

»An der Schwelle der Kirche«

Freiheit und Bindung bei Edith Stein und Simone Weil

Beate Beckmann

Zwei Philosophinnen zum Thema »Freiheit«

Zwei Philosophinnen sollen in einen imaginären Dialog treten: Edith Stein (1891–1942) und Simone Weil (1909–1943). Sie haben in den Jahrzehnten größter Unfreiheit während der Herrschaft der Nationalsozialisten über Freiheit und Gottesbeziehung nachgedacht. Nicht nur ihr Geschlecht und die Leidenschaft, mit der sie philosophiert haben, verbinden sie, sondern auch ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk; die eine Schlesierin, die andere Pariserin mit elsässischen Wurzeln. Sie sind erklärte Atheistinnen in ihrer Jugend und frühen Studienzeit, später allerdings reflektieren beide die Erfahrbarkeit Gottes. Beide faszinieren durch die Schärfe und Konsequenz, mit der sie gelebt und gedacht haben und in der sie gestorben sind: Simone Weil bittet die französische Exilregierung in London, eine gefährliche Mission für ihr Vaterland ausführen zu dürfen, was ihr verwehrt wird. Trotz körperlicher Erschöpfung und dauernder Krankheit nimmt sie als Exilantin nicht mehr Nahrung zu sich, als für den gesunden französischen Bürger rationiert ist – und stirbt an Unterernährung am 24. August 1943.¹ Edith Stein erbittet sich im Gebet, das Kreuz, unter dem die Juden leiden, mittragen zu dürfen. Sie scheint erhört worden zu sein: Am 2. August 1942 wird sie von der SS aus dem Kloster im holländischen Echt abgeführt und am 9. August in Auschwitz vergast.²

Die zwei Lebensläufe mögen auf den ersten oberflächlichen Blick gewisse Verwandtschaftslinien aufweisen – anders steht es mit der geistigen Verwandtschaft: Bei genauerem Studium ihrer Schriften fällt auf, wie sehr die eruptive Denkweise Simone Weils, ihre kaum zu zügelnde Leidenschaft, ihre Ungeduld mit den Ungerechtigkeiten des Lebens und den Fehlern des Denkens, sich von der nüchternen, trockenen Denkweise Edith Steins unterscheidet, die unverkennbar auf die streng methodische Schulung in der phänomenologischen Zugangsweise ihrer Lehrer Adolf Reinach (1883–1917) und Edmund Husserl (1851–1938) zurückzuführen ist. Erich Przywara unterscheidet den »reinen Essentialismus« Edith Steins vom »reinen Existentialismus« Simone Weils.³ So unterschiedlich die methodi-

¹ Dorothee Beyer, Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin. Mainz 1994, 156. Simone Pètrement, La vie de Simone Weil, avec des lettres et d'autres textes inédits II. Paris 1973. 517 (SP II).

² Hanna-Barbara Gerl, Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben. Mainz 1991, 28 ff.

³ Erich Przywara, Edith Stein und Simone Weil – Zwei philosophische Grundmotive. In: Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie. Annweiler o.J., 231–247, hier. 235. Erstabdruck in frz. Übersetzung in: Études Philosophiques 11. (Paris) 1956, 458–472.

sche Zugangsweise erscheinen mag – so sehr begegnen sich beide doch wieder darin, daß ihr Denken sich auf das Ewige richtet. Elisabeth Gössmann spricht zurecht von einem »gegensätzlichen Geschwisterpaar«. ⁴ Aus dem offenen Blick ins Unendliche fallen den beiden Gottessucherinnen unterschiedliche Folgerungen zu, die hier in Hinsicht auf ihr Verständnis von »Freiheit gegenüber dem Absoluten« untersucht werden sollen.

Gottesbegegnung und Freiheit

Ein wesentlicher Unterschied liegt in den Reflexionen und Reaktionen der beiden Philosophinnen auf den »Einfall Gottes in das Denken« (Lévinas). Beide sagen zunächst von sich, sie hätten Gott nicht vorsätzlich gesucht. ⁵ Edith Stein ist intellektuell am Religiösen interessiert, besonders durch die religionsphilosophischen Schriften des frühen Max Scheler. ⁶ In der »Göttinger Phänomenologischen Gesellschaft« studiert sie mit Kommilitonen und Lehrern Schelers Thesen, doch zu einem existentiellen Interesse hat ihr Studium damals noch nicht geführt. Es fehlte nichts im Leben vieler deutscher intellektueller jüdischer Atheisten der zehner Jahre des 20. Jahrhunderts, denen deutsche Bräuche heilig, die Ethik des humanistischen Bürgertums moralisch verbindlich und die Universität die Kirche war, wie Edith Steins Lehrer Husserl bezeugt. ⁷ Auch Simone Weil weiß sich von

⁴ Elisabeth Gössmann, Simone Weil und Edith Stein. Die Einheit von tätigem und betrachtendem Leben. In: dies., Die Frau und ihr Auftrag. Gestalten und Lebensformen. Freiburg 1964, 171–198, hier 171.

⁵ Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. München, ²1961, 42 (künftig UG), = Vierter Brief an Perrin, einem Pater ihres Vertrauens, 15.5.1942: »Seit meiner Jugend war ich der Ansicht, daß das Gottesproblem ein Problem ist, dessen Voraussetzungen uns hienieden fehlen, und daß die einzige sichere Methode, eine falsche Lösung zu vermeiden (was mir als das größtmögliche Übel erschien), darin besteht, es nicht zu stellen. Also stellte ich es nicht.« Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend. ESW VII, Löwen/Freiburg 1965, 91 (künftig LJF): »Hier (in Hamburg bei der Schwester Else, im Alter von 15 Jahren [Anm. d. Verf.]) habe ich mir auch das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt.«

⁶ Max Scheler (1874–1928): In seine »katholisierende Zeit« (in den Jahren des Ersten Weltkriegs und danach, bis er sich 1922/23 öffentlich gegen seine bisher vertretenen katholisch-weltoffenen Überzeugungen ausspricht) fällt sein religionsphilosophisches Hauptwerk *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*. In der Aufsatzsammlung *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig 1921.

⁷ Husserl äußerte sich im Gespräch mit Sr. Adelgundis Jaegerschmid am 28.4.1931 dazu folgendermaßen: »Echte Wissenschaft ist ehrlich und rein; sie hat den Vorteil wirklicher Bescheidenheit und besitzt doch gleichzeitig die Fähigkeit zu Kritik und Unterscheidung. Die Welt heute kennt nicht mehr die wahre Wissenschaft; sie ist in engstes Spezialistentum geraten. Das war anders zu unserer Zeit. *Der Hörsaal war uns die Kirche, und die Professoren waren die Prediger.*« (Herv. durch Verf.) Gespräche von Sr. Adelgundis Jaegerschmid OSB mit Edmund Husserl. In: Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Wege zur inneren Stille. Aschaffenburg 1987, 203–39, hier 206. Eine intensivere intellektuelle Auseinandersetzung mit der jüdischen Religiosität findet sich eher im Kreis um Martin Buber und Franz Rosenzweig. Andererseits gibt es einige religiöse Bekehrungen im Umkreis Husserls. Vgl. Jacques Vidal, *Phénoménologie et Conversions*. In: Archives de Philosophie 35. 1972, 209–243.

