

Zeit und Ewigkeit bei Edith Stein

Für die Phänomenologin, Husserl-Assistentin und spätere Religionsphilosophin Edith Stein ist »Zeit« zunächst kein Gegenstand, mit dem sie sich in ihren phänomenologischen Analysen beschäftigt. Ihr Lebens-
thema, das sie durch nahezu alle Werke hindurch bearbeitet, ist vielmehr die Konstitution der Person: zum einen deren erkenntnistheoretische Voraussetzungen, zum anderen die phänomenologischen Analysen zum Leib-Seele-Geist-Zusammenhang, den sie seit ihren scholastischen Studien ab 1924¹ und ihrem Vergleich zwischen Phänomenologie und der Philosophie des Thomas von Aquin² durch ontologische Zugänge erweitert untersucht. In ihrer Dissertationsschrift *Zum Problem der Einfühlung*³ fehlt die Zeitproblematik völlig. Das Thema »Zeit« tritt wahrscheinlich lebensweltlich bedingt durch den Besuch von Vorlesungen im Fachbereich Physik an der Universität Freiburg in ihren Denkhorizont, mitbedingt durch den Dialog mit der promovierten Physikerin Anne Reinach, der Ehefrau ihres Mentors, des Phänomenologen und Rechtsphilosophen Adolf Reinach in Göttingen. Sobald sich Stein allerdings dem Thema »Zeit« zuwendet, geschieht das im Hinblick auf die Dialektik von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit, später »Ewigkeit«. Steins Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1935–37)⁴ hat genau diese Dialektik im Blick: Die Dimension der Zeit, bzw. der in der Zeit gelegene Hinweis auf die Ewigkeit, ist der Hintergrund, auf dem der Aufstieg zum Sinn des Seins möglich wird.

¹ Stein, Edith, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)* I und II (Orig. Breslau 1931 u. 1932), ESGA 23 und ESGA 24, eingef. u. bearb. v. Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, Freiburg i. Br. 2008.

² Stein, Edith, »Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (1929)«, in: »*Freiheit und Gnade*« und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)*, ESGA 9, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zölller u. Hans Rainer Sepp, Freiburg i. Br. 2014, 91–118; »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino (1929)«, in: ESGA 9, 119–142.

³ Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5 (Orig. 1917), eingef. u. bearb. v. Antonia Sondermann, Freiburg i. Br. 2008.

⁴ Stein, Edith, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*, ESGA 11/12, eingef. u. bearb. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg i. Br. 2006 (kurz EES).

Hier ist eine deutliche Anlehnung an Heideggers Thematik *Sein und Zeit* (1927)⁵ erkennbar, auf die Stein im Vorwort hinweist und mit der sie sich in einem Anhang zu EES eingehend beschäftigt.⁶

In Steins Frühphänomenologie, in den *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1917–1919)⁷, haben erstmals Erwägungen zur Zeitlichkeit Raum. Da »Psychische Kausalität«, der erste der zwei *Beiträge*, bereits während Steins Assistenten-Zeit bei Husserl (1916–18) entstand, lassen sich nicht wenige Gedanken daraus in Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917)⁸ wiederfinden. Stein unterscheidet beispielsweise ähnlich wie Husserl die »phänomenologische Zeit« – das Nacheinander der Erlebnisse – von der »Erlebniszeit«, dem Zugleich der Erlebnisse.⁹ Stein berichtet Roman Ingarden am 6. Juli 1917, dass sie eine erfreuliche Entdeckung gemacht hat: die Manuskripte im »Konvolut ›Zeitbewusstsein‹ ... Wie wichtig die Sachen sind, wissen Sie ja am besten: für die Lehre von der Konstitution und für die Auseinandersetzung mit Bergson und, wie mir scheint, auch mit andern, z. B. Natorp.«¹⁰ Wenig später schreibt sie Roman Ingarden, dass sie mit dem »Meister« »eifrig Zeit gearbeitet« hat, die sogenannten »Bernauer Manuskripte«.¹¹ Seit Juli 1917 übertrug Stein die stenographierten Manuskripte und fügte sie selbständig zusammen; nach ihrem Weggang 1918 blieben sie 10 Jahre liegen, bis sie Heidegger 1928 veröffentlichte, jedoch ohne sie mit den Originalen Husserls zu vergleichen oder Husserl gegenlesen zu lassen

⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, (17. Aufl.) Tübingen 1993 (kurz SZ).

⁶ Stein, Edith, »Martin Heideggers Existentialphilosophie«, in: dies.: EES (ESGA 11/12), 445–500, darin: »Sein und Zeit«, 445–484 (kurz EES/S+Z), »Kant und das Problem der Metaphysik«, 484–493 (kurz EES/K+PM), »Vom Wesen des Grundes«, 493–495, »Was ist Metaphysik?«, 495–500.

