

Philosophie

BEATE BECKMANN-ZÖLLER

Edith Steins Projekt zur Vermittlung von thomasischer und phänomenologischer Philosophie und die Spannung zwischen Philosophie und Theologie

1. EINFÜHRUNG

Nachdem nun der Band 9 der ESGA seit November 2014 vorliegt, sind Edith Steins Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie neu zu beleuchten. Der Dialog zwischen Thomas und Husserl liegt nun ohne die störenden Lesefehler in beiden Versionen (originaler Dialog und in Prosa umgearbeiteter Artikel für die Husserl-Festschrift) vor und kann mit Steins bisherigem Werk wie auch mit ihrer Besprechung von Habermehls *Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin* (1933)¹ und ihrer bisher unveröffentlichten Rezension² zu Daniel Feulings *Hauptfragen der Metaphysik*³ in Beziehung gesetzt werden.

2. EINE PROJEKTSKIZZE ZU HUSSERLS UND THOMAS' PHILOSOPHIE

Als Projektskizze könnte man die kleine Abhandlung zu Husserl und Thomas »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«⁴ bezeichnen, die

¹ ESGA 9, »*Freiheit und Gnade*« und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (BPO), eingel. und bearb. v. Beate Beckmann-Zölller und Hans Rainer Sepp, Freiburg i. Br. 2014, 186; Speyer 1933.

² ESGA 9, 187–188.

³ Salzburg/Leipzig 1936.

⁴ In: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Ergänzungsband zum Bd. X des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle/Saale 1929, 315–338. Jetzt ESGA 9, 119–142.

sich weichenstellend sowohl für Steins eigene Arbeit als auch auf ihre Rezeption auswirkte. Stein konzipiert hier ihre Vorstellung, wie aus den Fragestellungen der Moderne in Verbindung mit Erkenntnissen des Mittelalters ein neuer Zugang gefunden werden könnte, um ontologische und erkenntnistheoretische Probleme neu zu denken. Stein selbst nennt es in einem Brief an Conrad-Martius vom Februar 1933 rückblickend einen »Versuch, von der Scholastik zur Phänomenologie zu kommen *et vice versa*«⁵. Es fließt darin ein, was Stein in ihrer Übersetzungsarbeit von *De Veritate* (ab 1925) an Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Husserl und Thomas entdeckt hat, auch wenn es bei einer Projekt-»Skizze« bleibt, die noch nicht in die Tiefe dringt. Stein wird ihr Forschungsprogramm, zwischen thomasischer und phänomenologischer Philosophie zu vermitteln, in den nächsten Jahren mit weiteren Werken ausfüllen, als sie erkennt, dass »Thomas« mit den abgesparten Stunden »nicht mehr zufrieden ist«⁶. Sie gab in Folge dieser Erkenntnis ihre Stellung als Lehrerin auf, um an *Potenz und Akt* (1931, ESGA 10) intensiv wissenschaftlich zu arbeiten; im selben Geist der Vermittlung entstanden *Bildung und Entfaltung der Individualität* (Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1926–35, ESGA 16), ihre Münsteraner Vorlesungen *Aufbau der menschlichen Person* (1932/33, ESGA 14), *Was ist der Mensch?* (1933, ESGA 15) und ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (1935–37, ESGA 11/12). Der Begriff der »Synthese zwischen Phänomenologie und Scholastik« oder »Synthese zwischen Husserl und Thomas«, der in der Forschungsliteratur vor allem für Steins Werk *Endliches und ewiges Sein*, aber auch für diesen *Jahrbuch*-Artikel von 1929 verwendet wird, sei dem Werk Steins gegenüber unangemessen – so kritisierte Hedwig Conrad-Martius; man könne nicht schlichtweg von »Synthese« sprechen: »Wenigstens nicht in dem Sinne, als ob die einzelnen Ausführungen mit der Absicht auf eine solche Synthese hin geschrieben seien. Überall steht die Sache selbst, um die es ihr thematisch gerade geht, im Vordergrund.«⁷

⁵ *Selbstbildnis in Briefen I* (SBB I), EGA 2, Freiburg i. Br. 2010, Br. 245 an Hedwig Conrad-Martius, 24.2.1933.

⁶ SBB I, Br. 146 an Callista Kopf (28.3.1931).

⁷ Conrad-Martius, Hedwig, »Edith Stein«, in: *Edith Stein. Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, München 1960, 59–83, 68f. bzw. »Meine Freundin Edith Stein«, in: Herbstrith, Waltraud (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins. Symposium*, Tübingen 1991, 176–187, 180f.

Steins Vermittlungsprojekt zwischen Thomas und Husserl verweist auf die grundlegende Spannung zwischen Philosophie und Theologie, die immer wieder von Forschern einseitig aufgelöst wurde: So wird Stein in der Folge dieses Artikels für die *Husserl-Festschrift*, die als Ergänzungsband zum *Jahrbuch* in Halle/Saale 1929 erschien, und noch deutlicher nach der Veröffentlichung ihrer Übersetzung von Thomas' *De Veritate* (1931/32), nicht mehr als Phänomenologin, sondern eher als »Thomistin«⁸ und damit als »Theologin« – zu Unrecht, wie noch gezeigt werden soll – wahrgenommen, von Philosophen wie auch von Theologen. So behaupteten Klaus Held und Thomas Söding als Herausgeber im Vorwort zu *Phänomenologie und Theologie* (2009), Edith Stein habe als Meisterschülerin Husserls »ein wichtiges Kapitel neuerzeitlicher Theologiegeschichte geschrieben«⁹. Weder Steins Phänomenologie noch ihre angebliche »Theologie« kommen dann im Tagungsband überhaupt zur Sprache. Dabei hat sich Stein gerade nicht näher mit theologischen Fragen im engeren Sinne auseinandergesetzt – allerdings mit spirituellen und mystischen. Sie blieb dabei auch nach ihrer Hinwendung zu religiösen und religionsphilosophischen Fragen methodologisch der Philosophie treu und ging auch an das Thomas-Studium mit philosophischen Fragestellungen heran. Ein Interesse an theologischen Problemen und ein glaubwürdiges Lebenszeugnis bedeuten noch nicht, daß ein Philosoph die wissenschaftliche Fachrichtung wechselt. Sogar Steins religionsphilosophische Untersuchung *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17) dreht sich um eine philosophische Fragestellung, auch wenn es um die im Untertitel erwähnte »symbolische Theologie« des Areopagiten geht. Interesseleitend sind allerdings die im Untertitel ebenfalls genannten »sachlichen Voraussetzungen«, die eine philosophische Untersuchung erfordern. Auch in der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* von 2004 läßt Oswald Schwemmer in seinem Artikel über Stein ihre frühe Phänomenologie komplett unerwähnt und setzt ein mit ihrer Beschäftigung mit der »Neuscholastik und Thomas von Aquin«, die »zu einem weitgehend an Thomas von Aquin orientierten Versuch [führt, BBZ], die phänomenologische Analyse der Welt- und Selbsterfahrung zum Ausgangspunkt der – im Rahmen der neuthomistischen Terminologie be-

⁸ Schuhmann/Smith nennen sie pejorativ »Thomistin und Nonne«, in: Schuhmann, Karl / Smith, Barry, »Einleitung. Adolf Reinach (1883–1917)«, in: Reinach II, 613–626, hier 624.

⁹ Freiburg i. Br. 2009, »Vorwort«, 7.

triebenen – Suche nach dem sinngebenden göttlichen Grund (dem »ewigen Sein«) des Lebens (des »endlichen Seins«) zu nehmen.«¹⁰

Trotz wachsender Distanz auf der Sachebene blieb Stein ein Leben lang verbunden mit der Phänomenologie – im Sinne der Methode und der Menschen, die sich zu ihr rechneten, nicht im Sinne einer Weltanschauung¹¹ – und mit ihrem »Meister« Edmund Husserl. Er war ihr »spiritus rector«, und sie blieb Phänomenologin, wie tief sie sich auch in die Scholastik oder später in die spanische Mystik einarbeitete. Deutlich spürbar wird diese Verbundenheit, als sich Stein anlässlich von Husserls nahendem 70. Geburtstag (8.4.1929) im Sommer 1928 in ihrer Heimatstadt Breslau im Haus ihrer Mutter an den Schreibtisch setzte.¹² Nach jahrelanger Abstinenz vom wissenschaftlichen Betrieb im allgemeinen und vom eigenen wissenschaftlichen Arbeiten im besonderen wollte sie Husserl zu Ehren eine kleine Arbeit zu Papier bringen. Darin nimmt nun Husserl nicht mehr den zentralen Platz ein, den er einmal in Steins Denken und Leben hatte. Jetzt tritt deutlich Thomas von Aquin in den Fokus ihres Forschungsinteresses, wenn sie ihm auch keineswegs unkritisch gegenübersteht.

Ihr »Versuch«, wie sie selbst die Projekt-Skizze nannte, war ursprünglich unter dem Titel »Was ist Philosophie?« (WPh)¹³ in der Form eines kleinen Schauspiels verfaßt worden, eines Zwei-Personen-Stücks, wie sie es aus dem Schulbetrieb kannte. Im fiktiven Dialog mit Thomas von Aquin wird der verehrte »Meister« Husserl in die Position einer »Vergangenheitsgestalt des Geistes«¹⁴ gerückt, zugleich allerdings von Stein zu einem Schüler des Thomas von Aquin stilisiert,¹⁵ der Husserl die Grundlinien von Übereinstimmungen und Dissonanzen ihrer beider Philosophien erläutert. Die dramatische Form mußte später auf Ver-

¹⁰ »Stein, Edith«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Stuttgart/Weimar, Sp-Z, Jg. 2004, Band 4, 84.

¹¹ Vgl. ESGA 9, »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie« (1939/31), 143–158.

¹² *Briefe an Roman Ingarden* (BRI), ESGA 4, Freiburg i. Br. 2005, Br. 123 (1.11.1928).

¹³ ESGA 9, 91–118.

¹⁴ Seubert, Harald, »Phänomenologie und Spur der Ewigkeit. Edith Steins Weg im Licht der Gegenwart«, in: ders., *Heutere Nacht. Edith Stein: Praecepta Europae. Aufsätze*, Hamburg 2012, 19–48, 28.

¹⁵ Vgl. Gosebrink, Hildegard, »Meister Thomas und sein Schüler Husserl. Gedanken zu einem fiktiven Dialog zwischen Thomas von Aquin und Edmund Husserl von Edith Stein«, in *Erbe und Auftrag*, 71, 6 (1995) 463–485.

anlassung des Herausgebers Heidegger hin in Wissenschaftsprosa umgearbeitet werden; die Inhalte aber blieben erhalten.¹⁶

Steins Anliegen ist es, beiden Strömungen der Philosophie zu einem gegenseitigen Verständnis zu verhelfen. Während sie im Artikel »Was ist Phänomenologie?« (1924)¹⁷ von »doppelter Buchführung in Sachen Philosophie«¹⁸ spricht, vergleicht sie die zwei getrennten Lebenswelten von katholischer Schulphilosophie (Thomas) und moderner Gegenwartsphilosophie (Husserl) später treffend mit »zwei Heerlagern, die getrennt marschierten, verschiedene Sprachen redeten und gar nicht mehr darum bemüht waren, einander zu verstehen« (1936)¹⁹. Die katholische Schulphilosophie betrachtete sich selbst als *philosophia perennis*, wurde »von Außenstehenden aber wie eine Privatangelegenheit der theologischen Fakultäten, der Priesterseminare und Ordenskollegien angesehen«²⁰. Ihre Hauptaufgabe sieht Stein daher in der Übersetzungsarbeit, im wörtlichen und zugleich übertragenen Sinne: »[...] es wird erst eine Sprache gefunden werden müssen, in der sie [die zwei philosophischen Strömungen] sich verständigen können.«²¹ Als ein erster Versuch zur Verständigung sollte der *Festschrift*-Artikel dienen.

3. FRÜHE BEGEGNUNGEN MIT THOMAS VON AQUIN

In der prägenden Zeit der Wohngemeinschaft mit den Dominikanerinnen von St. Magdalena²² lernte Stein an diesem geistlich dichten Ort über die spirituelle Beschäftigung mit Thomas von Aquin, wie sie neu ihre Leidenschaft als Philosophin mit ihrem spirituellen Le-

¹⁶ Es sei Steins Absicht gewesen, »die Phänomenologie E. Husserls und die Philosophie und Theologie Thomas' von Aquin Aug' in Aug' zueinander zu stellen, wie sie es am eindringlichsten für die Festschrift für E. Husserl in einem auch künstlerisch bedeutenden Gespräch zwischen E. Husserl und Thomas v. Aquin darstellte, das sie dann freilich auf Wunsch von Martin Heidegger in einen sogenannten neutralen Artikel umwandeln mußte.« Przywara, Erich, *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg 1955, 63 (Herv. d. Verf.).

¹⁷ ESGA 9, WPhän 85–90.

