

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

11/12

EDITH STEIN GESAMTAUSGABE

Herausgegeben von der
Edith Stein Stiftung, Köln

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

11/12

Phänomenologie und Ontologie 3/4
Endliches und ewiges Sein

Edith Stein

Endliches und ewiges Sein

Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins

Anhang:
Martin Heideggers Existenzphilosophie
Die Seelenburg

Eingeführt und bearbeitet
von
Andreas Uwe Müller

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Diese Sonderausgabe wurde realisiert mit freundlicher Unterstützung der Provinzen
des Teresianischen Karmels (OCD) in Deutschland und Österreich sowie der
Edith Stein Gesellschaft Deutschland.

Neuaufgabe 2025 der 3., durchgesehenen Auflage 2016

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2006
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

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

ISBN 978-3-451-02632-4
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83892-7

Inhalt

Einführung von Andreas Uwe Müller	XIII
Zur Neuedition von „Endliches und ewiges Sein“	XIII
Die Entstehung der Schrift „Endliches und ewiges Sein“. Überblick über die verschiedenen Stadien und Varianten	XIII
Erstauflage und Neuauflage	XVI
Inhaltliche Grundlinien	XVIII
Danksagung	XXXIV
Siglen und Abkürzungen	XXXV
Bibliographie	XXXVII

Endliches und ewiges Sein

Vorwort	3
I. Einleitung: Die Frage nach dem Sein	9
§ 1. Erste Einführung in die Akt- und Potenzlehre des heiligen Thomas von Aquino	9
§ 2. Die Frage nach dem Sein im Wandel der Zeiten	10
§ 3. Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes	15
§ 4. Sinn und Möglichkeit einer „Christlichen Philosophie“	20
II. Akt und Potenz als Seinsweisen	37
§ 1. Darstellung nach „De ente et essentia“	37
§ 2. Die Tatsache des eigenen Seins als Ausgangspunkt der sachlichen Untersuchung	40
§ 3. Das eigene Sein als aktuelles und potenzielles; Zeitlichkeit	43
§ 4. Erlebniseinheiten und ihre Seinsweise; Werden und Sein	47
§ 5. Aufbau und Seinsbedingungen der Erlebniseinheit	50
§ 6. Das „reine Ich“ und seine Seinsweisen	51
§ 7. Das Sein des Ich und das ewige Sein	57
III. Wesenhaftes und wirkliches Sein	62
§ 1. Zeitlichkeit, Endlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit	62
§ 2. Wesenheit (εἶδος) und wesenhaftes Sein	63
§ 3. Wesenheit, Begriff und Wesen	68

§ 4.	Das Wesen und sein Gegenstand; Wesen, „volles Was und Wesenswas“; Wesensveränderung und Wesenswandel . . .	72
§ 5.	Einzelwesen und allgemeines Wesen	75
§ 6.	Wirkliches und wesenhaftes Sein	79
§ 7.	Wesen und Wesenskern; Wesenheit und Washaftigkeit (μορφή)	83
§ 8.	Akt und Potenz – wesenhaftes Sein	86
§ 9.	Das wesenhafte und das wirkliche Sein der Dinge	90
§ 10.	Die Universalien	92
§ 11.	Abwehr von Mißdeutungen des „wesenhaften Seins“ . .	97
§ 12.	Wesenhaftes und ewiges Sein	99
IV.	Wesen – essentia, οὐσία – Substanz, Form und Stoff	113
§ 1.	„Wesen“, „Sein“ und „Seiendes“ nach „De ente et essentia“. Verschiedene Begriffe von „Sein“ und „Gegenstand“ (Sachverhalte, Privationen und Negationen, „Gegenstände“ im engeren Sinn)	113
§ 2.	Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία	117
	1. Kategorien als Seinsweisen und Gattungen des Seienden; „Substanz“ und „accidens“	117
	2. πρώτη und δευτέρα οὐσία	118
	3. Einige Erörterungen der οὐσία aus der „Metaphysik“ des Aristoteles	119
	4. Grundbedeutung von οὐσία. Das Sinnending als πρώτη οὐσία; sein Aufbau aus Form und Stoff . . .	123
	5. τὸ τί ἦν εἶναι und Wesen	125
	6. Stoff, Form und Einzelding (ύλη, μορφή und τότε τί) .	126
	7. Wesen, Allgemeines und Gattung (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος)	127
	8. Verschiedene Bedeutungen von οὐσία und ihr gemeinsamer Sinnbestand (Existenz, dingliche Wirklichkeit, Wasbestimmtheit, wesenhaftes Sein als verschiedene <i>Seinsvorzüge</i>)	133
	9. Gattung, Art und Wesensbestimmtheit	136
	10. τί εἶναι und ποιὸν εἶναι (Was- und So-Bestimmtheit) .	137
	11. Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von οὐσία und ὄν	138
§ 3.	Form und Stoff	139
	1. τί und ποιὸν τί εἶναι und ποιὸν εἶναι	139
	2. Reine Form und Wesensform (εἶδος und μορφή): individuelles Wesen; wirkliches Wesen; Wesen, Potenz und Akt; πρώτη οὐσία als Ur-Sache	140

3. Der aristotelische Formbegriff (Erster Ansatz)	150
4. Der aristotelische Stoffbegriff (Erster Ansatz)	153
5. Stoff und Form – Potenz und Akt	157
6. Natur, Stoff und Form	160
7. Naturhaftes Werden	162
8. Ernährung als Beispiel einer „Formung“ von „Stoffen“	164
9. Elemente und Urstoff. Zweideutigkeit des aristotelischen Stoffbegriffs	165
10. Aristotelischer und platonischer Stoffbegriff	166
11. Versuch einer sachlichen Klärung: Stoff, Materie, pure Masse	167
12. Atomistische und dynamische Verfassung	172
13. Der Stoff im Aufbau der äußeren Welt. Stufenfolge von Stoffen und Formungen	174
14. Die Grundarten der Raumerfüllung	177
15. Elemente und Verbindungen	179
16. Formung als eigentümliche Stoffbestimmung und als Gestaltung eines „Gebildes“	181
17. Der formale Aufbau des Dinges („Form“ im Sinne der „formalen Ontologie“)	182
18. Das Ding als Grundlage (ὑποκειμενον) und Träger (ὑπόστασις). Form – Inhalt. Allgemeines – Besonderes (Gattung – Art)	184
19. Stoff, Wesensform und hinzukommende Formen	189
20. Stoff und Ding, Stoff und Geist	192
§ 4. Zusammenfassende Erörterung des Formbegriffs	194
1. Noch einmal der aristotelische Formbegriff	194
2. Scheidung von reiner Form und Wesensform (εἶδος und μορφή)	199
3. Reine Form und Wesensform als Ursachen	200
4. Form und Stoff im aristotelischen Weltbild und in dem unseren	203
5. Verhältnis von Form und Stoff im „ursprünglichen“ und im „gefallenen“ Zustand	205
6. Formen von verschiedener Gestaltungskraft. Erste Stufe: stoffgestaltende Formen	207
7. Reine Form und Wesensform der Stoffgebilde. Ihre Sinnbildlichkeit. Wesen als „Geheimnis“	209
8. Zweite Stufe: Lebewesen. Leib – Seele – Geist als Grundformen wirklichen Seins	214
9. Die Pflanzenseele	215

10. Die Entwicklung der Lebewesen	216
11. Form, Stoff und Wesen. Einheit der Wesensform. Form und Akt	218
12. Gattungs- und Artbestimmtheit der Lebewesen. Zeugungsfähigkeit	224
13. Selbstgestaltung und Fortpflanzung; Einzelwesen und Art; Eigenleben und Wesensform des Einzelwesens	226
§ 5. Abschluß der Untersuchungen über Form, Stoff und οὐσία	232
1. Zusammenhang der verschiedenen Seinsgebiete. Form – Stoff, Akt – Potenz in der unbelebten und der belebten Natur	232
2. Das Lebewesen als οὐσία. οὐσία – Substanz – essentia – Wesen	235
V. Seiendes als solches (die Transzendentalien)	239
§ 1. Rückblick und Ausblick	239
§ 2. Form und Inhalt	241
§ 3. „Etwas“, Kategorien und „Seiendes“	243
§ 4. Die Transzendentalien (Einleitender Überblick)	245
§ 5. Das Seiende als solches (<i>ens, res</i>)	246
§ 6. Das Seiende als „Eines“ (<i>unum</i>)	250
§ 7. Das Seiende als Etwas (<i>aliquid</i>)	250
§ 8. Versuch einer formalen Fassung des Wahren, Guten und Schönen	252
§ 9. Die Begriffspaare „inhaltlich–formal“, „gedanklich–sachlich“	253
§ 10. Versuch einer tieferen Erfassung der Wahrheit (logische, ontologische, transzendente Wahrheit)	254
§ 11. Wahrheit des Urteils	258
§ 12. Künstlerische Wahrheit	260
§ 13. Göttliche Wahrheit	264
§ 14. Transzendente Wahrheit, göttliches und geschöpfliches Sein	266
§ 15. Göttliche und geschöpfliche Gutheit	267
§ 16. Verhältnis von Wahrheit und Gutheit	269
§ 17. Sein, Gut und Wert	272
§ 18. „Voller Sinn“ des Guten und Wahren	274
§ 19. Schönheit als transzendente Bestimmung	275
VI. Der Sinn des Seins	280
§ 1. Gemeinsamer Sinnbestand alles endlichen Seins und verschiedene Seinsweisen (wesenhaftes Sein, Existenz, wirkliches und gedankliches Sein)	280

§ 2.	Die transzendentalen Bestimmungen und der „volle Sinn“ des Seins	285
§ 3.	Einheit des Seins und Vielheit des Seienden – Eigensein des einzelnen Seienden	286
§ 4.	Das erste Sein und die „analogia entis“	288
	1. Sinn der analogia entis bei Aristoteles und Thomas	288
	2. Zusammenfallen von Was und Sein in Gott	290
	3. Der Name Gottes: „Ich bin“	293
	4. Die „Teilung“ des Seins in der Schöpfung	296
	5. Vergleich zwischen dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung und dem Verhältnis der göttlichen Personen zueinander	297
	6. Das göttliche Wort und die Schöpfung	300
	7. Scheidung von ewigem und zeitlichem, wesentlichem und wirklichem, wirklichem und möglichem Sein, Form und Inhalt	302
VII.	Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung	303
§ 1.	Person und Hypostase	303
§ 2.	Person und Geist	307
§ 3.	Das menschliche Personsein	310
	1. Das menschliche Sein als leiblich-seelisch-geistiges. Eigentümlichkeit des menschlichen Geisteslebens	310
	2. Ichleben und leiblich-seelisches Sein	311
	3. Leib, Seele, Geist, „Die Seelenburg“	315
	4. Ich, Seele, Geist, Person	318
§ 4.	Weitere Klärung des Geistbegriffs: Geist als Sein und Leben (Idee und Kraft)	322
§ 5.	Die geschaffenen reinen Geister	323
	1. Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Engellehre	323
	2. Die Engellehre des Areopagiten	327
	3. Die Möglichkeit <i>reiner</i> Geister	333
	4. Die Möglichkeit <i>höherer</i> (d. h. übermenschlicher) Geister	333
	a) Höhere Erkenntnis	334
	b) Einheit des Lebens	335
	c) Einheit der Kraft	336
	5. Wirklichkeit und Möglichkeit. <i>Potentia oboedientialis</i> . Natur, Freiheit und Gnade. Das Böse	338
	6. Form und Stoff, Wesen und Wesensträger bei den reinen Geistern	345