⁷ Stein, Edith, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, eingel. u. bearb. v. Beate Beckmann-Zöller, Freiburg i. Br. 2010. Orig. in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (kurz JPPF), Bd. V, Halle a. d. Saale 1922. »Erste Abhandlung: Psychische Kausalität«, 3–109 (kurz PK); »Zweite Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft«, 110–262 (kurz IG).

⁸ Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917). *Husserliana* (kurz Hua) X, hrsg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1966 (1. Ausgabe: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Jahrbuch IX.*, Halle a. d. S. 1928, hrsg. v. Martin Heidegger).

⁹ PK, ESGA 6, 12.

¹⁰ *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, eingel. v. Amata Neyer, bearb. v. Avé-Lallemant, Freiburg i. Br. 2000, Br. 20.

¹¹ In ESGA 4, Br. 23 (8.9.1917). Es handelt sich um die *Husserliana* 33: Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte. Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hg. v. Bernet, Rudolf, Lohmar, Dieter, Den Haag 2001.

und ohne Stein als eigentliche Bearbeiterin zu nennen. Bei der textkritischen Herausgabe 1966 durch Rudolf Böhm wurde deutlich, dass ein großer Eigenanteil Steins in der Ausarbeitung von 1928 zu finden war, der eine Bedeutungsverschiebung vornahm. Schon Henri Dussort waren bei seiner Übersetzung ins Französische Unstimmigkeiten aufgefallen, in seinem Nachruf wurden nach seinem Tod mündliche, abfällige Äußerungen über Steins Arbeit bei Husserl dokumentiert.¹² Daraufhin meldete sich Roman Ingarden zu Wort und verteidigte Stein gegen Vorwürfe.¹³ Auf das Phänomen des »inneren Zeitbewusstseins« nimmt Stein später in *Potenz und Akt* Bezug: Das innere Zeitbewusstsein gehört zum Bewusstseinsstrom und ist durch jede leere Strecke durchgängig, in der der Leib funktioniert, ohne dass der Geist tätig ist.¹⁴ Die erste Gegenüberstellung von Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit findet sich in »Individuum und Gemeinschaft«: Es geht um den zeitlosen »Typus« von Gesellschaft – im Sinne der Husserlschen Phänomenologie als »Wesenswissenschaft« –, der abgegrenzt wird gegen die konkrete zeitliche »Gesellschaft, die in der Welt existiert« im Sinne der Husserlschen »Lebenswelt«.¹⁵ In der formalen Ontologie und formalen Logik innerhalb der *Einführung in die Philosophie* (1917–20)¹⁶ spannt Stein zum Thema »Sein und Wahrheit« die Dialektik von »zeitlich« und »zeitlos« auf.¹⁷ Stein wendet sich hier innerhalb der Darstellung der Naturphilosophie der reinen Zeitlehre zu, die in einem Fundierungs-Zusammenhang mit der Bewegungslehre steht. Was das Kontinuum in der Bewegung¹⁸, das sei der Moment in der Zeit. Wie sich aus »Zeitlichkeit«

¹² Boehm spricht von einem »nicht gänzlich unproblematischen Verhältnis« von Steins Überarbeitungen zu Husserls Originalaufzeichnungen. Hua X, Vorwort, XXVII.

¹³ In seinem Aufsatz »Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a Commentary and Introductory Remarks)«, *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIII (1962), 155–175. Vgl. Boehm, Rudolf, »Einleitung des Herausgebers«, in: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hua X, Den Haag 1966, XXIX–XXX.

¹⁴ Stein, Edith, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, bearb. u. eingef. v. Hans Rainer Sepp, Freiburg 2005 (kurz PA), 105.

¹⁵ ESGA 6, IG, 217.

¹⁶ Stein, Edith, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, eingef. u. bearb. v. Claudia Mariéle Wulf, Freiburg i. Br. 2004 (kurz EPh).

¹⁷ EPh 93; vgl. Stein, Edith, »Erkenntnis, Wahrheit, Sein (ca. 1932)« (kurz EWS), in: ESGA 9, 168–175; EWS 173f.

¹⁸ 1918 verfasste sie das Vorwort zu Reinachs Bewegungsarbeit und ergänzte Reinachs Skript, das in den Gesammelten Werken veröffentlicht wurde, mit Steins Ergänzungen. »Vorwort zu: Adolf Reinach, über das Wesen der Bewegung (1921)«, in: ESGA 9, 8–72. Vgl. dazu: Beckmann-Zöller, Beate, Einführung, XVI–XXXII.

