



HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

«IM DUNKEL WOHL GEBORGEN»

Edith Steins mystische Theorie der «Kreuzeswissenschaft» (1942)

1. *Edith Stein als Interpretin von Mystik in der «Kreuzeswissenschaft»*

Der eigenartige Titel der letzten Arbeit Steins, bei deren Beendigung sie am 2. August 1942 verhaftet wird, bedarf der näheren Bestimmung: «Wenn wir von «Kreuzeswissenschaft» sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von «Wissenschaft» zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie. [...] Sie ist wohlerrkannte Wahrheit – eine Theologie des Kreuzes –, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihrem Tun und Lassen, so daß sie aus diesem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wird. [...] Wird das Geheimnis vom Kreuz ihre «innere Form», dann wird sie zur «Kreuzeswissenschaft.»¹

Konzipiert ist die Arbeit im Auftrag der Karmeloberen zum 400. Geburtstag des Johannes vom Kreuz 1942. Sicher schrieb Stein schon seit 1941 daran, und die letzten Zeilen stammen vermutlich vom 2. August 1942, dem Tag ihrer Verhaftung. Der Schlußteil hat die Auferstehung und das Ende der «dunklen Nacht» zum Thema.² Rückblickend läßt sich sagen, daß gerade kraft dieses Endes Ernst und Anspruch des Gesagten tiefer unterstrichen sind – absichtslos von der Wirklichkeit eingeholt.

Zwei Einblicke in die *Kreuzeswissenschaft* seien im Folgenden eröffnet, die Grundlegendes zum Thema Mystik zu Tage holen.

a) *Die Struktur des Daseins und das Leiden*

Nach Johannes vom Kreuz führt Dasein mit innerer Notwendigkeit einen bestimmbareren Weg entlang. Die innere Notwendigkeit läßt sich genauer

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, 1989-93 Professorin für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Seit 1993 Professur für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden. Wissenschaftliche Beratung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) in 25 Bänden beim Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000-2010.

benennen: Es ist die Anziehungskraft, Formkraft Gottes selbst, die das Dasein in Bewegung setzt und eine Entwicklung vorantreibt. Dasein hat von vornherein ein Gefälle (oder einen Anstieg: die räumlichen Bilder sind hier unscharf) – jedenfalls eine Dynamik, die mit dem Antrieb Gottes zu tun hat.

Wird dieser Antrieb mit Wissen und Willen gesucht, ersehnt, in der Hingabe des Glaubens herausgefordert – so kümmerlich diese Hingabe, so vorläufig und ihrer selbst nicht sicher sie auch ist –, so scheinen Stationen eines Weges auf. Er verläuft nicht «irgendwie». Der Wandernde geht zwar tatsächlich allein; dennoch gibt es einen Austausch, eine Ergänzung der gewonnenen Erfahrungen aneinander: «Anleitungen» für später Kommende, die zumindest auf eine Wegstrecke und Zeit hin hilfreich sind (obwohl das Wiedererkennen eher formal bleiben muß). Eine solche «Anleitung» zeichnet Stein mit Hilfe ihres Ordensvaters nach – eine Gesetzmäßigkeit des inneren Lebens also, die Geduld und auch Trost vermittelt.

Denn in der Regel dieses Weges tritt etwas ein, das sich der Gläubige möglicherweise als Schuld zurechnet: das Phänomen der Nacht. Anfänglich liegt ja die Versuchung darin, sich ein Verdienst, eine besondere Erwählung zuzurechnen – kraft der spürbaren Nähe zu Gott: «Sie merken nicht, welche Unvollkommenheit darin liegt und wieviele Fehler sie bei ihren Tugendübungen begehen.»³

Gerade deswegen folgt der Wechsel: in die Nacht. Stein nennt drei Nächte, scheinbares Erlöschen des inneren Feuers, in Wirklichkeit endgültiges Aufgehen Gottes in der endlich unverschlossenen Seele. Und das Öffnen der Verschließung geschieht seltsam, unerwartet, ja scheinbar kontraproduktiv: durch die Nacht der Sinne, die Nacht des Geistes, die Nacht des Glaubens. Diese drei Nächte sind nicht gleich in Qualität, sie meinen sich vertiefende Dunkelheit.

Was Stein nun – Johannes vom Kreuz folgend – zur Sprache bringt, gehört zum ewig Mißverstandenen, auch bei gutem Willen in der Regel nur teilweise Eingesehenen des christlichen Weges – aufgrund der Tatsache mißverstanden, daß der Weg nur beim Betreten und in der Bitterkeit des Wanderns seine Lehre preisgibt. Neben dem Weg stehend erscheint er absurd, für den Gottesbezug sinnwidrig. So kommen lauter Herausforderungen zur Sprache, knapp und eher andeutend als detailreich ausgeführt. Im Grunde wird die Aventure der voraussagbaren Stationen beschrieben: Verlust der eigenen Seele und ihrer Bilder, auch der religiösen Bilder, ja gerade dieser! Verlust des Geistes, seiner so notwendigen Klärungen, und: Verlust Gottes. Womit das Christentum erst und eigentlich erreicht ist – nicht vorher, wo es sich mit einer Fülle überall vertrauter religiöser Heilszeichen mischt.

Stein skizziert im Grunde Unerhörtes, freilich mit dem Mut der Zweitbeschreibung. Denn der christliche Weg führt fort vom «normal» Religiösen.

Zuerst trocknet er es einfach aus (die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, die das Christentum zu treffen glaubte, wird hier lange schon – erfahrungsmäßig! – vorweggenommen, ja gefordert; freilich nicht aus Sympathie zur Kritik, sondern aus leidvoller Nähe zur Wahrheit des Christlichen.)

