliche, die Soseinskomponente als die männliche« (162), sondern auch die leiblich-seelische Struktur des Menschen, indem z.B. der Wille als weiblich, der Verstand als männlich gedacht wird. Daß Stein hier mit kritischem Blick wissenschaftstheoretische Forschung betreibt, zeigen ihre auf ontologischer Grundlage entwickelten »Bedenken« (162) hinsichtlich der Dualismen Dasein/Sosein, existentia/essentia, Form/Materie oder Akt/Potenz und einer geschlechterspezifischen Zuschreibungspraxis. Sie schreibt: »Erst auf Grund einer sauberen Analyse der ganzen ontischen Struktur des geschaffenen Seienden halte ich das Problem für lösbar, ob »männlich« und »weiblich« wirklich nur als »Seinsrhythmen« zu fassen sind oder ob nicht ein Unterschied der substanzialen Form dem verschiedenen Seinsrhythmus zu Grunde liegt« (162 f.).

Für die anthropologische Bestimmung der Geschlechterdifferenz ist nun zu fragen: »Ist der Unterschied von Mann und Frau so zu fassen, daß wirklich die gesamte Struktur des Menschen als solchen durch die geschlechtliche Differenzierung geschnitten wird oder betrifft die Differenzierung nur den Leib und diejenigen seelischen Funktionen, die notwendig an leibliche Organe gebunden sind, und kann der Geist als davon frei angesehen werden ...?« (163)

Hier problematisiert Stein u.a. die Alternative von geschlechterspezifischer Bildung und Koedukation. Würde man die letztere Frage zustimmend beantworten, »dürfte Geistesbildung weitgehend ohne Rücksicht auf Geschlechtsunterschiede angestrebt werden«, im Falle

der Verneinung »müßte die Bildungsarbeit der spezifischen Struktur des Geistes Rechnung tragen« (163). Bei der Beantwortung solcher Fragen gehe es in der Bildungsarbeit darum, ob man erzieherisch auf die Überwindung der »spezifischen Natur« des Geschlechtes oder ihre Ausprägung zu zielen habe. Auch hierin spiegeln sich Themen feministischer Theorie: Kann ich das Weibliche, selbst in seiner Vielschichtigkeit, als das Andere des Männlichen positiv konnotiert denken, wie das in der Theorie des *affidamento* zum Ausdruck kommt? Oder muß ich, wie Simone de Beauvoir sagt, das Weibliche als Sphäre der Immanenz verlassen, um in der Transzendenz ein freies und damit womöglich »geschlechtsneutrales« Subjekt zu werden?

Für die weitere Analyse der geschlechtlichen Differenzierung zieht Stein die »genetischen Probleme« heran und führt mehrere Argumente gegen einen essentialistischen Determinismus an: Zuerst nennt sie die eigentümliche Seinsweise des Menschen, daß der Mensch als Spezies nicht von Anfang an »fertig ausgewirkt« (163) ist, sondern sich fortschreitend entfaltet. Dieser Prozeß ist niemals eindeutig festgelegt und hängt von sehr verschiedenen Variablen ab, u.a. von der Bildungsfähigkeit und Freiheit des Menschen. Insofern ist hier die »Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Typen begründet«, »in denen die Species unter wechselnden Bedingungen sich ausprägen kann« (163). Ferner sei zu berücksichtigen, daß die Spezies in einer Folge von Generationen überliefert wird und sich »in mannigfaltigen Typen im Fortgang des geschichtlichen Werdens« abwandelt (163). Die Philosophie ist zwar nicht die Disziplin, in der solche Wandlungen konkret reflektiert werden, aber sie hat sich damit zu befassen, »welche prinzipiell möglich sind« (163). Mit der genetischen Perspektive deutet Stein an, daß eindimensionale Modelle überschritten werden müßten.¹⁸

Als letzte Methode gibt Stein die theologische an. Während die Philosophie um Wesensbestimmung bemüht ist und ihre Forschung an den Sachen selbst ausrichtet (z.B. indem sie danach fragt, ob die geschlechtliche Differenzierung etwas Notwendiges oder Zufälliges ist), steht die Theologie in den Verweisungszusammenhängen der »göttlichen Offenbarung über die Eigenart der Frau« (164). Wenn der Schöp-

¹⁸ Diese Problemstellung faßt Stein u.a. auch noch in der Frage zusammen: »Ist vielleicht die volle konkrete Ausprägung der Species Mensch nur möglich in der gesamten Abfolge der Generationen, in der geschlechtlichen und in der individuellen Differenzierung?« (163f.)

fungsbericht (Gen. 1,27) erklärt, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen und ihn als Mann und Weib erschaffen, so sei damit »die Tatsache der Einheit und die Tatsache der Differenzierung ausgesprochen« (164). Wenn die Heilslehre die Aufgabe des Menschen festlegt, so sei das Streben nach Gottesebenbildlichkeit auf den Menschen bezogen, also auf Mann und Frau. Die »natürliche Bestimmung der Frau« (Ehe und Mutterschaft) könne also nicht die einzige sein, das Neue Testament formuliere sogar den Vorrang der Jungfräulichkeit vor dem Ehestand. Dezidierte Analysen der Heiligen Schrift würden hier zu einem sehr differenzierten Bild führen.¹⁹

Stein räumt freilich Divergenzen zwischen der philosophischen und der auf Dogma und Tradition beruhenden theologischen Methode ein. Verschiedene Sichtweisen könnten auf ontologische Probleme hinweisen, daß z.B. das Wesen der Frau, das die Philosophie erforscht, nicht zwingend mit der Natur der Frau, die von der Theologie beschrieben wird, identisch sein muß. »Natura« und »essentia« könnten, obwohl vielfach, so bei Thomas, synonym gebraucht, als verschiedene Zugriffe auf das Was-Sein eines Dings gedeutet werden. In diesem Sinne würde »Natur« auf das verweisen, was dem Ding qua Schöpfungsakt mitgegeben ist, »als was es ins Dasein gesetzt und womit es zu wirken bestimmt ist« (160) und »Wesen« würde demgegenüber bezeichnen, was »es *eigentlich* und *notwendig* ist« (160), frei von »allen äußeren Beschaffenheiten, Verhaltens- und Erscheinungsweisen, die von den zufälligen äußeren Bedingungen seines Daseins abhängen« (160). Die philosophische Wesenserkenntnis käme »über das, was und wie das Ding tatsächlich gegenwärtig ist«, zu der Bestimmung dessen, »was notwendig zu seinem Aufbau gehört« (160). Also »könnte die Natur der Frau, wie sie ihrer Bestimmung angemessen ist, Abwandlungen zulassen, ohne daß das Wesen der Frau dadurch aufgehoben würde.« (160) Das Wesen der Frau ließe sich als allgemeine Größe qua Notwendigkeit und Eigentlichkeit, die »Natur« der Frau dagegen als variabel darstellen.

Philosophie und Theologie könnten also einander ergänzen: »Die Glaubensstatsachen stellen den philosophierenden Verstand vor die

¹⁹ Ihre Studie »Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung« (1931) hat hier schon z.T. verblüffende Ergebnisse hervorgebracht. Auch in dieser Abhandlung, die eine Vielzahl von Bibelzitaten analysiert, zeigt Stein auf, daß in dogmatischer Betrachtung einem Priestertum der Frau nichts entgegenzuhalten ist.

Aufgabe, sie – so weit möglich – begreiflich zu machen. Andererseits schützen sie ihn vor Irrtum und beantworten gewisse Tatsachenfragen, die er offen lassen muß.« (165) Vor dem wissenschaftshistorischen Hintergrund der Koalitions- und Distanzierungsbemühungen im disziplinären Selbstverständnis von Philosophie und Theologie ist ein solcher Verweisungszusammenhang allerdings kritisch zu hinterfragen und führt auf Grundprobleme interdisziplinärer Forschung zurück.

Nach der Evaluation der vier Methoden kommt Stein zu dem Ergebnis, »daß die *Species Mensch* sich als Doppelspecies *Mann* und *Frau* entfaltet«, daß also »das Wesen des Menschen« »auf zweifache Weise zur Ausprägung kommt« und »daß der ganze Wesensbau die spezifische Prägung zeigt«:

»Es ist nicht nur der Körper verschieden gebaut, es sind nicht nur einzelne physiologische Funktionen verschieden, sondern das ganze Leibesleben ist ein anderes, das Verhältnis von Seele und Leib ist ein anderes und innerhalb des Seelischen das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit, ebenso das Verhältnis der geistigen Kräfte zueinander.« (167) Der weiblichen Spezies entspricht »Einheit und Geschlossenheit der gesamten leiblich-seelischen Persönlichkeit, harmonische Entfaltung der Kräfte«, der männlichen Spezies dagegen »Steigerung einzelner Kräfte zu Höchstleistungen« (ebd.). Diese Differenzierung sieht Stein in der Theologie gespiegelt, die dem Mann als Aufgabe die Kulturleistung, der Frau die Nachkommenschaft zugewiesen habe.

Das Wesen der Spezies Mann und Frau komme aber, so Stein, in den Individuen zu verschiedener Ausprägung. Individuen sind »mehr oder minder vollkommene Realisierung der Spezies« und »sie prägen jeweils den einen oder den andern Zug stärker aus« (168). Darum könnten Frauen eine »starke Annäherung an die männliche Art zeigen und umgekehrt.« (168) Was also für die Spezies gilt, muß noch lange nicht vom Individuum konkret verkörpert werden. »Wenn für das Geschlecht als Ganzes Ehe und Mutterschaft erster Beruf sind, so sind sie es doch nicht für jedes Individuum. Es können Frauen zu besonderen Kulturleistungen berufen und ihre Anlagen dem angepaßt sein.« (168) So gäbe es verschiedene Frauentypen »nach *Naturanlage*« (168).

Die Menschheit als Ganze sei selbst als »ein einziges großes Individuum aufzufassen«: Jeder ist Glied in diesem Ganzen und hat zugleich »seinen eigenen Gliedcharakter« (168). Die Spezies Mensch konkrete-

siere sich »im Gang der Weltgeschichte« und realisiere sich als doppelte Spezies Mann und Frau. Diese Realisation sei aber, so Stein mit Blick auf die »Tatsache der Erbsünde«, durch geschlechertypische Entartungsformen gezeichnet:

»Die spezifische Entartung des Mannes ist die zu *brutalem Herrentum* (allen Geschöpfen und speziell der Frau gegenüber) und zur *Versklavung durch die Arbeit* bis zur Verkümmern seines Menschentums. Die spezifische Entartung der Frau ist die *sklavische Bindung an den Mann* und das Versinken des Geistes im *leiblich-sinnlichen* Leben.« (169)

Solche Entartungsformen seien aber wiederum nicht festgelegt, sondern wandlungsfähig und im Streben nach »ganzem Menschentum« zu überwinden. Aus der für beide Geschlechter gestellten Aufgabe resultiert für die Frauenbildung die dreifache Entfaltung des Ziels hinsichtlich Menschentum, Frauentum und Individualität. Die »Natur des konkreten menschlichen Individuums« ist aber keine »dreigeteilte«, sondern »eine: die menschliche Natur in spezifisch weiblicher und individueller Ausprägung« (171). Das eigentümliche Verhältnis von »weiblicher und individueller Ausprägung« führt uns zu Steins Geschlechter-Typologie.

GESCHLECHTER-TYPOLOGIE UND GESCHLECHTER-ESSENTIALISMUS

Diese Geschlechter-Typologie weist eine Verschlungenheit von Egalitäts-, Differenz- und Individualitätsdenken auf. In bezug auf den Menschen qua Gattungswesen vertritt Stein das Prinzip der Gleichheit. Der Mensch habe durch die Erbsünde seine Integrität verspielt und seiner Bestimmung gemäß nach vollendetem Menschentum zu streben.²⁰ Die im Kontext der Gotteskindschaft und der Gliedschaft des Menschen im *corpus Christi mysticum* bezeichnete Aufgabe ist für

²⁰ Unter der integren Natur versteht Stein folgendes: »vollkommene Kraft, Gesundheit und Schönheit des Leibes, reibungsloses Funktionieren aller seiner Organe, unbedingte Gefügigkeit des Leibes gegenüber der Leitung durch den Geist, d.h. den durch den Verstand erleuchteten Willen. Das reibungslose Funktionieren der leiblichen Organe besagt zugleich Tadellosigkeit der Sinnesfunktionen, täuschungsfreie sinnliche Erkenntnis. Die vollendete Geistesverfassung besagt irrtumsfreie Verstandeserkenntnis der Geschöpfe und des Schöpfers durch die Geschöpfe; vollkommene Harmonie von Verstand und Willen, unbeirrte Einstellung des Willens auf das höchste Gut, widerstandslose Unterordnung des niederen Strebens unter dieses höhere und höchste.« (173)

alle Menschen eine gleiche, eine Geschlechterscheidung also irrelevant.²¹

Steins Differenzdenken ergibt sich aus dem Konzept der Doppelspezies. Eine Typologie qua Wesen der Geschlechter extrahiert Stein aus der Erfahrung: Hier sei die männliche »sachliche« im Unterschied zur weiblichen »persönlichen« Einstellung offensichtlich. Der Mann sei »mehr *sachlich*« (3) eingestellt; es sei ihm natürlich, »einem Sachgebiet ... seine Kräfte zu widmen und sich dabei den Gesetzen dieser *Sache* zu unterwerfen« (3f.). Er erfahre durch die »Unterwerfung unter ein Sachgebiet leicht eine *einseitige Entwicklung*« (4). Die Einstellung der Frau sei dagegen »*persönlich*«, sie sei »gern mit ihrer ganzen Person an dem beteiligt, was sie tut« und sie habe »besonderes Interesse für die lebendige, konkrete Person« (4). Folglich lebe in der Frau »ein natürlicher Drang nach *Ganzheit und Geschlossenheit*« (4). Diese charakteristischen Züge, »wie sie *von Natur aus* sind« (4), stellen an sich jedoch keinen Wert dar, »es liegen darin sogar große Gefahren« (4), und sie sind »durch Entartung und Versperrung« (5) gezeichnet, beim Mann z.B. durch übertriebene, weltfremde Unterwerfung unter eine Sache, eine Partei oder Gesetze sowie einseitiges Spezialistentum, bei der Frau z.B. durch eine »*ungesunde Steigerung*« (20) der persönlichen Einstellung in übertriebener Beschäftigung mit sich selbst oder in der Abneigung gegen sachliche Disziplinierung.

Die Explikation der weiblichen Eigenart erfolgt vornehmlich im Rahmen pädagogischer Zielbestimmungen, z.B. über das Ethos der Frauenberufe. Hier vertritt Stein zwei Annahmen: erstens daß »der weiblichen Seele gewisse dauernde Haltungen eigen sind, die ihr Berufsleben von innen her formen« und zweitens daß »die weibliche Eigenart eine Berufung zu bestimmten Aufgaben einschließt« (18). Eine »handgreifliche Tatsache« sei nun, »daß Leib und Seele der Frau zu besonderem Zweck gebildet sind«, zur Mutterschaft. Dazu sei »ihr Leib ausgerüstet, dem entspricht aber auch ihre *seelische Eigenart*.« (18) »Augenscheinliche Erfahrungstatsache« (18) sei die Einstellung der Frau auf das Lebendig-Persönliche und das Ganze:

»Hegen, hüten und bewahren, nähren und im Wachstum fördern: das ist ihr natürliches, echt mütterliches Verlangen. Das Tote, die *Sache* interessiert sie in erster Linie, soweit es dem Lebendig-Persönlichen

²¹ In bezug auf die Bildung bedeutet dies: »Es muß Ziel der Bildungsarbeit sein, jedem Glied seinen Gliedcharakter und dem Ganzen die Symmetrie des Aufbaus zu erhalten.« (174)

dient ... *Abstraktion in jedem Sinn* liegt ihr von Natur aus fern. ... ihre natürliche Erkenntnisweise ist nicht so sehr die begrifflich-zergliedernde als die auf das Konkrete gehende, anschauende und erfühlende« (19).

Diese Eigenschaften hält Stein für die ›natürliche Ausrüstung‹ der Frau. Eine feministische Kritik hätte hier nachzufragen, wie das Verhältnis zwischen Leib und Seele gedacht wird, also ob und wie die früher angeführte ›genetische‹ Dimension, d.h. die gesellschaftliche Prägung, zum Tragen kommt und welche Rolle der weibliche Körper und weibliche Leiberfahrungen dabei spielen. Ist die ›natürliche Ausrüstung‹ der Frau nicht vielleicht doch ein diskursiv erzeugter Zusammenhang, der sich über *gendering* einschreibt? Historische Forschungen legen immerhin nahe, daß ein Gefühl wie beispielsweise die Mutterliebe, das Frauen gerne als ›angeboren‹ zugeschrieben wird, als Phänomen sozio-kultureller Geschlechterprägung mit erheblicher Wandlungsfähigkeit gedeutet werden kann.²²

Aus den typologisch entwickelten Geschlechterdifferenzen resultieren bei Stein vier aufeinander verwiesene Wege zum vollendeten Frauentum, die durchaus von essentialistischen und traditionellen Geschlechter-Vorstellungen geprägt sind:

So hält sie an dem »Ewigkeitswert der Geschlechtertrennung« (177) und an der biblischen Geschlechterordnung ›Gefährtin und Dienerin des Mannes‹ (weibliche Seite) und ›Schützer und Haupt des Weibes‹ (männliche Seite) fest. Die Auffassung, daß die Frau »dem Mann als Mittel zur Erreichung seiner Zwecke und zur Befriedigung seiner Lust zu dienen« (175) habe, bezeichnet sie als ein »nach der Entartung« aufgetretenes Mißverständnis. Die »gottgewollte Stellung an der Seite des Mannes« bedeute »nicht an seiner Stelle«, hier kann also von Gleichheit oder Reziprozität der Rollen keine Rede sein, »aber auch nicht in einer erniedrigenden Rolle, die der personalen Würde des Menschen nicht entspricht« (175). Die ›Unterwerfungsgeste‹ unter den Willen des Mannes und das Gebot zum Gehorsam verliert durch eine solche, an der Würde des Menschen geschienten Interpretation jedoch keineswegs den Charakter patriarchalischer Strukturen und Geschlechter-Hegemonien. Wenngleich Stein dann weiter in den ›Lobpreis‹ der Mutterschaft einstimmt und auf die »königliche Stellung« (176) der Mutter in der Familie rekurriert, so ist auch diese Vorstellung von ge-

²² Hier sei nur exemplarisch auf das Buch von Elisabeth Badinter »Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute« (München 1981) hingewiesen.

nuiner Frauen-Macht letztlich in das hegemoniale Prinzip der Gefährtschaft integriert.

Neben dem ›natürlichen‹ Beruf der Frau als Gefährtin des Mannes und Mutter verweist Stein auf Erwerbszweige, die der weiblichen Eigenart, also dem Bezug zum Konkreten, Lebendig-Persönlichen und Ganzen entsprechen, entgegenkommen oder auf sie angewiesen sind. Hier nennt sie alle sozialen Berufe von der Krankenschwester bis zur Lehrerin, in den Wissenschaften vor allem die Geisteswissenschaft und insbesondere Arbeiten, »die einen helfenden und dienenden Charakter haben, Übersetzung und Herausgabe, ev. auch verständnisvolle Leitung fremder Arbeiten« (22). Stein sieht aber in jedem Beruf die Möglichkeit, nach weiblicher Eigenart zu wirken, sei es durch Teilnahme am menschlichen Miteinander, um z.B. »zum segensreichen Gegengewicht« (23) dort zu werden, »wo jeder in Gefahr ist, ein Stück Maschine zu werden und sein Menschentum zu verlieren« (23) oder bei abstrakten Tätigkeiten durch den Fokus auf das Ganze, »wenn man über dem Teil das Ganze aus dem Auge verliert« (23).

Mit dem ›natürlichen‹ Beruf der Frau und den verschiedenen Formen der Erwerbstätigkeit sind die Möglichkeiten, zum vollendeten Frauentum zu gelangen, jedoch noch nicht erschöpft. Stein weist in ihren Schriften immer wieder auf den Ordensberuf als besonderen Weg weiblicher Selbstverwirklichung hin. Auch für den ›übernatürlichen‹ Frauenberuf macht Stein die Geschlechterdifferenz und ein Wirken nach weiblicher Eigenart geltend. Die männliche und weibliche ›Natur‹ sei im Ordensberuf »nicht aufgehoben, sondern in besonderer Weise in ihn eingebaut« (24) und könne »für ihn fruchtbar gemacht werden« (24). Wenngleich man Kontemplation und Gebet »wohl wirklich als über die Geschlechtsunterschiede erhaben ansehen« dürfte (25), sei das formale Moment des Ordenslebens, das restlose Hingabe erwarte, eine »adäquate Erfüllung des weiblichen Sehns« (26), da es auf das Persönliche und das Ganze ziele. Vorbild sei hier, wie auch im ›natürlichen‹ Beruf und in jedem Wirken, Maria, die als »Urbild reinen Frauentums« (179) Mütterlichkeit und Jungfräulichkeit in sich vereint und sich in »dienender Liebe« (178) nicht nur einem Individuum, sondern »allen Geschöpfen« gegenüber verpflichtet. Die Geschlechterdifferenz erweise sich ferner darin, »wie der Herr hier und dort die Bereitschaft zu aktuellem Dienst werden lässt« (178): Er mache den Priester zu seinem Stellvertreter und lasse uns wiederum in ihm den Herrn selbst sehen. In Maria dagegen »sehen wir nicht den

Herrn, sondern wir sehen sie selbst immer an der Seite des Herrn«. Ihr Dienst sei Dienst, »den sie unmittelbar ihm leistet, Fürbitte, die sich für die Menschen bei ihm verwendet, Gnadenspendung, die an die Menschen weiterleitet, was sie aus seiner Hand empfängt. Sie repräsentiert nicht den Herrn, sondern sekundiert ihm.« (178)

In einer zusammenfassenden Perspektive auf Beruf und Berufung der Frau sagt Stein, ein »echter Frauenberuf« sei »jeder Beruf, in dem die weibliche Seele zu ihrem Recht kommt und der durch die weibliche Seele geformt werden kann. Das innerste Formprinzip der weiblichen Seele ist die Liebe, wie sie aus dem göttlichen Herzen quillt. Die weibliche Seele gewinnt dieses Formprinzip durch den engsten Anschluß an das göttliche Herz in einem eucharistischen und liturgischen Leben.« (28f.)

Die von Stein im ganzen vorgelegte Typologie vom Wesen des Männlichen und Weiblichen ist nicht frei von Essentialismen und, vor allem in theologischer Hinsicht, von Geschlechter-Asymmetrien und -Hegemonien. Was die phänomenologische Methode betrifft, so resultieren diese Essentialismen aus dem Vorgehen, etwas Allgemeines am Besonderen zur Abhebung zu bringen, Wesenhaftes zu extrahieren und Geschlechterdifferenzen qua Natur und vom Leibe her zu denken. Stein schreibt z.B. mit Rekurs auf den Leib, »daß die Bindung an den Leib natürlicherweise bei der Frau durchschnittlich inniger ist«, »daß die Frauenseele stärker in allen Teilen des Leibes lebt und gegenwärtig ist und von dem, was ihm geschieht, innerlich betroffen wird, während beim Mann der Leib stärker den Charakter des Werkzeuges hat, das ihm bei seinem Schaffen dient, was eine gewisse Fernstellung mit sich bringt« (86). Hier liegt eine Auffassung von Natur zugrunde, die wesentlich an den Leib gebunden ist, und eine Auffassung von Seele, die wesentliche Impulse aus dem Leiblichen erhält. Daß Stein diese Bindung durchaus kritisch in den Blick nimmt, zeigt eine Anmerkung im handschriftlichen Konzept, wo es heißt: »Ich möchte das »natürlicherweise« unterstreichen, denn es gibt ... die Möglichkeit einer weitgehenden Emanzipation der Seele vom Leibe, die nun ihrerseits merkwürdigerweise bei der Frau sich durchschnittlich leichter zu vollziehen scheint.« (86, Anm. 7). Stein berücksichtigt zwar Aspekte der Überschreitung »natürlicher« Voraussetzungen, sie beharrt dennoch auf der Möglichkeit, das Wesen von Mann und Frau qua Spezies zu konzeptualisieren. Sie relativiert einen damit verbundenen Essentialismus aber durch die Idee der Individualität.

Während Stein bei der Idee eines reinen Frauentums sich einiger Stereotypen bedient und geschlechtliches Sein nach der »ewigen«, gottgewollten Zweigeschlechterordnung bzw. idealtypisch nach dem Wesen der Doppelspezies konzipiert, holt sie über die Idee der Individualität die Mannigfaltigkeit der Individuen und den Sinn, Individuum zu sein, wieder ein. Eine Frau sei nicht nur Frau, sondern auch Individuum und als solches mit einer einzigartigen »Naturanlage« ausgestattet, die sie zu bestimmtem Sein hin prägt und mit der ihr eine spezifische Berufung obliegt. Hier könnte sogar Judith Butler beipflichten: »Eine Frau zu »sein«, ist sicherlich nicht alles, was man ist.«²³ Es sei, so Stein, aber nicht möglich, die Idee des vollendeten Individuums zu zeichnen, analog zu den Ausführungen über das vollendete Menschen- und Frauentum: »Man muß sich nur klar sein, daß reines Menschentum und reines Frauentum das Ziel nicht vollständig durchbestimmen, sondern nur in der konkreten Einheit einer individuellen Person zur Entfaltung kommen können.« (180) Menschentum und Geschlechtszugehörigkeit bilden also eine Art »Hintergrundfolie«, vor der sich die konkrete Person entfaltet. Bei Butler lesen wir dagegen: »Es wäre falsch, von vornherein anzunehmen, daß es eine Kategorie »Frau(en)« gibt, die einfach mit verschiedenen Bestandteilen wie Bestimmungen der Rasse, Klasse, Alter, Ethnie und Sexualität gefüllt werden muß, um vervollständigt zu werden.«²⁴ Während Butler die »Unvollständigkeit der Kategorien« Mann und Frau »als normatives Ideal« und Geschlechterdifferenz als diskursiv hervorgebracht konzipiert, beharrt Stein auf unhintergehbaren Divergenzen.

Stein führt ihre Idee der Individualität jedoch ziemlich weit, wenn sie Geschlechterspezifisches an der individuellen Ausprägung beinahe gänzlich bricht. Einmal besteht für sie kein Zweifel an der Tatsache, daß Männer und Frauen in gleicher Weise z.B. beruflich befähigt sein können: »Es gibt keinen Beruf, der nicht von einer Frau ausgeübt werden könnte«. (22) Jede Frau »hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann und in dieser Anlage die Befähigung zu dieser oder jener Berufstätigkeit künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art usw.« (22). Zum anderen könne es je nach Anlage, Ausprägung und Förderung ein Nebeneinander oder einen Gegensatz zwischen geschlechtlicher Bestimmung und Individualität geben, so

²³ Judith Butler: »Das Unbehagen der Geschlechter«, Frankfurt am Main 1991, S. 18.

²⁴ Butler, »Unbehagen« (wie Anm. 23), S. 35.

daß Geschlechtlichkeit qua ›Naturanlage‹ sich gleichsam nivelliert oder gar in ihr Gegenteil umschlägt. Wenn Stein innerhalb ihres Individualitätsdenkens dennoch die Differenzen der ›geschlechtlichen Bestimmung‹ aufrecht erhält, so rekurriert sie in erster Linie auf Körper und Leib als Gegebenheiten der Doppelspezies.

Es ist nun gerade die Auseinandersetzung um Körper und Leib, die in der feministischen Philosophie zu einer Art ›Kampfplatz‹ divergenter Positionen geworden ist. Für Butler beispielsweise ist »der ›Leib‹ selbst eine Konstruktion – wie die unzähligen ›Leiber‹, die das Feld der geschlechtlich bestimmten Subjekte bilden«²⁵. Man könne, so Butler, »den Körpern keine Existenz zusprechen, die der Markierung ihres Geschlechts vorherginge«²⁶. Demnach wird der Körper immer schon in performativen Akten an der heterosexuellen Matrix entlang als Geschlechtskörper konstruiert. Kritisiert wird Butler von sehr unterschiedlichen Positionen aus, u.a. von Phänomenologen und Phänomenologinnen, die um eine Rehabilitation des Leibes bemüht sind.²⁷ In diesem Kontext könnte man übrigens Stein mit Stein konkretisieren, denn in ihrer Dissertation schreibt sie ein kleines Stück Leibphänomenologie, das auf den Geschlechtsleib präzisiert ihren theoretischen Ansatz stärken könnte.²⁸

²⁵ Butler, »Unbehagen« (wie Anm. 23), S. 26.

²⁶ Butler, »Unbehagen« (wie Anm. 23), S. 26.

²⁷ Zu dem Kontext der Krise der Kategorie Geschlecht, u.a. im Anschluß an die Rezeption Judith Butlers im deutschen Sprachraum, vgl. »Feministische Studien«, 11. Jahrgang, November 1993, Nr. 2, »Kritik der Kategorie ›Geschlecht‹«. Vgl. auch Ute Gahlings, »Sex, Gender und der geschlechtliche Leib«, in: Schriftenreihe Wissenschaft und Technik (Technische Universität Darmstadt), Darmstadt 2003. Zur Phänomenologie des Leibes vgl. insbesondere Hermann Schmitz, »System der Philosophie«, Bd. 2, »Der Leib«, Bonn 1965, sowie ferner Bernhard Waldenfels, »Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes«, Frankfurt 2000, und Gernot Böhme, »Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht«, Kusterdingen 2003 (die beiden zuletzt angeführten Publikationen enthalten Auseinandersetzungen mit Butlers Philosophie der Geschlechter).

²⁸ Gemeint ist der Abschnitt III der 1917 in Teilen veröffentlichten Dissertation »Zum Problem der Einfühlung« (Reprint München 1980) und darin insbesondere § 4 »Ich und Leib« (S. 44-63), wo sie von der zweifachen Gegebenheit des Leibes als veräußerter Körper (Ding der Außenwelt) und als empfindender Leib spricht.

Wenn ich abschließend versuche, Edith Stein unter der Perspektive des Feminismus zu würdigen, so ist freilich anzuführen, daß es den Ausdruck »Feminismus«, wie wir ihn heute kennen, damals nicht gegeben hat. Für Stein muß aber jenes »feministische Bewußtsein«²⁹ geltend gemacht werden, das die Historikerin Gerda Lerner in seiner Jahrhunderte alten Entstehungsgeschichte rekonstruiert hat und das sich zunächst traditionslos mit mehr oder weniger großem Einfluß auf gesellschaftliche Veränderungen entfaltet hat, bis es zum Zusammenschluß von Frauengruppen kam und zu den politischen Frauenbewegungen mit ihrem letzten großen Auftritt in den 1970er Jahren.

Stein ist in der Tradition weiblicher Intellektueller zu sehen, die in Reflexion auf ihre Zeit nicht nur feministisches Bewußtsein und Engagement entwickelten (z.B. in ihrem Beitrag zur Bildungsreform und zur katholischen Frauenbewegung)³⁰, sondern bereits einen beachtlichen Beitrag zu dem geleistet haben, was wir feministische Theorie nennen. Stein ist eine radikale Kritikerin des unwissenschaftlichen Dilettierens über die Konzeptualisierung von Geschlecht und führt uns zu Grundfragen feministischer Theorie: Was ist die Frau? Gibt es ein Wesen der Frau, des Weiblichen? Es ist diese Frage, die Simone de Beauvoir in der Einleitung zu ihrem Essay »Le deuxième sexe« (»Das andere Geschlecht«) so formuliert:

»Wenn ihre Funktion als ›Weibchen‹ nicht genügt, um die Frau zu definieren, und wenn wir es gleichfalls ablehnen, sie durch das ›Ewig-

²⁹ Elemente eines »feministischen Bewußtseins« sind nach Lerner: »1. die Wahrnehmung und das Eingeständnis der Frauen, daß sie zu einer untergeordneten Gruppe gehören und als Mitglieder einer solchen Gruppe unter Ungerechtigkeiten zu leiden haben; 2. die Erkenntnis, daß der Zustand der Unterordnung nicht naturbedingt, sondern gesellschaftlich verursacht ist; 3. die Entwicklung eines Begriffs der Schwesternschaft; 4. die autonome Definition ihrer Ziele und Strategien im Sinne der Veränderung ihrer Lebensbedingungen; und 5. eine alternative Vorstellung von der Zukunft.« Vgl. Gerda Lerner: »Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung«, Frankfurt am Main und New York 1993, S. 324.

³⁰ Ohne auf das politische Bemühen Edith Steins in Einzelaspekten eingehen zu können, sei hervorgehoben, daß Stein sich in ihrem ›feministischen‹ Engagement schon als Studentin vorübergehend einem sozialistischen Frauen-Verein angeschlossen hat, sich gelegentlich politisch betätigte und später in ihren Schriften und Vorträgen mit Nachdruck für die zentrale Forderung der Frauenbewegungen nach verbesserten Berufs- und Bildungschancen von Frauen – mit ihrer eigenen Pointierung unter Berücksichtigung der weiblichen Eigenart – eintritt.

weibliche« zu erklären, aber doch andererseits zugestehen, daß es vorläufig wenigstens Frauen auf Erden gibt, so müssen wir uns doch wohl einmal die Frage stellen: was ist eine Frau?«³¹

Und es ist diese Frage, die ein halbes Jahrhundert später, nachdem das feministische »Wir« in den Frauenbewegungen und die Sex-Gender-Dichotomie als klassische Modelle feministischer Theorie obsolet geworden waren, die vielbeschworene Krise der Kategorie *Gender* herbeiführte³², z.B. indem man mit Butler fragen mußte:

»Können wir noch von einem ›gegebenen‹ Geschlecht oder von einer ›gegebenen‹ Geschlechtsidentität sprechen, ohne wenigstens zu untersuchen, *wie*, d.h. durch welche Mittel, das Geschlecht und/oder die Geschlechtsidentität gegeben sind? Und was bedeutet der Begriff ›Geschlecht‹ (*sex*) überhaupt? Handelt es sich um eine natürliche, anatomische, durch Hormone und Chromosomen bedingte Tatsache? Wie muß eine feministische Kritik jene wissenschaftlichen Diskurse beurteilen, die solche ›Tatsachen‹ für uns nachweisen sollen?«³³

Im feministischen Diskurs besteht zwar weitgehend Konsens über die Tatsachen der Geschlechter-Differenzen, es herrscht aber Uneinigkeit über ihre Ursachen und Quellen: Ist die Biologie, die Gesellschaft, die Kultur, die Natur etc. oder eine Kombination aller dieser Faktoren und, wenn ja, in welchem Verhältnis für die Geschlechterdifferenz verantwortlich? Daneben stehen auch andere Ansätze, die schon das Nachdenken im Zweigeschlechtermodell kritisch hinterfragen und als kulturell kodiert betrachten und/oder nach alternativen Konzeptualisierungen suchen, wie im Dreigeschlechtermodell einer Monique Wittig³⁴ oder im 87-Geschlechtermodell einer Ulrike Teubner³⁵. Auf die Frage nach der geschlechtlichen Differenzierung und ihrer theoretischen Fundierung gibt es nach drei Jahrzehnten feministischer Theorie im internationalen wissenschaftlichen Diskurs zwar keine homogenen, aber sehr vielschichtige Antworten. Es zeichnet sich ab, daß die

³¹ Simone de Beauvoir: »Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau«, Reinbek bei Hamburg 1970, S. 9.

³² Zur Krise der Kategorie Gender siehe Anm. 27.

³³ Butler, »Unbehagen« (wie Anm. 23), S. 23.

³⁴ Vgl. Monique Wittig: »Le corps lesbien«, Paris 1973; »One is not Born a Woman«, in: *Feminist Issues*, Bd. 1, Nr. 2, Winter 1981; »The Mark of Gender«, in: *Feminist Issues*, Bd. 5, Nr. 2, Herbst 1985.

³⁵ Vgl. Ulrike Teubner: »Geschlecht und Wissenschaft – Geschlechterhierarchie und / oder Geschlechterdifferenz«, in: »Frauen in Mathematik und Informatik«, hg. v. Christiane Funken u. Britta Schinzel, Schloss Dagstuhl 1993, S. 82–87.

seit den Anfängen verfolgte interdisziplinäre Forschungsausrichtung der feministischen Theorie das wichtigste methodische Instrument für den Zugriff auf die Kategorie »Geschlecht« bleiben wird und Möglichkeiten bietet, Kontroversen nicht nur zu formulieren, sondern auch produktiv zu entzerren.

Die Anschlußfähigkeit des Steinschen Ansatzes an die heutigen Debatten liegt nun darin, daß Stein eine Denkerin zwischen divergenten Positionen gewesen ist und bereits mehrdimensional auf die Kategorie Geschlecht zugreift. Stein lehnt den biologischen Determinismus ab, der Frauen qua Natur eine festgelegte Geschlechtsidentität zuschreibt. Indem sie die genetischen Probleme, also die Situation der Frau in der Gesellschaft aufgreift, zeigt sie sich dezidiert offen für eine gendertheoretische Perspektive. Gleichwohl würde sie einen sozialkonstruktivistischen Determinismus mit den gleichen Argumenten ablehnen, die sie für die Absurdität des Biologismus anführt. Wenn sie an der Geschlechterdifferenz festhält, so resultiert dies aus ihrer Arbeit an dem Problem der Doppelspezies Mann und Frau, für die sie ein phänomenologisch evaluiertes Wesen und eine theologisch konstatierte Natur herausfiltert. Sie weiß sehr genau, daß Wesen und Natur der Geschlechter im alltäglichen, individuellen Leben niemals in Reinform realisiert werden.