Dauer entwickelt, wird allerdings nicht weiterverfolgt.¹⁹ Die kurze Erwähnung steht in engem Zusammenhang mit ihren Bergson-Studien, die sie gemeinsam mit Ingarden²⁰ und Husserl beschäftigten, wie auch mit Reinachs Vorlesung zur Bewegung.

In Bezug auf die Zeitproblematik geht es Stein um die Frage, ob für ein zeitliches Bewusstsein, d. h. einen Geist, der in der Zeit steht, Zeitloses erkennbar sein könnte. Diese Frage bejaht Stein in ihrem Manuskript »Erkenntnis, Wahrheit, Sein« aus ihrer Zeit als Dozentin in Münster (1932). Sie unterscheidet hinsichtlich des »Wie« der Erkenntnis von Zeitlichem und Zeitlosem als Ergebnis »Wahrheiten« im Sinne von *veritas creata* und »die ewige Wahrheit«: »Von Wahrheit ist zu sprechen, wenn ein erkennender Geist ein Seiendes erkannt hat. Ist das Seiende das Absolute und Unendliche, in dem Sein, Erkennen und Erkenntnis eins sind, dann sind auch Sein und Wahrheit eins. (Darum kann der *Logos* sagen: ›Ich bin die Wahrheit.‹) Ist das Seiende ein Zeitliches und Endliches und wird es als von göttlichem Geist Erkanntes genommen, so ist die Wahrheit ewige Wahrheit, die dem Sein des Erkannten in der Zeit vorausgeht. Handelt es sich um einen endlichen und in zeitlichem Prozess erkennenden Geist, so kann die Wahrheit, d. h. der erkenntnismäßige Besitz des Seienden, als *Ziel* und *Ergebnis* des Erkennens bezeichnet werden. Fasst man Wahrheit als erkenntnismäßigen Besitz alles Seienden, so ist sie für einen endlichen Geist ›ideales Ziel‹, dem er sich in unendlichem Prozess schrittweise annähern, das er aber niemals erreichen kann. Mit Rücksicht auf den schrittweise erkennenden Geist spricht man aber auch von *Wahrheiten*. (... ›veritas creata‹.) ... Es muss nun genau untersucht werden, was man mit Rücksicht auf einen zeitlichen Erkenntnisprozess als erkanntes Seiendes zu bezeichnen hat.«²¹ Dabei wird als Ausgangspunkt für Erkenntnis von Zeitlosem oder Ewigem die Immanenz gewählt, in der das Wirken des Zeitlosen zu veranschaulichen wäre: »Das Wirken des Zeitlosen in einem Zeitlichen kann Wirken in dem erkennenden Subjekt selbst sein. (Zu veranschaulichen an der Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes vom Immanenten aus ...)«²², ein früher Plan für ihre religionsphilosophische Studie *Wege der Gotteserkenntnis* (1941).²³

¹⁹ Eph 39f.

²⁰ Ingarden, Roman, »Intuition und Intellekt bei Henri Bergson«, in: JPPF V (1922).

²¹ EWS/ESGA 9, 173f.

²² EWS/ESGA 9, 172.

²³ Stein, Edith, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, eingel. u. bearb. von Beate Beckmann-Zöller u. Viki Ranff, Freiburg i. Br. 2003ff.

Steins Hauptschaffensphase ist von der Vermittlung der Phänomenologie mit der Ontologie bzw. der Scholastik geprägt, besonders in der Studie *Potenz und Akt* (1931)²⁴, die sie 1935–37 in ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* umarbeitet. Von der (Bewusstseins-)Immanenz her kann die (Bewusstseins-)Transzendenz erkennbar werden: zum einen die Transzendenz der Welt um uns herum, zum anderen die Transzendenz der Überwelt, des Übernatürlichen oder Göttlichen.²⁵

Die Immanenz des Bewusstseins, das Ich, weiß sich als endliches Sein und steht so in der Zeitlichkeit und ist dem Werden und Vergehen, der Vergänglichkeit, unterworfen. »Das Sein, dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Es ist, als aktuelles Sein, punktuell: ein ›Jetzt‹ zwischen einem ›Nicht mehr‹ und einem ›Noch nicht‹. Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in Sein und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die *Idee des reinen Seins*, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein ›Nicht mehr‹ und kein ›Noch nicht‹ gibt, das nicht zeitlich ist, sondern *ewig*. So sind ewiges und zeitliches Sein, unwandelbares und wandelbares, und ebenso Nichtsein Ideen, auf die der Intellekt in sich selbst stößt, sie sind nicht von anders her entlehnt. Eine Philosophie aus natürlicher Erkenntnis hat hier ihren legitimen Ausgangspunkt. Auch die *analogia entis*, als Verhältnis des Zeitlichen zum ewigen Sein verstanden, wird an diesem Ausgangspunkt bereits sichtbar.«²⁶