Die «*reinigende Trockenheit* der dunklen Nacht»⁴ verliert nämlich als erstes den Geschmack. «Alle frommen Übungen erscheinen ihnen nun geschmacklos, ja widerwärtig. [...So] daß die Seele auch an den Geschöpfen keinen Geschmack findet, [...] während der sinnliche Teil aus Mangel an Genuß sich schlaff und kraftlos fühlt.»⁵ «Gründliche Heilung erfährt die geistliche Habsucht: wenn man an keinerlei Übungen mehr Geschmack findet, wird man sehr *mäßig*.»⁶

Und doch drückte der Geschmack etwas Kostbares aus: das Kostbare aller Schöpfung, ihre wundervolle Faszination, ihre geschaffene, also von Gott gewollte und nicht selten auf ihn durchsichtige Schönheit. Der Geschmack ehrt dies ja, indem er reagiert, anspringt, antwortet. Und Ehrung heißt durchaus nicht – weder bei Stein noch bei Johannes – Übermaß und schlechte Sinnlichkeit, die notwendig zurückgenommen werden müßte, vielmehr ist es die noble Sinnlichkeit, das schöne und selbstverständliche Antreffen Gottes in den heimatlichen Zeichen seiner Schöpfung, allgegenwärtig im Guten jedes All-Tags: «Sie werden vielmehr von Gott behandelt wie kleine Kinder von einer zärtlichen Mutter, die sie auf ihren Armen trägt und mit süßer Milch nährt: es wird ihnen bei allen geistlichen Übungen – bei Gebet, Betrachtung und Abtötungen – reichlich Freude und Trost zuteil.»⁷

Eben dies wird in der Wanderung des Lebens ausgetrocknet: die Sinne und mit ihnen die religiöse Sinnlichkeit, Grund und Heimat aller religiösen Anlage, des Schatzes an Innerlichkeit. Nochmals: nicht ausgetrocknet, weil es an sich schlecht wäre. Warum aber dann? Die Antwort bleibt hier offen, oder genauer: die Herausforderung verschärft sich. Gewonnen ist zunächst «ein Verlangen nach Einsamkeit und Ruhe»⁸, bereits unter dem Zeichen, nichts Bestimmtes mehr zu denken oder zu wollen: «daß sie ihre Seele frei und unbehindert von allen Erkenntnissen und Gedanken und in Ruhe bewahren, ohne sich darum zu kümmern, was man denken und betrachten soll; es genügt, wenn sie in einem ruhigen und liebenden Aufmerken auf Gott verharren und jede Besorgnis, jede Tätigkeit und jedes übermäßige Verlangen, Gott wahrzunehmen und zu kosten, ausschließen.»⁹

Die gewonnene Freiheit ist, schlichter ausgedrückt, Leere und Ruhe. Ein karges Ergebnis also, das freilich noch weiter beschnitten wird. Stein nennt, nicht besonders scharf konturiert¹⁰, eine nächste Durchkreuzung natürlicher Vorgaben: die Nacht des Geistes. Hier kommt etwas anderes abhandeln: die Fähigkeit des Diskursiven, also das gliedernde Denken, das sein Ergebnis auf den Begriff bringt. Das Geschäft der Wissenschaft und damit der Theologie, unbeschadet seines akademisch-aufklärenden Sinnes,

endet, gerade weil es methodisch ist: am Nicht-Weg. Die Hilfestellung des Geistes ist keinswegs falsch, aber die Nicht-Methode setzt die Methode außer Kraft (anders: Gott setzt die Theologie außer Kraft). «Unter «unwegsames Land» aber versteht Johannes die Unfähigkeit, durch diskursives Denken sich einen Begriff von Gott zu machen oder durch nachforschendes Denken mit Hilfe der Einbildungskraft voranzukommen.»¹¹

Als Ergebnis bleiben «Hilflosigkeit» im Weglosen und Leere, die ersten Früchte der Wanderung (wo bleibt hier der Verdacht Feuerbachs auf Gott als angenehme Projektion?). Und indem sich die Bilder und Begriffe außen verflüchtigen, keimt innen Neues, aber kein Gegenständliches, sondern Haltungen, eine offene Spannung: «Durch ihre Hilflosigkeit wird die Seele auch *unterwürfig* und *gehorsam*; sie sehnt sich nach Belehrung, um auf den rechten Weg zu gelangen. [...] So geht es mit allen Unvollkommenheiten. Mit ihnen entschwindet dann auch alle Verwirrung und Unruhe. Statt dessen zieht ein tiefer *Friede* ein und eine *ständige Erinnerung an Gott*.»¹²

Schließlich, unheidnisch, unmagisch, auch im Christentum selber nicht häufig ergriffen: die «Nacht des Glaubens».¹³ Dieser gedrängte Ausdruck muß richtig aufgefaßt werden: Er meint nicht einfachhin, daß der Glaube Nacht aushalten muß. Er meint, ein Brett religiöser Sicherheit unter den Füßen wegziehend: Der Glaube erzeugt Nacht. Hier liegt der Grund für Ungeschmack und Aporie der vorausgegangenen Stationen, weil die gewonnene offene Haltung «der Seele die von Gott selbst geoffenbarten Wahrheiten zum Glauben vorlegt, Wahrheiten, die über jedes natürliche Licht erhaben sind und allen menschlichen Verstand *ohne jedes Verhältnis* überragen. Daher kommt es, daß dies überhelle Licht, das der Seele im Glauben zuteil wird, für sie dunkle Finsternis ist, denn das Größere beraubt und überwindet das Geringere.»¹⁴

Im Glauben wird nicht an etwas oder an jemanden geglaubt – wie an einen Gegen-Stand, der notwendig am Ich sein Maß nimmt, vom Ich gefaßt wird. Der Glaube ist fassungslos, «für die Seele völlig dunkle Nacht».¹⁵ Glaube ist der Zustand des Verlustes. Verlust nämlich der eigenen Maßstäblichkeit, weit über den Bilderverlust hinaus, Verlust seiner selbst, Umschlag des Ergreifens in ein Ergriffenwerden, Aushalten eines Abstandes zu Gott, den man selbst nicht mehr überbrückt. Abgründige Widerlegung – nochmals – einer Religionskritik, die bis dorthin gar nie geraten ist, den Verlust kritischer Potenz in dieser Tiefe nie riskiert hat.

