

Christliche Philosophie

nach Edith Stein

—

aufgezeigt an Ort und Sinn der

Trinitätstheologie

in "*Endliches und ewiges Sein*"

Ich möchte nun versuchen, die letzte aller Linsfragen noch von einem ganz andern Punkte her in Angriff zu nehmen: von dem Namen her, mit dem Gott sich selbst genannt hat = „Ich bin der Ich bin.“¹⁾ Es scheint mir

¹⁾ 2. B. 17. 3, 14. Die hebräischen Worte (אֲנִי אֶהְיֶה) „Ich bin, der ich werde“ sind sehr verschieden akzentuiert und geben

an: Ich bin, der ich bin; ich werde sein, der ich sein werde; ich werde sein, der ich bin. Wir haben uns an die früher schon angeführte augustinische Schöpfung, „Gott sei dem „Ich bin“

²⁾ Der Name „Ich bin“ ist ein eigenständiges Wort.

Lizentiatsarbeit von Br. Christof Betschart, o.c.d.

Karmelitenkloster, Montrevers 29, 1700 Freiburg

christof.betschart@unifr.ch

Unter der Leitung von Frau Prof. Dr. Barbara Hallensleben

Eingereicht an der Theologischen Fakultät Freiburg/Schweiz

2004

Überarbeitung 2011

Die Abbildung auf der Titelseite stammt aus Edith Steins Manuskript von *Endliches und ewiges Sein*. Sie zeigt die Stelle, an welcher die Selbstoffenbarung Gottes als "Ich bin der Ich bin" (Ex 3, 14) neuer Ausgangspunkt ihrer philosophischen Untersuchung wird (vgl. STEIN E., *EES*, S. 293).

Vorwort

Das Interesse für Johannes vom Kreuz hat mich während dem Noviziat im Orden der Unbeschuhten Karmeliten in Montpellier zu Edith Stein als Kommentatorin des spanischen Mystikers geführt. Die Lektüre ihrer *Kreuzeswissenschaft* hinterliess bei mir einen starken Eindruck, der bei einer ersten Lektüre von *Endliches und ewiges Sein* während des Theologiestudiums in Freiburg noch verstärkt wurde. Es ist durchaus möglich und wünschenswert, dass der begonnene Weg mit Edith Stein von der Mystik zur christlichen Philosophie – die im Zentrum dieser Arbeit steht – schliesslich zum Studium ihrer philosophischen Grundlagen führen wird, die erst ein ganzheitliches Verständnis ihres Werks erlangen lassen.

Zum Abschluss dieser Lizentiatsarbeit richte ich meinen aufrichtigen Dank an meinen Mitbruder Denis Chardonens, der mich als einfühlsamer Studentenmeister zur Auseinandersetzung mit Edith Stein ermunterte und mit seinen inhaltlichen Bemerkungen viel zur vorliegenden Arbeit beitrug. Herzlicher Dank gebührt Herrn François-Xavier Putallaz und Herrn Emeritus Philibert Secretan für die tiefgreifenden Hinweise insbesondere zur christlichen Philosophie. Danken will ich meinen Ordensoberen, die es mir gerne ermöglichten, während eines Monats intensiv am Edith Stein-Institut bei den Mitbrüdern in Würzburg zu arbeiten. Mein ganz besonderer Dank richtet sich schliesslich an Frau Professorin Barbara Hallensleben, die ohne Zögern zur Begleitung dieser Arbeit bereit war. Die Hilfe bei der Abgrenzung des Themas und die Vorschläge zur Verbesserung der Arbeit waren durchwegs pertinent und motivierten mich bis ans Ende der Arbeit. Darüber hinaus ist die Vermittlung der Freude am Studium ein noch wichtigeres Motiv des Dankes. Denn das gegebene Beispiel einer wissenschaftlichen Tätigkeit, die vom Glaubensleben getragen ist, prägte mich nicht nur im Rahmen dieser Arbeit, sondern wird dies auch weiterhin noch tun.

Freiburg in der Schweiz, im Mai 2004

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
Einleitung	4
1 Wahrheitssuche und Offenheit als Grundzüge in Leben und Denken Edith Steins	6
1.1 Die Offenheit für den Glauben in der Autobiographie Edith Steins	6
1.2 Der Briefwechsel mit Roman Ingarden: mit Glauben erfüllte Offenheit.....	11
2 Das Gesamtvorhaben in Endliches und ewiges Sein.....	17
2.1 Entstehung und Hintergrund von <i>Endliches und ewiges Sein</i>	17
2.2 Das doppelte Anliegen Edith Steins.....	19
2.2.1 Die Verständigung zwischen scholastischem und phänomenologischem Denken	19
2.2.2 Die Frage nach dem Sinn des Seins.....	24
2.3 Edith Steins Lösungsansatz	26
3 Die wechselseitige Beziehung von Philosophie und Theologie in <i>Endliches und ewiges Sein</i>	29
3.1 Verschiedene Auffassungen des Verhältnisses von Verstand und Glauben.....	29
3.1.1 Die Trennung von Glauben und Verstand	30
3.1.2 Die Reduktion von Glauben auf Verstand oder umgekehrt	31
3.1.3 Die Korrelation von Glauben und Verstand: Christliche Philosophie	33
3.2 Die zeitgenössische Debatte um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie	36
3.2.1 Der Beginn der Debatte in Frankreich	36
3.2.2 Das Umfeld Edith Steins in Deutschland	39
3.3 Der Lösungsvorschlag in <i>Endliches und ewiges Sein</i>	41
3.3.1 Edith Steins Verständnis der Philosophie	43
3.3.2 Die Lösung Maritains als Ausgangspunkt Steins.....	46
3.3.3 Der Glaube als zusätzliche Erkenntnisquelle in der Philosophie	47
3.3.4 Die Schwierigkeiten einer <i>Ergänzung</i> der Philosophie.....	49
3.3.5 Eine <i>geheimnisvolle</i> Ergänzung: Steins Auseinandersetzung mit Przywara	50
3.3.6 Die theologische Ergänzung der Philosophie und ihre Abgrenzung vom Glauben	51
3.4 Die <i>christliche Philosophie</i> Steins als Ausdruck ihres Lebenswegs.....	54
3.5 Der Lösungsvorschlag Steins im Dialog mit Nichtglaubenden?	56
3.6 Zusammenfassung der Ergebnisse	58