Hier haben wir Steins großen Entwurf der Synthese Husserlscher und thomasischer Denkbewegungen. Ewiges Sein hat nichts von Nicht-Sein in sich, ist reines Sein. Endliches Sein hingegen ist durch den Ablauf der Zeit geprägt, steht zwischen Werden und Vergehen, zwischen Sein und Nicht-Sein. Vergangenes und Zukünftiges sind aber nicht einfach Nicht-Sein. Vielmehr kann Vergangenes in Habitualität übergehen und je neu aktuell werden. Zukünftiges wiederum ist eine Potentialität, die in Aktualität übergehen kann. Das »Noch-nicht« und das »Schon-nicht-mehr« bezeichnet Stein mit Husserl auch als »protentional« und »retentional«.²⁷ Die Rätselhaftigkeit der Zeit ist (in Anlehnung an Hedwig Conrad-Martius²⁸) vom Augenblick her, von seiner punktuellen Aktualität und

²⁴ Vgl. Anm. 14.

²⁵ PA 16.

²⁶ PA 10, vgl. EES 42.

²⁷ PA 13, EES 53.

²⁸ Conrad-Martius, Hedwig, »Die Zeit«, in: *Philosophischer Anzeiger*, Jg. 2, 1927–28, Heft 2, 170ff. (kurz Zeit). Dies., *Die Zeit*, München 1954.

Potentialität her zu verstehen.²⁹ Gegenwart ist somit Zeit im »Existenzberührungspunkt«, sie ist gegenüber dem Augenblick etwas zwischen Sein und Nicht-Sein.³⁰ Fülle findet sich im Augenblick nicht als ›Zeitstrecke‹, sondern als Punkt. Dennoch kann man von »Dauereinheiten« der Gegenwart sprechen, wenn das gegenwärtige Erlebnis noch andauert. Die »Dauer der Ewigkeit« hingegen meint keine Zeitstrecke, sondern erfüllt jede »zeitliche Dauer«³¹.

Zeitliches Sein ist vergängliches Sein und steht damit in äußerstem Gegensatz zu ewigem, wandellos-gegenwärtigem Sein.³² Diesen Gegensatz kritisiert Stein an Conrad-Martius' Zeitverständnis, das auf ein voreiliges Entweder-Oder hinauslaufen würde: »Entweder ein Seiendes existiert in wesenhafter Kommensurabilität mit dem Nichts – dann ist es eo ipso eine ewige Allperson! Oder es existiert in faktischer Gegensetzung gegen das Nichts; dann ist es – ontisch isoliert genommen! – eo ipso der konstitutiven Spannung zwischen Sein und Nichtsein und damit der nur punktuellen Berührungsexistenz ausgeliefert, ein Endliches im spezifischen Sinn«³³. Dieser Gegensatz, der die Idee des ewigen Seins ermöglicht, ruht auf einer umfassenden Gemeinsamkeit, so dass eine »*analogia entis*« möglich ist. Das Ich gelangt von der Erkenntnis des Erlebnisstroms, der »von Augenblick zu Augenblick« ist, zur Idee des ewigen Seins als eines, das dem Erlebnisstrom entgegengesetzt ist. Das Ich schreckt vor dem Nichts zurück, es regt sich dadurch im Ich die Sehnsucht nach dem »Vollbesitz des Seins«.³⁴ Hier wäre über Stein hinaus ebenso denkbar, dass das Ich im Schrecken über das Nichts resigniert, sich nicht nach Sein ausstreckt, sondern das Nichts wählt und das gegenwärtige Sein nur von der Nichtigkeit her, nicht von der zugleich gegebenen Dauerhaftigkeit her liest. Die Fixierung auf die Zeitlichkeit statt auf die Zeitlosigkeit wäre an diesem Punkt genauso denkbar. Bei Stein allerdings findet sich in Anlehnung an Conrad-Martius nur die eine Möglichkeit des Aufstiegs zum Sein und seinem Sinn. Die Sinnlosigkeit in der Zeitlichkeit wird nicht mitbedacht.

Zeitliches Sein wird kontinuierlich mit Sein beschenkt, im Sein gehalten. Ewiges Sein dagegen ist nicht beschenkt, sondern im Besitz des Seins,

²⁹ EES 44.

³⁰ Ebd.

³¹ PA 16.

³² EES 49.

³³ EES 100. Vgl. Conrad-Martius, *Zeit*, 373.

³⁴ EES 58.