Geschlechterspezifisches manifestiert sich aber, so Stein, immer auch im individuellen Leben mit, und hier argumentiert sie mit Leib und Seele, was die gesamte Konstitution des psychophysischen Individuums betrifft und einer dezidierten Analyse bedarf. Eine vergleichende Untersuchung der Steinschen Position von der weiblichen Eigenart mit Differenztheorien, z.B. einer Luce Irigaray, für die eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse und die Wiederentdeckung sowie Aufwertung weiblicher Genealogien maßgeblich war, oder mit Denkerinnen, die ihr relativ nahe stehen (u.a. Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luisa Muraro), würde auf Divergenzen, aber auch auf Parallelen und einen gemeinsamen Ausgangspunkt stoßen.

Schließlich ist auch die ethische Direktive in Steins Ansatz zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung für die heutigen Debatten relevant. Neben dem ethischen Auftrag des Menschen qua Gattungswesen arbeitet sie geschlechterspezifische ethische Aufgaben als Ergänzungszusammenhang heraus. Indem sie für die ethischen Belange der Frau das Ideal der Mütterlichkeit in personen- und situationsbezogenen Kontexten geltend macht und als Eigenwert stützt, ist sie eine

frühe Vorläuferin der »ethics of care«, wie sie z.B. bei Carol Gilligan eine Ausarbeitung gefunden hat.³⁶ Der Steinsche Ansatz könnte insbesondere dadurch an die noch fortlaufende Debatte um eine feministische Ethik angeschlossen sein, insofern sie ethisches Handeln nicht nur nach weiblicher Eigenart gleichberechtigt, wenn nicht sogar tendenziell höherwertig, neben ethisches Handeln nach männlicher Eigenart stellt, das sie im übrigen kaum ausführt, sondern in ihrer theologischen Wertelehre Möglichkeiten aufzeigt, über die Entfaltung der geschlechtsspezifischen Eigenart zum »ganzen Menschentum« zu gelangen. Die Theologie ist in diesem Kontext nicht bloßer Ballast, den man aus heutiger Sicht vielleicht lieber ausklammern würde, sondern basaler Bestandteil.

Es läßt sich nun im Sinne einer feministischen Textkritik nicht von der Hand weisen, daß Stein in der theologischen Deutung der Geschlechterdifferenz und in der phänomenologischen Extraktion des Wesens von Mann und Frau einigen Essentialismen erliegt, die als diskursive Elaborate oder wohlwollende Interpretationen hegemonialer Geschlechterkonstruktionen identifiziert werden können. Dabei muß freilich nicht unbedingt Kritik an der Methode, wohl aber an Einzelaspekten ihrer Ausarbeitung bzw. einer mangelnden Radikalisierung geübt werden. Eine solche Kritik sollte aber den eingangs erwähnten Kontext berücksichtigen, in dem ihre Texte zur Frauenfrage entstanden sind.

³⁶ Vgl. Carol Gilligan: »Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau«, München und Zürich, 1988.

Das Unsichtbare sichtbar machen

Die soziale Wirklichkeit und ihre Grundlagen in der Philosophie von Edith Stein*

1. DIE INTEGRATIVE BEGRIFFLICHKEIT VON EDITH STEINS PHILOSOPHIE

»Die apriorische Struktur der geistigen Realitäten zu erforschen, von den obersten Kategorien bis zu den individuellen Ideen, das ist die Aufgabe der apriorischen Geisteswissenschaft.«¹ Weil Welt auf nur sich im Denken erschließenden Relationen beruht, obliegt es der Philosophie, das Grundgerüst für die Wissenschaften zu leisten und sich als ihre Grundlage darzustellen. Den Zusammenhang von Natur und Geistigem zu bestimmen, definiert auch die besondere Perspektive von Edith Steins Sozialphilosophie. Es geht um die Verortung des Geistigen im Sozialen, um die Aufspaltung und Einsicht in die Ordnung der Beziehungen von Individuum und Gemeinschaft, von Dinglichem und Geistigem. Einen Beitrag zu dieser Aufgabe zu leisten, hat sich Edith Stein in ihrer Schrift »Individuum und Gemeinschaft« zum Ziel gesetzt.

Doch läßt sich diese Schrift schwerlich unabhängig von den Vorgängerschriften, ihrer Dissertation von 1917 »Zum Problem der Einfühlung«² und unabhängig vom ersten Teil ihrer 1919 als Habilitationsschrift³ vorgesehenen »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften« lesen. Die Beiträge bestehen aus zwei Abhandlungen.⁴ Ihre Titel lauten: I. Abhandlung: »Psy-

* Vortrag am 13. 12. 2003 im Heinrich-Pesch-Haus in Ludwigshafen im Rahmen der Veranstaltung der Edith-Stein-Gesellschaft mit dem Titel »Nachdenken über gesellschaftliche Realitäten«.

¹ E. Stein, Individuum und Gemeinschaft, in: E. Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Zweite Abhandlung, Original im JPPF V/2, 1922, unveränderter Nachdruck, Tübingen 1970, 274.

² E. Stein, Zum Problem der Einfühlung. Original Diss. 1917, gekürzte Ausgabe München 1980.

³ R. Wimmer, Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt, Tübingen 1990, 187.

⁴ Sie erscheinen gemeinsam 1922 im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Band V (unveränderter Nachdruck, Tübingen 1970, 2–115 und 116–283).

chische Kausalität«. Die zweite Abhandlung trägt den Titel »Individuum und Gemeinschaft«. So ist der Text, um den es uns im folgenden geht, in zeitlicher Nähe und in inhaltlicher Weise an diese Untersuchungen gebunden und geht in seiner ursprünglichen Fragestellung daraus hervor. Edith Steins Biograph Wimmer vertritt die Auffassung, daß in dem Text der *Einführung* bereits eine alternative Methode erkennbar wird, die sie für die Geisteswissenschaften im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Kausalanalyse anvisiert. Ein Blick auf die Werkgenealogie gibt einen Hinweis auf die Motivation, aus der Edith Stein ihre sozialphilosophische Schrift entwickelte. Sie hatte mit dem Studium der Psychologie in Breslau begonnen, wechselte aber dann in die Philosophie, von der sie sich eine grundlegende Klärung in bezug auf ihre Fragen erwartete, in welchen Funktionszusammenhängen das menschliche Seelenleben einzuordnen war.

»Mein ganzes Psychologiestudium hatte mich ja nur zu der Einsicht geführt, daß diese Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stecke, daß es ihr noch an dem notwendigen Fundament geklärter Grundbegriffe fehle und daß sie selbst nicht imstande sei, sich diese Grundbegriffe zu erarbeiten. Und was ich von der Phänomenologie bisher kennen gelernt hatte, entzückte mich darum so sehr, weil sie ganz eigentlich in solcher Klärungsarbeit bestand und weil man sich hier das gedankliche Rüstzeug, das man brauchte, von Anfang an selbst schmiedete.«⁵.

Ihre Dissertation stand dem psychologischen Interesse noch ganz nahe. Roman Ingarden hatte die Auffassung vertreten, daß »Einführung« nicht nur der Schlüsselbegriff für Edith Stein im Rahmen ihrer Dissertation ist, um den Personenbegriff zu klären, sondern daß dieser Begriff auch für ihre Konzeption von Gemeinschaft wesentlich sei.⁶ Schon hier hat sie die Prämisse festgelegt, aus der sie auch ihre Sozialphilosophie deduzieren wird. Diese Prämisse besteht darin, daß sie aus dem *Ich* die Konstitution des psychophysischen Individuums ausfaltet.⁷ Dieses Ich ist unbezweifelbar und kann als Erfahrung nicht weggedacht werden: »It is in the ›I‹ in the I perceive,

⁵ E. Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend, hg. von L. Gelber und R. Leuven, Louvain, Freiburg 1965, Band VII der Edith-Stein-Werke. Sonderausgabe Freiburg/Basel/Wien 1987, 150.

⁶ R. Ingarden, Über die philosophischen Forschungen Edith Steins, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1979).

⁷ Siehe Anm. 2, 40ff.

I think, I am glad, I wish, and so«. ⁸ Einfühlung steht für den Akt der intersubjektiven Erfahrung, in dem das isolierte transzendente Ego mit anderen Subjekten in Beziehung stehen und der Solipsismus des Ich überwunden werden kann. ⁹ Der intersubjektive Aspekt der Einfühlung konstituiert die reale Außenwelt, zugleich wird die Einfühlung Bedingung der Möglichkeit der Konstitution des eigenen Individuums. ¹⁰ Der »Nullpunkt der Orientierung« ist das Ich, in dem alles, was in und an mir und für mich gegeben ist, auf mich bezogen ist. Es wird »meines«, weil es auf diesen Punkt bezogen ist. Als das Meine ist es weder nur körperlicher Mechanismus, noch passives Erleben, sondern die Folge meiner Präsenz in der Welt. Weil hier Wirklichkeit zu meiner wird, kann ich von erlebter Erfahrung sprechen. Meine Wahrnehmung der Welt, meines Körpers, meiner Gedanken wird so über ihre funktionalen Zusammenhänge hinweg in eine Kontinuität der Selbsterfahrung gebracht, die ihr je Eigenes erlebt und die auch das andere Ich aus dieser Perspektive versteht. ¹¹ Das Ich ist inhaltsleer, aber Grundlage und ermöglichendes Kontinuum für den individuellen Erlebnisstrom.

2. DAS UNSICHTBARE – PSYCHISCHE KAUSALITÄT

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen zur Individualität arbeitet Edith Stein in ihrer ersten Abhandlung das Phänomen der psychischen Kausalität heraus. Die psychologische »Kausalanalyse« wird zu einem entscheidenden Faktor ihrer Sozialphilosophie, insofern sie die darin geleistete Ordnung des Psychischen in einen Fragezusammenhang einholt, der mit seiner Wucht ihre weiteren Überlegungen grundlegend strukturiert. Eingeholt werden ihre früheren Überlegungen zur Individualität in die wissenschaftstheoretische Fragestellung, die die Grundlegung der Psychologie seit Husserl bewegt hat:

»In dem alten Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus taucht die Frage auf, ob das menschliche Seelenleben – ganz oder doch

⁸ M.C. Baseheart, L. Lopez McAlister, W. Stein, Edith Stein 1891–1942, in: M. E. Waithe, *A History of Women Philosophers*, Vol. 4, Dordrecht 1995, 164.

⁹ Vgl. J. Collins, *Edith Stein and the Advance of Phenomenology*, in: *Thought* 17 (1942), 687.

¹⁰ Siehe Anm. 2, 63–70.

¹¹ Vgl. Anm. 2.

einem Teil seines Bestandes nach – dem großen Kausalzusammenhang der Natur eingeordnet ist.«¹²

Stein stellt sich die Aufgabe, »Hume auf seinem eigenen Boden« zu überwinden. Sie will zeigen, daß Kausalität nicht nur als Bedingung der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft, sondern auch als ursächliche Verknüpfung und notwendige Abfolge des Geschehens auf dem Boden der phänomenologischen Methode und in der Behandlung als psychische Kausalität gegeben ist.¹³ Ihre zweite Aufgabe sieht sie darin, den unklaren Begriff des Psychischen in seiner ontologischen Relationalität darzulegen. Die Welt ist das Korrelat unseres Bewußtseins.

»Jedem Gegenstand und jeder Gattung von Gegenständen entsprechen bestimmt geartete Bewußtseinszusammenhänge. Und umgekehrt: wenn bestimmt geartete Bewußtseinszusammenhänge ablaufen, so muß mit Notwendigkeit dem Subjekt dieses Bewußtseinslebens eine bestimmt geartete Gegenständlichkeit erscheinen.«¹⁴

Das Ich ermöglicht die Kontinuität für die Erlebnisse und es ist Träger des Erlebnisstroms. Bei ihm handelt es sich nicht um eine von der Wirklichkeit gelöste vollständig individualisierte Erlebniswelt. Dieses Kontinuum weist Einheiten auf, nicht nur zeitliche, sondern auch solche, die sich in Teilstrecken überlagern. Seh- und Tonfelder, Gefühlfelder, Zählfelder etc. stehen neben- und übereinander. Unsere begriffene, erfahrene, gesehene, gezählte, geschaut, gehörte Wirklichkeit ist eine Spiegelung unserer kategorisierenden Fähigkeiten. Es gibt Überschneidungen zwischen Fähigkeitsfeldern, aber nicht zwischen allen.¹⁵

Wir müssen also die Frage der möglichen Verknüpfungen von Erlebnissen in den Vordergrund stellen. In der Tat beschreibt es ein Faktum, daß Begriffsfelder ineinander, nebeneinander, durch- und übereinander, aber auch unvereinbar miteinander unseren Bewußtseins- bzw. Erlebnisstrom füllen. Fraglich ist, wie dieses Miteinander zu erklären ist, wodurch es verursacht und wie es so und gerade so zustande

¹² E. Stein, Psychische Kausalität, in: E. Stein, Beiträge und philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Erste Abhandlung, Original im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (JPPF) V, 2, 1922, unveränderter Nachdruck, Tübingen 1970, 2.

¹³ Ebd., 3f.

¹⁴ Ebd., 5.

¹⁵ Vgl. Anm. 12, 9.

kommt. Edith Stein wendet hier eine doppelte Erklärungsstrategie an, die real gegebene *Assoziation* und *psychische Kausalität* voneinander unterscheidet. Mit dem Begriff der *Assoziation* faßt sie jene Gegebenheiten zusammen, die *in der Sache* begründet sind: wenn etwas zusammen entspringt und zusammen ist, wie ein Vogel, der singt, und diese Gegebenheit gemeinsam die Erlebniseinheit als komplexe Einheit umfaßt, so in die Vergangenheit versinkt und auch aus ihr wieder auftaucht. Es sind Gemeinsamkeiten, die wir in der gleichen Erlebniszeit erfahren oder die durch kategoriale Ordnungen zusammen gefaßt sind. Ihre Verwendung der Kausalität steht in einem völlig anderen Zusammenhang. Sie verwendet den Begriff der Kausalität als individuell wirkende kausale Bedingtheit der Erlebnisse. An einem Beispiel erläutert sie, was sie damit meint: »Wenn ich mich matt fühle« – so schreibt sie – »sind die Farben gleichsam farblos.«¹⁶ Dort, wo ich mit meinem So-Sein meine Weltwahrnehmung bestimme, liegt diese Kausalität vor, die ich im Hinblick auf die Außenwelt nur unterstellen, ja eben nur als psychisches Gesetz feststellen kann. Analog zur naturwissenschaftlichen Verwendung gebe es auch hier ein verursachendes und verursachtes Geschehen, die Mattigkeit des Individuums ist die Ursache der farblos erscheinenden Farben. Und es muß ein Ereignis geben, das die Ursache davon darstellt, einen *Wandel in der Lebenssphäre*, der die Mattigkeit bewirkt. Diese Form der Kausalität ist auf das Subjekt bezogen. Kehren wir zur Analyse des individuellen Erlebens zurück, so sehen wir, daß Edith Stein die kausale Verankerung des subjektiven Empfindens weiter differenziert:

»Was immer an psychischen Zuständen ins Dasein tritt, tut es dank den Kräften, die es der Lebenskraft entnimmt.«¹⁷

Damit beschreibt sie die psychischen Eigenschaften als Ausflüsse der Lebenskraft. Zurecht hat Imhof hier auf eine gewisse Nähe zu La Mettrie hingewiesen und den funktionalen Charakter ihrer Beschreibung betont.¹⁸ Ich möchte dieses Bild der Lebenskraft vergleichen mit einem psychischen Haushalt und damit die Funktionsweise erläutern, die Edith Stein der Lebenskraft zuschreibt. Es ist eine Lebenskraft, der Kräfte zugeführt und entzogen werden. Zugleich ist sie die »Ursache des psychischen Geschehens, während die Wirkung in der Verände-

¹⁶ Ebd., 12.

¹⁷ Ebd., 25.

¹⁸ B. W. Imhof, Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk, Basel/Boston 1987, 178.

rung der anderen psychischen Eigenschaften besteht«¹⁹. Das gute Leben erhöht die Lebenskraft. »Was immer an psychischen Zuständen ins Dasein tritt, tut es dank den Kräften, die es der Lebenskraft entnimmt.« Die Lebenskraft ist der kausale Faktor, die Abhängigkeit von ihr unlöslich.²⁰ Das Erleben kann die Lebenskraft anfüllen oder ausaugen. Die Lebenskraft ist als quantitative Einheit zu verstehen, die dem Menschen für sein Erleben zur Verfügung steht, eine substantielle Ausstattung, die nicht ins Unendliche beansprucht werden kann, die vielmehr verbraucht werden, die aber auch »aufgefüllt« werden kann. Wo ihre Aufmerksamkeit hingelenkt wird, unterstützt sie das Erleben und steht dann als »Rest« für das weitere Erleben zur Verfügung. Die Lebenskraft ist unser Lebenskonto – wir müssen das Konto auffüllen und eine klare Entscheidung darüber fällen, wofür wir die Investition dieser psychischen Kraft einbringen. Wir müssen klar bestimmen, auf welche unserer Fähigkeiten und auf welches Erleben wir unsere Kraft verwenden. Edith Stein kreiert eine psychische Ökonomie, in der Lebenskraft und Erleben zwei Entitäten darstellen, die sich gegenseitig addieren oder subtrahieren und in deren Spanne ein erfülltes oder sinnleeres Leben sich ausbreitet. Edith Stein bezeichnet diese Fähigkeit des Gestaltens und Veränderns als Ausdruck der *Lebenskraft*. Sie sieht darin eine »dauernde reale Eigenschaft«, die dem Wechsel der Gefühle und der Erlebnisse zugrunde liegt und aus der heraus die relative Bestimmtheit der Erlebnisse definiert wird.²¹ Mit dem biologisch funktionalen Begriff der Lebenskraft fundiert Edith Stein ein Geschehen, das grundsätzlich individuell realisiert ist, das aber wesentlich über das Individuum hinausgeht, ja, das dieses entscheidend bestimmt. In ihrer Sozialphilosophie wird diese Lebenskraft zu einem entscheidenden Faktor. Sie ist der Schnittpunkt, in dem psychische Kausalität, Intersubjektivität und gemeinschaftliche Wirklichkeit ineinander gehen, weil es um den Erhalt dieses psychischen Haushalts im Sinne einer psychischen Ausgeglichenheit im Leben und Erleben mit anderen geht. Dieser Austausch und das Mehr ist eine Erfahrung, die nur im Geistigen möglich ist. Hier liegt der soziale und zentrale Drehpunkt von Edith Steins sozialphilosophischer Argumentation.

¹⁹ Siehe Anm. 12, 21.

²⁰ Ebd., 25.

²¹ Ebd., 19.

3. DAS SICHTBARE: DIE ONTOLOGISCHE STRUKTUR DES GEMEINSCHAFTS-ERLEBNISSES

Es sei »höchst wunderbar«, schreibt sie am Anfang der Psychischen Kausalität, wie das einsame und einzigartige Ich – das ja keines wäre, wenn ihm nicht diese Attribute zugestanden würden – eingerückt werden könne in die Lebensgemeinschaft mit anderen Subjekten. Das individuelle Subjekt wird Glied eines überindividuellen Subjekts und aus den individuellen Erlebnisströmen wird ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert.²²

Zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft gibt es Analogien, aber auch Differenzen. Die Analogie besteht darin, daß von einem Gemeinschaftssubjekt, einem Gemeinschaftserlebnis und einem Gemeinschaftsstrom gesprochen werden kann. Wir erfassen andere als Personen und als geistige Zentren um ein Ich, in das wir uns einfühlen können, mit dem wir aber nicht eins sind. Inhalte, Gestaltung und Formung des Erlebnisstromes der Gemeinschaft ist schon der Ausweis eines Miteinander.²³ Zuerst fragen wir, wer das Subjekt des Gemeinschaftserlebnisses ist. Das Gemeinschaftssubjekt ist dem Individuum nicht gleich, denn es baut nicht auf dem reinen Ich auf. Das Ich ist die »letzte Ursprungsstelle« für das Gemeinschaftssubjekt. Die Ergebnisse der Gemeinschaft haben ihren Ursprung im individuellen Ich. Die Persönlichkeit, die sich in der Erlebniswelt gestaltet, ist Teil der Gemeinschaft und seine Erlebnisse sind analog zum Gemeinschaftserlebnis, aber doch nicht gleich.²⁴ Der Unterschied besteht im Hinblick auf den Gehalt, das Erleben und das Bewußtsein. Edith Stein erläutert dies am Beispiel des Führers einer Gruppe. Die individuelle Trauer kann von einer Gemeinschaftstrauer unterschieden werden. Jeder kann »seine« Trauer haben und doch können alle auch »dieselbe« Trauer fühlen. In der Untersuchung des Gemeinschaftserlebnisses geht es um die Erfassung dieser Selbigkeit des Fühlens bzw. Erlebens. Diese Selbigkeit kann als ein *besonderer Sinn* neben dem individuellen Gehalt des Erlebnisses erfaßt werden. Dieser *Sinn* ist originär gemeinschaft-

²² Siehe Anm. 1, 119.

²³ Immerhin ist schon geäußert worden, Edith Stein schreibe aus einer *objektiven* Perspektive, so als wolle sie das objektive Sein der sozialen Gebilde untersuchen. Sie schreibt dagegen, sie wolle dieses Verhältnis »gleichsam von innen betrachten« (Anm. 1, 119).

²⁴ Siehe Anm. 1, 120f.

lich. Er wird im gemeinschaftlichen Erleben konstituiert. Dieser Sinn beansprucht »Objektivität«. ²⁵

Wie das zu verstehen ist, gilt es zu erläutern. Beginnen wir mit der Definition des Gemeinschaftserlebnisses, insofern es unabhängig vom Individuum ist. ²⁶ Nicht alle individuellen Erlebnisse tragen zum Aufbau überindividueller Erlebnisse bei, ²⁷ und es gibt Erlebnisse einer Gemeinschaft, die so gewaltig sind, daß sie individuell gar nicht erfaßt werden können, ebenso wenig, »wie der Einzelne den Sinn von Wörtern erfaßt« und immer nur Schattierungen von Bedeutungen in Anspruch nimmt, deren Miteinander die Bedeutung bestimmt und gemeinschaftlich definiert. Der (objektive) Sinn ist das »Korrelat« der Bezugnahmen, die auf ein Gemeinsames gerichtet sind bzw. worauf sich das Erleben bezieht und wodurch es gemeinsam wird. Mag es sich dabei nun um den Verlust eines Führers einer Gruppe handeln oder um die Anerkennung von Werten; die gemeinschaftliche Sinnkonstitution wird als »objektives und intersubjektives Erleben« anerkannt und ausgezeichnet. Was das Individuum erlebt, bildet das Material, aus dem sich die Erlebnisse der Gemeinschaft aufbauen. Sie gehören zu einer höheren Konstitutionsschicht als die Einzelerlebnisse, sie liegen aufeinander, können einander durchbrechen und überlagern und vor allem können Erlebnisströme der Gemeinschaft Individuen überleben, Individuen aber auch Sinnkonstitutionen der Gemeinschaft selbst bezweifeln, ins Wanken bringen und überleben. ²⁸ Am Erlebnisstrom der Gemeinschaft nährt und richtet sich das Gemeinschaftssubjekt auf, es kräftigt sich oder wird entkräftet und was geschieht, geschieht im Rahmen der Sinnkonstitution. Sinnkonstitution in der Gemeinschaft und Selbsterhalt des Individuums werden in dieser Gemeinschaft miteinander gedacht. Die »psychische Ökonomie« des Individuums ist Teil der »Ökonomie des Miteinander«, durch das der Sinn getragen wird. Das Individuum gestaltet seine Erlebniswelt im Mit-

²⁵ Ebd., 121.

²⁶ »Die noetischen Unterschiede«, d.h. die Unterschiede des Fühlens bzw. Erfassens bzw. Erlebens (von Trauer) haben ihr Korrelat in den »noematischen mannigfachen Erlebnisfärbungen des Sinnesgehaltes« (Anm. 1, 124). Und dennoch ist der Gehalt nicht nur individuell. Denn was immer sie auch unterschiedlich fühlen, so beziehen sie sich doch auf eine Gemeinsamkeit des Erlebnisses, so daß diese geforderte Qualität die Basis ihres Erlebens ist und damit originär in der Gemeinschaft verankert ist. Die Gemeinschaft hat nicht nur einen originären Erlebnisgehalt, sondern auch ein originäres Erleben.

²⁷ Siehe Anm. 1, 129.

²⁸ Ebd. 125.

einander, es gibt und verursacht, aber es ist ebenso Objekt und Gegenstand, wird verursacht, bewegt, gestaltet. Es kann sich nicht ständig verausgaben und nicht ohne weiteres ad infinitum aus der individuellen Lebenskraft schöpfen. Hier kehrt die Analogie zur Lebenskraft des Individuums wieder. Die Lebenskraft einer Gemeinschaft kennt ebenso Entwicklungen, Höhen, Niedergänge, »unzählige Schwankungen«:

»Jede Lebensregung kostet ja einen Aufwand an Kraft, und auf eine größere Anspannung folgt allemal ein Erschlaffen, ein Sinken der Kraft.«²⁹

Auch hier gibt es ein »Kraftreservoir, das eine Reihe von Funktionen zu unterhalten hat und durch keine zu stark in Anspruch genommen werden darf, wenn die anderen nicht außer Betrieb gesetzt werden sollen; das seine Überschüsse in einem triebhaften Tun verpufft und sich ebenso automatisch Auffüllung verschafft, wenn es zu versagen droht«.³⁰

Die Frage ist nun, ob es möglich ist, daß eine Kraftübertragung von einem Individuum auf das andere möglich ist, ob die psychische Kausalität über die individuelle Psyche hinausgreifen kann. Ob ein Individuum durch fremde Kräfte zu gesteigerten Leistungen fähig werden kann, das ist ja hier die Frage, die Edith Stein mit Ja beantwortet: Diese Kraftübertragung ist möglich und zwar im Falle der *Offenheit* der Individuen füreinander, wobei diese Offenheit eine spezifische geistige Funktion ist.³¹ Mit diesen Kraftübertragungen, Fernwirkungen und psychischen Kausalitäten wird die Verknüpfung und mögliche Verzahnung der Bedeutungsgehalte ausgedrückt.

4. DIE GEMEINSCHAFT: SINNKONSTITUTION UND BEDEUTUNGSGEHALT

Gemeinschaft ist dort, wo Sinn entsteht. Die soziale Welt stellt sich als Kaleidoskop sich vereinbarenden Perspektiven und sich vereinbarenden Erlebnisse dar. Was im Erleben zusammen und in Gemeinschaft übergehen kann, ist nicht bleibend. Vielmehr gibt es nur ein punktuelles Gemeinsames. Es ist das punktuelle Verstehen, Einfühlen und Ge-

²⁹ Ebd. 180.

³⁰ Ebd. 181.

³¹ Ebd. 183.

wahren eines Erlebnisses, in dem die Gemeinschaft aufgehoben ist. Die verschiedenen Konstitutionsebenen dieser punktuellen Vereinbarung werden in mehrere Kategorien eingeteilt. Entgegen dem unmittelbaren Anschein gehört uns gerade die sinnlich wahrnehmbare Welt nicht gemeinsam. Die Sinnesdaten sind subjektiv und nicht geeignet, das Gemeinschaftsleben zu konstituieren. Das, was uns als Gemeinsames erkennbar wird, basiert auf der Ordnung der Sinnesdaten. Hier ist zuerst eine kategoriale Verknüpfung am Werk.³² Zwar verweisen kategoriale Akte auf sinnlich subjektive Erlebnisse, zugleich gehen sie darüber hinaus. Es wird in ihnen miterfaßt, was allgemein ist. Kategoriale Akte sind Zusammenfassungen verschiedener Erlebnisse, »das Urteilen mit den darin beschlossenen Subjekt- und Prädikatsetzungen, das Schließen, das beziehende Vergleichen oder Unterscheiden, das Kolligieren und Zählen usw. ... Schließlich verstehen wir unter kategorialen Akten auch die materialen Wesenseinsichten mit, die Einsicht in die ontologischen Zusammenhänge eines bestimmten Sachgebiets, etwa der Natur.«³³

Die Gegenstände, die daraus hervorgehen, setzen den Gegenstand unter eine allgemeine Bedeutung. Auf ihrer Basis kann das Erlebnis zu einem gemeinschaftlichen Erlebnis werden. Die ontologische Struktur der Gemeinschaft besteht folglich aus Elementen des Erlebnisstroms und ihren Verknüpfungen, wobei den kategorialen Akten eine wesentliche Funktion zukommt. Stein akzeptiert hier eine formale Grundlage der Gemeinschaft, wenn sie diese auf das Allgemeine bezieht und schreibt, daß »jedes Bedeutungserlebnis mit dem Bewußtsein der Allgemeinheit vollzogen« wird.³⁴ Die allgemeine Bedeutung kann formal oder material sein, aber sie ist »von außen an den Gegenstand herangetragen«; sie spiegelt die Wesensstruktur des Gegenstandes. Wie gehen nun das Allgemeine und das Individuelle zusammen, wie vor allem formen sie das besondere Gemeinsame? Das Allgemeine hat »Erlebnisfärbungen«, so ist die besondere »Schärfe der Denkhaltung« individuell. Allgemeine Bedeutung und individuelles Erleben finden in der Gemeinschaft die »reale Erfüllung« – das »Es trifft zu« –, in dem Sinnkonstitution und Bedeutungsgehalt aufgehen. Der Bedeutungsgehalt ist bestimmt und schließt doch eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich. Er wird durch die Bedeutungsgehalte

³² Ebd. 136.

³³ Ebd. 136f.

³⁴ Ebd. 139.

der Einzelerlebnisse konstituiert. Der Bedeutungs*gehalt*, unter dem ich einen Gegenstand denke, ist zwar als ideale Einheit anzusehen, aber nicht die Bedeutung schlechthin. Wir unterscheiden folglich 1. Die Bedeutung als in sich durchgängig bestimmte Objektivität; 2. Den Bedeutungsgehalt des Einzelerlebnisses, d.h. die individuelle Aktualisierung, z.B. eines mathematischen Bestandes; 3. den Bedeutungsgehalt des Gemeinschaftserlebnisses, z.B. den Stand der Wissenschaft in der Mathematik. Der Bedeutungsgehalt des Einzelerlebnisses und der Bedeutungsgehalt des Gemeinschaftserlebnisses zielen auf eine »ideale« Bedeutung. Am Beispiel der Mathematik formuliert, bedeutet *ideal* die abgeschlossene Theorie. Dabei gilt, daß der Gemeinschaftsgehalt durch den Einzelgehalt konstituiert wird und darin auch intendiert ist.

Individuum und Gemeinschaft stellen zwei Koordinaten einer Darstellung vor, die in verschiedenen Relationen miteinander verknüpft werden. Individuelle Beiträge können dann als Gemeinschaft konstituierender Komplexe aufgefaßt werden, wenn Sinnbeziehungen wirksam sind. Edith Stein benützt in ihrer Untersuchung für sämtliche Beziehungen in der Sphäre des Geistes konsequent den Terminus Motivation³⁵, wie Imhof feststellte.³⁶ Das Übergreifen von Motivationen geschieht, wenn Wechselverständigung zwischen den Subjekten besteht.

»Ein Gedankenmotiv kann nur dann in mir wirksam werden, wenn es *erlebtes* Motiv ist, nicht der objektiv bestehende, sondern der *vollzogene* Sinn treibt mich zum Fortschreiten im Zusammenhange.«³⁷

Dabei ist es unerheblich, wer das Motiv der Motivation ins Spiel bringt, ich oder der andere. Entscheidend ist vielmehr, daß das Erlebnis des einen und das des anderen »im Verhältnis von *Vollzug* und *Nachvollzug*« stehen.³⁸ Indem ein Gedanke mitgeteilt wird, geht im »Verstehen der Sinn auf, der sich in einem Denken konstituiert hat«. Indem er erlebt wird, bewegt er zum »Weiterdenken«, das damit nicht nur Nachvollzug, sondern ursprünglicher Vollzug ist. Einerseits illustriert Stein, daß aller Wissenschaftsbetrieb sich in dieser Form vollzieht: das »Eigene« wächst auf dem Grund des bereits Angesammel-

³⁵ Damit hebt auch sie einen Begriff heraus, der für die psychologische Wirkungsweise etabliert ist, worauf sie auch hinweist (vgl. Anm. 1, 153).

³⁶ Siehe Anm. 18, 190.

³⁷ Hervorhebungen E. S.; Anm. 1, 153.

³⁸ Ebd.

ten und das wird wieder zur Grundlage für andere.³⁹ Der Motivationszusammenhang ist der Zusammenhang des Motivs bzw. des »Sinns«. Das gemeinsame Motiv prägt eine Sinngemeinschaft. Die Objektivität des Sinns ist die Zugänglichkeit zum anderen.

Aber nicht nur das Verstehen ist die Vorbedingung für diese Gemeinschaft und Objektivität. Ein zweites Kriterium ist die Bewegung als Motivation zur Handlung. In diesem Motivations- als zur Handlung gebrachten Sinngefüge unterscheidet Edith Stein wiederum mehrere Varianten. Zu unterscheiden sind das »unmittelbare Ineinandergreifen des Motivationsgefüges«, das »vermittelte Ineinandergreifen des Motivationsgefüges«, das durch einen Gemütsakt der Wertzumessung individuell verursacht ist, und die »naive Einheit des Motivationsgefüges«.⁴⁰ Was ist aber, wenn die Motivation der Gemeinschaft mich nicht erfaßt, ja, wenn ich mich als außerhalb der gemeinschaftlichen Motivation erfasse oder mich willentlich außerhalb stellen will?

Edith Stein verankert die Gemeinschaft konstituierenden Akte im Individuum. Das Individuum hat damit die Möglichkeit, sich von der Gemeinschaft zu separieren. Daß diese Unterscheidung möglich ist, verdankt sich der Gegenkonturierung von Individuum und Gemeinschaft: »Die Motivation der Gemeinschaftserlebnisse und die der sie konstituierenden Einzelerlebnisse fällt doch nicht ohne weiteres zusammen«.⁴¹

Daß es ein Erlebnis in der Gemeinschaft gibt, ist unbezweifelbar, doch die originäre Quelle der Erfahrung liegt im Individuum. Zugleich gilt, daß die Gemeinschaftserlebnisse nicht nur eine Addition der Individuen darstellen. Die gemeinschaftliche Erfahrung ist konstituierte Realität und objektiviert sich in den Bedeutungsgehalten des Gemeinschaftserlebnisses. Collins verdeutlicht diesen individualistischen Aspekt.

»As a concrete reality, the community strikes its ontic roots deep in the structure of the individuals which it includes. From their vital forces it draws its power, and in turn they are enriched by this mutual re-enforcement. Yet the self is never totally exhausted in its social function: in the soul of the person there remains an inviolable reserve of spiritual energy.«⁴²

³⁹ Siehe Anm. 1, 153.

⁴⁰ Ebd. 154.

⁴¹ Ebd. 155.

⁴² Siehe Anm. 9, 694.

So überraschend, wie überzeugend erscheinen Collins Erläuterungen über das Woher und den Zweck der spirituellen individuellen Kraft. Er schreibt: »A society ... owes its origin to a deliberate act of will and which is directed to some external end.«⁴³ Es läßt sich nicht von der Hand weisen, daß die funktionale Kraft und der individuelle Wille aus dem funktionalen und gemeinschaftlichen Zusammenhang herausgehoben werden und einer Deutung zugeführt werden, die beide überschreitet. Die Quelle der Lebenskraft für das Individuum und seine Wirksamkeit für die Gemeinschaft scheint schließlich in der Idee der Liebe aufzugehen. Die »Liebe« enthebt die Lebenskraft dem funktionalen Zusammenhang, indem sie ein »mehr« außerhalb der mechanistisch psychischen Ökonomie des Miteinander ermöglicht. In der »Liebe« verankert Edith Stein die ontologische Struktur von Individuum und Gemeinschaft, indem Sinnkonstitution und Bedeutungsgehalt in einer dritten Dimension verankert werden:

»Der, der mich liebt, verliert nicht in dem Maße an Kraft, wie er mich belebt, und der mich haßt, gewinnt nicht etwa die Kräfte, die er in mir vernichtet. Im Gegenteil: die Liebe wirkt in dem Liebenden als eine belebende Macht, die evtl. mehr Kräfte in ihm entfaltet, als ihr Erleben ihn kostet; und der Haß zehrt als Gehalt noch weit stärker an seinen Kräften als sein Erleben. Die Liebe und die positiven Stellungnahmen überhaupt zehren sich also nicht selbst auf, sondern sind ein Born, aus dem ich andere nähren kann, ohne selbst ärmer zu werden. Er ist an sich unerschöpflich.«⁴⁴

5. WISSENSCHAFTSBEGRÜNDUNG UND INDIVIDUALITÄT

In ihrer Schrift *Individuum und Gemeinschaft* entwickelt Edith Stein ein eigenwilliges sozialphilosophisches Konzept. Die Eigenwilligkeit und Zukunftsträchtigkeit liegt nach meiner Auffassung in zwei Komponenten einer Position: Es ist zum einen das Festhalten an der Verankerung der Gemeinschaft im Individuum und zum anderen die Freiheit des Willens und damit die verursachende Wirkung des Individuums für das Gemeinschaftserleben und seine Rückbindung in die »Liebe«. Der »allumfassenden Gemeinschaft aller geistigen Individu-

⁴³ Ebd., 595.

⁴⁴ Siehe Anm. 1, 190.

en ... sind alle anderen Gemeinschaften eingeordnet, während sie keine mehr über sich hat«. ⁴⁵ In diesem Satz liegen die a priori Voraussetzungen, denen Edith Stein in ihrer sozialphilosophischen Schrift *Individuum und Gemeinschaft* ihre Aufmerksamkeit zuwendet. Die Gemeinschaft der geistigen Individuen ist die Grundlage aller möglichen Formen von Gemeinschaften, das ist ihre These.