4 Ort und Sinn der Trinitätstheologie in <i>Endliches und ewiges Sein</i>	60
4.1 Aufstieg bis zu den Grenzen der Philosophie	60
4.2 Die Analogie als Grundgesetz der Beziehung zwischen endlichem und ewigem Sein	64
Exkurs: der <i>gemeinsame Sinnbestand</i> des endlichen und ewigen Seins	67
4.3 Die Schwierigkeiten der Untersuchungen	68
4.4 Ort und Interpretation der Trinitätstheologie	70
4.4.1 Gott als Sein in Person	70
Gottes Selbstoffenbarung als theologische Grundlage	70
Die Entwicklung des theologischen Personbegriffs	71
4.4.2 Der dreipersonliche Gott	74
Die Trinität und die Teilung des Seins	74
Die Trinität und ihr Abbild im endlichen Sein	76
4.5 Sinn der Trinitätstheologie für die Philosophie	78
4.5.1 <i>Analogia personarum</i> : Neuverständnis der menschlichen Person	81
4.5.2 <i>Analogia Trinitatis</i> : Die dreigliedrige Struktur des Seins	85
Schöpfung als <i>imago</i> oder <i>vestigium</i> ?	85
Das Abbild der Trinität in der Schöpfung	86
Die <i>imago Dei</i> im Menschen	88
Der Mensch als Bild Gottes nach Gen 1, 26	88
Die Vorarbeit bei Augustinus und Thomas	89
De Trinitate des Augustinus	89
Thomas' Suche nach dem eigentlichen Abbild	94
Steins Rezeption der Trinitätsanalogien	95
Die Dynamik des Gottesbildes im Menschen	99
Die Ausweitung der Trinitätsanalogien bei Edith Stein	100
4.6 Zusammenfassende Sicht	102
4.6.1 Rezeption der theologischen Elemente	103
4.6.2 Philosophische Konsequenzen der theologischen Elemente	105
Schlusswort und Ausblick	108
Siglenverzeichnis	114
Literaturverzeichnis	115

Einleitung

Die Auseinandersetzung mit Schwester Teresia Benedicta a Cruce – besser bekannt als Edith Stein¹ – und ihrem Werk ist eine echte Herausforderung, denn in ihren Arbeiten finden philosophische, pädagogische, theologische und mystische Aspekte Eingang. Insbesondere die ausgewogene Berücksichtigung der verschiedenen Elemente im Werk Edith Steins ist in der heutigen Forschung noch häufig defizient. In vielen Studien lässt sich leicht erkennen, ob der Autor Theologe oder Philosoph ist, da fremde Aspekte tendenziell vernachlässigt werden. Es ist sicherlich möglich, einzelne Aspekte bei Edith Stein herauszugreifen und einzeln zu untersuchen, wenn sie dadurch nicht verabsolutiert werden und sich in ein umfassenderes Gesamtbild einordnen lassen. Die vorliegende Arbeit interessiert sich für das Verständnis *christlicher Philosophie* nach Edith Stein und deren konkrete Umsetzung, was die Trinitätstheologie betrifft. Die Konzentration auf diesen Aspekt scheint mir wichtig, weil sich im Kontakt der Philosophie mit der Theologie am deutlichsten der Zusammenhalt des steinschen Werks zeigt. Edith Stein hat in langem Suchen zu einer harmonischen und engen Verbindung von Philosophie und Theologie gefunden. Die Herausforderung in dieser Arbeit wird es sein, die Einheit und Unterschiedenheit der beiden Elemente in ihrem Werk herauszuarbeiten. Eine besondere Schwierigkeit sehe ich darin, zwischen der theologischen und der philosophischen Untersuchung zu unterscheiden, da diese bei Edith Stein bereits zu einer übergeordneten Einheit gefunden haben.

Der Gedankengang der Arbeit entfaltet sich in vier Kapiteln unterschiedlicher Länge. Das dritte und vierte Kapitel bilden die zwei zusammengehörenden Hauptteile der Arbeit, während die ersten beiden kürzeren Kapitel einen hinführenden Charakter haben. Das *erste Kapitel* gibt eine Einführung ins Leben Edith Steins im Hinblick auf den Platz von Verstand und Glauben für ihren philosophischen und spirituellen Weg. Die Untersuchung ist von Wichtigkeit, da ihre Arbeiten stark existentiell von ihrem Leben geprägt sind. Ihre Bemühung um Offenheit als Philosophin und als Mensch hat sicherlich dispositiv zu ihrer Konversion beigetragen und führt sie später bis zum Verständnis der christlichen Philosophie, in der sie sich den theologischen Glaubenswahrheiten öffnet.

¹ Den Namen Teresia Benedicta a Cruce (Teresia, die vom Kreuz gesegnete) erhielt Edith Stein auf eigenen Wunsch zu ihrem Noviziatsbeginn am 15. April 1934 (vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 323, Dokument 580 vom 9.12.1938). Sie hat sich ganz mit ihrem Ordensnamen identifiziert. Besonders deutlich drückt sie es in einem Brief an Roman Ingarden aus: "Es ist nun also 3 Wochen her, dass für Edith Stein das Sterbeglöckchen geläutet hat. Statt dessen gibt es jetzt die Schwester Teresia Benedicta a Cruce" (STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 236, Dokument 160 vom 5.5.1934). Dennoch wird in den ihr gewidmeten Studien fast durchgehend der Zivilname Edith Stein verwendet. Diesem Vorgehen schliesse ich mich in dieser Arbeit aus drei Gründen an: erstens und hauptsächlich weil Edith Stein unter diesem Namen in philosophischen wie auch in kirchlichen Kreisen besser bekannt ist (vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 125, Dokument 398 vom 22.6.1935 und S. 248f., Dokument 511 vom 26.5.1937); zweitens weil ihr Zivilname auch das Leben vor dem Ordenseintritt umfasst und drittens insofern der Zivilname hier lediglich zur Bezeichnung ihrer Person dient und keineswegs den Sinn ausschliesst, den Edith Stein in ihrem Ordensnamen und insbesondere im Kreuzgeheimnis entdeckt (vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 74, Dokument 352 vom 14.12.1934).

Das *zweite Kapitel* führt in Edith Steins Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* ein, das die Hauptquelle dieser Untersuchung ist. Der Autorin geht es um die Erörterung zweier grundsätzlicher Fragen: erstens die Verständigung zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie und zweitens die Klärung des Sinns von Sein. Zur Erhellung dieser beiden Fragen ist eine Reflexion über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie notwendig. Denn in der Verständigung zwischen mittelalterlicher und moderner Philosophie ist die Frage nach der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie die Grundschwierigkeit des Dialogs, und der Sinn von Sein lässt sich nach Edith Stein endgültig nur vom göttlichen Sein her erschliessen. Edith Stein geht von der engen Beziehung der Philosophie zur Theologie aus und wird dadurch zur Aussenseiterin in der modernen Philosophie. Gerade deshalb bemüht sie sich, ihre Position philosophisch plausibel darzulegen.

Das *dritte Kapitel* untersucht das theoretische Verständnis christlicher Philosophie bei Edith Stein. Dazu ist eine globale Erörterung der Beziehung zwischen Vernunft und Glaube und eine Beschreibung des historischen Kontexts Edith Steins angezeigt, um danach ihren persönlichen Ansatz zwischen Thomas und Augustinus vorzustellen. Die eigentliche Spezifität von Steins Verständnis ist sicherlich, dass die Philosophie von Glaubenswahrheiten ergänzt werden kann und diese philosophisch bearbeitet.