«Stützt sie [die Seele] sich noch auf ihre eigenen Kräfte, so bereitet sie sich nur Schwierigkeiten und Hindernisse. Für ihr Ziel ist das Verlassen des eigenen Weges gleichbedeutend mit dem Betreten des wahren Weges. Ja, «das Streben zum Ziel und das Aufgeben seiner eigenen Art ist schon das Ankommen *an jenem Ziel*, das keine Art hat: d. i. Gott. Denn die Seele, die diesen Stand erreicht, kennt keine Arten und Weisen mehr, noch hält sie

daran fest; ja sie kann nicht einmal daran festhalten), an keiner besonderen Art zu verstehen, zu verkosten, zu empfinden; «sie besitzt jetzt alle Arten zugleich, wie einer, der nichts hat und doch alles hat.» Durch das Hinausgehen aus ihren natürlichen Schranken, innerlich und äußerlich, «geht sie ohne Schranken ein in das Übernatürliche, das auch keinerlei Art und Weise mehr kennt, weil es in seinem Wesen alle Arten besitzt.»¹⁶

In dieser weiselosen Fülle des Ganzen sind die seelisch-selbsterstellten und die rational-begrenzten Gottesbilder aufgehoben, von der Wirklichkeit gelöscht. Geist, der seine eigenen Zeichen übersteigt – dahin ist die Mystik zu lesen, nicht unterhalb dieses Anspruchs.

Schließlich etwas unbegreiflich Bleibendes: der Weg der «gediegenen Vollkommenheit»¹⁷, die *via crucis* selbst. «Dies ist das reine geistige Kreuz, die Blöße der Armut im Geiste Christi.»¹⁸ Johannes wählt hier das Wort «Vernichtung», *annihilatio*¹⁹, die *kenosis* des Paulus: das Leer-Werden an sich selbst. Übrigens läßt sich dieser unbegreifliche Vorgang nicht, grundsätzlich nicht wollen, anstreben, noch nicht einmal herbeiführen. Stein kommentiert trocken und unpathetisch: «Er kann sich zur Kreuzigung ausliefern, aber er kann sich nicht selbst kreuzigen. Darum muß das, was die aktive Nacht begonnen hat, durch die *passive Nacht* vollendet werden, d.h. durch Gott selbst.»²⁰ Dies ist der Endpunkt in jedem Sinne: die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst. Jedoch nicht mutwillig und einfachhin aus dämonisch empfundener Lust Gottes an einer solchen Zerschlagung (wie nicht selten unterstellt). Johannes vom Kreuz sieht in der Zerschlagung vielmehr die Wahrheit des längst zerbrochenen, und zwar vom Menschen zerbrochenen Verhältnisses aufgedeckt, gleichsam endlich klargemacht und in seiner bösen Wahrheit offengelegt. An der gekrümmten Gestalt Jesu äußern sich dieser Bruch und die Rücknahme des Bruchs, «denn in jenem Zeitpunkt ließ er ihn ja ganz ohne Hilfe, damit er völlig entäußert und gleichsam vernichtet, wie aufgelöst in Nichts, die Schuld tilge und den Menschen mit Gott vereine».²¹ Im Grunde geht der Gottesknecht in das Nichts des Menschen ein. Bis zu welchem Grade andere diese Offenlegung von Nichts und Schuld an sich vollziehen lassen, kann nicht bestimmt werden – daß es eine mystische Möglichkeit ist, nehmen Stein wie Johannes vom Kreuz an.

b) Die Kraft des Paradoxen

An dieser kaum zu ertragenden Stelle setzt ein anderer undenkbarer Vorgang ein. Ihm haben viele Mystiker die Anstrengung des Paradoxen gewidmet – eine Weise des Erfahrens und der Theoriebildung, die sich nicht dem Intellekt, sondern der nicht domestizierbaren Kraft des Wirklichen verdankt. Denn mystisch vollzieht sich eine «Umwertung aller Werte», welche

sich nur scheinbar widersprüchlich ins Wort bringt. Die Struktur des Paradoxon durchzieht auch die *Kreuzeswissenschaft*.

Voraussetzung dafür ist die ausdrückliche Unzulänglichkeit von Sinnen, Phantasie, Verstand, Wille gegenüber allem, was Gott betrifft. Das heißt noch schärfer: «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.»²² Diese Radikalität ist in ihrer *radix* jüdisch-christlich; Johannes übernimmt sie fast wörtlich von Nicolaus Cusanus (oder der gemeinsamen Quelle: dem Areopagiten). Wegen der unaufhebbaren Beziehungslosigkeit des «Natürlichen» zu Gott versagen ja die religiösen Bemühungen. Der Wahrheit näherkommen heißt zunächst, der Wahrheit dieses Versagens endlich Raum zu geben. «Darum muß man, um zu Gott zu gelangen, «vielmehr dahin trachten ..., nicht zu verstehen, als verstehen zu wollen; ... eher blind werden und sich in Finsternis versetzen ..., als die Augen öffnen.»²³ Erst dann überwindet Gott von sich aus den ungeheuren Abstand; er blendet die innere Wahrnehmung mit einem «Strahl der Finsternis».²⁴