Es gibt viele Gemeinschaften: Dort, wo Sinn entsteht, ist Gemeinschaft – so letztlich das Fazit von Stein. Gemeinschaft ist dort, wo sich Individuen konstellieren, und zwar so, daß zwischen ihnen Formen der Teilhabe entstehen. Dabei kann jeder Mensch jedem Menschen als Objekt erscheinen, als faktische Darstellung von Wünschen, Zielen, eingebettet in Zusammenhängen. Was sich hiervon unterscheidet, wenn von einer Gemeinschaft gesprochen wird, ist die Anerkennung des Anderen als Person. Hierzu gehört, daß die mechanistisch deterministische Funktionsweise des Miteinander unterbrochen werden kann, weil sich das Reservoir der Lebenskraft aus der »Liebe« speist. Das Miteinander der Individuen in der Gemeinschaft erhält dadurch einen »produktiven« Charakter und die ontologische Relationalität wird damit zu einem »Sinn«-gefüge.

6. »INDIVIDUUM UND GEMEINSCHAFT« IM KONTEXT

Gerda Walther hat ihre Schrift »Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften« ein Jahr nach Edith Stein 1923 in der Zeitschrift für Philosophie und Phänomenologische Forschung veröffentlicht. Sie gibt an, sie habe die Arbeit Steins nicht mehr berücksichtigen können. ⁴⁶ Die Überschrift »Der Sinn des Begriffes, soziale Gemeinschaft« ⁴⁷ zeigt die unterschiedliche Herangehensweise der beiden Autorinnen. Was Stein erst zu konstituieren suchte, scheint Walther vorauszusetzen und legitimieren zu wollen. Um den Sinn des Begriffes zu klären, bestimmt sie den Begriff des Sozialen als Unterkategorie von Gemeinschaften. Ihre Vorgehensweise, von Ameisen- und Bienenstaat, Raubtierrudel, Koh-

⁴⁵ E. Stein, Eine Untersuchung über den Staat, in: E. Stein, Beiträge und philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, Original im JPPF, Band VII, unveränderter Nachdruck Tübingen 1970, 288 f.

⁴⁶ G. Walther, Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften. Original im JPPF, Band VI, 1923, 17.

⁴⁷ Ebd., 18.

lenwasserstoffverbindungen im Benzolring, Engel, Feen und Zwergengemeinschaften als möglichen Formen von Gemeinschaften zu sprechen, durch deren Aus- oder Abgrenzung der Sinn von sozialer Gemeinschaft zu definieren sei, verdeutlicht, in welcher intensiver Auseinandersetzung mit empirischer Wissenschaft und sozialdarwinistischer Position im Phänomenologenkreis der Begriff des Sozialen diskutiert wurde. Der Begriff des Sozialen fordere, so führt Gerda Walther ihre Überlegungen weiter, daß es sich um Menschen als Mitglieder handle und daß Gemeinschaft auf einer Gemeinsamkeit aufbaue, die sich auf ein »ganz oder teilweise gleiches seelisch-geistiges Leben« mit wenigstens »teilweise gleichen intentionalen Inhalten« oder Intensionsrichtungen beziehe.⁴⁸ Ihre Interpretation stützt sie mit einem Verweis auf Adolf Reinach und seine Schrift über die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts.⁴⁹ Ihre Definition einer sozialen Gemeinschaft lautet: »Neben der Wechselwirkung müssen sie (ihre Mitglieder, R.H.) in bezug auf dieselben intentionalen Inhalte das gleiche seelisch-geistige Leben führen.«⁵⁰ Gerda Walther setzt voraus, was Edith Stein entwickeln wollte, nämlich wie Gemeinschaft denkbar ist. Gemeinschaft bedeutet nach E. Stein Sinnkonstitution. Daher möchte ich auch noch einen weiteren Aspekt der Literatur ansprechen. Es handelt sich um die Interpretation von Gemeinschaft und Gesellschaft, wie sie durch Ferdinand Tönnies 1887 bestimmt worden war. Tönnies hatte mit seiner Grundthese von der zerstörerischen Funktion der intellektuellen Vernunftkräfte gegenüber den gemüthhaften Kräften beeindruckt und auf dieser These seine Begriffsbildung aufgebaut, die im Grunde eine Gegensatzbildung ist. Gemeinschaft

⁴⁸ Anm. 46, 20. Wo das Wissen-um-einander fehle, könne nicht von einer genuine Gemeinschaft gesprochen werden. Gerade diese Wechselwirkung sei von vielen als Grundlage von Gesellschaft und Gemeinschaft angesehen worden, so G. Walther. (Vgl. hierzu auch ihre Anmerkung zum Begriff »Gemeinschaftshandeln« von Max Weber, in Anm. 46, 21). Würde etwa, um die Kategorien Webers anzuwenden, »dadurch eine Gemeinschaft aus einer Gesellschaft werden, daß die Beziehung und Wechselwirkung der Mitglieder zueinander eindeutig geregelt würde durch Tradition, Sitte, Übereinkunft, Abmachung, schriftlich fixierte Satzung, oder schließlich – als Endideal – dadurch, daß diese fixierte Satzung durch eigens dazu angestellte Mitglieder aufrechterhalten und durchgeführt würde? Doch wohl nicht!« (Anm. 46, 32). Vgl. auch ihre Ablehnung der These von Wilhelm Wundt, eine Gemeinschaft bestehe in der *aktuellen* Wechselwirkung, dem gemeinsam *aktuellen* Leben ihrer Mitglieder (Anm. 46, 29).

⁴⁹ Anm. 46, 22. Walther verweist hier auf A. Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes, JPPF I, 2, 1922, 685–849, in: Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden herausgegeben von K. Schuhmann, B. Smith, Wien 1989, 159.

⁵⁰ Siehe Anm. 46, 23.

und Gesellschaft stehen sich bei ihm gegenüber wie Mann und Frau, Alter und Jugend, aufsteigendes und absteigendes Leben.⁵¹ Edith Stein erwähnt Tönnies, grenzt sich aber durch ihre Behandlung des Gegenstandes von seiner Idee ab, wie auch Gerda Walther.⁵²

Ein aktueller Aspekt wird relevant, liest man die Überlegungen Edith Steins im Kontext der gegenwärtigen Holismuskonzepte. Baltzer bezeichnet den Streit um Individualismus und Holismus als »irreführend und unproduktiv«.⁵³ Er beruhe auf einer Verwechslung ontologischer und methodologischer Gesichtspunkte, wenn es um die Klärung der Frage gehe, wie makro- und mikrosoziologische Strukturen erklärt werden dürfen. Während der ontologische Individualismus behauptete, das soziale Geschehen gehe aus den Individuen und den zwischen ihnen nachweisbaren Relationen hervor, akzeptiere der ontologische Holismus eigenständige soziale Entitäten.⁵⁴ Es ist ganz offenbar, daß Edith Steins Schrift über »Individuum und Gemeinschaft« eine akribische Analyse darstellt, wie diese beiden scheinbar unvereinbaren Konzepte ineinander gehen. Ihre Schrift stellt daher eine Vorarbeit für jene zukunftssträchtige Forschung dar, von der Baltzer sagt, es müsse nun in Zukunft geleistet werden, Brückenprinzipien zu finden, die so lange durch die dichotomisierende Darstellung verzögert wurden.⁵⁵ Dem Ziel, das Individuelle und Geistige als lebendiges Prinzip der Gemeinschaft aufzudecken, galt Steins Untersuchung. Ihr Ziel war es, die Vermengung »apriorischer Struktur« und empirischer Gestaltung zu verdeutlichen. Die apriorische Struktur könne »weder in ›individualisierender‹ noch in ›generalisierender‹ (d.h. induktiver) Betrachtung« herausgestellt werden, sie sei Gegenstand der »apriorischen Geisteswissenschaften«, und gerade diesem Anliegen galt ihre Analyse.⁵⁶ Es ging ihr folglich nicht um die Beschreibung einer Gemeinschaft und auch nicht um die Beschreibung von generell feststellbaren Inhalten, wie sie bei der Betrachtung verschiedener Gemeinschaften auf ihr Ge-

⁵¹ W. Müller, Ferdinand Tönnies (1855–1936), in: Hundert Zeitgenossen. Manuskript. Das Manuskript wurde mir freundlicherweise von W. Müller mit der freundlichen Erlaubnis, entsprechende Textstellen zu zitieren, erteilt, vgl. hierzu auch R. Hagengruber, Philosophie und Wissenschaft / Philosophy and Science, Würzburg 2002, 13.

⁵² Vgl. Anm. 1, 117 und Anm. 46, 33.

⁵³ U. Baltzer, Gemeinschaftshandeln. Ontologische Grundlagen einer Ethik sozialen Handelns, Freiburg/München 1999, 32.

⁵⁴ Ebd., 33ff.

⁵⁵ Ebd., 36.

⁵⁶ Siehe Anm. 1, 272.

meinsames hin zustande kommen, sondern um die Analyse der Gesetzmäßigkeiten, die der empirischen Betrachtung vorausgehen. Der wissenschaftstheoretische Anspruch, dem Edith Stein mit dieser Schrift Genüge tun will, kann nicht überbetont werden, da er die entscheidende Blickrichtung ihrer Forschung bestimmt. Daß dabei die Individualität als konstituierendes Element der Sinn- und Bedeutungsinhalte immer mehr herausgearbeitet wird, steht in der Konsequenz ihres Denkansatzes innerhalb ihres philosophischen Hauptwerkes und reicht weit in ihre religiösen Schriften hinein:

»Diese qualitative unreduzierbare Individualität findet sich in allen geistigen Realitäten, auch in den ›objektiven‹.«⁵⁷

⁵⁷ Ebd., 277.

5. Kunst

ELIAS H. FÜLLENBACH OP

Auschwitz als Krise christlicher Theologie

Zum Kölner Edith-Stein-Denkmal von Bert Gerresheim*

Vor nunmehr sechzig Jahren, vermutlich am 9. August 1942, wurde die Karmelitin Teresia Benedicta a Cruce, besser bekannt unter dem Namen Edith Stein, zusammen mit ihrer leiblichen Schwester Rosa und zahlreichen anderen aus den Niederlanden Deportierten in Auschwitz ermordet. Wer sich an das Leben dieser außergewöhnlichen Frau – als Jüdin, Philosophin, Konvertitin, Lehrerin und Ordensfrau – erinnert, wird daher auch den Ort ihres gewaltsamen Todes nicht ausblenden können: Auschwitz, das größte Vernichtungslager der Nationalsozialisten, in dem die biopolitischen Vorstellungen Hitlers schreckliche Wirklichkeit wurden und dessen Name inzwischen zu einem Symbol für die Unterdrückung der polnischen Bevölkerung durch die deutschen Besatzer, zum Zeichen des Völkermords an Sinti und Roma und zum Inbegriff für die Shoah, die Vernichtung des europäischen Judentums, geworden ist.

Daß ein Gedenken Edith Steins stets auch Erinnern an Auschwitz bedeutet, macht das Edith-Stein-Denkmal des Düsseldorfer Bildhauers Bert Gerresheim, das im Frühjahr 1999 am Börsenplatz (Ecke Kardinal-Frings-Straße/Unter Sachsenhausen) vor dem Priesterseminar in Köln errichtet wurde, in eindrücklicher Weise deutlich¹: Aus dem Straßenpflaster erhebt sich eine leicht ansteigende, über fünf Meter

* Dieser Beitrag erschien erstmals unter dem Titel *Christlich-jüdische Existenz im Schatten von Auschwitz. Erinnern und Gedenken an Edith Stein* in dem Ausstellungskatalog *Bert Gerresheim. »Edith Stein«. Zum Kölner Denkmal*, hrsg. vom Stadtmuseum Düsseldorf, red. betreut von Elias H. Füllenbach OP, Düsseldorf 2003, S. 30–41; er wurde vom Verfasser leicht überarbeitet.

¹ Eine ausführliche Beschreibung des Denkmals bei Werner Roemer, *Das Edith-Stein-Denkmal in Köln*, in: das münster. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft 52 (1999), S. 160–162.

lange Bronzeplatte, die von den Fußspuren und KZ-Nummern zahlreicher Ermordeter gezeichnet ist und an deren Ende sich ein Haufen abgelegter Schuhe auftürmt. Am Beginn dieses Leidensweges ist Edith Stein in dreifacher Gestalt zu erkennen. Nachdenklich, die Beine übereinandergeschlagen, stützt sie sich auf den Davidstern; ihre Haltung erinnert an eine frühe Photographie, die im Sommer 1913 in Breslau aufgenommen wurde und Edith Stein als junge Studentin zeigt. Neben dieser sitzenden Figur schreitet eine zweite Person, die von Kopf bis Fuß durch einen Riß gespalten wird. In ihren Armen hält sie einige Schriften, deren Titel deutlich zu lesen sind: *Zum Problem der Einführung, Individuum und Gemeinschaft, Endliches und ewiges Sein* sowie *Kreuzeswissenschaft*, Hauptwerke Edith Steins, die die leidenschaftliche Wahrheitssuche der Philosophin und Wissenschaftlerin und ihr Bemühen um eine Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie und christlicher Theologie verdeutlichen. Zeit ihres Lebens stand Edith Stein in diesem Spannungsfeld von Wissen und Glauben, worauf die Gespaltenheit der Figur hinzuweisen scheint. Die dritte Gestalt zeigt Edith Stein als Ordensfrau im Habit der Kölner Karmeliten, freilich mit einem Judenstern auf dem Gewand; sie geht, den vielen Fußspuren folgend, auf einen tiefen, sich vor ihr öffnenden Abgrund zu. »Der von ihr mitgeführte Kruzifixus mit dem ganz auf die Brust gesunkenen Kopf, eingehüllt in ein großes Leichentuch, erscheint wie ein Mitverurteilter auf ihrem Weg in den Tod.«² Während das Gesicht des Gekreuzigten nicht zu sehen ist, schaut Edith Stein auf ein rechteckiges Feld im Boden, das zwei von Wundmalen gezeichnete Fußabdrücke trägt und damit die legendären Fußumrisse Christi aus der römischen Quo-Vadis-Kirche an der Via Appia zitiert; sie kommen den Spuren des Todeszugs entgegen, sind aber gleichzeitig auch Anfang jenes tiefen Abgrundes, der an die Form eines Tau-Kreuzes erinnert und eine Dornenkrone verbirgt.

In diesen Anspielungen auf die Passion Jesu greift das Kölner Denkmal Elemente der Kreuzes- und Sühnetheologie Edith Steins auf. Schon bei ihrer Einkleidung im Kölner Karmel hatte sich Edith Stein den Namen *Teresia Benedicta a Cruce* gewünscht, die »vom Kreuz Gesegnete«; und im niederländischen Echt, ihrer letzten Station vor der Verhaftung und Deportation nach Auschwitz, arbeitete sie an einer wissenschaftlichen Studie über die »Kreuzeswissenschaft« des *Karmelitenheiligen Johannes vom Kreuz*, die leider unvollendet blieb

² Ebd., S. 160.

und mit dem Kapitel *Kreuzesnachfolge* abbricht. Daß echte Kreuzesnachfolge für die Autorin – in Anlehnung an den berühmten Mystiker des 16. Jahrhunderts – vor allem das Annehmen des eigenen Leidens und damit auch die Erfahrung der dunklen »Nacht der Gottverlassenheit« bedeutet, wird gerade gegen Ende des Buches deutlich: »Der neue Mensch trägt die Wundmale Christi an seinem Leibe«, lautet ein zentraler Satz des Werkes.³ Vermutlich nimmt Bert Gerresheim auf dieses Verständnis einer aktiven Kreuzesnachfolge Bezug, wenn er uns an den Händen und Füßen der kreuztragenden Edith-Stein-Figur Stigmata erkennen läßt.



Das Edith-Stein-Denkmal in Köln, Frontalansicht. Foto: Martin Bredenbeck

³ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Louvain/Freiburg i. Br. 1950 (ESW = Edith Stein Werke, Bd. 1), S. 241.

Dieser Gedanke einer »Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken an seinem Erlösungswerk«, wie es Edith Stein bereits 1932 in einem Brief an eine Freundin in Ludwigshafen formuliert hat,⁴ trat nach der »Machtergreifung« Hitlers mehr und mehr in den Vordergrund ihrer Glaubenserfahrung. Angesichts der zunehmenden Gefährdung durch die nationalsozialistische Rassenpolitik wurde ihr schmerzhaft bewußt, daß sie zur gehaßten Gruppe der sogenannten »Judenchristen« gehörte, jener doppelt ausgegrenzten Minderheit im NS-Staat, die nicht nur der Verfolgung durch die neuen Machthaber ausgesetzt war, sondern auch unter antijüdischen Ressentiments von christlicher Seite zu leiden hatte und sich nicht selten von den Kirchen im Stich gelassen fühlte.⁵ Schon im August 1932 hatte Edith Stein den Apostolischen Administrator von Innsbruck-Feldkirch, Bischof Sigismund Waitz, wegen seiner »gelegentliche[n]« abfälligen »Bemerkungen über das Judentum« kritisiert,⁶ und ein Jahr später bemühte sie sich vergeblich darum, Papst Pius XI. zu einem offiziellen Wort gegen den Antisemitismus zu bewegen.⁷

Da sie selbst den Antisemitismus ihrer Zeit immer wieder zu spüren bekommen hatte, sah es Edith Stein als ihre Pflicht an, gerade »der Jugend, die heute von frühester Kindheit an im Rassenhaß erzogen wird«, einen Eindruck jüdischer Kultur und Tradition zu vermitteln, wie sie sie in ihrem Elternhaus in Breslau erfahren hatte.⁸ Die im Sep-

⁴ Vgl. ihren Brief an Anneliese Lichtenberger vom 26. Dezember 1932, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, hrsg. von Michael Linssen OCD, bearb. von Maria Amata Neyer OCD, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000 (ESGA = Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 2), S. 254.

⁵ Vgl. Wolfgang Benz, *Judenchristen. Zur doppelten Ausgrenzung einer Minderheit im NS-Staat*, in: Edith Stein Jahrbuch, Bd. 3, Würzburg 1997, S. 307–318.

⁶ Vgl. ihren Brief an Bischof Sigismund Waitz vom 6. August 1932, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, a. a. O., S. 227.

⁷ Das Schreiben Edith Steins hat sich in den Vatikanischen Archiven erhalten und wurde im Frühjahr 2003 erstmals veröffentlicht; vgl. den Abdruck mit einem Kommentar von Maria Amata Neyer OCD, in: *Stimmen der Zeit* 128 (2003), S. 147–150; sowie den Kommentar von Elias H. Füllenbach OP, »*Daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe*«, in: *Freiburger Rundbrief N. F.* 10 (2003), S. 169–172. Erst 1938/39 ließ Pius XI. eine Enzyklika gegen den Antisemitismus vorbereiten, die nach seinem Tod jedoch nicht mehr veröffentlicht wurde. Vgl. dazu Johannes H. Nota SJ, *Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus*, in: *Freiburger Rundbrief* 26 (1974), S. 35–41; sowie Georges Passelecq OSB/Bernard Suchecky, *Die unterschlagene Enzyklika. Der Vatikan und die Judenverfolgung*, München 1997.

⁸ Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Louvain/Freiburg i. Br. 1965 (ESW, Bd. 7), S. 4.

tember 1933 verfaßte Einleitung ihrer autobiographischen Erinnerungen *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* macht deutlich, wie realistisch sie die bedrohliche Lage der Juden in Deutschland schon wenige Monate nach der sogenannten »Machtergreifung« erfaßt hatte; Edith Stein spürte bereits, daß auch sie verfolgt wurde und daß selbst die scheinbar so sicheren Mauern des Kölner Karmel sie nicht schützen konnten. Das Edith-Stein-Denkmal in Köln deutet diesen Sachverhalt insofern an, als der große Davidstern, auf den sich die junge Figur des Denkmals stützt und der die jüdische Herkunft Edith Steins symbolisieren soll, mit dem Judenstern am Ordensgewand, also dem Zeichen öffentlicher Demütigung und Brandmarkung, völliger Entrechtung und Vernichtung des jüdischen Volkes durch die Nationalsozialisten, korrespondiert. Dadurch wird dem Betrachter unmißverständlich vor Augen geführt, daß die Ordensfrau »letztlich wegen ihrer jüdischen Abstammung ins Konzentrationslager geschafft und vergast worden ist«,⁹ daß selbst ihre Taufe sie nicht vor dem Tod in Auschwitz retten konnte, ja daß sie nicht wegen, sondern trotz ihrer Taufe ermordet wurde.

Edith Stein hat früh erkannt, daß das Schicksal der Juden auch das ihre war.¹⁰ Immer wieder hat sie sich daher in den Jahren zunehmender Verfolgung mit dem jüdischen Volk solidarisch erklärt. So ist auch der Ausspruch »Komm, wir gehen für unser Volk!«, den Edith Stein während der Verhaftung in Echt zu ihrer Schwester Rosa – ihre Fußspur ist am Boden des Denkmals eigens hervorgehoben – gesagt haben soll, oft in diesem Sinne interpretiert worden. Doch Johannes Hirschmann SJ, der mit Edith Stein noch wenige Tage vor ihrer Verhaftung sprechen konnte, hat in seiner Ansprache auf dem Katholikentag 1980 in Berlin auf eine andere Interpretationsmöglichkeit hingewiesen: »Aber sie war nicht nur eine ihrem Volk in Liebe verbundene Jüdin; sie war gleichzeitig eine dem deutschen Volk in Liebe verbundene Deutsche. Und als solche hat sie sich gefragt – sie hat es mir oft gesagt –: ›Wer sühnt für das, was am jüdischen Volk im Namen des deutschen

⁹ Werner Roemer, a. a. O., S. 160.

¹⁰ »Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, [...] daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.« Vgl. Edith Stein, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, in: Teresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt) OCD, *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, 3. Aufl., Nürnberg 1949, hier S. 66.

Volkes geschieht?«¹¹ Nach dieser Deutung, die bisher leider kaum Beachtung gefunden hat, versuchte sich Edith Stein gegen die Verbrechen »ihres« deutschen Volkes aufzulehnen, indem sie das Schicksal des jüdischen Volkes, das auch »ihr« Volk war, mitging. Sie »hat gelitten darunter, daß getaufte Christen wie Hitler und Himmler diese entsetzliche Schuld am jüdischen Volk« begingen,¹² und Pater Hirschmann erinnert sich daran, wie Edith Stein ihm sagte: »Niemals darf in der Welt der Haß das letzte Wort haben. Es muß doch möglich sein, dem Haß – be-
tend und stellvertretend für ihn sühnend – so zu begegnen, daß das Tragen dieses Hasses zu einer letzten Gnade [...] zu werden vermag.«¹³ Diese Deutung scheint mir auch in Hinblick auf eine andere, aus heutiger Sicht freilich äußerst problematische Äußerung Edith Steins von Bedeutung zu sein, auf die in diesem Zusammenhang gerne verwiesen wird¹⁴ und die auch hier nicht unerwähnt bleiben soll: In ihrem 1939 in Echt verfaßten, provisorischen Testament schreibt Edith Stein nämlich: »Ich bitte den Herrn, daß er mein Leben 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, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt«.¹⁵ Auffallend ist hier ihre Formulierung, daß sie »Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes« leisten wolle. Daß Edith Stein diesen in der vorkonziliaren Kirche weit verbreiteten Topos vom »ungläubigen jüdischen Volk« aufgreift, verdeutlicht, daß sie selbst sich nicht völlig von den Vorstellungen ihrer Zeit freimachen konnte.¹⁶ Allerdings hat Manfred Dese-
laers, ein am Zentrum für Dialog und Gebet in Oswiecim tätiger Priester des Bistums Aachen, davor gewarnt, diesen Text vorschnell als

¹¹ Johannes Hirschmann SJ, *Schwester Teresia Benedicta vom heiligen Kreuz*, in: *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, hrsg. von Waltraud Herbstrith OCD, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1985, S. 151–155, hier S. 153. Ganz ähnlich versteht auch Edith Steins Nichte, Susanne M. Batzdorff, diesen Ausspruch ihrer Tante. Vgl. Elias H. Füllenbach OP, *Die Heiligsprechung Edith Steins. Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog?*, in: *Freiburger Rundbrief N. F. 6* (1999), S. 3–20, hier S. 14.

¹² Johannes Hirschmann SJ, a. a. O., S. 153f.

¹³ Ebd., S. 154.

¹⁴ Vgl. beispielsweise Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Heiligsprechung und Selbstkritik. Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Stein*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 13 (2000), S. 45–58, hier S. 56f.

¹⁵ Zitiert nach Felix M. Schandl OCarm, »*Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen!*« *Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942)*, Sinzig 1990, S. 147f.

¹⁶ So u. a. Leonore Siegele-Wenschkewitz, a. a. O., S. 56f.

antijüdischen »Schuldvorwurf« zu verstehen: »Wenn Edith Stein vom Unglauben der Juden schrieb, dann wünschte sie natürlich, daß sie – so wie sie selbst – sehen, wie sehr Gott sie in Jesus Christus liebt. Aber wenn sie das nicht sehen können, doch Gott die Treue halten wie ihre Mutter [in Breslau], dann ist das ihr Weg zum Ziel. Nur in diesem Kontext ist das Wort ›Unglauben‹ zu verstehen: ohne jeden Schuldvorwurf.«¹⁷ Tatsächlich war Edith Stein zutiefst davon überzeugt, daß ihre verstorbene Mutter, die Zeit ihres Lebens am jüdischen Glauben festgehalten hatte, »bei Gott als Fürsprecherin für ihre christliche Tochter« eintrete.¹⁸ Entgegen der damaligen kirchlichen Auffassung ging Edith Stein von der Auferstehung ihrer Mutter aus, obwohl diese doch aus christlicher Sicht im »Unglauben« gestorben war. Der Konversion ihres in Kolumbien lebenden Neffen Werner Gordon »aus äußeren Gründen« – er hatte sich 1932 anlässlich seiner Heirat mit der Katholikin Tulia Duque taufen lassen – stand Edith Stein sogar ablehnend gegenüber, obwohl sie sich doch selbst zehn Jahre zuvor hatte taufen lassen.¹⁹ Für sie war ihre Konversion eine bewußte und sehr persönliche Glaubensentscheidung gewesen. Deswegen hat Edith Stein auch nie jüdische Verwandte oder Freunde zu missionieren versucht. Edith Steins Taufe am 1. Januar 1922 – bezeichnenderweise wählte sie als Tauftag das Fest der Beschneidung Jesu – ist daher keineswegs als Abkehr von ihrem jüdischen Glauben zu verstehen, den sie als Philosophiestudentin ohnehin nicht mehr praktiziert hatte. Papst Johannes Paul II. hat in seinem Schreiben anlässlich der Ernennung Edith Steins zur Mitpatronin Europas sehr treffend formuliert: »Die Begegnung mit dem Christentum veranlaßte sie nicht dazu, ihren jüdischen Wur-

¹⁷ Manfred Deselaers, *Edith Stein – Die Botschaft vom Kreuz und Auschwitz. Zwei Vorträge*, hrsg. von der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e. V., Speyer 2002, S. 35. Doch sollten diese Spuren, die der christliche Antijudaismus selbst im Werk Edith Steins hinterlassen hat, auch nicht verharmlost werden. Zur generellen Problematik der von Deselaers vertretenen Theologie »nach Auschwitz« wird sich an anderer Stelle zu äußern sein.

¹⁸ Ebd. Vgl. dazu auch den Brief Edith Steins an Callista Kopf OP vom 4. Oktober 1936, in dem es heißt: »Meine Mutter hat bis zuletzt an ihrem Glauben festgehalten. Aber weil ihr Glaube und das feste Vertrauen standgehalten hat und das Letzte war, was noch in ihrem schweren Todeskampf 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.« Abgedruckt in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Druten/Freiburg i. Br. 1977 (ESW, Bd. 9), S. 68.

¹⁹ Vgl. ihren Brief an Werner Gordon vom 28. August 1932, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, a. a. O., S. 227f.

zeln abzuschwören, sondern bewirkte, diese in ihrer ganzen Fülle wiederzuentdecken.«²⁰ Erst als Christin beschäftigte sie sich wieder intensiver mit der Bibel und identifizierte sich beispielsweise mit der Gestalt der Esther: »Ich muß immer wieder an die Königin Esther denken, die gerade darum aus ihrem Volke genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehen.«²¹ Ebenso hatte sie eine besondere Beziehung zum Propheten Elija. In einem Artikel über *Geschichte und Geist des Karmel*, der 1935 in der Augsburger Post-Zeitung erschien, schreibt sie: »Wir, die wir im Karmel leben und unseren heiligen Vater Elija in unseren täglichen Gebeten anrufen, wissen, daß er für uns keine schattenhafte Gestalt aus grauer Vorzeit ist. [...] Nach dem Zeugnis der Geheimen Offenbarung wird er wiederkehren, wenn das Ende der Welt naht, um im Kampf gegen den Antichrist für seinen Herrn den Märtyrertod zu erleiden.«²² Daß Edith Stein 1935 öffentlich eine alttestamentliche Gestalt großer jüdisch-christlicher Tradition mit ihr eher fremden überschwenglichen Aussagen hervorhebt, ist eindeutig als Kritik am nationalsozialistischen Regime zu verstehen. Formulierungen wie »Kampf gegen den Antichrist« oder »Schreckensherrschaft« beziehen sich sicherlich auf die damalige politische Situation; denn als »Antichrist« bezeichnete Edith Stein in dieser Zeit gewöhnlich nur noch die Person Hitlers, den sie als neuen »Haman« sieht, der dem Volk der Juden »in bitt'rem Haß den Untergang geschworen« hat.²³

Wenige Jahre später übersetzte sie in Echt einen lateinischen Artikel des Valkenburger Alttestamentlers Gustav E. Cloßen SJ unter dem Titel *Die sogenannte Judenfrage, erhellt durch Aussprüche aus der Heiligen Schrift* ins Deutsche.²⁴ Dieser Aufsatz ist wegen seiner »auf-

²⁰ Papst Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben als »Motu Proprio« erlassen zur Ausrufung der hl. Brigitta von Schweden, der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas*. Rom, 1. Oktober 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 140), S. 11.

²¹ Vgl. ihren Brief an Mater Petra Brüning OSU vom 31. Oktober 1938, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942*, a. a. O., S. 121.

²² Edith Stein, *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, Geistliche Texte*, hrsg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven OCD, Druten/Freiburg i. Br. 1987 (ESW Bd. 11), S. 170.

²³ Ebd., S. 168.

²⁴ Gustav E. Cloßen SJ, »*Quaestio Judaeorum*«, *quam aiunt, effatis Sacrae Scripturae illustratur*, in: *Verbum Domini* 19 (1939), S. 129–137. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Edith Steins Übersetzung dieses Aufsatzes bei Felix M. Schandl OCarm, a. a. O., S. 101ff.; sowie Elias H. Füllenbach OP, a. a. O., S. 9f.

fallend positiven Sicht der Heilsrelevanz Israels und des Juden Jesus«²⁵ recht aufschlußreich, denn Edith Stein hätte sich wohl kaum die Arbeit der Übersetzung gemacht, wenn sie nicht – zumindest teilweise – mit den Ansichten des Autors einverstanden gewesen wäre. Daß sie in eigenen Texten das Judesein Jesu und seine ganz in der jüdischen Tradition stehende Frömmigkeit und Lehre ebenfalls betonte,²⁶ unterstreicht noch, daß Edith Stein den Aufsatz Closens besonders wegen seiner über die damals übliche Sicht des Judentums hinausgehenden positiven Ansichten geschätzt hat. Wenn sich zwar auch in ihrem Werk bisweilen »Einseitigkeiten, Unausgewogenheiten, ja Pauschalurteile« über Juden finden lassen, so offenbart Edith Steins Auseinandersetzung mit den jüdischen Bezügen ihres christlichen Glaubens in der Regel doch »bemerkenswert positive, ja gelegentlich einzigartige und ihrer Zeit vorausseilende Ansätze einer Theologie des Judentums und des christlich-jüdischen Verhältnisses.«²⁷ Daß sich die meisten Christinnen und Christen hingegen erst lange nach der Shoah auf die »jüdischen Wurzeln« ihres Glaubens besannen, daß erst der Schock von Auschwitz nötig war, um einen langsamen, freilich noch lange nicht abgeschlossenen Prozeß der Umkehr in den christlichen Kirchen einzuleiten, müßte uns daher zutiefst beunruhigen.

Auch das Kölner Edith-Stein-Denkmal verweist auf diese »jüdischen Wurzeln« des Christentums, werden die aufgehäuften Schuhe doch durch zwei Tafeln gehalten, auf denen in römischen Ziffern die Zahlen

²⁵ Felix M. Schandl OCarm, a. a. O., S. 103.

²⁶ Vgl. beispielsweise ihre Schrift *Das Gebet der Kirche* von 1937, abgedruckt in: Edith Stein, *Verborgenes Leben*, a. a. O., S. 10–25. In diesem für seine Zeit außergewöhnlichen Text weist Edith Stein unter ausdrücklicher Nennung jüdischer Quellen nach, daß die frühchristliche Gebets- und Gottesdienstpraxis aus jüdischen Festritualen hervorgegangen ist.

²⁷ Felix M. Schandl OCarm, »... den Heimatlosen Herberg' zu erleben ...« *Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität angesichts gegenwärtiger Szenarien*, in: *Geist und Leben* 65 (1992), S. 329–350, hier S. 337. Leonore Siegele-Wenschkewitz schreibt daher: »Edith Stein steht in der Spannung, daß ihr mit der Konversion zum Christentum auch der christliche Antijudaismus [...] gleichsam eingetauft worden ist, sie dieser judenfeindlichen Sicht aber ihre positiven Erfahrungen als jemand, der aus dem Judentum kommt, entgegenstellen möchte. [...] Wird nur die eine Seite ihrer spannungsvollen Lebenssituation und -konstruktion gesehen, geht die andere Seite eines durch ihr Leben eingelösten zusammengehörigen Ganzen verloren: Sieht man auf jüdischer Seite allein auf ihre Konversion und die Übernahme des traditionellen christlichen Antijudaismus in einigen ihrer theologischen Äußerungen, muß man sie als Abtrünnige zurückweisen. Sieht man auf christlicher Seite gleichermaßen allein auf die Konversion und nicht auf ihre gleichzeitige positive Identifikation mit dem Judentum, läuft man Gefahr, sie ungerechtfertigt zu vereinnahmen.« Vgl. Leonore Siegele-Wenschkewitz, a. a. O., S. 56.

1 bis 10 zu lesen sind. Es sind die beiden Gesetzestafeln mit dem Dekalog, den Zehn Geboten, die Judentum wie Christentum gleichermaßen heilig sind. Sie machen auf den Juden und Christen gemeinsamen ethischen Auftrag aufmerksam, auf das biblische Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, auf die »Epiphanie Gottes im Antlitz des anderen Menschen«, wie es der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas einmal ausgedrückt hat,²⁸ die Juden wie Christen zum Schutz des Nächsten und seiner bedrohten Menschenwürde verpflichtet. Denn das Gesicht jedes als Abbild Gottes erschaffenen Menschen impliziert bereits die Aufforderung: »Du sollst nicht töten!«²⁹ Mit der Einführung der Gaskammern in Auschwitz und den anderen Vernichtungslagern, d. h. mit dem industriellen Massenmord an Männern, Frauen und Kindern, denen ihr Recht auf Leben, ja ihr Menschsein einfach abgesprochen wurde, sollte letztlich auch Gott im Antlitz dieser Menschen vernichtet werden. Hitlers Versuch, das jüdische Volk und damit auch die biblische Ethik auszulöschen, war deswegen zugleich ein Angriff auf alles, was den Christen heilig ist.

Schon Romano Guardini war daher der Meinung, daß in den nationalsozialistischen Todesfabriken »etwas« geschah, »das noch furchtbarer ist als das Böse, das unter keine Kategorie mehr fällt, weil es die Ansatzstelle jeder ethischen Beurteilung, nämlich die Person, grundsätzlich auslöscht«³⁰. Die historische Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung liegt somit nicht einfach in der anthropologischen Feststellung, daß Menschen andere Menschen auf bestialische Weise foltern und umbringen können. Denn die Geschichte der Menschheit ist nicht erst seit den Ereignissen des 20. Jahrhunderts blutgetränkt von den Opfern inhumaner Zerstörungslust:

²⁸ Emmanuel Lévinas, *Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23 b*, in: Ders., *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, hrsg. von Bernhard Casper, Freiburg i. Br./München 1981, S. 35–44, hier S. 41.

²⁹ Vgl. dazu Emmanuel Lévinas, *Ethik und Geist*, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S. 11–20, hier S. 18ff.

³⁰ Romano Guardini, *Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage*, München 1952, S. 21. Man würde diesen erstaunlich modern anmutenden Vortrag Guardinis wie auch die Singularitätsthese generell mißverstehen, wenn man in ihnen Ansätze einer unerlaubten Mythisierung erblicken wollte. Vgl. dazu auch Norbert Reck, *Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz*, Mainz 1998, S. 91 u. 41ff. »Diese Beschreibungen der Grenzen des Verstehens sind« zudem »klar zu unterscheiden von den verbreiteten floskelhaften Einlassungen, es handele sich bei Auschwitz um ein »unvorstellbares« oder »unsagbares« Geschehen, womit einer Auseinandersetzung von vorneherein ausgewichen wird.« Ebd., S. 43.