Im *vierten Kapitel* wird die konkrete Verwirklichung christlicher Philosophie in *Endliches und ewiges Sein* analysiert. In dieser Arbeit wird der Ort und Sinn der Trinitätstheologie und die dazugehörige Frage nach der Person berücksichtigt. Es soll gezeigt werden, wie die grundsätzlichen Glaubenswahrheiten über das ewige Sein die ontologische Untersuchung des endlichen Seins umfassen und neu erhellen.

Als permanenten Hintergrund zur Lektüre dieser Arbeit möchte ich ein Wort aus den Augustinuspredigten mitgeben, das Edith Steins Grundhaltung gut zum Ausdruck bringt: "intellige, ut credas: crede, ut intelligas"². Die Erkenntnis der Interaktion und Komplementarität von Glaube und Vernunft ist wohl der ideale Zugang zum Verständnis von Edith Steins Perspektive und zugleich die Frucht der Beschäftigung mit ihrem Werk.

² AUGUSTINUS, *Sermo* XLIII, 7, 9 (PL 38, col. 258). Die Predigt kommentiert das Jesajawort: "Nisi credideritis, non intelligetis" (Jes 7, 9 nach der *Vetus latina*). Dasselbe Realität bringt die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. zum Ausdruck: das zweite Kapitel trägt den Titel *Credo ut intellegam* und das dritte den Titel *Intellego ut credam* (vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio*, S. 22-38, Kap. II und III).

1 Wahrheitssuche und Offenheit als Grundzüge in Leben und Denken Edith Steins

Es ist ein langer Weg Edith Steins bis zur Ausarbeitung einer christlichen Philosophie, so wie sie in ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* nach ihrem Eintritt in den Kölner Karmel ausgedrückt ist. Sie versteht darunter eine Philosophie, die sich der eigenen Begrenztheit bewusst ist und sich deshalb der Theologie öffnet, ohne selbst Theologie zu werden. In diesem ersten Kapitel möchte ich unter einem biographischen Gesichtspunkt untersuchen, wie bei Edith Stein bereits vor ihrer Konversion zur katholischen Kirche die Wahrheitssuche und die Offenheit miteinander verbunden sind. Die Suche nach Wahrheit wird in den verschiedenen Biographien über Edith Stein zurecht als Grundzug ihrer Persönlichkeit hervorgehoben¹. Ihre Wahrheitssuche zeichnet sich besonders durch die Offenheit und Empfänglichkeit aus, mit denen sie sich den Sachen selbst nähert. In der Offenheit für die Phänomene liegt auch die Erfahrung der Unmöglichkeit, alle Phänomene mit dem menschlichen Verstand zu durchdringen. Diese Erfahrung der natürlichen Begrenztheit des menschlichen Verstands macht Edith Stein auch über das eigene Verständnis hinaus empfänglich.

Im Folgenden ist zu zeigen, wie die Offenheit Edith Steins ein fruchtbarer Boden ist für den christlichen Glauben, den sie zuerst als philosophisch mögliche Hypothese ernst nimmt und einige Jahre später als Gnadengeschenk empfängt. Im begrenzten Rahmen dieser Arbeit möchte ich auf zwei signifikative Quellen zurückgreifen: einerseits auf ihre Autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* und andererseits auf den Briefwechsel mit dem polnischen Philosophen Roman Ingarden², um die Entwicklung des Verhältnisses von Verstand und Glauben im Leben Edith Steins aufzuzeigen.

1.1 Die Offenheit für den Glauben in der Autobiographie Edith Steins

Edith Stein hat ihre Autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* lange nach ihrer Bekehrung verfasst³. Deshalb gilt es zuerst zu begründen, warum diese Schrift als Zeugnis für das Leben *vor* ihrer Konversion verwendet wird. Ein erster Grund ist, dass es ihr in dieser Schrift nicht darum geht, ihre jüdische Vergangenheit in einer Retrospektive christlich zu interpretieren, sondern

¹ Vgl. die lange grundlegende Biographie von POSSELT R., *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Nürnberg Glock und Lutz 1954. In der Einleitung wird Edith Stein als "Fanal der Wahrheit" und als "Bekennlerin der Wahrheit" bezeichnet. Vgl. MÜLLER A. U., NEYER M. A., *Edith Stein*, S. 47 und 62; vgl. GERL H.-B., *Unerbittliches Licht*, S. 20-25: Kapitel mit dem Titel "Die Zeit der Totenstille und der Wahrheit"; vgl. HERBSTTRITH W., *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, S. 20-21; vgl. SECRETAN P., *Erkenntnis und Aufstieg*, S. 18-20; vgl. BOUFLET J., *Edith Stein*, S. 49-56: Das vierte Kapitel mit dem Titel "La recherche de la vérité".

² Diese beiden Quellen ermöglichen auch einen chronologischen Querschnitt, da die Autobiographie Steins mit ihrem Dokorexamen im August 1916 aufhört und der Briefwechsel mit Roman Ingarden im Januar 1917 beginnt.

³ Die neue Edition ist im Jahr 2002 als Band 1 der ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) erschienen: STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Freiburg/Basel/Wien Herder 2002. In der Einführung von Sr. Maria Amata Meyer (ocd.) ist die Entstehungsgeschichte der Schrift in drei Etappen dargestellt: den ersten Teil der insgesamt 1067 Manuskriptseiten umfassenden "Familiengeschichte" schrieb Edith Stein in Breslau im Sommer vor dem Ordenseintritt im Oktober 1933. Den Hauptteil verfasste sie im Karmelitinnenkloster in Köln-Lindenthal bis im Mai 1935 und ein letzter, kürzerer Teil entstand nach mehrjährigem Unterbruch im Karmel von Echt anfangs 1939.

zu berichten, was sie "als jüdisches Menschentum erfahren habe"⁴. Ihre leitende Absicht ist, dem jüdischen Zerrbild der nationalsozialistischen Machthaber das authentische Bild einer jüdischen Familie entgegenzustellen. Sie schreibt keine Apologie des Judentums, sondern gibt ein persönliches "Zeugnis", so wie sie es als Kind einer jüdisch-liberalen Familie geben kann. Als weitere Gründe können wenigstens drei subjektive Qualitäten Edith Steins hervorgehoben werden, die eine höchstmögliche Objektivität des Beschriebenen nahe legen. Zum einen ist Edith Stein als Phänomenologin in der Beschreibung von Phänomenen begabt und geübt. Auch die Erinnerungen, die sie in ihrer "Familiengeschichte" vorlegt, sind Gegebenheiten, die sie mit einer grossen Sachlichkeit behandelt. Zweitens ist bekannt, dass Edith Stein ein aussergewöhnlich gutes Gedächtnis besass, das es ihr ermöglicht hat, sich auch mehrere Jahre nach dem Erlebnis noch an Einzelheiten zu erinnern⁵. Und drittens ist Edith Stein ein Mensch von grosser Demut. So war sie durchaus fähig, ihre eigenen schwachen Seiten (wie auch ihre Stärken) zu erkennen und sie ohne Verstellung preiszugeben.