¹⁸ ESGA 9, 85.

¹⁹ *Endliches und ewiges Sein. Vom Aufstieg zum Sinn des Seins* (EES), ESGA 11/12, hg. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg i. Br. 2013, 13.

²⁰ Ebd.

²¹ EES 15.

²² BRI, Br. 84 (5.2.1924): »Die Hauptsache ist für mich natürlich die religiöse Basis des ganzen Lebens.«

ben in Einklang bringen konnte. Sie erkannte am Lebensbeispiel des Thomas, so schreibt sie im Februar 1928, daß es »möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben«, und nun sei sie ermutigt, »wieder ernstlich an wissenschaftliche Arbeit heranzugehen«²³. Und das erste Ergebnis aus diesem wichtigen Entschluß ist der *Festschrift*-Artikel.

Zunächst hatte Stein ihre wenige freie Zeit neben dem Lehrberuf von 1923 bis 1925 den Übersetzungen von John Henry Newmans *Idea of a University* (ESGA 21) und seinen Briefen vor der Konversion (ESGA 22) gewidmet.²⁴ Seit ihrer phänomenologischen Analyse des Staates *Eine Untersuchung über den Staat* (ESGA 7), die im Sommer 1921 abgeschlossen war,²⁵ hatte Stein – so schreibt sie – »nichts mehr gearbeitet«, da ihr der Stundenplan keine Zeit lasse.²⁶ Sie zählte also weder ihre unveröffentlichte religionsphilosophische Abhandlung »Freiheit und Gnade« (1921)²⁷ noch das Fragment »Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache« (1922)²⁸, geschweige denn den kurzen Zeitungs-Artikel »Was ist Phänomenologie?« (1924)²⁹ als eine wissenschaftliche Arbeit, die erwähnenswert wäre.

Die Idee zu einem Vergleich zwischen Husserls und Thomas' Philosophie reifte mit der zunehmenden Wahrnehmung Steins, daß die katholische Lebens- und Gedankenwelt, mit der sie durch den wachsenden Glauben bekannt wurde, stark von der Philosophie des Aquinaten

²³ SBB I, Br. 60 an Callista Kopf (12.2.1928). Stein entnahm diese Erkenntnis wohl der folgenden Lektüre, wie die Bearbeiterin der Briefe, Amata Neyer, vermutet: *Der engelgleiche heilige Thomas von Aquin*, von einem Priester aus dem III. Orden des heiligen Dominikus, Dülmen i. Westf. 1917. Vgl. SBB I, Br. 50 an Callista Kopf (12.2.1928), Anm. 6. Der Gedanke ist in diesem Büchlein nicht wörtlich enthalten; ein Ausspruch des Thomas auf dem Sterbebett kommt der Formulierung nahe: »Aus Liebe zu Dir [Jesus], habe ich geforscht, gebetet, gearbeitet; ich habe Dich allzeit gepredigt und gelehrt.« Ebd. 34. Es existiert ein Exzerpt mit dem Titel »Martin Grabmann, Thomas von Aquin. Bewertung der weltlichen Wissenschaft durch Thomas, Kempten 1920« (A-08-68), auch das könnte im Zusammenhang mit Steins Erkenntnis stehen. Grabmann, Martin, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, Kempten 1920. Vgl. ESGA 27, 241. Vgl. auch Steins Exzerpt A-08-69: Grabmann, Martin, *Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925. ESGA 27, 242–44.

²⁴ BRI, Br. 85 (19.6.1924).

²⁵ Sie lag schon seit 1923 gedruckt vor, erschien aber erst mit weiteren Beiträgen im *Jahrbuch* VII (1925).

²⁶ BRI, Br. 85 (19.6.1924).

²⁷ ESGA 9, 8–72.

²⁸ ESGA 9, 73–84.

²⁹ ESGA 9, WPhän 85–90.

geprägt war, die sie bisher kaum kannte. Schon Ende 1924, als sie ihre Newman-Übersetzungen abschloß, formulierte Stein das Vorhaben, eine Auseinandersetzung mit den Werken der Scholastik zu wagen: »Wenn ich Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit hätte, dann würde ich mich einmal gründlich mit den klassischen Werken der Scholastik beschäftigen und eine Auseinandersetzung damit versuchen. Ich glaube, daß ich dafür, auch ohne systematisch zu arbeiten, in den letzten Jahren schon manches gelernt habe.«³⁰

Steins erste Begegnung mit Thomas von Aquin reicht allerdings zurück in das Jahr 1918, als sie in Reinachs Bewegungs-Arbeit Thomas zitiert findet,³¹ und dann ins Jahr 1921, als sie in »Freiheit und Gnade« Thomas' Sakramentenlehre zitiert,³² sicher als Autodidaktin vor der Taufe, um das Problem von »Sakrament« als objektivem Zeichen für das Wirken der göttlichen Gnade einer für sie befriedigenden religionsphilosophischen Klärung zuzuführen.³³ Im Herbst 1922 hat Stein ihre erste intensivere Begegnung mit Thomas,³⁴ als sie zusammen mit Hedwig Conrad-Martius die Arbeit Koyrés aus dem Französischen ins Deutsche übertrug, *Descartes und die Scholastik* (ESGA 25). Dieses Werk war wohl für beide Übersetzerinnen weichenstellend, da beide später eine Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin und der Scholastik veröffentlichten.³⁵

Ermutigt durch die Begegnung mit dem etwa gleichaltrigen Jesuiten Erich Przywara, begann für Stein ab 1925 eine fruchtbare neue Phase. Er empfahl ihr, ihre Kenntnis der Husserlschen Phänomenologie in eine Auseinandersetzung mit der scholastischen Philosophie einzu-

³⁰ BRI, Br. 87, 14.12.1924.

³¹ »Vorwort zu: Adolf Reinach, Über das Wesen der Bewegung« (1921), ESGA 9, 7.

³² S. Th. III 65, a 1 r. Stein benutzt die lateinische Ausgabe, die »Deutsche Ausgabe« erschien erst als Bd. 29, *Die Sakramente*, Salzburg 1935, 130. Vgl. Steins spätere Rezension derselben in ESGA 27, MTh 219f.

³³ »Freiheit und Gnade« (FG), in: ESGA 9, 8–72, 56.

³⁴ »Indirekt handelt es sich bei Koyrés Arbeit über Descartes um die erste Thomas-Lektüre von Edith Stein«. Gerl-Falkovitz, »Einführung«, in: ESGA 25, XIII.

³⁵ Conrad-Martius, Hedwig, »Natur und Gnade nach des hl. Thomas v. Aquino Untersuchungen über die Wahrheit«, in: *Catholica* III/2 (1934) 37–41; Nd.: Conrad-Martius 1963, 241–44; »Zur deutschen theologischen Summe«, in: *Catholica* IV/1 (1935) 42–44; Nd.: Conrad-Martius 1963, 245–48; »Philosophische Perspektiven vom Hl. Thomas aus«, gedruckt als »Thomistische Perspektiven«, in: *Catholica* VI/1 (1937) 33–40, Nd. München 1963, 248–56. Dazu 4 Seiten Exzerpt A 08–40. – Vgl. Avé-Lallemant, Eberhard, »Begegnung in Leben und Werk zwischen Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius«, in: Beckmann, Beate / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Edith Stein. Themen – Kontexte – Materialien*, Dresden 2015, 66–88, hier 83–88.

bringen. Er formulierte es als ein »Desiderat« und als »gegenwärtig dringende Aufgabe«: »nämlich eine Auseinandersetzung zwischen der traditionellen katholischen und der modernen Philosophie (wobei ihm auch die Phänomenologie das Wichtigste ist). Im mündlichen Gespräch hat er mir dringend zugeredet, wieder wissenschaftlich zu arbeiten.«³⁶ Im Hintergrund stand Przywaras eigenes Forschungsanliegen, den durch »thomistische Vorurteile« unbelasteten Thomas wiederzuentdecken.³⁷

So übersetzte Stein ab 1925 auf Przywaras Anstoß hin das philosophischste Werk des Thomas von Aquin, seine *Untersuchung über die Wahrheit* (ESGA 23/24). Anfangs war sie nicht sicher, ob es eine Übersetzung werde oder »eine Abhandlung über die thomistische Erkenntnislehre und Methodik, für sich oder im Vergleich mit der phänomenologischen oder sonst was.«³⁸ Es wurde schließlich beides: Neben der Übersetzung arbeitete sie für die *Husserl-Festschrift* am Projekt des Vergleichs, ähnlich wie parallel zu ihr auch Erich Przywara, Martin Grabmann, Étienne Gilson, Alexandre Koyré und Jacques Maritain, mit denen Stein in Kontakt stand. Maritain war für Stein in den folgenden Jahren besonders anregend in der Frage nach der »Möglichkeit einer christlichen Philosophie«³⁹. Ähnlich wie Przywara ging es Stein in ihrer Auseinandersetzung mit Thomas nicht um eine Wiederholung der Tradition im Sinne eines sklavisch-dogmatischen Festhaltens an Termini des Heiligen, des – so könnte man es mißverstehen – jeglicher Kritik enthobenen Kirchenlehrers.⁴⁰ Vielmehr ist ihr um eine fruchtbare

³⁶ BRI, Br. 89, 8.8.1925. – »Die philosophische Ausgestaltung [seines Werkes] geschah vor allem durch die lebendigen Beziehungen zur Phänomenologie, die sich entscheidend dadurch ergaben, daß ich weitgehend in die Arbeiten Edith Steins, Husserl und Thomas Aug in Aug zu setzen, hineingenommen wurde. Es waren zuerst die durch Edith Stein angebahnten fruchtbaren Beziehungen zu Husserl, die auf die Gestaltung des Methodischen Einfluß übten.« Przywara, Erich, »Vorwort«, in: *Analogia entis*, München 1932, VI.

³⁷ Wiesemann, Karl-Heinz, »Edith Stein im Spiegel des Denkweges Erich Przywaras«, in: Beckmann-Zöllner/Gerl-Falkovitz, 2015 (Anm. 35), 193–204, hier 200f.

³⁸ BRI, Br. 89 (8.8.1925). Vgl. auch SBB I, Br. 45 an Fritz Kaufmann (13.9.1925). »Ich benutze die wenige Zeit, [...] um die Erkenntnislehre des hl. Thomas nach den *Quaestiones de Veritate* deutsch zu bearbeiten.« BRI, Br. 100 (9.10.1926).

³⁹ Vgl. SBB I, Br. 228 an Jacques Maritain (6.11.1932), Stein bedankt sich für die Zusendung von *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1932. Der Band ist in Steins Nachlaß vorhanden. Vgl. die Exzerpte A-08-89: Maritain, Jacques, *Von der Christlichen Philosophie*, Salzburg 1935, 8 Seiten, A-08-90: J. Maritain, 4 Seiten.

⁴⁰ Was selbstverständlich eine Fehlinterpretation der Enzyklika *Aeterni Patris* (1879 von Leo XIII.) u. der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* (1907 von Pius X.) wäre.

Belebung der scholastischen Denkbewegung zu tun, um Inspirationen für die Gegenwartsphilosophie freizusetzen.⁴¹

4. BLEIBENDE VERBINDUNG ZUR PHÄNOMENOLOGIE UND WACHSENDE DISTANZ

Neben der intensiven Auseinandersetzung mit Thomas, die nun ausgezeichnet dokumentiert ist in ESGA 27 *Miscellanea Thomistica* (MTh), nimmt Stein aber auch an der Entwicklung der Phänomenologie weiter teil durch ihr intensives Durcharbeiten des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ingarden erbittet beispielsweise von ihr eine ausführliche Besprechung seines Artikels »Essentielle Fragen« im *Jahrbuch* VII (1925).⁴² Im Edith Stein Archiv in Köln finden sich weitere Exzerpte, z. B. auch von Oskar Beckers Aufsatz aus dem *Jahrbuch* VIII (1927) »Mathematische Existenz«⁴³ u. a., die belegen, daß Stein keineswegs einseitige Interessen verfolgte. Im Zusammenhang mit ihrer Weiterarbeit an der Synthese von Phänomenologie und Scholastik beschäftigte sie sich Anfang 1930 mit Husserls 1929 erschienener *Formaler und transzendentaler Logik*.⁴⁴ Grundsätzlich blieb Stein der Phänomenologie philosophisch auf ihre Art und Weise treu und ihrem Begründer Husserl verbunden, trotz seiner mangelnden Unterstützung während und nach ihrer Zeit als seine Privatassistentin.⁴⁵ Sie werde immer »mit grenzenloser Verehrung und Dankbarkeit zu ihm aufsehen

⁴¹ Schmidinger, Hans Martin, »Der deutschsprachige Raum (im 20. Jahrhundert)«, in: Coreth, Erich (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bde., Graz u. a., 1987–1990, vgl. 565–571, bes. 568, wo Stein ausdrücklich erwähnt wird.

⁴² BRI, Br. 89 (8.8.1925). Das Exzerpt dazu A-08-51.