Kind auf streng moralisch gebunden an das Gesetz des Guten, der Gerechtigkeit und der Wahrheit – im konsequent sachlichen Sinne. Die beiden jüdischen Frauen können als Beispiele dafür gelten, daß die Trennung von Religion und Moral in der Nachfolge Kants das humanistische Bürgertum, sei es protestantischer, sei es jüdischer Herkunft, in seiner jeweiligen Lebensweise prägte.

Einen guten Weg, um beides, den moralischen Impetus und das religiöse Gefühl, die Begegnung mit dem Nächsten und dem Höchsten, im eigenen Leben existentiell und auch erkenntnistheoretisch zu verbinden, entdecken sowohl Edith Stein als auch Simone Weil in der katholischen Kirche.⁸ Sie wird zunächst wahrgenommen als die »Agora«, der Marktplatz, auf dem sich die Wahrheit denkerisch klärt und erklärt. Hier auf dem Markt der Dogmatik und Religionsphilosophie halten sich beide Frauen jedoch nicht ausschließlich auf, sondern ihr Weg führt sie noch weiter, zur Mystik des »Brautgemachs«⁹ als dem Ort, an dem der auferstandene Christus der menschlichen Person auf vertraute persönliche Weise begegnet.

Edith Stein wird mit dem lebendigen Christus durch die Vermittlung der Witwe Reinachs konfrontiert, wie diese – so übernatürlich getröstet – den Tod des gefallenen Mannes trägt. Wenig später, nach einer tiefen inneren Krise und Leere, wird Edith Stein durch die Lebensbeschreibung der Mystikerin Teresa von Avila ergriffen. Sie bittet eiligst um die Aufnahme in die katholische Kirche, was sie dennoch nicht daran hindert, dabei trotz aller Geradlinigkeit Rücksicht auf die Gefühle ihrer jüdischen Mutter zu nehmen.

Anders Simone Weil: Sie erlebt im eigenen Unglück, in der tiefsten Hilflosigkeit gegenüber ihrer chronischen Kopfschmerzen, die Nähe des persönlichen Gottes. Die Begegnung mit ihm hatte sie nicht von sich aus gesucht, und dennoch war sie dafür durch ihr ethisches Pflichtgefühl und die Hingabe an alles Wahre und Schöne vorbereitet. Sie weigert sich ein Leben lang, der mystischen und geistigen Berührung mit dem auferstandenen Christus die Bewegung hin zu seinem Leib, der Kirche, folgen zu lassen. »Immer bin ich an genau dieser Stelle geblieben, auf der Schwelle der Kirche, ohne mich zu rühren, unbeweglich (...)«.¹⁰ Erst kurz vor ihrem

⁸ Edith Stein hat sich intellektuell auch mit dem Protestantismus auseinandergesetzt. Für sie war allerdings die Fülle der Liturgie in der katholischen Kirche, in der Lebenswelt vor dem Zweiten Vatikanum, ausschlaggebend für ihre Präferenz. Daher steht für sie, wie für Simone Weil, der Begriff »Kirche« immer für »katholische Kirche«. Simone Weil hat sich u.a. mit den Hugenotten beschäftigt, jedoch war für sie das Christentum immer katholisch; sie unterscheidet allerdings »katholisch de jure« (so bezeichnet sie sich selbst auch) und »de facto«. Vgl. UG, 58 f. (Vierter Brief).

⁹ »Wenn authentische Freunde Gottes – und ein solcher war meinem Gefühl nach Meister Eckhart – dergleichen Worte wiederholen, die sie im Verborgenen, im Schweigen, während der liebenden Einigung vernommen haben, und diese Worte dann mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmen, so liegt das nur daran, daß die Sprache des *Marktes* nicht die des *Brautgemachs* ist.« UG, 64 (Vierter Brief) (Herv. durch d. Verf.).

¹⁰ »... en hypomonä (ein wieviel schöneres Wort als patientia!); nur daß nunmehr mein Herz, wie ich hoffe für immer, in das Allerheiligste versetzt worden ist, das auf dem Altar ausgesetzt ist.« UG, 60 (Brief an Pater Perrin vom 15.5.1942).

Tod hat sie um die Taufe gebeten, die ihr eine Freundin, Simone Deitz, spendete, wie wir aus deren Zeugnis wissen.¹¹ Leider haben wir von ihr aus ihren letzten, von absoluter Erschöpfung gekennzeichneten Tagen keine Texte, bevor sie dann ins Koma fiel und bald darauf starb.¹²

Simone Weils Weg zur Kirche läßt sich als ein Umkreisen beschreiben: Sie wandert um die Kirche herum, befragt und testet sie von außen. Und dennoch empfindet sie den Ruf nach innen nie als so stark, daß sie sich ihm hätte überlassen können. Besser: Sie spürt keinen Zwang, keinen Sog, der sie übermannt, der ihr die Besinnung raubt, sie gar vergewaltigt. Hat sie vielleicht auf etwas gewartet, das von der Sache her der Kirche Christi nie entspricht?

Die religionsphilosophischen Fragen, die hinter diesen beiden Lebenswegen stecken, lauten: Wie läßt sich das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Bedrängung durch die Gnade verstehen? Wenn der Zwang zur Bindung an die Kirche nicht bedrängend spürbar ist, besagt dann der Wille Gottes, nicht in die Kirche einzutreten? Gibt es eine Möglichkeit für eine freiwillige Bindung an die Kirche? Edith Steins Reflexion über das »Reich der Freiheit« in ihrem Aufsatz *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*¹³ eignet sich, eine Analyse und Antwort auf diese Fragen zu versuchen.

Das Reich der Freiheit – zwischen Natur und Gnade (Edith Stein)

Edith Stein setzt in ihrer Untersuchung über Freiheit beim natürlich-naiven Seelenleben des Menschen an. Es vollzieht sich in Impressionen und Reaktionen, das heißt, es wird von außen oder innen durch Reize ange-regt, und es antwortet darauf. Bereits in diesem automatischen Geflecht entdeckt Edith Stein eine spezifische Aktivität des Menschen in Wollen und Handeln: eine Möglichkeit der Freiheit. Allerdings wird sie als jeweils begrenzte, als *passive Aktivität* erfahren. Es scheint also noch ein grundlegenderes Freiheitsprinzip im Menschen zu geben. Eingeschränkt wird dieses fundamentale Freiheitsprinzip durch das natürliche Vernunft- und Sittengesetz, aber auch dadurch, daß die Seele Fremdes *braucht*, um überhaupt reagieren zu können. Daher kann an diesem Punkt von keinem absolut freien Agieren, keiner selbstursprünglichen Freiheit die Rede sein. Reagieren heißt unfrei und zerstreut, unruhig und unumfriedet zu sein. Gesucht ist demnach ein inneres Zentrum, das Aktzentrum der

¹¹ G. Hourdin, Simone Weil. Paris 1989, 230.

¹² Nach Beyer stellt sich die spekulative Frage, inwieweit Simone Weil für sich selbst diese Nottaufe als gültig betrachtete, da Simone Weil nie die Kommunion empfangen bzw. darum gebeten hat. Vgl. Beyer, a.a.O., 153.