Ich möchte nun einige relevante Passagen in Steins Autobiographie in den Kontext ihrer Wahrheitssuche und Offenheit stellen. Ihre Kindheit beschreibt Edith Stein als Letztgeborenes der Familie Stein zweiseitig: "Ich führte von frühester Kindheit an ein merkwürdiges Doppelleben und machte für den äusseren Betrachter unbegreifliche, sprunghafte Umwandlungen durch"⁶. Neben ihrer grossen Lebhaftigkeit erweist sie sich auch als introvertiertes Kind: "in meinem Innern gab es noch eine verborgene Welt. Was ich am Tage sah und hörte, das wurde dort verarbeitet"⁷. So verfolgte sie der Anblick eines Betrunknen tage- und nächtelang in ihren Gedanken, und scheinbar unbedeutende äussere Erlebnisse bewegten sie tief in ihrem Innern, in einer Welt, die ihr natürlich zugänglich ist. Diese bereits früh ausgeprägte Innerlichkeit ist Ausdruck ihrer inneren Offenheit und ihres zutiefst empfänglichen Wesens.

Ihre Empfänglichkeit zeigte sich konkret in einer grossen Umwandlung, die sie bei sich selbst im Alter von sieben Jahren erkannte: "Ich erinnere mich gut, dass ich von da ab die Überzeugung hatte, meine Mutter und meine Schwester Frieda wüssten besser als ich, was für mich gut wäre, und dass ich ihnen in diesem Vertrauen bereitwillig gehorchte"⁸. Dieser kurze Text weist sowohl auf ihre grosse Lernbereitschaft als auch auf ihre Belehrbarkeit hin, die sich bei ihr während ihrer ganzen Schulzeit in einem grossen Wissensdurst ausgewirkt haben. Es ist verständlich, dass ihr Wissensdurst gepaart mit einer ausserordentlichen Auffassungsgabe und einem guten Gedächtnis Edith zu einer Musterschülerin machten.

Beim Eintritt an die Breslauer Universität im April 1911 lässt sich ihr weiter Horizont an der Wahl der belegten Hauptfächer ablesen: sie besucht Vorlesungen in Germanistik, Altphilologie,

⁴ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 3.

⁵ Vgl. Edith Steins Vertraulichkeit in einem Brief an Hedwig Conrad-Martius: "Nur persönliche Dinge merke ich mir immer noch, oft besser, als mir lieb ist" (STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 277, Dokument 250 vom 5.4.1933).

⁶ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 47.

⁷ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 47.

⁸ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 48.

Geschichte, Psychologie und Philosophie. Die Weite und Freiheit des Studiums kommen ihrer Offenheit für wissenschaftliche Betätigung besonders entgegen: "Ich litt damals unter meiner Freiheit keineswegs. Ich liess es mir an der vollbesetzten Tafel wohl sein und schwamm seelenvergnügt wie ein Fisch im klaren Wasser und bei warmem Sonnenschein"⁹. Aber nach vier Semestern ist ihr die Universität zu eng. Sie ist enttäuscht vom Psychologiestudium und verlangt nach grundlegenderer Wissenschaft. Der Kontakt mit Husserls Logischen Untersuchungen¹⁰ gibt für sie den Ausschlag, zur Göttinger Universität zu wechseln. Vor ihrem Aufbruch in Breslau wird sie von Hugo Hermens, dem von Edith Stein hochgeschätzten Begründer der Pädagogischen Gruppe, persönlich getadelt: " 'Nun wünsche ich Ihnen, dass Sie in Göttingen Menschen treffen möchten, die Ihnen recht zusagen. Denn hier sind Sie doch etwas gar zu kritisch geworden.' Über diese Worte war ich sehr betroffen. Ich war an gar keinen 'Tadel mehr gewöhnt'"¹¹. Diese unscheinbare Begebenheit bringt einen zweifachen Charakterzug Edith Steins ans Licht: einerseits ist sie ausserordentlich sensibel für Kritik, und daher war diese Erfahrung für sie besonders "schmerzlich"; doch andererseits ist sie hellichtig genug, um den Tadel nicht als ungerechten Vorwurf abzutun, sondern ihn zu beherzigen: die ernststen Abschiedsworte Hugo Hermens "waren wie ein erster Weckruf, der mich nachdenklich machte"¹². Auch ihre Offenheit für Kritik erweist sich als Charakterzug ihrer Person.

Der Hauptgrund ihres Wechsels nach Göttingen im Anschluss an die Lektüre Husserls ist nach Edith Stein ein doppelter: "die Phänomenologie und die Phänomenologen"¹³. In der Phänomenologie der *Logischen Untersuchungen* findet sie die Abkehr vom kantischen Idealismus. Edith Stein umschreibt den Eindruck dieser Zeit selbst: "Man sah darin [in den *Logischen Untersuchungen*] eine 'neue Scholastik', weil der Blick sich vom Subjekt ab- und den Sachen zuwendete: Die *Erkenntnis* schien wieder ein *Empfangen*, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, *nicht* – wie im Kritizismus – ein *Bestimmen*, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte"¹⁴. In dieser Beschreibung wird von Edith Stein die Empfänglichkeit als wesentliches Merkmal der Phänomenologie hervorgehoben. Die Möglichkeit eines objektiven Empfangens soll den Schritt vom Subjekt zu den Sachen selbst ermöglichen¹⁵.

⁹ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 142.

¹⁰ Edith Stein wurde zur Lektüre der Logischen Untersuchungen Edmund Husserls (zunächst des zweiten Teils des ersten Bandes) durch eine Empfehlung von Georg Moskiewicz angeregt, den Edith Stein in der Pädagogischen Gruppe in Breslau kennenlernte (vgl. STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 170-171).

¹¹ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 151.

¹² STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 151.

¹³ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 197.

¹⁴ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 200.

¹⁵ Diese Möglichkeit von Objektivität steht jedoch im Kontrast zu Aussagen Husserls in seinen *Ideen*, die er 1913 im Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung (JPPF) veröffentlichte; vgl. die Ausgabe in der Husserliana: HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Husserliana III/1, Den Haag Nijhoff 21976. Darin bahnt sich nämlich nach Edith Stein die Wende zum 'transzendentalen Idealismus' an, der die Trennung zwischen Husserl und seinen alten Göttinger Schülern bewirkte (vgl. STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 200f.) Husserl seinerseits bemerkte später in einem Gespräch mit Adelgundis Jägerschmid: "Auch Edith Stein ist nur bis 1917 mitgegangen... Man behauptet sogar, ich hätte mich auf Kant zurückgezogen. So missversteht man mich!" (JÄGERSCHMID A., "Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936", in *StZ* 199 (1981) 55 (Gespräch vom 4. September 1935).