7.	Das Reich der himmlischen Geister und ihre Mittlerschaft	348
§ 6.	Sinn und Fülle, Form und Stoff. Gegensatz und Abbildverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung	352
§ 7.	Das Abbild der Dreifaltigkeit in den leblosen Körperdingen	356
§ 8.	Das Abbild der Dreifaltigkeit in den unpersönlichen Lebewesen	358
§ 9.	Das Gottesbild im Menschen	360
1.	Die Menschenseele im Vergleich zu den niederen Formen und zu den reinen Geistern	360
2.	Stufen der Selbsterkenntnis	362
3.	Wesen, Kräfte und Leben der Seele	366
4.	Das Innere der Seele	367
5.	Können, Sollen und inneres Leben	374
6.	Das Gottesbild in der Seele und im ganzen Menschen (Erster Ansatz)	376
7.	Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen	377
8.	Das übernatürliche Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele	385
9.	Geist und Seele	387
10.	Die dreifaltige Formkraft der Seele. Leib – Seele – Geist	390
§ 10.	Unterschied des Gottesbildes in den vernunftbegabten Geschöpfen (Engeln und Menschen) und in der übrigen Schöpfung	391
§ 11.	Unterschied des Gottesbildes in Engeln und Menschen . . .	393
VIII.	Sinn und Begründung des Einzelseins	395
§ 1.	Einzelding, Einzelheit und Einheit (Einzelsein und Einssein)	395
§ 2.	Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom Grund des Einzelseins	397
1.	Einzelsein der Körperdinge	397
2.	Der formale Bau des Dinges (Stoff, Form, Selbstand, Dasein)	398
3.	Selbstand und Vollselbständigkeit (subsistentia und suppositum = hypostasis)	399
4.	Selbstand, Selbständiges (Substanz) und Einzelwesen . . .	401
5.	Der Stoff als Grund des Einzelseins. Bedenken gegen diese Auffassung	403

6. Selbstand, Einzelsein und Dasein bei stofflichen Körperdingen und idealen Gegenständen	409
7. Das Einzelsein der geschaffenen reinen Geister	413
8. Der Grund der inhaltlichen Verschiedenheit bei den räumlich-stofflichen Dingen	416
9. Verhältnis von Art- und Einzelwesen bei den unter- menschlichen Lebewesen	417
10. Arteigentümlichkeit, Eigenart und Einzelsein des Menschen	419
§3. Erwägungen über den Sinn des menschlichen Einzelseins auf Grund seines Verhältnisses zum göttlichen Sein	422
1. Die Berufung der Seele zum ewigen Leben	422
2. Vergleich zwischen der „Eigenart“ der Menschen und Engel	424
3. Einheit des Menschengeschlechts. Haupt und Leib <i>ein</i> Christus	427
Anhang	443
I. Martin Heideggers Existenzphilosophie	445
Sein und Zeit	445
A. Wiedergabe des Gedankenganges	445
1. Die vorbereitende Analyse des Daseins	447
2. Dasein und Zeitlichkeit	452
B. Stellungnahme	462
1. Was ist das Dasein?	463
2. Ist die Analyse des Daseins getreu?	465
3. Ist die Analyse des Daseins ausreichend als Grundlage, um die Frage nach dem Sinn des Seins angemessen zu stellen? .	481
Kant und das Problem der Metaphysik	484
Vom Wesen des Grundes	493
Was ist Metaphysik?	495
II. Die Seelenburg	501
Personenregister	527
Sachregister	529

Einführung

von Andreas Uwe Müller

Zur Neuedition von „Endliches und ewiges Sein“

„Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins“ gilt gemeinhin als das philosophische Hauptwerk Edith Steins. Auch sie selbst betrachtete es als ihr wichtigstes Werk, die Summe einer langen Auseinandersetzung mit Kant und der Phänomenologie (Husserl, Scheler, Reinach, Heidegger, Conrad-Martius, Hering, Geiger u. a.), mit der philosophischen Ontologie und bedeutenden christlichen Denkern (wie z. B. Augustinus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz) sowie der Neuscholastik. Bei ihrer Emigration (nach Echt/Niederlande, 31. 12. 1938) bezeichnete sie „Endliches und ewiges Sein“ als ihr „Abschiedsgeschenk an Deutschland“ (ESGA 3, Nr. 580). Es war eine letzte Reverenz an ein Land, das sie liebte, als dessen Teil sie sich betrachtete, das ihre geistige Heimat war und das sie, wie so viele andere, die dieses Schicksal teilten, nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten bei Nacht und Nebel verlassen musste, weil sie dort wegen ihrer jüdischen Abstammung ihres Lebens nicht mehr sicher war.

Die Entstehung der Schrift „Endliches und ewiges Sein“. Überblick über die verschiedenen Stadien und Varianten

Im Orden hatte man ihr erlaubt, die Zeit zwischen ihrer ewigen Profess (21. 4. 1935) bis zur ihrer in Aussicht genommenen – dann aber doch nicht zustande gekommenen – Übersiedlung von Köln in den neu gegründeten Karmel nach Pawelwitz (nahe ihrer Heimatstadt Breslau) dafür zu nutzen, um die ursprünglich als Habilitationsschrift geplante Studie „Potenz und Akt“ für die Drucklegung fertig zu stellen. Doch bereits nach einer ersten gründlichen Durchsicht bis Juli 1935, mit der sie am 20. Mai begonnen hatte, war Edith Stein sicher, dass davon „wohl nicht viel stehen bleiben“ werde (ESGA 3, Nr. 401). Sie begann daher mit einer Neufassung und Bearbeitung, wobei sich durch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Thomas-Forschung (M. Grabmann, J. Maritain u. a.) und mit der phänomenologischen Schule, der sie ihrer philosophischen Ausbildung nach entstammte,

der inhaltliche Schwerpunkt von einer Erschließung der für Thomas von Aquins Denken zentralen Begriffe „*Akt* und *Potenz*“, mit dem Edith Stein sich nach ihrem Eintritt in die katholische Kirche auseinandersetzte, auf „die *Frage nach dem Sein*“ (siehe Vorwort, unten S. 4) verlagerte.

Die Frage nach dem Sein, die die Fragen nach dem Wesen des Menschen und der Würde der menschlichen Person, nach dem Sinn überhaupt, die Suche nach den normativen Grundlagen des Zusammenlebens und nach dem Zusammenhang von Theorie und Praxis, Natur und Geist einschließt, ist gerade in einer Zeit wachsender Orientierungslosigkeit aktuell und (überlebens-) notwendig, in der die Fragen nach dem Anfang und Ende menschlichen Lebens umstritten sind und in der ein Kampf der Kulturen, Religionen und Weltanschauungen nicht gebannt ist. Es ist daher nicht zu übersehen, dass die theoretischen und bisweilen akademisch anmutenden Analysen von „Endliches und ewiges Sein“ eine eminent praktische Bedeutung haben.

Die unverkennbar erstphilosophische Absicht des Werks, deren inkarnatorisch-christliche Einfärbung schon im Untertitel („Aufstieg zum Sinn des Seins“, d. h. zur Sinn-, Wahrheits- und Lebensfülle des Mensch gewordenen Logos) anklingt, hat auch in einer Zeit, die im Zeichen der Hermeneutik oder der postmodernen schwachen Vernunft die Relativität aller Wahrheit vertritt, aber zugleich angesichts des Pluralismus moderner Gesellschaften nichts an Aktualität eingebüßt. Denn wer nach dem so genannten „linguistic turn“ die geschichtliche Relativität von Wahrheit vertritt, kommt schwerlich darum herum, sich nach der Gültigkeit und Fundierung dieses Wahrheitsanspruchs fragen lassen zu müssen.

Die erhaltene *Handschrift* von „Endliches und ewiges Sein“ entstand mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen Juli 1935 und Januar 1937.¹ Das Vorwort datiert zwar vom 1. September 1936, aber aus schriftlichen Bemerkungen lässt sich belegen, dass die beiden Anhänge erst danach begonnen wurden. Bis Januar 1937 wurden weitere inhaltliche Korrekturen und Umarbeitungen vorgenommen, die im Rahmen der Entstehungsgeschichte des Werks bislang jedoch noch nicht näher erforscht wurden.²

Eine heute *nicht mehr erhaltene*, vermutlich in der ersten Hälfte 1937 (von unbekannt) erstellte *maschinelle Abschrift* gelangte über mehrere Zwischenstationen³ im Sommer 1938 zum Verlag Borgmeyer nach Breslau.

¹ Ausführliche Belege nachzulesen bei *Neyer, M. A.*, Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘. Eine Dokumentation. In: Edith-Stein-Jahrbuch I (1995), 311–343.

² Das Manuskript weist jedenfalls an etlichen Stellen Streichungen, Umstellungen und Verbesserungen auf, die bisher noch nicht systematisch untersucht wurden. Da Edith Stein, wie ihr Lehrer Husserl, mit Papier äußerst sparsam umging, sind in der Handschrift zum Teil durchgestrichene Abschnitte einer vorhergehenden Fassung, eines Briefausschnitts (von ihrer Mutter?) sowie von Korrekturnotizen Dritter und Anmerkungen Edith Steins erhalten.

³ Vom Verlag Pustet (Regensburg) im Juni 1937, zu Prof. Albert Auer OSB, der die theo-

Erhalten geblieben sind dagegen mehrere in die Handschrift eingefügte maschinenschriftliche Textabschnitte, die auf eine intensive Bearbeitung hinweisen.