¹³ Wahrscheinlich aus dem Jahr 1932, bestimmt für den akademischen Leserkreis in Münster, in gedanklichem Zusammenhang mit Potenz und Akt und *Endliches und ewiges Sein* (ESW VI, XXVII f.). Der Titel ist versehentlich hinzugefügt worden, wie C. Wulf 1996 im Kölner Archiv entdeckte. Edith Stein überschrieb den Aufsatz mit Bleistift mit »Natur, Freiheit, Gnade«.

Person, aus dem heraus *aktive Aktivität*, *Freiheit im vollen Sinne* möglich wäre.

Ähnlich wie das Verhältnis des menschlichen Aktzentrums zum *Reich der Natur* ist auch das Verhältnis des Zentrums zum *Reich der Gnade* gekennzeichnet. Vom *Reich der Gnade* oder *der Höhe* oder einfach *von oben her* wird das Stellungnehmen und Reagieren der menschlichen Person beeinflusst, durch göttliche Gebote, durch religiöse Erfahrungen. Wiederum kann man nur von einer Art *passiver Aktivität* in bezug auf das menschliche Handeln sprechen. Wenn das Personzentrum sich im gnadenhaften Zustand befindet, den Edith Stein »Befreitsein« nennt, dann ist es dennoch nicht »oben« zentriert. Es hat nicht seine Mitte, sein In-sich-Ruhen im Bereich der Gnade, sondern es ist nur dort verankert.

Somit *empfängt* das Personzentrum Impulse von oben aus dem *Reich der Gnade*, ebenso wie von unten aus dem *Reich der Natur*. Damit ist der Mensch zwischen Tier und Engel positioniert. Sowohl auf natürliche wie auf übernatürliche Impressionen reagiert er, nimmt Stellung und besitzt damit einen Eigenstand. Es gibt somit nach Edith Stein nicht nur ein dialektisches Schwanken zwischen den zwei Weisen *passiver Aktivität*, zwischen dem Geistigen und dem Leiblichen. Sie beschreibt zudem ein freies Aktzentrum im Menschen. Dieser Ort der *aktiven Aktivität*, das *Reich der Freiheit*, ist allerdings nur ein Punkt, besitzt keine Ausdehnung.

In erster Linie zeigt sich Freiheit als *Befreitsein* von den Fesseln der Natur. Der Mensch erlebt sich als weltoffenes, nicht weltfixiertes Wesen. An diesem Punkt könnte es möglich sein, in einer absoluten, autonomen Freiheit zu verweilen. Die Freiheit *gegenüber* der Natur, der Welt könnte theoretisch in eine absolute Loslösung *von* Natur/Welt münden. *In* der lebendig-konkreten Weltwirklichkeit muß hingegen immer zwischen verschiedenen Möglichkeiten gewählt werden. Das Personzentrum (oder auch die Seele) schließt sich an *eine* konkrete Möglichkeit an, die viele andere Potentialitäten ausschließt. Dadurch gibt die Person gleichzeitig die *absolute* Freiheit auf. So ist es dem Menschen allein durch die Abkehr von der *konkreten* Wahl möglich, den Freiheitspunkt nicht zu verlieren, an dem die unendliche Potenz ruht und zugleich als *aktive Aktivität* wirbelt. Der Mensch hätte hier »alle« Möglichkeiten: Er läßt sich alle möglichen Wege offen, ohne sich bewußt für eine Möglichkeit zu entscheiden. Damit sind aber »bloß« alle Wege offen. Er kann sich deshalb für keine konkreten entscheiden, da diese Fixierung ihn vom Punkt der absoluten Potenz wegziehen würde.

So wäre der Mensch an diesem Punkt zur absoluten Bewegungslosigkeit und Lähmung verurteilt und damit, um Edith Steins Gedanken weiterzudenken, zur Unfruchtbarkeit. Es kommt also darauf an, den Punkt der absoluten Freiheit, das Moment der *aktiven Aktivität* zu nutzen, um Freiheit fruchtbar werden zu lassen, um Freiheit ins existentiell Leibliche einzuwurzeln und damit in ein neues Reich zu treten. »Die Person, die sich im *Reich der Natur* aufrichtet, hat die Möglichkeit, sich gegen das, was von außen auf sie eindringt, abzuschließen. Aber so lange sie dagegen kein anderes Bollwerk hat als *ihre Freiheit*, kann sie es nur, indem sie sich

völlig freimacht, völlig aufzehrt. Erst in einem *neuen Reich* kann ihre Seele neue Fülle gewinnen und damit erst ihr eigenes Haus werden«. ¹⁴ An dieser theoretischen Stelle ist nach Edith Stein die Seele gefordert, ihre Freiheit teilweise »aufzugeben«, um mit ihr überhaupt etwas »anzufangen« zu können. Diesen Schritt geht Simone Weil nicht mit.

»Göttlicher Zwang« und Auflösung (Simone Weil)

Um in ein neues Reich eintreten zu können, müßte sich Simone Weil erst überwunden wissen, wie damals bei ihrer ersten Gottesbegegnung in der romanischen Kapelle von Santa Maria degli Angeli in Assisi, »diesem unvergleichlichen Wunder an Reinheit«. Dort zwang sie etwas, wie sie schreibt, »das stärker war als ich selbst, mich zum erstenmal in meinem Leben auf die Knie zu werfen«. ¹⁵ Diese Bemächtigung durch Gott würde Simone Weil als Willen Gottes erkennen und ihm Folge leisten können. ¹⁶

Wenn Simone Weil vom Bereich des Willens Gottes spricht, meint sie »göttlichen Zwang«: »In diesem Bereich erleiden wir von seiten Gottes einen Zwang, vorausgesetzt, daß wir verdienen, diesen Zwang zu erleiden, und genau in dem Maße, als wir es verdienen. Gott belohnt die Seele, die mit Liebe und Aufmerksamkeit an ihn denkt, und er belohnt sie, indem er einen Zwang auf sie ausübt, der dieser Liebe und Aufmerksamkeit mit letzter mathematischer Strenge proportional ist«. ¹⁷ Dieser Zwang Gottes auf den menschlichen Willen übt Macht auf die Seele aus: Sie wird »immer weiter gestoßen und der Gegenstand eines Zwanges (...), der sich in wachsendem Maße eines immer größeren Teiles der Seele bemächtigt. Wenn dieser Zwang sich der ganzen Seele bemächtigt hat, dann ist man im Stande der Vollkommenheit«. ¹⁸ Im vierten Brief an Pater Perrin schreibt Simone Weil, daß sie nicht das Gefühl gehabt habe, daß Gott sie in der Kirche haben will; er zwingt sie nicht. ¹⁹

Einem freien Anruf möchte sie aus dem Grunde nicht folgen, da sie dann einen Selbstbetrug nicht völlig ausschließen könnte. Denn sie kann sich nicht mit absoluter Gewißheit ihrer Selbstsüchtigkeit erwehren, die sich nichts sehnlicher wünscht, als sich aufzulösen in der Masse. Die stark individualistische Prägung ihres Lebens läßt nicht vermuten, daß Weil diesen Wunsch in sich trägt. Dennoch erklärt sie sich sowohl für nationalsozialistisches Gedankengut anfällig ²⁰, als auch in allgemeiner Weise dafür, sich zu unterwerfen. ²¹

¹⁴ Edith Stein, *Welt und Person*. ESW VI, 143 (Herv. durch d. Verf.), künftig WP.