Unter den Phänomenologen erhält Edith Stein überraschend schnell ihren Platz. Sie befolgt den Ratschlag von Georg Moskiewicz, sich in Göttingen sofort bei Adolf Reinach zu melden. Dieser empfängt sie äusserst gütig und ermöglicht ihr den Eintritt in die Philosophische Gesellschaft¹⁶. Wahrscheinlich ist es ihre Einfachheit und Bescheidenheit, die ihr den Zugang zu den neuen Kreisen eröffnete, denn "Reinach wehrte bei aller Güte und Freundlichkeit jede Anmassung, der er begegnete, sehr ernst ab"¹⁷. Im Rahmen der Philosophischen Gesellschaft lernt Edith Stein Max Scheler kennen, der jedes Semester für ein paar Wochen nach Göttingen kam. So wie Husserl Edith Stein mit seiner Sachlichkeit beeindruckt, so wird sie von der "Genialität" Max Schelers berührt. Die Faszination und den Einfluss Schelers erläutert sie in einem Abschnitt, der im Zusammenhang ihrer Öffnung für Glaubensfragen bedeutend ist. Es war die Zeit, in der Scheler "ganz erfüllt war von katholischen Ideen und mit allem Glanz seines Geistes und seiner Sprachgewalt für sie zu werben verstand. Das war meine erste Berührung mit dieser mir bis dahin völlig unbekannten Welt. Sie führte mich noch nicht zum Glauben. Aber sie erschloss mir einen Bereich von 'Phänomenen', an denen ich nun nicht mehr blind vorbeigehen konnte. Nicht umsonst wurde uns beständig eingeschärft, dass wir alle Dinge vorurteilsfrei ins Auge fassen, alle 'Scheuklappen' abwerfen sollten. Die Schranken der rationalistischen Vorurteile, in denen ich aufgewachsen war, ohne es zu wissen, fielen, und die Welt des Glaubens stand plötzlich vor mir. Menschen, mit denen ich täglich umging, zu denen ich mit Bewunderung aufblickte, lebten darin. Sie musste zum mindesten eines ernsthaften Nachdenkens wert sein. Vorläufig ging ich noch nicht an eine systematische Beschäftigung mit den Glaubensfragen; dazu war ich noch viel zu sehr von andern Dingen ausgefüllt. Ich begnügte mich damit, Anregungen aus meiner Umgebung widerstandslos in mich aufzunehmen, und wurde – fast ohne es zu merken – dadurch allmählich umgebildet"¹⁸.

Gemäss der Rückschau Edith Steins vollzieht sich in der Göttinger Zeit ein entscheidender Schritt: die Erschliessung der Welt des Glaubens und besonders des christlichen Glaubens. Zunächst ist es freilich kein persönlicher Glaube, sondern ganz einfach die Erkenntnis, dass das Phänomen *Glauben* existiert und dass es als solches ernst genommen werden muss. Sie ist empfänglich für Anregungen aus diesem neu entdeckten Phänomenbereich und lässt sich davon formen. Diese Kontakte konfrontieren Stein mit einer bis dahin unerahnten Möglichkeit, nämlich der Existenz einer nicht rein rational verstehbaren Welt. So kann die Bemerkung Steins über die "rationalistischen Vorurteile" dahin interpretiert werden, dass sie ihre frühere Überzeugung aufgibt, alle Phänomene seien der menschlichen Vernunft bedingungslos zugänglich. Das den menschlichen Verstand Übersteigende tritt ihr ja konkret in ihrem neuen Freundeskreis in Göttingen gegenüber. Sie erkennt in ihren Freunden die Realität des Glaubens, der sich in Wort und Tat manifestiert, und doch bleibt

¹⁶ Die Begründer der Göttinger Philosophischen Gesellschaft – Adolf Reinach, Hedwig und Theodor Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, Alexandre Koyré und Jean Hering – waren 1914 bereits nicht mehr bei den Treffen zugegen. Dafür waren neben Gregor Moskiewicz auch Rudolf Clemens, Fritz Frankfurther und Hans Lipps anwesend (vgl. STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 204f.).

¹⁷ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 207.

¹⁸ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 211.

ihr der Glaube fremd, denn dieser ist ihr noch nicht gegeben. Sie besitzt jedoch mit der Offenheit und mit der Aufnahmefähigkeit bereits die Disposition für eine Wiedergeburt aus dem Glauben¹⁹.

Nicht nur in der Wahrnehmung von Glaubensphänomenen ist Edith Stein mit den Verstandesgrenzen konfrontiert, sondern auch in ihrer eigenen philosophischen Tätigkeit. In einer folgenreichen Unterredung mit Husserl entschliesst sie sich dazu, ihr Staatsexamen und ihre Doktorarbeit über das Einfühlungsproblem gleichzeitig in Angriff zu nehmen. In ihren stark überlasteten Arbeitstagen sammelt sie mehr und mehr Material für ihre Arbeit an. Immer deutlicher erkennt sie die Mehrdeutigkeit des Einfühlungsbegriffs bei den verschiedenen Autoren und quält sich in der Suche nach Grundsätzlichem. Sie selbst beschreibt ihren inneren Zustand in dieser für sie sehr schweren Zeit: "Nach und nach arbeitete ich mich in eine richtige Verzweiflung hinein. Es war zum erstenmal in meinem Leben, dass ich vor etwas stand, was ich nicht mit meinem Willen erzwingen konnte"²⁰. Edith Stein nennt an dieser Stelle explizit die Schwäche ihres Willens, die mit der begrenzten Verstandeskapazität verbunden ist. Hier ist angespielt auf die subjektiven Grenzen Edith Steins, die das zu lösende Problem nicht allseitig zu umfassen vermag, sondern selbst erfährt, wie sie die *Einfühlung* an ihre intellektuellen Grenzen bringt. Das scheint auf die grundlegende und persönliche Erfahrung hinzuweisen, dass ihr Verstand die Realität nicht in ihrer Gesamtheit umfassen kann. Diese Limitierung steht jedoch im Widerspruch zum Projekt der Philosophie, welches die Realität in ihrer Totalität zu begreifen sucht. Wenn Edith Stein dieses gesamtheitliche, philosophische Projekt nicht aufgeben will, so ist sie notwendigerweise offen für externe Bereicherungen, die ihrem philosophischen Projekt hilfreich sind.

Dieser biographische Abriss zeigt, dass sich viele Elemente in Edith Steins philosophischer Entwicklung als Vorbereitung auf den Empfang des Glaubens verstehen lassen²¹ und damit auf das, was Edith Stein später als christliche Philosophie bezeichnete. Gut kann ihre Wahrheitssuche unter dem Aspekt der Offenheit oder der Empfänglichkeit zusammengefasst werden. Sie ist offen für ihre eigene Innerlichkeit, aber auch für ihre Mitmenschen und für deren Kritik. Sie strebt nach universalem Wissen und nach Wahrheit, die sie mit Hilfe der phänomenologischen Methode und

¹⁹ In ihrem Aufsatz über Psychische Kausalität - erstmals erschienen 1922 im phänomenologischen Jahrbuch - schreibt Stein im Anschluss an die Schilderung ihres persönlichen Erlebens: "Einzigste Voraussetzung für solche geistige Wiedergeburt scheint eine gewisse Aufnahmefähigkeit zu sein, wie sie in der dem psychischen Mechanismus entworfenen Struktur der Person gründet" (STEIN E., *Psychische Kausalität*, in Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat, S. 76).