Herr des Seins, das Sein selbst. Endlichkeit wird definiert als »das, was sein Sein nicht besitzt, sondern der Zeit bedarf, um zum Sein zu gelangen«³⁵. Endlichkeit meint mehr als Zeitlichkeit: Endliches Sein zu verlängern, unendlich lange im Sein zu halten, macht es noch nicht zu ewigem Sein. Da sich Erlebniseinheiten im fließenden, zeitlichen Sein des Ich aufbauen, hat das Ich keine Möglichkeit, in der Zeit zu stehen und zu bleiben.³⁶ Endliches braucht Zeit zur Entfaltung, es ist nicht nichts und nicht alles. Ewiges Sein dagegen meint den Vollbesitz des Seins und »nichts nicht sein, d. h. alles sein«³⁷.

Ausgangspunkt für den Aufstieg zum Sinn des Seins, dem eigentlichen Zielpunkt der Untersuchung Steins, ist ebenfalls das zeitliche Geschehen unseres eigenen Seins. Der Sinngehalt des Erlebens zeigt sich in zeitlosen Gestalten. Daher ist auch kein »zeitliches Erkennen und kein Erkennen von Zeitlich-Wirklichem möglich ..., das nicht zugleich Erkenntnis eines zeitlosen Sinns und nur dadurch als Erkennen überhaupt möglich wäre. Es ist nicht ausgesprochen, dass wir Menschen zur Erkenntnis eines zeitlosen Sinnes unabhängig von seiner zeitlichen Verwirklichung und von sinnlicher Gegebenheit fähig wären.«³⁸ Erkenntnis von Zeitlosem ist also nur in Verbindung mit Erkenntnis von Zeitlichem möglich.³⁹ Von »Gott« zu sprechen auf sinnvolle Weise meint daher, etwas Zeitloses mit ihm zu verbinden, ohne dass eine unmittelbare Erkenntnis, losgelöst von Zeitlichem, möglich wäre.

Das Sein der Sinneinheiten ist nicht der Zeit verfallen, der Sinn beherrscht den Fluss der Zeit als in sich ruhendes Gesetz. »Es ist aber nicht der sie [die Erlebniseinheit] gestaltende Sinn, der mir das Sein schenkt, sondern mit dem Sein wird mir dieser Sinn geschenkt und werde ich durch ihn gestaltet.«⁴⁰ Der Sein-Geber ist somit auch der Sinn-Geber, Herr des Seins und Herr des Sinns. Das Sein der Wesenheiten und Washeiten⁴¹ ist nicht neben dem ewigen Sein, sondern im ewigen Sein. Damit birgt das ewige Sein Sinn in sich, so dass Stein mit dem Faust-Zitat »Am Anfang war der Sinn« den Logos-Begriff aus dem

³⁵ EES 62.

³⁶ EES 62f.

³⁷ EES 62.

³⁸ EES 97.

³⁹ EES 98.

⁴⁰ EES 100.

⁴¹ Hering, Jean, »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee«, in: *JPPF* V 1921, 495ff. Vgl. dazu Höflinger, Anton, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk »Endliches und ewiges Sein«*, Freiburg/Schweiz 1968.

Prolog des Johannesevangeliums deuten kann.⁴² Im Anschluss an Jean Hering sieht Stein in den Wesenheiten, die das Wesen ermöglichen, das im zeitlichen Gegenstand gegeben ist, wandelloses, zeitloses Sein. Wesenheiten sind nicht in der Zeit.⁴³ Hiermit ist nicht das ewige Sein des ersten Seienden gemeint.⁴⁴ Erstes Sein ist vielmehr das, was vollendet ist und alle Fülle und Lebendigkeit in sich hat. Wesenheiten haben kein lebendiges Sein.⁴⁵

Die Dialektik von Zeit und Ewigkeit ist nicht als ein Nacheinander und nicht allein als Fundierungsverhältnis zu verstehen, sondern als ein Ineinander. Zeitliches und ewiges Sein stehen in einem Abbildverhältnis zueinander, in einer Ursprungsbeziehung, sind jedoch auch »in eins gegeben«⁴⁶. Zeitliches ist nicht möglich ohne einen der Zeit enthobenen Grund: ohne eine »zeitlose Gestalt, die den eigentümlichen Verlauf des jeweiligen zeitlichen Geschehens regelt und damit in der Zeit wirklich wird«⁴⁷. In der Zeitlichkeit, in der Erfahrung der »Flüchtigkeit« des Daseins, offenbart sich Ewigkeit. Gleichzeitig erweist sich Ewigkeit als tragend, aber auch als nur in Zeitlichkeit erfahrbar.

