

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

15

# EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

Herausgegeben im Auftrag der  
deutschen Ordensprovinz des teresianischen Karmel  
vom Internationalen Edith Stein Institut Würzburg

Unter wissenschaftlicher Mitarbeit von  
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz  
Lehrstuhl für Religionsphilosophie und  
vergleichende Religionswissenschaft der  
Technischen Universität Dresden

---

15

Schriften zu Anthropologie und Pädagogik 3

Was ist der Mensch?

Edith Stein

# Was ist der Mensch?

Theologische Anthropologie

bearbeitet und eingeleitet von  
Beate Beckmann-Zöller

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Diese Sonderausgabe wurde realisiert mit freundlicher Unterstützung der Provinzen  
des Teresianischen Karmels (OCD) in Deutschland und Österreich sowie der  
Edith Stein Gesellschaft Deutschland.

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über  
(<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Neuausgabe 2025

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2005  
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
[produktsicherheit@herder.de](mailto:produktsicherheit@herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02635-5  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83895-8

# Inhalt

Einführung	
von Beate Beckmann-Zöller . . . . .	IX
Abkürzungen . . . . .	XXX
Siglen . . . . .	XXXII
Editorische Hinweise . . . . .	XXXIII
Danksagung . . . . .	XXXIV

**Edith Stein**  
**Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (1933)**  
**Das Menschenbild unseres Glaubens**

Vorwort . . . . .	3
I. Die Natur des Menschen als allen menschlichen Individuen gemeinsame Menschennatur . . . . .	5
A. <i>Gesamtbild</i> : Geschöpflichkeit, Einheit aus Leib und Seele, Erläuterung des scholastischen Formbegriffs, Entstehung des Leibes . . . . .	5
B. <i>Natur und Entstehung der Seele</i> . . . . .	9
1. Eigene Substantialität . . . . .	9
2. Geschöpflichkeit des Intellekts und der ganzen Seele . . . . .	9
3. Unmittelbare Erschaffung . . . . .	9
4. Frage der Prä- und Postexistenz . . . . .	9
5. Geistigkeit und Vernünftigkeit . . . . .	10
6. Substanzielle und wesenhafte Vereinigung mit dem Leib . . . . .	10
7. Ethischer Charakter der Seele . . . . .	11
8. Leben nach dem Tode und Wiedervereinigung . . . . .	12
C. <i>Das soziale Sein des Menschen</i> : natürliche Eingliederung in die Gemeinschaft, Ungleichheit von Besitz und Macht entsprechend der Ungleichheit der Gaben . . . . .	12
D. <i>Überleitung</i> zu den Fragen nach der Individualität, der Menschheit, ihrem Ursprung und den verschiedenen „Ständen“ . . . . .	14

II.	Erschaffung des ersten Menschen und Urstand . . . . .	17
A.	Die biblischen Berichte über die Erschaffung des Menschen: Schöpfungsakte; Gottebenbildlichkeit . . . . .	17
B.	Freiheit und Sündenlosigkeit als Naturgaben . . . . .	19
C.	Die Frage des „reinen Naturstandes“ . . . . .	19
1.	Sterblichkeit . . . . .	20
2.	Konkupiszenz . . . . .	25
3.	Natürliche Erkenntnis . . . . .	26
4.	Zusammenfassung . . . . .	27
D.	Das übernatürliche Sein der ersten Menschen . . . . .	27
1.	Übernatürliche Erhöhung; Klärung der Ideen „Natur“ und „Gnade“ . . . . .	27
2.	Der Gnadenstand der ersten Menschen und sein Verhältnis zum Glorienstand: natürliche Gotteserkenntnis, Glauben, Schauen . . . . .	31
E.	Der Anteil der Freiheit an Glauben und Schauen . . . . .	43
1.	Ihre Bedeutung im Urstand . . . . .	43
2.	Exkurs über die Freiheitslehre des hl. Augustin . . . . .	44
3.	Anteil der Freiheit an Glauben und Schauen (Fortsetzung). . . . .	61
4.	Freiheit und Fall des ersten Menschen . . . . .	62
III.	Die gefallene Natur . . . . .	64
A.	Der erste Mensch nach dem Fall . . . . .	64
B.	Die Menschheit im Zustand des Falls . . . . .	65
1.	Die Fortpflanzung der gefallenen Natur und die Erbsünde . . . . .	65
2.	Die gefallene Natur . . . . .	67
a.	Der natürliche Verstand . . . . .	67
b.	Der natürliche Wille . . . . .	68
IV.	Der Gottmensch . . . . .	72
A.	Eine zusammenfassende Erklärung zur Erlösungslehre . . . . .	72
B.	Die Stellung Christi in der Menschheit . . . . .	73
C.	Bedeutung der Gottheit für das Erlösungswerk . . . . .	76
D.	Bedeutung der Menschheit für das Erlösungswerk . . . . .	77
E.	Die Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi . . . . .	83
1.	Die Lehre von der hypostatischen Union . . . . .	83
2.	Die Bedeutung dieser Lehre für die Theorie des menschlichen Individuums . . . . .	86
3.	Bedeutung für die Einheit des Menschengeschlechts . . . . .	90
V.	Die Erlösung und der Stand der Erlösten . . . . .	92
A.	Die Rechtfertigung des Sünders . . . . .	92

B. Die Sakramente . . . . .	103
1. Allgemeine Sakramentenlehre . . . . .	103
2. Taufe . . . . .	105
3. Firmung . . . . .	108
4. Eucharistie . . . . .	109
5. Buße . . . . .	122
6. Sterbesakramente . . . . .	133
7. Ablass . . . . .	136
8. Priestertum, Meßopfer, Kirche . . . . .	138
9. Ehe . . . . .	149
C. Die Wirkungen der Gnade im Menschen . . . . .	161
1. Das Wesen der Gnade . . . . .	161
2. Neugestaltung der Seele durch die Gnade: die theologischen Tugenden . . . . .	167
a. Der Glaube . . . . .	168
<b. Glaube und Vernunft> . . . . .	171
<c. Auseinandersetzung mit den Modernisten> . . . . .	173
<c. 1 Der Modernist als Philosoph> . . . . .	174
<c. 2 Der Modernist als Gläubiger> . . . . .	180
<c. 3 Verhältnis von Glauben und Wissenschaft für den Modernisten> . . . . .	182
<c. 4 Der Modernist als Theologe> . . . . .	184
<c. 5 Der Modernist als Historiker> . . . . .	193
<c. 6 Der Modernist als Kritiker> . . . . .	194
<c. 7 Der Modernist als Apologet> . . . . .	198
<c. 8 Der Modernist als Reformator> . . . . .	201
<c. 9 Ursachen der modernistischen Irrtümer> . . . . .	204
 Literatur . . . . .	 210
Personenregister . . . . .	216
Sachregister . . . . .	218



# Einführung

Beate Beckmann-Zöllner

## 1. Edith Steins Leben und Wirken zu Beginn der nationalsozialistischen Diktatur

Im Januar des schicksalsschweren Jahres 1933 findet in Berlin eine Tagung statt mit dem Titel „Die katholische Pädagogik in ihren Grundlegungen und in ihrer Bedeutung für die deutsche Gegenwartsschule“ (2.–5. 1. 1933)<sup>1</sup>, an der Edith Stein referierend teilnimmt („Jugendbildung im Lichte des katholischen Glaubens“<sup>2</sup>) und durch die sie sich in ihrer Berufung bestätigt fühlt: Sie will aus der katholischen Weltanschauung heraus die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus auf sich nehmen – kämpferisch veranlagt, wie sie ist. Beispielsweise betont sie in ihrer Rezension „Katholische Kirche und Schule“<sup>3</sup>, die sie wohl in Köln nach dem 14. 7. 1933 schreibt, die Dringlichkeit der Auseinandersetzung und der Sicherstellung der Rechtsansprüche der Kirche auf die Schule in einer „schulpolitisch so bewegten Zeit“.<sup>4</sup> Gemeinsam diskutieren die Kollegen am „Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik“ (in katholischer Trägerschaft) in Münster, an dem Stein seit Ostern 1932 als Dozentin arbeitet, wie man zu einer katholischen Pädagogik käme. Stein schreibt darüber an Hedwig Conrad-Martius:

In „den Vorbesprechungen für diesen Kursus [in Berlin] habe ich allen so heftig an ihren Grundbegriffen gerüttelt, daß sie nun entschlossen sind, nicht eher zu publizieren, bis wir alle Fragen miteinander geklärt haben. Das ist keine Kleinigkeit. Haben Sie einmal darüber nachgedacht, was Pädagogik ist? Man kann keine Klarheit darüber bekommen, wenn man nicht Klarheit in allen Prinzipienfragen hat.“<sup>5</sup>

Diese „Prinzipienfragen“ sind für Stein nicht nur wissenschaftlicher, sondern auch dogmatischer Art. Am 6. 2. 1933 schreibt Stein an Emmy Lüke, die einen Arbeitskreis oder ähnliches gründen wollte:

---

<sup>1</sup> Vgl. *Selbstbildnis in Briefen I (SBB I)*, ESGA 2, Freiburg 2000, Br. 245 an Hedwig Conrad-Martius (24. 2. 1933).