⁴³ 7 Seiten Exzerpt: A-08-182, *Jahrbuch* VIII (1927) 440–807; zusammen mit dem Exzerpt zu Heidegger, Martin, »Sein und Zeit«, *Jahrbuch* VIII (1927) 1–439.

⁴⁴ SBB I, Br. 83 an Adelgundis Jaegerschmid (16.2.1930). Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (FTL), Husserliana XVII, hg. v. Paul Janssen, Den Haag 1974. FTL gehört in den Zusammenhang ihrer Arbeit an *Potenz und Akt* (PA, 1932), ESGA 10, Freiburg i. Br. 2005. Vgl. auch BRI, Br. 133 (3.3.1930): »Ich lese eben mit sehr großer Freude Husserls F.<ormale> u.<nd> tr.<anszendente> Logik. [...] Es kam mir gerade sehr gelegen in Zusammenhang meiner Thomas-Fragen.«

⁴⁵ »[...] ich werde nie aufhören [...] den Philosophen Husserl grenzenlos zu verehren und jede menschliche Schwäche als sein Schicksal zu begreifen.« SBB I, Br. 27 an Fritz Kaufmann (25.1.1920).

– trotz allem [...]«⁴⁶. Und durch Besuche wurde die persönliche Beziehung versöhnt.⁴⁷ Je näher Stein allerdings der Scholastik kam, desto kritischer wurde sie gegenüber der phänomenologischen Methode, auch in ihrer eigenen Verwendung: »Was Sie über das Manko der phänomenologischen Methode schreiben, dem kann ich ziemlich zustimmen. Ähnliches fällt mir auf, wenn ich jetzt gelegentlich mit scholastisch erzogenen Leuten zusammen komme. Dort ist der präzise, durchgebildete Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebensluft ist, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab.«⁴⁸ »[...] ich habe nun den nötigen Abstand gewonnen, scheint mir, um auch die phänomenologische Methode mit kritischen Augen zu betrachten, die ich früher – wie Sie ja sehr wohl wissen – doch gar zu naiv handhabte.«⁴⁹

5. MIT UND GEGEN HUSSERL IM DIALOG MIT THOMAS

Bereits in ihrem Artikel von 1924 (»Was ist Phänomenologie?«) stellt Stein klar, daß niemand so gründlich den Weg zum Dialog der katholischen Philosophie mit der modernen Gegenwartsphilosophie, die in Kant gipfle, geebnet habe wie Husserl.⁵⁰ Stein sieht den Vorteil der phänomenologischen Methode darin, daß sie »ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials«⁵¹ sei und daß durch die Zuordnung von Noesis und Noema – die Korrelationsforschung – metaphysische Fragen gestellt werden könnten, die das Paradigma von Raum und Zeit transzendieren und doch in die Phänomenologie als strenger Wissenschaft integriert werden könnten. Eingangs formuliert sie ihre methodologischen Schwierigkeiten, 1929 noch knapp, 1931 zur Übertragung von *De Veritate* deutlicher: »Es ist nicht ganz leicht, wenn man aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt, einen Weg in die des hl. Thomas zu finden.«⁵² »Wenn man von

⁴⁶ BRI, Br. 78 (15.10.1921), gramm. angepaßt.

⁴⁷ Vgl. Beckmann-Zöllner, Beate, »Einführung«, in: ESGA 9, 62f.

⁴⁸ BRI, Br. 82, 1.8.1922.

⁴⁹ BRI, Br. 89, 8.8.1925.

⁵⁰ ESGA 9, WPhän 85.

⁵¹ ESGA 9, WPh 109, HTh 134.

⁵² ESGA 9, WPh 93, HTh 119.

der modernen Erkenntnislehre herkommt, ist es außerordentlich schwierig, auch nur zu einem schlichten Verständnis, geschweige denn zur kritischen Würdigung der thomistischen Erkenntnislehre zu gelangen. Die Fragen, die für den modernen Erkenntnistheoretiker im Mittelpunkt stehen – etwa die phänomenologische ›Was ist Erkenntnis ihrem Wesen nach?‹ oder die Kantianische ›Wie ist Erkenntnis möglich?‹ – werden gar nicht *ex professo* gestellt, man muß sich mühsam aus zerstreuten Bemerkungen eine Antwort darauf zusammensuchen – wenn überhaupt eine Antwort möglich ist. Andererseits werden Dinge behandelt, die ganz außerhalb des Gesichtskreises des modernen Philosophen liegen und auf den ersten Blick belanglos für die zentralen Fragen scheinen – die Erkenntnis der Engel, des integren Menschen, der Seele nach dem Tode etc. Sodann mutet es uns, die wir gewöhnt sind, allein den Erkenntnis*akt* in sich und in seinem Verhältnis zum Gegenstand zu behandeln, fremdartig an, diese Fragen beständig mit Erörterungen über geistige Kräfte, Fähigkeiten etc. verquickt zu sehen, die man heute der Psychologie, Physiologie, Anthropologie zuweist, soweit man überhaupt Sinn dafür hat.«⁵³

Husserl selbst sah in Steins philosophischem Vorgehen einen Gegensatz zu seiner »transzendentalen Phänomenologie« und bezeichnet Steins Ansatz in einem Brief von 1931 als »die Wege einer universalen Ontologie (Universum der apriorischen Wissenschaften, als Totalität) gehend«⁵⁴. Sie könne allerdings auch so »wertvollste Arbeit leisten«, die er wiederum seiner transzendentalen Phänomenologie einordnen könne. Stein ist sich des großen weltanschaulichen Abstandes zwischen beiden Denkern bewußt und arbeitet schon seit 1925 an der Überwindung des Hiatus. Eine Brücke dafür sieht sie im Ansatz der Intentionalität gegeben, den Husserl von seinem Lehrer Franz Brentano⁵⁵ übernahm, der als katholischer Theologe auch in der scholastischen Philosophie gründlich gebildet war.⁵⁶ Klar definiert ist für Stein der sachliche Ort, an dem sie nach einer Brücke zwischen Husserl und Thomas sucht, nämlich in der »Erkenntnislehre«, die allerdings eine

⁵³ ESGA 23, »Vorbemerkung zur 1. Quaestio«, 3f. (Entwurf einer Hinführung, die 1931 nicht gedruckt wurde). Herv. d. Verf.

⁵⁴ SBB I, Br. 168 von Edmund Husserl (17.7.1931).

⁵⁵ Kath. Theologe und Philosoph, Begründer der Aktpsychologie, 1838–1917, wurde 1864 zum Priester geweiht, legte aufgrund von Beschlüssen des I. Vatikanischen Konzils 1873 sein Priesteramt nieder und trat 1879 aus der Kirche aus. Sein Hauptwerk zur Intentionalität ist *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig 1874.

⁵⁶ ESGA 9, WPh 93, HTh 119.

differente Stellung innerhalb der philosophischen Gesamtkonzeption der jeweiligen »Dialogpartner« einnimmt: »Die *Erkenntnislehre* [des Thomas in *De Veritate*] unterscheidet sich ganz wesentlich von der modernen »Erkenntnistheorie«, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat. Sie beansprucht nicht, die Grundlage aller andern philosophischen Disziplinen zu sein, sie gibt sich auch nicht als »voraussetzungslose« Wissenschaft. Sie ist Teilstück einer großen Metaphysik.«⁵⁷ Erkenntnislehre, die Teil einer großen Metaphysik ist: Das ist die neue Systematik, aus der sich Stein Lösungen erwartet und mit Hilfe derer sie die dominante Position, die die Erkenntnistheorie in der Gegenwartsphilosophie einnimmt, in Frage stellt.⁵⁸ Dabei benutzt Stein absichtlich *nicht* den Begriff »Thomismus«, wenn sie die Position des Thomas einbringt, wie sie in einer Fußnote des *Festschrift*-Artikels erläutert,⁵⁹ denn es geht ihr nicht um einen unkritischen Dogmatismus oder eine Thomas-Ideologie. Vielmehr bleibt sie in ihren Thomas-Studien, auch noch in ihrer Übertragung von *De ente et essentia* (ca. 1934–1935, ESGA 26), auf Distanz zu jedem »dogmatischen Schulthomismus«, wie umgekehrt auch die Vertreter des Schulthomismus Steins Thomas-Verständnis gegenüber Vorbehalte erhoben.⁶⁰ Dafür steht Stein im Austausch mit Vertretern der historisch-kritischen Scholastik-Forschung, wurde von ihnen zur ersten Tagung der *Société Thomiste* in Juvisy eingeladen⁶¹ und erhielt die Ehrenmitgliedschaft in der französischen Thomas-Gesellschaft.⁶²

Speer und Tommasi, die Bearbeiter von Steins Thomas-Bänden (ESGA 23/24, ESGA 26, ESGA 27), machen deutlich, daß sich Stein mehr der platonisch-augustinischen Lesart der thomasischen Lehre anschließt, da sie aufgrund ihrer phänomenologischen Prägung weniger an Aristoteles als an Augustinus und Descartes anknüpft.⁶³ Eine methodologische Analogie wäre, so urteilt Seubert, prinzipiell auch von Husserl

⁵⁷ ESGA 23, 41.

⁵⁸ Über diesen Punkt diskutierte sie vor allem mit Ingarden.

⁵⁹ HTh 119.

⁶⁰ Speer/Tommasi, »Einleitung«, in: *Über das Seiende und das Wesen*, ESGA 26, Freiburg i. Br. 2010, IX–XXXVII, hier XI.

⁶¹ »Diskussionsbeiträge anlässlich der ›Journée d'Études de la Société Thomiste«, Juvisy« (1932), ESGA 9, 162–167.

⁶² SBB I, Br. 219 von Thomas Deman an Edith Stein (20.9.1932).

⁶³ Vgl. ESGA 23, XVII und XL. Zu Steins Thomas-Verständnis wurde bereits viel veröffentlicht, es lassen sich aufgrund der neuen Materialien-Bände (ESGA 26, 27) nun aber neue Einsichten gewinnen. Speer/Tommasi, ESGA 23, 24, 26, 27. ESGA 23, Einleitung, LXVif.

zu Aristoteles möglich gewesen, aber Stein suchte ja die »Erfahrung der Offenbarung«⁶⁴ mit einzubeziehen, um einen tatsächlich umfassenden Erfahrungsbegriff zu erhalten.

Ausschließlich auf philosophische Probleme hin befragt Stein den Aquinaten.⁶⁵ Wichtige Linien der Steinschen Thomas-Interpretation entstehen gerade durch ihre Fragestellung aus phänomenologischer Position heraus, vor allem durch ihren Fokus auf methodische und wissenschaftstheoretische Probleme.⁶⁶ Für Stein ist Thomas' Methode, so schreibt sie, »viel stärker philosophisch, als mir früher schien. Was über Gott, Schöpfung etc. genommen ist, scheint mir nicht so sehr auf der Offenbarung als Prinzip zu beruhen, als auf einer formalen Ontologie, die den Grund der Triftigkeit hergibt. Vielleicht ist *de potentia* dafür das Wichtigste und ev<tl>. *de ente et essentia*.«⁶⁷

Die Phänomene hinter den Begriffen »Gott« und »Schöpfung« werden also – nach Steins Interpretation – bei Thomas nicht als erst durch die Bibel »geoffenbart« verstanden, da die Begriffe der »formalen Ontologie« entnommen werden könnten, wie auch in der griechischen Antike Gott – ohne biblische Offenbarung – verstanden wurde als Prinzip der Seinslehre, als das Sein in Bewegung setzend. Allerdings herrschte in der vorchristlichen, außerjüdischen europäischen Philosophie die Unsicherheit, ob Materie ewig sei oder einen Anfang habe. Damit sind schon Fragen nach Ontologie und Metaphysik berührt, die im Folgenden näher expliziert werden.

6. IMPLIZITE METAPHYSIK UND IHRE STELLUNG ZU ERKENNTNISTHEORIE UND ONTOLOGIE

Wach beobachtet Stein – wohl aufgrund ihres eigenen weltanschaulichen Wechsels – eine grundsätzliche »Intention aller Philosophie«, letztlich »geheim oder offen« auf eine je unterschiedlich geartete Metaphysik hinauszulaufen.⁶⁸ Nicht die Konstitutionsprobleme und ihre unterschiedlichen Lösungen führten zum Idealismus oder Realismus,

⁶⁴ Seubert, »Katholischer und evangelischer Denkstil. Eine Topologie«, in: *Heitere Nacht*, 183–202, 198.

⁶⁵ Speer/Tommasi, ESGA 23, XVI.

⁶⁶ Speer/Tommasi, ESGA 23, XV.

⁶⁷ ESGA 27, MTh, Text 3.12 (A-08-127), 292f.