Die Verschränkung von Zeitlichkeit und Ewigkeit wird besonders deutlich in Steins anthropologischen Analysen, wenn es um den »Kern der Person« geht. Der Kern der Person ist zugleich wandellos und der Zeit enthoben, dennoch lässt er Wandel zu und trägt die Entwicklung der Person: »Andererseits ist das Hineingestelltsein in die Ewigkeit nicht so zu verstehen, als begänne es schlechthin mit dem Ende des irdischen Lebens. Das Ende des irdischen und Eingehen ins ewige Leben bedeutet das Schwinden der ›Dunkelheit‹, das Aktuell- und Durchsichtigwerden des gesamten personalen Kerns. Damit wird aber zugleich sichtbar, daß er schon während der ganzen Dauer seines irdischen Seins in der Ewigkeit gestanden hat. Die Zeit ist in der Ewigkeit und hört in ihr niemals auf. Und was in der Zeit ist, ist eben damit in der Ewigkeit, aber es ist anders in der Ewigkeit, als es in der Zeit ist. Das irdische Leben der Person ist ein zeitliches: es hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit und erfüllt die Dauer, die dazwischen liegt. Es ist unter diesem zeitlichen Leben, wie wir bereits sahen, noch ein Mehrfaches zu verstehen: das

⁴² EES 100f.

⁴³ EES 62.

⁴⁴ EES 65.

⁴⁵ EES 66.

⁴⁶ EES 43.

⁴⁷ EES 97.

fließende Geistesleben und der ›Bewußtseinsstrom‹, der darin erwächst; sodann der Entwicklungsgang [sic] der menschlichen Person, der sich im Zusammenhang mit diesem bewussten Leben vollzieht, die Entfaltung der Anlagen, die Ausbildung des Charakters.«⁴⁸ In der Gegebenheit des ›Kerns der Person‹ reicht die Ewigkeit ins endliche Sein hinein und begründet so die Einmaligkeit der Person. Damit ist die Person enthoben aus dem zeitlichen und hineingestellt in das ewige Sein.

Zeit gehört zur ›Ordnung‹ der Schöpfung als »das, wodurch sich ganz eigentlich das Endliche vom Ewigen scheidet.«⁴⁹ Zeitliches Sein bietet aber die beginnende und fortschreitende Verwirklichung von Wesensmöglichkeiten.⁵⁰ Das zeitliche Sein ist nicht nur Durchgangsort oder Erscheinungsort des ewigen Seins, sondern steht in sich selbst, während es gleichzeitig durchsichtig für das Ewige sein kann.

Im Anhang an *Endliches und ewiges Sein* konzipiert Stein eine Kritik an Heidegger, in der sie seine Werke *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Vom Wesen des Grundes* und *Was ist Metaphysik?* kritisch bespricht, von ihrem eigenen Ansatz der Dialektik von Zeit und Ewigkeit her. Vor allem betont Stein, wie sie meint gegen Heidegger, die Möglichkeit des Weges weniger von der Zeit bzw. Zeitlichkeit aus als vielmehr von der Zeitlosigkeit aus, d.h. der Ewigkeit, hin zum Sein. Stein vermutet bei Heidegger Zweifel, ob sein Weg von der Zeit zum Sein der richtige war, weil das Werk endet in den von Stein als skeptisch gedeuteten Fragen: »Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?«⁵¹ Heideggers »Zweideutigkeit der Zeit«⁵² als Anschauung und Angeschautes, Entwurf und Entworfenes, verbaut den Weg zum Sinn des Seins, der nach Stein nur vom Ewigen her möglich ist.⁵³ Bei Heidegger sei »von vornherein alles darauf angelegt, die Zeitlichkeit des Seins zu beweisen. Darum wird überall ein Riegel vorgeschoben, wo sich ein Ausblick zum Ewigen öffnet«⁵⁴. Stein zitiert dazu Conrad-Martius: Heideggers Vorgehen sei, »wie wenn mit ungeheurer Wucht weisheitsvoller Umsicht und nicht nachlassender Zähigkeit eine durch lange

⁴⁸ PA 135.

⁴⁹ EES 302.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ EES/S+Z 462. Heidegger, SZ, 437.

⁵² EES/K+PM 493.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ EES/S+Z 481f.

Zeiträume ungeöffnete und fast nicht mehr öffenbare Tür aufgesprengt wird und gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert, dass ein Wiederöffnen unmöglich scheint«⁵⁵. Das zeige sich darin, dass es einiges nicht geben dürfe: 1. kein von (zeitlichem) Dasein unterschiedenes (wandelloses) Wesen; 2. keinen (zeitlosen) Sinn, der von (endlichem) Verstehen unterschieden ist, aber in ihm gefasst wird; 3. keine ewigen Wahrheiten, die vom endlichen Menschen unabhängig sind. All das würde Heideggers Konzeption von Zeitlichkeit sprengen. Steins Antwort darauf ist, dass Dasein, Verstehen und Entdecken zur Erklärung nach etwas Zeitlosem verlangen, das in die Zeitlichkeit eingeht.⁵⁶