<sup>2</sup> *Bildung und Entfaltung der Individualität (BEI)*, ESGA 16, Freiburg 2004, 71–90.

<sup>3</sup> Von Edgar Werner Dackweiler, in: *BEI*, 140–42, erstmals erschienen in der *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Münster, 9 (1933), 495 f.

<sup>4</sup> *BEI*, 140.

<sup>5</sup> *SBB I*, Br. 245.

„Vielleicht käme als Thema in Frage: Der Wert der Persönlichkeit auf Grund der katholischen Auffassung vom Menschen. Ich würde es für wichtig halten, wenn aus der Schulpraxis heraus die Schwierigkeiten dargestellt würden, die sich heute der Persönlichkeitsbildung in den Weg stellen. Ferner müßte wohl eine kritische Auseinandersetzung mit den kollektivistischen Auffassungen der Gegenwart erfolgen. *Als das Wichtigste aber zur Grundlegung für Kritik und praktische Arbeit erscheint mir eine klare Herausarbeitung des individuellen Persönlichkeitswertes aus Dogma und Schrift.*“<sup>6</sup>

Hierin deutet sich das Programm an, das Stein in ihrer theologischen Anthropologie durchführen wird, wie sie hier unter dem Titel *Was ist der Mensch?* (ESGA 15) vorliegt. Es sollte die Fortführung ihrer Vorlesung zur philosophischen Anthropologie sein, die sie im Wintersemester 1932/33 gehalten hatte (*Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14): Im „Sommer will ich es versuchen, die Probleme von der Theologie her in Angriff zu nehmen. Das sind alles Versuche, in Anknüpfung an meine älteren Arbeiten weiter- und zu einer Grundlegung der Pädagogik zu kommen.“<sup>7</sup> Mit ungebrochenem Eifer geht Stein ans Studium der Dogmen in der Ausgabe von Heinrich Denzinger und Clemens Bannwart (1928), die sie bereits für ihre Ausarbeitung des Berliner Vortrags herangezogen hatte,<sup>8</sup> um ihre Vorlesung fürs Sommersemester zu konzipieren.<sup>9</sup> Der Aufsatz „Theoretische Begründung der Frauenbildung“<sup>10</sup> steht eng mit der vorliegenden theologischen Anthropologie in Zusammenhang; Stein stellt darin ein Programm für eine katholische Pädagogik vor, in der philosophische und theologische Anthropologie in wechselseitigem Verhältnis zusammenfließen:

„Unsere systematische Aufgabe ist es nun, uns in die Sachproblematik eines Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus einzuleben und aus ihr heraus die Auseinandersetzung mit der säkularisierten Wissenschaft der letzten Jahrzehnte zu führen, auf deren Boden die moderne Psychologie und Pädagogik erwachsen ist.“<sup>11</sup>

Noch am 5. 4. 1933 schreibt sie an Conrad-Martius, daß sie für ihre „Stellung nichts zu fürchten habe.“ Das sollte sich leider kurz darauf ändern. Stein spürt deutlich den Zeitgeist aus übler Richtung wehen und reagiert auf Hitlers Machtergreifung auf aktive Weise: Zunächst betet sie um ihre Berufung, in den bedrängten Zeiten im geistigen Sinne „das Kreuz tragen“ zu dürfen. Am 6. April 1933 unterbricht Stein ihre Fahrt nach Beuron, wo sie wie jedes

<sup>6</sup> SBB I, Br. 241 [Herv. von Verf.].

<sup>7</sup> SBB I, Br. 245 an Conrad-Martius (24. 2. 1933).

<sup>8</sup> BEI, 73.

<sup>9</sup> Denzinger, Heinrich / Bannwart, Clemens, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1928.

<sup>10</sup> In: *Die Frau (F)*, ESGA 13, Freiburg 2000, 225f., erstmals erschienen in der *Wochenschrift für Kath. Lehrerinnen*, Jg. 1933 (15. 4. 1933), 136.

<sup>11</sup> „Theoretische Begründung der Frauenbildung“, in: *F*, 226.

Jahr die Kar- und Ostertage feiert, in Köln und hält in der Abendmesse im Karmel Köln-Lindenthal im Gebet geistige Zwiesprache mit Jesus; sie schreibt darüber rückblickend:

„Ich [...] sagte ihm, ich wüßte, daß es Sein Kreuz sei, das jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde. Die meisten verstünden es nicht; aber die es verstünden, die müßten es im Namen aller bereitwillig auf sich nehmen. Ich wollte das tun, Er solle mir nur zeigen, wie. Als die Andacht zu Ende war, hatte ich die Gewißheit, daß ich erhört sei. Aber worin das Kreuztragen bestehen solle, das wußte ich noch nicht.“<sup>12</sup>

Eine weitere Aktion unternimmt Stein, indem sie bereits um den 12. April 1933 herum einen Brief an Papst Pius XI. schreibt, der seit dem 15.2.2003 im Wortlaut bekannt ist und in dem sie um eine Stellungnahme zur beginnenden Judenfeindlichkeit bittet, die in eine allgemeine Christenfeindlichkeit umschlagen könne, befürchtet sie.<sup>13</sup> Eigentlich hat sie direkt nach Rom reisen wollen, doch man hat ihr wenig Chancen auf eine Privataudienz bei Pius XI. eingeräumt, so daß sie sich für den schriftlichen Weg der Bitte um eine Enzyklika entschließt. Sie betont, daß „die Verantwortung“ auch auf die fällt, die zu den Ausschreitungen gegen Juden „schweigen“.<sup>14</sup>

„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.“<sup>15</sup>

Diese Vorhersage sollte sich für sie selbst wenig später bewahrheiten. Als Stein am 19.4.1933 aus Beuron nach Münster zurückkehrt, wird ihr vom Geschäftsführer Rektor Bernhard Gerlach geraten, vorläufig keine Vorlesungen im Sommersemester anzukündigen. Man zahlt ihr allerdings weiterhin ihr Gehalt und beauftragt sie, still im Collegium Marianum zu arbeiten.<sup>16</sup> Das tut sie denn auch, indem sie die Vorlesung zur theologischen Anthropologie mit einem neuen Vorwort versieht und sie als Buchveröffentlichung weiterführt. Doch dann teilt Stein von sich aus mit, daß sie das Institut verlassen will. Josef Schröteler von der Zentralstelle der katholischen Schulorganisation Deutschlands in Düsseldorf bittet sie zwar am 28.4.1933, sie solle nichts übereilen, er hoffe und bete, „daß die Dinge [nicht] so verlaufen, wie sie in einer stürmischen Entwicklung der letzten Tage sich anzubahnen schienen.“<sup>17</sup> Doch Stein denkt anders und sucht nach ihrer konkreten Berufung in Hinsicht auf das Gebet.

<sup>12</sup> „Wie ich in den Kölner Karmel kam“, in: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (LJF)*, ESGA 1, Freiburg 2002, 348.

<sup>13</sup> Das Begleitschreiben des Erzbabtes Raphael Walzers, Steins geistlicher Begleiter, datiert auf den 12.4.1933, ihr Brief selbst hat kein Datum.

<sup>14</sup> *SBB I*, Br. 251 (an Papst Pius XI.).

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> *LJF*, 349f.

<sup>17</sup> *SBB I*, Br. 253 (28.4.1933).

