

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

Herausgegeben im Auftrag des
Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg
von Klaus Mass OCD

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

17

Wege der Gotteserkenntnis

Edith Stein

Wege der Gotteserkenntnis

Studie zu Dionysius Areopagita
und Übersetzung seiner Werke

bearbeitet und eingeleitet von
Beate Beckmann und Viki Ranff

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

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.

Neuausgabe 2025 der 3. Auflage 2013

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2003
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Schrift: Minion und Abadi
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02637-9
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83897-2

Geleitwort

Zu Beginn des Jahres 2003 konnte das Internationale Edith Stein Institut in Würzburg den Band 18 (Kreuzeswissenschaft) der Edith Stein Gesamtausgabe der Öffentlichkeit vorstellen, nun folgt zur Jahresmitte Band 17 (Wege der Gotteserkenntnis). Damit sind, seit Beginn unserer Bemühungen, 9 Bände der Edition erschienen. Sowohl die Sektion „Biographische Schriften“ ist abgeschlossen als auch, mit dem hier vorliegenden Band, die erste Abteilung der „Schriften zu Mystik und Spiritualität“.

Mit *Wege der Gotteserkenntnis* erhält der Leser einen besonderen Einblick in die Geisteswerkstatt der Autorin. Es handelt sich um die Summe ihrer Auseinandersetzung mit dem „ersten christlichen Mystiker“. Edith Stein hat sich über viele Jahre hinweg immer wieder intensiv mit dem Areopagiten beschäftigt. In der Begegnung mit Dionysius kann sich auch der heutige Leser – wie einst Edith Stein – mit den Grenzen der „Sprachspiele“ theologischer Rede auseinandersetzen. Mystische Theologie erweist sich als ein dynamisches Wechselspiel zwischen stetiger Enthüllung und Verhüllung. Erst wenn der Theologe zum Mystiker wird, ist ihm eine adäquate Gottesrede möglich, da er Gott nicht auf den Gegenstand sein Rede reduziert, sondern Gott sein läßt.

Für die Bearbeitung des vorliegenden Bandes ist Frau Dr. Beate Beckmann, die sich gemeinsam mit Schwester Maria Amata Neyer OCD bereits um den Band 16 der Gesamtausgabe große Verdienste erworben hat, und Frau Dr. Viki Ranff herzlich zu danken.

Würzburg, den 16.06.2003

P. Klaus Mass OCD

Danksagung

Für die sachkundige Mitarbeit an diesem Band danken wir Holger Ebelt, Evi Hofmann, Sr. Dr. Sophia Karwarth, René Kaufmann M. A., Thomas Kreibich, Steffi Maass M. A. und Christoph Richter.

Inhalt

Geleitwort des Herausgebers	V
Danksagung	VI
Abkürzungen	XII
Siglen	XIII
Editorische Hinweise	XIV

Erster Teil Wege der Gotteserkenntnis

Einführung von Beate Beckmann	2
1. Aufschwung zur Mystik über Symbolzusammenhänge	2
2. Aufbau dieses Bandes und Einordnung innerhalb der Edith Stein Gesamtausgabe	4
3. Zur Quellen-Lage	6
4. Der Dionysius-Aufsatz als Auftragsarbeit und Reflexion des Kar- mellebens	7
5. Wege der Gotteserkenntnis in früheren Werken	12
6. Natur, Gnade, Mystik	15
7. Mystagogie als Phänomenologie des spirituellen Lebens	19

Edith Stein Wege der Gotteserkenntnis

Die *Symbolische Theologie* des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen

I. Vorbereitende Erwägungen	22
1. Die Areopagitica	22
2. Die areopagitische Seins- und Erkenntnisordnung	25
3. Die Stufen der „Theologie“	26
II. Symbolische Theologie	30
1. Ausführungen über <i>Symbolische Theologie</i> aus den Areopagitica	30
2. Der unmittelbare und der mittelbare Sinn der symbolischen Namen	34

3. Symbol als Bild	36
4. Das Bildverhältnis und seine Voraussetzungen beim Spre- chenden und Verstehenden	37
a) Natürliche Gotteserkenntnis	39
b) Glauben	42
c) Übernatürliche Erfahrung Gottes	44
1) Offenbarung, Inspiration und übernatürliche Gottes- erfahrung	44
2) Persönliche und mittelbare Gotteserfahrung	47
3) Über-natürliche Gotteserfahrung, Glaube und natür- liche Gotteserkenntnis	48
4) Bedeutung der übernatürlichen Erfahrung für die <i>Symbolische Theologie</i>	49
5. <i>Symbolische Theologie</i> als verbergende Hülle	52
6. Stufen der Verhülltheit und Enthüllung	55
Schlußbemerkung:	
Die <i>Symbolische Theologie</i> und die andern <i>Theologien</i>	57
Anmerkung	58
⟨Anhang⟩	59
⟨Fragment Hs II, A⟩	60
⟨Fragment Hs II, B,I.⟩	64
⟨Fragment Hs II, B,⟩II.	73

Zweiter Teil

Edith Steins Übersetzungen der Schriften des Dionysius Areopagita

Einführung von Viki Ranff	78
1. Zur geistesgeschichtlichen Bedeutung des Dionysius Areopagita	78
2. Zur zeitgenössischen Dionysiusforschung und deren Rezeption durch Edith Stein	80
3. Edith Stein und die deutschsprachigen Dionysius-Übersetzungen	83

Dionysius Areopagita: Von den göttlichen Namen

I. Ziel des Buches und was über die göttlichen Namen überliefert ist	86
II. Über die geeinte und unterschiedene Theologie und was gött- liche Einigung und Unterscheidung ist	92
III. Über die Kraft des Gebetes, über den seligen Hierotheus, die Gottesfurcht und das theologische Schrifttum	101

IV. Das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, der Eifer; das Böse ist weder ein Seiendes noch aus dem Seienden noch zum Seienden gehörig	104
V. Vom Seienden und von den Urbildern	126
VI. Das Leben	132
VII. Weisheit, Verstand, Vernunft, Wahrheit, Glauben	134
VIII. Macht, Gerechtigkeit, Heil, Erlösung – Ungleichheit	138
IX. Das Große, das Kleine; dasselbe, das andere; das Ähnliche, das Unähnliche; Ruhe, Bewegung, Gleichheit	143
X. Der Allmächtige, der Alte der Tage – Aion und Zeit	147
XI. Über den Frieden und die Bedeutung des Seins an sich und des Lebens an sich und der Kraft an sich; und was so genannt wird	149
XII. Der Heilige der Heiligen, der König der Könige, der Herr der Herren, der Gott der Götter	153
XIII. Der Vollkommene und Eine	154

Dionysius Areopagita: Himmlische Hierarchie

I. Daß jede göttliche Erleuchtung ... einfach bleibt ... und ... das eint, was die Erleuchtung empfängt	160
II. Daß passend göttliche und himmlische Dinge uns durch unähnliche sinnliche gezeigt werden	161
III. Was ist die Hierarchie und welches ihr Nutzen?	164
IV. Was bedeutet der Name Engel?	165
V. Warum werden alle himmlischen Wesen gemeinsam mit dem Namen Engel bezeichnet?	167
VI. Welches ist die oberste, die mittlere, die niederste Ordnung der himmlischen Wesen?	168
VII. Von den Seraphim, Cherubim und Thronen und ihrer ersten Hierarchie	168
VIII. Von den Herrschaften, Kräften und Mächten und ihrer mittleren Hierarchie	172
IX. Über die Fürstentümer, Erzengel und Engel und ihre letzte Hierarchie	175
X. Wiederholung und Beschluß der Ordnung der Engel	178
XI. Warum werden alle himmlischen Naturen mit dem gemeinsamen Namen himmlische Kräfte genannt?	179
XII. Warum werden die obersten Priester der Menschen Engel genannt?	179
XIII. Warum wird gesagt, der Prophet Isaias sei von einem Seraph gereinigt worden?	181

XIV. Was bedeutete die überlieferte Zahl der Engel?	185
XV. Welcher Art sind die geformten Bilder der Engelskräfte?	185

**Dionysius Areopagita:
Kirchliche Hierarchie**

I. Welcher Art ist die Überlieferung in der <i>Kirchlichen Hierarchie</i> und welches ist ihr Ziel?	194
II. Was in der Taufe vollbracht werden soll	197
III. Was in der hl. Kommunion vollbracht wird	204
IV. Was bei der Salbung geschieht und zur Vollendung kommt	216
V. Von den Weihen der heiligen Stände	223
VI. Von den Ständen derer, die zur Vollkommenheit geführt werden	231
VII. Was mit den Verstorbenen geschieht	235

**Dionysius Areopagita:
Mystische Theologie**

I. Was die göttliche Dunkelheit ist	246
II. Wie man dem Urheber aller Dinge, der über allem ist, geeint werden und Lobgesänge darbringen muß	247
III. Die bejahenden und verneinenden Aussagen über Gott. Gegenstand der <i>Theologischen Grundlinien</i>	248
IV. Nichts von dem Sinnenfälligen ist der überragende Urheber alles Sinnenfälligen	249
V. Nichts von den geistig faßbaren Dingen ist der überragende Urheber alles Geistigen	250