Dieses merkwürdige Bild erweist sich als von großer Genauigkeit. In der Nachzeichnung des Johannes zeigt Stein, wie unnachgiebig er Nacht, Dunkel, Nichterkennen sucht, wie eigentümlich er sogar übernatürlichen Erkenntnissen auszuweichen empfiehlt, etwa Gesichten, Offenbarungen und geistigen Empfindungen. Die Regel lautet: «All das soll man abweisen, ohne zu untersuchen, ob es in sich gut oder böse ist.»²⁵ Warum so unbedingt «Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut»?²⁶ Eben in diese Leere hinein erfolgt unmittelbar die Mitteilung Gottes selbst, ohne alle verengende, verkleinernde Eigentätigkeit des Menschen. Das Dunkel entbindet ihn zu einer Vereinigung, die dem hellen, in sich eingewurzelten Selbst undenkbar, unmöglich, vielleicht unsinnig vorkommt. Nur das Nichts des einzelnen (und seiner Erkenntnis) ist die Bereitschaft für alles.²⁷ Nur die tiefe, schreckliche und überaus schmerzliche Zerstörung der natürlichen Erkenntniskraft²⁸ macht sofort gesund. So gesund, daß genau jetzt «die erhabenen, fremdartigen Berührungen der göttlichen Liebe»²⁸ empfunden werden. So ursprünglich, daß alles Verlorene restlos, aber neu zurückkommt. «[...] dies erscheint nun der Seele so fremdartig und so verschieden von jeder menschlichen Auffassungsweise, daß sie ganz außer sich gerät. Manchmal meint sie, verzaubert oder in Verzückung zu sein, sie staunt über die Dinge, die sie sieht oder hört; sie kommen ihr ganz fremd und ungewöhnlich vor, obwohl es dieselben sind, mit denen sie gewöhnlich zu tun hat.»²⁹

Solche Wiedergeburt fällt genau mit dem Untergang des Natürlichen (des Verstandes, des Willens) zusammen – und darin liegt das Paradox. Was Trockenheit, Dunkel, Verlorensein, Leiden heißt, heißt am Boden

der Entbehrung aufgeschlagen: Geborgenheit, Läuterung, Kraft. Gefaßt ist diese unglaubliche Spannung in der Wendung: «Im Dunkel wohl geborgen».³⁰ Beide Seiten der Spannung sind ernst zu nehmen, sie schwächen sich nicht aneinander ab. Das Dunkel gilt in seiner Bedrohung, die Bergung gilt in ihrer Seligkeit. Beide vermischen sich nicht, sie gehören aber zueinander, sie steigern sich sogar aneinander. Daß die Spannung nicht in bloße Widersetzlichkeit zerreißt, gehört ebenfalls dazu: Denn notwendig liegt der Primat beim Licht. So sehr die Finsternis finster bleibt – das Licht unterfängt sie. Im Grunde erlaubt es sich die Zumutung des Leidens, «weil man im Leiden Kraft von Gott empfängt».³¹ So gilt das Paradox, «daß das Licht den Finsternissen entspricht»³², aber es gilt unsymmetrisch: Die Finsternis ruft nach dem Licht, erzwingt das Licht – aber nicht umgekehrt. Der Tod steht nicht in gleichgültiger Balance zum Leben: Er ist dessen bitterer Widerpart und stürzt doch, am Boden der Bitterkeit, auf das Leben zu. Dies geschieht aus einem beispiellos souveränen Willen: «So hat Gottes Hand *«tötend den Tod in Leben gewandelt»*».³³

Es handelt sich also nicht um ein simples, gesetzmäßiges Funktionieren einer eigenartigen Mechanik, sondern um das personale Durchbrechen jeder Mechanik. Die Paradoxie solcher Sätze darf nicht mißverstanden werden als ein psychisches oder sonstiges Gesetz; das Vertrauen auf ihre Stimmigkeit liegt ausschließlich im Bereich des Unerwarteten, Unausdenklichen, gegen alle Hoffnung Erhofften. Und nur da gilt die Paradoxie. Sonst gelangt eine Zwecklichkeit in das Leiden, welche das Ganze verdirbt. Leiden hat keinen Zweck, aber das Antlitz Gottes gibt ihm Sinn. Besser gesagt: Der Sinn taucht zugleich mit diesem Antlitz auf und verliert sich mit ihm. Mit solcher Paradoxie kann man nicht rechnen – man kann sie erleben oder wohl eher: von ihr eingeholt werden.

c) *Mystik im Alltag*

Das in der *Kreuzeswissenschaft* Gesagte ist für den Ernstfall der Mystik gesprochen, es trifft aber nicht weniger den All-Tag, die Grundform der Lebensführung. Bereits dort ist das Einüben solcher Umwertungen wichtig. Stein beschreibt mit dem Paradoxen und Widerspruchsvollen solcher schmerzlich heilender Vorgänge das christliche Leben, nicht seine Ausnahme oder Sonderform – etwa in einer anderen Art des Schaffens: «Dabei ist zu bedenken, daß augenscheinlich die Eigentätigkeit der Seele immer mehr abnimmt, je mehr sie sich dem Innersten nähert. Und wenn sie hier angelangt ist, wirkt Gott alles in ihr, sie hat nichts mehr zu tun, sondern nur noch in Empfang zu nehmen. Doch gerade in diesem In-Empfang-Nehmen kommt der Anteil ihrer Freiheit zum Ausdruck. Darüber hinaus greift aber die Freiheit an noch viel entscheidenderer Stelle ein: Gott wirkt nur darum

hier alles, weil sich die Seele Ihm völlig übergibt. Und diese Übergabe ist die höchste Tat ihrer Freiheit.»³⁴

In dieser Haltung liegt etwas Schöpferisches: Hier gibt es Heil ohne Selbstsetzung, Wirken ohne eigene Aktivität. «Wenn die Welt einen solchen Menschen für verloren hält, der von ihren Geschäften und Zerstreungen nichts mehr wissen will, so nimmt die Seele diesen Vorwurf gern auf sich. Sie bekennt mutig und frei: ja, ich habe mich verloren.»³⁵

Dieses Zurücktreten im Blick auf einen anderen ist das Gesetz des Karmel, und es zeigt sich die merkwürdige Dialektik, daß man gerade dadurch offenbar eine Kontur erhält. «Ich denke, auf alle Fälle ist es ein sehr sicherer Weg, von sich aus alles zu tun, um ein leeres Gefäß für die göttliche Gnade zu werden.»³⁶ So lebt der schöpferische Akt mehr von dem, was am Ich zurückgenommen und leer ist, als was es selbst an Fülle vorweisen möchte. Eben darin ist Johannes vom Kreuz – in der Zeichnung Steins – im Kontext der Neuzeit zu lesen, als Widerspruch gegen die Selbstmächtigkeit, gegen die uneingeschränkte Autonomieformel des mündigen Menschen. Die entfaltete mystische Theorie weiß vom Aufgeben der Mündigkeit zugunsten einer größeren Bestimmung: der sich gegenseitig beraubenden Begegnung der ewigen und der endlichen Liebe.