Das Edith-Stein-Denkmal in Köln, Detailansicht. Foto: Martin Bredenbeck

»Zu allen Zeiten und an unzähligen Orten haben Menschen Menschen gequält über alles Maß hinaus, das noch erzählbar oder vergleichbar wäre.«³¹ Die Einmaligkeit des in Auschwitz Geschehenen ergibt sich vielmehr aus dem staatlichen »Vernichtungsbeschluß über ein (durch ihn erst bürokratisch definiertes!) Volk vom Säugling bis zum Greis, verbunden mit der Ideologie, daß allein durch diese Vernichtung – als einem politischen Selbst- und Hauptzweck – das eigene, deutsche Volk sich verwirklichen und geradezu die Welt retten könne«³². Das Gottesgebot »Du sollst nicht töten« wurde durch den Befehl ersetzt: »Du *mußt* sie töten!« – und dieser dann mit kalter Präzision und modernster Technik ausgeführt. Gleichgültig ob sich die Opfer selbst als Juden verstanden, ob sie wie Edith Stein getauft waren oder von ihrer jüdischen Herkunft überhaupt nichts wußten, richtete sich dieser totale, jeder Kriegsökonomie zuwiderlaufende Vernichtungswille gegen Menschen, nur weil sie geboren waren, »ohne Rücksicht auf ethische Schranken, ein Wille, der auf ein Ganzes und Letztes geht und der darin – im Unterschied zum nur banal Bösen [...] – sehr wohl weiß, was er tut«³³. Eine christliche Deutung der Judenvernichtung hat nach Gregor Taxacher folglich eine »Tatperspektive« einzunehmen, »die dem Geschehen nichts von seiner Absurdität nimmt, die aber diese Absurdität so genau wie möglich in der Geschichte ortet« und die Shoah »fern aller gekünstelter Schuldkomplexe« als eigene Geschichte begreift.³⁴ Im Vordergrund einer christlichen Selbstreflexion nach der Shoah steht schließlich die Frage, wie Auschwitz in einem über Jahrhunderte christlich geprägten Europa überhaupt möglich war. Hätten die »christlich getauften, meist noch irgendwie christlich sozialisierten und oftmals nichtmal offiziell von ihrer Kirche abgefallenen« Mörder³⁵ in Auschwitz, Treblinka, Sobibór und den anderen Lagern – es

³¹ Gregor Taxacher, *Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken*, Gütersloh 1998, S. 38.

³² Ebd., S. 35.

³³ Ebd., S. 47.

³⁴ Ebd., S. 42. Diese Sichtweise ist deutlich von einer »Täterperspektive« zu unterscheiden: Die »Tatperspektive« bedeutet kein inneres Nachempfinden des Verhaltens der Täter, »so wenig wie E. Wiesels harte und notwendige Forderung an uns, das Erstehen der Mörder aus unserer Mitte heraus ›verstehen‹ zu versuchen, so etwas wie ›Verständnis‹ für sie meint«. Vgl. ebd., S. 41f.

³⁵ Ebd., S. 41. Selbst wenn man den Tätern ihr Christsein abspricht oder in ihnen nur »schlechte Christen« zu erkennen vermag, bleibt das Problem grundsätzlich bestehen, daß die Verbrechen »inmitten einer sich traditionell christlich nennenden Nation, mitten im ›christlichen Abendland‹ [...] verübt« werden konnten.

ist bezeichnend, daß Edith Stein in den Gesprächen vor ihrer Verhaftung selbst ausdrücklich darauf hingewiesen hat, daß Hitler, Himmler und die meisten anderen am Judenmord Beteiligten »getaufte Christen« waren³⁶ – vor ihrer Tat nicht zurückschrecken müssen, als sie in die Gesichter ihrer Opfer sahen? Warum konnten sie sich dem moralischen Blick, der im Antlitz des Anderen das »nicht zu durchschreitende Unendliche« ermißt,³⁷ verweigern und das biblische Tötungsverbot in sein Gegenteil verkehren?

Diesen verstörenden Fragen darf eine christliche Theologie, die sich den viel beschworenen »Zeichen der Zeit« – und Auschwitz gehört sicherlich zu den im negativen Sinne herausragenden Zeit-Zeichen unserer deutschen Vergangenheit – verpflichtet weiß, nicht ausweichen. Denn der Glaube an die erlösende und heilbringende Botschaft des Christentums ist durch die Shoah, die eine radikale »Zurücknahme der Zivilisation«³⁸ bedeutet, genauso erschüttert worden wie das Vertrauen in die Moderne und deren Errungenschaften. Die Vorstellung eines Bruchs in der Geschichte, eines Zivilisations- oder Kontinuitätsbruchs,³⁹ kann daher auch aus christlich-theologischer Perspektive keineswegs so abwegig sein, wie häufig behauptet wird. Möglicherweise ist gerade die augenblickliche Kirchenkrise, insbesondere die Meinung vieler, daß das Christentum nicht mehr zeitgemäß sei und seine Glaubwürdigkeit größtenteils eingebüßt hätte, schon eine Auswirkung dieses Bruches, der für Christen, die sich um eine ehrliche Auseinandersetzung mit Auschwitz bemühen, das »ungebrochene Anknüpfen an ihre abendländische Geschichte« unmöglich macht und »das gläubige Schöpfen aus den Quellen der eigenen Geschichte« verdirbt.⁴⁰ Tatsächlich erscheinen selbst traditionelle Elemente christlicher Verkündigung nach Auschwitz korrumpiert: »Ist es denn für irgend jemanden von uns noch möglich, einerseits zwar auf die Notwendigkeit der Rückkehr der christlichen Theologie zur konkreten Geschichte zu bestehen, andererseits aber sich mit« den nationalsozialistischen Tätern und ihren Verbrechen »nicht konfrontieren zu lassen? Und wenn christliche Theologen sich tatsächlich mit dieser historischen Zäsur konfrontieren lassen, kann

³⁶ Vgl. Johannes Hirschmann SJ, a. a. O., S. 153 f.

³⁷ Emmanuel Lévinas, *Ethik und Geist*, a. a. O., S. 20.

³⁸ Dan Diner, *Kreisläufe. Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin 1995, S. 18.

³⁹ Vgl. Gregor Taxacher, a. a. O., S. 115 ff.; sowie Norbert Reck, a. a. O., S. 37ff., bes. sein Kapitel *Läßt sich ein Bruch in der Geschichte theologisch denken?*, S. 49–94.

⁴⁰ Gregor Taxacher, a. a. O., S. 116.

dann irgendetwas von uns noch weiterhin leichthin das Thema ›Erfüllung‹ wieder zur Geltung bringen, ohne dabei ständig in Gefahr zu geraten, daß dies zu einem von Verdrängung bestimmten Thema wird angesichts des Ausfalls des theologischen Anstoßes an [...] der Verwendung des Begriffes ›die Juden‹ im Johannesevangelium oder an der unveränderten Verwendung der traditionellen Gesetz-Evangelium-Thematik?«⁴¹ Eine christliche Theologie nach Auschwitz wird auch liebgegewonnene Traditionen daraufhin untersuchen müssen, ob in ihnen ein gefährlicher Antijudaismus zum Ausdruck kommt, auf dem der neuzeitliche Antisemitismus aufbauen konnte. Wer sich als Christ oder Christin nach 1945 beispielsweise immer noch auf eine über Jahrhunderte verkündete Enterbungslehre beruft, die das auserwählte Volk Israel als verworfen und das alttestamentliche Gesetz als überholt ansieht, muß sich die schreckliche Wirkungsgeschichte dieser Lehre und ihre Unvereinbarkeit mit der Botschaft Jesu bewußt machen. So bedarf es weiterhin einer aufmerksamen Beschäftigung mit dem Trennungs- und Entfremdungsprozeß der Kirche von ihren »jüdischen Wurzeln«, mit der jahrhundertelangen Israel-Vergessenheit christlicher Theologie, mit den zahlreichen judenfeindlichen Stereotypen in Predigt und Katechese sowie deren Darstellung in der religiösen Kunst, mit den nicht selten sogar von Bischöfen und Reformatoren legitimierten Judenvertreibungen und Pogromen.

Dabei wird man sich auch dem Paradox stellen müssen, »daß das Kreuz, das doch die Verurteilung der unmenschlichen Gewalttätigkeit unserer Gesellschaft zur Darstellung bringt, zur Verstärkung der Unterdrückung herangezogen wurde«⁴². Aus diesem Grunde hat mein französischer Mitbruder Christian Duquoc OP schon vor mehr als zwei Jahrzehnten eine Neubesinnung innerhalb der Kreuzestheologie gefordert: »Jesus stirbt nicht am Kreuz, um die Wahrheit des asketischen Ideals zu beweisen, das Leid zu rechtfertigen oder zu verherrlichen, die Liebe zum Leben anzuschwärzen. Jesus stirbt, um von dem Ernst Zeugnis zu geben, mit dem man den anderen respektieren und den Schwachen befreien muß. [...] Sein gewaltsamer Tod bezeugt die Unmenschlichkeit unserer Gesellschaftsgebilde. Sein Tod ist ein Auf-

⁴¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza / David Tracy, *Der Holocaust als Kontinuitätsbruch und die Rückkehr der Christen in die Geschichte*, in: *Concilium* 20 (1984), S. 431–435, hier S. 433.

⁴² Christian Duquoc OP, *Die Torheit des Kreuzes und das Humane*, in: *Concilium* 18 (1982), S. 351–358, hier S. 358.

weis der Illusion, man könne sich eine Oase des Glücks und des Wohlergehens aussparen, während man zugleich den anderen verachtet oder ihn der Ausbeutung überläßt.«⁴³ Jesu ganz aus der jüdischen Tradition der Gottes- und Nächstenliebe erwachsende Solidarität mit den Wehrlosen und Unschuldigen, die bewusst darauf verzichtet, den eigenen Standpunkt mit Gewalt durchzusetzen, ist wieder in den Mittelpunkt christlicher Verkündigung zu stellen, damit das Kreuz nicht mehr »zur Unterstützung des Inhumanen« pervertiert werden kann.⁴⁴



Das Edith-Stein-Denkmal in Köln, Detailansicht. Foto: Martin Bredenbeck

Edith Steins *Kreuzeswissenschaft* wird hier sicherlich wichtige Anstöße geben können. Angesichts der »dunklen Nacht des Glaubens«, der Gottesferne, wie sie Johannes vom Kreuz erfahren und mit der sich Edith Stein noch kurz vor ihrem Tod intensiv auseinandergesetzt hat, hält sie an der Forderung nach einer aktiven Kreuzesnachfolge fest, die für die Autorin stets auch Solidarität mit den Unterdrückten und Verfolgten bedeutet. Deshalb verleugnete Edith Stein auch ihre

⁴³ Ebd., S. 357.

⁴⁴ Ebd., S. 358.

jüdische Herkunft nicht, als sie selbst von den Verfolgungsmaßnahmen der Nationalsozialisten noch nicht direkt betroffen war, sondern betonte immer wieder ihre Zugehörigkeit zum Judentum und ihre zugleich christlich motivierte Verbundenheit mit dem »Schicksal des Volkes Gottes«. ⁴⁵ Wenn sie in einem Schreiben an Pius XI. um ein offenes Wort gegen den Antisemitismus bat, wenn sie sich auf jüdische Vorbilder wie Esther oder den Propheten Elija berief und sich damit auch gegen Tendenzen kirchlicher Kreise richtete, das Alte Testament abzuwerten oder gänzlich abzuschaffen, oder wenn sie ihre Mitschwester anflehte, Hitler nicht zu wählen, dann demonstrierte sie eine ganz der biblischen Ethik verpflichtete praktische Solidarität ⁴⁶ und knüpfte gleichzeitig an frühere Schriften aus ihrer Zeit in Freiburg und Speyer an, in denen sie sich für die Emanzipation der Frauen oder für neue Formen der Pädagogik eingesetzt hatte. Ihr Eintritt in den Kölner Karmel sollte daher nicht als Weltflucht mißverstanden werden. Für die Karmelitin blieb die Verantwortung für Politik und Gesellschaft ein zentraler Punkt ihres christlichen Selbstverständnisses: Aktive Kreuzesnachfolge bedeutet für Edith Stein das mutige Eintreten für den unterdrückten und verfolgten Nächsten, in dem sich, wie sie immer wieder betont, Gottes Antlitz zeigt. »Von fragwürdiger, gar wirklichkeitswidriger ›Leidensromantik‹ [...] ist diese Spiritualität klar zu unterscheiden.« ⁴⁷

Statt dessen hebt sie in ihrer *Kreuzeswissenschaft* hervor, daß auch der auferstandene Christus die Spuren seines Leidens noch an sich trägt, daß die Wundmale der Hinrichtung deutlich erkennbar bleiben. Der Gekreuzigte, dem es seit der Taufe nachzufolgen gilt, ist und bleibt ihre größte Stütze in der zunehmenden Gefährdung durch die nationalsozialistische Judenverfolgung. Auch wenn es Edith Steins Mördern völlig gleichgültig war, ob sie getauft war oder nicht, und sie wie Millionen andere Menschen jüdischer Herkunft ermordet wurde, versuchte sie in ihrer bewußten Kreuzesnachfolge dem Anspruch ihres Getauftseins gerecht zu werden. Im Zuge ihrer Selig- und Heiligsprechung ist auf dieses Selbstverständnis wiederholt verwiesen worden. So sieht beispielsweise Gerhard L. Müller ihr christliches Martyrium gerade darin,

⁴⁵ Vgl. ihren Brief an Mater Petra Brüning OSU vom 9. Dezember 1938, in: Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil: 1934–1942*, a. a. O., S. 124.

⁴⁶ Vgl. die einschlägigen Textstellen bei Felix M. Schandl O.Carm., »*Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen*«, a. a. O., S. 66ff.

⁴⁷ Ders., »... *den Heimatlosen Herberg' zu erleben ...*«, a. a. O., S. 341.

daß sie »ihrem gewaltsamen Tod [...] im voraus die von ihr selbst bestimmte Prägung verliehen«⁴⁸ habe: »Daran ändert sich nichts, weil die Henker von diesen Zusammenhängen nichts ahnten und dies auch nicht in ihrer Absicht lag.«⁴⁹ Ein verändertes Verständnis des Martyriums innerhalb der katholischen Kirche tritt hier zum Vorschein, wie es schon bei der Kanonisation des ebenfalls in Auschwitz ermordeten Minoritenpaters Maximilian Kolbe deutlich wurde.⁵⁰ Die Sorge um den verfolgten Mitmenschen, die möglicherweise bis zum eigenen Tod führende Solidarität mit dem leidenden Nächsten, kann zu einem »martyrium caritatis« führen; Persönlichkeiten unserer Tage wie der südamerikanische Erzbischof Oscar Arnulfo Romero oder der brutal ermordete polnische Priester Jerzy Popieluszko, mit denen sich Bert Gerresheim in seinem künstlerischen Werk immer wieder auseinandergesetzt hat, werden hier weitere Beispiele sein. Johannes Paul II. sieht daher in dem Zeugnis Edith Steins nicht nur ein »Unterpfand für jene neu belebte Begegnung zwischen Juden und Christen«, sondern auch einen »Protest, der sich gegen alle Vergewaltigungen der Grundrechte der Person erhebt«.⁵¹

Eine christliche Theologie nach Auschwitz, die diese Solidarität mit den leidenden Opfern einfordert, wird m. E. aber nur dann glaubwürdig sein, wenn sie die »getauften Täter« und ihr verbrecherisches Handeln ebenso in den Blick nimmt, »damit die Geschichte der Menschen nicht am Ende als ein unverständliches Massaker ohne wirklich Verantwortliche« erscheint.⁵² Möglicherweise sehen wir in den Verbrechen von Auschwitz zu schnell einen Rückfall in scheinbar überwundene Formen der Barbarei. Solange unsere moderne Gesellschaftsord-

⁴⁸ Gerhard Ludwig Müller, *Das Kreuz in Auschwitz. Gedanken zum Martyrium von Edith Stein*, in: *Christliche Innerlichkeit* 22 (1987), S. 173–178, hier S. 173. Allerdings wissen wir nicht, ob Edith Stein angesichts des Völkermords in Auschwitz noch an diesen Deutungsversuchen festgehalten hat.

⁴⁹ Ebenda, S. 176.

⁵⁰ Vgl. Ulrich Nersinger, *Edith Stein und der moderne Tyrann. Neue Dimensionen des christlichen Martyriums* (Vortrag in der katholischen Hochschulgemeinde Saarbrücken), Saarbrücken 1999.

⁵¹ Papst Johannes Paul II., a. a. O., S. 11f.

⁵² Norbert Reck, a. a. O., S. 41. Erste Bemühungen wie die Dissertation von Manfred Deselaers, »*Und Sie hatten nie Gewissensbisse?*« *Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen*, Leipzig 1997, liegen zwar vor, sind aber in Intention und Ergebnis fragwürdig; vgl. Christoph Schulte, *Erpresste Vergebung. Absolution für den Kommandanten von Auschwitz?*, in: *Judaica* 54 (1998), S. 261–267.

nung aber von einer Biopolitik geprägt ist, die über das nackte Leben des Menschen entscheiden zu dürfen meint, bleibt Auschwitz bedrohlich aktuell.⁵³ Daher ist das Kölner Edith-Stein-Denkmal ein seine Betrachter zutiefst beunruhigendes Kunstwerk, da es gleichsam auf »offener Straße« die Erinnerung an Auschwitz und den Bruch in unserer Geschichte – durch den tiefen Spalt im Boden angedeutet – wachhält. Es stellt den Leidensweg einer Frau und ihre persönliche Deutung des Verbrechens exemplarisch dar, macht mit den zahlreichen Fußspuren aber auch deutlich, daß es sich bei den vielen in Auschwitz Ermordeten um Menschen mit ihren je eigenen Lebens- und Leidensgeschichten gehandelt hat, die christlicherseits nicht vereinnahmt werden dürfen.

⁵³ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002. Diese philosophische Studie hat in Deutschland noch viel zu wenig Beachtung gefunden. Agamben weist nach, »wie sich im Gleichschritt mit der Durchsetzung der Biopolitik auch die Entscheidung über das nackte Leben [...] verschiebt und über die Grenzen des Ausnahmezustands hinaus ausbreitet«. Im modernen Staat schlage diese Biopolitik zwangsläufig zu einer Thanatopolitik um; Beispiele hierfür seien »die nationalsozialistische Eugenik mit ihrer Vernichtung des ›lebensunwerten Lebens‹ oder die aktuelle Debatte um die normative Festlegung der Kriterien des Todes«. Als ein absoluter biopolitischer Raum, in dem jede Form der Gewalt möglich wird, sei das (Konzentrations-)Lager folglich als »verborgenes Paradigma« der Moderne anzusehen, »dessen Metamorphosen und Maskierungen zu erkennen wir lernen müssen«. Ebenda, S. 130f.

6. Biographie

JOACHIM FELDES

Der Beginn einer Karriere

Edith Steins Referat »Wahrheit und Klarheit«
und seine Auswirkungen auf ihren Lebensweg nach 1926

In ihrer Ausgabe vom Samstag, den 11. September 1926, kündigt die Tageszeitung »Pfälzer Tageblatt« für denselben Tag und den nachfolgenden Sonntag eine Tagung der beiden Vereinigungen der katholischen Lehrerinnen und Lehrer der Pfalz an. An beiden Nachmittagen finden jeweils von 15 bis 18 Uhr Referate statt, die in Speyer in der Turnhalle des Klosters St. Magdalena, in Kaiserslautern im Großen Saal des Katholischen Vereinshauses in der Pariser Straße 16 gehalten werden.

Die beiden Vereinigungen führen die Fortbildungsveranstaltungen gemeinsam durch, weil sie – wie die Ankündigung betont – in diesen Jahren miteinander um die Erhaltung und Ausgestaltung der konfessionellen Schule kämpfen: »Der religiöse und sittliche Tiefstand unseres Volkes wirft dunkle Schatten auch in die Schule hinein und bedroht die christliche Schule und ihre Erziehungsideale. Schwerer denn je sind unsere Berufsaufgaben, ist unsere berufliche Arbeit. Darum ist auch heute wichtiger als je, daß alle, die an der Verwirklichung katholischer Erziehungsaufgaben und Ideale arbeiten, einig sind.«¹ Entsprechend deutlich wird ein kritischer Grundton, den die Veranstalter gegenüber anderen pädagogischen Strömungen der Zeit anschlagen: »Vom Felsen-grunde unserer Weltanschauung aus, im klaren Sonnenlichte unseres Glaubens, unserer katholischen Pädagogik sollen Schlagworte moderner Pädagogen beleuchtet, beurteilt werden, die in der letzten Zeit in Wort und Schrift viel von sich reden machten: ›Alles vom Kinde aus, ›Jeglicher Zwang ist in der Erziehung verderblich‹ u.a.m. Es soll unter-

¹ »Pfälzer Tageblatt« vom 11. September 1926.

sucht werden, wie diese Forderungen entstanden, welches ihr Wahrheitsgehalt ist, was nur Flitter und Schein, inwieweit wir sie in unserm Unterrichts- und Erziehungswesen verwerten können.«²

Die verschiedenen Referate behandeln Mathematik, Biologie, Physik und Chemie, wozu Referenten aus Speyer, Pirmasens und München geladen sind. Ein Vertreter des Speyerer Domkapitels, Dompropst Brehm, überbringt die Grüße von Bischof Dr. Ludwig Sebastian. Freilich stellt die Ankündigung heraus, daß das Hauptreferat von einer Frau gehalten wird: »Frl. Dr. Edith Stein in Speyer, Kloster St. Magdalena.«³ Schwestern und ehemalige Schülerinnen erinnern sich, daß die 34jährige ihren Vortrag samstags in Speyer hält und am Sonntag in Kaiserslautern wiederholt.⁴ Ihr Thema lautet: »Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung«.

Edith Stein formuliert für die Erziehung, die sie als Bildung des ganzen Menschen mit all seinen Kräften und Fähigkeiten definiert, folgendes Ziel: Es habe ihr darum zu gehen, daß der junge Mensch ein wahrer Mensch und wahrhaft er selbst wird.⁵ Um wahr zu sein, müsse er zu einer Übereinstimmung mit dem »Urbild« gelangen, das sich Gott von ihm gemacht habe, aber doch zu den Geheimnissen gehöre, die sich Gott selbst vorbehalten habe. Damit sei dieses Bild zwar weder für das Individuum selbst noch für andere vollständig erkennbar, bleibe aber als Ziel der Selbsterkenntnis vorgegeben.⁶

Bei der Erfüllung dieser Lebensaufgabe, so macht Edith Stein deutlich, habe Erziehung den jungen Menschen auf zweierlei Weise zu unterstützen: Zum einen müsse sie versuchen, das Bild Christi in die Seele des Menschen einzuprägen und ihn dazu zu erziehen, den Weg der Nachfolge Christi zu gehen. Damit spricht Edith Stein die katholischen Lehrer als Katecheten an, die verkündigen und motivieren sollen. Dies verlange einen persönlichen Einsatz des Lehrers, der ihn ganz in Anspruch nehme: »Um wahre Menschen erziehen zu können,

² Ebd.

³ »Pfälzer Tageblatt« vom 13. September 1926.

⁴ Herrmann, Maria Adele: Die Speyerer Jahre von Edith Stein, 1990, 114.

⁵ Stein, Edith: Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung, in: dies.: Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag = Internationales Edith-Stein-Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) 16 (2001) 5f.

⁶ Ebd. 7.

muß er selbst ein wahrer Mensch sein. Es wird ihm um so eher gelingen, seine Kinder zu Nachbildern Christi zu gestalten, je mehr er sich selbst zum Nachbild Christi gestaltet hat.«⁷

Zum anderen habe Erziehung zur Entfaltung der Individualität beizutragen, indem sie dem jungen Menschen gegenüber eine wohlwollende Haltung einnehme und ihn zu einer aktiveren Mitgestaltung seiner Bildung motiviere. Nicht Mißtrauen, sondern Vertrauen müsse Erziehung und Unterricht prägen, damit der junge Mensch zu einer optimistischen Einstellung dem Leben gegenüber erzogen werde. Letztlich eröffne dies auch bessere Möglichkeiten, seine Individualität zu erkennen und »die Linien zu ahnen, die seiner Entwicklung vorgezeichnet sind«.⁸

Der wahre Mensch, dem Erziehung im allgemeinen und Unterricht im besonderen verpflichtet sind, prägt in der Konsequenz die Methodik, die Edith Stein fordert. Notwendig sei, die Schüler zu wahren Begriffen und klaren Anschauungen zu führen: »Der Lehrer muß die Kinder anschauen und denken lehren, d.h., er muß es ihnen vormachen, wie sie anschauen und denken sollen, er muß sie zum Mitanschauen und Mitdenken veranlassen und sie dadurch schließlich dahin bringen, daß sie diese Tätigkeiten auch selbständig in der richtigen Weise ausüben können.«⁹ Der Schüler müsse befähigt werden, den sinnlich anschaubaren wie den geistig erfaßbaren Gegenstand zu zergliedern und sich über die einzelnen Teile und Eigenschaften begründete (»wahre«) Urteile zu bilden. Nach dieser Analyse und ersten Beurteilungen würden im nächsten Schritt Einzelurteile in Beziehung zueinander gesetzt, damit der Schüler schließlich zu einem möglichst differenzierten (»klaren«) Begriff des Gegenstands gelange.¹⁰

So zeigt Edith Stein, wie Wahrheit und Klarheit die Methode des Lehrens und Lernens zu prägen hätten, gleichzeitig aber auch Ziele des Unterrichts darstellten. Erkenntnis vermitteln »heißt erstens, den Schülern wahre Urteile, klare Anschauungen und richtige Begriffe beibringen und zweitens ihren Verstand so bilden, daß sie fähig werden, sich selbst klare Anschauungen, richtige Begriffe und wahre Urteile zu erwerben«.¹¹ Noch einmal appelliert sie an die Aufgabe des Erziehens-

⁷ Ebd. 6.

⁸ Ebd. 7.

⁹ Ebd. 5.

¹⁰ Ebd. 3.

¹¹ Ebd. 4f.

den, dem jungen Menschen gegenüber Vorbild zu sein, wenn sie darauf hinweist, daß der »Lehrer selbst über klare Anschauungen und wahre Urteile verfügt und imstande ist, sich selbständig welche zu bilden«. ¹²

Grundvoraussetzung jeder Erziehung, wie sie Edith Stein versteht, ist der Respekt vor dem jungen Menschen, der in seiner von Gott gewollten Individualität gründet. »Die Individualität ist ein letztes Geheimnis, das kein Mensch vollständig durchdringen kann. Es vollständig durchdringen zu wollen, ist ein sinnloses Unternehmen. So ist die letzte Wahrheit über die Erziehung, zu der wir vorgedrungen sind, die Einsicht in die Grenzen, die unserer ganzen Erziehungsarbeit gesetzt sind. Wir säen Samen aus, aber wir wissen nicht, ob er auf steinigem Boden fällt oder auf guten Grund; und der das Gedeihen gibt, ist Gott.« ¹³

In der Ausgabe von Montag, dem 13. September 1926, faßt das »Pfälzer Tageblatt« die Referate kurz zusammen, druckt jedoch am Dienstag Edith Steins Vortrag im Wortlaut ab. Die Redaktion merkt an: »Die anderen Referate hatten rein informatisch-methodischen Charakter, die ein Allgemeininteresse kaum beanspruchen dürften.« ¹⁴ Im Gegensatz zum »Pfälzer Tageblatt« übergeht die Bistumszeitung, »Der christliche Pilger«, die Veranstaltung, der kein Interesse über den Verein hinaus zugemessen wird. Im ganzen Jahr 1926 berichtet die Bistumszeitung nur über zwei Tagungen, die der pfälzische Zweig des Vereins katholischer bayerischer Lehrerinnen veranstaltet. Die erste findet am 13. Juni in Ludwigshafen statt, die zweite am 24. Oktober in Neustadt an der Weinstraße. ¹⁵ Anfang Juli berichtet die Bistumszeitung kurz über eine gemeinsame Tagung der Katholischen Lehrervereine in Baden, Hessen und der Pfalz, die sich am 19. Juni in Heidelberg treffen. Ähnlich der Zielrichtung, die der Tagung in Speyer und Kaiserslautern zugrunde liegt, geht es auch in Heidelberg um die Garantie der Bekenntnisschule als gleichberechtigte Schule neben der Gemeinschaftsschule. ¹⁶

Wie es dazu kam, daß Edith Stein auf der Fortbildungstagung das Hauptreferat übernahm, läßt sich nicht klären. Sr. Maria Amata Neyer

¹² Ebd. 5.

¹³ Ebd. 8.

¹⁴ »Pfälzer Tageblatt« vom 14. September 1926.

¹⁵ »Der christliche Pilger« vom 27. Juni bzw. vom 7. November 1926.

¹⁶ »Der christliche Pilger« vom 4. Juli 1926.

OCD hält es für wahrscheinlich, daß die Einladung von Georg Albrechtskirchinger ausgeht, dem damaligen Vorsitzenden des bayerischen Lehrervereins.¹⁷ In der von ihm herausgegebenen Zeitschrift »Volksschularbeit« wird der Vortrag vom September 1926 schon bald nach der Tagung veröffentlicht werden.¹⁸ Möglicherweise ist es auch Klara Barth (1880–1940), damals Vorsitzende des Lehrerinnenvereins in der Pfalz und von 1920 bis 1933 Mitglied des Landtags, zu der Edith Stein noch lange Kontakt pflegt, vor allem wenn es um politische Entwicklungen geht, die die katholischen Lehrerinnen betreffen. Außerdem schlägt Barth 1928 Edith Stein für ein Referat auf der Hauptversammlung des Lehrerinnenvereins in Ludwigshafen vor, nach dem Vortrag von 1926 der nächste Schritt ihrer beginnenden Karriere als Referentin.¹⁹

Hinweise in Briefwechselln aus der Zeit vor 1926, die auf die Frage Antwort geben könnten, finden sich nicht. Nur ein Brief zeugt von einem Kontakt zwischen dem Verein katholischer deutscher Lehrerinnen (VkdL) und Edith Stein. Elisabeth Mleinek (1892–1980) schreibt ihn am 2. September 1924 als hauptamtliche Mitarbeiterin im VkdL und Schriftleiterin der Verbandszeitschrift »Katholische Frauenbildung im deutschen Volke«. In diesem Brief geht es um die Vermittlung einer Lehrkraft, bei der Edith Stein Hilfe leistet.²⁰

Zwischen 1926 und dem schon erwähnten Referat in Ludwigshafen 1928 finden sich keine weiteren Vorträge Edith Steins oder Briefwechsel mit den Vereinigungen der Lehrerinnen und Lehrer. Aber sie wird im Mitgliederverzeichnis des Vereins katholischer bayerischer Lehrerinnen in der Ausgabe vom 1. Mai 1927 aufgeführt: »230. Dr. Stein Edith StR Speyer a. Rh. Kloster St. Magdalena.«²¹

Am 12. April 1928 referiert sie also auf Vorschlag der Vorsitzenden Klara Barth bei der 15. Hauptversammlung des Vereins katholischer bayerischer Lehrerinnen in Ludwigshafen, die unter dem Thema »Frauenbildung und Gegenwartsaufgaben« steht. Ausgehend von der Tagung in Speyer und Kaiserslautern hat man die Kompetenz der jungen Frau erkannt und setzt sie nun im Rahmen einer breiteren Öff-

¹⁷ Neyer, Maria Amata: Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1926–1930, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000) 412.

¹⁸ Volksschularbeit 7 (1926) 321–328.

¹⁹ Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen II. 1933–1942 = ESGA 3 (2000), 251f.

²⁰ Stein, Edith: Selbstbildnis in Briefen I. 1916–1933 = ESGA 2 (2000), 70f.

²¹ Neyer, Maria Amata: Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern, 1988, 41.

fentlichkeit ein, denn der Vortrag Edith Steins ist das Hauptreferat der Veranstaltung. Er trägt den Titel »Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes«. ²² Auch dieses Referat ist ihrer Laufbahn als Referentin förderlich, denn im Spätjahr 1929 erscheint ihr Vortrag »Die Typen der Psychologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik« im Fortbildungsprogramm des Dachverbands VkdL. ²³ Des weiteren referiert Edith Stein am 24. April 1930 während der Hauptversammlung des bayerischen Lehrerinnenvereins in Nürnberg zum Thema »Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit« ²⁴ und am 18. Oktober bei einer gemeinsamen Fortbildungstagung der Vereine der katholischen bayerischen Lehrerinnen und Lehrer in Speyer, wo sie ihren Vortrag mit dem Titel »Zur Idee der Bildung« überschreibt. ²⁵ Nach einem Referat am 8. April 1931 beim Verein der katholischen bayerischen Junglehrerinnen in München zum Thema »Die Bestimmung der Frau« ²⁶ erreicht Edith Steins Karriere als Referentin des VkdL am 18. Mai 1932 bei der Hauptversammlung des VkdL in Essen ihren Höhepunkt. Die Veranstaltung steht unter dem Thema »Die katholische Lehrerin und die Notzeit des Volkes«, und Edith Stein hält das Hauptreferat mit dem prägnanten Titel »Notzeit und Bildung«. ²⁷

Die Tätigkeit im Rahmen des VkdL steigert natürlich den Bekanntheitsgrad Edith Steins enorm. Sie erhält so viele Anfragen, daß sie teilweise mehrtägige Vortragsreisen in ganz Deutschland, ab 1930 auch ins Ausland unternimmt. ²⁸

Am Ende ebnet ihr diese Entwicklung den Weg zurück an die Hochschule, so daß sie 1932 Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster wird. Das Institut, das seit 1929 und noch bis Ende 1933 von Prof. Dr. Johann Peter Steffes (1883–1955) geleitet wird, befindet sich u.a. in der Trägerschaft des VkdL, dessen

²² Stein, Edith: Die Frau = ESGA 13 (2000). 1–15.

²³ ESGA 16, 9–14.

²⁴ ebd. 15–34.

²⁵ ebd. 35–49.

²⁶ ESGA 13, 46–55.

²⁷ ESGA 16, 130–139.

²⁸ Neyer, Maria Amata: Edith Stein und Elisabeth von Thüringen, in: Edith-Stein-Jahrbuch 5 (1999) 342–350; dies.: Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1926–1930, in: Edith-Stein-Jahrbuch 6 (2000) 410–431; dies.: Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1931–1932, in: Edith-Stein-Jahrbuch 7 (2001), 318–337.

erste Vorsitzende Maria Schmitz (1875–1962) die Gründung des Institutes 1922 anregt und 1930 seinem Vorstand angehört.²⁹ Als auf der Vorstandssitzung am 20. Dezember 1930 über die Einstellung einer neuen Dozentin beraten wird, empfiehlt Schmitz Edith Stein, und man entscheidet sich, mit ihr Kontakt aufzunehmen.³⁰ Am 29. Februar 1932 zieht Edith Stein nach Münster und hält im Sommersemester die Vorlesung »Probleme der neuen Mädchenbildung«,³¹ im nachfolgenden Wintersemester »Der Aufbau der menschlichen Person«³². Nachdem die Machtergreifung der Nationalsozialisten ihrer Lehrtätigkeit ein jähes Ende setzt – ihre letzte Vorlesung hält sie am 25. Februar 1933 – sagt der VkdL ihr die Weiterzahlung des Gehalts zu, bis sie wieder arbeiten könne, sei es weiter am Institut, sei es im Ausland.³³ Tatsächlich stellt man die finanzielle Unterstützung erst ein, als Edith Stein im Oktober 1933 in den Kölner Karmel eintritt.³⁴

Aus den 30er Jahren findet sich eine ganze Reihe von Briefen, die die vielfältigen Kontakte Edith Steins mit dem VkdL als Verband und seinen Mitgliedern veranschaulichen. So stammen aus dem Jahr 1935 sechs Briefe der schon erwähnten *Elisabeth Mleinek* an Edith Stein, in denen es hauptsächlich um Steins Artikel »Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: Teresia von Jesus« geht.³⁵ Der Artikel bildet einen Teil der Festschrift, die als Februarausgabe 1935 der »Katholischen Frauenbildung« zum 60. Geburtstag von Maria Schmitz erscheint.³⁶ Mleinek wird später als Bundesvorsitzende des Vereins ihre Erinnerungen an Edith Stein wiederholt auch schriftlich darlegen.³⁷ *Maria Schmitz* bedankt sich am 10. April 1934 mit einem kurzen Brief für die Einladung zur Einkleidung Edith Steins (15.04.), an der sie gern teilnimmt. Mit ihr besucht ein zweites Mitglied des VkdL die Feier,

²⁹ ESGA 2, 205; 3, 98f; Emmerich, Marilone: Edith Stein und der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen, in: Katholische Bildung 92 (1991), 516–539, hier 522.

³⁰ ESGA 2, 205; 3, 28f., 47.

³¹ ESGA 13, 127–208.

³² Stein, Edith: Der Aufbau der menschlichen Person = Gelber, Lucy/Linssen, Michael (Hg.): Edith Steins Werke XVI (1994).

³³ Müller, Andreas/Neyer, Maria Amata: Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, 1998, 216.

³⁴ ESGA 2, 279.

³⁵ ESGA 3, 98f.101f., 116–118.

³⁶ ESGA 16, 91–113. Ein Verzeichnis aller Veröffentlichungen Edith Steins in Zeitschriften des VkdL bietet Emmerich 533.

³⁷ Katholische Frauenbildung 10/1956, 12/1958.