**Dionysius Areopagita:
Briefe**

I. Brief (an den Mönch Caius) Mystisches Dunkel	252
II. Brief (an Caius) Gott über dem Ursprung der Gottheit und des Guten	252
III. Brief (an Caius) Geheimnis der Menschwerdung	253
IV. Brief (an Caius) Gott-menschliches Sein	253
V. Brief (an den Diakon Dorotheus) Mystisches Dunkel	254
VI. Brief (an den Priester Sosipater) Nicht andere widerlegen, sondern die Wahrheit unwiderleglich beweisen	255
VII. Brief (an den Bischof Polykarp)	256
§ I Wie ep. VI	256
§ II Auseinandersetzung mit Apollophanes: Wunderbare Himmelserscheinungen als Zeichen für das Dasein Gottes	256

§ III Staunender Ausruf des Apollophanes. Möglichkeit, ihn zu bekehren	258
VIII. Brief (an den Mönch Demophilos)	259
§ I Beispiele der Milde aus dem AT und Christus selbst. Unmenschliches Vorgehen des Demophilos. Wahrung der gottgesetzten Ordnung	259
§ II Unwürdige Priester	263
§ III Demophilos wird in seine Grenzen verwiesen und zur Selbstbeherrschung ermahnt	264
§ IV Die gebührende Ordnung. Die Unmenschlichkeit des Demophilos	265
§ V Die Milde des Guten Hirten. Los der Guten und Bösen . .	266
§ VI Die Vision des Karpos	267
IX. Brief (an den Bischof Titus)	269
§ I Beispiele gewagter Symbole aus der Schrift. Zwei Arten der Theologie	269
§ II Die sichtbare Welt als Symbol der unsichtbaren. Zwei Gesichtspunkte der Theologie. Feuersymbol. Kraft der Nahrung .	271
§ III Der Mischkrug als Bild der göttlichen Vorsehung. Hausbau, flüssige und feste Speise	273
§ IV Bedeutung der festen und flüssigen Speise	274
§ V Trunkenheit Gottes. Das göttliche Mahl	274
§ VI Schlaf und Erwachen Gottes. Verweisung auf die <i>Symbolische Theologie</i>	275
X. Brief (an Johannes, den Theologen, Apostel und Evangelisten, während seiner Verbannung auf Patmos)	276
XI. Brief (an Apollophanes) Glückwunsch zu seiner Konversion .	277

Anhang

Literaturverzeichnis	279
1. Edith Stein: Werke (Teil I, WGE)	279
2. Dionysius Areopagita: Quellen (Teil II)	280
3. Dionysius-Übersetzungen	280
4. Von Edith Stein benutzte oder erwähnte Literatur	281
5. Allgemeine Literatur	284
Personenregister	288
Bibelstellenregister	291
Sachregister (zu <i>Wege der Gotteserkenntnis</i>)	294

Erster Teil

Wege der Gotteserkenntnis

Einführung

von Beate Beckmann

1. Aufschwung zur Mystik über Symbolzusammenhänge

„Gott will durch die, zu denen Er auf dem Gipfel des Berges spricht, zu denen sprechen, die sie unten zurückgelassen haben. [...] Und Er spricht zu den andern als ‚symbolischer Theologe‘ – durch die Natur, durch die innere Erfahrung und durch seine Spuren in Menschenleben und Weltgeschehen – und macht es ihnen dadurch möglich, die Sprache der Theologen zu verstehen.“¹

Mit ihrer Berufung in den Karmel hat sich Edith Stein seit ihrem Kloster-
eintritt 1933 auf den Weg gemacht, den „Gipfel des Berges“ zu ersteigen –
den symbolischen Ort der Gottesbegegnung schlechthin: Im *Alten Testament*
ist der Berg Sinai oder Horeb der Ort, an dem Gott zu Mose aus dem bren-
nenden Dornbusch spricht; im *Neuen Testament* ist der Berg Tabor der Ort
der Verklärung Jesu, durch die seine Jünger mit seiner Göttlichkeit konfron-
tiert werden. In diesen übernatürlichen oder begnadeten Begegnungen ist
jeweils Erkenntnis für die menschliche Vernunft mitgegeben: Mose erkennt
den Namen Gottes, die Jünger erkennen die Göttlichkeit des Menschen Jesus
von Nazareth. Stein interessiert sich für den entsprechenden Erkenntniswert
bzw. -gewinn, den ein Mensch erhält, wenn er sich in verschiedenen Stufen,
den natürlichen und dann auch den gnadenhaften, an Gott annähert – und
umgekehrt, wenn sich Gott ihm nähert. Damit wählt Stein eine philosophi-
sche Fragestellung, die Frage nach dem Erkenntnisgewinn durch Bildersprache
oder *Symbolische Theologie* (im Anschluß an Dionysius Areopagita)², die
als Fragestellung an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Theologie zu
verorten ist. Die Ausdrucksweise durch Symbole dient der Vermittlung von
Gottes-Erkentnis an „die andern“, an die Nicht-Mystiker und auch die
Noch-Nicht-Gläubigen, für die die Gottes-Erfahrung der Mystiker stellver-
tretend vorausgesetzt wird.

Stein knüpft mit diesem Gedankengang an ihre Darstellung der *Seelen-
burg* von Teresa von Avila an, die sie als Anhang an ihr großes Werk *Endliches
und ewiges Sein* geplant hatte³: Während es bei Teresa von Avila allerdings

¹ WGE, S. 58.

² Vgl. zu Dionysius die folgende Einführung in die Übersetzungen von Viki Ranff, S. 78 ff.

³ Kurz: EES, ESGA 11/12, Freiburg 2006, S. 501–521.

eher um den Weg in die „Seelenburg“ geht, um einen „Abstieg ins Innere“ der menschlichen Seele als den Ort der Gottesbegegnung, wählt Stein im vorliegenden Werk aus den Jahren 1940/41 das Bild des „Aufstiegs auf den Berg“, das sie in ihrem letzten Werk 1941/42 über Johannes vom Kreuz (*Kreuzeswissenschaft*)⁴ noch einmal deutlicher konturieren wird. Mit Dionysius' *Symbolischer Theologie* – „Theologie“ bedeutet hier „Wort Gottes“, und „Theologen“ sind diejenigen, „die das Wort Gottes verkünden“ – soll der Übergang von der natürlichen zur übernatürlichen Welt nachgezeichnet werden. Unter „Symbolen“ werden in diesem Zusammenhang Bilder verstanden, die der natürlichen Erfahrungswelt entnommen sind und mit denen die biblischen Autoren Gott bezeichnen, um ein Verständnis seines übernatürlichen Wesens zu ermöglichen. Darüber hinaus kann dieser Überschritt zu einer „geheimnisvollen Berührung mit der übernatürlichen Welt“⁵ führen bis zur geistigen Vereinigung mit Gott.⁶ Kern der außerordentlichen oder mystischen Erfahrung ist dabei für Stein das „Gefühl“, daß „Gott gegenwärtig ist“, „man fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt“⁷.

Wir haben hier eine „sachliche Darstellung“ – wie Stein ihre Untersuchung nennt – der dionysischen Lehre mit Steinschen Ergänzungen vorliegen, die sich auch als Mystagogie lesen läßt.⁸ Stein zeigt den pädagogischen Wert der Bildersprache auf, die erlernt werden kann, und leitet damit an, sich selbst für Gottesbegegnungen zu öffnen. Allerdings werden nicht zwangsläufig alle Christen oder Suchenden zu mystischen Menschen, die im Besitz von stufenweiser Gotteserkenntnis wären – wie auch Erkenntnis durch die fünf Sinne nicht von allen Menschen gleich gut erlernt wird.⁹ Menschen, die eher im Sinnlichen als im Geistigen zu Hause sind – für Stein eine Typenfrage, keine Wertung –, haben einen leichteren Zugang zum Reich Gottes über vermittelnde sinnliche Bilder, die sie geistig auffassen können.¹⁰ Stein greift das Beispiel des Feuers auf, das Dionysius im Anschluß an Dtn 4, 11 ff. und Ps 18, 31a verwendet: „Denn der Herr, dein Gott, ist verzehrendes Feuer. Er ist ein eifersüchtiger Gott.“ – „Vollkommen ist Gottes Weg, das Wort des Herrn ist im Feuer geläutert.“ Zum Verständnis des Symbols des Feuers ist einerseits die Anlage des Menschen überhaupt vor-

⁴ *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18, Freiburg 2003 [früher ESW I, Freiburg 1951], kurz: KW.

⁵ WGE, S. 70 f. (Anhang, Hs II, B, 1.).

⁶ Vgl. WGE, S. 72 (Anhang, Hs II, B, 1.).

⁷ WGE, S. 45.

⁸ Die *Symbolische Theologie* „will eine ‚Cheiragogia‘ sein, ein ‚An-der-Hand-Führen‘.“ WGE, S. 51; 72 (Anhang, Hs II, B, 1.).

⁹ Vgl. WGE, S. 53.

¹⁰ Vgl. WGE, S. 72 (Anhang, Hs II, B, 1.).

auszusetzen, „der religiöse Sinn“¹¹, der es ermöglicht, daß von sinnlicher Wahrnehmung auf geistige Zusammenhänge geschlossen werden kann: vom Feuer zur inneren Leidenschaft Gottes. Andererseits ist für den Vollzug des Schließens eine Formung und Anleitung durch andere geistlich erfahrene Menschen nötig, damit die geistigen Bilder erfaßt werden. Letztlich sind alle Bilder, Symbole und vermittelnden Worte, durch die Menschen mit Gotteserkenntnis zu anderen sprechen, durch ein ursprüngliches Sprechen, nicht Schweigen begründet: „Alles Sprechen von Gott hat ein Sprechen Gottes zur Voraussetzung.“¹²

2. Aufbau dieses Bandes und Einordnung innerhalb der Edith Stein Gesamtausgabe

Steins Beschäftigung mit Dionysius ist durch die Verarbeitung von umfassender Sekundärliteratur¹³ begleitet, aber auch durch ihre eigene Überset-

¹¹ WGE, S. 41, 53.