2. Edith Stein als Mystikerin?

Stein gibt in der *Kreuzeswissenschaft* einen Ausblick auf die «Herrlichkeit der Auferstehung». Die Theorie des Angefordert-, Zerstört- und Aufgebautwerdens durch die größere Liebe mündet in eine Wissenschaft vom Licht. Angesichts des Wissens um Steins Ende scheut man sich jedoch, ihre Worte über den Brautgesang der Seele in der endlich «heiteren Nacht»³⁷ unbedarft zu wiederholen. Dennoch: Läuft in der kontextuellen Auslegung des Ordensvaters auch ihre eigene Erfahrung verborgen mit?

Achtet man einmal aufmerksam auf solche Töne, so wird sich schon die Vierzigjährige vor dem Untergrund verhaltener Erfahrungen konturieren. So sprach sie 1931 von dem «unerbittlichen Licht der göttlichen Gegenwart».³⁸ Wie weit läßt sich ein solcher Ausdruck als Hinweis auf persönliche mystische Einsichten lesen? Selbstbezeugungen sind von ihr selten unmittelbar ausgesprochen worden; gegen Ende ihres Lebens wachsen aber manche Formulierungen in eine persönliche Mitteilung hinein. Helle und dunkle Töne mischen sich zum Beispiel in den Briefen aus dem Karmel.

Als Edith Stein 1933 diesen Orden unter verschiedenen möglichen wählte, war sie von einer noch unklaren, aber merkwürdig sicheren Empfindung durchdrungen, ihr sei im Karmel etwas aufgespart, was sie in einem anderen Orden nicht unmittelbar gefunden hätte. Je länger je mehr wird sie begreifen, daß das Aufgesparte in der Stellvertretung, schärfer noch: im

Angebot der Sühne bestehe. Um diesen Gedanken war sie durchaus schon früher gekreist, lernte ihn aber unter dem Druck der politischen Ereignisse deutlicher auf sich zu beziehen. So verdichten sich die Äußerungen über die Jahre hinweg, von einer allgemeinen Theologie der Sühne bis zu einer persönlich auf sie selbst zugeschnittenen Stellvertretung. Diese wird in der Tat zu ihrem persönlichen «Weg in die Nacht». Spricht man von Edith Stein tatsächlich als Mystikerin, was von außen wenig einsehbar bleibt, so könnte man ihre *Mystik als gelebte Sühne* thematisieren. Jedenfalls scheint sie daraus immer vertiefere Erfahrungen zu schöpfen.

Ihre anfänglich noch allgemein gefaßte Deutung der Sühne ruht auf einem großen paulinischen Gedanken auf: «Es gibt eine Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken an seinem Erlösungswerk. Wenn wir mit dem Herrn verbunden sind, so sind wir Glieder am mystischen Leib Christi; Christus lebt in seinen Gliedern fort und leidet in ihnen fort; und das in Vereinigung mit dem Herrn getragene Leiden ist Sein Leiden, eingestellt in das große Erlösungswerk und darin fruchtbar. Es ist ein Grundgedanke alles Ordenslebens, vor allem aber des Karmellebens, durch freiwilliges und freudiges Leiden für die Sünder einzutreten und an der Erlösung mitzuarbeiten.»³⁹

Eine solche am eigenen Leib ausgetragene Möglichkeit bedeutet gemäß der Spiritualität des Karmel die alles durchwirkende Herausforderung. Sie ist durchaus im erfüllenden Sinn möglich, wird nicht einfach als Überlast geschleppt: «Wer in den Karmel geht, ist für die Seinen nicht verloren, sondern erst eigentlich gewonnen; denn es ist ja unser Beruf, für alle vor Gott zu stehen.»⁴⁰ Dieses geheimnisvolle Amt, das vom Klischee her normalerweise mit einschneidender Askese verbunden wird, kann mit unerwarteter Leichtigkeit verwoben sein: «Woher kommt ihnen allen die Kraft zu Leistungen, die man natürlicherweise für unmöglich erklären möchte, und dabei jene unzerstörbare Ruhe und Heiterkeit auch bei der stärksten Nerven- und Seelenbelastung?»⁴¹ Darin keimt sogar Beseligung: «Wer zu dieser Höhe aufgestiegen ist (natürlich sind es keineswegs alle, die tatsächlich dem Ordensstand angehören), dem wird schon ein Vorgeschmack der *visio beatifica* zuteil; aber es gehört übernatürliche Geistes- und Seelenkraft dazu, um so entschieden sich vom Irdischen zu lösen und im Unsichtbaren zu leben.»⁴²

Auch deswegen liegt eine eigentümliche Freude im Austausch des Lebens, weil dies – wie in den Thesen zum Frausein mehrfach angemerkt – der Fraulichkeit entspricht und sie keineswegs nur durchkreuzt: «Die Werke der Nächstenliebe und die Aufopferung in stellvertretender Genugtuung dagegen kommen entschieden der weiblichen Natur entgegen.»⁴³