¹⁵ UG, 49 (Vierter Brief, 15.5.1942).

¹⁶ Was sie aber bezweifelt: »Vielleicht auch endet mein Leben, ohne daß ich diesen Antrieb jemals empfunden habe.« UG, 30 (19.1.1942).

¹⁷ UG, 23

¹⁸ Ebd.

¹⁹ UG, 58

²⁰ »Ich habe eine starke Neigung zum Herdentier in mir. Ich bin meiner natürlichen Veranlagung nach äußerst beeinflussbar und vor allem für kollektive Einflüsse übermäßig empfänglich. Ich weiß, daß, wenn ich in diesem Augenblick zwanzig junge Deutsche vor mir

Die Gefahr, sich aufzulösen, kennt sie in sich auch gegenüber der Kirche. Um in sie als in ein neues Reich einzutreten, müßte sie sich von der »ungeheuren und unglücklichen Masse der Ungläubigen« trennen, die sie allerdings in verschwindender Nicht-Unterscheidung unerkannt, anonym lieben möchte. Sie empfindet sich als nicht rein genug, um sich innerlich von der Masse zu unterscheiden, da sie selbst in sich »den Keim zu allen oder doch fast allen Verbrechen« trägt.²² Genau das wäre jedoch die Voraussetzung zum Eintritt in die Kirche: nur Sünder werden zugelassen. Simone Weil bleibt an der Peripherie – ohne Entscheidung zur Bindung bzw. in der Entscheidung zur Nicht-Bindung. Erst wenn die Kirche sich ändert, würde Weil in sie eintreten können, während Edith Stein gerade in der Kirche die Verwirklichung des Christseins findet.²³

Hier gelingt es Simone Weil nicht, Distanz und Nähe in positiver Spannung zu halten: Um der Gefahr des »Kirchenpatriotismus« zu entgehen, setzt sie sich der Gemeinschaft der Nachfolger Christi erst gar nicht aus. Es ist ihre Angst, wie sie schreibt, »in jedem beliebigen menschlichen Milieu, durch das mich mein Weg führt, aufzugehen, darin zu verschwinden«.²⁴

Versachlichung und Verweigerung

Aus intellektueller Redlichkeit leitet Simone Weil die Pflicht ab, »ausnahmslos alle Ideen gleichmütig gelten« zu lassen, »mit einbegriffen zum Beispiel den Materialismus und Atheismus. (...) So ist das Wasser voller Gleichmut gegen die Gegenstände, die hineinfallen; es wägt sie nicht; sie selber zeigen darin nach einer Weile des Schwankens ihr Gewicht an (...) und ich könnte in keiner Weise so sein, wenn ich in der Kirche wäre«.²⁵ Simone Weil beschreibt hier ihre Tendenz zur Versachlichung der eigenen Person, zur Entpersonalisierung. Immer wieder findet man Bilder oder Andeutungen dafür, daß sie vor Gott und den Menschen durchsichtig, in diesem Fall wäßrig, oder auch erdig unauffällig sein will, z.B. als Pflasterstein, der eingefügt wird.²⁶ Noch stärker findet sich ihre Verweigerung, Gott als Gegenüber entgegentreten, in der folgenden Überlegung:

hätte, die im Chor ihre Nazilieder absängen, ein Teil meiner Seele unverzüglich von dem Nazismus angesteckt würde. Das ist eine sehr große Schwäche.« UG, 31 f. (Zweiter Brief).

²¹ »*Versuchung der Ergebenheit*. Den äußeren Dingen und Menschen alles unterordnen, was subjektiv ist, aber nie das Subjekt – d.h. die Urteilskraft. Dem anderen nie mehr versprechen, nie mehr geben, als du selbst von dir verlangen würdest, wenn du er wärest. (?)« Cahier I, 59; »(Unterordnung unter einen beliebigen Gegenstand, nicht nur all dessen, was subjektiv ist, sondern des Subjektes selbst; kommt daher, daß man imstande war, die Trennung vorher zu vollziehen).« Cahier I, 132.

²² UG, 27 (Erster Brief, 19.1.1942).

²³ Vgl. Alain Birou, Simone Weil et Edith Stein: Deux Juives à la rencontre du Christ. Cahier des amis de S. Weil. Dez. 1988 (XI, 4), 334–353. Referat des Kolloquiums in La Baume-les-Aix (28.10.-1.11.1988), hier 348.

²⁴ UG, 34 (Zweiter Brief, ohne Datum).

²⁵ UG, 71 f (Fünfter Brief, Casablanca, ohne Datum).

²⁶ In ihren letzten Arbeiten zu Politik und Mystik (La personne et la sacré = Die Person

»Wenn man in Gott die Möglichkeit eines Irrtums annehmen könnte, so würde ich denken, dies alles sei mir versehentlich zugefallen. Vielleicht aber gefällt es Gott, die Abfälle, die mißratenen Stücke, die Ausschußware zu benützen.«²⁷ Das höchste Gesetz und Leitbild wird der Gehorsam der Materie.²⁸

Erst wenn ihr Geist versagen würde, der sie vom Leib fernhält, von der Zustimmung zur eigenen Leiblichkeit wie auch zum Leib Christi, würde sie ihren Widerstand aufgeben. Die Konsequenz aus ihrer Verweigerung ist eine ruhelose Unbeweglichkeit, mit der Simone Weil vor den Toren der Kirche bleibt. Dennoch erfährt sie auch dort die Vereinigung mit dem Allmächtigen als dem Impersonalen²⁹ – über alle Vernunft: »Immer bin ich an genau dieser Stelle geblieben, auf der Schwelle der Kirche, ohne mich zu rühren, unbeweglich, en hypomonä (ein wieviel schöneres Wort als patientia!); nur daß nunmehr mein Herz, wie ich hoffe für immer, in das Allerheiligste versetzt worden ist, das auf dem Altar ausgesetzt ist.«³⁰

Schwerkraft von unten und oben

Simone Weil unterscheidet theoretisch drei Bereiche der Wirklichkeit: denjenigen, auf den der Mensch nicht den geringsten Einfluß hat, den Bereich der Tatsachen, vergleichbar mit dem *Reich der Natur* bei Edith Stein. Dieser erste Bereich unterliegt vollkommen dem Willen Gottes. Der zweite Bereich ist der Herrschaft des menschlichen Willens unterstellt, die Weltoffenheit des Menschen gegenüber der Natur, in der der seelische Trieb von der natürlichen Vernunft geleitet wird. In diesem Bereich empfiehlt Weil, »unausweichlich und unverzüglich alles zu tun, was offenkundig als eine Pflicht erscheint.«³¹ Den Bereich des natürlichen Vernunft- und Sittengesetzes zählt Edith Stein noch immer dem natürlichen, noch nicht dem *Reich der Gnade* zu.

Als Drittes nennt Simone Weil den Bereich jener Dinge, »die zwar nicht der Herrschaft des Willens unterstehen und sich auch nicht auf unsere natürlichen Pflichten beziehen, die aber dennoch von uns nicht gänzlich unabhängig sind.«³² Es ist der Bereich, in dem Gottes Willen über den Willen des Menschen herrscht. Hier geht es um eine Art Befehlsempfang; Eigeninitiative oder Aktivität sind nicht gefordert.

und das Heilige) kommt Simone Weil zum Schluß, daß der Kern des Menschen das *Verlangen* nach dem Guten und damit etwas Unpersönliches sei. Beyer, 147.