Da Borgmeyer im Unterschied zu anderen Verlagen zunächst keine Bedenken hatte, dass die „Reichsschrifttumskammer“ wegen der „Nürnberger Rassengesetze“ die Publikation einer Jüdin untersagen könnte, schloss man mit Edith Stein einen Vertrag (22. Juli 1938). Allerdings musste der Text entgegen der ursprünglichen Absicht Edith Steins aus drucktechnischen Gründen auf zwei Bände verteilt werden. Die Drucklegung des ersten Teils (*Druckfahnen*: Kapitel I–V) begann im August 1938. Die Drucklegung des zweiten Teils und der Umbruch des ersten Teils überschritten sich; die *Umbrüche*, die mit dem fünften Kapitel enden, sowie die *Druckfahnen des zweiten Teils* (Kapitel VI–VIII) und der beiden *Anhänge* lagen bis Ende 1938 vor. Danach stellte der Verlag Borgmeyer den Druck ein, denn nach den Ereignissen der Reichskristallnacht (11. 11. 1938) und der Emigration Edith Steins wagte man es nicht mehr, das Werk einer jüdischen Autorin zu publizieren. Auch der Versuch, in den Niederlanden oder Belgien für die 60 im Satz fertig gestellten Druckbögen (3000 kg Blei!) einen Verleger zu finden, der den Mut hatte, das Werk doch noch zu veröffentlichen, scheiterte. Weder Malvine Husserl – E. Husserl war 1938 verstorben – noch Leo van Breda (Löwen), die Edith Stein um Rat ersuchte, vermochten ihr zu helfen. Eine letzte Bitte an Jan Nota vom September 1940 erledigte sich, weil kurz darauf die Niederlande von deutschen Truppen besetzt wurden. So blieb „Endliches und ewiges Sein“ zu Lebzeiten Edith Steins unveröffentlicht.

Da Edith Stein mit dem jungen Philosophiestudenten Walter Warnach (1910–2000) die erhaltenen Druckbögen zügig korrigierte, konnte sie bei ihrer Emigration nach Eicht ein „vollständiges und durchkorrigiertes Exemplar“ (vgl. ESGA 3, Nr. 581; 592: Briefe an Warnach vom 16. 12. 1938 und 14. 1. 1939) mitnehmen. Dieses Exemplar, das 1941 über Frankfurt nach Königstein (Taunus) und nach dem Krieg 1947 nach Köln zurückkam, sowie die Handschrift, die korrigierten Druckbögen des Gesamtwerks und ein maschinenschriftliches Inhaltsverzeichnis konnten gerettet werden und liegen uns noch heute vor. Der von Edith Stein in den ersten Monaten 1939 begonnene Index blieb unvollendet und ist nicht mehr erhalten.

logische Begutachtung zur Erlangung des Imprimatur vornehmen sollte, nach Salzburg; schließlich zum Hegner-Verlag nach Wien.

Erstausgabe und Neuauflage

Edith Stein, die Anfang August 1942 in Auschwitz getötet wurde, erlebte die Veröffentlichung ihres philosophischen Hauptwerkes nicht mehr. Doch bereits 1947 begannen Romaeus Leuven (1911–1974) und Lucy Gelber (1904–1996) mit der Sichtung und Sammlung der eingangs beschriebenen Manuskripte, die für den Druck vorbereitet wurden und heute im Edith-Stein-Archiv (Köln) sowie im Internationalen Edith-Stein-Archiv (Würzburg) aufbewahrt werden. Auf diesen Schriftenbestand greift auch die hier im Rahmen der ESGA vorgelegte Neuauflage von „Endliches und ewiges Sein“ zurück.

Die 1950 bei Herder und Nauwelaerts erschienene *Erstausgabe*, die auch den Ausgaben von 1962 und 1986 zugrunde liegt, hatte sich zum Ziel gesetzt, „den letztgültigen Gedankengang oder die zeitlich letzte Fassung des Gedankens festzuhalten“ (ESW II, 496). Bei einem eingehenden Vergleich der Manuskripte wurde jedoch schnell sichtbar, dass die Herausgeber sich derart viele eigenmächtige Eingriffe in den Text erlaubten, dass diese Intention nicht wirklich realisiert werden konnte und daher erneut angegangen werden musste.

Die hier vorgelegte Neuauflage hat das Ziel, erstmals eine vollständige Ausgabe letzter Hand in einem Werk zu bieten, so wie es die Autorin ursprünglich beabsichtigt hatte. Maßgeblich für die Neuauflage ist der von Edith Stein erstellte und mit Hilfe von Walter Warnach vollständig durchkorrigierte Text, der als Exemplar letzter Hand oder als die abschließende, autorisierte Fassung der Autorin zu betrachten ist und mit den anderen erhalten gebliebenen Vorlagen zu vergleichen war.

Da ich die Schnellebigkeit akademischer bzw. editorischer Konventionen aus eigener Erfahrung kenne, habe ich schließlich die Überlegung, die Angaben in den Fußnoten heutiger Zitationsweise anzupassen, verworfen. Ein solch weit reichender Eingriff in den historischen Textbestand schien mir auch sachlich nicht angezeigt, da sich die von Edith Stein angegebene Sekundärliteratur mit den gegebenen Hinweisen und gegebenenfalls (in spitzen Klammern) beigefügten Ergänzungen finden lässt.

Es ist zwar richtig, dass auch noch in den von Stein/Warnach bearbeiteten Druckbögen letzter Hand flüchtige Rechtschreib-, Zeichen- oder Druckfehler zu finden sind, dass ab und zu Worte oder kleinere Satzteile ausgelassen wurden und manche Zitatnachweise, die Gelber/Leuven korrigiert haben, nicht stimmten oder unvollständig waren. Aber auf den Gesamttext bezogen halten sich die groben Fehler in Grenzen, so dass uns Stein/Warnach in dieser Hinsicht einen editorisch gut ausgearbeiteten Text hinterlassen haben. Die Entscheidung der Herausgeber der Erstausgabe, Absätze z. T. auszulassen oder zusammenzuziehen, Hervorhebungen Edith

Steins zu nivellieren oder zu verändern und den Anhang (immerhin ca. 17% des Gesamttextes) nicht bzw. erst später separat zu veröffentlichen⁴, sind allerdings editorisch und inhaltlich schwer nachzuvollziehen, da sie das Verständnis des Werkes beeinträchtigen und sachlich nicht überzeugend begründet werden.

Für den Leser tritt der Unterschied der Neuedition zur Erstaussgabe im Schriftbild und an den beigefügten Anhängen besonders deutlich hervor:

Ähnlich wie E. Husserl arbeitet Edith Stein ziemlich exzessiv mit Hervorhebungen, Anführungszeichen und Unterstreichungen, um den Gedanken zu differenzieren. *Hervorhebungen* (in der Handschrift unterstrichen, in der Erstaussgabe, der wir hier folgen, kursiv gesetzt) sollen die Wichtigkeit einer Aussage oder eines Terminus unterstreichen. In der Erstaussgabe werden dagegen Autorennamen und einige Ausdrücke (wie Form, Idee, Wahrheit) abweichend (aber nicht immer konsequent und auch bisweilen unter Eliminierung anders lautender textlicher Markierungen) von der Vorlage durch kursive Hervorhebung gekennzeichnet. *Anführungszeichen* setzt Edith Stein in der Regel erstens, wenn sie selbst einen griechischen oder lateinischen Ausdruck ins Deutsche übersetzt oder eine gängige Übersetzung wiedergibt, zweitens, wenn sie einen in Frage stehenden philosophischen Terminus diskutiert, oder drittens, wenn sie eine metasprachliche Ebene bezeichnen möchte. Dieser Zeichengebrauch wird in der Erstaussgabe ohne einsichtige Gründe oft (in kursive Hervorhebungen oder ganz) aufgelöst.⁵ Ebenso verhält es sich dort, wo Edith Stein *Hervorhebungen und Anführungszeichen* bewusst kombiniert. Dass dadurch der philosophische Gedanke nivelliert wird und an Differenzierung verliert, mag folgendes Beispiel veranschaulichen: So weist Edith Stein in Kapitel II, 2 darauf hin, dass in der Philosophie diskutiert wird, ob „cogito, ergo sum“ bei Descartes einen Reflexionsschluss und insofern eine geltungslogisch abgeleitete oder – wie Stein mit Husserl zu zeigen versucht – eine ursprüngliche und insofern geltungslogisch unhintergehbare (Seins-) Gewissheit darstellt. Indem die Herausgeber den Ausdruck „cogito, ergo sum“ in den Vorlagen bei Stein – warum wird nicht erklärt – in

⁴ Der – auch nur für den Heidegger-Anhang gültige – Hinweis der Erstaussgabe, dieser Anhang würde „eine gründliche Umarbeitung seitens der Verfasserin selbst erfordern“ (ESW II, 496), da er das Werk Heideggers nur bis 1935 berücksichtigt, vermag mich weder redaktionell noch inhaltlich zu überzeugen, zumal er dann doch zu einem späteren Zeitpunkt erfolgte. Die genannten Zeit- und Kostengründe dürften dagegen eine wesentlichere Rolle gespielt haben. Auch im Hinblick auf den Satz mussten die Herausgeber einräumen: „Eine durchgreifende satztechnische Revision [...] konnte [...] nicht mehr in dem vollen Umfang durchgeführt werden, wie es die Herausgeber und der Verlag selbst gewünscht hätten“ (ESW II, 497).

⁵ Von einer „Berücksichtigung der stilistischen Gründe E. Steins“ (ESW II, 496) kann in diesem Zusammenhang jedenfalls nicht die Rede sein.

cogito ergo sum abändern, geht dieser wichtige semantische Unterschied verloren.

Wir haben uns bemüht, den ursprünglich von Edith Stein intendierten Zeichenbestand und die damit intendierten inhaltlichen, logischen und semantischen Nuancierungen im Text wiederzugeben. Da der Eingriff in den Textbestand beträchtlich war und auf jeder Seite spürbar wird, hat sich dadurch das Schriftbild geändert.

Inhaltliche Grundlinien

In „*Endliches und ewiges Sein*“ versucht Edith Stein auf dem Hintergrund der mehr als zweitausendjährigen abendländischen, jüdisch-christlichen Denk- und Offenbarungsgeschichte die Wahrheits- und Gottsuche von einst mit den denkerischen Möglichkeiten der Moderne (v. a. der Phänomenologie) zu versöhnen. Vor allem möchte sie auf dem Boden einer sich personalem Denken und der Kontemplation öffnenden Phänomenologie drei große Strömungen zusammenführen: die abendländische Metaphysik, die nach dem Sinn von Sein, d. h. nach dem letzten Zusammenhang und der Einheit von allem fragt, was ist (Ontologie), die neuzeitliche Philosophie, für die Sein nur noch im Modus des (Selbst-)Bewusstseins in den Blick kommt, und das jüdisch-christliche Denken, das alles Seiende letztlich als Geschaffenes begreift. Ihre eigene Leistung sieht Edith Stein darin, ein Medium der Übersetzbarkeit, d. h. eine Sprache zu finden, „in der sie sich verständigen können“ (15). „*Endliches und ewiges Sein*“ ist nach Edith Steins Selbstaussage nicht ein ausgearbeitetes „System der Philosophie“ (5), sondern „der Grundriss einer Seinslehre“, „von einer Lernenden für Mitlernende geschrieben“ (3). Ausgehend vom „reinen Ich“ will sie zeigen, dass das „Ich bin“ der Person erst im „Ich bin“ des Ewigen seine Fülle, seinen letzten Sinn und Halt findet.