¹² WGE, S. 58. Vgl. dazu Balthasar, Hans Urs von, „Christliche und nichtchristliche Meditation“, in: *Theologisches Jahrbuch* (1979) 78–89.

¹³ Die Din A5-Notizhefte P/C I 3,2 und P/C I 1 und P/C II 1 in ESAK enthalten Exzerpte Steins zu folgender Literatur:
P/C I 3,2:

1. Stiglmayr, Josef, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649. Ein zweiter Beitrag zur Dionysius-Frage. IV. Jahresbericht der Stella matutina zu Feldkirch, Feldkirch 1895.* (Notizheft, S. 1–45)
 2. Stiglmayr, Josef, „Ascese und Mystik des sogenannten Dionysius Areopagita“, in: *Scholastik* 2 (1927) 161–207. – (S. 46–75)
 3. Feder, Alfred, „Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' *De Divinis Nomini-bus*. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas“, in: *Scholastik* 1 (1926) 320–351. – (S. 79–90)
 4. Stephanou, E., „Les derniers essais d'identification du pseudo-Denys l'Aréopagite“, in: *Échos d'Orient* XXXI (1932) 446 ff. – (S. 91–108)
- Dazu die referierten Aufsätze von Stiglmayr, Josef, „Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien“, in: *Scholastik* 7 (1932) 52–67 und J. Lebon „Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche“ in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 26 (1930) 880–915).
5. Stephanou, E., „Compte-rendu über 3 neue Arbeiten des Mgr. Athenagoras“, in: *Échos d'Orient* XXXIII (1934) 125–127. – (S. 108–109)
 6. Mager, Alois, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934. – (S. 110–160, erste Hälfte)

P/C I 1: Exzerpte zu:

1. Stiglmayr, Josef, Artikel „Dionysius“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (2. Aufl.) hrsg. v. M. Buchberger, Freiburg 1931, Bd. III, 534 f. (Notizheft, S. 127)
2. Linhardt, Robert, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, München 1924. – (S. 128–135)

zungsarbeit. Die bisher unveröffentlichten Arbeitsübersetzungen des gesamten vorliegenden Werkes des Dionysius sollen dem Leser innerhalb der ESGA nicht vorenthalten werden, weil sie zu den ersten Übertragungen des Dionysius Areopagita ins Deutsche gehören.¹⁴ Steins Latein- und Griechisch-Kenntnisse ermöglichten es ihr, Korrekturen am Migne-Text¹⁵ vorzunehmen, der nicht wenige Flüchtigkeitsfehler des Übersetzers Balthasar Corderius SJ (1592–1650) vom Griechischen ins Lateinische enthält. Um dem Leser einen leichteren Zusammenhang zwischen dem Dionysischen Original und der Steinschen Interpretation zu bieten, wurden die Übersetzungen nicht gesondert veröffentlicht, sondern diesem vorliegenden Band organisch eingefügt. Eine eigene Einleitung von Viki Ranff weist auf Steins Einordnung als Dionysius-Übersetzerin hin.¹⁶

Zur Begegnung zwischen Gott und Mensch in der mystischen Erfahrung gehört die Reflexion über „göttliche und menschliche Freiheit“.¹⁷ Damit greift Stein auf das Grundthema ihres anderen religionsphilosophischen Aufsatzes „Natur, Freiheit und Gnade“ (ESGA 9) zurück, den sie im Som-

-
3. Puech, Henri-Charles, „La ténèbre mystique chez le Pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique“, in: *Études Carmélitaines* 23, II (Oct. 1938) 33 ff. (Notizheft, S. 147–151)
 4. Théry, Gabriel, „Denys au Moyen Age: L'Autre de la Nuit Obscure“, in: *Études Carmélitaines* 23, II (Oct. 1938) 68 ff. (Notizheft, S. 152 f.)
 5. P. Louis de la Trinité, „L'obscur du feu d'amour“, in: *Études Carmélitaines* 23, II (Oct. 1938) 7 ff. (Notizheft, S. 153)

P/C II 1:

1. Mager, Alois, *Mystik als Lehre und Leben* (Fortsetzung) – (S. 1–52)
2. Ball, Hugo, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben*, München und Leipzig 1923 (Dionysius Areopagita S. 63 ff.) – (S. 53–64. 152–211)
3. Hipler, Franz, *Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften*, Regensburg 1861 – (S. 65–83)
4. Koch, Hugo, *Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*. (*Theologische Quartalschrift* 77 (1895) 353–420) – (S. 83–93)
5. Koch, Hugo, *Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, (Mainz 1900) – (S. 93–152)

Weiteres Exzerpt:

Stiglmayr, Josef, „Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel“, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895) 253–273 und 721–748.

¹⁴ Vgl. Einführung von Viki Ranff, S. 78 ff.

¹⁵ Jacques-Paul Migne (1800–1875), bedeutendster französischer Verleger von theologischer Literatur im 19. Jh., der den *Patrologiae cursus completus* in der *Series Latina* (1841–64) und *Series Graeca* (1857–66) herausgab, was trotz erheblicher Mängel wie Druckfehler, Auslassungen usw. zur Erneuerung der Patrologie beitrug.

¹⁶ Vgl. auch den Br. 515 (2. 7. 1937, *SBB II*) von S. Janssen, der Steins Übersetzungstext mit dem Migne-Text vergleicht und Abweichungen feststellt.

¹⁷ WGE, S. 55.

mer 1921 als Reflexion ihrer Konversion verfaßt hatte.¹⁸ Auch *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12) zählt zu den religionsphilosophischen Werken, allerdings fehlt hierin der direkte Bezug auf die innere mystische Gottesbegegnung, die Stein erst im Anhang über *Die Seelenburg* von Teresa von Avila (1936, ESGA 12) ergänzend behandelt.¹⁹ Als zeitliches und sachliches Bindeglied zwischen Steins Arbeiten über die Thesen der karmelitischen „Ordenseltern“ Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz (*Kreuzeswissenschaft*, 1941/42, ESGA 18) erscheint die dionysische Darstellung von positiver (auch symbolischer), negativer und mystischer Theologie äußerst geeignet. Denn die negative Theologie als Vorbereitung der mystischen Theologie, in der es um die persönliche Begegnung des Menschen mit Gott geht, muß ihr als eine Vorarbeit für die Studie über Johannes vom Kreuz naheliegend erschienen sein. Der sachliche Zusammenhang mit der negativen Theologie des Johannes vom Kreuz liegt u. a. darin, daß Dionysius in seinem Werk *Über die göttlichen Namen* Sinnliches zurückweist, um zur eigentlichen Begegnung mit Gott zu gelangen, was Stein vor allem im „ausgemusterten“ Teil ihres Aufsatzes (Hs II, B, II. hier als Anhang S. 73 ff.) behandelt. Ähnliches verlangt Johannes vom Kreuz, in dessen Werken Stein die „Nächte“ der Sinne, des Geistes und des Glaubens freilegt. In den Umkreis der vorliegenden Arbeit zu Dionysius als Vater der abendländischen Mystik gehören zudem auch Steins eigene spirituelle Aufzeichnungen aus den Exerzitien und weitere kleine Reflexionen (*Geistliche Texte I und II*, ESGA 19/20).

3. Zur Quellen-Lage

Im Edith Stein Archiv Köln (ESAK) befinden sich in der Kladde (Din A 5) P / A I 6 die Handschriften Hs I und Hs II (alte gestrichene Fassung). Desweiteren enthält die Mappe (Din A 4) P / A I 6 die Maschinenschrift I und II (Typoskript = Ts; es handelt sich um zwei Durchschriften). Ab Teil II, 4c (Übernatürliche Erfahrung Gottes, S. 44 ff.) wurde eine neue Fassung eingelegt, die Seitenzahlen entsprechend korrigiert. Steins handschriftliche Korrekturen im Ts I wurden in den Erstdruck in der *Tijdschrift voor Philosophie*

¹⁸ Kurz: *NFG*. Bisher unter dem falschen Titel „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“ in ESW VI (*Welt und Person*, Freiburg 1962) abgedruckt. [ESGA 9].

¹⁹ Maria Ernst schrieb am 19. 3. 1942 an Edith Stein (ESGA 3, *SBB II*, Br. 728), daß sie den Dionysius-Aufsatz als Ergänzung zu *Endliches und ewiges Sein* lese, da er die dort offen gebliebenen Fragen beantworte.