²⁷ UG, 55.

²⁸ Gössmann, a.a.O., 177.

²⁹ Vgl. Dorothee Fragemann, Simone Weil et Edith Stein. Une comparaison. In: Cahiers Simone Weil. XI, 4 (Dez 1988), 320–323, hier 323. Fragemann vergleicht den Zugang der beiden Denkerinnen zur Mystik, der für Stein die Begegnung mit dem personalen, für Weil mit dem personalen und impersonalen Gott bedeutet.

³⁰ UG, 60 (Vierter Brief, geistliches Testament, 15.5.1942).

³¹ UG, 22 (19.1.1942).

³² Ebd.

Wenn man genauer hinsieht, gibt es eigentlich nur zwei Ebenen in Weils Umsetzung von Freiheit, wodurch wiederum ihre Theorie mitbeeinflusst zu sein scheint: »(...) von allen möglichen Arten des Lebens erschien mir immer jenes als das schönste, wo alles entweder durch den Zwang der Umstände oder von solchen Antrieben (die eine Berufung Gottes meinen und sich von Antrieben der Empfindung oder der Vernunft wesentlich und offenkundig unterschieden sind) bestimmt wird, und wo niemals Raum bleibt für irgend eine Wahl.«³³

Letztlich beschränkt Weil hier das Leben auf zwei Dimensionen, in denen keine wahre Freiheit und damit *Befreiung* im Steinschen Sinne möglich ist: Es gibt zum einen den *Zwang der Natur* und zum anderen den unvermittelten *Zwang der Gnade*. Als einzig freien Akt, zu dem der Mensch doch immerhin gegenüber seinem Ich fähig wäre, läßt Simone Weil das »Ich-Sagen« gelten. Dieses jedoch wird nicht an Gott hin-, sondern preisgegeben in der Selbstzerstörung, der letztlich buddhistischen Form der Auflösung des Ich: »Wir besitzen nichts auf der Welt – denn alles kann der Zufall uns rauben – außer dem Vermögen, ich zu sagen. Dies ist es, was wir Gott geben, das heißt: zerstören sollen. Es gibt durchaus keinen anderen freien Akt, der uns erlaubt wäre, außer der Zerstörung des Ich.«³⁴

An der Stelle, an der für Edith Stein die Anbindung steht, findet sich bei Simone Weil die Ablösung: »Zwei Arten sich zu töten: Selbstmord oder Ablösung. Durch sein Denken alles töten, was man liebt: die einzige Art, zu sterben. Aber nur, was man liebt. (Wer nicht hasset seinen Vater, seine Mutter ... Aber: Liebet eure Feinde ...) Nicht wünschen, das, was man liebt, möchte unsterblich sein. Von keinem menschlichen Wesen, wer immer es sei, weder wünschen, daß es unsterblich, noch daß es gestorben sei.«³⁵ Äußerst hart erscheint diese Position, die allerdings durch Weils eigene Erfahrung der Sklaverei in der Fabrik verständlich wird: »Was ich dort durchgemacht habe, hat mich so unauslöschlich gezeichnet, daß ich mich noch heutigen Tages, wenn ein Mensch, wer es auch sei, unter gleichviel welchen Umständen, ohne Brutalität zu mir spricht, nicht des Eindrucks erwehren kann, daß hier ein Mißverständnis vorliegen müsse und daß zweifellos dieses Mißverständnis sich leider zerstreuen werde. Dort ist mir für immer der Stempel der Sklaverei aufgeprägt worden (...).«³⁶ Letztlich bleibt also der göttliche Zwang, der vom Menschen eine Art nahezu *passiver Passivität* fordert. Da es kein wirklich drittes Element, kein vermittelndes Aktzentrum gibt, reibt sich Simone Weil in diesem dialektischen Dualismus von *Zwang der Natur* und *Zwang der Gnade* auf.

³³ UG, 44. Ebenso: »Ja, um Christus zu dienen, insofern er die Wahrheit ist, beraube ich mich dessen, daß ich Anteil habe an seinem Fleisch auf jene Weise, die er eingesetzt hat. Genauer: er beraubt mich dessen, denn niemals bisher habe ich auch nur eine Sekunde lang den Eindruck gehabt, daß mir hier eine Wahl freistünde.« UG, 72 f.

³⁴ Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade*. Gustave Thibon (Hg.), München 1952, 88 (künftig SG).

³⁵ SG, 77.

³⁶ UG, 48.

Überwindung der Lähmung bei Edith Stein (personal-strukturierte geistige Freiheit)

Erst durch einen aktiven Schritt der Realisierung *einer* Möglichkeit und damit durch das Aufgeben *aller anderen* Möglichkeiten wird die Lähmung am Punkt der absoluten Freiheit überwunden: Die Person bindet sich, sie öffnet sich einer anderen geistigen Sphäre und gewinnt Neues; entrinnt der Leere in die umgrenzte Fülle hinein. Der Natur kann sie sich nicht öffnen, diese wird nur im Widerstand von Stößen und Eindrücken, Genüssen und Ekstasen erfahren. Die menschliche Freiheit öffnet sich dem Differenzelement des Geistigen, das trennen und unterscheiden kann, das Krisis bringt. In dieser *Wesensfreiheit*, im Unterschied zu der vorherigen *Wahlfreiheit*, wird Kritik möglich, d.h. Abstand und Distanz zu dem, was bedrängen will.

In der Wesensfreiheit tritt dann die Wahlfreiheit zurück. Der *Freie*, der am Punkt der Nicht-Bindung, der absoluten Freiheit stehenbleibt, wandert im Kreis wie um einen wunderschönen Garten herum. Er mag seinen Weg als einen Korridor mit vielen Türen empfinden, durch die er immer wieder einen Blick in den Garten wirft. Vielleicht befürchtet er, daß sich der Garten als Illusion, als langweilig oder als bedrohlich erweisen könnte. So behält er seine Wahlfreiheit und bleibt auf der Flucht im fruchtlosen Gang, als der Schauende und ewig Wandernde. Der Befreite dagegen tritt in Wesensfreiheit ein in den Garten der Bindung und Fruchtbarkeit. Auf diese Weise verliert er viele Möglichkeiten und somit die Macht der absoluten Wahlfreiheit vor aller Entscheidung, aber er gewinnt durch die Entscheidung und Bindung sich selbst und die »Fülle«. ³⁷

Die drei Ebenen von Freiheit lassen sich bei Edith Stein folgendermaßen beschreiben: In der *unfreien* Zuständlichkeit erfährt sich die Seele als *gefesselt* an die Welt. Am Entscheidungspunkt, dem Moment der *aktiven Aktivität*, weiß sie sich *gelöst von*, aber noch nicht *frei für*. Doch erst im begnadeten Zustand erfährt sie sich als *befreit*, als liebend und geliebt zugleich, und damit gebunden an den personalen Gott als ihren Befreier. Das freie Aktzentrum am Punkt der Freiheit horcht nach oben auf Impulse aus dem *Reich der Gnade*, auf die es in aktiver Aktivität durch das Distanz eintragende Moment des Geistes antwortet. Gleichzeitig ist das freie Aktzentrum gelöst vom *Reich der Natur* und handelt ihm gegenüber in passiver, und doch freigesetzter Aktivität.