Während Heidegger Zeit als Abbild der Ewigkeit ausschließt,⁵⁷ liegt genau darin für Stein die Lösung. Der »Augenblick« sei doch gerade als Abbild der Ewigkeit zu deuten. Denn der Augenblick ist mehr als ein Zeitpunkt: Hier findet die Berührung von etwas Zeitlichem und etwas anderem, das in Zeitlichkeit hineinreicht, statt. Stein sieht in Heideggers »Gewesend-sein« ein Bewahren, das in der Flüchtigkeit des Seins nur möglich ist, wenn unser Sein Zeitloses aufnehmen kann. Das menschliche Sein erschöpft sich also nicht in der Zeitlichkeit. Seinssicherheit beruht nicht nur auf Täuschung, dass also in »stehender Zeit« bleibendes und dauerndes Sein nur vorgetäuscht sei. Sondern neben der Flüchtigkeit des Daseins sei auch erfahrbar, dass man im Sein gehalten sei.⁵⁸

Es gebe keine »gründlichere Verkehrung der Idee des Ewigen« als bei Heidegger⁵⁹: »Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch konstruieren ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und unendliche Zeitlichkeit verstanden werden«. ⁶⁰ Gegen diese These Heideggers wendet sich Stein gemeinsam mit Hedwig Conrad-Martius, die den Unterschied zwischen wahrer und scheinbarer Ewigkeit herausgearbeitet hat.⁶¹ Heidegger polemisiere, wenn er von den »längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophi-

⁵⁵ Conrad-Martius, Hedwig, »Heideggers *Sein und Zeit*«, in: *Philosophischer Anzeiger*, 1933, 185, in EES/S+Z, 481.

⁵⁶ EES/S+Z 482.

⁵⁷ EES/S+Z 477.

⁵⁸ EES 59f.

⁵⁹ EES/S+Z 479.

⁶⁰ Heidegger, SZ, 427.

⁶¹ Conrad-Martius, *Zeit*, 147.

schen Problematik«⁶² spricht. Während Heidegger in diesem »anti-christlichen Affekt«⁶³ das Denken des Mittelalters als Irrweg kennzeichnet, sieht Stein gerade in der Methode der »analogia entis« die Möglichkeit bewahrt, echte Fragen nach dem Sinn des Seins zu stellen. Heidegger käme zu seinem Fehlschluss über das mittelalterliche Denken auf die Weise, dass er aus den scholastischen Denkwegen fatalerweise nur den Weg der Urteilst Wahrheit herausgriff, obwohl Thomas einen vierfachen Sinn von Wahrheit unterscheidet.⁶⁴

Stein liest hier mit Heidegger gegen Heidegger, dass das Seiende sich nicht mehr um sein Sein bemüht, sobald es in den Vollbesitz seines Seins gelangt. Denn »in dem Maß, in dem es von der verkrampten Gespanntheit der Sorge um die eigene Existenz übergeht in die Gelassenheit und Gelöstheit der selbstvergessenen Hingabe an das ewige Sein, in eben dem Maß wird schon sein zeitliches Sein vom ewigen erfüllt.«⁶⁵ Das bedeutet, dass Sorge und Zeitlichkeit nicht der letzte Sinn des Daseins sind. Wenn man Heidegger im Sinne Steins lesen würde, müsste gerade beides, die Sorge und die Zeitlichkeit, überwunden werden, um zum Seinssinn zu gelangen. Stein fordert eine Abwandlung der Zeitlehre, auch das Kant-Buch hätte das noch nicht geleistet.⁶⁶ Heideggers Dasein sei aus christlicher Perspektive »unerlöstes menschliches Sein«⁶⁷. Heidegger kennzeichnet das Alltägliche und Gemeinschaftliche als verfallen, so dass das eigentliche Sein mit dem einsamen Sein zusammenzufallen scheint. Die Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein fiele zugunsten des Letzteren aus.

Offenen Forschungsbedarf sieht Stein darin, dass geklärt werden müsse, was die drei Ekstasen der Zeitlichkeit meinen hinsichtlich der Anteilhabe des Endlichen am Ewigen. Zukunft hat einen doppelten Sinn: Einmal gilt Zukunft als Sorge um die Erhaltung; dann wiederum als Flüchtigkeit bzw. Nichtigkeit des Seins. Steins Ergänzung hierzu ist, dass es auch Zukunft als ein »Abzielen auf noch ausstehende Erfüllung« gibt, als »Übergang aus der Zerstreuung des zeitlichen Seins in die Sammlung des eigentlichen, einfachen, ewigkeitserfüllten Seins«⁶⁸. Die Gegenwart

⁶² Heidegger, SZ, 229f.