⁶⁸ ESGA 9, WPh 99, HTh 125.

sondern eine Denkvoraussetzung und lebensweltliche Vorentscheidung, die im Glauben an die Existenz oder Nichtexistenz eines absoluten Seins liege: »Daß man auf dem Wege der Konstitutions-Probleme (die ich gewiß nicht unterschätze) zum Idealismus geführt werden müsse oder könne, glaube ich nicht. Es scheint mir, daß diese Frage überhaupt *nicht auf philosophischem Wege* entscheidbar ist, sondern *immer schon entschieden ist, wenn jemand anfängt zu philosophieren*. Und weil hier eine letzte persönliche Einstellung mitspricht, ist es auch bei Husserl verständlich, daß dieser Punkt für ihn indiskutabel ist.«⁶⁹

Glaubensmäßige Vorentscheidungen sind lebensweltlich immer schon getroffen, wenn ein Philosoph zu philosophieren beginnt, seien sie durchdacht oder unbewußt, »auf oder zwischen den Zeilen«⁷⁰ formuliert; d. h., jeder Philosoph kolportiert eine Metaphysik, selbst wenn – oder gerade auch dann, wenn – er den Sinn einer solchen leugnet.⁷¹ Diese implizite Metaphysik ist entweder offen für über die Endlichkeit hinausgehendes ewiges Sein und für den Einfall des Göttlichen ins menschliche Bewußtsein, oder sie ist gegen eine jenseitige Welt abgeschlossen und wird damit diesseitiges Sein (auch Mensch-Sein) profanieren bzw. die religiös-spirituelle Seite des Lebens nicht als konstitutiv mitbedenken.

Steins Grundüberzeugung von 1921, als sie mit Ingarden über Conrad-Martius' *Metaphysische Gespräche*⁷² diskutiert, bestimmt auch ihren *Festschrift*-Artikel von 1929: Eine Metaphysik, »die nur aus strenger Analyse besteht«, sei wohl »überhaupt unmöglich«. Aber nach welcher Methode werde sie gewonnen, wenn sie doch einen »Anspruch auf Wahrheit« enthält? Es handle sich dabei um »einsichtige Zusammenhänge in strengem phänomenologischen Sinn« und sei keine »Konstruktion«, sondern eher »Spekulation« im ursprünglichen positiven Wortsinn: »Ich glaube, daß dies *der* Zugang zu den metaphysischen Fragen ist, und so gewiß jeder Philosoph im Grunde seines Herzens Metaphysiker ist, so gewiß spekuliert auch jeder, explicite oder implizite. Bei dem einen steht die Metaphysik auf, bei dem andern zwischen den Zeilen. Jeder *große* Philosoph hat seine eigene, und es ist nicht ge-

⁶⁹ BRI, Br. 111 (2.10.1927).

⁷⁰ BRI, Br. 80 (13.12.1921).

⁷¹ Vgl. dazu Steins Vortrag »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie«, ESGA 9, WBPhän 143–158.

⁷² Halle/Saale 1921. Ebenso wird von Stein ihre Realontologie ausführlich exzerpiert: A-08-41, Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie*, Halle/Saale 1923, 76 S., die sie mehrfach empfiehlt.

sagt, daß sie jedem zugänglich sein müsse. Sie hängt aufs engste – und legitimer Weise – zusammen mit dem *Glauben*. Was Frau Conrad sieht, das kann man wohl nur sehen, wenn man entweder ganz in der christlichen Welt drinsteht oder doch, ohne noch selbst drin zu stehen, von ihrer Realität überzeugt ist (wie es z. B. in noch sehr verschiedener Weise – bei Conrad und Lipps der Fall ist). Man kann zusammen Phänomenologie, nach der *einen* Methode Philosophie als strenge Wissenschaft treiben und in der Metaphysik einen diametral entgegengesetzten Standort haben. So ist es ja offenbar mit Husserl und mit uns.«⁷³ Wie Stein das Verhältnis zu Husserl und seiner »impliziten Metaphysik« verstand, reflektierte sie 1941 im Brief an Henri Boelaars, der über Husserls Lehre von der *Intentionalität der Erkenntnis*⁷⁴ promoviert hatte und dessen Dissertation sie begutachtete: »Husserl hat uns (von der allerletzten Zeit abgesehen) niemals die metaphysischen Konsequenzen seines – der ursprünglichen Absicht nach – nur methodischen Idealismus zugeben wollen. Erst recht nicht, daß schon im I. Ansatz eine metaphysische Stellungnahme verborgen sei. Was die letzte Zeit angeht, so hatte ich bei gemeinsamen Gesprächen mit ihm und Dr. Fink den Eindruck, daß er sich von seinem jungen Assistenten zu radikaleren Formulierungen mit fortreißen ließ, als er sie von sich aus gegeben hätte.«⁷⁵ Diese Aussagen ergänzen Steins Vortrag von 1931 »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie«⁷⁶. Stein sieht den Konnex zwischen Glauben, Metaphysik und ethischem Gewissen hinsichtlich der intellektuellen Redlichkeit gegeben: »Wer keinen Glaubensboden unter den Füßen hat, der ist freilich – vom Standpunkt des wissenschaftlichen Gewissens aus – konsequent, wenn er auf Metaphysik und damit auf eine geschlossene Weltanschauung verzichtet. Aber das hält nur ein fanatischer Rationalist u. <nd> Intellektualist bis an sein Lebensende aus. Und die sind heute im Aussterben.«⁷⁷ Dieser Blick auf Weltanschauung und implizite Metaphysik muß für Stein allerdings in philosophischen Detailanalysen eingelöst werden. Sie wid-

⁷³ BRI, Br. 80, 13.12.1921.

⁷⁴ *De intentionaliteit der kennis bij Edmund Husserl*, Nijmegen 1940. SBB II, Br. 695 an Henri Boelaars (21.5.1941): Stein äußert sich zum Verhältnis von Kritizismus und Phänomenologie, zu Husserls Verständnis von Metaphysik, zur Differenz von »reell« und »psychologisch-real«, zur Abschattung von Erlebnissen, zum Unterschied von »reinem Bewußtsein« und »überzeitlichem Normalbewußtsein«.

⁷⁵ SBB II, Br. 695 an Henri Boelaars, 21.5.1941.

⁷⁶ ESGA 9, WBPhän 143–158.

⁷⁷ BRI, Br. 102, 28.11.1926.

met sich vor allem der Begründung der Erkenntnistheorie innerhalb einer umfassenden Metaphysik, denn »hinter die »endgültige Begründung« der Erkenntnistheorie *durch sich selbst*« setze sie »ein großes Fragezeichen.«⁷⁸

1925 schrieb Stein an Ingarden, daß für sie Erkenntnistheorie »zugleich Metaphysik *und* Ontologie der Erkenntnis«⁷⁹ sei. Die Erkenntnistheorie sei zwar unabhängig von den positiven Wissenschaften, lasse sich aber selbst nicht mehr »wissenschaftlich« begründen, sondern beginne vielmehr »mit einer absoluten Setzung, einer Setzung d.<er> Erkenntnis, wie mir scheint *sowohl* als *Faktum* wie als *Idee*. Es will mich bedünken, daß dieser Akt *vor* aller Wissenschaft liegt und *Glaubensakt* ist und von keiner höheren Valenz, wenn er Glaube an die eigene Tragfähigkeit u.<nd> wenn er Glaube an die *veracitas Dei*⁸⁰ ist.«⁸¹ Schon 1921 hatte Stein mit Ingarden über den Unterschied von sinnlicher Erkenntnis und Erkenntnis von Sachverhalten diskutiert, als sie sich kritisch über seinen Artikel »Über die Gefahr einer *Petitio principii* in der Erkenntnistheorie«⁸² äußerte: Der Artikel sei ergänzungsbedürftig, weil »nicht der Zusammenhang hergestellt ist zwischen dem, was hier Erkenntnis genannt ist, und der im üblichen Sinne, ich meine die, von der Reinach sagt, daß ihr spezifisches Korrelat der Sachverhalt ist, und bei der, wie ich glaube, erst im strengen Sinne von Geltung die Rede sein kann.«⁸³

Der Zugang zur Ontologie, zur Lehre vom Sein, liegt für Stein in der offenen Stelle der Erkenntnistheorie zwischen Idealismus und Realismus: wie denn die Konstitution von »Realität« zu fassen sei, was ist Erkenntnis überhaupt und wie ist sie zu begründen. Der Philosoph – so Stein – könne zwar die Grenzen der Erkenntnis einer Philosophie aus »natürlicher« Vernunft allein erkennen, könne aber nicht allein mit Hilfe der »rein philosophischen Erkenntnis« darüber hinausgehen:

⁷⁸ Ebd., Herv. d. Verf.

⁷⁹ Sie bezieht sich damit auf Ingardens Habilitations-Vortrag »Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie« (Halle/Saale 1925) und setzt hinter die »tatsächliche Absolutheit und Freiheit von allem Dogmatismus – was die Erkenntnistheorie betreffe – ein dickes Fragezeichen«. BRI, Br. 91, 28.9.1925.

⁸⁰ *Veracitas Dei*, die Wahrhaftigkeit Gottes, war von Descartes in den *Meditationen* als Bedingung für die Ermöglichung und Bezweiflung von Erkenntnis eingeführt worden. Vgl. ESGA 25, *Descartes und die Scholastik*.

⁸¹ BRI, Br. 91, 28.9.1925.

⁸² Ingarden, Roman, in: *Jahrbuch IV* (1921) 545–568.

⁸³ BRI, Br. 74, 8.4.1921.

»[...] es gibt nach meiner Überzeugung – nicht nur nach der religiösen, sondern auch nach der philosophischen – Dinge, die jenseits der Grenzen natürlicher Erkenntnismöglichkeiten liegen. Die Philosophie, als Wissenschaft aus rein natürlicher Erkenntnis verstanden, wie Sie sie ja zweifellos auffassen, kann gerade noch diese ihre Grenzen erkennen. Dann ist es aber philosophisch konsequent, die Grenzen zu respektieren, und widersinnig, jenseits davon mit rein philosophischen Mitteln etwas herausbringen zu wollen.«⁸⁴

Stein diskutiert mit Ingarden über das »Phänomen der Realität« anlässlich seines Artikels in der Husserl-*Festschrift*, »Bemerkungen zum Problem ›Idealismus-Realismus‹«, den sie überaus lobt.⁸⁵ Allerdings sieht sie eine Schwachstelle, die sich aus ihrer Sicht folgerichtig ergibt, weil er ihrer These nicht folgt, daß es sachlich erforderlich wäre, die Erkenntnistheorie durch Ontologie und sogar durch Offenbarungsinhalte zu ergänzen. Stein fand bei Ingarden »nicht genügend umschrieben, was Sie unter Realität verstanden haben wollen. (Auch wenn es nur eine vorläufige Bestimmung sein könnte, weil ja das Verhältnis von Realität zu Seinsautonomie etc. erst durch Beantwortung der aufgeworfenen Fragen geklärt werden kann, so hätte doch vielleicht so etwas Vorläufiges gesagt werden können und sollen.) Daß ich die Möglichkeit einer reinen Erkenntnislehre, die keinerlei *petitio principii*⁸⁶ enthielte, bezweifle, ist nur das Korrelat Ihres Dissentierens gegenüber meinem Beitrag.«⁸⁷

In dem einzig erhaltenen Brief Ingardens an Stein antwortet er, daß er im Sinn der Realität »ein unbeschreibliches Etwas [finde], das mir sehr wesentlich zu sein scheint, das es mir aber nicht gelingt für sich zu erfassen und zu begreifen [...]«. Er zweifelt aber Steins Lösung an, daß die Erweiterung der Erkenntnistheorie um die christliche Glaubenslehre helfen könne: »Was die Möglichkeit einer reinen, von der *Petitio Principii* freien Erkenntnistheorie betrifft,⁸⁸ so ist es ein viel zu umfangreiches Problem, daß ich es hier besprechen könnte. Ob der Appell an die göttliche Offenbarung in diesem Zusammenhang ein Gewinn ist, scheint mir fraglich zu sein. Es ist im Grunde nur ein Verzicht auf

⁸⁴ BRI, Br. 121, 10.2.1928.

⁸⁵ Der Artikel sei »bei weitem am besten von allem, was ich von Ihnen gelesen habe«. BRI, Br. 126 (16.5.1929).

⁸⁶ Ingarden, Roman, »Über die Gefahr einer *Petitio principii* in der Erkenntnistheorie«, in: *Jahrbuch* IV (1921) 545–568.

⁸⁷ BRI, Br. 126, 16.5.1929.

⁸⁸ Anspielung auf die in Anm. 86 genannte Arbeit.

die Möglichkeit der Lösung des Problems, zugleich aber die große Gefahr, daß verschiedene subjektive Einbildungen mit der Offenbarung vermengt werden, falls man schon zugibt, daß es dergleichen faktisch gibt.«⁸⁹

Stein entgegnet Ingarden erfreut, daß er von dieser Stelle aus »sehr viel mehr finden könne«, als er überhaupt suche, wenn er weiter »genau so sauber und peinlich gewissenhaft weiter arbeite[n], wie diese ganze kleine Abhandlung [›Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus‘‹] gehalten ist«. Sie selber könne aus Zeitgründen dem Problem leider nicht nachgehen.⁹⁰ Allerdings kommt sie 1931 in ihrer Habilitationsschrift *Potenz und Akt* auf das Problem zurück und arbeitet ihre These im »Exkurs über den transzendentalen Idealismus«⁹¹ phänomenologisch gründlich aus.