(8. Jg., Heft 1, Februar 1946) übernommen. Die Hs II ist ausführlicher hinsichtlich der „natürlichen Gotteserkenntnis“. Die „Phänomenologie des Unglaubens bzw. des Atheismus“ (S. 68–71) enthält hier schöne Ergänzungen zum eigentlichen Text. Die Deutung der göttlichen Namen wurde völlig herausgenommen. Aber das Wesentliche aus der Hs II über die Bildverweise findet sich auch im von Stein autorisierten Text. Die Kladde P / A II 6, 2 enthält zusätzlich noch eine frühere Fassung mit dem Titel „Glaube – Erfahrungserkenntnis Gottes – Offenbarung – Inspiration“ (acht handschriftliche Seiten, Bleistift), die jedoch mit leichten Abwandlungen in die Endfassung der entsprechenden Kapitel eingegangen ist und daher als Variante hier nicht eigens aufgenommen wird, bis auf kleine Stellen, in denen die Bleistift-Notizen tatsächlich Sinn-Ergänzungen aufweisen.²⁰ Notizen auf dem Einschlagblatt der Maschinenschrift (in der Mappe P / A I 6) enthalten die Bemerkungen des Redaktors P. Johannes Hirschmann SJ²¹ (wie z. B. „zu scharf“, s. S. 23 oder „S. 28–34 neu“), die tatsächlich ausgeführt wurden, z. B. ersetzte Stein den früheren Abschnitt II. 4c „Erfahrungserkenntnis Gottes“ (Hs-S. 28–34, s. u. S. 44 ff.) durch differenziertere Überschriften und Ausführungen.

4. Der Dionysius-Aufsatz als Auftragsarbeit und Reflexion des Karmellebens

Direkt nach Beendigung ihres zweijährigen Arbeitens an *Endliches und ewiges Sein* (und den dazugehörigen Anhängen zu Heidegger und zu Teresa von Avila) von Mitte 1935 bis Juni 1937²² richtet Stein eine Anfrage an den Bibliothekar der Dominikaner in Köln, Sigisbald Janssen, ob es wohl eine neuere Arbeit zu Dionysius Areopagita gebe.²³ Daraus läßt sich schließen,

²⁰ Vgl. WGE, S. 49.

²¹ Johannes Hirschmann SJ (1908–1981), Bibliothekar in der Ordenshochschule der Jesuiten in Valkenburg (NL), 1950–76 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in St. Georgen / Frankfurt a. M.

²² Zur Datierung von EES: Br. 391 an Conrad-Martius vom 21. 5. 1935: „In den letzten Tagen war unser P. Provinzial bei uns und hat mir aufgetragen, die Arbeit über Akt und Potenz für den Druck fertig zu machen. Ich habe sie natürlich sofort vorgeholt und mit der Durchsicht begonnen.“ Abschluß: Br. 514, Ernst Groer an Edith Stein, 25. 6. 1937 (s. u. Anm. 23).

²³ Am 25. 6. 1937 (Br. 514 von Ernst Groer) wird erwähnt, ihr fertiges Manuskript EES werde zum Tippen abgeholt, und bereits am 2. 7. erhält sie einen Antwortbrief von Janssen auf ihre Anfrage (Br. 515). Er verneint die Frage und teilt ihr das Ergebnis seiner Literatur-Recherche mit. Einige der angegebenen Werke hat Stein dann tatsächlich zitiert. Zudem hat Stein ihm wohl einen Teil ihrer Dionysius-Übersetzungen geschickt, die demnach schon während ihrer Arbeit an EES entstanden sein müssen. Er stellt „kleinere Abweichungen“ zwischen Steins Text und dem Migne-Text fest.

daß sie während ihrer Ausarbeitung von *Endliches und ewiges Sein* und auch vorher durch die Thomas-Übersetzung und -Rezensionen²⁴ auf den geheimnisvollen Kirchenvater Dionysius aufmerksam wurde und ihm eine weitere Arbeit widmen wollte. In *Endliches und ewiges Sein* behandelt sie Dionysius' Lehre in ihrem Kapitel über die „Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Engellehre“.²⁵ Sie konstatiert, daß Dionysius als Theologe, nicht als Philosoph verfährt, aber die „Begriffswelt der griechischen Philosophie wie ein natürliches Geistesorgan handhabt“.²⁶ Stein urteilt: „Die sogenannten areopagitischen Schriften sind ein überwältigender Lobgesang auf die Größe und Liebe Gottes, durchweht und bis in den sprachlichen Ausdruck hinein geprägt vom Geist heiliger Ehrfurcht.“²⁷ Auf den konfessionellen Aspekt, daß Stein nämlich mit Dionysius einen Autor des byzantinisch-griechischen Denkens rezipiert, scheint sie nicht so sehr Wert zu legen wie Hugo Ball. Mit seinem berühmten Opus *Byzantinisches Christentum*, aus dem sich Stein ausführliche Notizen macht, besinnt er sich auf die Situierung des Evangeliums im Orient.²⁸

Im Spätsommer 1937 wird Stein in ihrer wissenschaftlichen Arbeit unterbrochen, weil sie eine sterbenskranke Mit-Schwester pflegt und dann den Pfortendienst an der Winde übernimmt. Am 12. 12. 1937 schreibt sie an ihre Freundin M. Petra Brüning OSU, Oberin der Ursulinen in Dorsten: „Ob ich noch einmal etwas Größeres schreiben kann, weiß ich nicht. Vorläufig scheinen mir ganz andere Aufgaben bevorzustehen.“²⁹ Eine weitere Pause entsteht in Folge der Reichskristallnacht (9. 11. 1938) durch die Übersiedelung am Ende des Jahres 1938 nach Echt / Holland, wo sie zunächst an kleineren geistlichen Texten (Katharina Esser, Marie-Aimée de Jésus)³⁰ und an der

²⁴ Stein, Edith, *Des hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. I, in deutscher Übertragung von Edith Stein, Breslau 1931 (ESW III, Freiburg 1952) [ESGA 23] – *Des hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. II, in deutscher Übertragung von Edith Stein, Breslau 1932 (ESW IV, Freiburg 1952) [ESGA 24] – Stein, Edith, „Rezension: Die Deutsche Summa. Gottes Dasein und Wesen, Bd. 1 der Deutschen Thomas Ausgabe“, in: *Die christliche Frau* 32 (1934) 245–252 und 276–281. – Stein, Edith, „Rezension: Die Deutsche Summa, 25. Band: Die Menschwerdung Christi“, in: *Die christliche Frau* 33 (1935) 26–28 und 118–120 [ESGA 9].

²⁵ *EES*, S. 323 ff. (§ 5. Die geschaffenen reinen Geister).

²⁶ *Ebd.*, S. 326 f.

²⁷ *Ebd.*, S. 326, Anm. 42.

²⁸ Ball, Hugo, *Byzantinisches Christentum*, München 1931, S. 71 f., wirft Luther vor, er habe den Orient in der Kirche negiert. Diese Passage exzerpiert auch Stein, P / C II 1, 57.

²⁹ Br. 535.

³⁰ „Eine deutsche Frau und große Karmelitin. Mutter Franziska von den unendlichen Verdiensten Jesu Christi, OCD (Katharina Esser) 1804–1866“, in: *Ganzheitliches Leben. Schriften zur religiösen Bildung*, ESW XII, Freiburg 1990, 139–150 [ESGA 19/20]. – „Ein ausgewähltes Gefäß der göttlichen Weisheit. Sr. Marie-Aimée de Jésus aus dem Karmel der Avenue de Saxe in Paris, 1839–1874“, in: *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, ESW XI, Freiburg 1987, 101–120 [ESGA 19/20].

Autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* arbeitet.³¹ Doch Marvin Farber,³² mit dem Stein auf Vermittlung von Malvine Husserl hin in Kontakt gekommen war,³³ ermutigt sie dann 1940 zur Mitarbeit an seinem neugegründeten *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, der neuen Phänomenologen-Zeitschrift, die als Organ der amerikanischen Phänomenologischen Gesellschaft und als Wiederaufnahme von Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* u. a. durch emigrierte Phänomenologen (z. B. Fritz Kaufmann) verstanden wurde.³⁴ Für diese Zeitschrift ist Steins Dionysius-Veröffentlichung ursprünglich geplant, nicht – wie in *Erkenntnis und Glaube* (ESW XV) angegeben – für *The Thomist*, wo sie dann posthum im Vol. IX, 3 vom Juli 1946, sogar nach der holländischen Veröffentlichung (Februar 1946), für die Stein selbst noch Farber um Erlaubnis gebeten hatte, erscheinen sollte.³⁵

Da Stein trotz ihrer Bedenken, daß es für eine Ordensfrau „nicht sinnvoll“ sei, einer „Phenomenological Society“ anzugehören,³⁶ als Gründungsmitglied aufgenommen wird und das Journal kostenfrei erhält,³⁷ läßt sie sich doch erweichen, über eine Mitarbeit nachzudenken.³⁸ Kurz darauf, am 17. 11. 1940, schreibt sie an Mutter Johanna van Weersth OCD (Priorin im Beeker Karmel), daß sie daran sei, „Material für eine neue Arbeit zu sammeln, da u(nsere) l(iebe) Mutter <in> Echt) wünscht, daß ich mich wieder wissenschaftlich betätige, soweit sich das in unseren Lebensverhältnissen und unter den gegenwärtigen Umständen tun läßt. Ich bin sehr dankbar,

³¹ ESGA 1, Freiburg 2002.

³² Marvin Farber (geb. 1901 in Buffalo / USA, gest. 1980 in Buffalo), Studium in Harvard, Berlin, Freiburg (bei Husserl, 1923–24), Lehrtätigkeit an der University of Buffalo, Präsident der 1939 gegründeten „International Phenomenological Society, New York“, hatte an der University of Buffalo Kontakt zum Husserl-Schüler und Freund Edith Steins Fritz Kaufmann, der ebenfalls dort (und an der Northwestern University) Philosophie lehrte (geb. 1891 in Leipzig, gest. 1959 in Zürich), Studium in Berlin, Leipzig und Göttingen bei Husserl, bis 1933 Lehrtätigkeit in Freiburg, 1933 Lehrbeauftragter an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1936 Emigration in die USA.