²⁰ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 226.

²¹ Vgl. dazu die Diskussion um den Stellenwert der Phänomenologie bei den Bekehrungen von mehreren Schülern des Göttinger Kreises. Spiegelberg schwächt den Zusammenhang der Bekehrungen mit der Phänomenologie ab, indem er als Gegenbeispiele auf Kaufmann, Geiger und in Frankreich auf Sartre und Merleau-Ponty verweist. Dennoch glaubt er, "that the phenomenological approach in its openness to all kinds of experiences and phenomena is ready to reconsider even the traditional beliefs in the religious field in a fresh and unprejudiced manner" (SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, S. 173 (in der zweiten Ausgabe von 1965, in den folgenden Ausgaben weggelassen). Vidal sieht eine direkte, jedoch nicht notwendige Verbindung zwischen Phänomenologie und 'Religiosität': "Il faut tenir que les déterminations phénoménologiques de la conscience religieuse n'ont pas de consistance a priori; elles ne sont pas sûres, elles n'ont rien de magique. Loin de fonctionner tout de suite de quelques façon exacte, elles demeurent béantes et imprévisibles dans le temps d'un discours où se trouve introduit le pouvoir de la liberté" (VIDAL J., "Phénoménologie et conversions", in *ArPh* 35 (1972) 241).

ihrer Offenheit für alle Phänomene zu erreichen sucht. Sie ist schliesslich offen, die Autonomie des Verstandes zu übersteigen und sich dem Glauben zu nähern.

1.2 Der Briefwechsel mit Roman Ingarden: mit Glauben erfüllte Offenheit

Die Autobiographie *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* berichtet über den Werdegang Steins bis im August 1916, als sie in Freiburg das Schlussexamen zur Erlangung des Doktorats, das sogenannte Rigorosum ablegte. Neben dem geglückten Doktorat ist auf den letzten Seiten ihres Familienlebens auch von einem alten Bekannten die Rede: "Roman Ingarden, einen der Polen, die vor dem Krieg schon bei Husserl gehört hatten. [...] Als einziger aus dem alten Göttinger Kreis hatte er den Meister nach Freiburg begleitet"²². So ist Ingarden auch am Abend des bestandenen Doktorats zugegen, und nach dem Besuch bei Husserl begleitet er Edith Stein zu ihrer Wohnung. "Er hatte gehört, dass ich am 1. Oktober wiederkäme, und war ganz glücklich, dass er dann nicht mehr allein in Freiburg sein werde"²³. Doch dann muss Ingarden im Januar 1917 aufgrund des Kriegs nach Polen zurückkehren. Zu diesem Zeitpunkt setzt der Briefwechsel Edith Steins mit Roman Ingarden ein²⁴. Die Briefe und Postkarten geben besonderen Aufschluss über die philosophische Entwicklung Edith Steins und die progressive Berücksichtigung des Glaubens in ihrer philosophischen Arbeit.

Zunächst möchte ich das persönliche Verhältnis Edith Steins zu Roman Ingarden in den Blick nehmen. Dieser betrachtet den Briefwechsel als rein philosophisch, während Stein sich persönlich engagieren möchte. Bereits im vierten erhaltenen Dokument, einer Postkarte vom 30. Januar 1917, erklärt sie ihren Wunsch: "Für Offenheit bin ich immer dankbar (und das Gegenteil nehme ich sehr übel)"²⁵. Ihr Verlangen nach einer engeren Beziehung sticht vor allem an zwei Stellen hervor, an denen sie die Standardanrede "Lieber Herr Ingarden"²⁶ aufgibt und ihn direkt mit "Mein Liebling"²⁷ und "Liebster Freund"²⁸ anspricht. Dieses Verlangen bleibt jedoch unbeantwortet, da es Ingarden gewissermassen um einen geschäftlichen, phänomenologischen Austausch geht. Die Reaktion Edith Steins ist Fügung, wenn auch lange sehr unfreiwillig. So ist der Brief 33 von einem Bruch gekennzeichnet. Sie ruft nach einem längeren Abschnitt über ihre Beziehung zu Ingarden aus: "Ich nehme mir (zum -zigsten Male!) vor, mich fortan der reinen Sachlichkeit zu befleissigen"²⁹. Einige Jahre nach ihrer Konversion verarbeitet Edith Stein rückblickend die gescheiterte Beziehung mit Roman Ingarden und später auch mit Hans Lipps: "Die Erfahrungen [in der Beziehung zu Hans

²² STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 334.

²³ STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, S. 343.

²⁴ Dieser Briefwechsel wurde in der Edith Stein Gesamtausgabe separat ediert: STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4, Freiburg/Basel/Wien Herder 2001. Der Band enthält 162 Briefe und Postkarten Edith Steins an Roman Ingarden vom 5. Januar 1917 bis zum 6. Mai 1938. Die höchste Intensität des Briefwechsel betrifft die Jahre 1917-1918, in denen allein 63 Dokumente erhalten sind. Umgekehrt sind keine Briefe von Roman Ingarden an Edith Stein erhalten.

²⁵ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 38, Dokument 4 vom 30.1.1917.

²⁶ Sie verwendet diese Anrede in fast allen Briefen. Ab dem Jahr 1930 braucht sie häufig die Abkürzung L.I.

²⁷ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 67, Dokument 25 vom 24.12.1917.

²⁸ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 79, Dokument 32 vom 12.5.1918.

²⁹ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 81, Dokument 33 vom 17.5.1918.

Lipps] waren mindestens ebenso schmerzlich, aber meine inneren Widerstandskräfte waren gewachsen, so dass ich leichter hindurchkam und, wie ich glaube, gerade dadurch die innere Freiheit erlangt habe. Ich bin jetzt überzeugt, dass ich da stehe, wo ich hingehöre, und bin nur dankbar, dass ich auf diesen Weg geführt worden bin und gehe ihn mit freudigster Hingabe, ohne jede Spur von 'Resignation' "³⁰.

Der Weg, der Edith Stein von ihrer Krisenzeit in Freiburg zur inneren Freiheit und zur freudigsten Hingabe führte, ist ein progressiver Glaubensweg. Bereits im Oktober 1918 schreibt sie an Ingarden: "Ich weiss nicht, ob Sie es aus früheren Äusserungen schon entnommen haben, dass ich mich mehr und mehr zu einem durchaus positiven Christentum durchgerungen habe. Das hat mich von dem Leben befreit, das mich niedergeworfen hatte und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von einer 'Wiedergeburt' kann ich also in einem tiefste [sic] Sinne sprechen"³¹. Der Weg zum Christentum ist in dieser Hinsicht auch der Weg aus ihrer inneren Krise heraus und die Überwindung ihres teilweise labilen psychischen Gleichgewichts³².