Erkenntnis ist für Thomas von Aquin ein sekundäres Thema, daher findet Stein bei ihm im Gegensatz zu Husserl nur den ontologischen Primat, keinen epistemologischen. Bei Thomas wird von vornherein nicht »Erkenntnis überhaupt« gesetzt; menschliche Erkenntnis habe vielmehr ihren Ursprung im göttlichen Geist, wodurch sich auch der »Sinn von Sein« erschließe.⁹² Die Differenz von schöpferisch-schaffendem, d. h. reinem, nicht-zusammengesetztem Sein, und geschaffendem, d. h. zusammengesetztem Sein findet sich für Stein in der Struktur des Seins, in der *Ontologie* und nicht in einem Analogie-Verständnis, das durch eine bestimmte *Theologie* geprägt wäre. Stein sucht auch nicht wie Heidegger nach der kairoshaften Auszeichnung des eigentlichen Seins und seiner Abgrenzung vom uneigentlichen Sein. Sondern sie versucht vielmehr »das gesamte Sachfeld der Ontologie zu entfalten«⁹³. Erkenntnistheorie und Ontologie zusammen müßten kritisch gegenüber ihren eigenen Möglichkeiten sein, so formuliert Stein 1926 ihren Anspruch, und sie müßten sich zudem durch die auf Offenbarung gestützte positive Glaubenslehre ergänzen lassen zu einer umfassenden Metaphysik.⁹⁴ Stein versteht dabei unter »Offenbarung« allein jüdisch-christliche, nicht auch islamische, indische oder andere Offenbarungs-

⁸⁹ SBB I, Br. 73, 30.6.1929.

⁹⁰ BRI, Br. 127 (11.7.1929). Zum Problem des Idealismus bei Husserl und seinem Freiburger Schüler Eugen Fink und des Realismus bei seinen Göttinger Schülern, vgl. SBB II, Br. 695 an Henri Boelaars (21.5.1941) und Steins Husserl-Rezension ESGA 9, 159–61.

⁹¹ PA 235–247.

⁹² Vgl. Speer/Tommasi, »Einleitung«, ESGA 26, XXXVI.

⁹³ Seubert, »Fides et ratio«, in *Heitere Nacht*, 158.

⁹⁴ BRI, Br. 102 (28.11.1926).

ansprüche. Zum einen ist das ihre historisch und geographisch bedingte Voraussetzung, ihr unreflektiertes »Hintergrundsystem«⁹⁵, zum anderen ist diese Vorrangstellung für Stein sachlich bedingt; die hermeneutische Diskussion der vergleichenden Religionswissenschaft bzw. interkulturellen Philosophie führte Stein allerdings nicht, was aber heutzutage ein Desiderat wäre.

Dem Betreiben von Metaphysik habe des weiteren eine kritische Abgrenzung voranzugehen, »was Philosophie (d. h. im wesentlichen Erkenntnistheorie + Ontologie) u. <nd> Theologie jede für sich allein zu leisten hat: eine *kritische Abgrenzung von beiden Seiten her*«⁹⁶. Wenn diese Abgrenzung geleistet sei, könne eine sachlich begründete Ergänzung von Materialien der Theologie, also von »Glaubenswahrheiten«, erfolgen. In der umfassenden Seinslehre des Thomas – so wie Stein sie in ihrer Vorbemerkung zur Übertragung von *De Veritate* 1931 versteht und für »ihr System« verwendet – ist vorausgesetzt »eine Lehre vom Seienden, und zwar nicht nur in formaler Allgemeinheit, sondern als Lehre von einem bestimmt gearteten, teils absoluten, teils in seinem Sein bedingten Seienden, also nicht nur Ontologie, sondern auch Metaphysik und sogar [...] Theologie«⁹⁷.

Für Stein geht es bereits im *Festschrift*-Artikel nicht nur um die Abgrenzung von Philosophie gegen Theologie, sondern sie hat die Einbeziehung von Theologie (im Sinne von einzelnen geoffenbarten Glaubenswahrheiten) in Philosophie im Blick, wie sie wenig später an Conrad-Martius schreibt, mit deren »Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle«⁹⁸ sie sich kritisch auseinandersetzt: »In der Abgrenzung <der Metaphysik> gegen die Ontologie gehe ich natürlich ganz mit Ihnen einig. Ich glaube, auch das über die Erfahrung Hinausgehen kann ich noch mitmachen. Ich habe aber noch eine andere Idee von Metaphysik: als Erfassung der ganzen Realität unter Einbeziehung der offenbarten Wahrheit, also, auf Philosophie *und* Theologie begründet.«⁹⁹ Während Steins Zeitgenossen – wie sicher auch heutige – den Verzicht auf »übernatürliche Vernunft« bzw. Metaphysik insgesamt fordern

⁹⁵ Alston, William, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/ New York 1993.

⁹⁶ BRI, Br. 102 (28.11.1926), Herv. d. Verf.

⁹⁷ ESGA 23, 5.

⁹⁸ A-08-39: 6 Seiten Exzerpt zu Conrad-Martius, Hedwig, »Bemerkungen über Metaphysik und ihre methodische Stelle. Enthaltend eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmanns »Kritischer Ontologie«, in: *Philosophische Hefte* 3 (Berlin 1932) 101–134.

⁹⁹ SBB I, Br. 230 an Hedwig Conrad-Martius (13.11.1932).

und das als ein »Sich-Bescheiden« der Vernunft verstanden wird, sucht Stein scheinbar »maßlos« das Ganze, eine umfassende Metaphysik. Allerdings ist in tieferer Analyse mit der »Selbst-Bescheidung« der Vernunft oft das Gegenteil von »Bescheidenheit« gemeint, wenn das endliche Bewußtsein als ein relativer Bereich mit Zuständigkeit und Deutungsmacht überfrachtet anstatt entlastet wird: »Umgekehrt ist Philosophie, die sich mit der reinen Vernunftkenntnis bescheidet, paradoxerweise nicht eigentlich bescheiden, da sie ein sich tragendes System beansprucht und mit dem System – jedenfalls der Absicht nach – ein Zu-Ende-Denken, Abschließen, Beherrschen des Erkannten.«¹⁰⁰ Daher fordert Stein sachgemäß eine Ergänzung der Philosophie einerseits durch materiale Elemente des Glaubens und andererseits formale Momente wie die Glaubensgewißheit.¹⁰¹

7. GLAUBE BZW. THEOLOGIE ERGÄNZT PHILOSOPHIE?

Der Punkt, der bezüglich des *Festschrift*-Artikels am heftigsten kritisiert wurde, zugleich für Stein aber den Angelpunkt ihres veränderten Philosophie-Verständnisses bildet, ist die Ergänzungsmöglichkeit von natürlicher und übernatürlicher Vernunft, von Philosophie und Glaube. Schwieriger als eine gemeinsame Sprache von mittelalterlicher und moderner Philosophie zu finden, ist es nach Stein, eine gemeinsame »Einstellung zu der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie«¹⁰² zu erarbeiten.

Für ein gemeinsames Arbeitsfeld zwischen moderner Philosophie und der christlichen bzw. katholischen Philosophie in der Nachfolge des Thomas von Aquin sieht Stein den Weg der natürlichen Vernunft, die zwar »nicht bis zur höchsten und letzten Wahrheit gelangen« kann, aber nach Stein »bis zu einer Stufe, von der aus schon die Ausschließung bestimmter Irrtümer und der Nachweis eines Zusammenstimmens der natürlich beweisbaren und der Glaubenswahrheit möglich wird«¹⁰³.

¹⁰⁰ Gerl, Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991, 116.

¹⁰¹ Vgl. dazu Jani, Anna, *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*, Würzburg 2015, 269–302.

¹⁰² EES 20.

¹⁰³ EES 21.

Für Stein wird so ein Weg der Vermittlung zwischen Vernunft und Glaube möglich, zwischen moderner Philosophie und dem philosophischen Denken des Thomas, das »sich ›im Schatten‹ der Glaubenslehre entwickelt«¹⁰⁴ habe. Der Grund liegt darin, daß Thomas die Möglichkeit einer Philosophie auf der Grundlage der bloßen natürlichen Vernunft, ohne Zuhilfenahme der offenbarten Wahrheiten, sehr wohl zugestanden habe, wie sein Verhältnis zu Aristoteles und den Arabern zeige. Einen »gemeinsamen Weg und ein gemeinsames Arbeitsgebiet für alle Wahrheitssucher«¹⁰⁵ sieht Stein mit Thomas im natürlichen Wissen – im Sinne von Einsehen¹⁰⁶ –, das dem Glauben nicht widerspricht. So stehen Philosophie und Theologie nicht getrennt nebeneinander, als »gingen sie einander nichts an«, sondern befruchten einander, wie Thomas in seiner *Summa contra Gentiles*¹⁰⁷ zeige. Auf einem Notizzettel finden wir Steins Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie: »Theologie ist die Wiss.<enschaft> vom Übernatürlichen. Daneben ist Raum für natürliche Wiss.<enschaften>, die sich nach den Gattungen d.<er> Dinge gliedern. Auch in der Metaphysik ist die Trennung scharf durch den verschiedenen Gesichtspunkt. Gerade die scharfe Scheidung macht die Harmonie möglich. Die obersten Grundsätze sind in Gott verankert und für beide gemeinsam.«¹⁰⁸ Stein ordnet in ihrem *Festschrift*-Artikel den Glauben eindeutig der rationalen Erkenntnis zu, »die auf und über diese [Glaubenswahrheiten] wie alle anderen möglichen Akte reflektieren kann«¹⁰⁹. Glaube ist also mit rationalen Mitteln zu durchdringen, wenn auch nicht vollständig. Die *materiale Abhängigkeit* der Philosophie vom Glauben¹¹⁰ zeigt Stein anhand der Parallele zu Einzelwissenschaften auf, die sich bei den sinnhaften Dingen selbst ihren Gegenstand suchen, so die Philosophie bei der menschlichen Erfahrung und auch bei der religiösen Erfahrung in Glaube und Theologie. Die Philosophie bedarf der Ergänzung von der Theologie her, ohne dadurch Theologie zu werden. In einem Fragment, das sich bisher nicht zuordnen läßt, reflektiert

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. Splett, Jörg, »Wege der Gotteserkenntnis: Edith Stein zum Thema Theologie und Gotteserfahrung«, *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002) 99–119, hier 99.

¹⁰⁷ Thomas von Aquin, *Summa Contra Gentiles*, übers. v. Markus H. Wörner, 4 Bde., Darmstadt 2001.

¹⁰⁸ A-09-88-2.

¹⁰⁹ HTh 97, WPh 123.

¹¹⁰ HTh 98, WPh 124, vgl. EES 30–33.

Stein über den Einfluß des geoffenbarten Wissens auf Wissenschaft, vor allem in Bezug auf Veränderungen, die eintreten, würde der Einfluß von Offenbarung auf Wissenschaft fortfallen: »Wie das geschriebene und ungeschriebene Wort Gottes miteinander die Offenbarung als ein ganzes ausmachen, und das geschriebene für sich genommen nur ein Teil des Ganzen ist, so kann die Offenbarung ihrerseits als einer der konstituierenden Teile des menschlichen Wissens, als ganzes betrachtet, angesehen werden, und ihr Fortfall ist der Fortfall eines jener konstituierenden Teile.«¹¹¹

Die *formale Abhängigkeit* der Philosophie vom Glauben liegt in der größtmöglichen Gewißheit, die der Glaube bietet. »Glaube« wird von Stein im Sinne eines Glaubensaktes verstanden, als Vertrauen gegenüber einem Gott der Liebe – im spezifisch christlichen Verständnis, das als universales auch andere Auffassungen in sich aufnehmen kann, allerdings ohne daß Stein explizit auf die Glaubensqualität und -inhalte anderer Religionen reflektiert hätte. Der so verstandene Glaube als Vertrauensakt ist damit an den Grenzen der philosophischen Erkenntnis laut Stein eine sachgerechte materiale und formale Ergänzung für Philosophie. »Philosophie will Wahrheit in möglichst weitem Umfang und von möglichst großer Gewißheit. Wenn der Glaube Wahrheiten erschließt, die auf anderem Wege nicht zu erreichen sind, so kann die Philosophie auf diese Glaubenswahrheiten nicht verzichten, ohne einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preiszugeben und ferner ohne sich der Gefahr auszusetzen, daß sich auch in den Erkenntnisbestand, der ihr bleibt, Falschheit einschleicht, weil bei dem organischen Zusammenhang aller Wahrheit jeder Teilbestand in ein falsches Licht geraten kann, wenn die Verbindung mit dem Ganzen abgeschnitten wird. So ergibt sich eine *materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.«¹¹²

Da die übernatürliche Vernunft die Grenzen der natürlichen überschreitet, besitze sie die größere Urteilskraft, auch über den Wahrheitsgehalt der natürlich gewonnenen Erkenntnisse. Wenn sich faktisch diese Glaubensgewißheit ereignet hat bei einem Christ gewordenen Philosophen, dann müsse dieser sowohl im »Verstand« als auch im »Willen« »theoretische und praktische Konsequenzen« ziehen. Stein versteht unter »praktischen Konsequenzen« vermutlich die Hinwen-

¹¹¹ A-09-105.