³³ Br. 561 von Malvine Husserl (28. 7. 1938). Anfang 1940 erinnert Frau Husserl nochmals daran, Stein könne sich in Verbindung mit Farber setzen, da inzwischen das Heft 1 der Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* erschienen sei. (Br. 651 von Malvine Husserl).

³⁴ Br. 657 (28. 2. 1940) von Marvin Farber.

³⁵ In Br. 704 (12. 9. 1941) an Farber schlägt Stein vor, daß Kaufmann die Korrekturen übernehmen könne, und bittet um Erlaubnis, den Aufsatz in einer holländischen Übersetzung erscheinen zu lassen. Vor der amerikanischen Veröffentlichung wurde der Artikel direkt nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zum Druck vorbereitet durch Walter Biemel, den Husserl-Archiv-Mitarbeiter, und auf deutsch veröffentlicht in: *Tijdschrift voor Philosophie*. 8. Jg., Nr. 1 (Feb. 1946) 27–74, mit einer Vorbemerkung von Dr. Lucy Gelber (S. 27–31).

³⁶ Br. 664 (4. 4. 1940) an Farber.

³⁷ Br. 672 (9. 5. 1940) von Farber.

³⁸ Br. 676 (4. 11. 1940) an Farber.

daß ich noch einmal etwas tun darf, ehe das Gehirn völlig einrostet.“³⁹ Stein kann im April 1941 Farber melden, daß sie einen Beitrag mit dem Arbeitstitel „Wege der Gotteserkenntnis. Nach der Lehre des Areopagiten“ schicken wird:

„Ich denke, Sie haben den Rahmen weit genug gespannt, um so etwas aufzunehmen. Meine Vorgesetzten lassen mir volle Freiheit; aber es versteht sich ja von selbst, daß ich nichts schreiben kann, was mit unserem Leben nichts zu tun hätte.“⁴⁰

Demnach wollte Stein ursprünglich Dionysius' Einfluß auf das Karmelleben auch noch in einem Teilkapitel untersuchen, wie neben dieser Briefstelle auch eine kleine Notiz im ESAK verrät.⁴¹ Explizit kam dieser Plan allerdings nicht zustande.

Stein arbeitet eng mit der Jesuiten-Hochschule in Valkenburg, dem Ignatius-Kolleg, zusammen.⁴² Ab 24. 4. 1941 pflegt sie regen Austausch über Dionysius mit P. Johannes Hirschmann SJ, der auch ihr geistlicher Begleiter ist. Er leistet ihr freundliche, konstruktive Kritik, gibt ihr auch seine sachlichen Anfragen zu Dionysius mit auf den Forschungsweg und wird ihr „Redaktor“,

³⁹ Br. 678.

⁴⁰ Br. 686 (4. 4. 1941) an Farber.

⁴¹ B I 36a enthält eine vorläufige Gliederung des Aufsatzes:

„Areopagitische Fragen:

1. Das Geheimnis des Ursprungs der areopagitischen Schriften
2. ‚Theologie‘ im Sinne des Areopagiten
3. ‚Mystik‘ im Sinne des Areopagiten
4. ‚Mystische Theologie‘
5. Ihr Fortwirken in unserm Orden“

⁴² Am 23. 3. 1941 erhält Stein aus der Bibliothek der Jesuiten-Hochschule in Valkenburg Bescheid von Heinrich Keller zu Literatur-Anfragen, z. B. zu Hugo Ball, a. a. O. Vgl. Br. 685. Vgl. auch Br. 687 (5. 4. 1941) von Wilhelm Joist. (P. G(abriel) Théry, *Études Dionysiennes*. Hilduin Traducteur de Denys. Paris 1932 u. 1937 (II. Teil). Der 2. Teil enthält die erste lat. Dionysius-Übersetzung durch Hilduin, 1. Hälfte des 9. Jhs.; P/C II 1, ESAK).

In den Notizen Steins, die noch im ESAK erhalten sind, finden sich zum Themenkreis folgende Exzerpte oder Literatur-Zettel:

2 Zettel Exzerpte zu: P. Aloisius Lieske, *Die Theologie der Christusbegriffe Gregors von Nyssa*, Münster 1943 (P / A II B, 1).

1 Zettel: „Literatur:

Hessen, J(ohannes), *Platonismus und Prophetismus*, München 1939.

Santeler, J(osef), *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Hl. Thomas v. Aquin*, Innsbruck 1939.

Otto, Rudolf, *Das Gefühl des Überweltlichen*, (München) 1932.

Usener, (Hermann), *Vorträge und Aufsätze*, (Leipzig) (2) 1914, 57 ff. (Religiöse Formenlehre; Verbildlichung im Mittelpunkt).

Chantepie de la Saussaye, (Pierre Daniel), *Lehrbuch (der Religionsgeschichte, Freiburg) 1887.*

Lévy-Bruhl, (Claude), *Das Denken der Naturvölker*, (Wien 1921).

Unger, R(udolf), *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens*, München 1905 (P / A II P, 16).

dessen Notizen im ESAK erhalten sind.⁴³ Stein mußte den Teil II. 4. des Aufsatzes tatsächlich nochmals umarbeiten, als Hirschmann am 21.8.1941 eine ausführliche Kritik lieferte.⁴⁴ Wenig später, am 11.9., erteilt Hirschmann bereits das „nihil obstat“,⁴⁵ so daß am 12.9.1941 das Manuskript in die USA geschickt werden kann.⁴⁶ Kurz darauf, am 8.10.1941,⁴⁷ bestellt Stein bereits Literatur zu Johannes vom Kreuz und geht sofort zum nächsten Thema über, das sich auch inhaltlich gut anschließt: „V(ater) Johannes gab auch wieder Anlaß zu einigen Ausführungen über Symbol“⁴⁸, schreibt sie am 10.4.1942.

Farber schickte das Manuskript zunächst zur Übersetzung an Rudolf Allers,⁴⁹ der an der Zeitschrift *The Thomist* mitarbeitete. Danach scheint die Herausgeberschaft der Phänomenologen-Zeitschrift entschieden zu haben, daß der „Rahmen“ wohl doch nicht „weit genug“ für Steins recht spezifische, innerchristliche Darstellung sei, so daß Steins Anliegen, als Gründungsmitglied der amerikanischen „Phenomenological Society“ einen Beitrag zum „Phenomenological Research“ zu leisten, letztlich doch nicht erfüllt wurde. Allerdings war sie sich zuvor selbst unsicher über die entsprechende Adressatengruppe ihres Werkes: „Ob es für die Zeitschrift geeignet ist, kann ich selbst schwer beurteilen“, schreibt sie selbstkritisch an Farber.⁵⁰

Was hätte an Steins Arbeit aber für eine phänomenologische Fachzeitschrift dennoch von sachlichem Interesse sein können? Erkenntnistheoretisch wäre wohl die „symbolische Zeichentheorie“ zu nennen. Die Beziehung zwischen dem Symbol und dem Bezeichneten läßt sich sachlich auf Grund der Kategorie „Ähnlichkeit“ und personal auf Grund einer ausgebildeten Anlage erkennen, wohl besser „einfühlen“⁵¹. Daß Gott als Gott nicht unmittelbar gesehen werden kann, weist nach Stein nicht auf eine Schwäche der Leistung des Bildverhältnisses hin, sondern liegt an Gott als Gott, bzw. in der „Eigentümlichkeit des Gottesbildes“.⁵² Es herrscht also nach Stein eben kein Bilderverbot in Bezug auf die menschliche Annäherung an Gott und

⁴³ Am 16.6.1941 wird das Manuskript getippt. Im Brief an Petra Brüning vom 13.6.1941 (Br. 697) erwartet sie noch das „strenge Urteil“ von P. Hirschmann und seinem Mitbruder P. Alois Lieske.

⁴⁴ Br. 702.

⁴⁵ Br. 703.

⁴⁶ Br. 704 an Farber.

⁴⁷ Br. 705 an Johanna van Weersth.

⁴⁸ Br. 734 an Maria Ernst.

⁴⁹ Rudolf Allers (1883 Wien – 1963 Hyattsville / MD / USA, tätig an den Universitäten München, Salzburg, Wien, 1938 in die USA emigriert) kannte Stein aus Wien 1931, als sie dort den Vortrag „Natur und Übernatur in der Formung einer Heiligengestalt“ hielt (über die hl. Elisabeth), [ESGA 19/20].

⁵⁰ Br. 704 (12.9.1941).

⁵¹ Vgl. Steins Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung*, München 1980 (Orig. Halle 1917); kurz: PE, ESGA 5.