Nach Edith Stein gibt es das Geistige nicht als unpersönliche, sondern allein als persönliche Kraft, als etwas, das einer Person entströmt, nicht einer Materie. ³⁸ Dieser Voraussetzung liegt eine Glaubensentscheidung zugrunde, von der alles Weitere abhängt. Edith Stein beugt so jeglicher Versachlichung und Funktionalisierung der Person vor, und damit der Vernutzung der Person sowohl durch andere als auch durch sich selbst. Edith Stein überwindet die Versuchung zur Versachlichung in ihrer Begrifflich-

³⁷ »Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.« Mt 10,39 parr.

³⁸ WP, 144.

keit, indem sie eine trinitarische Struktur freilegt (Reich der Natur, der Freiheit, der Gnade).

Simone Weil hingegen erliegt der Versuchung der Entwertung, Loslösung und Auflösung in ungeheurem Maße. Man könnte es »die buddhistische Versuchung« nennen, die besonders gern die moralischsten unter den Christen anfällt: »Die Auslöschung der Begierde (Buddhismus) – oder die Ablösung – oder der *amor fati* – oder das Verlangen nach dem absoluten Gut -, immer handelt es sich um das gleiche: Entleerung der Begierde, des Zielstrebens von jedem Inhalt, entleertes, wunschloses Verlangen. Unser Begehren von allen Gütern ablösen und warten. Die Erfahrung beweist, daß dieses Warten Erfüllung findet. Dann berührt man das absolute Gut.«³⁹ Gewonnen wird Freiheit, doch wenn in dieser Freiheit nicht die Fähigkeit zur Neuansbindung mitgedacht wird, bleibt sie leer und zerstörerisch, implosiv.

Wie unterscheidet Edith Stein die Geistsphären, denen sich der Mensch öffnen kann? Vereinfacht gesagt: Dem »guten Geist«, also Gott, geht es um den Menschen; den »bösen Geistern« geht es um sich selbst; sie benutzen die Seele des Menschen, bringen ihn um Frieden und Heil. Gott hingegen setzt die Seele in ihr Eigenes, sofern sie sich ganz losläßt und auf ihn wirft. Sie bleibt dort nicht »kleben«, wenn sie ihre eigenen Stacheln und Selbstsicherungen aufgibt; sie bleibt bei Gott, solange er sie hält. Und er bestimmt den Zeitpunkt, an dem er die Seele wieder auf sich selbst zurückwirft, damit sie für sich selbst stehen lernt und *selbständig* erneut auf ihn zugehen kann.

Ort der Freiheit und Weg zur Verbindung

Innerhalb der Seele als Lebensprinzip finden nach Edith Stein, die hier mit der scholastischen Tradition denkt, Wechselwirkungen statt zwischen dem Aspekt der Geistseele – unseren Erkenntniskräften, kurz: Geist – und dem der Sinnenseele – unseren Strebekräften, kurz: Seele. Diese Wechselwirkungen sind ausschlaggebend dafür, daß es zwischen dem *Reich der Natur* und dem *der Gnade* überhaupt Verbindungen geben kann, daß das Absolute in das Relative eindringen kann, ohne es zu zerstören. Einerseits garantiert der Geist die Weltoffenheit der Seele. Sie ist empfänglich für Eindrücke, die sie allerdings nur von außen treffen. Der erweckte, befreite Geist hingegen sortiert, welche Eindrücke sich wirklich und wirksam in die Seele einprägen und sie dadurch gestalten, sei es erneuern und kräftigen oder sei es verletzen und schwächen.

Der Geist ist der erkennende, der die Welt wahr- und entgegennimmt, auch die übernatürliche Welt Gottes. Der Geist kann etwas Fremdes ein- und hochschätzen, für Wert halten. Und doch kann die Seele, genauer das Herz als Zentrum der Person, die Anerkennung dieses Gutes für sich

³⁹ SG, 74.

selbst ablehnen, kann dieser geistigen Sphäre bzw. der Person, die dahinter steht, die Hingabe verweigern. Geist allein kommt nicht zur Hingabe, hierin sind sich Stein und Weil einig: »Der Glaube besteht in bloßen Worten und dringt nicht in die Seele ein.« (Weil)⁴⁰ – »Der Geist kann sehen und die Seele leer bleiben.« (Stein)⁴¹

Wenn man an dieser Stelle mit Edith Stein weiterdenkt, ließen sich folgende Bilder finden: Es liegt am Geist, das Risiko des Sprunges und die Entfernung zum anderen Ufer »durchzurechnen«, die Gefahr und die Chance zur Überwindung abzuwägen; der Geist tastet und sieht. Die Seele hingegen läßt sich von einer neuen geistigen Sphäre füllen, trifft die Entscheidung zum Sprung und führt ihn gegebenenfalls mit ganzer, existentieller Kraft aus, indem sie sich ihren leibhaftigen Aspekt, die Sinnenseele, dienstbar und gehorsam macht. Wenn der neue Standort in der Welt sichtbar wird für andere – und das wird er über kurz oder lang für einen aufmerksamen Beobachter – dann ist der Sprung wahrhaft existentiell vollzogen.

Das Herz des Menschen als unveräußerlicher Kern der Person, steht als »Dazwischen-Organ« zwischen Geistseele und Sinnenseele, und ist damit nicht direkt einem der beiden *Reiche der Natur* bzw. *der Gnade* zuzuordnen. Das heißt, das Herz kann zwar von beiden Seiten umworben und korrumpiert bzw. gewonnen werden. Dennoch gehört es nicht von Anfang an einem dieser beiden Reiche völlig an, sondern keinem, obwohl es von beiden einen Keim in sich trägt. Es kann die Bestätigung nach vollzogenem Sprung an den Geist zurückgeben, die Zustimmung, nun in neuen Bahnen denken und die Welt bewegen zu können. Das Herz als freies Aktzentrum des Menschen nimmt die Welt nicht mehr unmittelbar, Auge in Auge – und damit bedrohlich – wahr (es könnte ja sein, daß das Ich von dem Fremden, der Welt, den Anderen, den Impressionen und Ekstasen verschlungen und aufgezehrt wird), sondern aus dem Blickwinkel Gottes, auf dem Umweg über den distanzierenden, kritischen Blick von oben.

So wird die Seele nicht länger von den Eindrücken unruhig hin- und hergetrieben, die sie aus der Welt empfängt. Sie muß sich nicht abschotten und bewahren gegen den sinnenfesselnden Einsturm. Es gibt keine stumpfe Betroffenheit mehr, die Seele ist nicht mehr wehrlos gegen andrängende Eindrücke und die von ihnen ausgelösten Emotionen. Sie ist geistig erwacht, sie ist »so geöffnet, daß sie etwas in sich aufnehmen kann. (...) Nur in geistigen Sphären kann die Seele wahrhaft eingebettet sein, nicht in der Natur.«⁴²

Im geistigen Leben, vom Herzen vermittelt, kommt die Sinnenseele zur Ruhe. Hier hat sie den Freiraum, aus dem heraus sie frei handeln können wird. Der Befehl des Herzens an die Sinnenseele wird sein, die Natur nun in größerer Distanz wahrzunehmen und nicht mehr ängstlich auf sie als gefährlich-bedrohend zu reagieren, sondern sie liebevoll in ihre Schranken

⁴⁰ UG, 230.