Das Werk ist in acht Kapitel unterteilt, denen zwei längere Anhänge folgen. Thematisch lässt sich „*Endliches und ewiges Sein*“ in zwei große Teile (Kapitel I–VI; Kapitel VII–VIII) gliedern.

Die Einleitung (Kap. I) erklärt die leitende Fragestellung nach dem Sinn von Sein. Sie umreißt kurz das Vorhaben. Die Arbeit hat das Ziel, über „die sachliche Untersuchung des Seienden auf den Sinn des Seins hin“ (5) das Grundgesetz einer „Seinsverwandtschaft“ (*analogia entis*) aufzudecken, das alles Seiende – Gott, Welt und Mensch – miteinander verbindet und die Grundlage für die Erkennbarkeit des Seienden darstellt.⁶ „In dieser phäno-

⁶ Trotz der „ontischen Entsprechung“ ist allerdings, wie sich zeigen wird, die Gotteserkenntnis begrenzt, „denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine

menologisch untermauerten, neuen metaphysischen Deutung des überlieferten Begriffs der *Analogia entis* wird es darum gehen, diesem Verweisungsbezug im Ausgang vom endlichen Sein aufsteigend zum unendlichen Sein phänomenologisch-ontologisch nachzuspüren.“⁷

Die folgenden vier Kapitel (Kap. II–V) versuchen von drei Seiten den Grenzbegriff des Denkens einzukreisen, d. h. das Denken für die Idee des unendlichen, erfüllten, einfachen und reinen Seins zu öffnen.

Ausgangspunkt ist die in Anlehnung an „*De ente et essentia*“ von Thomas von Aquin entfaltete Problematik von Potenz und Akt (Kap. II). Das endliche Seiende als in Entfaltung begriffenes, entweder potenzielles oder aber momentan aktuelles Sein enthüllt die Idee des *actus essendi*, des in jeder Hinsicht aktuellen Seins als Grenzbegriff des Denkens. Darauf wird dieser Zugangsweise zum Ewigen eine Analyse von wesenhaftem und wirklichem Sein (Kap. III) an die Seite gestellt. Es soll gezeigt werden, dass alles, *was* ist, jedes vereinzelte Sinngebilde, auf ein „*Höchstmaß* des Seins“ (85) verweist, das Ursprung und Inbegriff aller Sinnfülle ist. Diesem Ziel nähert sich die folgende, äußerst komplexe und umfangreiche Analyse, die das Seiende im Anschluss an Aristoteles als aus Stoff und Form Zusammengesetztes begreift und nach einem letzten Träger, einer alle zusammengesetzten Substanzen tragenden und verbindenden Einheit oder einfachen Substanz fragt (Kap. IV). Schließlich wird über eine Erörterung des formalen Aufbaus des Seienden, wie er in der Lehre von den Transzendentalien thematisiert wird, gezeigt, dass alles Seiende immer schon einem erkennenden Geist zugeordnet ist, der zum „Begriff des Seienden“ die Bestimmung „des Vollkommenheitgebenden“ (250) – des Wahren, Guten, Schönen – hinzufügt (Kap. V), das auf „seinen göttlichen Ursprung“ (276) verweist. In Kapitel VI werden die erarbeiteten Analysen zusammengefasst und es wird der Versuch unternommen, „den gemeinsamen Sinnbestand allen (endlichen) Seins zu bestimmen“ (282).

Die beiden abschließenden Kapitel flankieren und vervollständigen dieses Ergebnis, indem sie die für die Erarbeitung einer Offenbarungstheorie grundlegende Frage erörtern, wie Unendliches im Endlichen sich an ihm selbst zeigt oder erscheint (Kap. VII), und wie die Einheit Gottes und die Einzigkeit des individuellen menschlichen Seins in Einklang gebracht werden können, ohne eine der beiden Seiten unzulässig zu verkürzen (Kap. VIII).

An diese acht Kapitel schließen sich zwei größere Anhänge an, die über Nähe und Differenzen der Ausführungen zum Sinn des Seins in „*Endliches und ewiges Sein*“ im Vergleich zu „*Martins Heideggers Existenzphilosophie*“

so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806)

⁷ Sepp, H., Einführung des Bearbeiters. In: Stein, Edith, *Potenz und Akt*. ESGA 10 (2005), XI–XXXVII, hier: XXX.

(Anhang I) sowie der Seelenkonzeption von Edith Stein und Teresa von Ávila Rechenschaft geben wollen (Anhang II). Der erste Anhang ist, wie Edith Stein selbst im Vorwort zu „Endliches und ewiges Sein“ angibt, erst nach Abschluss dieses Werks entstanden (7). Dies dürfte auch für den zweiten Anhang „Die Seelenburg“ gelten (vgl. 501 ff.).

Die sachliche Auseinandersetzung mit Heidegger, den Edith Stein seit 1916 persönlich kannte, war schon vor der Abfassung des Werkes „Endliches und ewiges Sein“ gereift. Edith Stein hatte nach eigenen Angaben *Sein und Zeit* (1927) „bald nach dem Erscheinen gelesen und davon einen starken Eindruck erhalten“ (7). Sie hatte aber auch schon vorher Heideggers Werdegang aufmerksam verfolgt, seine sachliche Annäherung an Husserl, aber auch – mehr vielleicht als Husserl selbst zunächst – die Differenzen zwischen beiden an „entscheidenden Punkten“ (An Ingarden, 9.10.1926, ESGA 4, Br. 100) wahrgenommen und später auch schriftlich festgehalten.⁸ Heidegger seinerseits hatte das Manuskript von „Potenz und Akt“ gelesen, das Edith Stein im Spätsommer 1931 für eine mögliche Habilitation in Freiburg fertig gestellt hatte, und um Weihnachten 1931, wie Edith Stein selbst bezeugt, „in einer sehr anregenden und fruchtbaren Weise“ (An Ingarden 25.12.1931, ESGA 4, Br. 152) bei sich zu Hause darüber mit ihr diskutiert. Eine erste vorsichtig-offene Bewertung Heideggers nimmt E. Stein in ihrem, zu ihren Lebzeiten unveröffentlichten Manuskript „Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie“ (um 1932) vor, das den Zwiespalt von Heideggers Fundamentalontologie im Hinblick auf die Gottesfrage herausarbeitet. Sie kommt dort zu dem Ergebnis: „Bei Heidegger erscheint es mir heute verfrüht, sein Weltbild zeichnen zu wollen. Die Zentralstellung des Daseins, die Betonung der Sorge als zu ihm wesenhaft gehörig, des Todes und des Nichts, sowie manche extreme Formulierungen weisen auf ein gottloses, ja geradezu nihilistisches Weltbild hin.“⁹ Dieser Eindruck verstärkte sich dann unter der Anfang 1933 erschienenen Besprechung von *Sein und Zeit* durch Hedwig Conrad-Martius. Im Anhang I, dessen erster Teil (Wiedergabe des Gedankengangs) sich des Gedankens in den wichtigsten bis 1936 erschienenen Werken Heideggers zu vergewissern sucht, folgt Stein im zweiten Teil (Stellungnahme) weitgehend der These von Hedwig Conrad-Martius. Danach habe Heidegger zwar einerseits durch seine Analyse des seinsverstehenden Daseins den Weg frei gemacht, „wie das erkennende Ich über sich selbst hinaus gelangen könne“ und „so nicht nur das eigene Sein, sondern auch das Sein der Welt und das alles geschöpfliche Sein begründende göttliche Sein zu fassen“ (481), er habe aber andererseits diese Tür dann

⁸ „Gegensatz von Husserl und Heidegger“, in: Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie. ESW VI, 1962, 11.

⁹ A. a. O., S. 14.

„gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert, dass ein Wiederöffnen unmöglich scheint“ (ebd., Zitat von H. Conrad-Martius). Stein selbst bemerkt: „Hätte es sich nicht gelohnt nachzuforschen, ob nicht in dem Bemühen um die *Analogia Entis* die echte Frage nach dem Sinn des Seins lebe? Bei gründlicher Erwägung wäre auch klar geworden, dass die Tradition ‚Sein‘ keineswegs im Sinne von ‚Vorhandensein‘ (d. i. dinglichem Beharren) meinte“ (483).

Im Mittelpunkt des zweiten Anhangs steht die Seelenkonzeption der „Seelenburg“ bei Teresa von Ávila. Bei Teresa entdeckt Stein nicht nur eine äußerst differenzierte Analyse des menschlichen Selbst, sondern vor allem auch eine Konzeption, die den Zugang zu religiösen (und ontologischen) Fragestellungen und zur Mystik öffnet. Teresa ging es nach Stein vor allem um die Selbsterkenntnis, die sich dem Menschen über das Gebet erschließt. „Es lag ihr durchaus fern zu erwägen, ob dem Bau der Seele auch abgesehen von der Einwohnung Gottes noch ein Sinn zukomme“ (520). Im Unterschied zu Teresa möchte Edith Stein den Seelenbegriff im Ganzen philosophisch (neu) erschließen¹⁰ und den Unterschied zwischen Seele und Geist stärker herausarbeiten, „wonach Seele das Verborgene, Ungestaltete, Geist das frei austromende, offenbare Leben ist“ (525).