„Unser Institut ist in die Krisis mit hineingezogen. Ich kann in diesem Semester keine Vorlesungen halten (wegen meiner jüdischen Abstammung)“, so schreibt sie am 7. 5. an Elly Dursy, man hatte gehofft, „daß meine wissenschaftliche Arbeit doch noch der kath(olischen) Sache zugute kommen wird. Ich glaube aber nicht mehr an eine Rückkehr an das Institut und überhaupt nicht mehr an die Möglichkeit einer Lehrtätigkeit in Deutschland. Ich bleibe vorläufig hier, bis die Situation klarer ist. ... *Der Herr weiß, was Er mit mir vorhat.*“<sup>18</sup> Stein erwägt zu dieser Zeit bereits den Karmeleintritt:

„Etwa zehn Tage nach meiner Rückkehr aus Beuron kam mir der Gedanke: Sollte es jetzt Zeit sein, in den Karmel zu gehen? Seit fast zwölf Jahren war der Karmel mein Ziel.“<sup>19</sup>

Am 30. 4. 1933 betete sie in der Ludgerikirche um Klarheit hinsichtlich dieser Entscheidung, und sie erhielt das „Jawort des Guten Hirten“.<sup>20</sup> Eine Kündigung vom „Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik“ hat sie wohl nicht erhalten; sie schreibt, es war ihr „freier Entschluß“, daß sie fortging.<sup>21</sup>

Statt über den negativen Geschehnissen der Zeit und den für sie persönlich enttäuschenden Konsequenzen zu verbittern, weil ihre öffentliche Tätigkeit schlagartig beendet war, sieht Stein vielmehr die positive Seite dieser Entwicklung: In ihrer für sie typischen aktiven Zugangsweise erlebt sie ihre Ausgrenzung aus dem Berufsleben als eine Befreiung zu ihrer eigentlichen Berufung und vertraut ihren Freunden an:

„Daß ich keine Vorlesungen mehr halte, ist nicht zu bedauern. Ich glaube, daß eine große und barmherzige Führung dahintersteht. Ich kann Ihnen heute noch nicht sagen, wo ich nun deutlich die Lösung für mich sehe. Voraussichtlich werde ich nicht mehr lange in Münster sein.“<sup>22</sup> – „Es kommt dafür etwas viel Schöneres. Was, das kann ich Ihnen heute noch nicht sagen.“<sup>23</sup> – „Wenn die Zeiten nicht sonst so traurig wären, – ich persönlich hätte ihnen nur zu danken, weil sie mir nun endlich diesen Weg geöffnet haben.“<sup>24</sup> – „Ich bin dem Umsturz, der mir diesen Weg freimachte, sehr zu Dank verpflichtet.“<sup>25</sup>

Ab dem 14. 7. 1933 wohnt Stein als Gast im Kölner Karmel, verbringt dann noch einige Zeit in Breslau bei ihrer Mutter (Mitte August bis Mitte Oktober) und tritt am 15. 10. als Postulantin in die Kölner Karmelfamilie ein. In

<sup>18</sup> *SBB I*, Br. 255 (Herv. d. Verf.).

<sup>19</sup> *LJF*, 350.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> *SBB I*, Br. 270 an Werner Gordon (4. 8. 1933).

<sup>22</sup> *SBB I*, Br. 259 an Hedwig Conrad-Martius (5. 6. 1933).

<sup>23</sup> *SBB I*, Br. 260 an Sr. Callista Kopf (11. 6. 1933).

<sup>24</sup> *SBB I*, Br. 262 an Theodor Conrad (20. 6. 1933).

<sup>25</sup> *SBB I*, Br. 271 an Hilde Vèrène Borsinger (4. 8. 1933).

Breslau beginnt sie am 21.9.1933 ihre Autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (ESGA 1), um zu zeigen, daß eine jüdische Familie eine Familie wie jede andere auch sei. Es ist anzunehmen, daß Stein ihre theologische Anthropologie für diese neue Arbeit unterbrochen und nicht mehr aufgenommen hat.

Stein hat im Kampf gegen die nationalsozialistische Ideologie nicht etwa resigniert, sondern führt ihn mit der geistlichen Waffe des Gebets und des stellvertretenden Opfers weiter. Es bleibt allerdings ein Geheimnis, inwiefern sich Steins geistliches Mühen ausgewirkt hat. Von daher ist es müßig, die Frage zu stellen, ob sie vor ihrem späteren Untergang hätte bewahrt werden können.<sup>26</sup> Es hatte sich nämlich im Frühjahr 1932 eine Möglichkeit für eine Bewerbung in Cambridge für das Sarah-Smithon-Fellowship durch Ellen Sommer-von Seckendorff ergeben, eine Bekannte Steins aus Freiburger Zeiten.<sup>27</sup> Doch sagte Stein sofort ab, weil sie ihre Stelle erst frisch angetreten hatte und weil sie ihre Zukunft in Münster sah. Sie gab das Angebot an Conrad-Martius weiter, die allerdings leider nicht angenommen wurde.<sup>28</sup> „Gerettet“ hätte das befristete Stipendium in Cambridge Edith Stein keinesfalls, und sie scheint sich zu diesem Zeitpunkt ihrer Berufung für die „katholische Pädagogik“ zu sicher gewesen zu sein, um die Münsteraner Dozentenstelle für eine – allerdings international angesehene – Stipendiatenstelle einzutauschen.

## *2. Katholische Pädagogik oder: Der Mensch in der katholischen Glaubenslehre*

Edith Steins Anliegen ist es, das Menschenbild herauszuanalysieren, das in der katholischen Glaubenslehre implizit enthalten ist. Sie möchte eine „dogmatische Anthropologie“ verfassen, aus der philosophische und theologische Schlüsse gezogen werden können. Eingordnet sieht sie ihre Untersuchung in Vorüberlegungen zu einer katholischen Pädagogik, ein Gemeinschaftsprojekt am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster, das allerdings nie zustande kam.<sup>29</sup> Jede wissenschaftliche Pädagogik müsse sich Rechenschaft geben über ihre leitende Idee des Menschen,<sup>30</sup> um so mehr gilt das für katholische Pädagogen. Stein versteht den Glauben und seine Dog-

<sup>26</sup> Lammers, Elisabeth, *Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster*, Münster 2003, 140.

<sup>27</sup> Steins Adressbuch in C IX 5, ESAK; Korrespondenz zwischen Ellen Sommer und Hedwig Conrad-Martius: Archiv Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlässe der Münchener Phänomenologen, darin ein Brief von Ellen Sommer vom 27.5.1932.

<sup>28</sup> Lammers, 139 f.

<sup>29</sup> Vgl. *SBB I*, Br. 245 an Conrad-Martius (24.2.1933).

<sup>30</sup> *Was ist der Mensch?* (WIM), ESGA 15, Freiburg 2005, 3 (Vorwort).

men gerade nicht als die pädagogische Wissenschaft einengend, sondern als reinigend und klärend. Gleichzeitig müßten aber auch zusätzlich zu wissenschaftlichen Erkenntnissen ergänzende Antworten aus dem Glauben gefunden werden, die aus der Wissenschaft nicht zu entnehmen sind,<sup>31</sup> so Steins spezifisches Metaphysik-Verständnis:

„Ich habe aber noch eine andere Idee von Metaphysik: als Erfassung der ganzen Realität unter Einbeziehung der offenbaren Wahrheit, also, auf Philosophie *und* Theologie begründet.“<sup>32</sup>

Im Vordergrund dieses Bandes steht Steins einzigartige Zusammenstellung von anthropologisch relevanten Dogmen-Aussagen, die von ihr nach eigenem Konzept geordnet wurden<sup>33</sup> und die sie in unterschiedlicher Ausführlichkeit mit ihren philosophischen Erläuterungen versieht, im Druck durch den **Schriftwechsel** gekennzeichnet.<sup>34</sup> In dieser Abhandlung tritt erstaunlicherweise die phänomenologische Methode völlig zurück. Insgesamt bleibt die theologische Anthropologie Steins leider in einer frühen Fassung, die nicht druckreif wurde und mitten im Satz abbricht. Man spürt die fehlende Überarbeitung beispielsweise anhand der ungenauen Differenzierung, wenn Stein den philosophischen Akt-Begriff („freie geistige Akte“,<sup>35</sup>) verwendet oder wenn sie auf die scholastisch-theologische Terminologie zurückgreift (göttliche Akte<sup>36</sup>). Außerdem fehlen ab dem Kapitel über „Glaube und Vernunft“ (Kapitel V, C 2. b, S. 168 ff.) Steins Kommentare völlig; dennoch liegt uns auch hier eine bewußt gewählte, nicht willkürliche Dogmen-Anthologie vor. Wir haben es also mit einer Steinschen „Werkstatt“-Ausgabe zu tun, das wird bei der Beurteilung dieses Bandes zu berücksichtigen sein.

Stein sortiert und kommentiert die dogmatischen Ausführungen nicht nur, sondern sie kritisiert und trifft Unterscheidungen an Stellen, die ihr für den Leser unklar erscheinen. In den befremdlich erscheinenden Ausführungen über den spekulativen reinen Naturstand, in dem sich der Mensch vor dem Sündenfall befunden hat und dessen Einfluß von Natur und Gnade sie untersucht, bringt sie eine Kritik an Karl Adam ein.<sup>37</sup> Stein deckt Unklarheiten auf wie z. B. die Doppelbedeutung von „operationes“ und unterscheidet einmal das Prinzip der Tätigkeit in Jesus und einmal die Wirkung des

<sup>31</sup> Vgl. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (EES), ESW II, Freiburg 1986, „Sinn und Möglichkeit einer christlichen Philosophie“, 12 ff.