⁶³ EES/S+Z 494.

⁶⁴ Vgl. EES 254–267.

⁶⁵ EES/S+Z 480.

⁶⁶ Ebd. Anm. 74.

⁶⁷ EES/S+Z 480.

⁶⁸ Ebd.

soll Recht bekommen als »Seinsweise der Erfüllung« und kann bereits Verständnis für Seinsvollendung aufzeigen. Vergangenheit hingegen vermittelt den Eindruck der Beständigkeit inmitten von Flüchtigkeit. Zeitlichkeit zwingt zwar den Menschen tatsächlich zur Aufgabe von einigen Möglichkeiten, während andere ergriffen werden können. Aber Stein kritisiert Heideggers Bezeichnung dieses Vorgangs als »Schuldigwerden«. Denn die Differenzierung von unvermeidlichem und vermeidbarem Schuldigwerden, also Schuld im moralisch-ethischen Sinne, sei hier nicht gewährleistet.⁶⁹ Stein hält die Kennzeichnung des Entschlossenen, der nie Zeit verliert und immer Zeit hat, für idealistisch, da selbst Heilige bedauern, nicht genügend Zeit zu haben, und selbst Heilige nicht immer die beste Möglichkeit, die es zu ergreifen gilt, klar herausfinden. Dagegen setzt Stein den Gedankengang, dass die nötige Gelassenheit aus einem »Ruh in Gott«⁷⁰ käme, der denen, die ihm vertrauen, Fehlgriffe und unfreiwillige Irrtümer zum Besten lenkt. Heilige sind von eigener Fehlbarkeit überzeugt und davon, »dass Gott allein der unumschränkt Erschlossene ist.«⁷¹ Stein selbst legt in *Potenz und Akt* eine Analyse von Entscheidung vor, die zu einer Seinssteigerung führt, weil sie als freie Tat die Potenz der Freiheit der Person aktualisiert.⁷²

In *Kant und das Problem der Metaphysik* geht es um die Frage, ob ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins führt. Stein kritisiert, dass das Seinsverständnis des Menschen auf die »ursprüngliche Zeit« als letzten Grund zurückgeführt wird.⁷³ Denn damit wird die Endlichkeit des Menschen zur Grundlegung von Metaphysik. »Weil aber das reine Beschaffen des reinen Anblicks von Gegenwart das *Wesen der Zeit* ist, ist das stehende und bleibende Ich »das *Ich im ursprünglichen Bilden der Zeit*, d.i. als ursprüngliche Zeit.«⁷⁴ Endlichkeit bedeutet nach Heidegger nicht gleich Zeitlichkeit, diese wiederum ist nicht gleich Unvollkommenheit, und diese wiederum ist nicht gleichzusetzen mit dem Geschaffensein.⁷⁵ Dagegen betont Stein wiederum ihre Hauptthese: Etwas sein, nicht alles sein, meint Endlichkeit: »*Endlichkeit lässt sich*

⁶⁹ EES/ S+Z 478.

⁷⁰ PK 73.

⁷¹ EES/ S+Z 478.

⁷² PA 137f.

⁷³ EES/K+PM 486.

⁷⁴ EES/K+PM 487.

⁷⁵ EES/K+PM 488.

*nur fassen im Gegensatz zur Unendlichkeit, d.h. zur ewigen Fülle des Seins. Seinsverständnis eines endlichen Geistes ist als solches immer schon Durchbruch vom Endlichen zum Ewigen.*⁷⁶

Von diesem »Durchbruch vom Endlichen zum Ewigen« schreibt Stein in ihrer letzten Werkphase, in der sie sich mit der Mystik des Dionysius Areopagita und der Spanier Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz beschäftigt. In *Wege zur Gotteserkenntnis*⁷⁷ untersucht Stein das Problem des erkenntnistheoretischen Zugangs zu Gott unter Einbeziehung von Gefühlserlebnissen, allerdings unter völliger Absehung vom Problem der Zeit. In der Studie *Kreuzeswissenschaft*⁷⁸ wiederholt Stein ihre Grundannahme, die sich mit ihrer eigenen biographischen Erfahrung deckt: dass es für jeden Menschen die Möglichkeit gibt, im Zeitlichen den potentiellen Aufstieg zum Ewigen aufzufinden.⁷⁹

⁷⁶ EES/K+PM 489.

⁷⁷ Vgl. Anm. 23.

⁷⁸ Stein, Edith, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce* (kurz KW), ESGA 18, eingel. u. bearb. v. Ulrich Dobhan, Freiburg i. Br. 4. Aufl. 2013.

⁷⁹ KW 161.