⁴¹ WP, 147 f.

⁴² WP, 148.

zu weisen und allen Impressionen ihren wahrhaften Ort zu geben. Dies wird keine einmalige Tätigkeit sein, sondern dauernde Beschäftigung.

Gefährdungen hinsichtlich des menschlichen Geistes

Wenn Edith Stein die Beziehung der menschlichen Person zum *Reich der Höhe* als »von oben geleitet« bezeichnet, ist das eine wichtige Differenz zu »von oben leitend«. Hier wird wiederum nur eine *passive Aktivität* vorsichtig angedeutet. Es wäre genauso denkbar, daß der Mensch sein Personenzentrum im eigenen Oben, eben im Bereich der Geistseele fixiert, womit der Kern der Person auf ein aktiv konstituierendes *Erkenntnis*-Organ verkürzt werden würde. Hierin mag die Hauptversuchung aller reduktionistischen Denkrichtungen liegen. Erst eine ganzheitliche, im natürlichen *Seelen-Leben* verwurzelte Philosophie, wie die Edith Steins, widersteht dieser Versuchung und kennt die geistige Speerspitze der »anima intellectiva« auch als passiv empfängliche, nicht nur aktiv zeugende.

Der religiöse Denker – wie Simone Weil – könnte versucht sein, an dieser Stelle, im »Reich der Höhe«, das Zentrum der menschlichen Person zu fixieren: In einer geradezu *passiven Passivität* befände sich der nur noch fremdbestimmte »Heilige«. Er wirkt dann nicht mehr aktiv bestimmend, sondern wird von oben gelebt, durch »göttlichen Zwang« determiniert und ist damit für die Gestaltung der diesseitigen Welt verloren. Edith Stein vermeidet beides, indem sie den Vermittlungspunkt des *Reiches der Freiheit* offenhält, der als Scharnier zwischen Natur und Gnade ansetzt.

Wenn man dieses »von oben geleitet« mißversteht, wird es in dem Moment zerstörerisch für die Welt, wenn der Mensch sich selbst nicht von oben erkennt als »unten-ingereiht-mit-den-Mitgeschöpfen«. Würde er allein sich und seine Vernunft als das einzige »Oben« gelten lassen, wäre für ihn alles andere unvernünftig, widervernünftig und damit weniger achtenswert, da sein Blick nur in eine Richtung geht: von oben herab nach unten.

Der Blick kann aus seiner Starrheit und Einseitigkeit nur gelöst werden, wenn ihm eine Person entgegentritt. Edith Stein formuliert es so: »Seine (des Menschen) Freiheit reicht so weit, den Blick auf fremde Sphären hin-zuwenden oder vor ihnen zu schließen. Aber nur, soweit sie sich ihm von sich aus *darbieten*. Erobern, was sich ihm nicht geben will, kann es (das freie Wesen) nicht. Der Mensch kann die Gnade nur ergreifen, sofern die Gnade ihn ergreift.«⁴³

⁴³ WP, 147.

Die verbindliche Freiheit der Heiligen (Wesensfreiheit – Wahlfreiheit)

Die »Logik des Herzens« (Pascal) ist eine freie, aktive und liebende Tätigkeit. Und doch scheint es, als ob der Heilige, als ob z.B. Maria, die unbefleckt Empfangene, gar nicht anders kann, als heilig, rein, richtig, gerecht und liebevoll vor Gott zu handeln. Es scheint, als hätte die befreite, heilige Person keine Wahl, als müßte sie einem »Zwang zum Guten« folgen. Kann das Freiheit sein?

Es ist *Befreiheit* und *Wesensfreiheit*, es ist das wahre Befreitsein nach Edith Stein. Diese Freiheit läßt den Menschen mit sich selbst identisch, in sich selbst zufrieden und in Ruhe sein.

Aus dieser Ruhe heraus, die keine Apathie oder Gelähmtheit meint, ist eine freie Bewegung auf den anderen hin möglich. In dieser Freiheit wird die eine Seite der *Wahlfreiheit* nicht mehr aktiv realisiert, d.h. umgesetzt: die Seite zum Bösen oder zum weniger Guten. Dennoch ist sie potentiell weiterhin gegeben und wird vom befreiten Menschen soweit erkannt, wie er jeweils in der Gabe der Unterscheidung und Erkenntnis fortgeschritten ist. Die Struktur der Freiheit wird nicht zerbrochen, es erfolgt nur ein Qualitätssprung, der die Möglichkeit zum Bösen als derart wenig wünschens- und begehrenswert entlarvt, daß sie realiter nicht mehr vorkommt, idealiter aber immer vorhanden ist. »Von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht«. ⁴⁴ Und doch ist sie deshalb immer noch Freiheit, nicht göttlicher Zwang.

Nach Edith Stein muß Freiheit immer vorausgesetzt sein, damit für den Menschen der freie Akt wählbar ist, er sich an das *Reich der Höhe* binden und somit eine Seite der Wahlfreiheit aufgeben wollen kann. Der Sündenfall war demnach ein »Freier Fall«. Die Paradiesmenschen haben zwar faktisch keinen Gebrauch von ihrer Wahlfreiheit gemacht und dennoch war sie strukturell bereits vorhanden. Sie kam nicht als »deus ex machina« bzw. »ex diabolo«. Der Durcheinanderbringer konnte nur Saiten zum Klingen bringen, die schon vorgespannt waren, ohne bisher angeschlagen worden zu sein. Der Verzicht auf Freiheit, der Verzicht auf viele Möglichkeiten zugunsten einer einzigen, kann nur aus Freiheit geschehen. »Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können«. ⁴⁵

Freilassen – Freisetzen im Freiheitsbund Kirche

Wird die menschliche Individualität durch die Herrschaft und Fülle der Gnade zerstört, fragt Edith Stein. Anders gewendet: Muß das Absolute das Relative nicht vernichten, wenn sie aufeinandertreffen? Wird nicht das Relative dann entweder ins Absolute, in die Fülle absolut aufgehoben, ent-rückt, oder aber in die Tiefen, ins absolute Nichts gestürzt? Dem wäre nur

⁴⁴ WP, 138.

⁴⁵ WP, 139.

so, wenn es absolut keine Verwandtschaftsbeziehung, keine Analogie im Sinne von »Ent-Sprechung« (Splett) zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen gäbe. Doch Gott als der »Nicht-Andere« (Cusanus) kennt seine Anderen, und wir Anderen können uns in ihm als dem Nicht-Anderen wiedererkennen. Ein unauslöschlicher Kern in uns prägt jegliche Reaktionen, auch die auf den Einfall des Absoluten in unser relatives Denken. Da dieser Einfall im *Reich der Freiheit* geschieht, wird er nicht zerstörerisch sein, sondern er wird einerseits *frei-lassen*, andererseits *frei-setzen*. Das Wesen des Absoluten ist gleichzeitig auf eine aktive Weise passiv: freilassend, auf eine diskrete, zurückhaltend-passive Weise aktiv, nämlich freisetzend.