¹¹² HTh 98, WPh 124, vgl. EES 30–33.

dung zum objektiv verfaßten Glauben in der Gemeinschaft der Kirche,¹¹³ während die theoretische Konsequenz für sie der Aufbau einer »Philosophie aus dem Glauben« ist.¹¹⁴ Hier wird man mit Seubert Parallelen zu Schellings »positiver« *Philosophie der Offenbarung* (1854) ziehen können. In Schellings – im Unterschied zu Steins allerdings antithetischen – Denklinien bewegten sich auch Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner explizit von der jüdischen bzw. christlichen Offenbarung aus; eine Gegenüberstellung dieser Religionsphilosophen zu Stein ist noch ein Desiderat für weitere Forschungen.¹¹⁵ Stein sucht demgegenüber nicht nach der Antithese von Offenbarungsglaube und Philosophie, sondern nach Anknüpfungspunkten, wie sich die »rein rationale Philosophie« aus dem Glauben material und formal ergänzen lasse.¹¹⁶ Konsequenter verfolgt Stein ihre Such-Hypothese, ob nicht im Glauben sachlich eine Kraft liege, »die dem menschlichen Verstand auch bei seiner natürlichen Arbeit größere Sicherheit gebe«¹¹⁷. Stein geht es nicht um eine Auflösung der Philosophie in den Glauben, auch wenn sie der Theologie formal den Primat zugesteht. Ihr Anliegen besteht vielmehr in einer Vollendung im Sinne einer Vervollständigung der *Philosophie*, wodurch der Philosophie – hier weist sie auf ihre Abweichung von Przywaras Ansatz hin – der »wichtigere« Part zukommt: »Aber gerade weil die Philosophie (nicht die Theologie) einer inhaltlichen Ergänzung bedarf, fällt ihr die Aufgabe zu, die Einheit einer umfassenden Lehre herzustellen.«¹¹⁸ Daher ist »Christliche Philosophie« damit beauftragt, »die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen«¹¹⁹. Aufgabe der Christlichen Philosophie ist es, »Wegbereiterin des Glaubens« zu sein.¹²⁰ Es war nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch Stein »am Herzen gelegen, eine reine Philosophie auf Grund der natürlichen Vernunft aufzubauen: weil sich nur so ein Stück gemeinsamen Weges mit den Ungläubigen ergibt; wenn sie einwilligen, diese Strecke mit uns zu gehen, werden sie sich in der

¹¹³ Vgl. »Freiheit und Gnade«, 37ff.

¹¹⁴ WPh 100, HTh 126.

¹¹⁵ Seubert, »Phänomenologie und Spur der Ewigkeit. Edith Steins Weg im Licht der Gegenwart«, in *Heitere Nacht*, 19–48, 29.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ EES 21.

¹¹⁸ EES 33.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ EES 35.

Folge vielleicht noch etwas weiter führen lassen, als es ihre ursprüngliche Absicht war.«¹²¹ Es gibt keine Bedenken gegen eine Zusammenarbeit von Theologie und Philosophie, man müsse nur alles prüfen und abwarten.¹²² Es geht nicht darum, daß sich ein Philosoph zum Christentum »bekehre«, um eine »bessere« philosophische Arbeit zu leisten; sondern Stein meint, daß man auch als nichtgläubiger Philosoph bereit sein könne, bei gläubigen Philosophen zu lernen und die Philosophie innerhalb der »Grenzen der natürlichen Vernunft« ergänzen zu lassen, wenn man die Behauptung ernst nehme, der christliche Glaube schenke stärkere Gewißheit als eine Erkenntnis innerhalb der Grenzen der natürlichen Vernunft.

Auch für den atheistischen Philosophen sind die Lücken erkennbar, die sich ergeben, wenn man allein auf natürlicher Basis erkennen will. Der sachliche Gewinn einer Ergänzung des natürlichen Denkens durch Offenbarung ist allerdings für einen nicht-gläubigen Philosophen nicht leicht einsehbar, wie der Briefwechsel mit Ingarden zeigt, er bedarf einer langen und redlichen Prüfung.¹²³ Für denjenigen Philosophen hingegen, der einen bewußten persönlichen Schritt in den Bereich des Glaubens an Jesus Christus getan hat wie Edith Stein, der sich dann mit einem »erneuerten Sinn« (Röm 12, 2) denselben Denkinhalten in einem neuen Horizont zuwendet, ist die Ergänzungsmöglichkeit deutlich sichtbar, die zuvor außer Frage stand. Stein spricht von einer »Binde«, die vor ihren Augen war, bevor sich ihre »Wendung« eingestellt hatte.¹²⁴ Auch mit »Binde vor den Augen« könne man den anderen Bereich jenseits des Horizontes erahnen, wenn er auch nicht material erlebnismäßig geteilt werde.

Gerade die »Erneuerung des Sinns« durch eine »Wiedergeburt im Heiligen Geist«, wie Stein sie erlebt hat,¹²⁵ schärft die Erkenntniskraft.¹²⁶ Wenn ein bewußter Schritt vom Nicht-Glauben zum Glauben oder vom »unreflektierten Getauftsein« zu einem dezidierten Christsein in der Nachfolge getroffen wird, ist der Philosoph dadurch allerdings

¹²¹ EES 36.

¹²² Ebd.

¹²³ EES 20–34.

¹²⁴ BRI, Br. 120 (1.1.1928).

¹²⁵ Vgl. Beckmann-Zöllner, Beate, »Wiedergeburt, Geborgenheit und Verwandlung. Zum 120. Geburtstag Edith Steins«, in: *Katholische Bildung* 112, 10 (2011) 385–394.

¹²⁶ Dieses Phänomen wird leicht übersehen von Theologen und Philosophen, die schon immer im Raum des Volkschristentums gelebt haben – auch wenn sie nicht selbst gläubig sind – und denen das Phänomen fremd ist.

nicht zum Theologen geworden. Denn die Aufgaben und Forschungsbereiche beider Disziplinen haben zwar Überschneidungen, sind aber deutlich in ihren Schwerpunkten voneinander abzugrenzen: Der Theologe legt die Bibel aus, während der Philosoph grundlegend über Sein, Seiendes und Erkenntnis nachdenkt. Denn, so Stein, das »Ausschlaggebende ist die leitende Absicht«¹²⁷, und daher differenziert sie die Aufgabenfelder folgendermaßen: »Wenn es Aufgabe der Theologie ist, die Offenbarungstatsachen als solche festzustellen und ihren eigenen Sinn und Zusammenhang herauszuarbeiten, so ist es Aufgabe der [christlichen] Philosophie, das, was sie mit ihren eigenen Mitteln erarbeitet hat, mit dem, was ihr Glaube und Theologie bieten, in Einklang zu bringen.«¹²⁸

Negativ gesehen wird ausgeschlossen, was der Offenbarung widerspricht, z. B. die ewige Herrschaft des Bösen oder die Herkunft des Menschen allein aus den tierischen Vorfahren und innerweltlichen Bedingungen und daher »Geistlosigkeit« der menschlichen Person usw. Positiv ausgedrückt können Denkaufgaben durch die Auseinandersetzung mit Theologie und Glaubenserfahrung neu für die Philosophie gestellt sein, die die natürliche Vernunft so nicht finden würde: Z. B. führten historisch die Diskussionen um theologische Inhalte wie »Trinität« und »Inkarnation« zu philosophischen Präzisierungen der Begriffe von »Natur« und »Person«, und die theologische Diskussion um das Phänomen der »Eucharistie« warf neue philosophische Fragen hinsichtlich von Substanz und Akzidenz auf.¹²⁹ Die biblische Aussage »Gott ist Liebe« z. B., die in dieser Absolutheit und im Lebensbeispiel Jesu im Vergleich der Weltreligionen einzigartig ist, wirft eine philosophische Diskussion über unbedingte Liebe auf.¹³⁰ Die säkulare Vernunft muß sich daher immer wieder neu den religiösen Herkünften von philosophischen Begrifflichkeiten stellen. In gewissen Bereichen kann die Philosophie innerhalb der Theologie »Inspiration finden [...], die sie dynamisiert und befruchtet oder die es ihr erlaubt, sich zu überschreiten und zu vertiefen, ohne ihre eigene Methode, sich der Wirklichkeit zu nähern, zu verleugnen«¹³¹. Für Seubert vollzieht Stein hier einen Sprung,

¹²⁷ EES 32.

¹²⁸ EES 30.

¹²⁹ Vgl. Stein, EES 31; sie referiert Motte, Antoine R., O. P. »Vers une solution doctrinale du problème de la philosophie chrétienne«, in: *La Philosophie Chrétienne, Le Saulchoir/Kain*, 1933, 100.

¹³⁰ Vgl. Splett, 101.

¹³¹ Müller, »Einführung«, EES XXII.

der allerdings nicht in Kierkegaardsche Paradoxa führe, sondern Vernunft und Offenbarung so ineinander verklammere, »daß die Vernunft aus sich heraus Gehalte der Offenbarung, die ihr selbst nicht zugänglich wären, zur Klarheit bringt und so expliziert«¹³².

Christliche Philosophie ist für Stein diejenige, die »die offenbarte Wahrheit als solche in ihren Gehalt mit aufnimmt«. Als Beispiel führt sie die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele an. Wenn die Philosophie nun die Seele in ihrem göttlichen Ursprung einbezieht, sei sie »nicht mehr reine und autonome Philosophie«. Aber nach Stein scheint es sachlich »nicht berechtigt«, »sie nun als Theologie anzusprechen«¹³³. Nach Splett müßte man für den Ursprung der Geistseele in Gott gar nicht – wie Stein in *Endliches und ewiges Sein* – auf »übernatürliche Philosophie« zugreifen, sondern dieser Schritt lasse sich bereits mit Hilfe der »natürlichen« Philosophie denken.¹³⁴

Was »ungläubige« und »gläubige« Philosophen unterscheidet, ist die Aufnahme von theologischen Wahrheiten in Philosophie einmal als »Ansätze (Hypothesen)« für den Ungläubigen und einmal als »Sätze (Thesen)« für den Gläubigen. In der philosophischen Arbeit zeige sich jeweils deren Brauchbarkeit, wodurch sich allerdings auch der gläubige Philosoph immer noch vom Theologen unterscheidet: »Für den christlichen Philosophen gehört sein Glaube zu seinen *Präsuppositionen*, wie sein Geschlecht, sein geschichtlicher und geographischer Ort und andere Prägungen seines Stand-Punkts (niemand denkt ort- und voraussetzungslos). Aber er nimmt sie nicht als *Prämisse*n in Anspruch – wie als Vertreter einer Glaubenswissenschaft der Theologe.«¹³⁵

8. STEINS WAHRHEITSVERSTÄNDNIS

Steins Beschäftigung mit Thomas' *De Veritate* und auch ihr *Festschrift*-Artikel stehen im Hintergrund, wenn sie die »Intuition« thematisiert, in der der menschliche Verstand in seiner Höchstform an die Erkenntnisform der reinen Geister heranreicht: Es ist ein »Umfassen der Wahrheit mit einem Blick. [...] alle Erkenntnisbewegung zielt ab auf das ruhende Schauen der Wahrheit und geht aus von der intuitiven Erkenntnis

¹³² Seubert, *Heitere Nacht*, Fides et ratio, 160.

¹³³ EES 31.

¹³⁴ Splett, 102f.