Auguste Nick (1891–1956), die am 21. April 1938 auch an Edith Steins ewiger Profefß teilnehmen wird.³⁸ Sie schreibt Edith Stein am 22. April 1932 und bestätigt ein Treffen am 26. Juni in Speyer, wo Edith Stein einen Vortrag halten wird.³⁹ Außerdem existiert ein Brief, in dem sich Edith Stein am 23. Mai 1938 für ein Buch bedankt, das Nick ihr zur ewigen Profefß geschenkt hat.⁴⁰ Allein vier Briefe richtet Edith Stein an ihre ehemalige Schülerin in Speyer, *Rosa Magold* (1908–1988), die lange Jahre Kassenführerin des Zweigverbandes in der Pfalz war.⁴¹ Aus diesen Schreiben spricht eine besondere Sorge um die junge Frau, die sich müht, den richtigen Lebensweg zu finden, wie es vor allem in ihrem Brief an Edith Stein vom 30. Mai 1933 deutlich wird.⁴²

Weitere Korrespondenz führt Edith Stein mit *Alice Zacharias*⁴³, *Emmy Lüke*⁴⁴, *Maria Wilkens*⁴⁵, *Maria Bienas*⁴⁶ und *Elly Dursy*, einer ehemaligen Schülerin am Lehrerinnenseminar, die an der Feier ihrer Einkleidung teilnimmt und später selbst in den Karmel eintritt.⁴⁷ Der Brief, den Edith Stein am 17. Februar 1937 an sie richtet, zeigt ihre Sorge um die Haltung der katholischen Lehrerinnen in der Pfalz angesichts der politischen Entwicklungen.⁴⁸ Eher als in anderen Teilen des Reiches hatten die Nationalsozialisten dort schon kurz nach der Machtübernahme versucht, die Bekenntnisschulen in sogenannte »Christliche Gemeinschaftsschulen« nationalsozialistischer Prägung umzuwandeln. Der Streit zwischen Gauleitung und Kirche eskalierte Anfang 1937, als es zu Schulstreiks, einem mutigen Hirtenbrief des Speyerer Bischofs und nachfolgend weiteren Repressalien gegen Eltern und Kirche kam.⁴⁹

Im Überblick wird deutlich, daß Edith Steins Referat vom September

³⁸ ESGA 3, 63.

³⁹ ESGA 2, 209.

⁴⁰ ESGA 3, 310.

⁴¹ ESGA 2, 173f., 189f., 191f, 3,63, vgl. 2, 200f., 283f.

⁴² ESGA 2, 280f.

⁴³ ESGA 2, 218f.

⁴⁴ ESGA 2, 259f.

⁴⁵ ESGA 3, 99; ihre Erinnerungen an Edith Stein, in: *Katholische Frauenbildung* 12/1962, gekürzt Emmerich 534–539.

⁴⁶ ESGA 2, 190f., vgl. 206, 229; ihre Erinnerungen an Edith Stein, in: *Katholische Frauenbildung* 11/1952, 10/1967, *Lebendige Tradition* 1960, 102–107.

⁴⁷ ESGA 3, 63.

⁴⁸ ESGA 3, 251f.

⁴⁹ Zum ganzen Themenkomplex: Debus, Karl-Heinz: Die großen Kirchen unter dem Hakenkreuz/Kirchen in der Pfalz im Alltag, in: Nestler, Gerhard/Ziegler, Hannes (Hg.): *Die Pfalz unterm Hakenkreuz*, 1997², 227–292, bes. 253f, 276–278.

1926 den Beginn ihrer sehr intensiven Arbeit im Bereich des VkdL darstellt und eine Entwicklung einleitet, die letztlich in die Lehrtätigkeit in Münster mündet. Die Fortbildungstagung in Speyer und Kaiserslautern markiert den ersten einer Reihe vieler anderer öffentlicher Auftritte, die Edith Stein zum Einsatz für eine moderne christliche Pädagogik und zugunsten der Frau in Kirche und Gesellschaft nutzt. An eben dieses Engagement knüpft letztlich auch die Gründung des Edith-Stein-Hauses in Kaiserslautern an, das am 27. Februar 1982 vom Speyerer Bischof Dr. Friedrich Wetter eingeweiht wurde.⁵⁰ Das Katholische Vereinshaus war bis in die 30er Jahre Zentrum des katholischen Vereinslebens der Stadt, besonders der Kolpingfamilie, bevor es von den Kirchenstiftungen St. Maria und St. Martin an das Landestheater für die Pfalz vermietet wurde. In Folge des schweren Luftangriffes am 28. September 1944 restlos zerstört, wurde das Grundstück am 15. September 1952 verkauft. Als dann in den 50er Jahren die Pfarrei St. Martin den Plan faßte, ein Pfarrheim zu errichten und sich später die Gesamtkirchengemeinde für den Bau eines gemeinsamen Zentrums für alle Pfarreien der Stadt aussprach, entstand die Idee zum Bau eines großen Gebäudekomplexes im Schatten der St. Martinskirche.⁵¹ Dafür mußte ein Namen gefunden werden. Norbert Kaiser, Pfarrer von St. Martin, und Franz Giebel, damals Vorsitzender des Pfarrgemeinderates und heute Geschäftsführer des Pfarrverbandes, erinnern sich, daß dabei Edith Steins Vortrag von 1926 keine Rolle spielte, weil nur wenige überhaupt davon wußten. Vielmehr wollte man dem Haus den Namen einer Frau geben. Aufgrund ihrer Haltung zur Stellung der Frau in der Kirche sowie ihrer Persönlichkeit, die eine Seligsprechung erwarten ließ, entschied man sich für den Namen Edith Stein.⁵²

Der Kreis, der am 12. September 1926 in Kaiserslautern beginnt und in einen Einsatz für die Frauen über die Grenzen Deutschlands hinaus mündet, schließt sich. Edith Stein setzt ein Zeichen in der Stadt ihres ersten Vortrages, das einlädt, ihrem Leben und Werk nachzuspüren.

⁵⁰ Katholischer Pfarrverband Kaiserslautern (Hg.): Kirche in Kaiserslautern. Weihe des Edith-Stein-Hauses. 1982.

⁵¹ Kirche in Kaiserslautern 5.

⁵² Brief von Pfarrer Kaiser an den Verfasser und Gespräch mit Herrn Giebel vom 9. August 2001; vgl. Werling, Johannes: Gnade und Grazie – Gedanken über Edith Stein, in: Kirche in Kaiserslautern 10f.

»Möge das neue Zentrum zu einer Stätte werden, die das Ideal Edith Steins bewahrt und an die Menschen weitervermittelt«, schreibt Bischof Dr. Wetter in seinem Grußwort zur Weihe des Hauses.⁵³ Das Jahr 1982, in dem das Haus in Kaiserslautern seine Türen öffnete, erinnert auch an ihr Todesjahr 1942. Am Morgen des 7. August schließt man sie mit vielen anderen in Eisenbahnwaggons und verriegelt die Türen. Um die Mittagszeit gibt sie am Bahnhof Schifferstadt letzte Grüße an Pfarrer Nikolaus Lauer weiter, außerdem an die Familie ihres ersten geistlichen Begleiters, Joseph Schwind, und die Schwestern in St. Magdalena.⁵⁴ Der Schnellzug D5, in dem sie in den Osten deportiert wird, kommt nach Angaben des Kursbuches aus Luxemburg und Saarbrücken und hat planmäßig Halt auch in Kaiserslautern: Ankunft 12.01 Uhr und Abfahrt 12.04 Uhr.⁵⁵

QUELLEN

1. Edith Stein:

Der Aufbau der menschlichen Person = Gelber, Lucy/Linssen, Michael (Hg.): Edith Steins Werke XVI (1994)

Die Frau = Internationales Edith Stein Institut (Hg.): Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) 13 (2000)

Selbstbildnis in Briefen I. 1916–1933 = ESGA 2 (2000)

Selbstbildnis in Briefen II. 1933–1942 = ESGA 3 (2000)

Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung, in: Volksschularbeit 7 (1926) 321–328

Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag = ESGA 16 (2001)

2. Zeitungsartikel:

Katholische Lehrertagungen in der Pfalz, in: Pfälzer Tageblatt vom 13. September 1926

Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung. Hauptreferat von Frl. Dr. Stein, in: Pfälzer Tageblatt vom 14. September 1926

Zur Lehrertagung in Speyer und Kaiserslautern am 11. und 12. September, in: Pfälzer Tageblatt vom 11. September 1926

⁵³ Kirche in Kaiserslautern 3.

⁵⁴ Feldes, Joachim: Edith Stein und Schifferstadt, 1998, 66–75.

⁵⁵ Deutsche Reichsbahn (Hg.): Deutsches Kursbuch – Jahresfahrplan 1942/43, gültig ab 4. Mai 1942, 40.

William Stern und Edith Stein¹

Am 27. April 1911 steht eine junge Studentin vor dem Schwarzen Brett der Breslauer Universität und stellt sich den Stundenplan für ihr erstes Studiensemester zusammen. Sie ist fleißig und wißbegierig. Zu lernen ist ihr eine Freude. Und so packt sie sich den Stundenplan voll: Germanistik, Geschichte, Philosophie, Psychologie. Letztere interessiert sie am meisten, und sie wird rückblickend sagen, sie hätte sich in den vier Semestern ihres Studiums in Breslau wohl am meisten mit Psychologie beschäftigt. »Sterns Vorlesung«, schreibt sie, »war sehr einfach und leicht verständlich gehalten, ich saß darin wie in einer angenehmen Unterhaltungsstunde und war etwas enttäuscht.«²

Vielleicht enthüllt dieser Satz mehr über Edith Steins intellektuelles Suchen als über das Niveau der Sternschen Psychologievorlesung. In den Augen der ehrgeizigen Studentin stand die Qualität einer Vorlesung offenbar in direktem Verhältnis zu der Anstrengung, die es sie kostete, dieser zu folgen. So durstig nach Verstandesarbeit war sie, daß die Tatsache, bei Richard Hönigswald »eine ausgezeichnete Schulung im logischen Denken erfahren zu haben«, nach ihren eigenen Worten damals genügte, um sie glücklich zu machen.³ Diese junge Hochleistungssportlerin in Sachen Denken fühlte sich von William Stern unterfordert. Sie, die von sich selbst sagte, sie hätte es »immer als (ihr) gutes Recht angesehen, auf alles Negative, was (ihr) auffiel, auf Schwächen, Irrtümer, Fehler anderer Menschen schonungslos den Finger zu legen«⁴, beschreibt den Breslauer Extraordinarius für Psychologie so: »Stern vertrat einen bestimmten Typus jüdischen Menschentums. Er war damals Anfang der 40er, gut mittelgroß, wirkte aber kleiner, weil er etwas gebückt ging. Das blasse Gesicht war von einem braunen Bart umrahmt, die Augen blickten klug und gütig, der

¹ Vortrag, gehalten am 15. September 2001 in Breslau im Rahmen der VII. Beuroner Edith-Stein Tage.

² Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Edith Steins Werke VII. Freiburg 1965, 121.

³ Ebd., 122.

⁴ Ebd., 130.

Gesichtsausdruck und der Klang der Stimme waren überaus milde und freundlich. Als er einmal bei einem Maskenfest in orientalischem Kostüm erschien, sah er aus wie Nathan der Weise. Er hat immer versichert, daß er im tiefsten Herzen Philosoph sei ... und daß sein großes philosophisches Werk ›Person und Sache‹ ihm wichtiger sei als alle anderen. Trotzdem war er mehr und mehr in die Experimentelle Psychologie hineingeraten und verdankte seinen Ruhm den psychologischen Schriften, die in alle Kultursprachen übersetzt wurden. Sein Werk über die ›Kindersprache‹ und die ›Psychologie der frühen Kindheit‹ stützten sich auf genaue Beobachtungen an seinen eigenen Kindern und auf die sorgfältigen Tagebücher seiner klugen und lebenswürdigen Frau, die seine treueste Mitarbeiterin war. Damals war er viel mit Methoden der Intelligenzprüfung beschäftigt; sein Verfahren der Berufseignungsprüfungen, mit dem er später in Hamburg praktisch durchdrang, wurde darin vorbereitet. Wir hatten gegen alle diese Dinge starke Bedenken. ... Sterns eifrigste Schüler waren seine schärfsten sachlichen Gegner. Wir saßen im Seminar an dem hufeisenförmigen Tisch rechts und links von ihm und antworteten oft wie aus einem Munde mit einem lebhaften und entschiedenen ›Nein!‹ Er nahm uns das nicht übel, war immer gleich gütig und freundlich, behielt aber seine eigene Linie unbeirrt bei.«⁵

Daß Edith Steins Einschätzung, William Stern sei in die Experimentelle Psychologie sozusagen gegen seinen Willen hineingeraten, falsch ist, werden wir später noch hören. Hier soll uns vor allem deutlich werden, daß offenbar von Anfang an die Sternsche »Linie« mit der von Edith Stein angezielten nicht kompatibel war. Sie fand dann ja später in Edmund Husserl, den sie schon bei der ersten Lektüre nach ihren eigenen Worten für *den* Philosophen ihrer Zeit hielt, ihren Meister. Auf diesen war sie immerhin im Laufe des Sternschen Seminars über Denkprobleme im Sommer 1912 und Winter 1912/13 bei der Vorbereitung einer Seminararbeit gestoßen.

Wer war dieser William Stern, der von 1897 bis 1916 in Breslau gelehrt und den Edith Stein dort als frisch gebackene Studentin gehört hat? Er entstammte einer deutsch-jüdischen Familie und wurde am 29. April 1871 in Berlin geboren. Seine Eltern, der Kaufmann Sigismund

⁵ Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie, Edith Steins Werke VII. Freiburg 1965, 132f.

Stern und seine Frau Rosa, waren arm. Louis William, wie er eigentlich hieß, blieb ihr einziges Kind. Trotz der bescheidenen Verhältnisse, in denen die Familie lebte, besuchte Louis William jedoch das Gymnasium.

Der Großvater, Sigismund Stern (1812–1867) war Historiker und Pädagoge, hatte in Berlin promoviert und war dort »einer der führenden Männer in der religiösen Reformbewegung der Juden in Deutschland«⁶ gewesen. Günther Anders, der Sohn William Sterns, schrieb dazu: »Mein Urgroßvater und seine Freunde erbauten sich einen Tempel, den sie am Sonntag statt am Freitagabend besuchten; bei dessen Betreten sie, den zweitausendjährigen Bräuchen zuwider, ihr Haupt entblößten; um dann, statt einem hebräischen Gottesdienst, einer deutschsprachigen Predigt zu lauschen; und wo sie, statt den Kantor seinen orientalisches-monodischen Gesang singen zu lassen, vierstimmige ... Choräle anstimmten, die in jeder protestantischen Kirche hätten erklingen können.«⁷

Diesen Großvater hat William Stern bewundert und verehrt. Nicht nur in seiner akademischen Laufbahn, auch in seinem Selbstverständnis als Jude und Deutscher ist er dem großväterlichen Vorbild nachgefolgt. »Oh muß das ein großer Mann gewesen sein! Ihm nachzuahmen ist mir das höchste Ziel«, hatte er als 14jähriger seinem Tagebuch anvertraut⁸. William Stern hat sich nach den Worten seines Sohnes in dieser Tradition ungleich mehr deutsch als jüdisch gefühlt. In seinem Knabentagebuch, in dem er den Schreiber mit A. bezeichnet, zeichnet er das Bild einer jüdischen Familie, deren Mitglieder sich seit Generationen als Deutsche fühlen, reformierte Gottesdienste in deutscher Sprache am Sonntag besuchen, in der aber darüber hinaus keine religiösen Sitten und Rituale mehr gepflegt worden seien. Dennoch hat William Stern es später stets als unwürdig abgelehnt, sich durch die Taufe die wissenschaftliche Laufbahn zu erleichtern. Und ist so dem Judentum, von dem wir nicht sicher wissen, worin es für Stern bestand, treu geblieben.

Mit knapp 18 Jahren beginnt Stern in Berlin mit dem Studium der Phi-

⁶ Wilfred Schmidt, *Sehnsucht nach Weltanschauung. William Stern um die Jahrhundertwende. Psychologie und Geschichte*. 1999, 124.

⁷ Zitiert nach: H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), *Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie*. 1994, 185f.

⁸ Zitiert nach Wilfred Schmidt, *Sehnsucht nach Weltanschauung. William Stern um die Jahrhundertwende. Psychologie und Geschichte*. 1999, 124.

losophie und Psychologie. 1892 promoviert er – wahrscheinlich nicht unter Hermann Ebbinghaus, wie gewöhnlich zu lesen ist, sondern – unter Moritz Lazarus. Fünf Jahre später, 1897, folgt er seinem Lehrer Hermann Ebbinghaus nach Breslau, wo er sich habilitiert und anschließend zehn Jahre als Privatdozent und weitere neun Jahre als außerordentlicher Professor wirkt.

Im Jahre 1896 – Stern war 25 Jahre alt – starb seine Mutter, für deren Lebensunterhalt er nach seinen eigenen Worten seit dem Tod seines Vaters im Jahre 1890, also seit er 19 Jahre alt war, »durch Stundengeben« aufgekomen war.⁹

In seine Ehe mit Clara Stern geb. Josephy wurden drei Kinder geboren:

- Die Tochter *Hilde* (1900–1961): Sie war Sozialfürsorgerin in Hamburg und von 1934–1936 inhaftiert, weil sie Kommunisten versteckt hatte. Sie emigrierte nach ihrer Freilassung in die USA und war dort mit Hans Marchwitza (1890–1965), einem sozialistischen Schriftsteller, verheiratet. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kehrte sie nach Deutschland in die Sowjetische Besatzungszone zurück und engagierte sich in der Friedensbewegung.
- Der Sohn *Günther* (1902–1992): Günther Stern, der sich später Günther Anders nennen sollte, weil der Chef einer großen Berliner Zeitung, für die er schrieb, ihm geraten hatte, sich doch lieber anders zu nennen – studierte Philosophie bei Heidegger in Freiburg und promovierte dort 1924 bei Husserl, also acht Jahre nach Edith Stein. Er lebte von 1936–1950 in den USA, wurde Autor vieler Erzählungen, Gedichte und moralphilosophischer Arbeiten und starb in Wien, wo er seit 1950 gelebt hatte. Anders war dreieinhalb Jahre mit Hannah Arendt verheiratet. Zu seinen bekanntesten Werken gehören: »Die Antiquiertheit des Menschen« (1956); ein bis heute viel beachteter, hervorragender Essay über Kafka: »Kafka pro und contra« (1951); ein Tagebuch über Hiroshima und Nagasaki mit dem Titel: »Der Mann auf der Brücke« (1959) und der »Briefwechsel mit Claude Eatherly« (1961), dem Piloten, der 1945 den Abwurf der Atombombe über Hiroshima ausgelöst hatte.
- Die Tochter *Eva* (1904–1992): Eva Michaelis Stern half als Mitarbeiterin einer jüdischen Organisation, Kinder aus Nazi-Deutschland zu retten. Sie hatte sich der zionistischen Bewegung angeschlossen

⁹ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 136.

und war erst 1938 mit ihrem Mann nach Palästina ausgewandert. Sie starb 1992 in Israel.

1911, in dem Jahr also, da Edith Stein in Breslau ihr Studium aufnahm, wurde in Hamburg ein Lehrstuhl für »Philosophie, insbesondere Psychologie« eingerichtet. Auf diesen Lehrstuhl wird Stern 1916 als Nachfolger von Ernst Meumann berufen. 1915 hatte Eduard Spranger zu der Besetzungsfrage des durch den Tod von Meumann freigewordenen Lehrstuhls im sogenannten »Kolonialinstitut« geschrieben: »Wenn er nicht längst Ordinarius ist, so liegt das wohl daran, daß er Jude ist. Doch tritt dies, wie auch seine persönlichen Bekannten versichern, in seinem Wesen nirgends störend hervor. Will man ganz sachlich sein, so sollte man daran keinen Anstoß nehmen.«¹⁰ – Wir hören sicher alle den antisemitischen Unterton dieser liberalen Haltung dem Juden Stern gegenüber.

1919 wurde die Hamburger Universität gegründet. William Stern kam dabei ein maßgeblicher Einfluß zu. In seiner Autobiographie erinnert er sich: »Als im November 1918 die Heeresmassen zurückströmten, kam mir in einer schlaflosen Nacht unvermittelt der Gedanke: Jetzt kehren auch die vielen studierenden Söhne von Hamburger Familien zurück. ... Am folgenden Tag schlug ich den anderen Professoren des Kolonialinstituts ... vor, daß wir Professoren privatim Universitätskurse für Heimkehrer veranstalten sollten; der Vorschlag fand Zustimmung, und im Jahr 1919 nahmen bereits diese Kurse, unabhängig von irgendeiner amtlichen Sanktion, ihren Anfang. Der Zulauf war überraschend; das Bedürfnis war erwiesen, und nun gelang es binnen kurzem, die professionelle Privatunternehmung durch eine staatliche zu ersetzen.«¹¹ Und an seinen Freund Jonas Cohn, den Freiburger Philosophen, schrieb er am 7. April 1919: »Ich bin doch froh, bei dieser Neuschöpfung mit zu dem geistigen Aufbau beitragen zu können, den unser armes Vaterland so bitternötig braucht!«¹²

Stern wurde zum Ordentlichen Professor an der neugegründeten Universität Hamburg ernannt.

1931 tagte in Berlin die Deutsche Gesellschaft für Psychologie. Stern hatte zusammen mit Mitarbeitern den Kongreß und eine begleitende

¹⁰ Zitiert nach H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. 1994, 193f.

¹¹ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 157.

¹² H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. 1994, 120.

Ausstellung ausgerichtet. Den Mühen war großer Erfolg beschert, und William Stern wurde zum Vorsitzenden der Gesellschaft gewählt. Zu seinem 60. Geburtstag ehrte ihn sein Hamburger Institut mit einer umfangreichen Festschrift.

Als nur zwei Jahre später, 1933, dieselbe Gesellschaft in Leipzig tagte, war Sterns Name aus dem Mitgliederverzeichnis gestrichen, Stern wurde in keiner Rede mehr erwähnt, das von ihm ausgebaute Institut durfte er nicht mehr betreten. William Stern war als Jude seines Amtes enthoben worden. Das »Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums« vom 7. April 1933 verfügte, daß Beamte »nichtarischer Abstammung« in den Ruhestand zu versetzen seien. Dieses Gesetz traf im Deutschen Reich fünf von insgesamt 15 Psychologieprofessoren: Adhemar Gelb, David Katz, Wilhelm Peters, William Stern und Max Wertheimer. Stern stand zu diesem Zeitpunkt mit 62 Jahren kurz vor seiner ordentlichen Emeritierung.

Über die Niederlande, wo er 1935 noch in deutscher Sprache seine »Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage« veröffentlichen konnte, emigrierte er zusammen mit seiner Frau Clara in die USA, wo er bis zu seinem Tod als Gastprofessor an der Duke-University in Durham, N.C. tätig war.

William Stern stirbt am 27. März 1938 in Durham.

Kehren wir zurück ins Jahr 1912, als Edith Stein bei William Stern in Breslau das Seminar über Denkprobleme besuchte.

Um uns eine Vorstellung davon machen zu können, was Prof. William Stern seinen Studenten in diesem Seminar nahebrachte, sei ein kurzer Blick auf die Psychologie im beginnenden 20. Jahrhundert geworfen: Seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts war es Ziel der meisten psychologischen Veröffentlichungen gewesen, die Psychologie als Erfahrungswissenschaft auszuweisen, sie nach dem Vorbild der Naturwissenschaft aufzubauen und aus dem Bereich der Philosophie als eigenständige Disziplin herauszuschälen. Wenn auch im 18. Jahrhundert die Psychologie noch oft unter der Bezeichnung »Philosophie der menschlichen Natur« auftrat, so begann sich doch langsam die Forderung durchzusetzen, die Psychologie müsse naturwissenschaftlich vorgehen und sich auf Beobachtung und Experiment stützen. Psychologie sollte Experimentalpsychologie, praktische Psychologie oder Erfahrungsseelenkunde sein und sich vom spekulativen Denken lösen. Beobachtung und Versuch werden nun zur Bedingung psychologi-

schen Forschens, wenn auch idealistisches und romantisches Denken in der Psychologie nicht gänzlich untergeht, sondern neben der Hinwendung zur Tatsachenforschung weiter besteht, z.T. auch *in* den einzelnen Psychologen, wie etwa in Theodor Fechner, dem Begründer der Psychophysik, von dem wir noch hören werden, der bis an sein Lebensende doch auch ein romantischer Naturphilosoph blieb, oder eben auch in William Stern.

Mit Hegels Tod 1831 beginnt endgültig der unaufhaltsame Niedbruch aller idealistischen, spekulativen Richtungen der Psychologie, und der empirischen Psychologie ist die Tür in die Geschichte endgültig geöffnet. Denkvater der experimentellen Psychologie wurde Immanuel Kant durch seine Lehre, nur die physische Wirklichkeit sei erkennbar, das »Ding an sich« dagegen liege außerhalb der menschlichen Erkenntnismöglichkeit. Metaphysische Erkenntnisse sind für Kant unmöglich. Die erfassbare Wirklichkeit ist damit auf ihren quantifizierbaren Bereich eingengt.

Man könnte nun meinen, William Stern, der der Metaphysik einen breiten Raum in seinem philosophischen Denken einräumte, hätte sich in einer solchermaßen eingegengten Psychologie, wie sie sich bis Anfang des 20. Jahrhunderts durchgesetzt hatte, nicht wohlfühlen können, und die Frage stellen, ob er sich evtl. wegen der damals ohnehin schon für Juden bestehenden Schwierigkeiten – jüdischen Professoren war der Zugang zu ordentlichen Professuren erheblich erschwert – philosophisches Denken in der Psychologie versagt hätte. Doch nach seinen eigenen Worten kam ihm seine Doppelveranlagung spekulativer und nüchtern-rationaler Art zugute, mit deren einem Teil er Philosoph, mit deren anderem er experimentell orientierter Psychologe war. So hat er sich selbst nach seinen eigenen Worten »niemals ... einseitig ›vernaturwissenschaftlich‹ verstehen müssen.¹³

Der wissenschaftliche Weg William Sterns ist uns von ihm selbst in einer von Raymund Schmidt herausgegebenen Reihe philosophischer Selbstdarstellungen dargelegt worden:

Im Wintersemester 1888 beginnt der 17jährige Stern – wie wir schon hörten – in Berlin das Studium der Philosophie, dann ab dem 3. und 4. Semester auch der Psychologie. Im Rückblick von 40 Jahren zeichnet Stern ein trübes Bild der damaligen Philosophie und inner-

¹³ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 134.

halb dieser der Metaphysik: »Das Bild, das die deutschen Universitäten (insbesondere Berlin) damals in philosophischer Hinsicht boten, war sehr unerfreulich; es fehlte, um es kurz zu sagen, der Mut zur Philosophie. Der Zusammenbruch der spekulativen Philosophie nach Hegels Tode hatte für ein halbes Jahrhundert geradezu lähmend, der Siegeszug der Naturwissenschaften hypnotisierend gewirkt. Begriff wie Wort ›Metaphysik‹ waren verfehmt, galten als Restbestände eines überwundenen Zeitalters. Wo dennoch ein Ansatz zu eigener Weltanschauungsbildung versucht wurde, war er von vornherein eingeengt durch den wuchtenden Einfluß naturwissenschaftlichen Denkens. ... Unter solchen Umständen waren die geistigen Bildungs- und Erziehungswirkungen, die von Philosophiedozenten auf die Studenten ausgeübt wurden, recht gering. In der Studentenschaft wirkte sich die Metaphysikfeindschaft aus als Philosophiefeindschaft schlechthin; daß jemand, der nicht ex officio philosophische Vorlesungen hören mußte, in eine solche hineinging, lag fast außer dem Bereich der Denkbarkeit.«¹⁴

Stern selbst, wir hörten es schon, bezeichnet sich in seiner Selbstdarstellung als einen Menschen, zu dessen Person neben dem spekulativen Zug der zur Empirie gehörte. So in gewisser Weise ambivalent oder polar veranlagt, habe er in der Psychologie für beide Seiten seiner Persönlichkeit Nahrung gefunden. In Fechners Psychophysischem Gesetz schien ihm weltanschauliches wie empirisches Denken zugleich Berechtigung zu finden. Gustav Theodor Fechner, der 1801 geboren wurde und 1887 – ein Jahr vor Sterns Studienbeginn – starb, hatte nach Sterns Worten eine »großartige Weltgesetzlichkeit« gefunden. Sie hieß: »Nichts kann im Geist entstehen, bestehen, vergehen, ohne daß etwas im Körper mit entsteht, besteht, vergeht.« Die Lehre von der Abhängigkeit zwischen psychischer und physischer Welt war geboren, Kants Welt der Erscheinungen um die geistige Welt erweitert worden.

Von den ersten selbständigen psychologischen Untersuchungen bis zur Habilitation 1897 sollte sich William Stern mit einem Thema aus dem Gebiet der der Sinnesphysiologie nahestehenden Wahrnehmungspsychologie, nämlich der »Veränderungsauffassung«, befassen. Seine Habilitationsschrift trug dann auch den Titel »Psychologie der Veränderungsauffassung«.

¹⁴ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 130f.

Ich möchte wenigstens kurz auf dieses Arbeitsgebiet Sterns eingehen, damit Sie sich vorstellen können, in welcher geistigen Welt Edith Stein damals eintrat, als sie die Sternschen Seminare und Vorlesungen besuchte, und um von dorthin besser nachvollziehen zu können, daß sie, der der Philosoph Stern offenbar weitgehend unbekannt geblieben war, auf dieser Ebene ihren Hunger nach Wissen und Wahrheit nicht stillen konnte.

Die Namen dreier bedeutender Wissenschaftler stehen für eine Psychologie in der Nähe der Physiologie im 19. und 20. Jahrhundert, in deren Tradition auch William Stern mit seinen Arbeiten zur Veränderungsauffassung stand. Es sind dies: *Ernst Heinrich Weber*, 1795 in Wittenberg als Sohn eines Pfarrers geboren und 1878 gestorben. *Gustav Theodor Fechner*, auch er als Sohn eines Pfarrers 1801 in der Niederlausitz geboren und 1887 gestorben; und *Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz*, 1821 in Potsdam geboren, gestorben 1894 in Berlin.

Weber gilt als Mitbegründer der damals neuen Sinnesphysiologie. Mit seinen berühmten »Stechzirkeluntersuchungen« hatte er ab 1829 die Tastempfindlichkeit der menschlichen Haut untersucht und herausgefunden, daß ein Reizzuwachs, der einen merklichen Empfindungsunterschied hervorruft, in direktem Verhältnis zum Ausgangsreiz steht. An diese Untersuchungen knüpft Fechner an. Er wiederholt die Weberschen Stechzirkelversuche, führt Versuche zur Veränderungswahrnehmung von Gewichten durch und findet heraus, daß die Veränderung, die nötig ist, um als solche erkannt zu werden, immer in einem konstanten Verhältnis zur Ausgangsgröße steht (bei Gewichten z.B. 100–102 g; 300–306 g). Fechner fand für die verschiedenen Sinnesreize verschiedene Quotienten, die heute als *Weber-Fechnersche-Konstante* bekannt sind. Vom Psychophysischen Gesetz und seiner Bedeutung für William Stern haben wir schon gehört.

Helmholtz griff auf die Arbeiten von Weber und Fechner zurück. Er hatte als Physiologie Professuren in Königsberg, Bonn und Heidelberg innegehabt, seit 1871 war er Professor der Physik in Berlin gewesen. 1850 maß Helmholtz erstmalig die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Nervenerregung (30–50m/sec). Im selben Jahr erfand er den Augenspiegel. Kurz darauf das Ophthalmometer, ein Gerät zur Bestimmung der Hornhautkrümmung. Helmholtz' Bedeutung für die Psychologie ist bedeutend. Auf der Seite der empirischen Forschung stehend nimmt er scharf gegen jede philosophische Spekulation Stel-

lung. Wahrnehmungen bilden nach Helmholtz nicht die Außenwelt ab, geben nicht das wahre Bild der Dinge, sondern ein System von Zeichen. Unsere Wahrnehmung sei von der Funktion unseres Sinnesapparates abhängig, das Kantsche Ding-an-sich also nicht erkennbar.

Stern tritt wie Helmholtz in die Nachfolge-Forschung Fechners ein. Nur ging es ihm nicht um die Unterscheidbarkeit zweier Einzelreize, sondern um den Übergang eines Reizes in einen anderen, also etwa des Drucks in Schmerz. William Stern wurde mit seiner Habilitationsschrift auf diesem Gebiet als Privatdozent für Philosophie an der Universität Breslau zugelassen.

14 Jahre später sitzt in seinem Seminar über Denkprobleme die gerade 20jährige Edith Stein, eine wißbegierige, gescheite junge Frau, die sich mit Feuereifer in ihr Studium gestürzt hat. Sie spüren nun sicher, wie sich das Feuer an solcher Psychologie abkühlen kann.

Denn auch die Untersuchungen über das Denken waren rein experimenteller Art. Sie folgten den Schritten der Würzburger Schule unter Oswald Külpe (1862–1915), die weitgehend in Selbstversuchen die Gesetzmäßigkeiten des Denkens herauszufinden suchte und solche auch fand, von denen uns heute nur noch das sog. »Aha-Erlebnis« Karl Bühlers (1879–1963), eines Schülers Külpes, bekannt ist. Das Vorgehen der Würzburger Experimente war vereinfacht dieses: Es wurde ein Satz vorgelesen, wie etwa dieser: »Von allen Seiten wohlwollend behandelt und selbst wohlwollend, müßte ein Genie furchtbar leiden.« Die Versuchsperson sollte über diesen Satz nachdenken, sich seiner Bedeutung bewußt werden und alles aufschreiben, was sie nach dem Lesen des Satzes empfunden hatte. Dabei wurde erwartet, daß sich bestimmte Gesetzmäßigkeiten ergeben, wie eben das sog. »Aha-Erlebnis«, das sich kurz vor oder bei einer Problemlösung als unmittelbares Verstehen einstellt.

Solches experimentelle Forschen ließ Edith Stein begreiflicherweise unbefriedigt in ihrem intellektuellen Anspruch, und auch Stern selbst, so nötig und wichtig er das empirische Vorgehen innerhalb der Psychologie auch befand, mußte für die andere, die nach metaphysischen Fragen ausgreifende Seite seiner Persönlichkeit in die Verborgenheit seines Inneren ausweichen. In seiner Selbstdarstellung schreibt er: »Meine philosophische Neigung wurde mehr und mehr zum furor metaphysicus, der aber rein innerlich brannte. Das Verlangen nach einer Überzeugung von den ›letzten Dingen‹, nach der Erarbeitung einer neuen Weltanschauung mußte zunächst ganz mit sich allein fertig

werden; ich wußte, daß ich mich mit diesen Bestrebungen für Jahre, ja vielleicht für Jahrzehnte »ohne Haß vor der Welt verschließen« mußte, und nahm dies gern auf mich; denn die Aufgabe war nur zu lösen durch Unempfindlichkeit gegenüber der Verständnislosigkeit und dem passiven Widerstand der wissenschaftlichen Mitwelt. Es bestand lange Zeit in mir geradezu eine Hemmung, mit anderen über philosophische Fragen zu diskutieren, da ich doch wußte, daß ich für meine Art, die Dinge zu sehen, kein Verständnis zu erwarten hatte; es wäre doch nur ein Aneinander-Vorbeireden geworden. Und so war mir die philosophische Isolierung in Breslau, die durch das Fehlen anderer philosophischer Privatdozenten und durch die kühle Reserviertheit der Fachordinarien bedingt war, fast willkommen.«¹⁵

Der hier beschriebenen Situation kommt zugute, daß Stern in der naturwissenschaftlichen Psychologie doch *auch* einen Ausgleich für seinen Hang zum Spekulativen und jenen anderen Zug seines Wesens gestärkt sieht, »der auf unmittelbares Wirken, auf reale Gegenständigkeit und konkrete Einzellarbeit«¹⁶ gerichtet war. An Cohn schreibt er: »Ich bin auf dem Wege, mehr und mehr aus dem Psychologen ein Philosoph zu werden. ... Da diese philosophische Gedankenarbeit nur langsam reift, so kann dabei die eigentliche psychologische Fachtätigkeit ruhig nebenher gehen, mir ist stets diese Möglichkeit des Wechsels zwischen Empirie und Speculation sympathisch und zuträglich gewesen.«¹⁷

Im Jahr 1900 – im Erscheinungsjahr der Freudschen »Traumdeutung« – erscheint Sterns Buch »Über die Psychologie der individuellen Differenzen«, mit dem der Autor zum Begründer der Differentiellen Psychologie wurde. Das gemeinsame Erscheinungsjahr der beiden Werke steht nicht für tiefere Gemeinsamkeit der Autoren – im Gegenteil. Zwar war William Stern einer der wenigen nicht psychoanalytisch orientierten Psychologen, die sich dennoch intensiv um eine Rezeption der Psychoanalyse bemühten. Doch dann brachten die Veröffentlichungen psychoanalytischer Kindertherapien Stern so auf, daß im Jahr 1913 der sog. Breslauer Aufruf gegen die Psychoanalyse erschien, als dessen Initiator William Stern zeichnete. Diese Resolution wurde

¹⁵ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 139f.

¹⁶ Ebd., 140.

¹⁷ H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. 1994, 33.

von namhaften Pädagogen unterschrieben und erschien in vielen Zeitschriften. Ziel war es, vor der Kinder- und Jugendpsychoanalyse zu warnen, wie sie sich zu jener Zeit in den Fallanalysen Sigmund Freuds zum »Kleinen Hans« und Arbeiten der ersten Kinderanalytikerin Hermine Hug-Hellmuth darstellte. Zuvor hatte Stern auf einem Kongreß für Jugendbildung und Jugendkunde, von dem wir in anderem Zusammenhang noch hören werden, verschiedentlich zu diesem Thema gesprochen und aus seiner Haltung keinen Hehl gemacht. An Jonas Cohn schreibt er in diesem Zusammenhang in einem Brief vom 9. Juni 1913: »Ich sprach in der Debatte über die neuesten Anwendungen der Psychoanalyse auf den Jugendlichen und bin jetzt dabei, daraus einen längeren Protestaufsatz zu machen. Was nämlich da in neuester Zeit geleistet worden ist, übersteigt alle Begriffe. Die Psychoanalyse wird nachgerade zu einer pädagogischen Gefahr, und es ist höchste Zeit, daß die Jugendkunde dagegen Front macht.«¹⁸

Es ist hier nicht Raum, näher auf die Konflikte einzugehen, die dann 1913 in dem Aufruf gegen die Psychoanalyse eskalierten. Daß William Stern die Auffassung Freuds vom Kind als einem Wesen mit aggressiven, gewalttätigen und sexuellen Phantasien durch und durch fremd bis anstößig war, werden wir verstehen, wenn wir uns den philosophischen und psychologischen Arbeiten Sterns sowie seiner Persönlichkeit im Verlauf dieses Vortrags näher zuwenden.