Edith Steins Gedanken lassen sich m.E. an dieser Stelle so weiterdenken: Nur der absolut Freie – Gott selbst – oder ein befreiter Mittler⁴⁶, kann einen anderen frei-setzen. Er läßt sich auf eine Beziehung mit dem anderen ein, auf einen Bund; er läßt sich binden. Diese Bindung bevollmächtigt ihn, den anderen in passiver, entspannter Haltung und Handlung freizusetzen. Der andere ist gefesselt in seinen natürlichen Unzulänglichkeiten, Mittelmäßigkeiten⁴⁷, und im Erfüllen fremder Erwartungen. So reaktiv ist er, daß er vom Frei-Setzenden erst zur Ruhe gesetzt werden muß, zur Freiheit von seinen natürlichen Impulsen.

Der Getriebene wird in einen umfriedeten Rahmen, in einen Garten gesetzt, die Seele kommt im Geist Gottes zur Ruhe. Der Wildwuchs wird beschnitten, die schwachen eigenen Keime aufgespürt und dieses Eigene, das Selbst des noch Unfreien, das für ihn vielleicht noch verborgen ist, wird der Freie nun frei-setzen, befreien. Das geschieht entweder durch Versetzung in einen anderen Rahmen, in dem der Wildwuchs der peripheren Aktivitäten keine Chance hat zu wuchern oder durch aktive Gärtnerarbeit, durch Frei-Jäten des Gartens und durch konstantes Aufmerksam-Machen auf das Eigene des anderen. Das erfordert eine starke Bindung und auch die Gabe der Unterscheidung und Selbstlosigkeit. Denn viele angeblich Freie, die doch eher »Bindungslose« genannt werden müßten, haben dem Unfreien ihre eigenen Wünsche und Träume eingeredet, anstatt im aktiven Hinhören abzuwarten, bis sich das wirklich Eigene des anderen zeigt.

Wenn der bisher Unfreie seine Möglichkeit zur Freiheit erkennt, was dann? Er hat sich vielleicht durch die Appelle eines Bindungslosen freigelassen gefühlt und sich an diesen Punkt der Freiheit heranführen lassen. Aber dies ist nur ein minimaler Punkt, kein Lebensraum, den der Bindungslose dem Gebundenen zeigt. Wie soll der Unfreie sich in der Ausgesetztheit der Rahmenlosigkeit und Bindungslosigkeit befrieden lassen? Er ist in Unrast und Unfrieden. Die befriedende Weganweisung, der umfriedende Halt ist nicht in der bloßen Freiheit zu finden, die den Unfrei-

⁴⁶ WP, 160 ff. (Mittlerschaft).

⁴⁷ »Mit vierzehn Jahren verfiel ich einer jener grundlosen Verzweiflungen des Jugendalters, und ich wünschte ernstlich zu sterben, wegen der Mittelmäßigkeit meiner natürlichen Fähigkeiten.« UG, 44.

en alles tun läßt und ihn an fast nichts bindet. Sie lähmt ihn und stürzt ihn in eine tiefere Leere und engere Gefesseltheit als je zuvor.

Es gibt keine Befriedung, keine Zufriedenheit über ein Vorankommen, kein Wachstum ohne umfriedende Grenzen. Fehlt die Umfriedung, wird eine Entleerung erfahren von dem, was einmal vorhanden gewesen war. Die Unfähigkeit, sich an Neues, zäh Widerstrebendes zu binden, nimmt zu. Dafür werden die seelischen Triebe stärker entfesselt. Der umherschwirrende Geist kann ihnen keinen Einhalt gebieten, da er an nichts gebunden, sondern selbst haltlos ist. Wenn er sich notgedrungen doch an eine Sache, eine Aufgabe, eine Person binden muß, dann fühlt er sich unfrei und resigniert, weil er für diese eine Bindung zu viele andere Möglichkeiten und Tätigkeiten aufgeben müßte. Hier gibt es keine Frucht, nur Unfruchtbarkeit.

Eine Möglichkeit zur Freiheit ist, dem Ruf der Freiheit in die Verbindung – den Bund – hinein zu folgen; dem Ruf Gottes durch seine mehr oder weniger Befreiten, durch die Kirche. In ihr kommt es zur Lösung, zur Berührung von Gott und Mensch: »In meinen Überlegungen über die Unlösbarkeit des Gottesproblems«, so schreibt Simone Weil, »hatte ich diese Möglichkeit nicht vorausgesehen: die einer wirklichen Berührung, von Person zu Person, hienieden, zwischen dem menschlichen Wesen und Gott«. ⁴⁸

Schluß: Freiheit – Freundschaft – Fruchtbarkeit

Die Freiheitstheorie von Edith Stein macht auf einleuchtende Weise deutlich, wie der Weg von Freiheit und Befreiung, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Säen zum Fruchtbarwerden führen kann. Für Simone Weil persönlich wurde der Mangel an Friede sicher gnadenhaft in ihren mystischen Erlebnissen ausgeglichen, in denen Gott ihr vor den Toren der Kirche begegnete. In ihrer Theorie fehlt allerdings letztlich das Ruhe-Stiftende Dritte, durch das sie in einem freien Schritt in die Umfriedung der Kirche hätte eintreten können.

Mit der vorliegenden Untersuchung sollte gezeigt werden, daß das Thema der Freiheit ein wesentliches bleibt, sei es »vor« oder »in« der Kirche, bei der Überlegung, in die Kirche einzutreten oder in ihr zu bleiben. Das Angebot, Freundschaft zwischen dem Absoluten und dem Relativen, zwischen Gott und Mensch in Freiheit zu leben, das heißt nicht mehr »Knechte« zu sein, ⁴⁹ beinhaltet die Möglichkeit, durch verbindliche Freundschaft fruchtbar zu sein. ⁵⁰ Simone Weil sah in diesem Zusammenhang das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum als ihr Bildnis an. ⁵¹ Sich den »Luxus« der Unfruchtbarkeit zu leisten, mag aus dem Stolz heraus geschehen, ganz rein und unberührt bleiben zu wollen. Fruchtbarkeit

⁴⁸ UG, 50 f.

⁴⁹ Joh 15,15.

⁵⁰ Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13, 6–9).

⁵¹ UG, 90.

meint letztlich, sich befruchten zu lassen und Frucht zu *tragen*, nicht Frucht zu *produzieren*. Daß Frucht hier und jetzt in jedem Augenblick möglich und erwünscht ist, zeigt die Szene des Schächers am Kreuz. In der Unmittelbarkeit der Anfrage an sein Leben bleibt er nicht bei der intellektuellen Erkenntnis stehen, sondern in seinem Herzen folgt die seelische Hingabe, so daß die Frucht seines Lebens auch noch in der letzten Minute am Kreuz erkannt und akzeptiert wird.⁵² Dort, wo derartige Entscheidungen nicht gefällt werden, leben wir unter der »Herrschaft der Feiglinge« (Chesterton).⁵³

⁵² Lk 23,40–43.

⁵³ »Aber gewiß wird früher oder später im Hafen die turmhohe Flamme aufsteigen, die verkündet, daß die Herrschaft der Feiglinge vorüber ist und ein Mann seine Schiffe verbrennt.« Gilbert Keith Chesterton, *Verteidigung des Nonsens*. Leipzig/Weimar 1991, 31 (*Verteidigung übereilter Gelübde*).