¹³⁵ Splett, 103.

der Prinzipien; [...] sie wird motiviert durch ein erstes Aufblitzen der Wahrheit, die gesucht und erarbeitet werden will, durch ein momentanes Vorwegnehmen der festen und dauernden Anschauung. [...] In dem Aufblitzen empfängt der Verstand passiv etwas, aber er empfängt es als ein Motiv, das ihn in Bewegung setzen will und ihn durch den Anteil des Willens tatsächlich in Bewegung setzt.«¹³⁶ Stein betont das Aufblitzen ähnlich wie in ihrem Beispiel des Lichtreizes, der das Auge trifft, im »Exkurs über den transzendentalen Idealismus« in *Potenz und Akt*¹³⁷, wozu ihr die Erörterung der *species sensibilis* den Anlaß gab¹³⁸: Erkenntnis wird gegeben, aber der Empfänger muß diese intuitive Einsicht messen an den ersten Prinzipien und ihre Inhalte mit logischen Methoden analysieren, weil er die Einsicht zwar umfassend, aber nur umrißhaft und punktuell im ersten Augenblick erkannt hat. Eine weitere inhaltliche Auseinandersetzung um den Verstand, der analysiert und zusammensetzt, den *intellectus dividens et componens*, führt Stein im Anschluß an den *Festschrift*-Artikel mit Erich Przywara.¹³⁹

Stein sieht wie Thomas den Sinn des Intellekts in der Erkenntnis der Wahrheit, darin sei der Mensch am stärksten Gott ähnlich und daher glücklich. Hier hätte es gereicht, auf Aristoteles zu verweisen, aber für Stein ist nicht Erkenntnis, sondern Liebe der zentrale Wert: »Das Größte aber ist die Liebe« (1 Kor 13,13), was sie allerdings im *Festschrift*-Artikel nicht genügend herausarbeitet. Das Wahrheitskriterium für Husserl dagegen ist in der Sphäre der Immanenz zu suchen: die Objektivität, von der er ausging und die er zu sichern sucht, die von Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit. Damit unterscheidet sich das Wahrheitsverständnis von Thomas und Husserl deutlich, aber

¹³⁶ BEI 146.

¹³⁷ PA 235–247.

¹³⁸ Vgl. ESGA 9, »Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache«, 73–84.

¹³⁹ Stein hatte Przywara eine Stellungnahme zu *Analogia entis* (München 1932, Steins Exzerpte: A-08-96, 1–24) geschickt und er erwidert ihr nun: »Der *intell.<ectus> quidditatis* [Intellekt als Wesenseinsicht] im Gegensatz zum *intell.<ectus> divid.<ens>-com<ponens>*. <diskursiver Intellekt, der Subjekt und Prädikat zugleich auseinanderhält wie auch zusammenfügt> ist in der Entgegensetzung des Denkens von den *principia* her und des Denkens von den *sensibilia* her enthalten. [...] Mithin reduziert sich alles auf die zwei Divergenzpunkte zwischen uns: a) Spannungscharakter des Kreatürlichen gegen eine Harmonie-von-oben, b) Philosophie (und darum auch Metaphysik) als methodisch »von unten her« gegen eine religiöse Metaphysik. (Es dürfte praktisch der gleiche Gegensatz sein wie zwischen Hildebrand und mir.)« SBB I, Br. 218 von Erich Przywara (13.9.1932).

Stein sieht in der Intuition den Vergleichspunkt, das verstandesmäßige Lesen im Innern der Dinge. Alle abgeleiteten Wahrheiten werden an den habituell gegebenen Grundwahrheiten gemessen. Sachlich die erste Wahrheit bei Thomas sind die Prinzipien, sekundär die Erkenntnis aus den Sinnen. Sehr dicht und knapp beschreibt Stein die unterschiedlichen Positionen: »Die Prinzipien und das ›Licht‹ des Verstandes, d. h. die Erkenntniskraft, die uns verliehen ist, um von den Prinzipien aus weiterzukommen, sind das, was uns die Erste Wahrheit von sich selbst mitgegeben hat, das ›Bild‹ der Ewigen Wahrheit, das wir in uns tragen.«¹⁴⁰

Für Husserl sei dieselbe unmittelbare Einsichtigkeit in Wesenswahrheiten gegeben, die direkt eingesehen werden müssen und nicht abgeleitet sein dürfen und unaufhebbar durch Erfahrung sind – daher a priori –, was für Thomas in den Prinzipien gegeben sei. Allerdings sei – so Speer und Tommasi – noch genauer zu prüfen, ob Wesenswahrheiten tatsächlich den Charakter von Prinzipien hätten. Hierin sei eine Abweichung Steins zu Thomas zu finden: »In zweifacher Hinsicht geht Edith Stein jedoch über Thomas hinaus: Weder ist Gott als erste Wahrheit für Thomas das erste philosophische Axiom, noch hat die Philosophie für Thomas Gott zum Gegenstand, wenn wir darunter im Sinne der von Thomas übernommenen aristotelischen Wissenschaftslehre das Wissenschaftssubjekt, d. h. den eigentümlichen Gegenstand der Wissenschaft, in diesem Fall der ersten Philosophie, verstehen. Indem Thomas den Erkenntnisanspruch der philosophischen Weisheit an die endlichen Möglichkeiten der menschlichen Vernunft bindet, begründet er zugleich den Wissenschaftsanspruch einer von der Philosophie unabhängigen theologischen Weisheit, die Gott, sofern er sich offenbart hat, zu ihrem eigentümlichen Gegenstand hat.«¹⁴¹

Während Thomas den Konstitutionsanteil der menschlichen Vernunft herausgearbeitet habe, betone Stein – anders als Thomas – »aus der Perspektive der modernen Phänomenologie [...] das Problem der Fundierung der Erkenntnis und der Konvergenz der regionalen Ontologien

¹⁴⁰ WPh 112; HTh 137.

¹⁴¹ ESGA 23, XVIf., vgl. auch Speer, Andreas, »Der Zirkel des Erkennens. Zu den epistemischen Bedingungen der Metaphysik bei Thomas von Aquin«, in: Fonfara, Dirk (Hg.), *Metaphysik als Wissenschaft* (FS für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag), Freiburg i. Br./München 2006, 135–152, bes. 148–52; ders., »Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente«, in: Mensching, Gustav (Hg.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*, Würzburg 2007, 73–90, bes. 75–79.

in einer absoluten Wahrheit«¹⁴². Mit Aussagen wie der folgenden aus Steins Einleitung zu *De Veritate*, die der Argumentation des *Festschrift*-Artikels folgen, unterlaufe Stein die philosophische Begründungsordnung des Thomas: »Die Wahrheit aber, an der alles gemessen wird – und das ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist – ist nur eine.«¹⁴³ Damit werde »zugleich die strikte Grenzziehung zum Bereich des Glaubens und einer auf den *articula fidei* gründenden Theologie aufgeweicht, die für Thomas' Philosophieverständnis jedoch charakteristisch«¹⁴⁴ sei. Speer und Tommasi wollen jenseits der Nennung dieser abweichenden Punkte keine ausführliche Diskussion über Steins Thomas-Interpretation führen, die nun gerade aufgrund der neueren Quellenlage noch aussteht. Gerade die Frage nach der doppelten oder einfachen Wahrheit wird die religionsphilosophische Forschung weiter bewegen.

In ihrer kleinen Schrift »Erkenntnis, Wahrheit, Sein« (1932)¹⁴⁵ setzt Stein die Begründung der Erkenntnis aus dem Glauben an Gott oder aus dem Glauben an die eigene Person als Träger der Erkenntnis gleich stark oder schwach an. Stein zielt vor allem auf die Begründung der Möglichkeit von Gotteserkenntnis bzw. des Erkenntnis durch Gott ab. Es geht zunächst um den Erkenntnisprozeß, in dem sowohl die erkennende Person und der Erkenntnisakt als auch das Erkannte ein Seiendes ist. Jeder endliche Erkenntnisakt transzendiert sich, weil Erkenntnis und Erkenntnisakt auseinanderfallen, was Stein vom unendlichen Erkenntnisakt des absoluten Seins, Gott als *actus purus*, in dem das *per definitionem* nicht gilt, unterscheidet. Ähnlich wie in »Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache«¹⁴⁶ begründet Stein den Schritt von der Immanenz des endlichen Geistes zur Transzendenz Gottes, zum unendlichen Geist, nicht. Da nichts Seiendes unerkennbar ist, erkanntes Seiendes daher *intelligibile*, also erkennbar ist, sind alle Seienden Gedanken und damit, wenn auch nicht für alle endlichen Geister, so doch für den unendlichen Geist erkennbar. Damit wäre es denkbar, daß der unendliche Geist dem endlichen etwas von seiner Erkenntnis durch Offenbarung mitteilt. Sein sei also nicht gleich Erkennbarsein, sondern »Von-Gott-erkannt-Sein«. Zentrale religionsphilosophische Überle-

¹⁴² ESGA 23, XVIII.

¹⁴³ ESGA 23, 4.

¹⁴⁴ ESGA 23, XVIII.

¹⁴⁵ ESGA 9, 168–175.

¹⁴⁶ ESGA 9, 73–84.

gungen zur Gotteserkenntnis unter dem Aspekt des Eingebundenseins in zeitliche Prozesse stellt Stein hier an: Sie sei nur unter bestimmten Bedingungen möglich, wenn es nämlich eine aktuelle Berührung zwischen Erkennendem und Erkanntem gebe, die selbst zeitlich sei und das zeitlos Dauernde »ein Verhältnis zu Zeitlichem« habe, entweder analog zu *species in individuo* oder in einem Zeitlichen wirksam. Stein verweist damit auf die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes vom Immanenten aus¹⁴⁷: Das Zeitlose kann in einem Zeitlichen wirken, und dann muß dieses andere Zeitliche erkennbar sein. Von Wahrheit spricht man, »wenn ein erkennender Geist ein Seiendes erkannt hat«¹⁴⁸. Hier geht es wiederum um Gotteserkenntnis, erst dann um wahre Erkenntnis in Bezug auf Personen und Gegenstände. Wenn das erkannte Seiende das Absolute (Gott) ist, dann sind Sein und Wahrheit eins, weil das Absolute zugleich Sein, Erkennen und Erkanntsein in einem ist. Daher könne Jesus über sich sagen: »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14, 6). Stein bezieht deutlich Elemente der christlichen Offenbarung ein, indem sie Bibelstellen zitiert und damit ihre Skizze im *Jahrbuch*-Artikel nun material ausfüllt. Ihr religionsphilosophisches Wahrheitsverständnis besagt, wenn das erkannte Seiende endlich ist, aber zugleich verstanden wird als ein von Gott erkanntes, dann sei »die Wahrheit ewige Wahrheit, die dem Sein des Erkannten in der Zeit vorausgeht«¹⁴⁹. Wahrheit im Singular und Wahrheiten im Plural werden von Stein bewußt differenziert: Wahrheit als »erkenntnismäßiger Besitz alles Seienden« bleibt nur ein unerreichbares »ideales Ziel«, daher gibt es für einen endlichen Geist »Wahrheiten« im Plural.¹⁵⁰

9. METAPHYSIK UND CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IN STEINS SPÄTPHASE

Nach dem Eintritt in den Kölner Karmel verschob sich Steins Lebensmittelpunkt: Philosophie war für sie nun nicht mehr »Lebensaufgabe«,

¹⁴⁷ Das könne sie an dieser Stelle nicht bearbeiten, schreibt sie, tat es aber zuvor in PA, später in EES, WGE. Vgl. verschiedene Wege der Gotteserkenntnis: PA 17; EES 20–36, 103f.; WGE 39–52.

¹⁴⁸ ESGA 9, 173.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Eine ähnliche Unterscheidung findet sich in *Potenz und Akt* (PA 7) und *Endliches und ewiges Sein* (EES 9): »Wahrheit im absoluten Sinn« und »Wahrheiten für uns«, im Zusammenhang mit Thomas' Begriff der *veritas creata*. ESGA 23, 25ff.

sondern Nebensache, der sie sich in ihrer Freizeit widmen durfte. Neben ihren kontemplativen und praktischen Aufgaben im Kloster kommt sie wenig zu wissenschaftlicher Arbeit, auch wenn sie »ein bißchen Duns Skotus« studiert habe.¹⁵¹ Dennoch gibt es bisher wenig beachtete philosophische Arbeiten aus der Klosterzeit: die Rezension zu Daniel Feulings *Hauptfragen der Metaphysik*, wie auch die zu Edmund Husserls *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1937)¹⁵². Parallel arbeitet sie an *Endliches und ewiges Sein*¹⁵³ und exzerpiert Werke von Conrad-Martius¹⁵⁴ und Pfänders Buch über die Seele¹⁵⁵, aber auch »eine einführende Darstellung der modernen Atomlehre«¹⁵⁶. Gern hätte sie auch eine Rezension zu Nicolai Hartmanns *Zur Grundlegung der Ontologie*¹⁵⁷ für die *Benediktinische Monatsschrift* verfaßt, der Redakteur lehnte es als »rein fachmäßiges Philosophiewerk«¹⁵⁸ ab.

Um die Rezension zu Daniel Feulings *Hauptfragen der Metaphysik* könnte der Beuroner Benediktiner und Salzburger Religionsphilosoph Daniel Feuling¹⁵⁹ sie persönlich gebeten haben, denn er kannte sie aus Beuron und noch intensiver vom gemeinsamen Kongress in Juvisy her.