Die Theologie der Sühne stützt sich also durchaus auf eine seelische Mitgift der Natur und ist daher nicht lebensverneinend, sie gehorcht vielmehr einem bestimmten inneren Zug. Dennoch widersetzt sie sich, tiefer

betrachtet, einer anderen, der selbstbezogenen Kraft der Natur. Sühne ist ein *excessivum*: steigert nicht nur das eigene Leben, sondern übersteigt es. Daher ist es naiv, sich einfachhin auf die (eigene oder fremde) Psyche in diesem nicht ungefährlichen Vorgang zu verlassen. Beiläufig deutet Edith Stein auf die bedrohlichen Seiten des Opfergedankens hin. In alle Askese – und gerade in sie – kann sich unvermerkt die große Versuchung des religiösen Lebens einschleichen: «Wenn man das ganze Leben nur aus Opfern bestehen lassen will, ist die Gefahr des Pharisäertums nahe.»¹⁰ Die Psychologin, die in ihrer Studienzeit für den Scharfblick gegenüber ihren Freunden berühmt war, weiß wohl aus Anschauung um die religiöse Hysterie: «Denn der natürliche Mensch flieht vor dem Leiden. Und die Sucht nach Leiden um einer perversen Lust am Schmerz willen ist von dem Verlangen nach Sühneleiden durchaus verschieden.»⁴⁴

Wenn es wirklich einen Zusammenhang zwischen mystischer Lebenssteigerung und Entsagung gibt, dann ist er keineswegs leicht zu balancieren: zwischen der Versuchung selbstverdienter Größe einerseits und der «Erpressung» Gottes andererseits, ihm die eigene Leere anzubieten, um seine Fülle zu erzwingen. Die Bewegung zwischen Gott und Mensch geht aber nicht vom Menschen aus. Man mag, ja man muß wohl ein Leben lang die Hingabe üben, «aber die Arbeit eines ganzen Lebens käme doch nicht ans Ziel, wenn nicht Gott das Wesentliche täte. [...] Dabei müssen wir uns hüten, selbst beurteilen zu wollen, wie weit wir sind. Das weiß Gott allein.»⁴⁵

Die Frucht stellvertretenden Leidens läßt sich deswegen keineswegs einplanen; eine solche Absicht würde die Fruchtbarkeit sogar an ihrem Ursprung verhindern. Leiden hat keinen Zweck, sonst stünde es dem Zugriff des Menschen offen. Zweck im Religiösen gerät hart an den Mißbrauch: das Heilige als Mittel zu nutzen, als Instrument der Belehrung, des Ansporns, zur Abhängigkeit anderer. Aber auch gegenüber sich selbst: Askese als Mittel zur eigenen Erbauung, zur Vergewisserung der Kräfte.

So nochmals: Leiden hat keinen Zweck, aber es hat Sinn – von einer der Vernunft unzugänglichen Seite her. Das Stillhalten im «Mysterium der Stellvertretung» steht nicht unter zweckhafter Kontrolle, noch nicht einmal der des Leidenden selbst. Es geht einzig um das mühsame Einfinden in die «übernatürlichen Zusammenhänge der Weltgeschehens; das ist aber nur möglich bei Menschen, in denen der Geist Christi lebt, die als Glieder vom Haupt ihr Leben, seine Kraft, seinen Sinn und seine Richtung empfangen.»⁴⁶ – «Nur aus der Vereinigung mit dem göttlichen Haupt bekommt menschliches Leiden sühnende Kraft.»⁴⁷ Allerdings ist es dann eine «außerordentliche Gnade», wie Edith Stein an Peter Wust in bezug auf sein Kehlkopfleiden schreibt.⁴⁸

Die Einsicht in die Wahrheit solcher Zusammenhänge wächst nur langsam, weil sie an sich der eigenen Natur widerstrebt, dem Wunsch nach

Selbstbestimmung, nach freiem Wuchs aus eigener Kraft. Außerdem klingt das Ganze in der religiösen Sprache bekannt, allzu bekannt; auch Edith Steins Sprachlichkeit macht hier keine Ausnahme. «Ich weiß wohl, wie farblos alles ist, was ich Ihnen geschrieben habe. [...] dann fürchtet man sich, das Heiligste zu banalisieren.»⁴⁹

Dieser Zwiespalt zwischen abgegriffener religiöser Sprache und lebendigem Anspruch kennt eine Überwindung: das Leben des Zeugen, der den alten Behauptungen Blut und Farbe verleiht. Und hier läßt Edith Stein mit strenger Eindringlichkeit anschaulich werden, was in Worten, auch ihren eigenen, eher spröde wirkt. Was sie zu verwirklichen strebt, ist das Unverdaute oder Ferngehaltene der christlichen Lehre, der Gedanke des Opfers: sich in eine Lücke einsetzen zu lassen, ohne diese Lücke selbst auszusuchen. Die Nähe zu Gott, die Edith Steins reifendes Leben sichtlich auszeichnet, ist zugleich eine Nähe zum Untergang. Und das Heimisch-Werden in diesem Gedanken, im Ausfüllen einer Lücke zugrundezugehen, wächst in ihren Karmel-Jahren zu der Gewißheit, sich Gott für die Einfügung in ein unbekanntes Mosaik anbieten zu sollen.