<sup>32</sup> *SBB I*, Br. 230 an Hedwig Conrad-Martius (13. 11. 1932).

<sup>33</sup> Im ESAK finden sich 24 kleine Zettel mit der Überschrift „Glaubenslehren“ unter P /A II P, die wahrscheinlich zum Entstehungsprozeß von Steins theologischer Anthropologie gehören.

<sup>34</sup> Stein selbst gibt in ihrem Vorwort den Wunsch an, daß ihre eigenen Erläuterungen in einer anderen Schriftart gesetzt werden, *WIM*, Vorwort, 4, Anm. 4.

<sup>35</sup> *WIM*, 29.

<sup>36</sup> *WIM*, 17.

<sup>37</sup> *WIM*, 28 f.

Heiligen Geistes.<sup>38</sup> Zudem kritisiert Stein Scheebens Gleichsetzung von Hypostase und individueller Substanz; „in sich Ruhenden“ und „Tragen“ seien zu differenzieren.<sup>39</sup>

In ihren Kommentaren stützt sich Stein besonders auf Thomas, dessen *Untersuchungen über die Wahrheit*<sup>40</sup> sie gerade in den Jahren zuvor übersetzt hatte. Ihre „Thomas-Treue“ läßt sich nicht nur aus der Zeitströmung, sondern sachlich begründen, da „seine markantesten Neuerungen und umstrittensten Thesen (Zweitursächlichkeit, Einheit und Einzigkeit der substantiellen Form, sinnlich-geistige Naturtreue des Erkennens u. a.) [...] die radikale Wirklichkeitsgeltung Gottes im Alltag einerseits, und die total menschliche Existenz andererseits sicherstellen“,<sup>41</sup> was auch zu Steins zentralen Anliegen für eine katholische Pädagogik zählt. Zudem greift sie zu Bernhard Bartmanns *Grundriß der Dogmatik*.<sup>42</sup> Für die Auslegung der Sakramente sind Engelbert Krebs<sup>43</sup>, Jacques-Bénigne Bossuet<sup>44</sup>, Eduard Eichmann<sup>45</sup> und Ludwig Eisenhofer<sup>46</sup> Steins Bezugsquellen. Zum Thema der Freiheit und Erkenntnis bei Augustinus zieht Stein neben den Quellen zwei Klassiker heran: Martin Grabmann<sup>47</sup> und Johannes Hessen<sup>48</sup>.

Stein denkt in den drei Kategorien der Schöpfungsordnung, der Ordnung der gefallenen Natur und der Erlösungsordnung. Zunächst blickt sie auf den ersten Menschen und zieht dann den Vergleich zum erlösten Menschen, der das Hauptthema der Glaubenslehre und auch einer katholischen Pädagogik ist. Die Diskussion um einen reinen Naturstand,<sup>49</sup> um die *natura pura*,<sup>50</sup> erscheint allerdings für eine katholische Pädagogik wenig pragmatisch, da

<sup>38</sup> WIM, 81.

<sup>39</sup> WIM, 87; dazu existiert ein Exzerpt zu Scheeben, Matthias, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 8 Bände, Freiburg i. Brsg. 1873–1903, 126, 135 ff., insgesamt 183 S., von denen allerdings unklar ist, aus welchem der 8 Bände sie stammen (D II, ESAK).

<sup>40</sup> QDV I und II, erschienen in Breslau 1931/32.

<sup>41</sup> Silva-Tarouca, Amadeo, *Praxis und Theorie des Gottesbeweises*, Wien 1950, 15.

<sup>42</sup> Freiburg i. Br. 1923. Im ESAK findet sich unter P / A II B ein Exzerpt zu „Bartmanns *Dogmatik*, I. Einleitung und Lehre von Gott, II. Die Schöpfung, III. Die Erlösung, IV. Die Heiligung, V. Sakramente, VI. Eschatologie“.

<sup>43</sup> *Dogma und Leben*, Teil I: *Lehre von der Gottheit, der Schöpfung, der Sünde und der Erlösung. Mariologie*, Paderborn 1930 (1./2. Aufl. 1923–25), Teil II: *Fortwirken Christi durch die Kirche: im Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt. Das Jenseits*, Paderborn 1925.

<sup>44</sup> *Betrachtungen über den Ablaß*, übersetzt u. herausgegeben von Balduin Schwarz, München 1925.

<sup>45</sup> *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. I und II, Paderborn 1929.

<sup>46</sup> *Handbuch der katholischen Liturgik*, Bd. I *Allgemeine Liturgik*, Freiburg 1932/33, Bd. II *Spezielle Liturgik*, Freiburg 1933.

<sup>47</sup> *Die Grundgedanken des Hl. Augustin über Seele und Gott: in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt*, Köln 1916.

<sup>48</sup> *Augustin und seine Bedeutung für die Gegenwart*, Stuttgart 1924.

<sup>49</sup> WIM, 15; 19.

<sup>50</sup> Zur Entstehung der Lehre von einer *natura pura* vgl. Menke, Karl-Heinz, *Das Kriterium des Christseins*, Regensburg 2003.

es sich um theologisch-philosophische Spekulationen handelt. Dennoch ist für Stein dieser Zusammenhang für eine katholische Weltanschauung im Anschluß an Thomas unerlässlich.

Einige spezielle Themen sollen im folgenden herausgegriffen werden: Edith Stein bemüht sich einmal mehr darum, den Menschen in seiner *Einheit von Leib und Geist-Seele* darzustellen, – ähnlich wie in den anderen pädagogischen Schriften *Die Frau* (ESGA 13), *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 14) und *Bildung und Entfaltung der Individualität* (ESGA 16)<sup>51</sup> – in seinem individuellen als auch in seinem sozialen Sein (letzteres konnte nur noch angedacht, aber nicht mehr ausgeführt werden). Den Menschen kennzeichnen nach der katholischen Glaubenslehre zutiefst seine Geschöpflichkeit und seine Erlösungsbedürftigkeit: Er kommt von Gott her, wird von ihm erlöst und geht auf ihn zu. Zwischen der von Gott gegebenen Natur des Menschen und dem von Gott erlösten und begnadeten Menschen liegt für Stein das Hauptcharakteristikum des Menschen: seine *Freiheit*. Um sie philosophisch zu bedenken greift Stein auf Augustinus zurück. Ähnlich wie das Problem der Freiheit ist auch das der *Erkenntnis* (und wie diese zum Glauben und umgekehrt steht) für Stein ein Thema, das sich durch ihr Gesamtwerk zieht und auch hier vertieft wird. Hinsichtlich der Christologie, der Aussagen über Jesu Christi Gottheit und Menschheit, fragt Stein nach deren Auswirkungen auf die Anthropologie. Der Christ wird durch die Taufe in eine Lebenseinheit mit Christus gezogen; Stein weist hier auf den mystischen Aspekt einer neuen Geburt hin. Im Stand der „wiedergeborenen“, d. h. erlösten Menschheit ist für Stein besonders die Heilswirkung der *Sakramente* auf den getauften Menschen interessant.

### 3. Der Mensch in seiner Leib-Seele-Einheit

Edith Steins Stärke ist seit ihrer Dissertation *Zum Problem der Einführung* (1917)<sup>52</sup> eine Leib-Phänomenologie, bei der Leib und Geist-Seele klar differenziert und dennoch wechselseitig aufeinander bezogen gedacht werden. In ihrer Abhandlung „Natur, Freiheit und Gnade“<sup>53</sup> (1921) hatte Stein deutlich zwischen dem beseelten „Leib“ und dem unbeseelten „Körper“ unterschieden, in der vorliegenden Anthropologie mischt sie diese Begriffe allerdings.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Freiburg <sup>2</sup>2002, 2004, <sup>2</sup>2004.

<sup>52</sup> München 1980 [ESGA 5].

<sup>53</sup> „Natur, Freiheit und Gnade“, (NFG), Titel fälschlich bisher im Druck: „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Voraussetzung“, in: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, ESW VI, Freiburg/Louvain 1962, 137–197 [ESGA 9].

<sup>54</sup> WIM, 8 ff.