Die Kontroverse zwischen Stern und Freud hat nicht zu dauernder Verstimmung geführt. In einem Brief an Cohn aus dem Jahr 1928 notiert er: »Gestern hatte ich hier (*Poststempel Semmering*) ein 2stündiges Gespräch mit Freud, bei aller Gegensätzlichkeit in d. angenehmsten Form.«¹⁹

Schlägt man in kleineren Werken zur Philosophiegeschichte unter dem Namen William Stern nach, so findet man ihn – wenn überhaupt – erwähnt als Psychologen und Philosophen und in dieser Doppelrolle, in der er sich ja auch selbst gesehen hat, als Begründer der »Differentiellen Psychologie« und des »Kritischen Personalismus«.

Die Philosophie William Sterns, dieser sogenannte Personalismus, stellt die Person in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen. Person ist nun aber bei Stern nicht mehr – wie seit dem späten Altertum üblicherweise verstanden – der Einzelne in seiner menschlichen Eigenart.

¹⁸ H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. 1994, 91.

¹⁹ Ebd., 161.

Bei Stern ist »Person« gekennzeichnet als »konkrete, ziel tätige Ganzheit«²⁰. Sie ist eine »unitas multiplex«, eine Einheit in Vielfalt, weder also als ein »einfaches Seelending« noch als »aggregatmäßiges Gefüge« zu verstehen. »Person« ist vielmehr gedacht als eine Instanz, die die ihr inneliegenden Aggregate zu einem Sinn ganzen vereinigt. Personen sind nach Stern Wesenheiten, »welche sind, indem sie wirken«²¹. Sie bilden eine Einheit, »indem sie eine Mannigfaltigkeit in sich sinnvoll gestalten«²². Sie sind »Träger einer teleologischen Kausalität«, denn der umfassende Sinn des Ganzen bringt ihre Teilkräfte Richtung Ganzheit in Bewegung. Sie sind »konkret und individuell«, es gibt sie als »Menschliches, Untermenschliches, Übermenschliches, als Organisches und Nicht-Organisches, als Individual- und Gemeinschaftsgebilde«²³.

Damit wird die Trennung zwischen belebtem und unbelebtem Sein, zwischen Geist und Materie ebenso aufgehoben wie die zwischen Einzelem und Mehrheit. Personen sind hierarchisch geordnete Gebilde. Jede Person kann andere Personen in sich enthalten. Obersten Abschluß des hierarchischen Systems bildet die »universale göttliche Allperson«²⁴. Der »Person« gegenüber steht die »Sache« als das, »was eben nicht Ganzheit«, sondern »Aggregat, nicht zielstrebige Ursprungstat, sondern Wirkungsfeld fremder Gesetzmäßigkeit, nicht konkret Individuelles, sondern abstrakt Gleichsetzbares, nicht Absolutheit, sondern Relation ist«²⁵. »Ein Seiendes ist« nach Sterns Worten »»Person«, sofern es ein Ganzes ist, das sich seinen immanenten Zwecken gemäß erhält, entfaltet, gestaltet, ist »Sache«, sofern es für andere Personen Teil ist, den Wirkungsprinzipien dieser übergeordneten Einheiten gehorcht.«²⁶

Je nach der Betrachtungsperspektive kann nun Seiendes Person sein, wenn es als eine Einheit verstanden wird, die sich gemäß ihrem innewohnenden Zweck und Ziel entsprechend entwickelt. Es kann aber auch Sache sein, wenn es Teil einer übergeordneten Person ist und sich ihrer Zweckgerichtetheit unterordnet. – Mich beschlich beim Lesen

²⁰ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 164.

²¹ Ebd., 164.

²² Ebd., 164.

²³ Ebd., 164.

²⁴ Ebd., 166.

²⁵ Ebd., 165.

²⁶ Ebd., 165.

dieser Sternschen Gedanken ein ungutes Gefühl. Freilich – wir nach Auschwitz Lebenden, Zeitzeugen so vieler menschenverachtender Diktaturen, sind hellhöriger als es die Menschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts sein konnten und mußten, wenn es um mögliche gedankliche Wegbereitung oder eine mögliche Ausschlichtung von theoretischen Reflexionen für die Degradierung des Menschen zu Sachen, d.h. ihrer Persönlichkeit beraubter Wesen geht. Und freilich war Stern von solchen Gedanken himmelweit entfernt. Und die, die dem Rassenwahn verfallen waren, hatten es ohnehin nicht nötig, sich die Legitimation für ihr menschenverachtendes Treiben in philosophischen Werken zu suchen.

Bei der weiteren Vorbereitung für diesen Vortrag fand ich in einem Buch, das der Sohn, Günther Anders, geschrieben und seinem Vater gewidmet hat und das den Titel »Die Antiquiertheit des Menschen« trägt, in eben dieser Widmung Sätze, die die tragische Verkennung der Realität über der philosophischen Reflexion des Person-Sache-Gedankens zeigen. Anders schreibt dort: »Seine persönliche Güte und der Optimismus der Zeit, der er angehörte, verhinderten ihn lange Jahre, einzusehen, daß, was die »Person« zur »Sache« mache, nicht deren wissenschaftliche Behandlung ist; sondern die faktische Behandlung des Menschen durch den Menschen. Als er von den Verächtern der Humanität über Nacht entehrt und verjagt worden war, ist ihm der Gram der besseren Einsicht in die schlechtere Welt nicht erspart geblieben.«

Doch zurück zur Sternschen Philosophie: Der Mensch ist in der Sternschen Gedankenkette eine Sonderform der allgemeinen Person. Auf ihn angewandt wird der Begriff der Person zur Persönlichkeit. Auch der Mensch ist – entsprechend dem Personbegriff Sterns – ein Seiendes, das seine Einzelemente Richtung Ganzheit weiter entwickelt und in ihr zur eigentlichen Verwirklichung bringen möchte. Darüber hinaus erfährt der Mensch den Sinn seines Daseins aus dem letzten und höchsten Sein selbst, auf das er gerichtet ist.

Welches sind nun die Entwicklungsbedingungen menschlichen Seins? Wodurch geschieht Entwicklung, und wie ist sie zu erklären?

»Der Mensch ist« nach Stern » – im Körperlichen wie im Seelischen – weder ein Träger fester und starrer Angewohnheiten noch ein passives Erzeugnis von Umwelteinflüssen; die inneren Bestimmungen seines Lebens haben vielmehr stets den Charakter von Dispositionen, d.h. zielstrebig angelegter, aber noch nicht eindeutig festgelegter Strebe-

Richtungen und -Rüstungen, deren Spielraumbreiten erst allmählich durch die Mitwirkung der äußeren Faktoren zur eindeutigen Wirklichkeit des personalen Lebens determiniert werden. Die Dispositionen sind aber nicht einzelne selbständige ›Vermögen‹; sondern nur Teilstrahlen der personalen unitas ... die Umweltfaktoren wiederum sind niemals einfache Zwangsgewalten, unter deren Druck die Person in eine bestimmte Form gepreßt wird. ... Das Zusammenwirken, die ›Konvergenz‹ beider Bedingungsgruppen determiniert das Geschehen in der realen Person.«²⁷

Was Sie soeben hörten, ist das sog. Konvergenzprinzip William Sterns. Menschliches Sein erklärt sich nach diesem erst aus der »Konvergenz«, aus dem Zusammenwirken von Dispositionen und Umwelt, wobei den primären Anlagen höhere Bedeutung zukommt – ein Gedanke, der heute durch die Gen-Forschung Bestätigung findet. Die Umwelt kann nach Sterns Auffassung immer nur das zur Entfaltung bringen, was bereits innerlich angelegt ist.

Tiefer will ich auf Sterns philosophische Gedanken nicht eingehen, obwohl ich ihm natürlich mit dieser verkürzten Darstellung nicht annähernd gerecht geworden bin. Seine Philosophie aber wenigstens kurz zu umreißen, schien mir notwendig, damit Sie einen Geschmack des Sternschen Denkens bekommen und um nun im folgenden drei Fragen nachgehen zu können:

1. Wie wirken sich die philosophischen Gedanken William Sterns auf seine Psychologie aus?
2. Welche Bedeutung haben seine philosophischen Gedanken für sein Welt- und Menschenbild?
3. Wie hätte sich die Philosophie Sterns auf Edith Stein ausgewirkt, falls sie sie gekannt hätte? – Letzteres freilich ein überaus hypothetisches und damit fragwürdig bleibendes Unterfangen, als dessen Berechtigung hier die seltsame Neigung der Menschen gelten soll, aus der Frage »was wäre gewesen, wenn ...« neue oder tiefere Erkenntnisse über das tatsächlich Geschehene zu gewinnen. Zur Beantwortung dieser letzten Frage werden wir später auch noch einen sehr verkürzten Blick auf die Metaphysik Sterns werfen müssen.

²⁷ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 171.

Ad 1.: Wenn wir innerhalb der Persönlichkeit Sterns dem Philosophen die Priorität vor dem Psychologen einräumen, so wie er selbst es ja gesehen hat, dann lassen sich manche seiner Arbeits- und Interessenfelder im Bereich der Psychologie als beinahe notwendige Fortführung seiner philosophischen Gedanken verstehen. Das betrifft zum einen seine Fokussierung des Anlage-Umwelt-Gedankens, der auf dem Gebiet der Psychologie dazu führte, daß Stern sein Augenmerk darauf lenkte, unter welchen Bedingungen Menschen sich zu den Persönlichkeiten entwickeln, die sie sind. Es ist dies die Frage der sog. Differentiellen Psychologie, als deren Begründer Stern gilt. Nicht die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten menschlicher Entwicklung also interessierten den Psychologen Stern, sondern das Zusammenwirken von bestimmten Voraussetzungen, sprich Anlagen (körperlicher, seelischer, geistiger Art) und sozialem, kulturellem, religiösem Umfeld etwa. Die Differentielle Psychologie fragt nach den Unterschieden zwischen den Personen, wie sie sich aus dem Zusammenwirken verschiedener Anlage- und Umweltbedingungen ergeben, und entwickelte zu diesem Zweck Untersuchungsmethoden, die über die Auswirkungen solcher Wechselwirkungen Aufschluß geben sollten. So entstand etwa eine Psychodiagnostik, die die Begabtenförderung zum Ziel hatte. Das Begabungsproblem wiederum hängt eng mit der Intelligenz zusammen. William Stern führte das Verhältnismaß der Intelligenz, den sog. Intelligenzquotienten (IQ) ein, der aus der Beziehung von Intelligenz und Lebensalter mal 100 errechnet wird. (Das Intelligenzalter wird aus der Anzahl der richtig gelösten Aufgaben errechnet, die für eine bestimmte Altersgruppe aufgestellt wurden. Löst ein Kind über die Aufgaben seiner Altersgruppe hinaus noch solche der nächsten Altersstufen, so übersteigt sein Intelligenzalter sein Lebensalter, und der IQ liegt über 100. Oder anders: Ein IQ von 100 wird dann erreicht, wenn eine Versuchsperson genau die Aufgaben – nicht mehr und nicht weniger – zu lösen imstande ist, die für ihre Altersgruppe ausgearbeitet wurden.) Auch die Definition der Intelligenz, die zu meiner Studienzeit Studenten der Psychologie noch auswendig lernten, stammt von Stern: Intelligenz ist danach die »allgemeine geistige Anpassungsfähigkeit an neue Aufgaben und Bedingungen des Lebens«. Daß William Stern sich innerhalb der Psychologie besonders mit der Psychologie der Kinder und Jugendlichen befaßte – 1967 erschien in 30. Auflage sein vielbeachtetes Werk der »Psychologie der frühen Kindheit bis zum 6. Lebensjahr« – läßt sich ebenfalls mit einem Blick

auf seinen Personbegriff verstehen, in dem ja der Entwicklung (zur Ganzheit) eine hervorragende Bedeutung zukommt. Die Entfaltung der Person, die Stern voraussetzt, läßt sich im Kind besser beobachten als im Erwachsenen. So entstanden die Tagebücher über die Entwicklung seiner eigenen Kinder Hilde, Günther und Eva, die weitgehend von seiner Frau Clara geschrieben und von ihm theoretisch reflektiert wurden. Diese Tagebücher wurden über einen Zeitraum von 18 Jahren (von 1900–1918) geführt.

Es nimmt im Hinblick auf die Betonung des Personproblems in Sterns Philosophie nicht wunder, daß die Eheleute nicht etwa *ein* Werk über den Werdegang aller drei Kinder schrieben, sondern daß jedes Kind in seiner eigenen Entwicklung beobachtet wird. Und es leuchtet unmittelbar ein, daß die Sterns viel Mühe darauf verwandten, ihren Kindern vielfältige Anregungen aus verschiedenen Bereichen anzubieten – Bilder, Kataloge, Spielzeug, Musik, Literatur, Kunst –, damit diese die ihnen eigenen Anlagen optimal entfalten konnten. Die Beobachtung wurde auch nicht auf spezielle Bereiche, wie etwa den der Sprache oder des Gedächtnisses, eingeengt, das Kind sollte in seiner Ganzheit beobachtet und untersucht werden. Mit Hilfe von Experimenten, die die Kinder jedoch nicht als solche, sondern als »herrliche Spiele« erlebten²⁸, untermauerte der Vater wissenschaftlich die Beschreibung der Entwicklung seiner Kinder. Geplant waren aus dem Tagebuchmaterial sechs Monographien, erschienen sind zwei, die »Kindersprache« (1907), ein Werk über Sprachentwicklung, und »Erinnerung, Aussage, Lüge« (1908), das sich mit der Gedächtnisleistung befaßt.

Soweit also zu der Weiterführung der philosophischen Gedanken Sterns in seiner psychologischen Lehre und Forschung. Der Blick auf die Erziehung der Kinder Hilde, Günther und Eva kann nun unsere Aufmerksamkeit auf jenen zweiten Punkt lenken, den wir ins Auge fassen wollten: in welcher Wechselbeziehung die philosophischen Gedanken William Sterns mit seinem Welt- und Menschenbild standen.

Ad 2.: In den entwicklungspsychologischen Arbeiten Sterns zeigt sich, daß seinem Entwicklungsbegriff ein idealistisch überhöhtes Menschenbild zugrunde liegt. Entwicklung vollzieht sich stets als Prozeß Richtung personaler Vervollkommnung und teleologischer Sinnerfüllung. Auf Fehlentwicklungen, auf Entwicklungen, die auf die Auflö-

²⁸ Günther Anders, Bild meines Vaters. In: William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. Den Haag 1950, 27.

sung einer Person zusteuern oder die die Ganzheit zumindest gefährden, richtete William Stern sein Augenmerk nicht.

Umweltreize werden von ihm nur insoweit bedacht, als sie entwicklungsfördernd sind. Negative Stimulanten in der Entwicklung, schädliche bis zerstörerische Einflüsse hat er nicht reflektiert. Das Negative, das Stern ins Auge faßte, war ein Zuwenig an Außenreizen, so daß sich die Anlagen nicht entfalten konnten.

Zwar hat Stern betont, die psychologische Forschung habe seine Philosophie beeinflusst und er habe auf ihrem Gebiet die »Anschauungsgrundlagen für die im Werden begriffene philosophische Theorie«²⁹ erhalten, doch hat die Befruchtung in dieser Richtung, also von der Psychologie auf die Philosophie, doch offenbar dort ihre Grenze gefunden, wo Stern als Philosoph nicht hindenken konnte und wollte. Ansonsten hätte – und ich will es dann bei diesem einen Beispiel belassen – etwa die einfache Tatsache, daß die Sterns zu ihrem Leidwesen wahrnehmen mußten, daß ihre eigenen Kinder trotz einer gezielten Erziehung zu Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe zu Lügen griffen, den Philosophen bzgl. einer sich sozusagen automatisch vollziehenden Entwicklung zu Ganzheit und Vervollkommnung verunsichern und ihn seinen Person- und Entwicklungsbegriff neu überdenken lassen müssen. Doch in seiner durch und durch optimistisch gestimmten Weltanschauung hätten solche Reflexionen nur schwerlich wurzeln können.

William Stern war ein optimistischer, war ein gütiger Mann voller Bescheidenheit, ein aufrichtiger, wahrheitsliebender Mensch. So hat ihn ja auch Edith Stein beschrieben. »Da er bescheiden war«, schrieb sein Sohn Günther Anders 1950, »überschätzte er die Welt; da er gütig war, unterschätzte er ihre Bosheit.«³⁰ Er war zu freundlich, »um die Tatsachen Gewalt und Bosheit ins Auge fassen zu können«³¹. So er das Böse anerkannte, dann »immer nur als Zwischenfall, niemals als Prinzip; immer nur als Mißbrauch, niemals als Brauch. Weil er im Prinzip den Menschen für gut hielt, hielt er ihn auch für schuldlos. Seine ›Psychologie der Zeugenaussage‹ ist von der Überzeugung getragen, daß viel

²⁹ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 135.

³⁰ Günther Anders, Bild meines Vaters. In: William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. Den Haag 1950, 25.

³¹ Ebd., 25.

weniger Bösartiges geschehe, als angenommen werde«³², und daß manche Falschaussage mehr auf Gedächtnisunschärfe beruhe als auf willentlicher Lüge. »Genau so wenig wie in seinem Leben taucht in seinem System Bosheit oder Macht, Tod oder Töten auf«, schreibt Günther Anders³³. Was wunder, wenn William Stern nach den Worten seines Sohnes »weder 1914 noch 1933 (die Gefahr der Welt) geahnt hat und daß das Bild, das er vom Menschen entwirft, das eines guten und zu ungefährdeten Wesens ist«³⁴. So hat er es nach den Worten seiner Tochter Eva 1914 in Hamburg abgelehnt, sich über die vorgeschriebenen Rationen hinaus Lebensmittel zu beschaffen, was damals jeder tat, dem sich die Möglichkeit dazu bot. Und er verbot seinen Kindern den damals üblichen Gruß »Gott strafe England«³⁵. Noch 1933 hat er die Hoffnung auf baldige Änderung der Zeiten zum Guten hin nicht aufgegeben. Am 6. Januar schreibt er an Jonas Cohn: »Ist auch die unmittelbare Gegenwart nicht grade disponiert für tiefgründige Werke, die fern von Radikalismus u. Welterneuerungsphantasien dennoch die entscheidenden Probleme des Menschen behandeln, so müssen wir doch hoffen, daß solche Zeiten wiederkommen – denn sonst wäre ja unser ganzes Wollen und Tun in den letzten 50 Jahren umsonst gewesen! So sinnlos aber *kann* Geschichte nicht sein!«³⁶ Er hat mit Sicherheit nicht an ein Interregnum des Schreckens gedacht, das noch ganze zwölf Jahre dauern sollte.

»Als er von einem Tag auf den anderen von seiner Lehrtätigkeit, von seinen Zeitschriftenredaktionen, seinem großzügig aufgebauten Hamburger Institut ausgeschlossen wurde, stürzte ihm seine Welt zusammen«³⁷, und er war der Anstrengung, an einer fremdsprachlichen Universität Vorlesungen und Seminare abzuhalten, nicht mehr gewachsen. »Im Jahre 1938 brach er« nach den Worten seines Sohnes »zusammen: vielleicht, wenn man dieses Wort verwenden darf, in einem ›guten‹ Augenblick, denn die Furchtbarkeit des Krieges hat er nicht mehr mit-

³² Ebd., 26.

³³ Ebd., 28.

³⁴ Günther Anders, Geleitwort zur 7. Auflage, in: William Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*. Heidelberg 1952, XV.

³⁵ Werner Deutsch (Hrsg.), *Über die verborgene Aktualität von William Stern*. Frankfurt 1991, 135.

³⁶ H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), *Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn*. Beiträge zur Geschichte der Psychologie, 1994, 166f.

³⁷ Günther Anders, Geleitwort zur 7. Auflage, in: William Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*. Heidelberg 1952, XV.

erlebt und das Wissen um die Massenvernichtung von Menschen ist ihm erspart geblieben.«³⁸

Vielleicht haben Sie bemerkt, daß ich meiner Absicht, die Auswirkungen der Sternschen Philosophie auf sein Welt- und Menschenbild nachzugehen, nicht ganz treu geblieben bin. Stattdessen habe ich umgekehrt – wie es sich für eine Psychologin gehört – nach den Wurzeln der Philosophie im Menschen William Stern gesucht, so wie er von seinen Kindern Günther Anders und Eva Michaelis-Stern geschildert wird.

Ad 3.: Die Frage, was das Denken, die Weltanschauung Sterns in Edith Stein ausgelöst hätten, wie sie darauf reagiert hätte, wenn sie sich mit dieser Thematik vertraut gemacht hätte, setzt voraus, daß wir unseren Blick nun noch der Metaphysik Sterns zuwenden. Ich will das mit Rücksicht auf den rein spekulativen Charakter solcher Überlegungen in aller Kürze tun.

Daß Edith Stein eine experimentelle Doktorarbeit im Fach Psychologie nicht reizen konnte, ist verständlich. Stern selbst hat immer wieder betont, daß Experimente nie Letztes, sondern immer nur Vorletztes aussagen, weil der Mensch in seiner Tiefe spricht und nicht antwortet. So blieb Stern selbst der Aussagefähigkeit von Experimenten gegenüber kritisch eingestellt, wenn es für ihn an der Notwendigkeit und Wichtigkeit experimentellen Forschens auch keinen Zweifel gab. Doch blieben es für ihn Reaktionen, die mit Experimenten zugänglich wurden, und »kein Experiment in der Welt (würde) jemals beweisen, daß ›Reaktion‹ das Wesentliche des Menschen sei«³⁹.

Vermutlich hat Edith Stein die Distanz William Sterns zur experimentellen Methode nicht gekannt. Vielleicht hätte sie ihr auch nicht ausgereicht zur Motivation an einer experimentellen Arbeit. Sie wollte ja denken, logisch, selbständig denken und sich dabei anstrengen, wie wir hörten.

Anstrengend hätte es wohl sein können, sich in die Sternschen Gedanken über »Person und Sache«, in seine Welt-, Menschen- und Wertlehre einzudenken. Doch gerade die Gedanken William Sterns zur Weltanschauung hätten wohl einer Persönlichkeit, wie sie Edith Stein im Begriff war auszubilden, nicht letztlich Ruhe bieten können.

³⁸ Ebd., XV.

³⁹ Günther Anders, Bild meines Vaters. In: William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. Den Haag 1950, 30.

Das soll keine Kritik an Sterns Weltanschauungslehre sein, kein Urteil über ihren philosophischen Wert. Doch man kann sich vorstellen, daß Edith Stein sich in der Radikalität ihres Suchens nach Wahrheit nicht zufrieden gegeben hätte mit einer Weltanschauung, der von Stern selbst ein »objektiv-subjektiver Charakter«⁴⁰ attestiert wird. Solche Weltanschauung »beansprucht nicht, wie Religion oder wie Metaphysik alten Stils, absolute Gültigkeit, sondern ist durch das (individuelle, nationale, kulturelle) Subjekt begrenzt«, schreibt Stern in seiner »Selbstdarstellung«⁴¹. Eine Weltanschauung, die dem Menschen die Welt nur in subjektiver Sicht erschließt, hätte sicher nicht die Kraft gehabt, Edith Stein zu einer existentiellen Erfahrung zu führen. Die junge Studentin war darauf ausgerichtet, nach den letzten Dingen zu suchen.

»Unter Metaphysik«, hatte Stern 1927 geschrieben⁴², »versteht der Personalismus nicht den Besitz der fertigen Wahrheit, sondern den suchenden Seins- und Wertglauben. ... Indem der metaphysische Glaube ein suchender ist, unterscheidet er sich vom religiösen, der in sich ruht.«

Edith Stein hatte nach ihren eigenen Worten nach der Lektüre Teresas von Avila empfunden: Das ist die Wahrheit. Eine vorläufige, zeitbedingte, eine subjektive Wahrheit konnte ihren Durst nach letzter Erkenntnis nicht stillen. Ihr Suchen nach Wahrheit, in der Sternschen Terminologie ihr »metaphysischer Glaube«, war im Gott des Christentums zur Ruhe, d.h. in den Worten Sterns zum »religiösen Glauben gekommen«.

Nach William Stern ist der Weg zur Wahrheit denkbar nur als endloser Prozeß »ewiger Annäherung«. Übertragen auf den spirituellen Bereich entspricht der Gedanke von der ewigen Annäherung an die Wahrheit der modernen Auffassung vom Wesen einer Spiritualität des 3. Jahrtausends, wie sie im deutschen Sprachraum etwa von Bernhard Schellenberger entworfen wird mit den Grundsätzen: Annäherung statt Wahrheit; unendliches Weiterschreiten statt unwiderruflicher Besitz der Wahrheit; analoges Reden statt Theorie und Dogma. So gesehen kann man in Stern einen Vordenker moderner Spiritualität sehen. Wäre aber eine Persönlichkeit wie Edith Stein mit einem Verzicht auf

⁴⁰ William Stern, Selbstdarstellung. In: R. Schmidt (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig 1927, 148.

⁴¹ Ebd., 148.

⁴² Ebd., 162.

letzte Wahrheit, stattdessen mit ewiger Annäherung zur geistigen Ruhe gekommen? Und hätte die *absolute Allperson* oder die *lebendige Gottheit* der Sternschen Metaphysik, der man sich zwar ewig annähern, aber nicht personal begegnen kann, der Radikalität und Bedingungslosigkeit des metaphysischen und religiösen Suchens Edith Steins zur Erfüllung verhelfen können?

Wir wissen, daß Edith Stein nicht bei William Stern blieb. Sie promovierte vier Jahre später (1916) bei Husserl in Freiburg.

Nur zwei Begegnungen sind für die Folgezeit zwischen Edith Stein und William Stern noch verbürgt. Die eine in den Sommersemesterferien 1913: »Stern lud mich immer noch mit dem engsten Schülerkreis zusammen ein«, lesen wir in Edith Steins Erinnerungen⁴³, »und zog mich heran, um eine große pädagogische Tagung und eine damit verbundene psychologische Ausstellung vorzubereiten.«

Im Oktober 1913 fand in Breslau unter Leitung von William Stern der 3. Kongreß für Jugendbildung und Jugendkunde statt. »Der Leitgedanke der (begleitenden) Ausstellung war, eine möglichst einwandfreie Gegenüberstellung der psychologisch-pädagogischen Phänomene bei Knaben und Mädchen zu gewähren«, schreibt Stern in der Vorbemerkung zum Ausstellungsführer⁴⁴. Die Ausstellung zeigte einerseits Gedichte, Aufsätze, Plastiken, Werkarbeiten von Kindern und Jugendlichen aus Volksschulen (Grund- und Hauptschulen), Höheren Schulen (Gymnasien), Hilfsschulen (Sonderschulen) und Kindergärten, andererseits die Ergebnisse experimenteller Untersuchungen in Form von graphischen und tabellarischen Darstellungen. Sinn der Ausstellung war es u.a., die Frage nach der Fruchtbarkeit der Koedukation psychologisch zu beantworten. Dazu suchte man Antwort auf die Frage, »ob die Geschlechter psychologisch gleich- oder verschiedenartig geartet sind«.

Uns mag es heute verwundern, daß diese Frage überhaupt gestellt werden mußte. Doch es ging nicht um eine allgemeine Einschätzung, sondern um die wissenschaftliche Beantwortung der These von der Unterschiedlichkeit der Geschlechter. Dazu ließ Stern seine Breslauer Studenten bestimmtes Material durcharbeiten und am Ende entschei-

⁴³ Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie, Edith Steins Werke VII. Freiburg 1965, 193.

⁴⁴ William Stern, Führer zur Ausstellung zur vergleichenden Jugendkunde der Geschlechter (auf dem 3. Kongreß für Jugendbildung und Jugendkunde in Breslau). Leipzig/Berlin 1913, Vorbemerkung.

den, ob der Produzent eher männlich oder weiblich gewesen sei. »Ich lasse gegenwärtig in einem Seminar mehrere hundert Aufsätze aus Knaben- und Mädchenvolksschulen nach einem bestimmten Schema verarbeiten (zum Zweck der Ausstellung)«, heißt es in einem Brief an Cohn, »und habe alle Namen und Klassen durch Chiffren ersetzt, damit die Bearbeiter gänzlich ohne Anhaltspunkte über Alter und Geschlecht sind. Ich hatte dann vor, nachher die Bearbeiter aufzufordern, ihre Meinung über das Geschlecht der Verfasser abzugeben.«⁴⁵

Diese Ausstellung also half Edith Stein vorzubereiten.

Sechs Jahre später – Edith Stein bemüht sich vergeblich um eine Habilitation – schreibt sie an Roman Ingarden, sie wolle, wenn sie in Bälde nach Hamburg zu ihrer Schwester Else komme, dort anfragen, ob es eine Möglichkeit zur Habilitation für sie gäbe. Und wörtlich fährt sie fort: »Viel Hoffnung habe ich nicht, denn die Philosophie ist dort durch zwei jüdische Ordinarien vertreten (Stern und Cassirer) und bei dem ungeheuren Antisemitismus, der jetzt allgemein herrscht, möchte ich Stern nicht darum bitten, nun auch noch mich vorzuschlagen. Wenn er es mir von selbst anbieten wollte, würde ich natürlich nicht nein sagen. Ich kenne ihn ja persönlich sehr gut und werde ihn jedenfalls aufsuchen.«⁴⁶

Von dieser Unterredung ist m.E. nichts bekannt. Stern jedenfalls erwähnt die Begegnung in den uns zugänglichen Schriften und Briefen nicht. Doch hatte er 1917 an seinen besten Freund Jonas Cohn, den Freiburger Philosophen (1871–1938), in dessen Familie auch sein Sohn Günther während seines Freiburger Studiums längere Zeit lebte, geschrieben: »Jetzt ist eine ehemalige Schülerin von mir in Freiburg, die du natürlich schon kennengelernt hast: Edith Stein. Sie ist ein sehr stiller Mensch, der wie ihre Doctorarbeit zeigt, außerordentlich scharfsinnig und in die Gedankengänge ihres Meisters augenscheinlich vorzüglich hineingewachsen ist. Hat sie Aussicht, in Freiburg weiterzukommen?«⁴⁷

Wir sehen, William Stern hat seiner ehemaligen Schülerin auch von Hamburg aus die Abkehr von der Psychologie nicht nachgetragen und spricht voller Wertschätzung von ihr.

⁴⁵ H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. 1994, 90f.

⁴⁶ Edith Stein, Briefe an Roman Ingarden. Edith Steins Werke XIV. Freiburg 1991, 122.

⁴⁷ H. E. Lück und D.-J. Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. 1994, 108.

Ich möchte nun zum Ende meiner Ausführungen über William Stern kommen und abschließend die Frage aufwerfen, warum William Stern heute nur noch engeren Fachkreisen bekannt ist.⁴⁸

Im Jahre 1909 begaben sich drei deutsche Psychologen per Schiff nach New York. Anlaß der Reise war die Tatsache, daß ihnen die Ehrendoktorwürde der Clark University in Worcester nahe Boston verliehen werden sollte. Neben einer vollständigen Passagierliste gibt es auch eine, die nur die Namen der VIPs enthielt. Wessen Name befand sich wohl auf der Liste – der Freuds oder der Jungs? Keiner der beiden. Die VIP war William Stern.

Wir sehen, wie sich die Zeiten geändert haben. Heute kennt jeder Sigmund Freud oder C. G. Jung, Stern aber ist beinahe vergessen.

Ein Grund für die heutige Unbekanntheit William Sterns liegt vermutlich an der Tatsache, daß er nach seiner Emigration in die USA als Wissenschaftler nicht mehr Fuß fassen und seine philosophischen und psychologischen Arbeiten nicht mehr fortsetzen konnte.

Ein anderer Grund hängt mit Sterns Charakter zusammen. Wir hörten, er sei ein bescheidener, lebenswürdiger Mann gewesen, der seine Ansichten niemandem überstülpte, sondern anderen Meinungen immer mit Güte und Toleranz begegnete. Lange vor seiner durch den Naziterror erzwungenen Emigration in die USA hatte er sich als Philosoph in eine innere Emigration begeben. Laute Proklamation seiner Ideen war seine Sache nicht. Wenn in der Außenwelt kein fruchtbarer Boden für sein Denken vorhanden war, so mußte eben innerlich wachsen und gedeihen, was außen verkannt wurde. Solche Neigung zur Zurückgezogenheit, solche Bescheidenheit waren dem Nachruhm vermutlich abträglich. Und so gibt es bis heute auch keine Biographie über William Stern.

Ein letzter Grund ist wissenschaftlicher Art. William Stern war auf vielen Gebieten der Psychologie hohe Kompetenz eigen. In der Allgemeinen Psychologie, der Entwicklungspsychologie sowie der Differentiellen und Forensischen Psychologie, auf all diesen Gebieten steht Sterns Name für Pionierleistungen und hohes wissenschaftliches Niveau. Doch Stern hat keine Schule gegründet, an deren Geschichte und Tradition nachwachsende Psychologen hätten bauen und auf diese Weise für die Verbreitung ihrer Lehren sorgen können.

⁴⁸ Ich folge dabei den Ausführungen von Werner Deutsch (Hrsg.), Über die verborgene Aktualität von William Stern. Frankfurt 1991.

Diese Gründe mögen mit dazu beigetragen haben, daß heutige Psychologiestudenten – nach dem Namen William Sterns befragt – ratlos die Achseln zucken oder allenfalls zurückfragen: War das der mit dem IQ?

Ich hoffe, daß Ihnen in diesem Vortrag nicht nur der Wissenschaftler, schon gar nicht nur der mit dem IQ, näher gekommen ist, sondern vor allem der Mensch William Stern, von dem sein Sohn Günter Anders schrieb: »Weitgehend (aber) war meines Vaters Optimismus auch, so sonderbar es klingt, ein Zeichen seiner Bescheidenheit: um sich seine eigenen Erfolge nicht selbst anrechnen zu müssen, sah er sie lieber charakteristisch für die Zeit an und buchte sie als Symptom einer breiten, ja allgemeinen Aufwärtsbewegung.«⁴⁹ Und an anderer Stelle: »Wenn der weite Horizont meines Vaters begrenzt war, so durch (diese) seine Güte.«⁵⁰

LITERATUR

- Anders, G. (1950). Bild meines Vaters. In: William Stern: Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. 2. Aufl. Den Haag, (1. Aufl. 1934).
- Anders, G. (1952). Geleitwort zur 7. Auflage. In: William Stern: Psychologie der frühen Kindheit. 7. Aufl. Heidelberg.
- Behrens, H., Bittner, C. und Deutsch, W. (2. Aufl. 1995). William Stern. Ein Wegbereiter der Historischen Psychologie? Wegbereiter der Psychologie. S. 245–255.
- Deutsch, W. (Hrsg.) (1991). Über die verborgene Aktualität von William Stern. Frankfurt/M.
- Graf-Nold, A. (1991). Stern versus Freud. In: Deutsch, W. (Hrsg.) (1991). Über die verborgene Aktualität von William Stern. S. 50–91. Frankfurt/M.
- Lück, H. E. (1989). Der Briefwechsel zwischen William Stern und Alexius Meinong. Psychologie und Geschichte, Jahrgang 1, Heft 4, S. 38–54.
- Lück, H. E. und Löwisch, D.-J. (1994). Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Beiträge zur Geschichte der Psychologie. Band 7. S. 11 ff. und S. 185–213.
- Michaelis-Stern, E. (1991). Erinnerungen an meine Eltern. In: Deutsch, W. (Hrsg.) (1991). Über die verborgene Aktualität von William Stern. S. 133–140. Frankfurt/M.

⁴⁹ Günther Anders, Geleitwort zur 7. Auflage, in: William Stern, Psychologie der frühen Kindheit. Heidelberg 1952, IX.

⁵⁰ Günther Anders, Bild meines Vaters. In: William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. Den Haag 1950, 25.

- Schmidt, W. (1991). Sehnsucht nach Weltanschauung. William Stern um die Jahrhundertwende. *Psychologie und Geschichte* 3 (1/2).
- Schmidt, W. (2. Aufl. 1999). William Stern. *Illustrierte Geschichte der Psychologie*. S. 124–126.
- Stein, E. (1965). Aus dem Leben einer jüdischen Familie. *Edith Steins Werke VII*. Louvain/Freiburg.
- Stein, E. (1991). Briefe an Roman Ingarden. *Edith Steins Werke XIV*.
- Stern, W. (1913). Führer zur Ausstellung zur vergleichenden Jugendkunde der Geschlechter (auf dem 3. Kongreß für Jugendbildung und Jugendkunde in Breslau, Oktober 1913). Leipzig/Berlin.
- Stern, W. (1927). Selbstdarstellung. In: Schmidt, R. (Hrsg.) *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. 6. Band. S. 129–184. Leipzig.

7. Aktualität

JOSEF HOMEYER

Bloß keine Visionen

Der EU Verfassungsentwurf und jüdisch-christliche Anfragen*

I.