Von daher ist ihr inneres Leben, so sehr es Anzeichen einer großen Freude gibt, wie von dem Schleier eines nahenden und dunklen Geheimnisses verhüllt. Das treffende Wort für diese sich verdichtende Ahnung ist *Kreuzeswissenschaft*, jene neue Art von Wissen, worin die wirkliche Begegnung mit dem Göttlichen die Systematik des Gewußten zerreißt, in mehrfachem Sinn davon nichts übrig läßt. Diese Entwicklung geschieht um so überzeugender, als an ihrem Anfang Glück steht. Glück, weil Edith Stein in der ersten Zeit ihres Kölner Karmellebens sich unerwartet verwöhnt findet: «Ein Opferleben habe ich geführt, solange ich draußen war. Jetzt sind mir fast alle Lasten abgenommen, und ich habe in Fülle, was mir sonst fehlte.»⁵⁰ Dieser Satz ist enthüllend, weil Edith Stein, schon von ihrem sachlich disziplinierten Habitus her, vermutlich im Religiösen zu einer Art Übererfüllung neigte. Stattdessen erfährt sie eine Umwertung bisheriger Werte – eigentliches Erkennungszeichen jenes Souveräns, der das «Unverdiente» gibt. Freilich erwartet sie von derselben Souveränität, «daß ich auch noch einmal mehr von meiner Kreuz-Berufung spüren werde als jetzt, wo ich noch einmal vom Herrn als ein kleines Kind behandelt werde.»⁵¹

Am Ende ihres Lebens wird sie diese Ahnung deutlicher in eine Theorie – vermutlich doch aufgrund eigenen mystischen Erlebens – einbinden. Auf den Spuren ihres Ordensvaters kennzeichnet sie eine Wegstrecke der religiösen Reifung bei den «Anfängern» als freudiges Getragensein.⁵² Dieser Anfang wird nachhaltig zerstört, nicht zuletzt um seiner Unvollkommenheit abzuhelfen. Hier setzt jene beschriebene Reinigung ein, von dem Leidenden selbst nicht genau in allen Phasen eingeordnet werden kann. Zwar versucht die *Kreuzeswissenschaft*, ein solches System der verschiedenen

«Wege» zu entfalten; dennoch gehört es zum Charakter des Wandernden, daß er selbst sich für verirrt hält, die Richtung verloren hat und über seinen eigenen Standort keine Auskunft mehr geben kann. Dieser Vorgang kann bis in die Tiefe der «Vernichtung» hinabreichen, die Edith Stein in der Gestalt des Gekreuzigten annimmt. Die paulinische *kenosis*, die völlige Nichtswerdung, umfaßt zugleich die subjektive Empfindung größter «Verlassenheit» wie objektiv die vollgültige Frucht, die der Leidende selbst nicht wahrnehmen kann.

Edith Stein wird am Ende ihres Lebens von einer Vernichtung eingeholt, deren Begründung absurd und eben deswegen unerträglich schien: Ihre blutsmäßige Abstammung wurde als biologische Tatsache so etwas wie ein Verbrechen. Noch dazu betraf es nicht sie allein, sondern ihre Familie und ihr «Volk», mit dem sie sich erst unter dem Druck der zerstörerischen Ausgrenzung so deutlich identifiziert hatte (bislang und auch weiterhin hatte sie sich vorwiegend als Preußin und als Deutsche gefühlt). Edith Steins Leistung, gedanklich wie mystisch, läßt sich so kennzeichnen: Sie lernt die absurde Situation, ihres Blutes wegen gepeinigt zu werden, beziehen auf das, was bei Johannes vom Kreuz «Entblößtsein, Dunkel und geistige Armut»⁵³ heißt. Man muß es deswegen eine Leistung nennen, weil es um ein so sinnloses Leiden ging, daß es schwerlich von menschlicher Sicht aus auch nur mit dem ungefährsten Sinn belegt werden konnte. Edith Stein erzieht sich aber jahrelang zur Annahme des Kommenden, in welcher Gestalt immer. Das heißt, daß die Paradoxie ihr selbst sehr bewußt ist, unter der die Theologie der Stellvertretung steht: sich in eine Lücke zu werfen für etwas, ohne daß die Lücke damit sichtbar gefüllt wäre. Im Gegenteil: Die Erfahrung verweigert sogar einen Zusammenhang dieser einzelnen «fruchtlosen» Opfer mit irgendeiner Rettung des Ganzen, die ja nicht eintritt und auch damals nicht eintrat. Und trotzdem: Es ist Edith Steins stets wachsende, ja sie nötige Empfindung, für eine Hingabe vorgesehen zu sein, ohne das Ergebnis ihrer Hingabe sich abzeichnen zu sehen. Die Fruchtlosigkeit, unter der ihr Lebensende steht, das entsetzliche Schweigen, in das diese intellektuelle Frau in der letzten Woche ihres Lebens verschwand, die Tatsache auch, daß es nicht einmal ein Grab für sie gibt, können als Zeichen der Zerstörung gelesen werden. Unsichtbar, der Erfahrung nicht zugänglich ist die andere Seite dieser Zerstörung: Was dadurch in Bewegung gesetzt, was verhindert, was neu aufgebaut wurde. Edith Stein hat eine solche «Rechnung» an keiner Stelle betrieben, und eben das ist als Merkmal wirklicher Selbsthingabe zu sehen.

Deutlich ist, wie sie Schritt für Schritt auf das «Nichtwerden» zugeht, das sie in seiner realen Gestalt lange nicht kennt. Gerade die offene Formulierung in ihrem geistigen Testament vom 9. Juni 1939 ist bezeichnend: «Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkom-

mener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen.»⁵⁴ Im Folgenden wird sie den Sühnegedanken namentlich für ihr jüdisches Volk aussprechen, ebenso wie ihr letztes Wort auf der Straße beim Abtransport lautete: «Komm, wir gehen für unser Volk» – dies zu ihrer Schwester gesagt, in deren Leben und Sterbenmüssen sie denselben Zugriff erkennen wollte: «Ich werde mein ganzes Leben hindurch für sie (=die Familie) eintreten müssen, zusammen mit meiner Schwester Rosa, die im Glauben mit mir eins ist.»⁵⁵

Wenn Edith Stein von einer solchen Sicherheit mitten in der Absurdität ihres nahenden Endes getragen ist, so weist dies den Resonanzboden bestimmter Erfahrung auf. Wenn man ihre Erfahrung nicht teilt, sie sogar anzweifelt, sollte man nicht vergessen, daß sie bereit war, diese Resonanz am jähen Ende ihres 51jährigen Lebens noch einmal im «Schmelzofen des göttlichen Bildners»⁵⁶ zu prüfen. Sühne ist im Munde Edith Steins kein sentimentales Mißverständnis, keine überlebte theologische Vokabel. Sühne ist das unerklärlich Wirksame im Gewebe des gemeinsamen Daseins.