¹⁵¹ BRI, Br. 159 (27.11.1933). – SBB I, Br. 527 an Helene Hirschler (19.10.1937): »Daß eine Karmelitin philosophiert, ist aber etwas Ungewöhnliches und durchaus nicht die Hauptsache in ihrem Leben. Und wenn ihr Glück darauf gebaut wäre, stünde es auf recht schwachen Füßen. Ich darf sagen, daß das meine davon unabhängig ist. Ich pflege jetzt die 7. Woche eine kranke Mitschwester, behalte daneben natürlich wenig Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit, bin aber bei jeder solchen Unterbrechung froh, daß ich mich der klösterlichen Familie ein bißchen nützlich machen kann.«

¹⁵² ESGA 9, 189–191.

¹⁵³ Stein notiert sich zeitgleich auch folgenden religionsphilosophisch relevanten Titel: Feuerer, Georg, *Ordnung zum Ewigen: Der Mensch in der religiösen Wirklichkeit seines Lebens*, Regensburg 1934 (A-08-144).

¹⁵⁴ »Der Mensch in der heutigen Naturwissenschaft und Theologie«, in: *Die Schildgenossen* XV/3–5 (1936) 194–210; 300–320; 416–433; Nd.: Conrad-Martius 1963, 257–311 (Exzerpt: A-08-43, 16 S.), und später: Conrad-Martius, Hedwig, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Leipzig/Salzburg 1938 (Exzerpt: A-08-44).

¹⁵⁵ Pfänder, Alexander, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, Halle/Saale 1933.

¹⁵⁶ SBB I, Br. 483 (10.10.1936). Stein bedankt sich später für das Pfänder-Buch und das Manuskript über »Sein und Zeit« am 13.1.1937 (SBB I, Br. 491).

¹⁵⁷ A-09-63 enthält u. a. die Literaturangabe »Nicolai Hartmann, <Zur> *Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1935 (de Gruyter) [...]«.

¹⁵⁸ Vgl. SBB I, Br. 421 von Damasus Zähringer (5.10.1935), Schriftleiter der *Benediktinischen Monatsschrift*, der ihr die franziskanische Zeitschrift *Weisheit und Wissenschaft* empfiehlt; ob Stein dorthin Kontakt aufnahm, ist nicht bekannt.

¹⁵⁹ Daniel Feuling OSB, geb. 1882 in Lobenfeld als Martin Feuling, gest. 1947 in Tuttingen.

Sachlich bezieht sie sich auf Daniel Feuling und sein in Juvisy gehaltenes »ausgezeichnetes Referat, von dem Husserl entzückt war«, in ihrer Begutachtung der Dissertation von Henri Boelaars 1941. Allerdings empfiehlt sie dem jungen Philosophen nicht Feulings *Hauptfragen der Metaphysik*¹⁶⁰, was ihre sachliche Distanz zeigt, so wie sie den Band nicht einmal erwähnt in *Endliches und ewiges Sein*. Darin grenzt sie sich vielmehr kritisch von Feulings Verständnis von »Christlicher Philosophie« ab, das besagt: »Im Augenblick, wo der Philosoph beginnt, die offenbarte Wahrheit als solche zu benutzen, hört er formell auf, Philosoph zu sein, und *verwandelt sich in einen Theologen*«¹⁶¹.

Stein wehrt sich vehement gegen Feulings Auffassung, daß sich ein Philosoph allein durch die Einbeziehung von Aussagen der Offenbarung in einen Theologen wandle. Für sie – hier folgt sie Przywara – kann sich Philosophie »durch Theologie, (aber) nicht als Theologie« vollenden.¹⁶² Feulings Vortrag in Juvisy 1932, »Le mouvement phénoménologique: position historique, idées directrices, types principaux«, wurde von Stein ausführlich kommentiert.¹⁶³ Sie ringt weiter mit einem angemessenen Verständnis von »Christlicher Philosophie«¹⁶⁴ im Kontext der zweiten *Journée d'études de la Société Thomiste*, die am 11.9.1933 zum Thema der Möglichkeit von »Christlicher Philosophie« veranstaltet wurde. Diesmal konnte Stein nicht persönlich teilnehmen, weil sie kurz vor ihrem Eintritt in den Karmel stand. Aber sie verarbeitet die Diskussion in ihrer Einführung in *Endliches und ewiges Sein*.¹⁶⁵ Steins eigene Idee von Christlicher Philosophie ist weitreichend, auch wenn sie einschränkt, das Ideal könne aufgrund der Geschichtlichkeit des Menschen nie vollendet werden: »So ist nach unserer Auffassung ›christliche Philosophie‹ nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines ›perfectum opus rationis‹¹⁶⁶, dem es

¹⁶⁰ SBB I, Br. 695 an Henri Boelaars (21.5.1941).

¹⁶¹ Herv. BBZ, EES 20.

¹⁶² EES 32, hier zitiert Stein Przywara, *Analogia entis* I 45.

¹⁶³ ESGA 9, Juvisy, 162–167.

¹⁶⁴ Sie hörte am 13.7.1932 einen Vortrag von Étienne Gilson über »Die Idee der christlichen Philosophie«, vgl. dazu die Mitschrift A-08-72, jetzt ESGA 27, MTh 244f.

¹⁶⁵ EES 20f., Anm. 28.

¹⁶⁶ Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Band 17, *Liebe* (2. Teil); *Klugheit*, Frage 34–56, Deutsche Thomas-Ausgabe, hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg u. a. 1959, STh II/II q 45 a 2.

gelingen ist, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.«¹⁶⁷

Ihre Sicht der Metaphysik als Erfassung der »ganzen Realität« deutet Stein schon 1932 in einem oben bereits zitierten Brief an Conrad-Martius an und führt sie dann später in *Endliches und ewiges Sein* aus: »Ich habe aber noch eine andere Idee von Metaphysik: als Erfassung der ganzen Realität unter Einbeziehung der offenbaren Wahrheit, also, auf Philosophie *und* Theologie begründet.«¹⁶⁸ Nach Steins Auffassung bedarf Metaphysik, und dabei bezieht sie sich auf Maritains *De la philosophie Chrétienne*¹⁶⁹, ähnlich wie Moralphilosophie und sogar »die ganze Philosophie«, »der Ergänzung, weil alles Endliche als Geschaffenes in einem Verhältnis zu Gott steht, das von der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln nicht auszuschöpfen ist, weil nicht nur der Mensch, sondern der ganze Kosmos in die Geheimnisse des Falls und der Erlösung einbezogen ist«¹⁷⁰. Es bleibt also weiter zu prüfen, inwieweit Stein hier die Spannung zwischen Philosophie und Theologie in einem für beide Wissenschaften verträglichen Maß hält.

10. PHÄNOMENOLOGIE UND DIE *PHILOSOPHIA PERENNIS*

Um Steins Beitrag zur Vermittlung von Philosophie und Theologie einschätzen zu können, gilt es zu bedenken, dass Stein das Potential von Husserls Phänomenologie vor allem in der Konstitutions-Theorie sieht und mit Hilfe dieser Methode Thomas' Philosophie neu aufzuschließen versteht.¹⁷¹ In ihrer Rezension »Husserls Transzendente Phänomenologie« heißt es: »Der universale Anspruch der transzendentalen Phänomenologie fordert die thomistische Philosophie zur Auseinandersetzung auf.«¹⁷² Mit der transzendentalen Phänomenologie sei »ein großes Forschungsgebiet neu erschlossen«, doch unvereinbar mit dem Thomismus erscheine »die Etablierung des *cogito* als *ens pri-*

¹⁶⁷ EES 33.

¹⁶⁸ SBB I, Br. 230 an Hedwig Conrad-Martius (13.11.1932).

¹⁶⁹ Paris 1933, übers. v. Balduin Schwarz, *Von der Christlichen Philosophie*, Salzburg 1935. Exzerpte: A-08-89, 8 Seiten, u. A-08-90 (J. Maritain), 4 Seiten.

¹⁷⁰ SBB I, Br. 449 an Jacques Maritain (16.4.1936).

¹⁷¹ Vgl. Sepp, Hans Rainer, »Einführung«, in: ESGA 9, XCVf.

¹⁷² ESGA 9, 161.

mum et absolutum« (ebd.). Für Stein war es wichtig, »von der *philosophia perennis* aus die Problematik der phänomenologischen Konstitution sich zu eigen zu machen, ohne zugleich das, was man den transzendenten Idealismus der Phänomenologie nennt, zu übernehmen« (ebd.), und das ist ihr gelungen: Sie übernahm weder Husserls idealistische These, noch folgte sie Reinach und Conrad-Martius in deren realphänomenologischem Ansatz.¹⁷³ Vielmehr blieb sie eng an Husserls Methode, ohne seinen Idealismus aufzugreifen. Hierin liegt der zentrale Anknüpfungspunkt für die Vermittlung von Phänomenologie und Thomasischer Philosophie.

Interessant ist auch Steins späte Rezension zu Husserls Krisis-Schrift (1936), deren dritter Teil zu jener Zeit noch ausstand und für den sie fordert, dass das »Wahrheitsstreben der christlichen Jahrhunderte« zwischen Antike und Neuzeit einzubeziehen sei (RKri 191).¹⁷⁴ Stein bemerkt, daß eine Gegenüberstellung des »Seinsbegriffs« der Husserlschen Transzendentalphilosophie »mit der Seinslehre der *philosophia perennis* dringend notwendig sein wird« (ebd.). Kann Husserl mit Hilfe seiner »Lebenswelt«-These die Vorurteile der Moderne analysieren und überwinden, ohne eine Ontologie im Rahmen der *philosophia perennis* einzubeziehen?

Hans Rainer Sepp formuliert im Anschluss an diesen letzten Text Edith Steins zu Husserl eine Art Fazit: »Ihre Position ist die einer Vermittlerin. So vermittelt sie zwischen Husserl und Vertreterinnen und Vertretern der München-Göttinger, sogar der Freiburger Phänomenologie (Heidegger) sowie zwischen Husserls Phänomenologie und der Philosophie des Thomas von Aquin, ja sie gibt letzten Endes den Blick auf eine Perspektive frei, die Phänomenologie ontologisch in der *philosophia perennis* zu verwurzeln mit der Intention, deren Möglichkeit durch Phänomenologie als eine reale zu erweisen.«¹⁷⁵ Indem sie Husserls Grundgedanken der Konstitution teilt, verändert sie Husserls Phänomenologie dahingehend, daß der Konstitutions-Mechanismus

¹⁷³ Es ist nach Sepp zu bezweifeln, ob das Prädikat »realistisch« das Anliegen Conrad-Martius' adäquat bezeichnet, wenn es ihr um eine Husserls Standpunkt ergänzende Alternative ging.

¹⁷⁴ Mit dem Titel »Die Klärung des transzendenten Problems und die darauf bezogene Funktion der Psychologie« und den beiden Abschnitten »A. Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus« und »B. Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie von der Psychologie aus«.

¹⁷⁵ Sepp, »Einführung«, ESGA 9, CXVI.

sich allein auf die Selbst-Organisation des Lebens des Subjektiven selbst bezieht. Anders als die München-Göttinger eröffnet sie »die Reformulierung des Konstitutionsgedankens in der einschränkenden Bezugnahme auf das Leben des Subjektiven – von einem transzendentalphänomenologischen Gesichtspunkt aus könnte man sogar sagen: *begründet* – die Möglichkeit, nach weiteren Konstitutionsquellen und -vorgängen außerhalb der Subjektivität zu fahnden – mit einem Wort, den Weltbezug neu in sein Recht zu setzen«¹⁷⁶.

Stein fragt danach, wie die Korrelation von subjekt- *und* weltgegründeter Konstitution zu denken ist, und damit könnte sie eine Lösung für den Streit zwischen realitätsorientierter antiker bzw. mittelalterlicher und subjektorientierter neuzeitlicher Philosophie anbieten, wie Hans Rainer Sepp als Forschungsdesiderat aufzeigt: Es gäbe eine Lösung für diesen Streit, wenn »gezeigt werden kann, daß ein transzendentalphänomenologischer Standpunkt, der auf die Idealismus-These verzichtet, den Anteil des Subjektiven an der Konstitutionskapazität des Sinnhaften genau bezeichnen kann«¹⁷⁷.

Das Potential von Steins Phänomenologie liegt darin, mit Hilfe einer von ihr neu gedachten »konstitutiven Phänomenologie« die *philosophia perennis* weiterzuführen im Bereich des Ontologischen, in dem es möglich ist, nach dem »Sinn von Sein« zu fragen, der jede Konstitutionstheorie begleitet. Hier zeigt sich bei Stein, was Seubert ihre »neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts«¹⁷⁸ nennt: Stein bleibt nicht einseitig erkenntnis- und subjekttheoretisch fokussiert, sondern mit Hilfe ihres Vordenkens lässt sich auch im gegenwärtigen Diskurs endlich wieder die ontologische Grundfrage stellen und bearbeiten.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Sepp, »Einführung«, ESGA 9, CXVII.

¹⁷⁸ Seubert, »Katholischer und evangelischer Denkstil. Eine Topologie«, in *Heitere Nacht*, 183–202, 198f.