Der Leib wird als materieller Körper verstanden, aber dadurch nicht minder bewertet, da die Seele durch den Leib vollendet wird, d. h. sie ist ergänzungsbedürftig durch den Leib. Die Seele gilt als „Form“ des Leibes, als akzidentelle und vorübergehende, wie Stein im Anschluß an Thomas darlegt. Deutlich betont wird dogmatischerseits, daß der Leib nicht von bösen Geistern geschaffen ist, sondern daß er – im Gegenteil – in der katholischen Lehre hochgeschätzt wird. Der Vorwurf der Leibfeindlichkeit, den man wohl einzelnen Christen machen kann, ist doch hinsichtlich der christlichen Lehre nicht zu erheben, wie Stein verdeutlicht. Ebenso wenig wie der Leib unterschätzt, darf die Seele überschätzt werden: Sie ist weder ein Teil Gottes noch eine göttliche Substanz im Menschen, sondern eine des menschlichen Leibes bedürftige. Die Verbindung aus Leib und Seele ist nicht zufällig, denn die Seele wäre gar keine Seele, wenn sie nicht mit dem Leib verbunden wäre.

„Beim Menschen, wo nicht der Leib, wohl aber die Seele substanzfähig ist, muß das Sein der Seele ‚im Leibe‘ als ein Aufgenommensein der Leibesmaterie in die Subsistenz der Seele aufgefaßt werden, die eben damit zur Subsistenz des ganzen Menschen wird.“<sup>55</sup>

Stein führt die oft verwendete Analogie an, in der die göttliche und menschliche Natur in Christus mit dem Verhältnis von Leib und Seele beim Menschen verglichen wird. Sie sieht aber den Unterschied darin, daß die göttliche Natur die menschliche nicht braucht, um sich zu entfalten, während umgekehrt die Seele allerdings den Leib benötigt.

Stein untersucht in einem Exkurs, ob der Tod, der als Trennung von Leib und Seele verstanden wird, naturnotwendig oder naturwidrig ist. Sie führt zwar dogmatische Festlegungen an,<sup>56</sup> fügt aber dennoch der Frage eine philosophische Klärung hinzu:

„Die Bindung des leiblich-seelischen Seins an eine bestimmte stoffliche Zusammensetzung ist als der Grund für die *Möglichkeit* des leiblichen Todes anzusehen. Sein Eintreten geschieht nach ‚Notwendigkeit des Zwanges‘ (= Naturnotwendigkeit im modernen Sinn), d. h. im Sinne der menschlichen Natur naturwidrig. So kann man von dem ersten Menschen sagen, daß sein Tod nicht durch seine Natur ausgeschlossen war, sondern daß durch die providentielle Ordnung des Naturlaufs ein ‚Unfall‘ ausgeschlossen war.“<sup>57</sup>

Neben der Sterblichkeit als Folge des Ungehorsams gegen Gott wird vor allen Dingen auch das Problem der Begehrlichkeit des Menschen hervorgehoben, das in heutigen Anthropologien höchstens im Zusammenhang allgemeiner Sündhaftigkeit des Menschen thematisiert wird oder als moralisch

<sup>55</sup> WIM, 89.

<sup>56</sup> WIM, 20.

<sup>57</sup> WIM, 23.

neutrales sexuelles Begehren in der Psychoanalyse und der von ihr beeinflussten Phänomenologie.<sup>58</sup> Dabei unterstreicht Stein, daß es im Paradieszustand um das Begehren von Angemessenem und noch nicht um ein ungeordnetes Begehren wie nach dem Sündenfall ging. Zur gefallenen Natur gehört zudem nicht allein – wie am Begehren abzulesen ist – der Leib, was eine immer noch beliebte Häresie ist, sondern Leib und Seele zugleich. Weder vor der Begierde noch vor dem Tod wird der Mensch nach dem Sündenfall bewahrt.

Zum Thema der Erbsünde<sup>59</sup> und der Sünde überhaupt verfaßt Stein jeweils kleine eigene Einschübe, mit denen sie an ihren Vortrag von 1931 „Das Weihnachtsgeheimnis“ anknüpft, in dem sie ebenfalls die Menschheit als solidarische Gemeinschaft, bzw. als „personähnliches Gebilde“<sup>60</sup> gefaßt hatte, um die Konzeption der Erbsünde verständlich zu machen.<sup>61</sup> Zum sozialen Sein hebt Stein die Gleichheit aller Menschen hervor, was ihr Wesen, ihr Ziel, ihre Herkunft und ihre Zukunft im Jüngsten Gericht betrifft. Ungleichheit herrsche aber hinsichtlich von Recht, Macht und Besitz,<sup>62</sup> wie sie die Dogmen gegen die sozialistische und kommunistische Ideologie wiedergibt.

Ausschlaggebend für eine theologische Anthropologie ist die Einheit von Leib und Geist-Seele in Christus. Er besitzt die Menschheit Adams und damit die paradiesisch vollkommene. Allerdings nimmt er die Unvollkommenheiten von Tod und Leid freiwillig auf sich. Bedeutsam für die Anthropologie ist aus der Christologie vor allem der Person-Begriff. Die Person darf nie als Mittel zum Zweck gebraucht werden, wie Stein betont, ohne Kant direkt zu zitieren.<sup>63</sup> Denn die Person hat Würde, weil sie *bewußt* und *frei* ist, die Schöpfung zu genießen und zu gebrauchen.

#### 4. Freiheit zwischen den Vorgaben der Natur und der Gnade

Edith Steins großes Thema neben der „Wahrheit“ ist in ihrem Gesamtwerk die „Freiheit“<sup>64</sup>: Nicht nur, wenn etwas wahr ist, sondern wenn es den Men-

<sup>58</sup> Vgl. Seifert, Edith, *Was will das Weib? Zu Begehren und Lust bei Freud und Lacan*, Weinheim 1987; Walter, Armin, *Der Andere, das Begehren und die Zeit: ein Denken des Bezuges im Grenzgang zwischen Emmanuel Levinas und der Dichtung*, Cuxhaven 1996; Deleuze, Gilles, *Lust und Begehren*, Berlin 1996.

<sup>59</sup> *WIM*, 11.

<sup>60</sup> Vgl. „Weihnachtsgeheimnis“, in: Herbsttrith, Waltraud (Hg.), *Edith Stein. Wege zur inneren Stille*, Aschaffenburg 1987, 55–69; hier: 59 f.

<sup>61</sup> *WIM*, 66.

<sup>62</sup> *WIM*, 12 f.

<sup>63</sup> *WIM*, 88.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Wulf, Claudia Mariéle, *Freiheit und Grenze: Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen; eine kontextuelle Darstellung*, Vallendar-Schönstatt 2002.

schen frei sein läßt, ist es für Stein anziehend und menschenwürdig.<sup>65</sup> 1921 vertiefte Stein ihren Schritt der Bekehrung zum katholischen Christentum theoretisch durch ihren religionsphilosophischen Aufsatz „Natur, Freiheit und Gnade“.<sup>66</sup> Das Thema der Freiheit und deren Spannungsfeld zwischen Natur und Gnade ist in ihrer theologischen Anthropologie erneut von Interesse; Stein stellt gleich am Anfang die Frage nach dem freien menschlichen Willen. Zu Steins Natur- und Gnadenbegriff sind allerdings noch weitere Forschungen notwendig, inwieweit sie sich beispielsweise der Neuscholastik anschließt.<sup>67</sup>

Durch seine Schöpfung von Gott her ist der Mensch zum Mitschöpfer berufen, d. h. er soll die Welt gestalten, was aber nur möglich ist, wenn ihm der Auftrag dazu verständlich und Gehorsam möglich ist.<sup>68</sup> Daraus leitet sich für Stein die bewußte Erkenntnis und der freie Wille als Grundkonstanten des Menschseins ab. Der freie Wille ist durch die Sünde bzw. den Sündenfall allerdings gehemmt, „erst durch die Gnade wird die Freiheit zum Guten wieder hergestellt“.<sup>69</sup> Der Mensch kann also nicht mehr aus eigener Kraft die Sünde meiden und Rechtfertigung erlangen, sondern benötigt die Gnade des Mittlers Jesus Christus.

Besonders interessiert sich Stein für Augustinus' Gnadenlehre im Verhältnis zum menschlichen Sein.<sup>70</sup> Die Gnade setzt jeweils die Natur voraus, d. h. die Gotteskindschaft ist nicht ohne die menschliche Freiheit zu denken, die wiederum die Gnade erfordert. Der Glaube hat jeweils einen Freiheitsanteil,

<sup>65</sup> Vgl. Beckmann, Beate, „An der Schwelle der Kirche“ – Freiheit und Bindung bei Edith Stein und Simone Weil“, in: *Edith Stein Jahrbuch* 1998, 531–548.

<sup>66</sup> Vgl. oben, Anm. 53.