⁵² WGE, S. 38.

damit wohl auch religionsphilosophisch kein Sprach- oder Denkverbot. Vielmehr ist es dem Bild als Bild – und damit auch dem Gottesbild – eigentümlich, erkannt zu werden. So wird es möglich, aus dem Erkannten das eigentlich Dargestellte wiedererkennen zu können. Damit gehört die Erkennbarkeit des Dargestellten aus dem Bild mit zum Wesen des Gottesbildes. Nur aus der Kenntnis des Ur-Bildes läßt sich ein Bild gestalten, in dem das Ur-Bild für andere Betrachter wiederzuerkennen ist. Stein zeigt hier den Zusammenhang zwischen der Leib- bzw. Natur-Nähe der Sprache und dem lebendig-gefühlten Bewußtsein dieses Zusammenhangs.⁵³ Der Sinn der Bildersprache ist nach Stein letztlich ein theologischer bzw. pädagogischer:

„das Heilige vor den entweihenden Blicken der Menge zu verbergen und es denen zu enthüllen, die nach Heiligkeit streben, die sich von der kindischen Denkweise freigemacht und die nötige Geistesschärfe zum Schauen der einfachen Wahrheiten erworben haben.“⁵⁴

Stein geht aber von einer Theorie der „Besichtigung“, der kognitiven Betrachtung von Bildern, über zu einer Theorie der existentiellen „Begegnung“. Sie beschreibt mit Dionysius einen anthropologisch „ganzheitlich“ zu nennenden Erkenntnisprozeß, in den auch emotionale Komponenten, „Gemütererlebnisse“, einbezogen werden, und der in die personale Begegnung einmündet: „Im Grunde ist dies das Ziel aller Theologie: den Weg zu Gott selbst freizumachen.“⁵⁵

5. Wege der Gotteserkenntnis in früheren Werken

Stein thematisiert Erkenntnisbedingungen, um das, was den Blick verstellt, durchschauen zu können. Sie hat dazu bereits in früheren Werken „Wege der Gotteserkenntnis“ zusammengestellt und analysiert:⁵⁶

⁵³ „Je naturnäher eine Sprache noch ist, je konkreter das Denken, um so lebendiger werden diese Zusammenhänge noch gefühlt.“ WGE, S. 67 f. (Anhang, Hs II, B, I.).

⁵⁴ WGE, S. 30.

⁵⁵ WGE, S. 51

⁵⁶ Zum einen gliedert sie ähnlich wie Thomas von Aquin Gotteserkenntnis in einen zweifachen Weg: den des Glaubens und den des philosophischen Schlußfolgerns aus der natürlichen Vernunft heraus („Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, in: *Erkenntnis und Glaube*, ESW XV, Freiburg 1993, 19–48; S. 24 f. [ESGA 9]. Und: *EES*, S. 104 f.). An anderen Stellen (*NFG*, S. 137 ff. und *Potenz und Akt*, ESW XVIII, Freiburg 1998, S. 18 [ESGA 10], kurz: *PA*) geht sie – wie auch in der vorliegenden Arbeit – von jeweils drei Wegen aus: Neben dem Weg der natürlichen Erkenntnis, zu der u. a. das philosophische Schlußfolgern und das Symbol-Verhältnis der *Symbolischen Theologie* gehört, wird der Weg des Glaubens differenziert in einen gewöhnlichen und einen außergewöhnlichen (mystischen oder übernatürlichen).

„So wird man sagen müssen, daß die Sphäre des absoluten Seins als eine zweite transzendente⁵⁷ Sphäre zu setzen ist [neben der äußeren Realität, die die erste transzendente Sphäre bildet]; es führt zu ihr von der immanenten her ein dreifacher Weg: der des *mystischen Schauens*, der des *Glaubens*, der des *logischen Verfahrens*. Der erste ist zwingend, aber er ist kein allgemeiner Weg; der zweite steht jedem offen, aber der Wille muß ans Ziel helfen; der dritte ist der Weg der natürlichen Erkenntnis, den jeder Vernünftige gehen könnte [...]“.⁵⁸

Noch bevor Stein selbst gläubige Christin wird, beschreibt sie Gotteserlebnisse, denen gewisse philosophisch relevante Erkenntnisse zu entnehmen seien. Bereits in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung*⁵⁹ weist Stein darauf hin, daß „religiöse Erlebnisse“, die Stein nur in *Psychische Kausalität*⁶⁰ und *Individuum und Gemeinschaft*⁶¹ mit diesem Begriff bezeichnet, als eine Grundlage für eine phänomenologische Religionsphilosophie verstanden werden können. Stein spricht vom „Einwirken göttlicher Gnade“⁶², vom „Einstömen göttlicher Kraft“⁶³, wenn es um das religiöse Erlebnis geht. Dabei wird die Existenz „Gottes“ zunächst in Klammern gesetzt, denn auch ein Nicht- oder Noch-nicht-Gläubiger kann als „Leervorstellung“ Gotteserkenntnisse im weitesten Sinne des Wortes gewinnen:

„Was dagegen meiner eignen Erlebnisstruktur widerstreitet, das kann ich mir nicht zur Erfüllung bringen, ich kann es aber noch in der Weise der Leervorstellung gegeben haben. Ich kann selbst ungläubig sein und doch verstehen, daß ein anderer alles, was er an irdischen Gütern besitzt, seinem Glauben opfert. Ich sehe, daß er so handelt, und fühle ihm als Motiv seines Handelns ein Wertnehmen ein, dessen Korrelat mir nicht zugänglich ist, und schreibe ihm eine personale Schicht zu, die ich selbst nicht besitze. So gewinne ich einführend den Typ des ‚homo religiosus‘, der mir wezensfremd ist, und ich verstehe ihn, obwohl das, was mir dort neu entgegentritt, immer unerfüllt bleiben wird.“⁶⁴

⁵⁷ „Transzendent“ meint in phänomenologischem Sinn „bewußtseins-transzendent“, das Bewußtsein übersteigend, im Gegensatz zu „bewußtseins-immanent“, dem Bewußtsein innewohnend.

⁵⁸ PA, S. 17 f. [ESGA 10]; Herv. d. Verf.

⁵⁹ Vgl. Anm. 51.

⁶⁰ „Psychische Kausalität“ (kurz PK), in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen: Niemeyer, ²1970 (Orig.: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung – JPPF* – 1922, Bd. 5), S. 43. Der Begriff steht sicher im Anschluß an Reinachs Aufzeichnungen, da sie diese auch an anderen Stellen von PK zitiert.

⁶¹ „Individuum und Gemeinschaft“, in: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen: Niemeyer, ²1970 (Orig.: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung – JPPF* – 1922, Bd. 5), S. 191.

⁶² PE, S. 55.

⁶³ PK, S. 76.

⁶⁴ PE, S. 129.

Stein legt eine Tiefenschicht bzw. eine „personale Schicht“ frei, die beim religiösen Bewußtsein vorhanden ist, die dagegen das agnostische Bewußtsein „nicht besitzt“. Diese starke Negativformulierung wird von Stein in weiteren Analysen relativiert. Die „personale Schicht“ wird dann eher als „nicht erreichbar“ bezeichnet, weil die Person in ihrer eigenen Tiefenschicht bisher nicht vom göttlichen Eingreifen berührt worden ist oder die Berührung nicht wahrgenommen hat, weil sie eher „an der Oberfläche“ lebt. Ein anderer Weg der Gotteserkenntnis ist der über das Erlebnis von Kraftlosigkeit und neuer Kraftzufuhr:

„Dieser Zustand [des Ruhens in Gott] ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. [...] An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu stellen, in mir wirksam wird.“⁶⁵

Einen weiteren Weg der natürlichen Gotteserkenntnis über die innere Erfahrung zeigt Stein in der Deskription des Geborgenheitserlebnisses.⁶⁶ Die hier vorgenommene Deutung des Erlebnisses knüpft an Steins Analyse-Schritte an: 1. *Gehalt* des Erlebnisses (Noema), 2. *Erleben* des Gehalts (Noesis), 3. *Bewußtsein* vom Erleben oder Reflexion.⁶⁷

„In dem Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ‚verzweifelter‘ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen, [...] in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns [sic!] der Existenz einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt. Wir wissen nicht, was weiter aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück; aber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ‚in Gottes Hand‘, die uns trägt und nicht fallen läßt.“⁶⁸

Die Gotteserkenntnisse, die Stein ihren Deskriptionen nach bereits als Atheistin zuteil werden, finden sich reflektiert erst hier in *Wege der Gotteserkennt-*

⁶⁵ PK, S. 76.

⁶⁶ *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg 2004 (kurz: Eph) im Kapitel über die Fremderkenntnis: II. Die Probleme der Subjektivität. c) Die Erkenntnis von Personen. 2. Die Erfahrung der fremden Psyche und des seelisch-geistigen Lebens. Erfahrungen ohne Vermittlung äußerer Erscheinungen. S. 157–174.

⁶⁷ Vgl. PK, S. 14f.