Die innere Entwicklung Edith Steins, die von einer Philosophie als Werk des setzenden Verstandes zur Offenheit für den Glauben tendiert, ist der Entwicklung Roman Ingardens diametral entgegengesetzt. Dieser löst sich nach und nach von seiner katholischen Erziehung und weist den Glauben insbesondere in der philosophischen Diskussion zurück. So sagt er in seiner kritischen Würdigung Edith Steins in einem Vortrag, den er 1968 in Krakau hielt, bezüglich der Verwendung theologischer Argumente in der Philosophie: "es kann auch sein, dass es das in gewissem Sinne tragische Finale für die Autorin [Edith Stein] war, das darin bestand, darauf zu verzichten, weiter Philosophie zu treiben. [...] Es ist nicht erlaubt, Behauptungen zu äussern, für welche das Fundament in der Erfahrung – im breitesten Sinne des Wortes – ungeklärt bleibt"³³. Angesichts dieser grundsätzlichen Divergenz ist es erstaunlich, dass die beiden ihren Briefwechsel auch nach Steins Konversion bewusst aufrechterhalten haben³⁴. Die "intellektuelle Barriere"³⁵ bei Ingarden erklärt auch das relative Schweigen Edith Steins, was ihren Weg zur Taufe in der katholischen Kirche anbelangt. Der Weg bis dahin ist ein langes Ringen.

Wie bereits in ihrer Autobiographie ersichtlich wurde, spielt in der Öffnung zum Glauben die Relativierung des Verstandes eine entscheidende Rolle. Diese begann bereits während der Redaktion ihrer Doktorarbeit. Im Anschluss an die Veröffentlichung ihrer Dissertation legt sie eine ihrer

³⁰ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 166, Dokument 94 vom 29.11.1925.

³¹ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 106, Dokument 53 vom 10. und 12. 10.1918.

³² Sie schreibt am 16. September 1919 über ihr derzeitiges Befinden: "körperlich wie immer ausgezeichnet; geistig bei genügendem Energieaufwand ganz leidlich; seelisch äusserst schwankend, aber nie ganz schlecht; psychisch (was Sie sich aus meiner Terminologie in die gewöhnliche Redeweise mit 'Nerven' übersetzen können) dauernd miserabel" (STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 123, Dokument 65 vom 16.9.1919).

³³ INGARDEN R., "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", in *FZPhTh* 26 (1979) 468.

³⁴ Im Dezember 1925 meint Stein dazu: "Wo ich mich zwanglos geben kann, da ist auch Verschiedenheit der Ansichten kein Hemmnis des Verkehrs, wenn man sich auch selbstverständlich am wohlsten mit denen fühlt, die auf dem gleichen Boden stehen" (STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 168, Dokument 96 vom 13.12.1925).

³⁵ Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz benützt diesen Ausdruck in ihrer Einleitung zur neuen Edition der Briefe an Ingarden: STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 23.

Schwächen dar: "Dass ich es lernen muss, mehr in die Tiefe zu gehen, ist mir auch längst fühlbar geworden. Ich glaube allerdings, dass hier der wunde Punkt meiner Begabung liegt. Ich arbeite im Grunde mehr mit dem armseligen Verstande als mit intuitiver Veranlagung"³⁶. Wenn sie von ihrem "armseligen Verstande" spricht, dann verweist das auf ihren Wunsch, über ihren Verstand hinauszuwachsen.

Nach der Beurteilung Ingardens hat der Kontakt mit Adolf Reinach und seiner Frau einen entscheidenden Einfluss auf ihre Annäherung an den Glauben³⁷. Mehrere Phasen der Öffnung und einschneidende Erlebnisse führen Edith Stein zum Glauben der katholischen Kirche. Nach Beate Beckmann, die in ihrer Doktorarbeit die Phänomenologie des religiösen Erlebnisses bei Adolf Reinach und Edith Stein erörterte, "lassen sich in Steins Leben die Phasen der Öffnung, des Erlebens, des Reflektierens und der Anerkennung ihres religiösen Erlebnisses erkennen"³⁸. Den unmittelbaren Ausschlag zur Konversion und damit zum Empfang der Taufe gab aber konkret die Autobiographie von Teresa von Avila, die sie wohl in Bergzabern im Sommer 1921 während einer Nacht gelesen hat³⁹. In ihren Briefen an Ingarden, schreibt sie nichts davon, sondern teilt ihm erst einige Monate später ihren konkreten Entschluss mit, der katholischen Kirche beizutreten: "Ich stehe jetzt vor dem Übertritt zur katholischen Kirche. Was mich dazu geführt hat, darüber habe ich Ihnen nichts geschrieben. Und all das lässt sich auch schwer sagen"⁴⁰. In der Folge haben die Briefe Ingardens Edith Stein darin bestärkt, nicht über ihren Weg zu schreiben: "Dass es gegenwärtig keinen Sinn hat über das zu sprechen, was mich innerlich beschäftigt, haben mir die letzten Briefe gezeigt"⁴¹.

Die Wahrheitssuche führte Edith Stein zur Wahrheit in der katholischen Kirche. Ihren Weg sieht sie vorgezeichnet im Leben des John Henry Newman, dessen Werke sie übersetzte: "Sein ganzes Leben ist nur ein Suchen nach der religiösen Wahrheit gewesen und hat ihn mit unausweichlicher

³⁶ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 57, Dokument 17 vom 27.4.1917.

³⁷ Adolf Reinach machte "gewisse, mir [Roman Ingarden] nicht näher bekannte (weil ich ihn nicht mehr sah) religiöse Erfahrungen. Edith Stein hat aber bestimmt davon gehört, da sie ihn mehrmals in Göttingen traf, als er auf Urlaub kam. Ich habe ihre Reaktion nach seinem Tode gesehen. Was für einen schrecklichen Eindruck hat Reinachs Tod auf sie gemacht! Ich bin der Meinung, dass es der Anfang gewisser Wandlungen war, die sich in ihr später vollzogen" (INGARDEN R., "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", in *FZPhTh* 26 (1979) 461). Vgl. ebenfalls die Äusserung Edith Steins in einem Brief an Ingarden datiert vom 11. November 1919: "Sie [Frau Reinach] ist jetzt der Mensch, der mir am nächsten steht" (STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 125, Dokument 66 vom 11.11.1919).

³⁸ BECKMANN B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 161: vor allem drei Erlebnisse hob Beate Beckmann hervor: erstens der Kontakt mit Frau Reinach nach dem Tod ihres Mannes, zweitens das Gebet einer alten Marktfrau im Dom von Frankfurt und drittens die Diskussionen mit der Katholikin Philomene Steiger in Freiburg zwischen 1916-1919 (S. 158-160). Bereits in einem früheren Kapitel hat die Autorin zwei Grunddispositionen der Bekehrung Edith Steins genannt: zum einen die Vorurteilslosigkeit und Offenheit der phänomenologischen Methode und zum anderen die Selbstbeobachtung und Analyse eigener Bewusstseins- und Gefühlserlebnisse (BECKMANN B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 50-54).