<sup>67</sup> *WIM*, 27 ff.

<sup>68</sup> *WIM*, 30.

<sup>69</sup> *WIM*, 19.

<sup>70</sup> Im ESAK finden sich unter P / A II A verschiedene Exzerpte Steins zur Lehre Augustinus': 4 Zettel: Schneider, (Wilhelm), (*Die Quaest(iones disputatae) de ver(itate) des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustin(us)*, Münster i. W. 1930). – Ein kleines Heftchen mit der Literatur-Angabe: Koch, A(nton), „Die Autorität des Hl. Augustinus in der Lehre von der Gnade und Prädestination“, *Theologische Quartalsschrift*, Tübingen 1891. – Drei Zettel „Augustin über das div(inum) off(izium) in Ps 145, 1“. – Ein Vortrags-Exzerpt „8. IX. 1930: P. (Alois) Mager: Augustin als Mystiker“. – Zwei Zettel zu Müller(, Johann Baptist), „Augustins Kritik an Ciceros Staatsphilosophie“, (in nicht zu ermittelnder Zeitschrift.) Des weiteren finden sich unter derselben Archiv-Nummer verschiedene Augustinus-Übersetzungen Steins: Augustinus, *De gratia et libero arbitrio* (3 Blätter); *De libero arbitrio* (13 Zettel / Blätter); *De trinitate* (29 Blätter / Zettel). – 4 Zettel zu Troeltsch, (Ernst), *Augustin, (die) christliche Antike (und das) Mittelalter(, im Anschluß an die Schrift ‚De Civitate Dei‘*, München 1915.) – 1 Zettel zu Hessen, Johannes, *Augustin und seine Bedeutung für die Gegenwart*, (Stuttgart 1924). – 1 Zettel zu Grabmann (, Martin), *Die Grundgedanken des Hl. Augustin über Seele und Gott(, in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt*, Köln 1916). – Ein kleiner Zettel Exzerpt Augustinus [?]. – 1 Blatt: Erdmann, J(ohann) E(duard), „Idee des Menschen bei Augustin“, (in: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1930).

sowohl das Glauben im Diesseits als auch das Schauen Gottes im Jenseits. In der Gnade hat man schon im Diesseits die Möglichkeit, nicht mehr zu sündigen; in der Glorie, d. h. der ewigen Herrlichkeit im Jenseits dagegen herrscht die Unmöglichkeit, sündigen zu können. Stein fragt, ob die Freiheit deshalb im Jenseits aufhören würde, und antwortet verneinend, daß eine Liebesvereinigung nie ohne Freiheit vor sich gehe.

Hier zieht sie eingehend Augustinus' Freiheitslehre heran: „Das Dringlichste für uns ist, Klarheit darüber zu bekommen, welche *Idee der Freiheit* den Definitionen zu Grunde liegt.“<sup>71</sup> Die Freiheit als Selbstbestimmung des Willens könne zwar mißbraucht werden. Gottes Vorauswissen aber ändere an der Freiheit des Willens nichts. Dazu muß klar zwischen *praedestinatio* (Vorherbestimmung) und *praescientia* (Vorauswissen) bei Augustinus unterschieden werden. Gott weiß alles im voraus, nimmt aber dadurch dem Menschen nicht seine Freiheit.<sup>72</sup>

Augustinus wird von Stein – anders als breite Strömungen der katholischen und vor allem der protestantischen Tradition – als „Indeterminist“ verstanden, für den Freiheit nicht mit Vorherbestimmung identisch sei, von dem jedoch die Linie zu Duns Scotus führt, der dann einen äußerst schwachen Begriff vom freien Willen des Menschen vertritt.<sup>73</sup> Stein verteidigt die augustiniische Freiheitslehre; sie weist Vorwürfe zurück, daß Augustinus die Willensfreiheit preisgegeben habe. Diese Auffassung käme bei Theologen zustande, bei denen ein ungeklärter Freiheitsbegriff vorliege.<sup>74</sup> Dennoch spricht Stein auch kritische Momente in der Prädestinationsfrage unbefangen an, wie z. B. die alttestamentlichen Stellen, in denen deutlich wird, daß Gott den irdisch gerichteten Willen des Menschen lenkt. Letztlich – so Steins Lösung – wird das menschliche Wollen auf das Geheimnis des göttlichen Wollens zurückgeführt. Stein betont in einer Fußnote, daß sie damit eigene Ergänzungen zum augustiniischen Gedankengang anführt.<sup>75</sup> Dazu legt sie eine pointierte Willensanalyse vor, die Anklänge an Schopenhauer<sup>76</sup>, aber auch an den Phänomenologen Alexander Pfänder<sup>77</sup> hat: Der Wille ist für Stein die „unbezweifelbar gewisse Tatsache unseres Selbstbewußtseins“.<sup>78</sup>

Es geht bei Augustinus – so betont Stein und erläutert damit auch ihr eigenes Vorgehen – um ein philosophisches Verfahren, um Selbstgewißheit und Einsicht, erst in zweiter Linie auch um die Lehre der Kirche und um Theologie. Augustinus nimmt keine seiner philosophischen Einsichten in

<sup>71</sup> WIM, 43.

<sup>72</sup> Daßmann, Ernst, *Augustinus: Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993, 122.

<sup>73</sup> WIM, 50, 61.

<sup>74</sup> WIM, 59.

<sup>75</sup> WIM, 52.

<sup>76</sup> Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Berlin 1924.

<sup>77</sup> Pfänder, Alexander, *Phänomenologie des Wollens*, Leipzig 1900.

<sup>78</sup> WIM, 53.

den theologischen Ausarbeitungen zurück, argumentiert Stein gegen Windelband,<sup>79</sup> sondern unterwirft sich vielmehr philosophischen Maßstäben:

„So also wollen wir denken, auf daß wir erkennen, daß sicherer ist die Neigung, die Wahrheit zu suchen, als das Unerkannte für Erkanntes vorwegzunehmen.“<sup>80</sup>

Der freie Wille – so schränkt Stein dann in ihren Ausführungen zur Gnade ein – führt allerdings nicht geradewegs zum Heil; er kann abgelenkt werden, aber durch die Gnade kann der Weg zum Guten frei werden.<sup>81</sup> Es sei eine Sache der Freiheit des Menschen, sich für die Gnade offen zu halten; die menschliche Freiheit wirkt also immer mit.<sup>82</sup> Die Gnade ist erfahrbar in Impulsen zu bestimmten Handlungen der Liebe, asketischen Übungen und Berufsentscheidungen.<sup>83</sup> Der persönliche Glaube hat Anteile von Gnade und Freiheit; immer ist es daher auch möglich, in den Unglauben zurückzufallen. Da das Heil auch verlierbar sei, könne man sich der Erwählung nicht sicher sein.<sup>84</sup> Grundsätzlich gibt die Gnade aber „Widerstandskräfte gegenüber den ungeordneten Neigungen“,<sup>85</sup> so daß Begierden durch neue Maßstäbe geklärt werden können.

Durch die Taufe wird zudem der Verstand erneuert, d. h. gereinigt von Irrtümern; „totes Wissen“ wird lebendig, was Stein unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten besonders interessiert.<sup>86</sup> Stein unterscheidet einerseits die innewohnende Gnade, die der Gläubige durch die Taufe und die Sakramente empfangen hat, und andererseits den aktuellen Gnadenbestand, beispielsweise durch eine Gebetsanhörung in einer Notlage. Reizvoll ist das Kapitel zur Gnade, bzw. zum „Stand der Erlösten“ durch versteckt biographische Anteile: Stein erläutert vor allem die Vorgänge der Wiedergeburt und der Rechtfertigung und führt auch das Beispiel eines Erwachsenen an, der anfängt zu glauben und sich dann taufen läßt.<sup>87</sup>

Stein stellt die Frage, ob man auch aus natürlicher Kraft ein „guter Mensch“ sein könne; dazu unterscheidet sie „natürlich Gutes und übernatürlich Wertvolles“.<sup>88</sup> Das Gute und die Liebe im allgemeinen seien auch aus natürlichen Kräften möglich, nur eben nicht verdienstvoll.<sup>89</sup> Aus Kräften der Natur gibt es bei aller Hochschätzung aber keine Erneuerung. Daher

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> *De trinitate* 9, 1, 1.

<sup>81</sup> *WIM*, 63.

<sup>82</sup> *WIM*, 102.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> *WIM*, 101–103.

<sup>85</sup> *WIM*, 102.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> *WIM*, 101, wie sie selbst 1922.

<sup>88</sup> *WIM*, 69.