Der Schwerpunkt der Einleitung von „Endliches und ewiges Sein“ („Die Frage nach dem Sein“) liegt, wie schon der Umfang der einzelnen Unterkapitel zeigt, auf der Frage nach „Sinn und Möglichkeit einer ‚Christlichen Philosophie‘“ (§4), denn „Endliches und ewiges Sein“ will als philosophische Studie verstanden werden. Philosophie als „Streben nach Weisheit“ (27) ist nach Edith Stein nicht nur „lebendige Betätigung“ (philosophieren) oder eine „dauernde Geisteshaltung“ (22), sondern eine Grundlagenwissenschaft, deren Aufgabe darin besteht, die „Grundlagen aller Wissenschaft zu klären“ (25), mit dem Ziel, „das Seiende aus seinen letzten Gründen zu verstehen“ (27). Um sicher zu gehen, dass die Untersuchungen sich „nicht bloß in Worten bewegen“ (18), müssen sich der Gedankengang des Werks und seine begrifflichen Unterscheidungen sachlich ausweisen lassen. Die inhaltlichen Analysen müssen sich also vor dem Forum der autonomen Vernunft behaupten können, die darauf besteht, nach ihren eigenen Verfahren vorzugehen und sich einzig auf die Kraft der Vernunft, nicht auf die Quellen der Offenbarung zu stützen. Die mittelalterliche Philosophie hingegen hatte „in der offenbarten Wahrheit den Maßstab aller Wahrheit gesehen“ (21). Damit ist die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Philosophie aufgewor-

¹⁰ Ihre Kritik richtet sich besonders gegen den Versuch naturwissenschaftlich orientierter Psychologie, „alle seelischen Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen, wie ein räumliches und stoffliches Dinge aus Atomen, zusammensetzen zu wollen“ (521).

fen, die seit Ende des 18. Jahrhunderts das Denken in Atem hielt (z. B. bei Fichte, Hegel, Schelling, A. Rosmini, den Vertretern der Tübinger Schule). Auch das Erste Vatikanische Konzil (1870/71) hatte sich auf der Diskussionsgrundlage von Vorlagen, die Vertreter der Römischen Schule (v. a. Franzelin und Schrader) ausgearbeitet hatten, mit diesem Problem beschäftigt.

Edith Stein hatte sich erstmals in „Die Phänomenologie Edmund Husserls und die Philosophie des Heiligen Thomas von Aquino“ (1929; ESGA 9) mit diesem Problem auseinandergesetzt. Die natürliche Vernunft kann nach Thomas von Aquin (vgl. SG I, 2–3), auf dessen maßgeblichen Entwurf Edith Stein verweist, zwar „nicht bis zur höchsten und letzten Wahrheit gelangen“, aber „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“ (21). Dieser erste Versuch, sich auf der Grundlage der Übersetzung von „De veritate“ (1925–1928, erschienen 1932; ESGA 23) über das Verhältnis von Glauben und Wissen vor dem Horizont der Phänomenologie Husserls Rechenschaft abzulegen, erhielt durch das internationale Symposium „Christliche Philosophie“ in Juvisy bei Paris (11. 9. 1933), an dem Stein teilgenommen hatte und auf dem die damals maßgeblichen Lösungsvorschläge von M. Blondel bis É. Gilson und Mandonnet diskutiert wurden, vor allem durch J. Maritain neue Denkanstöße. Mit J. Maritain unterscheidet Edith Stein zwischen „Zustand“ und „Natur“ der Philosophie. Maritain vertrat die These: „Ihrer Natur nach sei die Philosophie von Glauben und Theologie völlig unabhängig. Aber die Natur verwirklicht sich jeweils unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen“ (22). Auch die Philosophie hat ihren je geschichtlichen Ort („Zustand“), ohne den sie sich selbst nicht verstehen kann. Sie kann sich nicht verbergen, dass sie durch die Auseinandersetzung mit Theologie und Offenbarung entscheidende Denkanstöße erhalten hat. Grundlegende Begriffe der Philosophie wie „z. B. die Begriffe Person und Substanz“ (31) sind aus einer übersetzenden Aneignung genuin christlicher Gehalte hervorgegangen. Säkulare Vernunft, die sich ihres Selbstverständnisses vergewissert, sieht sich daher auf ihr religiöses Erbe verwiesen. Ohne dieses muss die moderne Gesellschaft gedächtnislos werden und verliert den Kontakt zu ihren eigenen Wurzeln. In diesem Sinne ist die Offenheit der Vernunft auf den Glauben keineswegs unvernünftig. Es ist daher zumindest denkbar, dass die Philosophie, die sich von der Idee der Wissenschaft „im Sinne eines Verständnisses des Seienden aus seinen letzten Gründen“ (24) bewegen lässt, in der Theologie eine Inspiration finden kann, 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. Eine zweite Möglichkeit „christlicher Philosophie“ besteht nach Edith Stein im Anschluss an E. Przywara darin, dass die Philosophie sich „durch Theologie,

(aber) nicht *als* Theologie“ (32) vollendet im Sinne eines aufgrund der Geschichtlichkeit des Menschen grundsätzlich nie vollendbaren Ideals „eines ‚perfectum opus rationis‘, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen“ (33).

Der erste Gang des versuchten Aufstiegs zum Sinn des Seins beginnt im *zweiten Kapitel* („*Akt und Potenz als Seinsweisen*“) mit der Aufdeckung jener Verweisungen auf die „*Idee des reinen Seins*“ (40), die sich aus einer Analyse des Ichlebens erheben lassen. Hintergrund der Ausführungen dieses Kapitels ist der Versuch, vor allem im Hinblick auf Heideggers „*Sein und Zeit*“ die Geworfenheit des Daseins als Geschöpflichkeit auszuweisen. Verglichen mit „*Potenz und Akt*“ (1931) hat sich hier der Schwerpunkt also auf die Auseinandersetzung mit Heidegger verlagert. In „*Potenz und Akt*“ hatte Edith Stein – v. a. in ihrem „*Exkurs über den transzendentalen Idealismus*“ (PA 235–247) – gezeigt, warum sie den von Husserl in den „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*“ (1913) unterbreiteten Vorschlag, man solle die Ausweisbarkeit des (von der dinglichen Welt unabhängigen) Seins auf den „*phänomenalen Charakter der Seinsselbständigkeit*“ (PA 243) beschränken, als eine Reduktion betrachtete und daher nicht nachzuvollziehen bereit war. Dagegen sprach nach Stein u. a.¹¹ nicht nur, dass die Empfindungsdaten für eine rein immanente Reflexion „ein völlig irrationales Datum“ (PA 246) bleiben, sondern auch die Erkenntnis, dass endliche Subjektivität, wie dann Heidegger nachdrücklich herausstellte, sich immer schon auf Welt hin überschritten hat, d. h. in seinem Handeln, Erleiden und Erkennen immer schon auf anderes seiner selbst bezogen ist und so wesenhaft über sich hinausweist. Wie Stein schon in der „*Einführung in die Philosophie*“ herausarbeitet, liegt „der Unterschied zur husserlschen Sichtweise darin, dass das Wesensapriori ‚Person‘ nicht nur bewusstseinsstranszendent, sondern bereits bewusstseinsimmanent gegeben ist: Als bewusstseinsapriorische Bedingung der Erkenntnis ist die psychophysische Struktur bewusstseinsimmanent gegeben und damit die komplexe seelische, qualitative Ganzheit, in die das Ich eingebunden ist. [...] Nur dem personalen Ich ist der Zugang zur ontologischen Seite seiner selbst möglich.“¹²

Von Hedwig Conrad-Martius inspiriert, die 1933 in ihrer Rezension¹³ von „*Sein und Zeit*“ angemerkt hatte, dass die „*Seinslehre*“ Heideggers „eine notwendige Grundlegung der sich in sich selbst existenziell grundlegenden

¹¹ Zur Diskussion um die erkenntnistheoretische Einordnung der hyletischen Daten vgl. Müller, A. U., *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*. Freiburg 1993, 88–103.

¹² Wulf, C., *Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘*. In: Stein, E., *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8, 2004, XV.

¹³ Wiederabgedruckt in: H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, Bd. I, hg. von E. Avé-Lallemant. München, 1963, 185–193.

und hierin gerade begründungsbedürftigen Welt¹⁴ erfordere, stellt sich für Edith Stein im Hinblick auf das Dasein bei Heidegger die Frage: „Kam es aus dem Nichts? Geht es in das Nichts?“ (53). Hängt letztlich nicht die ganze Fundamentalontologie Heideggers begründungslogisch in der Luft, wenn sie das Dasein auf das Geworfensein reduziert? Gerade weil das Dasein sich als in sich selbst nichtiger Grund zeigt, d. h. weil es nur dadurch im Sein begründet ist, dass es über sich hinausweist, ist nach Stein die Möglichkeit nicht auszuschließen, dass es auf einen letzten Grund verweist, dessen es selbst nicht mehr mächtig ist. Bei Descartes (Augustinus und Husserl) entdeckt das im radikalen methodischen Zweifel seinen unhintergehbaren eigenen Boden der Wirklichkeit auslotende Denken (anders als Heidegger) die *Gottesidee* als notwendige Möglichkeitsbedingung seines Zweifelns. Im Unterschied zu Descartes soll bei Stein diese Erkenntnis am Ichleben selbst über die thomanische Unterscheidung von Akt (wirkliches Sein) und Potenz (mögliches Sein), die als Seinsweisen verstanden werden, aufgewiesen werden. Das Sein des seiner selbst gewissen reinen, formalen Ich, „dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Es ist als ‚aktuelles‘ Sein – d. h. als gegenwärtig wirkliches – 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 [...], das nicht zeitlich ist, sondern *ewig*“ (40).

Der zweite Gang des versuchten Aufstiegs zum Sinn des Seins im *dritten Kapitel* („*Wesenhaftes und wirkliches Sein*“) nähert sich der Gottesidee als der Seinsvollendung oder Sinnfülle schlechthin vom wesenhaften Sein her, das ausgehend vom Ichleben erschlossen wird. Der Fluss des Erlebens erscheint uns zwar einerseits als etwas Dahinfließendes, andererseits aber auch aufgrund der darin sich zeigenden Erlebnisgehalte (z. B. meiner Freude) als etwas in sich Gegliedertes, letztlich als „eine Mannigfaltigkeit inhaltlich unterschiedlicher und gegeneinander abgegrenzter Sinneinheiten“ (95). Diese Sinneinheiten (z. B. meine Freude) weisen ihrerseits auf Wesenheiten (die Freude selbst) zurück, die nach Stein den letzten Grund für die Verstehbarkeit von Sinn und für die Strukturierung des (Ich-)Lebens ausmachen. „Das Ichleben wäre ein unentwirrbares Chaos, in dem nichts unterschieden werden könnte, wenn in ihm nicht Wesenheiten ‚verwirklicht‘ würden; durch sie kommt Einheit und Mannigfaltigkeit, Gliederung und Ordnung, Sinn und Verstehbarkeit hinein“ (63). Damit stellt sich aber die Frage nach der Konstitution dieses wesenhaften Seins und dem in der Philosophiegeschichte bis heute nicht gelösten Universalienproblem, d. h. dem Problem des Status und der Funktion der Wesenheiten. Sind sie ante rem ([christlicher] Platonis-

¹⁴ Ebd., 191.