Der Entwurf einer Verfassung für die Europäische Union ist nach 1989, dem Fall der Mauer, das zweite Großereignis an der Epochen-schwelle zum neuen Jahrtausend. An kaum einer Stelle langfristiger Politik wurde die Tür für die nachfolgenden Generationen so weit aufgestoßen wie hier – im Verfassungsentwurf. Der Verfassungsentwurf ist ein großer Wurf, zustimmungswürdig und kompromißfähig. Ich sage das so entschieden und nicht unpathetisch, weil dieser Einschätzung eine in weiten Teilen der Öffentlichkeit nach wie vor skeptische, mißmutige und pessimistische Europahaltung kontrastiert. Deren bis zur Langeweile wiederholte Stereotype – Brüsseler Bürokratie, Euro-Technokratie usw. – reichen bis in die kulturellen Eliten. Im Kern steht die Frage: Ist Europa nur Methode oder auch Inhalt?

Wir haben natürlich die Frage zu beantworten, *wie* machen wir Europa, weil gerechte und effiziente Verfahren Partizipation und politische Legitimität bedeuten. Aber wir werden auch die Frage beantworten müssen, *was* machen wir denn aus Europa? Denn jetzt, mit dem Verfassungsentwurf, kommt die Stunde des *politischen* Europa zurück: Ostgrenze, Türkei-Beitritt, das Verhältnis zu Amerika, die Rolle in der Welt sind Stichworte eines neuen politischen Europa.

Die Rückkehr des politischen Europa! Dieses wird seine Rolle in unterschiedlicher Hinsicht auszuweisen haben: Nach innen: in der Überwindung der verspäteten Nationalismen und in der Bewahrung des

* Vortrag beim St. Michaels-Empfang am 21.10.2003 Katholische Akademie Berlin.

demokratisch-republikanischen Erbes von »Nation«; in der Architektur eines gerechten und solidarischen Ordnungsrahmens einer Sozialen Marktwirtschaft. Nach außen: in der Überwindung kolonialer Reste (Welthandelsordnung) und in einer vermittelnden Friedenspolitik. Und es bleibt die politisch brisanteste, im Prozeß der Globalisierung aufgeheizte Frage nach der *kulturellen Identität*. Denn hier entscheidet sich wesentlich mit, ob sich die Bürger mit dem politischen Europa *identifizieren* und ob die europäischen Gesellschaften ihr bestes soziales Erbgut, nämlich die Fähigkeit zur Integration des »Fremden«, bewahren können.

Im Zentrum der politischen Frage nach einer kulturellen europäischen Identität steht, so kann man derzeit an vielen Stellen, etwa dem Kopftuchstreit, beobachten, die Frage: Bedeutet die kulturelle Identität Europas ein Absehen von Herkunft? Heißt Europäische Zukunft die Ausblendung von Herkunft – zumindest im öffentlichen Raum?

Dem möchte ich widersprechen und dafür plädieren, die großen kulturellen Traditionen offensiv anzueignen. Ich will das an der Präambel des Verfassungsentwurfs zu verdeutlichen versuchen. Denn die Präambel des Verfassungsentwurfs positioniert sich erstaunlich defensiv, ja, ich glaube, sie unterbietet die enormen kulturellen Fähigkeiten Europas.

Der dritte Absatz der Präambel führt aus: *»Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind und die zentrale Stellung des Menschen und die Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie den Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben ...«*

Das ist wahrlich richtig, weist aber eigentlich noch keine konkrete kulturelle Identität aus und lädt so kaum ein zur Identifikation. Wenn schon Geschichte – dann auch konkret! Wenn schon Geschichte, dann auch eine, die wirklich etwas erzählt.

In diesem historischen Erfahrungsraum Europa liegt nämlich Europas kulturelle Stärke und wird seine politische Zukunft mit gegründet. Das bedeutet aber: Europa hat nicht nur universale Menschenrechte zu überliefern, Europa hat auch eine partikulare, unersetzbare und nicht austauschbare *partikulare Geschichte*, für die bekanntlich drei Traditionsstränge wesentlich sind: die antike (griechisch-römische), die jüdisch-christliche und die aufklärerische. Die Stärke liegt nun darin, daß Europa in der Lage war, diese drei Traditionen miteinander zu

vermitteln, in gegenseitig kritischer Spannung zu halten und – aufs Ganze gesehen – in eine humane Gesellschaft zu formen.

Unsere, Europas kulturelle Identität ist nun wesentlich bestimmt durch den gelungenen, wenn auch spannungsreich bleibenden Versuch eines kritisch-produktiven Dialogs zwischen Religion und Moderne, der objektiv getragen wird durch politische Säkularisierung und das europäische Gesellschaftsmodell. Diese aus einer schwierigen und konfliktreichen Partikulargeschichte Europas hergeleitete Dialogfähigkeit zwischen Religion und Moderne, wie sie ja *Habermas* vehement nach dem 11. September 2001 eingefordert hat, wäre auch ein entscheidender Beitrag Europas zur kulturellen und ethischen Mitgestaltung der Globalisierung, zumal im Gespräch mit dem Islam.

Die Grundlinien der äußerst produktiven Vermittlung dieser geschichtlich errungenen europäischen Stärke der Gestaltung kultureller Differenzen in Dialog und Akkulturation sind:

a) Der historische Erfahrungsraum Europa ist wesentlich geprägt durch die Begegnung und produktive Verschmelzung verschiedener Kulturen, der immer neuen Überschreitung von Ethnos und Religio auf den anderen hin. In diesen Prozessen der Akkulturation spielt das Christentum eine Rolle des universalistischen, sich aber stets neu inkulturierenden Ferments, und zwar eine entscheidende Rolle. Insofern ist Europa christlich geprägt. – Gleichwohl ist Europa der Erfahrungsraum tiefer kultureller Risse, in denen wiederum das Christentum eine entscheidende Rolle spielt, so im Riß zwischen Latinität und Orthodoxie, im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. und 17. Jahrhunderts, in der kulturellen Ausgrenzung von Islam und Judentum. Auch in dieser Schattenseite ist Europa wesentlich christlich geprägt.

b) Der historische Erfahrungsraum Europa ist geprägt durch einen lang andauernden Prozeß der Trennung oder Differenzierung von Staat und Gesellschaft, privat und öffentlich, Staat und Religion. Diese Differenzierung mündet in die Ausprägung eines demokratischen Rechtsstaats, in die Entfaltung eines liberalen Marktverständnisses und zivilgesellschaftliche Offenheit. Alle Traditionsstränge, der antike (griechisch-römische), der christliche und der aufklärerische begründen und komponieren diesen politischen Raum, diese europäische *citizenship*.

c) Der historische Erfahrungsraum Europa ist geprägt durch einen langen Prozeß der Säkularisierung, die im Christentum selbst wurzelt. Unterscheidet man die politischen und die kulturellen Aspekte dieser

Säkularisierung, entwirft sich ein spezifisch europäisches Zueinander von Religion und Politik. Als politische Säkularisierung, also in der Wandlung von Religion in Konfession, in der Privatisierung der Religion, liegt nämlich zugleich ein kulturelles Gegengewicht und Zueinander des Religiösen und Politischen: Der säkulare Staat versichert sich durchaus der religiösen (christlichen) Hintergrundannahmen seines Gesellschaftsmodells: Die frühneuzeitlichen »Gründungsurkunden« der Säkularisierung, etwa *Hobbes' Leviathan* oder *Lockes Brief über Toleranz*, setzen durchgängig den kulturell-christlichen Hintergrundkonsens eines Staates voraus und verwahren sich entschieden gegen jeden Atheismus. Die säkulare Gesellschaft bedarf also in ihren Regeln und Verträgen durchgängig des Rückgriffs auf religiöse Kernannahmen: Man kann ein Modell von Sozialer Marktwirtschaft, das für das lateinische Kontinentaleuropa leitend ist, nicht entwerfen ohne den Rückgriff auf ein Menschenbild, das wesentliche christliche Grundaxiome (etwa hinsichtlich Individualität und Sozialität) enthält. In diesem Sinne, im Sinne der *politischen* Säkularisierung, die aber *religiös-kulturelle* Bindungen voraussetzt, bleibt der historische Erfahrungsraum Europa ein christlicher.

Von dieser Herkunft ist nicht abzusehen. Dann also konkret, dann also geschichtlich, dann also wirklich dialogisch und in universaler Perspektive etwa diese Formulierung: »*Schöpfend aus den griechisch-römischen, jüdisch-christlichen und humanistischen Überlieferungen ...*«

II.

Für das politische Europa wurde zu Recht das universalistische Erbe reklamiert und in der Menschenrechts-Charta als unverzichtbar erklärt. Wer dem zustimmt, sollte das aber auch in der Form tun können, die der großen Mehrheit der europäischen Bevölkerung wesentlich ist: im Gottesbezug. Inwiefern dieser einen unverwechselbaren europäischen Universalismus und die unverzichtbaren politisch-säkularen Traditionen nicht ausschließenden Angelpunkt der Verfassung darstellen kann, möchte ich abschließend in drei Thesen begründen:

Erste These: Der Gottesbezug einer Verfassung ist für pluralistische und säkulare Gesellschaften eine Bürgschaft gegen Totalitarismen.

Dies scheint mir in zweifacher Hinsicht von humaner Bedeutung zu sein. Einmal ist gar nicht klar, ob nicht demokratische Prozeduren und ihr legitimatorischer Prozeduralismus dahin tendieren, gleichsam subjektlos, demokratisch analphabetisch, am Ende totalitär zu werden. Wer garantiert eigentlich, daß die prozedural legitimierte Entscheidung nicht doch in die gentechnologische Manipulation und Unterwerfung des uns anvertrauten Menschen führt? Zum anderen: Die beschleunigten Entwicklungen der wissenschaftlich-technischen Welt sind heute so tiefgreifend, daß sie unmittelbar und radikal in das normativ überlieferte Konzept menschlicher Freiheit und gerechter Gesellschaften eingreifen. Könnten Gesellschaften nicht gerade dadurch ihren freiheitsverbürgenden Primat der Politik sichern, indem sie auf die religiösen Intuitionen vertrauen und sie als Bürgen dieses Primats in Anspruch nehmen?

Die amerikanische Politiktheoretikerin *Agnes Heller*, Inhaberin des Hannah-Arendt-Lehrstuhls in New York, hat die bürgerschaftliche Bedeutung des Gottesbezugs in einer Verfassung im Bild des »leeren Stuhls« entfaltet: »Der leere Stuhl [der Gottesbezug] wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um einen pervertierten oder verlogenen Messias. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende, und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man diesen Stuhl beläßt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen.« Ein solcher gottesbezüglicher Verweis übersteigt jeden demokratischen Konsens und wird ihn kritisch zu befragen suchen auf seine menschenrechtliche Substanz. Hierfür hat öffentliche Religion in der Moderne zu bürgen.

Zweite These: Der Gottesbezug einer Verfassung ist identitätsstiftender Aufruf der Vergangenheit.

Dabei geht es nicht um die Repristinierung vormoderner Gesellschaftsformationen, das wäre die traditionalistische Variante oder der funda-

mentalistische Exzeß des 11. September. Es geht vielmehr um die Bewahrung europäischen Gedächtnisses. Dieses Gedächtnis ist Vergegenwärtigung fremden Leids. Insofern ist der Gott einer europäischen Verfassung allemal der Gott, der in Auschwitz angerufen wurde, allemal der Gott, in den Muslime der Reconquista in Spanien hineingestorben sind, allemal der Gott, der sich den von europäischen Kolonialmächten Ermordeten zugewandt hat. Der Schrei des Sch'ma Israel in Auschwitz hallt durch ganz Europa und ist bis heute nicht verhallt. Diese Anrufung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der der Gott und Vater Jesu Christi ist, diese Anrufung aus den Gaskammern zur Privatsache zu erklären, halte ich für einen späten, grausamen Zynismus. Um der Würde dieses Gedächtnisses willen, in dem Christen, Juden und Muslime eine gemeinsame Identität zu formulieren hätten, muß es einen Gottesbezug in der Verfassung geben: um der Autorität der Leidenden willen, wie Johann Baptist Metz immer wieder eingeschärft hat.

Dritte These: Der Gottesbezug einer Verfassung ist Anrufung einer anderen Zukunft Europas.

Damit meine ich vor allem den normativen Verweis auf jenen menschenrechtlichen Universalismus, von dem Europa sich selbst zu oft dispensiert hat. Die Verspätung Europas in Jugoslawien, das koloniale Gestikulieren einzelner westeuropäischer Politiker gegenüber Osteuropa, der ökonomische Ruin Afrikas geben von solcher Politik klammheimlicher Dispensen von universalen Werten bis heute Zeugnis. In einem Gottesbezug der Verfassung wäre eine andere Zukunft Europas angerufen, eine zumindest, die Zukunft nicht als bloße Verlängerung der Gegenwart begreift, nicht bloß als Ausbau bestehender ökonomischer und ideologischer Dominanzen, sondern als der uns entgegenkommende Anruf einer anderen, wirklich universalen Solidarität.

Der Entwurf eines politischen Europa sollte die Zukunft nicht durch Ausblenden der Herkunft unterbieten: nicht seines universalen Erbes, nicht seiner konkreten Geschichte, auch nicht ihrer dunklen Seite. Das politische Europa braucht kulturelle Integration. Diese erinnerungslos zu konstruieren halte ich für einen Fehler. Denn, so Habermas in seiner Friedenspreisrede: »In Anbetracht der religiösen Herkunft seiner moralischen Grundlagen sollte der liberale Staat mit der Möglichkeit rechnen, daß die ›Kultur des gemeinen Menschenverstandes‹ (Hegel)

angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt.«

Gewiß, Herkunft ist ambivalent und also kritisch anzueignen; gewiß, Genese ist noch nicht Geltung. Diese aber wäre in öffentlicher Verständigung zu erarbeiten. Das ist meine Vision kultureller Integration und der Zukunftsfähigkeit eines politischen Europa: ein herkünftiges, ein zukunftsfähiges Europa. Kein Konstrukt.

Resolution der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland zum Gottesbezug in der Euro- päischen Verfassung

Die Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland hat bei ihrer Mitgliederversammlung 2003 in Münster die folgende Resolution an den europäischen Konvent in Straßburg verabschiedet. In dieser Resolution wird gefordert, einen »erkennbaren Gottesbezug in die Präambel der künftigen Verfassung der Europäischen Union aufzunehmen. Dabei soll ein spezifischer Hinweis auf das jüdisch-christliche Erbe Europas erfolgen und dessen Bedeutung für ein harmonisches Zusammenleben der Völker und Religionen hervorgehoben werden.«

Die Bedeutung dieses Anliegens wurde unterstrichen durch den Vortrag des Bischofs von Hildesheim, Dr. Josef Homeyer, beim traditionellen St. Michaels-Empfang der deutschen Bischöfe im Oktober 2003 in Berlin. Bischof Homeyer, der zugleich Vorsitzender ist der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE), nannte den Gottesbezug einer Verfassung identitätsstiftenden Aufruf der Vergangenheit und zugleich Anrufung einer anderen Zukunft Europas. Die Edith-Stein-Gesellschaft fühlt sich dem Vermächtnis der heiligen Edith Stein verpflichtet, die von Papst Johannes Paul II. zur Mitpatronin Europas ernannt wurde. Die von ihr vertretenen und gelebten Werte kennzeichnen sie für die Zukunft als einzigartige Europäerin von hohem Vorbildcharakter.

*Dr. Monika Pankoke-Schenk
Präsidentin der Edith-Stein-Gesellschaft*

Die 1994 gegründete Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland (ESGD) will das Andenken und wissenschaftliche Erbe der jüdischen Philosophin pflegen, die nach ihrem Übertritt zum Katholizismus als katholische Ordensschwester 1942 im Nazi-Vernichtungslager Auschwitz ermordet wurde. Papst Johannes Paul II. sprach Edith Stein 1998 heilig und proklamierte sie 1999 zur Mitpatronin Europas. Unter Bezug auf ihre Namensgeberin und deren geistig-geistliches Vermächtnis tritt die ESGD in einer am 26. April 2003 bei ihrer Vollversammlung in Mün-

ster verabschiedeten Resolution an den Europäischen Konvent in Straßburg für einen »erkennbaren Gottesbezug« in der Präambel der künftigen EU-Verfassung ein.

Die künftige EU-Verfassung soll in ihrer Präambel einen erkennbaren Gottesbezug aufweisen.

Aus Europa gingen entscheidende Ideen hervor, die politisch umgesetzt wurden in die Konzeption der Menschenrechte und der Demokratie, in den Freiheitsanspruch des Einzelnen und in die Gleichberechtigung. Wurzel und Inspiration für solche Ideen waren auch die großen biblischen Texte: etwa die Gleichwertigkeit von Mann und Frau im Schöpfungsbericht sowie die Bergpredigt Jesu mit ihrer Option für die vom Leben und Schicksal Benachteiligten. Auch die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht, von äußerem Gesetz und innerem Gewissen, religiöse Toleranz, Gewaltenteilung und sogar Säkularisation sind Früchte des biblischen Entwurfs. In der Vielfalt europäischer Völkerschaften, Kulturen und Sprachen war die Durcharbeitung dieser Botschaft die Herausforderung.

Daher: Die politische Ideengeschichte, die zum Heute geführt hat, muß mit ihren religiösen Wurzeln bewußt bleiben. Der Name Gottes ist ein Thema der politischen Kultur, zumal die große Mehrheit der europäischen Bevölkerung gläubig ist in unterschiedlichen monotheistischen Religionen. Die Namensgeberin der ESGD, Edith Stein (1891–1942), ist 1999, kurz vor dem Millennium, von Papst Johannes Paul II. zur Mitpatronin Europas ernannt worden. Als Kind jüdischer Eltern in Breslau geboren, konvertierte sie mit 31 Jahren zum katholischen Christentum und starb 1942 in Auschwitz. Als bedeutende Philosophin und hervorragende Lehrerin lebte diese deutsche Jüdin in außergewöhnlicher Weise im Raum zweier Religionen; ihre Geburtsstadt ist heute polnisch. Die von ihr vertretenen und gelebten Werte kennzeichnen sie für die Zukunft als einzigartige Europäerin von hohem Vorbildcharakter.

Der Vorschlag der ESGD lautet: Die Europäische Verfassung soll in die Präambel einen Gottesbezug mit einem spezifischen Hinweis auf das jüdisch-christliche Erbe Europas aufnehmen und dessen Bedeutung für ein harmonisches Zusammenleben der Völker und Religionen hervorheben.

Brückenschlag über die Alpen

Der Taufstein für die Edith-Stein-Kirche in Rom

Am Tag der Heiligsprechung Edith Steins, dem 11. Oktober 1998, wurde in »Due Leoni«, einem östlichen Stadtteil Roms, eine Pfarrei mit dem Namen der neuen Heiligen errichtet. Die erste Gemeinde unter dem Patronat der heiligen Teresia Benedicta a Cruce in Italien (und vermutlich in der Welt) zählte bei ihrer Gründung rund 4.000 Katholiken. Die inzwischen rund 10.000 Menschen sind zum größten Teil Zuwanderer aus Süd- und Mittelitalien oder Familien, die sich die ständig steigenden Lebenshaltungskosten im Zentrum der Stadt nicht mehr leisten können oder wollen. Der ganz überwiegende Teil der Bevölkerung wohnt in schlichten Wohnblöcken, noch sind nicht alle Straßen asphaltiert. Auch die soziale Infrastruktur des Stadtteils, vor allem was Schulen und Kindergärten betrifft, muß dringend und wesentlich weiter ausgebaut werden.

Um so nötiger wird die Arbeit der Pfarrgemeinde, die vielen Menschen als Anlaufstelle dient und Motor für eine gute Entwicklung des Stadtteils sein kann und will. Um überhaupt ein Gebäude zu haben, wo Gottesdienste stattfinden und Gruppen sich treffen können, wurde eine ehemalige Schreinerei angemietet, wo etwa hundert Personen Platz finden. Bei größeren Gottesdiensten oder Festen läßt Don Stefano Ranfi, der mit einem Kaplan und zahlreichen sehr engagierten Ehrenamtlichen die Gemeinde seit ihrer Gründung betreut, Türen und Fenster offen, damit die Veranstaltung auch von den Teilnehmern im Freien verfolgt werden kann.

Zum Bau von Kirchen für Pfarreien wie S. Edith Stein haben Erzdiözese Rom und Vatikanstaat die Initiative »50 Kirchen für die ewige Stadt« gestartet. Für die Gemeinde von Don Stefano hat das die Konsequenz, daß die übergeordneten Stellen zwei Drittel der Kosten übernehmen, die der Bau von Kirche, Gemeinderäumen und Pfarrhaus erwarpen läßt.

Über einen Artikel im »Osservatore Romano« vom 25. Mai 2001 wurde Pfarrer Joachim Feldes, Mitglied des Vorstands der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. und Leiter der Pfarrgemeinde St. Jako-

bus im Ökumenischen Gemeindezentrum Frankenthal-Pilgerpfad auf die junge Gemeinde aufmerksam. Der Beitrag schilderte den Pastoralbesuch von Papst Johannes Paul II. am 20. Mai (also zwei Tage nach seinem Geburtstag), der die heilige Messe mit über 2.000 Mitfeiernden auf einem Sportplatz zelebrierte. Besonders erwähnt wurde, daß eine Gruppe der Gemeinde dem Papst ein »flottes Geburtstags-Ständchen« sang und dieser darauf antwortete: »81 Jahre, das ist schon etwas!« Einige Tage später setzte sich Feldes mit Ranfi in Verbindung, der sich über das überraschende Interesse aus Deutschland herzlich freute, seine Gemeinde in den Gottesdiensten des anschließenden Wochenendes darüber informierte und spontanen, begeisterten Applaus erntete. Im Oktober 2001 besuchte Feldes mit einer Gruppe zum ersten Mal die römische Gemeinde, im darauffolgenden April kam Ranfi nach Deutschland, um bei verschiedenen Gelegenheiten, etwa der Mitgliederversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft, die aktuelle Situation zu erläutern.

Seit dem Spätjahr 2001 hatte sich in Frankenthal eine Gruppe gebildet, die das Ziel verfolgte, den Bau des Taufsteins, der in einer eigenen Taufkapelle stehen wird, finanziell zu unterstützen. Eine Konzentration auf dieses Detail bot sich an, um zunächst in der Diözese Speyer, wo Edith Stein am 1. Januar 1922 in Bergzabern die Taufe empfing, die nötige Aufmerksamkeit und mögliche Mitstreiter zu erreichen (vor seiner Tätigkeit in Frankenthal war Feldes drei Jahre lang als Kaplan in Bergzabern eingesetzt). Schon bald berichtete die Bistumszeitung »Der Pilger« über das neue Projekt und die Diözesanbank Liga ließ nach den vorliegenden Bauplänen Modelle von Kirche und Taufstein anfertigen. Als zudem aus mehreren Pfarreien der Diözese Bereitschaft zur Unterstützung angemeldet wurde, bestätigte sich die Fokussierung auf den Taufstein als richtige Wahl endgültig. Bis zum Spätjahr 2003 schlossen sich über fünfzig Einzelpersonen und Organisationen aus Frankenthal, der Pfalz und ganz Deutschland der Initiative an, die zusammen auf den entsprechenden Konten der Katholischen Kirchenstiftung St. Jakobus bei der Liga Bank in Speyer schon über 23.000 € einbrachten.

Anspruch der Initiative ist nicht, sich entscheidend am Bau der gesamten Kirche zu beteiligen. Es ist und bleibt die Pfarrkirche der Gemeinde vor Ort, der man solidarisch unter die Arme greifen möchte. Sollte sich im Lauf der Zeit mehr Geld ansammeln, als letztlich für Taufstein und -kapelle nötig sein wird (geschätzt werden 30.000 bis 40.000 €),

wird es dem Bau anderweitig zugute kommen. Motiviert sieht sich Feldes durch die Dankbarkeit, die er bei den Menschen in S. Edith Stein erfährt. In einem Rundbrief an die Unterstützer der Initiative, der jährlich einmal über den Stand der Baumaßnahmen informiert, schreibt er: »Es enttäuscht sie nicht zu wissen, daß wir bei aller Anstrengung nur einen kleinen finanziellen und baulichen Beitrag werden schultern können. Die Leute schätzen unsere Solidarität sehr, weil sie ihnen geistigen und geistlichen Rückhalt gibt, an ihrer Kirche weiterzubauen. In diesem Sinne bitten sie uns auch sehr um unser Gebet.«

Wesentlicher Ansporn des Projektes ist es, im Geist Edith Steins zu wirken, die im Geist christlicher Verbundenheit Grenzen von Konfession und Religion, Völkern und Nationen überwand und überwinden hilft. Als Papst Johannes Paul II. am 1. Oktober 1999 Edith Stein zur Mitpatronin Europas erklärte, verdeutlichte er dies in der Aussage: »Wenn heute Edith Stein zur Mitpatronin Europas erklärt wird, soll damit auf dem Horizont des alten Kontinents ein Banner gegenseitiger Achtung, Toleranz und Gastfreundschaft aufgezogen werden, das Männer und Frauen einlädt, sich über die ethnischen, kulturellen und religiösen Unterschiede hinaus zu verstehen und anzunehmen, um eine wahrhaft geschwisterliche Gemeinschaft zu bilden.«

Bei der Untersuchung der östlichen Hälfte des Bauplatzes traten 2002 umfangreiche archäologische Funde zutage. Dabei handelte es sich um eine Bewässerungsanlage mit einem halben Dutzend Zisternen aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. Von dort führte eine Straße nach Süden (rund fünfzig Meter wurden ausgegraben), welche die Zisternen mit einem heute nicht mehr existierenden Dorf verband. Zum Glück für die geplante Kirche mußten diese Funde nicht konserviert werden, weil sie aus porösem Tuffstein bestehen, der im Freien keinen Bestand hat. So wurden Brunnenanlage und Straße vermessen, karto- und fotografiert und danach wieder verschlossen, bevor die Grabungen in der westlichen Hälfte begannen.

Obwohl dort keine archäologischen Entdeckungen gemacht wurden, konnte durch die Funde im Osten der für die Grundsteinlegung geplante Termin im April 2002 natürlich nicht eingehalten werden und die geschätzten Kosten erhöhten sich deutlich. Anfang 2003 wurden geschätzte 3,5 Millionen € anvisiert, rund 750.000 mehr als zunächst veranschlagt. Dennoch sagte der Vicegerente von Rom, Msgr. Cesare Nosiglia, der Gemeinde bei der Feier des Osterfestes zu, daß die Bauarbeiten auch bei angespannter Finanzlage 2004 beginnen würden.

8. Edith-Stein-Bibliographie 2000–2003

(Zusammengestellt von U. Dobhan unter Mithilfe von B. Beckmann-Zöllner, A. Beltrán, J. Feldes, E. H. Füllenbach, R. Körner, M. A. Neyer, E. Scriba, A. Strehle)

1. EDITH STEIN GESAMTAUSGABE (ESGA)

Herausgegeben im Auftrag des Internationalen Edith Stein Instituts Würzburg von Klaus Mass OCD. Unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der Technischen Universität Dresden.

Band 1

Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge. Bearbeitet und eingel. von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg, 2002, 393 S., € 45,-

In diesen ungekürzten Aufzeichnungen Edith Steins erzählt sie aus ihrer Kindheit, Jugend- und Studienzeit bis zum Jahr 1916, dem Abschluß ihres Studiums und der Promotion bei Edmund Husserl. Tragik und Glück des jüdischen Familienlebens stehen in diesen Erinnerungen nebeneinander. Vor den geistigen Augen der Leser entfaltet sich eine Familiengeschichte, die tiefe Einblicke gibt in die Eigenart des jüdischen Glaubens- und Alltagslebens der Familie Stein, mit ebenso offenerherzigen wie feinsinnigen Beobachtungen Edith Steins. Ferner enthält der Band ihren Bericht *Wie ich in den Kölner Karmel kam* sowie ihre *Testamente* und *Hingabeerklärungen*.

Band 2

Selbstbildnis in Briefen I. Einl. von H.-B. Gerl-Falkovitz, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg, 2000, 320 S., € 34,-

Edith Steins Briefe aus den Jahren 1916–1933 geben Zeugnis von der Zeit ihres philosophischen Studiums in Freiburg bis zum Eintritt ins Kloster der Karmelitinnen in Köln und vermitteln das reizvolle Bild der vielfältigen geistigen Beziehungen dieser Frau, aber auch das Ringen um ihren Lebensweg mit all den damit verbundenen Kämpfen und Auseinandersetzungen. Eine fachlich kompetente Einleitung und erklärende Fußnoten erschließen eine Fülle persönlicher, geistesgeschichtlicher und politischer Zusammenhänge.

Band 3

Selbstbildnis in Briefen II. Einl. von H.-B. Gerl-Falkovitz, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg, 2000, 614 S., € 50,-

Der zweite Teilband der Briefe Edith Steins umfaßt 480 Dokumente aus dem Zeitraum 1933–1942: ihr Leben und Wirken im Karmelitinnenkloster zu Köln, ihre Flucht nach Holland in den Karmel zu Echt und ihr Leben dort, ihre Verhaftung durch die Gestapo und ihre Deportation nach Auschwitz, wo sie am 9. August 1942 ermordet wurde. Die hier vorgelegten Dokumente fügen sich mit denen des ersten Briefbandes zu einem eindrucksvollen Porträt dieser großen Denkerin und modernen Heiligen zusammen und geben von einem besonderen Zug ihrer Persönlichkeit Zeugnis: Äußerer Zurückhaltung und Zurückgezogenheit stand ein reiches inneres Leben gegenüber, das sich in regem brieflichen Austausch mit Freunden widerspiegelte.

Rezension zu Band 2 und 3: J. Kreiml, *Kurzdarstellung Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen I. und II. Teil*, in: Theologie und Glaube 91 (2001) 342–344 u. 633f.

Band 4

Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden. Einl. von H.-B. Gerl-Falkovitz, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg, 2001, 246 S., € 29,50

Roman Ingarden (1893–1970), Schüler Edmund Husserls und später Philosophieprofessor in Warschau und Krakau, war als Mitstudent, Kollege und Freund ein halbes Leben mit Edith Stein verbunden. Die hier vorgelegten Briefe der jungen Philosophin und späteren Ordensfrau aus den Jahren 1917–1938 sind ein beredtes Zeugnis dieser Freundschaft. Sie zeigen Edith Stein von einer überraschenden Seite, die nur wenige kennen: als Frau mit allem, was sie fühlte und zuinnerst bewegte, mit ihrer Sehnsucht, ihren Enttäuschungen und der Suche nach ihrem Weg. Zugleich geben diese Briefe Einblick in die philosophische Szene der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts.

Band 13

Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen. Einl. von S. Binggeli, bearbeitet von M. A. Neyer OCD. Herder, Freiburg, 2000, 256 S., € 33,-

In den in diesem Band versammelten Vorträgen aus den Jahren 1928–1932 entfaltet Edith Stein das Thema »Frau« philosophisch und lebenspraktisch in zu ihrer Zeit bahnbrechenden Gedanken. Die Fragestellungen reichen von der politischen Gleichberechtigung, der spezifischen Pädagogik für Mädchen, der »weiblichen Eigenart« in Leib, Seele, Geist und neuen weiblichen Lebensentwürfen bis zur Auslegung der biblischen Gleichwertigkeit der Geschlechter und den christlichen Lebensmodellen.

Band 16

Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag. Einl. von B. Beckmann, bearbeitet von M. A. Neyer OCD und B. Beckmann. Herder, Freiburg, 2001, 186 S., € 23,50

Der Band vereinigt Texte der Jahre 1926 bis 1933, die in der Zeit von Edith Steins Lehrtätigkeit in Speyer und Münster verfaßt wurden: Über die Idee der

Bildung, Typen der Psychologie, soziale Kompetenz, kirchliche Jugendbildung, katholische Schulen usw. Alle Vorträge kreisen um das eine Ziel jeglicher pädagogischer Bemühungen in Elternhaus, Schule, Universität und sonstigen geistigen Räumen: Für Edith Stein ist dieses eine Ziel die Formung der Menschen nach dem Bild Christi, damit sie in Kirche, Gesellschaft, im Privatleben, im Beruf und in den vielfältigen Beziehungen wahres Menschsein ausprägen können.

Band 17

Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke. Bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann und V. Ranff. Herder, Freiburg, 2003, XIV, 299 S., € 35,-

Dem Vater der abendländischen Mystik, Dionysius Areopagita (um 500), widmet Edith Stein 1941 eine eigene Studie. Dionysius' Theorie der Mystik hat ihren Platz im Steinschen Werk zwischen der Arbeit über Teresa von Ávila (Die Seelenburg, ESGA 12) und der über Johannes vom Kreuz (Kreuzeswissenschaft, ESGA 18). Edith Stein untersucht auf ihrem eigenen Erfahrungshintergrund im Karmel mit Hilfe ihres phänomenologischen Rüstzeugs religionsphilosophische Fragestellungen, etwa: Wie kann der Mensch mit Hilfe von Symbolen zu einer göltigen Gotteserkenntnis gelangen? Sie behandelt aber auch mystagogische Momente: Wie wird ein Mensch aus Glaubenslosigkeit bzw. Atheismus heraus über Beobachtungen der Natur und Geschichte hin zum christlichen Glauben und zu persönlichen mystischen Gotteserlebnissen geführt? Der Band enthält ferner ihre Arbeitsübersetzungen der Werke des Areopagiten: *Über die kirchliche Hierarchie, Über die himmlische Hierarchie, Über die mystische Theologie, Über die Göttlichen Namen, Briefe.*

Band 18

Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz. Neu bearbeitet und eingeleitet von U. Dobhan OCD. Herder, Freiburg, 2003, XXXVIII, 265 S., € 37,-

Dem Denken des Johannes vom Kreuz folgend und in der Interpretation seiner Werke entwickelt Edith Stein ihre Konzeption einer »Kreuzeswissenschaft« – als Theologie des Kreuzes einerseits und als Lebenslehre im Wahrzeichen des Kreuzes andererseits. Dabei gelingt ihr nicht nur eine für ihre Zeit brillante Einführung in das Werk ihres Ordensvaters, sie gibt zugleich Zeugnis ihres tiefen inneren Erlebens und ihrer großen denkerischen Klarheit. Mehr noch: Indem Edith Stein dem Leben und der Lehre des Johannes vom Kreuz folgt, offenbart sie ihren eigenen Weg und erweist, daß das Kreuz kein Symbol des Todes, sondern lebendiges Zeichen einer mystischen Wirklichkeit ist.

Band 22

Übersetzungen II. John Henry Newman – Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846). Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz. Herder, Freiburg, 2002, XXXIV, 300 S., € 37,-

Nur den Eingeweihten ist bekannt, daß sich Edith Stein neben Thomas von Aquin auch mit dem »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«, John Henry Newman (1801–1890), in Übersetzungen beschäftigte. Das Schicksal dieser Übersetzungen ist geteilt: Die hier neu vorgelegte Auswahl aus Newmans Briefen und Texten zur ersten Lebenshälfte, nämlich bis zu seiner Konversion, wurde in einer kleinen Auflage 1928 (inzwischen völlig vergriffen) herausgegeben, während die Übersetzung von Newmans umfangreichem Werk »Idee der Universität« in der Schublade blieb (und ebenfalls in ESGA veröffentlicht wird). In der Übersetzung treffen sich Newmans unter hartem Ringen gewonnene Entscheidungen für den Übertritt zur katholischen Kirche und unterschwellig auch Edith Steins eigener, nicht minder harter Weg zur Konversion.

2. STUDIEN

2000

M. Hagn, *Edith Stein – Jüdin, Atheistin, Christin, Heilige. Gestaltung von Tagen der Orientierung für Schülerinnen*. Eichstätt, 2000, 92 S.

Diplomarbeit an der Universität Eichstätt.

I. Heise, *Einführung in eine Theologie der Empathie. Leitfaden für einen einfühlsamen Umgang bei Scheitern, Scheidung und Wiederverheiratung aus Theologie, Psychologie und Philosophie (Europa-Patronin Edith Stein) und empathische Problemanalyse als neue stilistische Alternative zur Problemaufbereitung für Theologie und pastorale Praxis*. Am Tabor, Wien, 2000, 295 S.

2001

U. Dobhan – R. Körner, *Lebensweisheit für unsere Zeit. Edith Stein als Lehrerin der Spiritualität*. Benno, Leipzig, 2001, 96 S., € 9,90

Die beiden Autoren, Mitglieder des Ordens, dem auch Edith Stein angehörte, zeigen deren Bedeutung für die Spiritualität heute auf. Es geht einmal um die Wahrheitssuche, die in einem Vergleich zwischen Teresa von Ávila und Edith Stein aufgezeigt wird, und um die für Edith Stein so wichtige Haltung der Einfühlung – beides Grundhaltungen für jede echte Spiritualität.

D. Kühlem, »*Das zu werden, was sie sein soll*«. *Mädchen- und Frauenbildung bei Edith Stein*. Stella-Maris, Buttenwiesen, 2001, 150 S., € 15,20

Die Autorin widmet sich einem weniger bekannten Wirkungsbereich der Heiligen, nämlich ihren Bemühungen um eine Erziehung aus dem Glauben. Sie zeigt die Aktualität und Bedeutung ihrer Gedanken für eine katholisch orientierte Bildung in der heutigen Zeit auf. Edith Steins Erfahrungen und Überlegungen sind vornehmlich auf eine Bildung für Mädchen und Frauen gerichtet, können aber in vielen Aspekten für allgemeine pädagogische Aussagen ausgeweitet werden. Dabei beziehen sich ihre Bemühungen aufgrund ihrer eigenen Tätigkeit als Lehrerin und Dozentin ganz besonders auf die Schularbeit und die Verantwortung des Lehrers, sind aber auch für Eltern und alle Menschen interessant, die auf irgendeine Art und Weise in Erziehung und Bildung tätig

sind. »Das zu werden, was sie sein soll« – mit diesen Worten gibt die heilige Edith Stein formelhaft die Richtung einer katholischen Bildung an, die die Eigenart und Berufung der Frau mit Hilfe der Theologie, Philosophie und Anthropologie herausstellt.