<sup>89</sup> *WIM*, 67.

wird Christus als Mittler verstanden, der Erlösung bringt und die Erbschuld sühnt.

„Aber an dieser Leistung, die für alle vollbracht wurde, bekommen nur die Anteil, die zum Erlöser gehören. Diese Zugehörigkeit wird dadurch gewonnen, daß man an ihn glaubt, d. h. ihn für das nimmt, wofür er sich ausgibt, das Geschenk annimmt, das er darbietet, das hofft, was er verheißt, das tut, was er gebietet.“<sup>90</sup>

In ihrem religionsphilosophischen Aufsatz „Natur, Freiheit und Gnade“ (1921) gibt Stein eine ausführliche Phänomenologie der Mittlerschaft, deren Grenzen sie wiederum im Bereich der Freiheit findet:

„Von vornherein werden wir sagen, daß der freien Mittlertätigkeit nach zwei Seiten hin absolute Grenzen gesetzt sind: durch die Freiheit des Menschen, dessen Heil in Frage steht, und durch die göttliche Freiheit.“<sup>91</sup>

### 5. Erkenntnis und Glaube

Ein philosophisches Thema, das Stein in ihrer Analyse des Dionysius Areopagita<sup>92</sup> ab 1937 wieder aufgreifen wird, ist die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit, ob und wie der Mensch trotz seines mangelhaften Erkenntnisvermögens von Gott wissen kann. Wege der Gotteserkenntnis und der Gottverbundenheit liegen zwischen dem Glauben im Diesseits und dem Schauen im Jenseits.<sup>93</sup> Die natürliche Gotteserkenntnis ist ein erster Schritt auf Gott zu; er erfolgt jedoch noch ohne jegliche „überwältigende Gewißheit“, die dann für den Glauben kennzeichnend ist. Der Glaube als Tat „freien Gehorsams“ ist weder durch Erfahrungserkenntnis noch durch natürliche Erkenntnis zugänglich.<sup>94</sup> Den Akt des Glaubens deutet Stein hier anders als später in ESGA 17 auch als Tugend, da er in einen Habitus übergeht. Den Glaubensakt und den Glaubensgegenstand legt Stein anhand von Thomas' Ausführungen in den *Untersuchungen über die Wahrheit* differenziert und engagiert aus: Glaube setzt nach Stein bereits Kenntnis Gottes voraus, nämlich die Selbstoffenbarung Gottes, die dann die Glaubensgewißheit vermittelt und damit die natürliche Gotteserkenntnis überschreitet.<sup>95</sup>

Glaube ist für Stein „Denken mit Zustimmung“<sup>96</sup> (wie auch das Wissen

---

<sup>90</sup> WIM, 73.

<sup>91</sup> NFG, 160; insgesamt: 160–65.

<sup>92</sup> Vgl. *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (1940/41), ESGA 17, Freiburg 2003.

<sup>93</sup> Beckmann-Zöller, Beate, „Phänomenologie der Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit“, in: *Edith Stein Jahrbuch* 2005, Würzburg, 109–133.

<sup>94</sup> WIM, 168.

<sup>95</sup> WIM, 32 f.

<sup>96</sup> WIM, 34, hier ein Augustinus-Zitat.

und die Einsicht, aber anders als das Meinen), das möglich wird durch den Willen und das Willensziel (d. h. den Lohn), nicht aber durch den Verstand oder durch das Gerichtetsein auf den Erkenntnisgrund. Stein möchte den Glauben also sehr wohl als Erkenntnis verstanden wissen, aber nicht als ein Wissen, sondern im Sinne von „Kenntnisgewinnen“, nicht „Kenntnishaben aufgrund von logischem Schließen“.<sup>97</sup> Damit grenzt sie den Glaubensbegriff (Kenntnisgewinnen) vom Begriff der religiösen Erfahrung ab, den die Modernisten in diesem Zusammenhang verwenden.<sup>98</sup> Der „Anfang des Glaubens ist Kenntnisgewinnen von Gott, das aller Annahme von Wahrheiten über Gott zugrunde liegt.“<sup>99</sup> Zugleich ist der Glaube „der Anfang des ewigen Lebens“<sup>100</sup>, ein Zitat, das Stein auch in ihren pädagogischen Vorträgen verwendet.<sup>101</sup> Sie betont damit, daß er die Grundlage dessen ist, was Christen erhoffen: ein Geheimnis oder auch „Nicht-Erscheinendes“, das aber Gegenstand des Willens und des Wahrhaltens sein kann.

In der geistigen Schau Gottes nach dem irdischen Tod findet die Begegnung von menschlichem Ich und göttlichem Du statt, ähnlich wie in zwischenmenschlichen Begegnungen. Stein nutzt diese Stelle zu Reflexionen über Selbsterkenntnis und Fremderkenntnis.<sup>102</sup> Sowohl in der Selbsterkenntnis als auch in der Erkenntnis fremder Personen sind trotz Aufrichtigkeit und Offenheit jeweils Möglichkeiten zu Selbsttäuschungen mitgegeben. Auch zur Erkenntnis von Menschen, nicht nur zur Gotteserkenntnis, gehört also „Glaube“; sie ist nie völlig zweifelsfrei. Stein sieht hier die Grenzen in der Sprache und auch im leiblichen Ausdruck gegeben, wodurch sich der andere einerseits offenbart; andererseits findet „unser Eindringen [...] eine Grenze in der Freiheit des Menschen, sich zu öffnen oder zu verschließen.“<sup>103</sup> Daß Gesten im zwischenmenschlichen Bereich gedeutet werden müssen, führt Stein zu Überlegungen zum allgemeinen Problem der Symboldeutung und zur Rolle der Sprache.<sup>104</sup> Wenn Gott durch Menschen spricht, ist Vertrauen nötig, das Stein auch das „dunkle Spüren“<sup>105</sup> oder das „dunkle Erfassen“<sup>106</sup> nennt.

Stein scheint in diesem Zusammenhang eine Revision ihrer Einfühlungstheorie vorzunehmen. Es geht ihr hier um Verstehen und Mitleben: Eine Freude allein zu erkennen, heißt noch nicht, sie zu verstehen; vielmehr muß der Grund für die Freude (worüber, warum, warum gerade so) erkannt

<sup>97</sup> *WIM*, 34 ff.

<sup>98</sup> *WIM*, 36, Anm. 150.

<sup>99</sup> *WIM*, 37.

<sup>100</sup> *Ver*, q 14 a 2 corp. (*Untersuchungen über die Wahrheit* II, 9, Breslau 1932).

<sup>101</sup> *BEI*, 77.

<sup>102</sup> Vgl. dazu auch *Einführung in die Philosophie (EPh)*, ESGA 8, Freiburg 2004, 149 ff.

<sup>103</sup> *WIM*, 41.

<sup>104</sup> *Ebd.*

<sup>105</sup> *Kreuzeswissenschaft (KW)*, ESGA 18, Freiburg 2003, 131.

<sup>106</sup> *EES*, 459.

werden. Das „Mit- und Nachvollziehen“ der inneren Erlebnisse des anderen ist eine Lebenseinigung, weil das Erleben des anderen in das eigene aufgenommen wird. Den anderen lieben und ihn (er-)kennen sind zwei menschliche Akte, die eng zusammengehören – so Steins Fazit.<sup>107</sup>

Steins Interesse am Gegenstand der „Erkenntnis“ zeigt sich auch in den Anklängen im Text, die an das „Cogito ergo sum“ von Descartes<sup>108</sup> und der von ihm unbeabsichtigten Verwandtschaft mit ähnlichen Aussagen des Augustinus<sup>109</sup> erinnern:

„Ausgangspunkt alles Beweisens ist die *gewisseste aller Tatsachen*: die des eigenen Seins, Lebens, Erkennens. Das Erkennen steht höher als Sein und Leben, weil es beide in sich schließt. Und die Vernunft, mit der wir geistig erkennen, steht höher als die Sinne, weil sie von all dem Wissen gewinnt, was die Sinne erfassen, und überdies von sich selbst. Sie selbst ist das Höchste im Menschen, und wenn es etwas Höheres gibt, so muß es Gott sein. Und es muß ein Unwandelbares sein, während sie selbst in ihrem Streben nach Erkenntnis sich noch als ein Wandelbares erweist. Sie erkennt das Höhere durch sich selbst, nicht durch die Sinne, und erkennt es als ein Höheres und sich selbst als ein Niederes.“<sup>110</sup>

Stein zieht die Linie wenig später in *Endliches und ewiges Sein* (1935–37) weiter bis zu ihrem Lehrer Edmund Husserl:

„Denn überall – in dem ‚Leben‘ Augustins, in dem ‚ich denke‘ Descartes‘, im ‚Bewußtsein‘ oder ‚Erleben‘ Husserls –, überall steckt ja ein *ich bin*.“<sup>111</sup>

„Glaube und Vernunft“ ist Steins spezifisches Interesse, dem sie sich intensiver widmet, indem sie die Dogmen gegen die sogenannten modernistischen Irrtümer darlegt.<sup>112</sup> Stein geht von einer doppelten Erkenntnisordnung aus, d. h. Vernunft und Glaube widersprechen sich nicht, sondern sind sich gegenseitige Hilfe. Der Glaube befreit die Vernunft von Irrtümern; die Vernunft beweist die Grundlagen des Glaubens. Methodischer führt sie

<sup>107</sup> WIM, 41.