⁶⁸ Eph, S. 171 f.

nis in einer Analyse des Atheismus und der „mannigfaltigsten Spielarten eines ‚undogmatischen Glaubens‘“.⁶⁹

6. Natur, Gnade, Mystik

Ihre Theorie der Mystik begründet Stein durch ihr gesamtes Werk hindurch in der „natürlichen Gotteserkenntnis“. Die „Stufen“ der Gotteserkenntnis beginnen ganz unten am „Berg“, nämlich dort, wo der natürliche Verstand noch ohne Hilfe der Belehrung durch die positive Theologie und die Heilige Schrift sich Gott nähern kann. Denn Stein geht von der Prämisse aus: In „seinem Inneren wie in der äußeren Welt findet der Mensch Hinweise auf etwas, was über ihm und allem ist, wovon er und wovon alles abhängt. Die Frage nach diesem Sein, das Suchen nach Gott gehört zum menschlichen Sein.“⁷⁰ Zunächst hatte Stein bei Dionysius keinen Ansatz zur natürlichen Gotteserkenntnis gefunden: Sie drückt ihren Zweifel aus, ob Dionysius überhaupt eine solche für möglich hielt.⁷¹ Nach erneuter Durchsicht seines Werkes las sie dann aber doch implizite Hinweise auf eine natürliche Gotteserkenntnis. Stein scheint also gerade auf diese Stufe der Gotteserkenntnis Wert zu legen, wie sich auch noch in der *Kreuzeswissenschaft*, ihrem auf die *Wege der Gotteserkenntnis* folgenden und letzten Werk, erkennen läßt. Sogar bei Johannes vom Kreuz sucht sie nach natürlichen Wegen zu Gott, um die Abgründigkeit der Differenz zwischen Gott und Mensch nicht einfach hinzunehmen. Es erweisen sich zwar nach Johannes vom Kreuz alle geschaffenen Dinge als untauglich, um durch sie zu Gott zu gelangen, obwohl sie, so schiebt Stein in eigenen Worten ein – wohl um dem Relationspessimismus seine Härte zu nehmen und die Seinsentsprechung aufrecht zu erhalten –, „in einer gewissen Beziehung zu Gott“ stehen und „eine gewisse Spur Gottes“ an sich tragen.⁷²

Natürliche Gotteserkenntnis läuft laut Steins früheren Werken immer über Erkenntnis innerlicher Vorgänge ab, ähnlich dem augustinischen Ansatz. Nun geht es eher um Naturerkenntnis außerhalb des Menschen, über Teil-Erkenntnis von Gottes Eigenschaften durch sinnliche Erfahrungen, mit denen sich auf Grund der Kategorie „Ähnlichkeit“ Gottes Wesen vergleichen läßt und so wiederzuerkennen ist. Innerhalb des Glaubenslebens wirkt dann

⁶⁹ WGE, S. 71 (Anhang, Hs II, B, I.). Vgl. dazu auch: Beckmann, Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003.

⁷⁰ *Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14, Freiburg 2004 (kurz AMP) S. 32.

⁷¹ WGE, S. 39, Anm. 69, vgl. auch S. 60 (Anhang, Hs II, A).

⁷² KW, S. 53 (Herv. d. Verf.).

die *Symbolische Theologie*, Aussagen über Gott werden durch Symbole und Bilder getroffen und verstanden. Hirschmann hatte Stein gebeten, auch die „Gotteserkenntnis aus dem Wunder“ zu thematisieren, die jedoch völlig herausfällt aus Steins Analyse.⁷³ Wenn Stein das „Übernatürliche“ meint, dann immer das Verborgene, nicht so sehr das spektakulär Sichtbare, wie es im materiell-offensichtlichen Wunder zum Ausdruck kommt.

In der negativen Theologie werden die erhaltenen Erkenntnisse der positiven und symbolischen Theologie nochmals auf ihre Begrenztheit hin durchschaut: Immer sind die Aussagen über Gott ihm letztlich eher unähnlich als ähnlich, das Geheimnis und die Verborgeneheit um ihn größer als unsere Erkenntnis und die bereits erhaltene Offenbarung. Nach dieser Phase der negativen Theologie erst ist der Weg frei für die mystische Theologie, die Begegnung mit Gott selbst. Natürliche Gotteserfahrung und Glaube zielen beide letztlich darauf hin, in die übernatürliche Erfahrung einzumünden, sich in ihr verwandelt wiederzufinden; das kann so sein, muß aber nicht. Nicht alle Christen werden zu Mystikern, sie hätten aber, nach Steins phänomenologischer Analyse, die Potenz dazu. Stein könnte demnach wohl Karl Rahners vielzitiertem Wort vom Christen der Zukunft zustimmen, der „entweder ein Mystiker sei oder kein Christ mehr“.⁷⁴

Wie aber steht es mit Steins eigenen mystischen Erfahrungen in der Begegnung mit Gott? Hinweise dazu finden wir in ihren Briefen: Am Anfang ihrer Arbeit zu Dionysius bemerkt Stein, daß sie noch immer „ganz unten am Berge“ sei, was den mystischen „Aufstieg zum Berge Karmel“ betrifft.⁷⁵ Am 10. 4. 1942 schreibt sie an Maria Ernst:

⁷³ Br. 702 (21. 8. 1941). Hirschmann rät ihr, vom „Nyssenischen beim Areopagiten, das ja sehr stark ist, und seiner eigenartigen Betonung der Endlichkeit für die Konstitution geschaffenen Erkennens überhaupt (+ Primat des ‚Lebens‘) in die aktuelle Problematik mit-vorzudringen.“ (Ebd.) Allerdings wäre diese Linie der Betonung der Endlichkeit für die Konstitution der Erkenntnis wohl eher bei Max Scheler als bei Edmund Husserl zu verfolgen. Weiterführend dazu empfiehlt Hirschmann Erich Przywaras *Analogia entis* (München 1932) und Karl Rahners *Geist in Welt* (Innsbruck 1939) und *Hörer des Wortes* (München 1941). Für die Symboltheologie empfiehlt Hirschmann Aloisius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938), Hieronymus Menges, *Die Bildlehre des Johannes von Damaskus* (Münster 1938), Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (*Die Sprache*, Berlin 1923; *Das mythische Denken*, Berlin 1925; *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929), die Stein ausführlich rezipierte (P / A II 6, 1); Hermann Friedmann, *Die Welt der Formen* (München 1930) und Eudo Colecestra Mason, *Lebenshaltung und Symbolik bei R. M. Rilke* (Weimar 1939).

⁷⁴ Vgl. Rahner, Karl, „Frömmigkeit früher und heute“, in: *Schriften zur Theologie VII (Zur Theologie des geistlichen Lebens)*, Köln ²1971, S. 22; wieder aufgenommen in: „Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft“, in: *Schriften zur Theologie XIV (In Sorge um die Kirche)*, Köln 1980, S. 375.

⁷⁵ Br. 678 (17. 11. 1940) an Mutter Johanna van Weersth.

„Bei dieser Arbeit [*Wege der Gotteserkenntnis*] hatte ich außerdem in großer Erschöpfung oft das Gefühl, daß ich gar nicht zu dem durchstoßen konnte, was ich sagen und fassen wollte. Ich dachte schon, daß es immer so bleiben würde. Aber jetzt [bei der Ausarbeitung der *Kreuzeswissenschaft*] fühle ich wieder viel mehr Kraft zum Gestalten.“⁷⁶

Grundsätzlich hielt Stein es für möglich, „ohne eigene entsprechende Erfahrung [...] die Schriften der Mystiker [zu] verstehen [...], ohne selbst Mystiker zu sein.“⁷⁷ Sie thematisiert die Frage, ob Mystik nur für wenige Menschen möglich sei, läßt sie aber unbeantwortet und streicht sie sogar.⁷⁸ Einerseits ist das für sie ein Problem der *menschlichen* Freiheit, wie sie mit dem Dominikaner Garrigou-Lagrange⁷⁹ zeigt, andererseits eine Frage der Berufung und damit der *göttlichen* Freiheit, wie sie die „Ordenseltern“ thematisieren. In einem Brief vom 20. 10. 1938 schreibt Stein dazu:

„Garrigou-Lagrange hat mit allem Nachdruck zu zeigen versucht (und viele sind ihm darin gefolgt), daß es [das mystische Leben] nur die Entfaltung der 3 göttlichen Tugenden sei und alle Christen dazu berufen. Zu dem *Wesentlichen* daran nämlich, zur Vereinigung mit Gott. Außerordentlich sei nicht diese, sondern nur das in manchen Fällen Hinzukommende: Ekstasen, Visionen u. dergl. Daß tatsächlich nur wenige dahin gelangen, wird mit Hindernissen auf Seiten des Menschen erklärt. Unsere hl. Ordenseltern sind nicht ganz dieser Ansicht. Jedenfalls betonen beide zum Trost für die nicht mystisch Begnadeten, daß das Entscheidende die Vereinigung mit Gott durch den Willen sei, d. h. die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.“⁸⁰

Aus Hirschmanns Briefen kann man sehen, daß Stein mit ihm die Frage

⁷⁶ Br. 734. – Nicht nur ihre Mitschwester Maria Ernst im Karmel zu Köln nahm den Aufsatz wahr, er sollte vielmehr für alle Männer- und Frauenklöster vervielfältigt werden. Vgl. Br. 748 (4. 7. 1942) Heribert Altendorfer an Antonia Engelmänn.

⁷⁷ WGE, S. 71 (Anhang, Hs II, B, I.).

⁷⁸ WGE, S. 38, Anm. 68.

⁷⁹ In P / A II H (30.): 1 Zettel:

„Literatur:

P. de Roton(, Placide) OSB, *Les Habitus. Leur caractère spirituel*, Paris (La Bergerie) 1934.

E(berhard) Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*(, Salzburg 1935).

(P. Damasus), *Christliche Philosophie* (*La philosophie chrétienne*), Juvisy (11. September) 1933.

(Adolf) Donders fragen wegen Theologie des Hl. Paulus. Psyche und Pneuma.

(Prat, (Ferdinand), *La théologie de Saint Paul*) *Die Theologie des hl. Paulus*, (Paris 1908)).

Lebreton, (Jules), *Ursprünge des christlichen Dogmas von der Trinität* (*Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1910–28 (zwei Bände)) und (Réginald Garrigou-)Lagrange, (*Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1927; *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn 1937; *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1923) (über den Logos. (Jacques) Maritain, (*Die Zukunft der Christenheit*. Mit einem Vorwort von Balduin Schwarz, Einsiedeln 1938) – Schwarz)“.