2002

C. M. Wulf, *Freiheit und Grenze: Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung*. Patris Verlag, Vallendar, 2002, 338 S., € 48,80

Was ist der Mensch? Diese Frage begleitete Edith Stein durch ihr ganzes Leben und Wirken. Die Anthropologie ist ihr primäres Forschungsfeld und trifft ihre existentielle Frage, dabei ist die menschliche Freiheit in ihrer Bedingtheit Edith Steins Programm. Obwohl in ihren Ausführungen die Freiheit stärker betont wird, bleibt die Begrenztheit der Person im Blick. In Claudia Mariéle Wulfs systematischer Darstellung wird ein Vergleich zur Husserlschen und Schelerschen Anthropologie gezogen, so daß Steins Theorie der Person deutlicher zum Tragen kommt.

2003

B. Beckmann – H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, [Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven 1]. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, 318 S., € 49,80

Eine Gruppe von internationalen Autoren zieht in neuen Untersuchungen aller wichtigen Themen der Phänomenologin Edith Stein (1891–1942) ein Fazit der bisherigen maßgeblichen Interpretationsansätze. Neu thematisiert werden die philosophischen Bezüge Steins zu den Phänomenologen des München-Göttinger-Kreises. Der Abschnitt »Phänomenologie und Ontologie« beleuchtet Steins spezifischen Zugang zur Erkenntnistheorie, zu Zeitlichkeit, zur Scholastik und zur spanischen Mystik des Johannes vom Kreuz. Der Forschungsteil zu biographischen und spirituellen Bezügen wird eingeleitet von einem Überblick über den geistesgeschichtlichen Horizont, in dem das Denken Edith Steins steht. Im Dokumentationsteil werden bisher unveröffentlichte Handschriften Steins vorgestellt, die den Verlauf der Diskussionen in der Philosophischen Gesellschaft Göttingen (SS 1913–SS 1914) nachzeichnen. Aktuelle Forschungen zur Neudatierung einiger früher Werke Steins und die Geschichte des Internationalen Edith Stein Instituts Würzburg runden den Band ab.

B. Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, 332 S., € 49,50

Adolf Reinachs (1883–1917) persönlicher Einfluß auf den geistlichen Weg Edith Steins (1891–1942) ist eher bekannt als sein Einwirken auf ihr philosophisches Schaffen. Der Begriff des »religiösen Erlebnisses« wird nun von der Autorin als Schlüssel verwendet, um eine transzendental-phänomenologische Analyse des religiösen Bewußtseins vorzunehmen, die sich an die Untersu-

chungen Adolf Reinachs und Edith Steins innerhalb der Phänomenologischen Bewegung anschließt. Die phänomenologische Systematik hebt das »Erlebnis« aus seiner lebensweltlichen Naivität und das »Religiöse« aus seiner vorphilosophischen Aura. Damit liegt nun eine methodologische und inhaltliche Ausarbeitung einer philosophischen (nicht religionswissenschaftlichen) »Religionsphänomenologie« vor.

A. Tapken, *Der notwendige Andere. Eine interdisziplinäre Studie im Dialog mit Heinz Kohut und Edith Stein*. Matthias Grünewald, Mainz, 2003, 320 S., € 28,-

Individualität entwickelt sich nur in der Beziehung zum Anderen. Was der Mensch eigentlich ist und was er sein soll, bestimmt sich in unserer heutigen Gesellschaft immer noch in erster Linie vom Grad der Ichwerdung und Selbstverwirklichung her. Individualität wird fast ausschließlich als Abgrenzung und Loslösung vom Anderen verstanden. Gegen diese einseitige Sicht des Menschen stellt der Autor in dieser an der Gregoriana in Rom vorgelegten Doktorarbeit als Korrektiv die These, daß Selbstsein und Bezogensein auf den Anderen gleichursprüngliche und gleichwertige Fundamente des Menschseins darstellen. Diesen Ansatz arbeitet er in psychologischer, phänomenologisch-philosophischer und theologischer Perspektive heraus, wobei ihm als bevorzugte Gesprächspartner Heinz Kohut und Edith Stein dienen. Am Schluß steht der Entwurf eines integrativen Ansatzes, der die dialogisch-relative Struktur des Menschen ernst nimmt und ihn so auch offen hält für den Bezug zu Gott, dem Ganz-Anderen.

3. BIOGRAPHISCHE BEITRÄGE

2000

S. M. Batzdorff, *Edith Stein – meine Tante. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen*. Echter Würzburg, 2000, 213 S., € 19,90

Rezension: W. Hoffmann, in: Geist und Leben 74 (2001) 396

Als Edith Stein 1922 zur katholischen Kirche übertrat und dann – 1933! – auch noch ins Kloster der Karmelitinnen in Köln eintrat, hinterließ sie eine bestürzte Familie. Als sie 1942 ermordet wurde, wurde sie als Jüdin, nicht als Katholikin ermordet. Und als sie 1987 selig- und 1998 heiliggesprochen wurde, warf das bei vielen Mitgliedern ihrer Familie sowie der jüdischen Gemeinschaft nicht wenige Fragen auf.

Aus einer dezidiert jüdischen und familiären Perspektive beleuchtet Susanne Batzdorff, eine Nichte Edith Steins, die diese noch persönlich gekannt hat, das jüdische Erbe ihrer Tante, heute eine Heilige der katholischen Kirche.

J. Feldes, »*Diesen lieben Blick vergesse ich nie*«. *Edith Stein und der Liebfrauenberg*. Pilger, Speyer, 2000, 20 S., € 2,50

In diesem Büchlein ist von der Verbindung Edith Steins zu Schwestern der Kongregation des hl. Paulus die Rede, die oberhalb von Bad Bergzabern das Kloster Liebfrauenberg unterhielten. Dabei wird auch der scheinbar unaus-

rothbare Irrtum widerlegt, daß Edith Stein die Autobiographie Teresa von Ávila »zufällig« im Haus von Hedwig Conrad-Martius gefunden und in einer Nacht durchgelesen habe. Der Autor rekonstruiert den Weg des Buches von Bad Bergzabern über Köln und Südafrika nach Bad Bergzabern zurück.

2001

W. Herbstrith (Hg.), *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*. [topos plus 401]. Grünewald, Mainz, ³2001, 187 S., € 7,90

In diesem Buch kommen Zeitzeugen und nahe Freundinnen und Freunde Edith Steins zu Wort. Sie berichten von der gewinnenden Persönlichkeit und der Ausstrahlung ihres Geistes sowie von entscheidenden religiösen Erfahrungen. Zusammen mit einigen Selbstzeugnissen und einer Einführung der Autorin entsteht ein faszinierendes Bild dieser großen Persönlichkeit.

2002

A. U. Müller – M. A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*. Ppb-Ausgabe, Patmos, Düsseldorf, ³2002, 286 S., € 14,95

Diese zur Heiligsprechung Edith Steins 1998 erstmals erschienene Biographie liegt hier in einer preiswerten Ausgabe vor, bereits in dritter Auflage (die ersten beiden Auflagen bei Benziger). Im Augenblick die umfangreichste und zuverlässigste biographische Information über Edith Stein.

2003

J. Kaffanke – K. Oost (Hg.), »*Wie der Vorhof des Himmels*«. *Edith Stein und Beuron*. Beuroner Kunstverlag, Beuron, 2003, 207 S., € 15,80

Zwischen 1928 und 1933 hat Edith Stein zunächst von Speyer, später von Münster aus über zwanzigmal Beuron besucht. Der damalige Erzabt der Beuroner Benediktinerabtei Raphael Walzer war Edith Steins Freund und geistlicher Begleiter. Der Band versammelt Vorträge Edith Steins, die in der von Beuron herausgegebenen *Benediktinischen Monatsschrift* (heute *Erbe und Auftrag*) erschienen, sowie am selben Ort publizierte Artikel über Edith Stein. Die Herausgeber, ein Beuroner Benediktiner und eine in Beuron lebende Autorin und Psychotherapeutin, haben den Band mit einer Auswahl brieflicher Zeugnisse bereichert, die von Edith Steins Beziehung zu Beuron Auskunft geben, sowie mit Photos vom Beuron der Zwischenkriegszeit. Von aktuellem Interesse dürften die Briefe Edith Steins, Raphael Walzers und Eugenio Pacellis zur Situation der 1933 zunehmend verfolgten Juden in Deutschland sein, die hier in Faksimile wiedergegeben sind.

E. Lammers, *Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster*. Dialog, Münster, 2003, 222 S., € 19,80

Anfang 1932 bis Mitte 1933 erlebt die zur katholischen Kirche konvertierte Jüdin Edith Stein in Münster eine entscheidende Zeit. Wegen ihrer jüdischen Herkunft verliert sie in Münster ihre Stellung als Dozentin. Zugleich prüft Edith Stein ihre Berufung für ein kontemplatives Leben. Während ihrer Münster-Zeit warnt Edith Stein den Papst vor den braunen Machthabern in

Deutschland – und das ungewöhnlich früh und außerordentlich vorausschauend. Der biographische Abriss wirft ein faszinierendes Schlaglicht auf die Stadt Münster, deren intellektuelle Szene und den Freundeskreis von Edith Stein. Die detailreiche Darstellung verfolgt die Spuren der Heiligen in Münster und im Münsterland bis heute.

4. VEREHRUNG / SPIRITUALITÄT

2000

Bei mir, wo ich bin. Joh 17,24. Edith Stein, Gefährtinnen und Gefährten auf dem Kreuzweg Jesu. 1. Station: Die Verhaftung. Plöger, Annweiler, ca. 2000, 42 S.

R. Körner OCD (Hg.), *Edith Stein. Die Wahrheit suchen.* Benno, Leipzig, 2000, 32 S., € 4,-

Maria Elija von Jesus, *Kreuzeswissenschaft als Vollendung. Ostern im Jubiläumsjahr.* Karmelitinnenkloster Maria, Mutter der Kirche, Speyer, 2000, 373 S.

Edith Stein – Kalender 2001. Red. W. Krusenotto. Plöger, Annweiler, 2000, 26 S.

H. T. Schmitz, *Weg nach Birkenau. Eine Reise zum 11. Oktober 1998 im Gedenken an Edith Stein – hl. Schwester Teresia Benedicta a Cruce.* H. T. Schmitz, Asbach, 2000, 140 S., € 12,50

2001

Mit Edith Stein und Gefährtinnen durch das Jahr. Gebete, Gedanken, Gedenken. 2001 (2000)-2002 (2001). Plöger-Medien, Annweiler, 2000–2001, 406 S., € 10,12

W. Herbstrith OCD, *Verweilen vor Gott. Mit Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz und Edith Stein.* [Topos plus]. Grünewald, Mainz, ³2001, 106 S., € 6,90

Edith Stein – Kalender 2002. Red. W. Krusenotto. Plöger, Annweiler, 2001, 26 S.

2002

E. Stein, *Mein Leben beginnt jeden Tag neu. Briefauszüge.* Ausgew. und eingeführt von H. Klaiber. Johannes, Leutesdorf, ⁴2002, 52 S., € 3,-

2003

M. Crvenka, *Neun Tage mit Edith Stein. Novene zu Ehren der heiligen Edith Stein.* Plöger, Annweiler, 2003, 48 S., € 5,80

B. Gerresheim: »*Edith Stein*«. *Zum Kölner Denkmal [Katalog].* Hg. vom Stadtmuseum Düsseldorf, redaktionell betreut von Elias H. Füllenbach. Düsseldorf, 2003, 53 S.

Der vom Künstler erstellte Katalog zum Kölner Edith Stein Denkmal.

2000

- M. Deselaers, *Edith Stein – Von Auschwitz aus gesehen*, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 397–409
- B. Beckmann, Artikel »*Stein, Edith*«, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 9, ³2000, 946
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Eucharistie. Gläubige Innensicht, ästhetische Außensicht: Edith Stein und Botho Strauß*, in: Pastoralblatt 10 (2000) 305–308
- M. A. Herrmann, *Edith Stein – Teresia Benedicta vom Kreuz OCD*, in: Jahreshefte des Heimat- und Verkehrsvereins Grevenbrück 19 (2000) 6–8
- A. M. Klein – J. Kalitzki, *Dr. Edith Stein. Auswahlbibliographie*, in: Jahreshefte des Heimat- und Verkehrsvereins Grevenbrück 19 (2000) 9–13
- G. Kunkel, *Lebensbild. Edith Stein (1891 – 1942). »Nach der dunklen Nacht strahlt die lebendige Liebesflamme auf«*, in: Patrone Europas, hg. vom Katechetischen Institut der Diözese Würzburg. Würzburg, 2000, 55 S.
- M. A. Neyer, *Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1926–1930*, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 410–431
- M. Pankoke-Schenk, *Edith Stein, Sr. Teresia Benedicta a Cruce (1891–1942)*, in: Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, hg. von K.-J. Hummel, Leipzig, 2000, 106–118
- E. Peerenboom, *Edith Stein. Sie hat die Wahrheit gesucht und Gott gefunden. Vatikanisches Gespräch am 3. Oktober 2000 auf der EXPO, Hannover*, in: Katholische Bildung 101 (2000) 511–514
- M. Petermeier, *Modelle des Lebens und Glaubens – Edith Stein*, in: Lebensgeschichte und Religion, hg. von D. Dormeyer, Münster 2000, 186–202
- L. Siegele-Wenschkewitz, *Heiligsprechung und Selbstkritik. Plädoyer für ein angemessenes Gedenken an Edith Stein*, in: Kirchliche Zeitgeschichte 13 (2000) 45–58
- J. Sullivan, *Englischsprachige Bibliographie von und über Edith Stein*, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 437–446
- S. Tomás Fernández, *Die Heiligsprechung Edith Steins*, in: Edith Stein Jahrbuch 6 (2000) 432–436
- T. Wobbe, *Edith Stein (1891–1942). Der Wandel von Geschlechterordnung und Religion im frühen 20. Jahrhundert*, in: Religion und Geschlechterverhältnisse, hg. von I. Lukatis, R. Sommer u. a., Opladen 2000, 49–68
- A. Wollbold, *Den Glauben lernen. Christliche Bildung durch Einfühlung nach Edith Stein*, in: Theologie der Gegenwart 43 (2000) 224–231
- M. Zielinski, »*Gott allein genügt*«, in: Erbe und Auftrag 76 (2000) 401–412

2001

- M. Deselaers, *Die christliche Botschaft vom Kreuz im Hinblick auf Auschwitz*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 355–366
- B. Eichmann-Leutenberger, *Schauplatz Goethestraße 63. Ein Ort im Leben Edith Steins*, in: Orientierung 65 (2001) 42–45
- J. Feldes, »*Sie war viel in unserer Kapelle*«. *Edith Stein und der Liebfrauenberg*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 367–372
- J. Feldes, *Der Beginn einer Karriere. Edith Steins Referat Wahrheit und Klarheit und seine Auswirkungen auf ihren Lebensweg nach 1926*, in: Katholische Bildung 102 (2001) 393–401
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Neue Edith-Stein-Schriftenreihe*, in: Freiburger Rundbrief N. F. 8 (2001) 108–114
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Die Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland. Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler, Romano Guardini und Erich Przywara*, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio 30 (2001) 434–449
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Konstruiertes Artefakt oder leibhaftes, naturtranszendierendes Wesen? Zur Geschlechteranthropologie bei Edith Stein*, in: Katholische Bildung 102 (2001) 401–412
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Eucharistie. Gläubige Innensicht, ästhetische Außensicht: Edith Stein und Botho Strauß*, in: Geist und Leben 74 (2001) 210–214
- H. M. Gosebrink, *Erziehung zum Personsein. Ein Edith-Stein-Seminar für Lehramtsstudierende*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 373–384
- E. Greinemann, *Edith Stein und ihr Wirken in Freiburg*, in: Katholische Bildung 102 (2001) 385–393
- W. Herbstrith, Artikel »*Stein, Edith*«, in: Theologische Realenzyklopädie, Band 32, 2001, 127–130
- K. Lehmann, *Vorstellung der Edith-Stein-Gesamtausgabe*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 389–390
- A. U. Müller, *Das Edith-Stein-Forum. Eine neue Rubrik im Edith Stein Jahrbuch*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 385–388
- M. A. Neyer, *Die Vorträge Edith Steins aus den Jahren 1931–1932*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 318–337
- B. Rauße, *Edith Stein. Eine Frau, ihr Leben und ihre Bedeutung. Auszüge aus einer Schülerfacharbeit 12. II des Schuljahres 2000 / 2001*, in: Katholische Bildung 102 (2001) 413–416
- A. von Renteln, *Momente aus den Krisenjahren Edith Steins*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 343–354
- R. M. Romor, *Edith Stein Institut München. Zur Entwicklung eines Konzeptes*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 315–317

K. Suzawa, *Edith Stein in Japan*, in: Edith Stein Jahrbuch 7 (2001) 338–342
M. Zielinski, *Edith Stein. Der Mensch als Person und Abbild Gottes*, in: Lebendiges Zeugnis 56 (2001) 136–143

2002

B. Beckmann, »*Edith Stein: Pädagogik im Aufstieg vom Natürlichen zum Übernatürlichen*«, in: Katholische Bildung 103 (2002) 14–26

B. Beckmann, »*Edith Stein als Versöhnungsfigur zwischen Polen und Deutschen?*«, in: VII. Edith Stein Tage (12.–16.9.2001 Wrocław) Edyta Stein Patronka Europy, hg. von Towarzystwo im. Edyty Stein we Wrocławiu. Wrocław 2002, 335–344

U. Ferrer, *Von der Vernunft zum Glauben bei Edith Stein*, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 352–361

E. García Rojo, *Edith Stein: Philosophie als Öffnung*, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 334–351

M. de Goedt, *Edith Steins Benediktinertum und die evangelischen Räte*, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 362–367

D.-M. Golay, *Edith Stein in Frankreich*, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 376–392

C. Jaiser, *Christliche Legenden der Versöhnung. Edith Stein, Maximilian Kolbe und die Ravensbrücker Ordensschwwestern*, in: Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids, hg. von Insa Eschebach, Frankfurt a. M. - New York, 2002, 137–162

M. A. Neyer, *Teresia Renata Posselt ocd. Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel*, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 319–333

A. Szychta, *Die Frau nach Edith Stein*, in: Edith Stein Jahrbuch 8 (2002) 368–375

C. M. Wulf, *Aus Freiheit – durch Freiheit. »Schöpfung« bei Edith Stein*, in: Christliche Innerlichkeit 37 (2002) 30–39

2003

C. Beauvais, *Edith Stein im Horizont der modernen Philosophie*, in: Edith Stein Jahrbuch 9 (2003) 510–523

B. Beckmann, Artikel »*Edith Stein*«, in: Lexikon der Heiligen und Heiligenverehrung, Band 1, hg. von B. Steiner und T. Wetzstein. Herder, Freiburg, 2003, 406–407

B. Beckmann-Zöllner, *Spiritualität der intellektuellen Frau im Leben und Werk von Edith Stein*, in: Internationale Katholische Zeitschrift Communio (»Christinnen in den Anfragen des Feminismus«) 32 (2003) 586–600

E. H. Füllenbach, »*Daß die Kirche Christi ihre Stimme erhebe*«, in: Freiburger Rundbrief N. F. 10 (2003) 169–172

- N. Geibel, *Edith Stein – Philosophin und Nonne. Auf dem Kreuzweg einer Heiligen*, in: Geniewinkel. Begegnungen in einer einzigartigen Landschaft, Meßkirch 2003, 87–91
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein: Die Kirche muß ihr Schweigen brechen*, in: Freiburger Rundbrief N. F. 10 (2003) 173–175
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Konstruiertes Artefakt oder leibhaftiges, naturtranszendierendes Wesen? Zur Geschlechteranthropologie bei Edith Stein*, in: L. Hermes – A. Hirschen – I. Meißner (Hg.), *Gender und Interkulturalität*. Ausgewählte Beiträge der 3. Fachtagung Frauen-/Gender-Forschung in Rheinland-Pfalz. Stauffenburg, 2003, 1–13
- H.-B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein: »Im Dunkel wohl geborgen«*. *Die Mystik der Kreuzeswissenschaft*, in: H. Kreßmann (Hg.), *LebensArt. Die Kunst zu leben, die Kunst zu lieben*. Predigten und Vorträge in der KHG aus dem SS 2002 und dem WS 2002/2003, Erlangen, Selbstverlag der KHG, 2003, 83–93
- S. Hartmann, *»Untermieter im christlichen Haus«*, in: *Edith Stein Jahrbuch 9* (2003) 526–529
- W. Kaltefleiter, *Der Vatikan öffnet sein Geheimarchiv*, in: Freiburger Rundbrief N. F. 10 (2003) 162–169
- M. A. Neyer, *Teresia Renata Posselt ocd. Ein Beitrag zur Chronik des Kölner Karmel (2. Teil)*, in: *Edith Stein Jahrbuch 9* (2003) 447–487
- K. Oost, *Briefe von Raphael Walzer, Edith Stein und Eugenio Pacelli vom April 1933. Neue Dokumente aus einem Vatikanischen Archiv*, in: *Erbe und Auftrag 79* (2003) 236–244
- F. J. Sancho Fermín, *Das Werk Edith Steins im spanischen Sprachraum*, in: *Edith Stein Jahrbuch 9* (2003) 488–509
- E. Stein, *Der Brief an Papst Pius XI., mit einer Einleitung von M. A. Neyer*, in: *Stimmen der Zeit 128* (2003) 147–150
- J. Sudbrack, *Übersiedlung Edith Steins in den Karmel von Echt*, in: *Edith Stein Jahrbuch 9* (2003) 524–525
- Berichtigungen und Ergänzungen für die Jahre 2000 bis 2003 und Neuerscheinungen für das Jahr 2004 und folgende bitte mitteilen an Ulrich Dobhan, Corso d'Italia, 38, I – 00198 Roma, (ulrichod@hotmail.com).

9. Rezension

Norman Davies/Roger Moorhouse, Die Blume Europas. Breslau – Wrocław – Vratislavia. Die Geschichte einer mitteleuropäischen Stadt. Droemer Verlag, München, 702 Seiten, € 38,-

Schon der Titel des Buches macht neugierig. Oder hätten Sie gewußt, welche Stadt als »Blume Europas« gerühmt wurde? Ein Blick auf Umschlagbild und Untertitel macht es klar: Breslau – Wrocław – Vratislavia.

Und wie diese Namensgebung bereits andeutet, ist das kein nostalgisches Buch über eine verlorene Heimat. »Die Geschichte einer mitteleuropäischen Stadt« heißt der zweite Untertitel. Weil man an ihrem Schicksal exemplarisch die Geschichte Europas festmachen kann, schrieben zwei englische Historiker das mit Anmerkungen über 700 Seiten starke Buch.

Die Idee dazu stammte von dem Stadtpräsidenten des heutigen Wrocław, der 1996 Norman Davies vorschlug, zur Förderung des Aussöhnungsprozesses zwischen Deutschen und Polen einen historischen Überblick über die wechselvolle Geschichte der Stadt zu schreiben. Denn es sei nicht ratsam, daß ein Deutscher oder ein Pole sich an diese Aufgabe mache. Norman Davies, der sich besonders als Experte für die Geschichte Polens einen Namen gemacht hatte, berief, um einen einseitigen Blickwinkel zu vermeiden, Roger Moorhouse, der über deutsche Geschichte promoviert hatte, zum Chef der Forschungsgruppe und schließlich zum Koautor.

Das fertige Werk erschien zeitgleich auf Englisch, Polnisch und Deutsch. Blättert man das dickleibige Buch durch, so sieht man, daß nach der Bezeichnung *die Insel-Stadt* für die vor- und frühgeschichtliche Ansiedlung auf den Oderinseln, von der nur archäologische Funde zeugen, der Name der Stadt ständig wechselt. Vom piastischen *Wrotizla* (1000–1335) über böhmisch *Wretslav* (bis 1526) zu österreichisch *Presslav* (bis 1741), *Bresslau* mit zwei s (bis 1871), dann (in den Kapiteln 6 und 7) wie wir es gewohnt sind: *Breslau* (bis 1945) und seitdem *Wrocław*, womit freilich nur die am Hofe der jeweiligen Herrscher übliche Schreibweise der lateinisch *Vratislavia* genannten

Stadt angegeben ist. So finden wir etwa in der Manesseschen Liederhandschrift zwei Lieder des Heinrich von *Pressela*.

Zweifel der Autoren, ob der Piastenherzog Henryk/Heinrich IV. als Verfasser dieser mittelhochdeutschen Minnelieder angesehen werden könne, sind mir nicht ganz verständlich. Einmal steht in der Liederhandschrift als Bildüberschrift eben nicht nur »Heinrich von Pressela«, sondern »herzoge heinrich von pressela«; aber dann heißt es im Buch selbst, daß der von König Otaker in Prag erzogene Henryk IV. dort im Geist des Minnesangs und des Rittertums unterwiesen wurde, offenbar eben auch in deutscher Sprache. Bereits Wladislaw II. ließ ja seine Söhne deutsch erziehen.

Etwas irritierend ist wohl zunächst, daß auch Personennamen unabhängig von ihrer Herkunft stets an erster Stelle in der Schreibweise der zu dieser Zeit Herrschenden erscheinen, also die heilige Jadwiga (Hedwig) oder Jan z. Teplé (Johannes von Tepl). Das gleiche gilt für Ortsnamen. Es ist dies aber eben Teil des Bemühens, jeder Seite gerecht zu werden.

Alle, die aus Breslau und Umgebung stammen, sollten dieses kenntnisreiche Buch unbedingt lesen, selbst wenn sie glauben, mit der Geschichte ihrer Heimat vertraut zu sein. Aber auch wer keine persönlichen Bezüge zu Schlesien hat, wird »Die Blume Europas« mit Gewinn lesen, denn im Fokus des Geschickes der schlesischen Hauptstadt werden in dieser Darstellung tausend Jahre europäischer Geschichte deutlich. »Sie bündelt«, heißt es in der Einleitung, »in verdichteter Form alle jene Erfahrungen, die so kennzeichnend für Mitteleuropa sind – das reiche Gemisch aus Nationalitäten und Kulturen, der deutsche ›Drang nach Osten‹ und die Rückkehr der Slawen, die jüdische Präsenz von außerordentlichem Rang, die turbulente Abfolge kaiserlicher Herrscher und in neuester Zeit die verheerende Herrschaft von Nationalsozialisten und Stalinisten. Kurz, die Hauptstadt Schlesiens ist ein mitteleuropäischer Mikrokosmos.«

Von dem Volumen des Buches sollte man sich nicht abschrecken lassen. Es wirkt trotz der Fülle historischer Fakten und Namen nie trocken, vor allem, weil häufig Augenzeugen der beschriebenen Begebenheiten zu Wort kommen. Es sind auch Gedichte deutscher wie polnischer Autoren eingestreut, wobei in der deutschen Ausgabe die polnischen zweisprachig wiedergegeben werden.

Während die Kapitel 1–8 chronologisch vorangehen, ist im Prolog die Zeit vom 20. Januar bis 6. Mai 1945 geschildert, beginnend mit dem

Todesmarsch der am 21. Januar evakuierten Frauen und Kinder bei Temperaturen um minus 20 Grad, der allein etwa 18.000 Menschenleben forderte (die Gesamtzahl der bei der Evakuierung umgekommenen Breslauer wird mit 90.000 angegeben), über die weitgehende Zerstörung bis zum Fall der zur Festung erklärten Stadt.

Der Textteil des Buches schließt mit einer Beschreibung der Jahrtausendfeier »des Bistums und der Stadt« am Tag des Stadtpatrons, Johannes des Täufers, dem 24. Juni 2000.

Den Anmerkungen folgt ein Anhang, der u.a. eine Übersicht der Dynastien von den Piasten über Jagiellonen und Luxemburger bis zu den Habsburgern sowie der Bischöfe der Stadt enthält, ferner Textauszüge, z.B. aus dem Baedeker von 1904, sowie Karten und ein zweisprachiges Verzeichnis von Ortsnamen.

Im Bildteil findet man auch ein Foto von Edith Stein. Innerhalb einer Beschreibung des religiösen Lebens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird auf den Seiten 433–435 ihr Lebenslauf dargestellt, denn »die komplexen Strömungen religiösen Lebens im Deutschland dieser Jahre verkörpert niemand besser als Edith Stein.« In den Seiten über den Holocaust ist sie nochmals erwähnt. Der Bericht eines damaligen Feldpostangestellten, daß er sie in einem in der Nähe des Hauptbahnhofes haltenden Güterzug gesehen und kurz mit ihr gesprochen habe, gehört allerdings zu einer Anzahl ähnlicher Mitteilungen, die nach sorgfältiger Prüfung als nicht authentisch eingestuft wurden, wie Sr. M. Amata Neyer, die Leiterin des Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel, mir bestätigte. Eine letzte Erwähnung betrifft die Reaktion in Wrocław auf die Seligsprechung Edith Steins.

Falls Sie noch immer rätseln, wer Breslau die Blume Europas genannt hat, sei es verraten: Es war der Barockdichter Nikolaus von Hennenfeld.

Marianne Zingel

10. Mitteilungen

1. MITGLIEDERVERSAMMLUNG 2004 DER ESGD

Im Jahr 2004 kann die ESGD auf ihr zehnjähriges Bestehen zurückblicken. Die Mitgliederversammlung 2004 findet deshalb in der Zeit vom 23. bis 25. 4. am Gründungsort Speyer statt.

Thema der Veranstaltung: »Edith Stein – mündige Bürgerin«.

Auf dem Programm stehen eine Eucharistiefeier mit Bischof Dr. Anton Schlembach, Speyer, der Festvortrag von Ministerpräsident a. D. Dr. Bernhard Vogel und eine Fahrt auf Edith Steins Spuren nach Bad Bergzabern und an die Weinstraße.

Veranstaltungsort: Bistumshaus St. Ludwig, Johannesstraße 8, 67346 Speyer, Tel.: 0 62 32 / 60 98.

Information und Anmeldung: Geschäftsstelle der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V., Postfach 11 80, 67326 Speyer, Tel.: 0 62 32 / 10 22 81.

2. VERANSTALTUNGEN

Tagung des Geistlichen Zentrums Sasbach

Thema: »Versöhnende Verschiedenheit – Edith Stein im jüdisch-christlichen Dialog«, mit Unterstützung der Kath. Akademie Freiburg, vom 16. 1. bis 18. 1. 2004.

Leitung: Domkapitular em. Dr. Joseph Sauer, Freiburg.

Moderation: Clemens Bühler und Matthias Richtzenhain.

Informationen und Anmeldung: Geistliches Zentrum Sasbach, Am Kältenbächel 4, 77880 Sasbach bei Achern, Tel.: 0 78 41 / 69 77-0.

Katholikentag Ulm 2004

Die ESGD wird auf dem 95. Katholikentag in Ulm (16. bis 20. 6.), der unter dem Motto »Leben aus Gottes Kraft« steht, mit einer Eucharistiefeier (Zelebrant: Weihbischof Dr. Karl-Heinz Wiesemann, Pader-

born) und einem Werkstattgespräch mit dem Titel »Edith Stein – Frau, Philosophin, Mystikerin« (Moderation Dr. Katharina Seifert) vertreten sein.

Einzelheiten wie Veranstaltungsorte oder Uhrzeit wurden vom Katholikentagsbüro noch nicht bekannt gegeben. Die Empfehlung der ESGD an die Organisatoren lautet: Eucharistiefeier Freitagabend 18. 6., Werkstattgespräch Samstagvormittag, 19. 6.

Pilgerfahrt nach Spanien

Vom 16. 6. bis 3. 7. 2004 findet unter Leitung von P. Dr. Ulrich Dobhan OCD eine Pilgerreise mit Bus statt. Thema: »Auf den Spuren der hl. Teresa von Ávila und des hl. Johannes vom Kreuz«.

Information und Anmeldung: Frau Fleischmann, Reiseland American Express Reisebüro, Spiegelstraße 9, 97070 Würzburg, Telefon: 09 31 / 35 56 90.

Exerzitien aus der Spiritualität Edith Steins

Vom 30. 8. bis 3. 9. 2004 findet im Karmelitenkloster, Schützenstr. 12, 16547 Birkenwerder, ein Exerzitienkurs statt. Thema: *Mein Leben vor Gott stellen – mit Impulsen aus der Spiritualität Edith Steins*. Leitung: Ute Reich. Anmeldung: Tel. 0 33 03 / 50 34 19 und exerzitienhaus@karmel-birkenwerder.de

Wissenschaftliche Tagung für Doktoranden und Post-Graduierte in Salzburg

»Individuum und Gemeinschaft« und »Eine Untersuchung über den Staat«: Edith Steins frühe Arbeiten im Kontext von Soziologie, Phänomenologie und Psychologie.

Veranstalter: Internationales Forschungszentrum Salzburg (Prof. Dr. J. Paarhammer, Universität Salzburg) und Lehrstuhl für Religionsphilosophie TU Dresden (Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz u. Dr. Beate Beckmann-Zöllner). Mitarbeit: Prof. Dr. Michele Nicoletti, Trient, PD Dr. Ruth Hagenruber, Koblenz.

Zeit und Ort: Donnerstag, 7. 10., bis Samstag, 9. 10. 2004, im Edith Stein Haus, Mönchsberg 2a, A-5020 Salzburg.

Wallfahrt nach Breslau und Auschwitz

Die für Herbst 2004 geplante Wallfahrt nach Breslau und Auschwitz wird im Jahr 2005 in Zusammenarbeit mit Pfr. Dr. Deselaers anlässlich des Weltjugendtages stattfinden. Dabei soll die Zielgruppe der Jugendlichen im Mittelpunkt stehen.

3. EDITH-STEIN-STATUE FÜR DIE PETERSKIRCHE IN ROM

Seit der Ernennung der drei Patroninnen Europas 1999 gibt es Pläne, ihnen an einer der Außenfassaden der Peterskirche in Rom einen würdigen Platz zuzuweisen. Birgitta von Schweden und Caterina von Siena ist diese Ehre bereits zuteil geworden. Nun scheinen auch die Bemühungen, Edith Stein dort »zu verewigen«, zum Erfolg zu führen. Am 18. November 2003 hat der Präsident der Bauhütte von St. Peter, Kardinal Francesco Marchisano, in einem Brief an Weihbischof Friedrich Hofmann von Köln mitgeteilt, daß die von Bildhauer Paul Nagel, Wesseling – Cahors-Bouydou, präsentierten Bronzeentwürfe das Gefallen der Experten der Bauhütte gefunden haben; damit ist Paul Nagel der Auftrag für die Ausführung der 5,40 m hohen Statue aus Carrara-Marmor zugesprochen worden. Paul Nagel ist in Hinblick auf Edith Stein kein Unbekannter; er hat u. a. die der hl. Edith Stein gewidmete Kapelle des Tagungszentrums der Erzdiözese Köln – Kardinal-Schulte-Haus – in Bergisch Gladbach, die Karmelitenkirche in Würzburg und die Pfarrkirche St. Martin in Bad Bergzabern – Edith Steins Taufkirche – neu gestaltet.

4. ITALIENISCHE EDITH STEIN GESELLSCHAFT

Am 4. Oktober 2003 wurde in Morena bei Rom die »Associazione Italiana Edith Stein« gegründet. Sie geht auf Anregung und Vorarbeiten von Sandro Sandrin aus Pordenone und auf mehrmonatige Bemühungen von P. Ulrich Dobhan zurück. Bei der konstituierenden Sitzung am 4. Oktober wurden die vorher schon diskutierten Statuten approbiert und die ersten Wahlen durchgeführt. Vorsitzende wurde Frau Prof. Dr. Angela Ales Bello, zur Zeit Dekanin der Philosophischen Fakultät der Lateran-Universität in Rom und Direktorin des italieni-

schen Zentrums für phänomenologische Studien, 2. Vorsitzende wurde Suor Carla Bettinelli aus Mailand, Sekretär Fra Massimo Angelelli OCD aus Morena, Schatzmeister Carlo Gitto aus Genua. Bis Ende 2003 hatten sich ca. 25 Mitglieder angemeldet.

5. EDITH STEIN IM INTERNET

Unter der Adresse www.edith-stein-medien.de finden sich laufend aktualisierte Informationen zu Edith Stein, zu Veranstaltungen u. ä.; Gestaltung und Pflege: Frau Prégardier, Oberhausen, und Frau Dr. Krüger, Schwerin.

Auch auf der Homepage der Edith-Stein-Gesellschaft www.edith-stein.net können Nachrichten und Informationen zu Edith Stein abgerufen werden.

Autorinnen und Autoren

Dr. Beate BECKMANN-ZÖLLER, Religionsphilosophin / Religionswissenschaftlerin, München

Joachim FELDES, Pfarrer, Frankenthal-Pilgerpfad

Elias H. FÜLLENBACH OP, Dominikaner, Düsseldorf

Dr. Ute GAHLINGS M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Technischen Universität Darmstadt

Dr. Ruth HAGENGRUBER, Privatdozentin für Philosophie, Koblenz – Köln

Dr. Josef HOMEYER, Bischof von Hildesheim

Schw. M. Amata NEYER OCD, Karmelitin, Leiterin des Edith Stein Archivs, Köln

Dr. Katharina OOST, Diplom-Psychologin, Beuron

Dr. Hugo OTT, em. Professor für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Freiburg

Stefano RANFI, Pfarrer, Rom, Parrocchia S. Edith Stein

Dr. Konrad REPGEN, em. Professor für Mittelalterliche und Neuere Geschichte, Bonn

Dr. Johannes SCHWARTE, Studiendirektor a. D. / Sozialethiker, Münster

Dr. Marianne ZINGEL, Dozentin i. R. am Goethe-Institut, Göttingen