<sup>108</sup> Descartes, René, *Prinzipien der Philosophie*, I, 7; *Discours de la Méthode*, IV, 1.

<sup>109</sup> *De civitate Dei* XI, 26; *De trinitate* 15, 12, 21; *De vera religione* 39, 73; *De libero arbitrio* 2, 3, 20. Zur Ähnlichkeit der cogito-Lehre des Descartes zu Aussagen des Augustinus vgl. Horn, Christoph, *Augustinus*, München 1995, 162 f.

<sup>110</sup> WIM, 46.

<sup>111</sup> EES, 35 f.

<sup>112</sup> Stein notiert verschiedene Modernisten, von denen unklar ist, ob sie ihre Schriften selbst studiert hat (ESAK, B I 64b): „(Hauptvertreter Abbé Loisy⟨, Alfred⟩, *L'Évangile et L'Église*. (frz. 1902, dt. *Das Evangelium und die Kirche*, München 1904. Loisy, Alfred) *Les évangiles synoptiques*. (Amiens 1896.) Auteur d'un petit livre. Baron v⟨on⟩ Hügel⟨, Friedrich, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, London 1921). Tyrell⟨, George, *External Religion*, London 1900). Foggazzaro⟨, Antonio, *Les ascensions humaines. Évolutionnisme et catholicisme*, Paris 1901), Murri⟨, Romolo, *La vita cristiana al principio del secolo XX*, Rom 2 1901; dt.: *Das christliche Leben zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Köln 1908). Anton Gisler, *Der Modernismus*, Köln 1912.“

dieses Spannungsfeld in *Endliches und ewiges Sein* durch.<sup>113</sup> Aufgelöst wird diese doppelte Erkenntnisordnung in der Erkenntnistheorie der sogenannten modernistischen Wissenschaftler, deren Irrlehre sich Papst Pius X. bemühte aufzuklären. Innere Antriebe, Nötigungen und ein allgemeines Prinzip „Entwicklung“, nicht die übernatürliche Offenbarung, werden von „Modernisten“ als ausschlaggebend für den Glauben angesehen. Zudem wurde die im 20. Jh. üblich gewordene, heute jedoch wieder stark in Zweifel gezogene<sup>114</sup> Unterscheidung des historischen Christus vom Christus des Glaubens hier grundgelegt. Die historisch-kritische Methode und Textkritik, die im späten 20. Jh. als geläufige Methode der Exegese gilt, wird hier verurteilt.

An dieser Stelle führt Stein die Dogmen nahezu ausnahmslos chronologisch an, ohne sie zu kommentieren oder weiterführend zu analysieren. Es geht dabei um die Gefahr der religiösen Erfahrung, die allein auf religiöses Gefühl aufbaut und die von Gott erleuchtete Vernunft außer acht läßt. Hier zeigt sich eine Wende in Steins eigener Phänomenologie des religiösen Erlebnisses an. In ihrer Frühphase ging Stein selbst von der Möglichkeit religiöser Erlebnisse ohne die Rückbindung an die Offenbarung aus. Seit ihrer bewußten Hinwendung zum Christentum thematisiert sie die gegenseitige Abhängigkeit von Glaube und religiösem Erlebnis.<sup>115</sup> Neben der übernatürlichen Erkenntnis im Glauben ist vor allem das Leben im Glauben für die theologische Anthropologie von Bedeutung, wie es von Stein anhand der Sakramente dargelegt wird.

## 6. *Leben aus übernatürlicher Kraft: die Sakramente*

Der Mensch in der katholischen Glaubenslehre ist einer, dessen Leben durch die Sakramente als Zeichen der realen Präsenz Gottes verändert wird. Es geht hier um das Leben aus übernatürlicher Kraft, um die Frage nach der Spiritualität im Alltag. Das Kapitel über die Sakramente ist ein außergewöhnlich umfangreicher Teil, obwohl die anthropologischen Bezüge nicht immer so deutlich werden wie in den anderen Kapiteln. Stein zählt die verschiedenen Dienste in der Kirche auf, die allerdings in der Liturgie-Reform nach 1972 verändert wurden und im *Codex Iuris Canonici (CIC)*, dem Gesetzbuch der katholischen Kirche, 1983 niedergelegt sind. Historisch gesehen sind diese Kapitel interessant, man darf in ihnen jedoch wenig Gegen-

<sup>113</sup> EES, 12 ff.

<sup>114</sup> Berger, Klaus, *Jesus*, München 2004.

<sup>115</sup> Vgl. Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Untersuchung im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.

wartsbezug erwarten, besonders in Bezug auf den Diakonat und die Ehebestimmungen.<sup>116</sup>

Leider hat Stein einen Entwurf zu Einwänden gegen Sakramente (Magie, Versachlichung) und Befürwortung derselben (Heiligung, mystisches Ergriffenwerden des Menschen, Erlebnis von Gottes Gegenwart und der Kirche, Teilnahme am Heilswerk Christi) der sich im Edith Stein Archiv (Köln) befindet, nicht durchgeführt.<sup>117</sup> Der Notizzettel macht dennoch deutlich, wie vielschichtig eine Steinsche Sakramentenlehre geworden wäre. Sakramente sind als „Schwellenriten“<sup>118</sup> wesentlich für das übernatürliche Leben des Christen:

„Wenn die Taufe den Beginn des Christenlebens bezeichnet, die Firmung die Stärkung des heranreifenden jungen Christen zum Kampf, die Eucharistie das tägliche Brot, das sein inneres Leben beständig erneuert und vermehrt, so bedeutet das Sakrament der Buße das wunderbare Heilmittel, um das erloschene Leben immer wieder herzustellen.“<sup>119</sup>

Zur Eucharistie äußert sich Stein besonders ausführlich, ergänzt die Dogmen durch eigene Kommentare und betont die Gegenwart Christi bis ans Ende aller Tage, wie sie es in ihrem Vortrag „Eucharistische Erziehung“ (1930)<sup>120</sup> bereits getan hat. Hinsichtlich der Beichtpraxis verwendet sie das vielsagende Bild von der „mütterlichen Güte der Hl. Kirche“<sup>121</sup>, die sich in der Ablehnung von Rigorismus zeige: Der Beichtende nämlich erhält nicht erst dann die Losprechung, wenn die Bußleistung erbracht ist, sondern bereits im voraus, womit keine Droh-, sondern eine Frohbotschaft vermittelt wird.

---

<sup>116</sup> WIM, 149 ff.

<sup>117</sup> P / A II 5 (ESAK): 1 Zettel:

„Einleitung: Modernes Für und Wider der Sakramente

Contra:

1. Magie

2. Versachlichung des Religiösen, Aufhebung der persönlichen Verbindung mit Gott

Pro:

1. Heiligung des ganzen Menschen

2. Ergriffenwerden des Menschen von Gott, nicht menschliches Tun und Wollen

3. Gegenwart Gottes im objektiven Zeichen – Sammelpunkte der kirchlichen Gemeinschaft

4. S(akramente) als lebendige Teilnahme am Heilswerk Christi als innere *Lebensform* des Christen.

S. (12) *Thomas*: 1. Herausarbeitung der *Wirkursächlichkeit* des Sakraments, dadurch enge Verbindung zur *Heilstat Christi*. 2. (17) Sakrament als *Zeichen* fügt sich der *Gegebenheitsauffassung* von *Leib-Seele*, wie sie Thomas dem Aristoteles verdankt. 3. Sakrament als *Kultus-Gottesdienst-Verherrlichung* Gottes, worin der Mensch Anteil am *Priestertum Christi* gewinnt. S. (20) *Bedeutung dieses Bandes*.“ (Seitenangaben beziehen sich evtl. auf Bartmann.)

<sup>118</sup> Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt a. M. 1998.

<sup>119</sup> WIM, 122.

<sup>120</sup> BEI, 63 ff.

<sup>121</sup> WIM, 131.