⁸⁰ Br. 568 an Callista Kopf (20. 10. 1938).

diskutierte, inwieweit Dionysius als der „Vater der abendländischen Mystik“ spezifisch christliche Elemente enthält oder auch entbehrt.⁸¹

„Zwar tritt, wie Sie gut sehen, das Personale des Logos bei ihm zurück [...], aber doch nicht so, daß seine Logosmystik nicht noch ‚spezifisch christlich‘ gedeutet werden kann und muß. Aber das Pneuma tritt [...] unverhältnismäßig stark zurück, während das Verhältnis zu ihm im Liebesleben der christl(ichen) Mystik stark in den Vordergrund rückt (auch beim hl. Johannes v. Kreuz). Diese Beobachtung entwertet natürlich nichts vom Positiven, das D(ionysius) gibt.“⁸²

Stein spricht diese Probleme in ihrem Aufsatz nicht direkt an, sondern ergänzt Dionysius' Schwachstellen durch ihre eigenen Reflexionen: Seine *Theologie* impliziere, daß philosophisches Forschen mit Hilfe des natürlichen Verstandes möglich, wenn auch gefährlich und anfällig für Irrtümer sei.⁸³ Seine *Symbolische Theologie* setze voraus, daß es zunächst zu einer personalen Begegnung gekommen sein muß, damit Erkenntnis möglich wird.⁸⁴

Hirschmann sieht den Unterschied zwischen Dionysius und der christlichen Mystik, wie er sie in den Karmel-Heiligen Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz findet, in der Einheits-Theologie des Dionysius gelegen: „Bei aller Betonung der mystischen Einswerdung mit dem Vater betont die christliche Mystik doch ebenso stark das Nicht-einer-werden mit ihm [...]“. ⁸⁵ Nach Hirschmann ist wohl hinsichtlich der mystischen Phänomene vom „Areopagiten her gerade ihr unterscheidend Christliches nicht sichtbar“. ⁸⁶ Damit weist Hirschmann auf einen wunden Punkt hin: die Verflochtenheit mit dem Neuplatonismus. Hugo Ball, den Stein ausführlich rezipierte, sieht

⁸¹ Ob die christliche Agape anstelle des Logos nicht zu sehr in den Hintergrund trete, „trinitarisch die Anerkennung der Person des Hl. Geistes, des Lebensprinzips geistlichen (und darum auch mystischen) Lebens [...]? [...] Liegt hier nicht die Gefahr einer idealisierenden Logisierung des Pneuma und der Agape?“ Br. 689 (30.4.1941) S. 467. Vgl. auch Br. 696 (1.6.1941).

⁸² Ebd.

⁸³ WGE, S. 39, Anm. 69; und S. 60 (Anhang, Hs II, A).

⁸⁴ Auf Hirschmanns Anfrage nach der „Heilsbedeutung der Fleischwerdung des Logos“ geht Stein nicht ein (Br. 689, 30.4.1941, S. 467). Hirschmann vermutete, daß „in Abwertung der Mystik der Sinnlichkeit [...] und [...] trotz der Anerkennung des symbolartig pädagogischen Wertes derselben“ (ebd.) bei Dionysius wohl eine geringe Wertung der menschlichen Seite Christi gesehen werde – eine Frage, der Stein für ihren erkenntnistheoretisch interessierten Teil nicht nachgegangen ist.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Weitere Fragen hat Hirschmann zum Sündenverständnis, zur Eucharistie und ihrem Opfercharakter, zum Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. (Ebd.) Hirschmann sieht das Problem bei Dionysius darin, daß er eine „jedem Idealismus als solchen immanente epoché gegenüber dem Gesamt der Wirklichkeit“ vornehme. (Br. 696 (1.6.1941) S. 481) Er hält jegliche Einheitsposition für gefährlich: „Diese epoché ist bei ‚totalitären‘ Systemen [...] etwas gefährlich: Sie verkürzt leicht jenen ‚Unterschied‘ in der Einheit, den die Liebe, die personale, doch ebenso als solchen bestehen läßt.“ (Ebd.)

in Dionysius einen Denker des Ausgleichs zwischen neuplatonischer Gnosis und Christentum, da Dionysius z. B. die Begriffe „Urgott“ und das Bild der „Himmelsleiter“ für seinen Hierarchie-Gedanken verwendet. Dionysius bediene sich des Neuplatonismus als „einer Methode zur Aufhellung biblischen Dunkels“⁸⁷ und bekämpfe die Gnosis, sei aber selbst Gnostiker geblieben im Sinne des Paulus, der in den dritten Himmel emporgehoben wird (2 Kor 12,2).⁸⁸ Stein selbst nimmt im Unterschied zu Ball dazu nicht Stellung, sie hält sich aus Gnosis-Spekulationen heraus, da es ihr eher um „Begegnung“ und „Erleben der Gegenwart Gottes“ geht. Aber es scheint, als greife sie die Polemik des Dionysius gegen anthropomorphe Gottesvorstellungen in den *Göttlichen Namen* auf, und diese Fragen mögen es sein, die sie zur Weiterarbeit an Johannes vom Kreuz über Dionysius hinaus drängen.⁸⁹

7. *Mystagogie als Phänomenologie des spirituellen Lebens*

Die Suche nach persönlicher Begegnung mit dem „Gegenstand“ des Glaubens: mit Gott, bleibt für Stein der Ziel- und Angelpunkt ihrer Untersuchung. Gerade im Charakter der Begegnung liegt die Möglichkeit, daß die existentielle Sehnsucht nach Nähe zur (in christlicher Dogmatik geglaubten) personalen Wahrheit, Jesus Christus, in der mystischen (Liebes-)Vereinigung ihr Ziel finden kann. Hier ist der Ort der Mystik, in der das Erkenntnisverlangen schweigt und in das schweigende Verlangen nach liebender Vereinigung umschlägt. Aber auch über diesen Bereich läßt sich noch sinnvoll sprechen, wie Stein in ihrer Studie zu Johannes vom Kreuz zeigt, auch wenn dabei aufgrund fehlender eigener Erlebnisse keine vollständig erfüllte Einfühlung in diese Vorgänge möglich sein mag. Allerdings bleibt bei all diesen Erlebnissen Gott der „verborgene Gott“. Hier kann somit nur von mittelbarer Erkenntnis gesprochen werden, die jedoch ebenfalls eine übernatürliche Erfahrung und damit vom Glauben unterschieden ist.

Nur für wenige Menschen ist die Erkenntnis und Kenntnis Gottes durch die Durchkreuzung aller Erkenntnisse in der speziell gewählten Kreuzesnachfolge Christi in mystischer Lebensweise bis hin zur intimen bräutlichen Vereinigung der Seele mit Gott erfahrbar.⁹⁰ Die Seltenheit der mystischen Erfahrung und die Tatsache, daß auch religiöse Erlebnisse nicht von jedermann erlebt oder als solche erkannt werden, weisen auf den Aspekt der

⁸⁷ Ball, *Byzantinisches Christentum*, a. a. O., S. 83.

⁸⁸ Dionysius würde aus der Gnosis drei wesentliche Elemente übernehmen: 1. die Dreiteilung der religiösen Welt, 2. die Lehre vom Aufstieg, 3. die Betonung der jenseitigen Bereiche.

⁸⁹ Br. 696 (1. 6. 1941) von Hirschmann.

⁹⁰ Vgl. KW, S. 144.

Freiheit des menschlichen Empfängers wie des göttlichen Gebers dieser Gaben, d. h. der religiösen Erlebnisse, hin. Es ist die Möglichkeit von Freiheit in religiösem Erleben, auf die Stein in ihrem eigenen Leben und auch für das anderer großen Wert legte:

„Der Glaube ist eine Gabe, die angenommen werden muß. Göttliche und menschliche Freiheit begegnen einander darin.“⁹¹

Die Korrespondenz zwischen Stein und Hirschmann läßt die Spekulation zu, ob Stein sich vielleicht in Zukunft stärker der Religionsphänomenologie zugewendet hätte, um eine Phänomenologie des spirituellen Lebens, auch des Karmellebens, zu akzentuieren. Stein nahm in diesem Zusammenhang die Werke der Religionsphänomenologen Chantepie de la Saussaye⁹² und Van der Leeuw⁹³ wahr und wird von Hirschmann aufgefordert, gerade ihr naheliegende spirituelle Phänomene wie Gebet, Opfer, Reinigung, Glaube, Liebe, Jungfräulichkeit, Gelübde und Ordensleben phänomenologisch-sachlich zu betrachten.⁹⁴ Wäre ihr Schicksal nicht durch die Macht der Gestapo beendet worden, hätte Stein sicher noch einiges beitragen können zu einer Religionsphänomenologie, die religiöse Erlebnisse zu verstehen, zu reflektieren und nach ihrem Wesen zu strukturieren sucht. So bleibt immerhin Steins „sachliche Darstellung“ der dionysischen *Symbolischen Theologie* in religionsphilosophisch-phänomenologischer Weise, die letztlich auch als eine spirituelle Anleitung und Einladung zur Begegnung mit Gott gelesen werden kann.

⁹¹ WGE, S. 55.

⁹² Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1887.

⁹³ Van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933. Hirschmann schickt den Band an Stein, wie er ihr am 1.6. 1941 schreibt (Br. 696).

⁹⁴ Br. 702 (21.8. 1941) von Hirschmann.