Ihr zerstörtes Leben geht letztlich in eine kaum auszuleuchtende Stellvertretung über. Wie in ihrem Testament aufgezählt, sucht sie Kirche, Karmel, Judentum, Deutschland, ihre Familie und alle, «die mir Gott gegeben hat», mit Ihm zu versöhnen. Man sollte sich hüten, eine solche umfassende Versöhnung in einzelne Posten aufzulösen und nach den unmittelbar greifbaren Ergebnissen zu fragen. Hier gibt es eine Evidenz, die der Beterin selbst klar war und die in ihrer Klarheit nicht mitgeteilt werden kann. Daß am leergeräumten Boden ihres Daseins ein Antlitz erschien, das der vollständigen Auslieferung einen Sinn gab, ist an ihrer Gestalt, die auch in der letzten Woche Ruhe und Ausstrahlung nicht verlor, ablesbar. Edith Stein hat ein doppeltes Zeugnis vorgelegt: sie hat Gott als den Lebensteigernden erfahren, sie hat ihn auch als den Lebenfordernden erfahren. Beidem stimmt sie zu, äußerlich mit nüchterner Bereitwilligkeit, innerlich wohl aufgrund einer persönlichen Berührung. «Im Dunkel wohl geborgen» – Artikulation eines letzten Vertrauens in den Sinn auch des (noch) Undurchschaubaren.

ANMERKUNGEN

¹ Edith Stein: Kreuzeswissenschaft. Studie zu Johannes vom Kreuz (= KW), ESGA 18, Freiburg 2003, 5f.

² Der Herausgeber Ulrich Dobhan hält mit guten Gründen das Werk für wesentlich vollendet; nur die Einfügung der Gliederung sei nicht mehr vollzogen (Einführung, KW, S. XXVII).

³ Ebd., S. 41.

⁴ Ebd., S. 42.

⁵ Ebd.

- ⁶ Ebd., S. 45.
⁷ Ebd., S. 41.
⁸ Ebd., S. 43 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
⁹ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
¹⁰ Die «Nacht des Geistes» wird teilweise der «Nacht der Sinne», teilweise der «Nacht des Glaubens» zugeordnet; vgl. ebd., S. 43-50.
¹¹ Ebd., S. 44.
¹² Ebd., S. 44f.
¹³ Ebd., S. 47.
¹⁴ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
¹⁵ Ebd., S. 48.
¹⁶ Ebd., S. 49 (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).
¹⁷ Ebd., S. 51 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
¹⁸ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
¹⁹ Ebd., S. 52: «völlig verlassen, ja wie vernichtet».
²⁰ Ebd., S. 41.
²¹ Ebd.
²² Ebd., S. 53.
²³ Ebd. (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).
²⁴ Ebd. (Zitat des Dionysius Areopagita, *Mystische Theologie* 1,1).
²⁵ Ebd., S. 54.
²⁶ Ebd., S. 60.
²⁷ Ebd., S. 107.
²⁸ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
²⁹ Ebd., S. 108 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
³⁰ Ebd., S. 115 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
³¹ Ebd. (Zitat des Johannes vom Kreuz).
³² Ebd., S. 169.
³³ Ebd. (teils Zitat des Johannes vom Kreuz).
³⁴ Ebd., S. 135.
³⁵ Ebd., 219.
³⁶ Br. 568 an Callista Kopf vom 20. 10. 1938. In: *Selbstbildnis in Briefen II* (= SBB II), ESGA 3, Freiburg 2000, S. 325.
³⁷ KW, S. 225 (Zitat des Johannes vom Kreuz).
³⁸ Edith Stein: *Das Weihnachtsgeheimnis*. In: Dies., *Ganzheitliches Leben*, Edith Stein Werke (= ESW) XII, Freiburg u.a. 1990, 206.
³⁹ Br. 234 an Anneliese Lichtenberger vom 26. 12. 1932 (SBB I, S. 254). Vgl. Edith Stein: *Aufgabe der Frau als Führerin der Jugend zur Kirche* (1932),. In: Dies., *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, ESGA 13, Freiburg 2000, S. 220: «Anteil[s] am Erlösungswerk durch stellvertretendes Leiden».
⁴⁰ Br. 328 an Fritz Kaufmann vom 18.4.1934 (SBB II?, S. 63; in der 1. Aufl. Br. 318, S. 51f).
⁴¹ Stein: *Das Ethos der Frauenberufe* (1930), ESGA 13, S. 28.
⁴² Stein: *Christliches Frauenleben* (1932), ebd., S. 109f.
⁴³ Stein: *Das Ethos der Frauenberufe*, ebd., S. 25.
⁴⁴ Stein: *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen geistliche Texte* (=VL), Freiburg u.a. 1987, ESW XI, S. 122.
⁴⁵ Br. 661 an Agnella Stadtmüller vom 30. 3. 1940, SBB II, S. 441.
⁴⁶ VL, S. 123.
⁴⁷ Ebd.
⁴⁸ Br. 638 an Peter Wust vom 28. 8. 1939, SBB II, S. 410.
⁴⁹ Br. 303 an Petra Brüning vom 26. 1. 1934, SBB II, S. 36.
⁵⁰ Br. 365 an Gertrud von le Fort vom 31. 1. 1935, SBB II, S. 87f.
⁵¹ Ebd.



Edith Steins Kreuzeswissenschaft

477

⁵² KW, S. 41.

⁵³ Ebd., S. 60.

⁵⁴ Stein: Testament, ESGA 1, S. 375.

⁵⁵ Br. 476 an Petra Brüning vom 13. 9. 1936, SBB II, S. 224.

⁵⁶ Stein: Grundlagen der Frauenbildung (1930), ESGA 13, S. 42.