mus), in re (Realismus) oder post rem (Nominalismus)? Existieren sie nur in Gedanken oder auch außerhalb in den konkreten Dingen? Edith Stein neigt, wie sie selbst sagt, zu einem „gemäßigten Realismus“ (92) in einer Fassung, die „der des Duns Scotus“ (95) nahe kommt, der die Washeit der Dinge (quidditas, nach Stein Wesen oder Washeit) und die haecceitas (Dies-da-haftigkeit, nach Stein das individuelle Wesen) als Prinzipien einander wesenhaft und allgemein gegenüberstellt. Nach Stein existieren Wesenheiten nicht irgendwo abgetrennt von den Dingen (gegen den Platonismus), denn „das Wesen bedarf eines Gegenstandes, worin es sein kann; sein Sein ist ein unselbständiges“ (106). Wesenheiten sind immer schon vorausgesetzt, wenn wir erkennen. „Was Freude ist, kann mir niemand begreiflich machen, wenn ich nicht selbst Freude erlebt habe“ (66). Wesenheiten sind daher nach Stein aber auch nicht „bloß ausgedacht“ (gegen den Nominalismus) oder etwas, was durch „ein willkürliches Denken“ zustande kommt (107). Sie stellen eine Vorgabe für das Denken dar, das sie in der ihm eigenen Weise zu erfassen versucht. „Die Erlebnis-Wesenheiten sind keine Erlebnisse, sie sind für die Erlebniseinheiten vorausgesetzt“ (65). Ihr Sein ist „ein wandellooses und zeitloses Sein“ (65). Da es aber eine Mannigfaltigkeit von Wesenheiten gibt, können sie keine Letztgegebenheiten sein, in dem Sinne, dass sie allem Denken und Sein Einheit geben, d. h. Rationalität als in sich strukturierte, durchgängige Ordnung ermöglichen. Eine Lösungsmöglichkeit dieses philosophischen Problems, die sich zwar „jenseits der philosophischen Grenzpfähle“ bewegt, aber „dem entspricht, was noch philosophisch zu erfassen ist“ (116), stellt nach Stein die Hypothese eines in sich dynamischen, göttlichen, ewigen Seins dar, das Fundament der zeitlosen Entfaltung wesenhaften Seins oder Aktuierungsbasis der Wesenheiten ist. Danach sind die Universalien als „schöpferische Urbilder“ alles Geschaffenen „im göttlichen Geist“ (105) vor den je konkreten, individuellen Seienden zu denken, und „das Wirklichwerden in den Dingen ist die Wirkung dieser Wirksamkeit“ (105). Dem göttlichen Logos fällt in dieser Konzeption die Mittlerfunktion zu. Er „ist das göttliche Wesen als erkanntes und die Sinnmannigfaltigkeit des Geschaffenen, die vom göttlichen Geist umspannt wird und das göttliche Wesen abbildet“ (109). Daher sind die Universalien also nicht nur vor dem je konkreten Seienden, sondern zugleich in den Seienden als Konformität von charakteristischen Zügen und nach den individuellen Dingen als Prädikate.

Der dritte Gang des versuchten Aufstiegs zum Sinn des Seins im *vierten Kapitel* („Wesen – essentia, ousia – Substanz, Form und Stoff“) analysiert die Konstitutionsbedingungen des wirklichen Seins, indem es die Frage zu beantworten versucht, „wie ousia, essentia, Substanz und Wesen sich zueinander verhalten“ (232f.). Es ist das mit Abstand umfangreichste und aufgrund der Komplexität vieler Einzeluntersuchungen sprödeste Kapitel, das sich nicht in einigen kurzen Bemerkungen abhandeln lässt. Daher muss im

Zusammenhang eines kurzen inhaltlichen Durchblicks eine Zusammenfassung der wichtigsten Untersuchungsergebnisse genügen.

Ausgangspunkt ist ein Vergleich des Sinns von *ousia* (bei Aristoteles), *essentia* (bei Thomas) und Wesen (§ 1), der zu einer Klärung der verschiedenen Bedeutungen von *ousia* und *on* führt (§ 2). Das ontologische Grundproblem hatte schon Aristoteles formuliert: Was macht eigentlich das Seiende zu dem, was es ist? Vor allem die Frage nach dem τὸ τί ἦν εἶναι („Was ist es, dies zu sein“) des konkreten Seienden entpuppt sich dabei als schwieriges ontologisches Problem. Denn das konkrete Seiende ist einzeln, veränderbar, jedenfalls nicht notwendig. Wirkliches Wissen aber ist allgemein oder universal. Wie also ist ontologisches Wissen über einzelnes Seiendes möglich? Aristoteles beantwortet diese Frage am Beispiel des lebendigen – über alle Veränderungen hinweg identischen – Seienden durch ein Zusammenspiel von Möglichkeit und Wirklichkeit, Stoff und Form (§§ 3–5). Bei Thomas wird dann vor allem der Unterschied zwischen Wesen und Sein herausgearbeitet. Das Kapitel gipfelt in einer Untersuchung des Lebewesens als *ousia* (ab 125), das die weiteren Ausführungen zur Ontologie der Person (Person ist *ousia* als Träger der Essenz) und zu einer Identifikation von *ousia* mit dem individuellen Wesen oder dem Individuum (Einzelding) vorbereitet.

In allem, was ist, muss unterschieden werden zwischen dem substantialen Akt einer bestimmten Substanz als solcher (der aus Stoff und Form zusammengesetzten *essentia*) und dem Existenz-Akt, durch den das Wesen erst aktuiert wird. Sein als das, was eine Möglichkeit aktualisiert, ist immer schon mehr als das, was sich kategorial erfassen lässt. Es ist primär Ereignis („sein“). „*Ousia* im engsten und eigentlichsten Sinn [...] ist *Substanz*, d. h. ein auf sich selbst gestelltes, sein eigenes Wesen umfassendes und entfaltendes Wirkliches. *Essentia* ist das *Wesen* als die zu einem Sein unaufhebbar gehörige, es begründende Wasbestimmtheit dieses Seienden. Bei Lebewesen treten Form und Stoff auseinander. Die Form ist ‚lebendige Form‘ oder ‚Seele‘. [...] Ihr Sein ist Leben, und Leben ist fortschreitende Stoffgestaltung und damit fortschreitende Verwirklichung des Wesens“ (235). Leib, Seele und Geist machen bei Lebewesen die „Grundformen wirklichen Seins“ aus: „das in sich geschlossene Gestalt Bewahrende, das zur Gestaltung Drängende, das sich frei Hingebende und Verströmende“ (235). Allen Lebewesen eignet auch, dass sie nicht schon im Vollbesitz ihres Seins sind, sondern erst werden müssen, was sie sein können. Es ist also so etwas wie eine Steigerungsreihe von Sein denkbar. „Der Name *ousia* im höchsten und eigentlichsten Sinn“ kommt nach Stein dem ersten Seienden zu, „weil es einen unendlichen ‚Seinsvorzug‘ vor allem Endlichen hat“ (236). Nur in ihm fallen Wesen und Sein zusammen, d. h. es ist schlichtweg vollkommen das, was es sein kann.

Nachdem sich in der bisherigen Untersuchung der Sinn von Sein in das

aktuelle, wesenhafte und wirkliche Sein auseinandergelegt hat, bleibt im *fünften Kapitel* („*Seiendes als solches [die Transzendentalien]*“) abschließend und als vorbereitende Analyse zu einer Zusammenschau noch nach der formalontologischen Bestimmung des Seienden zu fragen. Es geht also darum, „den Sinn des Seienden herauszustellen, der allen Kategorien gemeinsam ist“ (243), und die Frage nach der *ousia* auf „die geistige Wirklichkeit anzuwenden“ (239); denn „alles Seiende ist Fülle in einer Form“ (241). Durch die Transzendentalien wird „der formale Bau des Seienden als solchem [...] auseinandergelegt, jede stellt einen anderen ‚Zug‘ darin dar“ (247). Damit sind die „Prädikate“ „eines“ (*unum*), „etwas“ (*aliquid*), „wahr“ (*verum*), „gut“ (*bonum*) und „schön“ (*pulchrum*) gemeint, die mit dem Prädikat „sein“ koextensiv sind und dieses insoweit entfalten, als durch sie das Fundament aller über das Prädikat „sein“ hinausreichenden Rede von Gott gebildet wird.

Unum und *aliquid* (*res*) bezeichnen das Seiende in sich. Etwas als etwas ist nur erkennbar, wenn es eines, d. h. mit sich identisch ist. *Verum* und *bonum* betrachten das Sein dagegen, insofern es mit anderem übereinstimmt. „Die ‚gedankliche‘ Bestimmung, die das Wahre und Gute zum Begriff des Seienden hinzufügt, ist die des Vollkommenheitgebenden“ (250).

Die formale Konzeption des Wahren, Guten und Schönen (§ 8) wird schrittweise entfaltet. Über eine Analyse der Wahrheit (§§ 10–14) weist Edith Stein als erstes Analogon der Wahrheit die transzendente (oder göttliche) Wahrheit auf. Wahrheit meint Sein, „*Offenbarsein für den Geist*“ (255), oder den Bezug von Seiendem und erkennendem Geist (logische Wahrheit als Entsprechung von Intellekt und erkannter Sache, künstlerische als „Übereinstimmung des Werkes mit der reinen Idee, die ihm zugrunde liegt“ (259), oder ontologische Wahrheit als Entsprechung von Dingen und göttlichem Intellekt). Das Prädikat des Gutseins (§§ 16–18) meint den Bezug von Seiendem und Wollen (Streben), insofern das Handeln erst die Einheit von Intention und Erkanntem vollendet. „Sofern einem jeden Geschöpf das Maß seines Seins durch den göttlichen Willen bestimmt ist, bedeutet die erreichte Vollendung seines Seins zugleich die vollkommene Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und damit das ihm erreichbare Maß an Güte“ (266). In der Erfahrung des Schönen schließlich wird das „Subjekt“ über sich hinausgeführt. Das Sein wird transparent auf die Harmonie des Seienden oder den Einklang von allem. „Was aber allem Geschaffenen Sein und Schönheit gibt, muss die höchste Schönheit – die Schönheit selbst – sein“, d. h. Gott, insofern er „in und für sich selbst ganz durchleuchtet [ist]: das Licht selbst, in dem kein Schatten und keine Finsternis ist (1 Joh 1,5)“ (277).

Das *sechste Kapitel* hat die Funktion einer Synthese der Kapitel 2–5. Daher der Titel „*Der Sinn des Seins*“. Der erste Teil (§§ 1–3) handelt von gemeinsamen Sinnbestand des Seins und vom Seienden als Entfaltung. Der zweite Teil (§ 4) schließt die Erörterungen mit einer Studie zur *Analogia entis* und

der Beziehung zwischen dem Sein und den Geschöpfen und bereitet mit seinen Ausführungen über das göttliche Personsein als „Urbild allen Personseins“ (297) den Übergang zu Kapitel 7 vor, das die Analogia entis zur Analogia trinitatis weiterentwickelt.

Als gemeinsamer Sinnbestand allen endlichen Seins (wesenhaftes Sein, Existenz, wirkliches Sein oder Dasein, gedankliches Sein) stellt Edith Stein heraus: „Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes.“ D. h. im Einzelnen: „Wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein Entfaltung aus einer Wesenform heraus, von der Potenz zum Akt, in Raum und Zeit. Gedankliches Sein ist Entfaltung in mehrfachem Sinn.“ Es ist die Antithese zur Existenz, das die Gegenwart des Denkenden mit einschließt und vom Geist gestützt wird. Es ist Denken (als Denkbewegung) oder Gedacht-sein (im Sinne von Gehalt) oder „bloßes Gedacht-sein“, dem „kein erfüllender sachlicher Gehalt entspricht“ (283). Endliches Sein als Sein in Entfaltung weist auf ein Sein zurück, in dem je schon alles voll entfaltet ist, das also in sich selbst wesenhaft Ereignis ist, daher alles endliche Sein aktuiert, und in dem Wesen und Sein zusammenfallen, so dass von ihm letztlich nur ausgesagt werden kann, dass es der Inbegriff des Seins (sum qui sum) ist. So kommt Stein zu dem Schluss: „Nur weil alles endliche Sein im göttlichen ‚Ich bin‘ sein Urbild hat, hat alles einen gemeinsamen Sinn. Weil sich aber das Sein in der Schöpfung ‚teilt‘, hat das Sein nicht in allem Seienden streng denselben Sinn, sondern neben dem gemeinsamen einen verschiedenen Sinnbestand“ (295).

Im Gang des Gedankens war das Denken von dem Sein ausgegangen und hatte auf das geachtet, was ist. Dabei kam das „von unten“ ansetzende, begreifende Denken, das alles und sich selber in der Dynamik seines Seins zu fassen versuchte, schließlich vor einen Ursprung, der es nicht nur graduell, sondern wesentlich übertrifft und der seine Fassungskraft übersteigt. Bei seinem Aufstieg zum Sinn des Seins lernt das Denken sich neu kennen. Es entdeckt im Mitgehen dessen, was sich zeigt, dass es nicht bei sich selbst in seinem Eigensten ist, sondern in seine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit nur in einem Akt freier Hingabe an das Geheimnis dessen kommt, als dessen Gabe es selbst ist. Die Gegenwart des Heiligen aber „erschließt sich nur dem Denken, das seinen Weg zum Woher seiner selbst bis ins Verstummen aller Antwort in der letzten Rückfrage gegangen ist und so ins verweissende Verdanken übergegangen ist“¹⁵. Insofern sieht sich das Denken vor die Entscheidung gestellt, ob es für das ihm selbst Inkomparable offen ist und ob es sich als die sich selbst helle Unangemessenheit ans Heilige anzunehmen vermag.

¹⁵ Hemmerle, K., *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg i. Breisgau 1966, 48.

Die abschließenden Ausführungen des sechsten Kapitels über das göttliche Personsein als „Urbild alles endlichen Personseins“ (297) setzen diese Offenheit des Denkens voraus und skizzieren bereits die Grundzüge einer trinitarischen Ontologie, die in den beiden nächsten Kapiteln ausgefaltet werden. Die Mannigfaltigkeit des Seienden lässt sich letztlich nur verstehen, wenn Gott, der letzte Grund des Seins, in sich selbst dynamisch ist: „eine ewige Bewegung in sich selbst, ein ewiges Sich-selbst-schöpfen aus der Tiefe des eigenen unendlichen Seins als schenkende Hingabe des ewigen Ich an ein ewiges Du und ein entsprechendes ewiges Sich-empfangen und Sichwieder-schenken“ (298). Eine solche in sich dynamische Einheit des Seins hebt die Verschiedenheit nicht auf, sondern setzt sie erst wirklich frei, weil sie im Grunde und in Freiheit Ja sagt zum Anderen seiner selbst und zu sich. „Indem der Vater den Sohn erzeugt (oder das ‚Wort ausspricht‘), übergibt er ihm die Schöpfung als von Ewigkeit her vorgesehen“ (299).

Die beiden letzten Kapitel behandeln zwei während der Untersuchungen zum Sinn des Seins sichtbar gewordene Überhangsprobleme von äußerster Wichtigkeit. Im *siebten Kapitel (Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung)* wird die Frage aufgeworfen, wie „Gott ein von dem seinen verschiedenes Sein hervorgerufen hat“ (294) oder wie außerhalb von diesem göttlichen Leben überhaupt etwas sein kann. Der monistische Pantheismus ist eine für Stein ebenso unbefriedigende Lösungsmöglichkeit wie ein ontologischer Dualismus. Für ein Denken, das die Freiheit ernst nimmt, ist ein „Außerhalb“ des Absoluten, wie Edith Stein im Anschluss an Gen 1, 26 zu zeigen versucht, nur denkbar als Bild Gottes. Orientiert an der Stufenontologie des Thomas von Aquin und an Dionysius Areopagita sucht Stein das Bild Gottes in „leblosen Körperdingen“ bis hin zu „reinen Geistern“ (§§ 4–11). Der Frage folgend, ob, „wenn der Schöpfer das Urbild der Schöpfung ist“, sich dann „in der Schöpfung ein wenn auch noch so fernes Abbild der Drei-Einheit des ursprünglichen Seins finden muss“ (301), wird dieses „Bild Gottes“ trinitarisch bestimmt. Der Schwerpunkt des Kapitels liegt auf der Herausarbeitung des Gottesbildes im Menschen (§ 9), die bereits in den einleitenden Bemerkungen zum (menschlichen) Personsein (§§ 1–3) vorbereitet wird und die Erörterungen zur philosophischen Anthropologie in „Der Aufbau der menschlichen Person“ entfaltet. Die ganze Untersuchung mündet schließlich in die These: „Im endlichen Abbild spaltet sich, was im göttlichen Urbild eins ist“ (380). „Das Drei und Eins darf wohl als ein Grundgesetz des geistigen Lebens (wie der ganzen Schöpfung) angesehen werden“ (378).

Pflanzliches, tierisches und menschliches Leben sind nach Stein jeweils stoffgebundenes und je auf ihre Art stoffgestaltendes Leben. Im Unterschied zur Pflanze, die nach Stein und Conrad-Martius keine eigentliche innere Mitte hat, sondern als empfindungsloser und bewusstloser Drang nach Außen in der organischen Assimilation von Materie aufgeht, und im Unter-

schied zum Tier, das auf äußere Reize (mehr oder minder mechnisch) mit Empfindungen antwortet, aber „als dieses Ganze in seiner Umwelt steht“ (313), ist der Mensch in der Lage, sich von seiner Umwelt zu distanzieren. Er kann frei Stellung nehmen zu dem, was ihm widerfährt, und ist zu bewusstem Erleben fähig. Der Mensch ist Person, d. h. ein „bewusste(s) und freie(s) Ich“ (318), denn „das *innere* Leben ist hier bewusstes Sein“ (314) im Sinne von Intentionalität und Selbstbewusstsein. Aber auch das geistige Leben ist konstitutiv zurückgebunden an seinen psychophysischen Grund. „Als *reines* Ich könnte die Person nicht leben. Sie lebt aus der Wesenfülle, die im wachen Leben aufleuchtet, ohne jemals ganz durchleuchtet oder beherrscht werden zu können. Sie trägt die Fülle und wird zugleich von ihrem dunklen Grunde getragen“ (319). Damit ist bereits bewusstseinsimmanent eine ontologische Komponente gegeben. Der Mensch ist immer schon auf das Andere seiner selbst zum Glücken seines Daseins angewiesen. Analysiert man diese Entfaltungsstruktur, dann findet man nach Stein im (geistigen) Leben ein natürliches Gottesbild im Menschen. Etwa in der dreifach-einen „Entfaltung des geistigen Lebens nach außen im verstandesmäßigen Erkennen, Fühlen und Wollen“ (380) oder – wie Stein im Anschluss an Augustinus ausführt – in der Liebe als solcher, in Geist, Liebe und Erkenntnis oder in Gedächtnis, Verstand und Wille. Besonders deutlich wird der Sachverhalt im Hinblick auf die Liebe, denn zu ihr gehört „ein Liebender und ein Geliebtes, schließlich die Liebe selbst“ (375). Der Mensch seinerseits ist von innen her auf die Liebe verwiesen. Sein Leben, d. h. „die Entfaltung der persönlichen Eigenart“ ist ohne einen Akt interpersonaler Anerkennung nicht zu denken. Erst am und durch den anderen, der mir die Möglichkeit gibt, den in mir selbst dunklen Grund angemessen zu entfalten, kann ich mich erkennen, wie ich erkannt und gemeint bin. Erst in der freien Übernahme der Wechselseitigkeit des Zum-Bild-Werdens füreinander kann sich (menschliches) Sein vollenden. Das ist nach Stein aber nur möglich durch eine übernatürliche Verwandlung, durch die Selbstmitteilung Gottes, in der die Freiheit im Ursprung, in der Liebe selbst oder im göttlichen Leben ihren Grund nimmt. Wo dies geschieht, wo der Mensch „das ‚Hängen‘ an der eigenen Person, die Selbstbehauptung, die der verkehrten Selbstliebe eigen sind“, überwindet und frei wird zur „Selbst-Hingabe“ (382) für den anderen, da wird der Mensch hineingenommen in das heilige Leben Gottes selbst, in das „dreifaltige (Leben) der Gottheit“ (384) und wird zum übernatürlichen Bild Gottes oder zum übernatürlichen Bild des Unbedingten. „Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung“ (383). Freilich gibt Stein dann zu bedenken: „Bild‘ ist dafür kaum noch der rechte Ausdruck. Es muss schon so verstanden werden, wie der Sohn Bild des Vaters ist“ (384). Denn Freiheit, die in der (Nächsten-)Liebe transparent wird für die göttliche Liebe selbst, ist weder

bloßes Abbild noch neues Sein, sondern Absolutes, das im Bild selbst ganz enthalten, aber in die Immanenz des Seienden herausgetreten ist.

An diesen Gedankengang anknüpfend wird im abschließenden *achten Kapitel (Sinn und Begründung des Einzelseins)* das Problem erörtert, wie die Einheit Gottes und die Einzigkeit des individuellen menschlichen Seins in Einklang gebracht werden können, ohne eine der beiden Seiten unzulässig zu verkürzen, und wie die Gegenwart des Absoluten in der Zeit (in Christus) und durch die Zeit (in seinem mystischen Leib) möglich ist (§ 3). Dazu muss aber zunächst einmal der Sinn des Einzelseins (§§ 1–2) geklärt werden.

In einer sorgfältigen Analyse wird der bereits in der Theorie der Person vorbereitete Dissenspunkt zur thomistischen Lehre herausgearbeitet, wonach die Materie letzter Grund des Einzelseins sei. Da der Mensch „als eine Art der Gattung *Lebewesen*“ betrachtet wird, wird hier „in der Begründung des Einzelseins kein Unterschied zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen“ (417) gemacht. Auf die Frage, ob es möglich sei, die „innerste Wesensverschiedenheit [von Menschen] darauf zurückzuführen, dass die Seelen in Körpern wohnen, die aus räumlich geschiedenen Stoffen bestehen“, fällt die Antwort unmissverständlich aus: „Gewiß nicht“ (419).

Demgegenüber stellt Edith Stein heraus, dass jeder Mensch, wenn er bei sich selbst oder gesammelt ist, sich „in seinem innersten Wesen als etwas ‚Eigenes‘ fühlt“ (419), und so auch von anderen betrachtet werde. Dieses Gefühl sei nicht bloß eine subjektive Empfindung, sondern „ein geistiger Akt, ein geistiges *Wahrnehmen*“, das seinen Rechtsgrund in sich selbst trage, weil „ein Einmaliges und Wirkliches darin erfasst wird“ (419). Aber auch wenn der Einzelne nicht entfremdet lebt, sondern um seine Einzigkeit und Unableitbarkeit weiß, ist er damit in seiner Individualität selbst immer nur ein Fragment des Ganzen. Ist es möglich, dass aus einem solchen Fragment die Einheit des ganzen Menschengeschlechts aufscheint? Nicht zu fordern, aber immerhin denkbar ist, dass der Sinn des Seins im Ganzen zur Erscheinung kommt und sich mitteilt, in einem Akt „der freien persönlichen Hingabe“ (439). Ob ein solcher Akt sich ereignet hat, kann die Philosophie nicht dekretieren. Sie kann aber mit den von ihr erarbeiteten Kriterien geschichtliche Ereignisse, die darauf Anspruch machen, Offenbarung Gottes zu sein, überprüfen.

Abschließend verweist Stein den Leser daher auf Jesus Christus und erinnert mit Eph 1, 20 daran, dass er in seinem mystischen Leib die Menschheit zur Vollendung führen will: „Was den Menschen Christus vor allen anderen Menschen auszeichnet und ihn zum ‚Haupt‘ der Menschheit macht, ist nicht nur seine Freiheit von aller Sünde, sondern das, was ich in den Worten ausdrücken wollte, dass ‚alle Fülle der Menschheit‘ in ihm war. In Ihm war das ganze Artwesen des Menschen voll verwirklicht, nicht nur einem Teilbestand nach wie in den anderen Menschen“ (436).

Wir sind damit am Ende dieses inhaltlichen Durchblicks angelangt. Ob Edith Stein im Ganzen ihre Absicht verwirklichen konnte, einen Weg zu zeigen, wie „die wiedergeborene Philosophie des Mittelalters und die neu-geborene Philosophie des 20. Jahrhunderts [...] sich in *einem* Strombett der *philosophia perennis* zusammenfinden“ (15), wird eine eingehende Debatte, vor allem aber eine immer noch ausstehende sorgfältige Kommentierung von „Endliches und ewiges Sein“ zeigen müssen, die den originären Beitrag dieses Werks auch in Zusammenhang mit anderen damals unternommenen (und bis heute wirkmächtigen) Versuchen, eine Brücke zwischen der thomistischen Erkenntniskritik und moderner Philosophie (J. Maréchal, É. Gilson, K. Rahner, Max Müller, B. Welte u. a.) zu schlagen, erheben müsste.

Verglichen mit „Potenz und Akt“ ist „Endliches und ewiges Sein“ nicht nur um Einiges umfangreicher, vor allem inhaltlich kam die Autorin bei der endgültigen Bearbeitung des Stoffes, wie H. R. Sepp zutreffend bemerkt hat, „ihrem Ziel der Klärung der Seinsfrage in der Tat wesentlich näher“¹⁶, auch wenn gewisse Engführungen nicht von der Hand zu weisen sind.

So weist Edith Stein selbst den Leser im Vorwort kurz darauf hin, dass „Endliches und ewiges Sein“ in gewisser Hinsicht einseitig sei und der Geschichtlichkeit des Denkens nicht immer Rechnung trage. Damit ist ein Manko angesprochen, das freilich nicht nur eine – wie Edith Stein suggeriert – philosophiegeschichtliche, sondern auch systematische Bedeutung hat. Dazu abschließend einige Hinweise.

1. Edith Stein will in der Tradition der Erstphilosophie das Bild Gottes im Menschen aufweisen, d. h. zeigen, dass endliches Sein immer schon vom Unbedingten geprägt ist. Eine philosophische Letztbegründung, die die Frage nach Gott systematisch klären möchte, muss einen methodischen Ausgangspunkt nehmen, der sich als unhintergebar ausweisen kann. Dies versucht Edith Stein mit einer radikalen Zweifelsbetrachtung im Gefolge von Descartes, Augustinus und Husserl. In „Endliches und ewiges Sein“ wird dann jedoch die Idee Gottes gleichsam im Absprung von endlichem Sein (zeitlichem Sein, wesenhaftem Sein, gedanklichem Sein) eingeführt. Es müsste aber gezeigt werden, dass die Prägung der Vernunft durch ein Absolutes kein sekundäres Produkt – entweder aus der Bereich des Bedingten durch Projektion gewonnen oder auf ein Datum empirischer Wahrnehmung zurückführbar – oder eine bloße (Denk-)Möglichkeit, sondern die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Bewegtheit des Denkens selbst ist und daher in ihrem apriorischen Charakter ebenso unhintergebar wie die Evidenz des ‚Ich denke‘. Der etwas vorschnelle Sprung aus der transzendentalen Sphäre hat zur Folge, dass die durchgeführte Geltungsreflexion

¹⁶ Sepp, H., Einführung des Bearbeiters. In: Edith Stein, *Potenz und Akt*. ESGA 10 (2005), XI–XXXVII, XXX.

nicht die damit nahe liegende und für ein durch die Religionskritik hindurchgegangenes Denken geforderte systematische Stringenz besitzt.

2. Damit hängt auch ein methodisches Problem zusammen: Hätte sich die Autorin etwa Rechenschaft darüber gegeben, wo die „Gottesbeweise“ bei Anselm, Thomas, Descartes oder Kant ihre Lücken oder Schwachpunkte haben und wäre in diesem Zusammenhang gezeigt worden, inwiefern der von ihr eingeschlagene Weg eine Lösungsmöglichkeit der in diesen Konzepten vorhandenen Mängel darstellt, hätte der Gedankengang an kritischer Schärfe gewonnen. In diesem Zusammenhang wäre dann auch zu bedenken, dass der Weg über die Geschichte des Denkens durchaus nicht nur eine Fleißaufgabe darstellt, sondern auch zur sachlichen Klärung beiträgt. Oder anders ausgedrückt: Auch eine „ex ovo“ vorgehende Phänomenologie müsste sich ihres geschichtlichen Standorts und der hermeneutisch-geschichtlichen Bedingtheit ihrer Fragestellungen und Lösungsansätze aus dem eigenen Interesse der Sachforschung stets aufs Neue vergewissern.

3. Im Zusammenhang mit der Inkarnationsthese drängt sich philosophisch die Frage auf, ob aufgezeigt worden ist, dass und inwiefern Sinnlichkeit Unbedingtes überhaupt ganz transparent zu machen vermag. Hier bliebe eine Lücke zu schließen zwischen der mystischen Begnadung einerseits, die Edith Stein mit Teresa nicht als Verschmelzung oder „visio beatifica“ verstanden wissen will, und der eschatologischen Vollendung (des „Glorienlebens“) andererseits.

Bei all diesen Bedenken im Einzelnen wird man aber die Bedeutung des Ganzen nicht übersehen können. Wenn Edith Stein sich in einem längeren Weg von Husserl über Thomas von Aquin wieder Fragen der Letztbegründung und Ontologie zuwendet, so leitet sie dabei die Einsicht, dass die idealistische Wendung der Phänomenologie (bei Husserl), aber auch der grundlegende fundamentalontologische Versuch Heideggers mit seiner „Verzeitlichung“ des Seins den Sinn des Seins verkürzen. In „Endliches und ewiges Sein“ versucht Stein, diese Kritik zu begründen und die systematischen Defizite aufzuzeigen. Gerade gegenüber der bei Heidegger (sowie der später daran anknüpfenden Hermeneutik) zu beobachtenden Radikalisierung der Geschichtlichkeit des Denkens und der universalen Offenheit des Verstehens, die durch die dem ‚linguistic turn‘ konsequent folgende Postmoderne verschärft wurde, wirft sie die Frage auf, ob eine radikale Relativierung von Wahrheit (als Geschichtlichkeit) nicht notwendigerweise in einen performativen Selbstwiderspruch mündet. Wer mit Berufung auf die Relativität geschichtlicher Wahrheit jede Suche nach unbedingtem Sinn verwirft, behauptet doch selbst wiederum Wahrheit. Daher muss auch ein konsequent geschichtliches oder hermeneutisches Verstehen sich die Frage stellen, ob es ohne Kriterien für letztgültigen Sinn auskommt, die gerade der Offenheit des Verstehens und der Menschlichkeit des Menschen geschuldet

sind. Darauf und auf die Möglichkeit einer fruchtbaren Beziehung zwischen Glauben und Wissen hingewiesen zu haben, ist sicher das bleibende Verdienst dieses Werkes, weshalb Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) Edith Stein (neben Newman, Maritain, Florenskij u. a.) zu jenen „sprechende(n) Beispiele(n) eines philosophischen Forschungsweges“ zählt, „der aus der Auseinandersetzung mit dem Glauben beachtenswerte Vorteile gezogen hat“¹⁷. Da das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft, Glauben und Wissen das Zusammenleben von säkularen und religiösen Menschen bestimmt, ist es für den Glaubenden wie den „religiös Unmusikalischen“ gleichermaßen von Bedeutung.

Danksagung

Am Ende dieser Einführung ist auch ein Wort des Dankes angebracht für konstruktive Anregungen, Ratschläge und Korrekturhinweise, die bei der Editionsarbeit sehr hilfreich waren. Besondern Dank für mannigfache Unterstützung schulde ich Frau Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, TU Dresden, Herrn Dr. Ulrich Dobhan OCD sowie Herrn Dr. Peter Suchla, Lektor im Verlag Herder. Ebenso möchte ich mich bei den beiden Leiterinnen des Edith-Stein-Archivs Köln, Schwester Maria Amata Neyer OCD und Schwester Dr. Antonia Sondermann OCD, für ihre freundliche Unterstützung bedanken.

Freiburg, am 2. 2. 2006

Andreas Uwe Müller

¹⁷ Fides et ratio, Nr. 74.