³⁹ Vgl. dazu die ausführliche Fussnote 4 zum Brief 76 von Stein an Ingarden: STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 140-141, Dokument 76 vom 30.8.1921. Edith Stein hat die Vida von Teresa wohl von Pauline Reinach ausgeliehen, konnte sie aber erst bei ihrem Besuch (Ende Mai bis anfangs Juli) bei Hedwig und Theodor Conrad-Martius in Bergzabern lesen. 1942 bestätigte Edith Stein im Echter Karmel dem Jesuiten Johannes Hirschmann: der Grund, weswegen sie "katholisch wurde, war unmittelbar die Lektüre des Lebens der hl. Theresia" (Dokument G I/Hi des Edith-Stein-Archiv des Kölner Karmel).

⁴⁰ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 143, Dokument 78 vom 15.10.1921.

⁴¹ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 156, Dokument 87 vom 14.12.1924.

Notwendigkeit zur katholischen Kirche geführt"⁴². Da Edith Stein in der Kirche Christus als die Wahrheit selbst kennenlernt, fällt es ihr natürlich schwer, mit Ingarden zu kommunizieren: "So wenig Katholizismus eine 'Gefühlsreligion' ist, so sehr es sich gerade hier um die Frage der Wahrheit handelt, so sehr ist er doch auch Lebens- und Herzenssache. Und wenn Christus der Mittelpunkt meines Lebens ist und die Kirche Christi meine Heimat, wie soll es mir dann nicht schwer sein, Briefe zu schreiben, in denen ich sorgfältig darauf achten muss, dass ja nichts von dem hineinfliesst, wovon mein Herz voll ist"⁴³. Ihre Suche nach Wahrheit hat in Christus seine Erfüllung gefunden, auch wenn es eine Erfüllung ist, die nach einer immer tieferen Einsicht in dieselbe Wahrheit verlangt.

Die gespannte Atmosphäre zwischen Stein und Ingarden löst sich erst, nachdem sich beide 1927 in Bergzabern treffen konnten: "Sie sollen wissen, welchen Eindruck ich von unserer Zusammenkunft hatte: ich glaube, dass sie so günstig verlaufen ist, wie man es nur erhoffen konnte. [...] Dass religiös etwas mehr Anknüpfungspunkte da waren, als Ihre Briefe erwarten liessen, hat mich natürlich sehr gefreut"⁴⁴. Diese Anknüpfungspunkte entwickelt sie sodann konkret im gleichen Brief: "Es scheint mir, als müssten sie erst auf intellektuellem Weg bis an die Grenzen der ratio und damit an die Pforten des Mysteriums kommen. [...] Vielleicht habe ich bei der Darstellung meines Weges das Intellektuelle zu schlecht wegkommen lassen. In der jahrelangen Vorbereitungszeit hat es sicher stark mitgewirkt. Doch bewusstermassen entscheidend war das reale Geschehen, nicht 'Gefühl', Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christentums in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa)"⁴⁵. Wieder taucht die Frage der Vernunft und ihrer Rolle auf dem Weg der Glaubensfindung auf. Knapp zwei Wochen später geht Edith Stein erneut auf diese Problematik ein und schliesst mit dem Postulat, dass die Vernunft den Sprung ins Leere wagen muss, um zu höherer Erkenntnis zu kommen: "Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein. Das ist das grosse Wagnis des Glaubens. Der Weg geht vom Glauben zum Schauen, nicht umgekehrt. Wer zu stolz ist, durch dies enge Pfortchen zu gehen, der kommt nicht hinein. Wer aber hindurchgeht, der gelangt doch schon in diesem Leben zu immer hellerer Klarheit und erfährt die Berechtigung des *credo ut intelligam*"⁴⁶.

Diese Interpellation, sich auf das Wagnis des Glaubens einzulassen löst allerdings bei Ingarden nicht die erhoffte Wende aus. Edith Stein schreibt ihm dazu an Neujahr 1928: "Schon bei dem ersten Brief, den ich nach unsern Gesprächen hier bekam, fragte ich mich, ob es denn sinnvoll sei, sich auf solche Erörterungen [über den Ausweis religiöser Erfahrungen] einzulassen. Und nun sind meine Bedenken noch stärker geworden. [...] Ich erinnere mich ja gut, wie es bei mir war, ehe die Binde von meinen Augen genommen wurde. Da hätte ich ganz ähnliche Dinge sagen können und wäre wohl auch durch keine theoretischen Diskussionen zu belehren gewesen"⁴⁷. Nach dieser Aussage und der

⁴² STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 153, Dokument 85 vom 19.6.1924.

⁴³ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 168, Dokument 96 vom 13.12.1925.

⁴⁴ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 188, Dokument 115 vom 8.11.1927.

⁴⁵ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 189, Dokument 115 vom 8.11.1927.

⁴⁶ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 191, Dokument 117 vom 20.11.1927.

⁴⁷ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 193, Dokument 120 vom 1.1.1928.

Empfehlung an Ingarden, die spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz zu lesen, bleibt die Diskussion stehen.

Einerseits ist sich Edith Stein bewusst, dass ihre Glaubenserfahrung nicht direkt kommunizierbar ist. So schildert sie das Wegnehmen der Binde von ihren Augen als passiven Vorgang, für den sie sich zwar disponierte, den sie aber nicht selbst herbeiführen konnte. Andererseits interessiert Roman Ingarden vor allem der philosophisch mögliche Ausweis der religiösen Erfahrung, und er ist nicht bereit, sich mit der Relativität des menschlichen Verstandes anzufreunden. Der Briefwechsel bleibt an dieser Stelle in gewisser Weise offen für den entscheidenden Sprung Ingardens in die Nacht des Glaubens. Da der Sprung ausbleibt, lässt der Briefwechsel in der Folge die existentiellen Fragen grösstenteils ausser acht und betrifft mehr die konkrete Hilfe bei der Durchsicht von philosophischen Arbeiten oder den Austausch von philosophischen Informationen. Noch stärker flacht der Austausch nach dem Eintritt Edith Steins in den Karmel von Köln-Lindenthal ab: nur vier Briefe an Ingarden sind nach ihrem Ordenseintritt erhalten.

Eine letzte Dimension, die mehrmals im Briefwechsel zwischen Stein und Ingarden auftaucht, betrifft das Verhältnis zwischen Phänomenologie und Scholastik. Die Konversion Edith Steins weckte ihr Interesse für die Scholastik, insbesondere für Thomas und später auch für Duns Scotus. Bereits 1922 wagt sie eine erste unvoreingenommene Beurteilung: "Dort [bei den Scholastikern] ist der präzise Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns [den Phänomenologen] Lebensluft ist, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab"⁴⁸. Edith Steins Versuch ist es gerade, die beiden erkannten Vorzüge zusammenzunehmen: die präzise, begriffliche Fassung der Scholastiker und die Beschreibung der Sachen selbst, wie sie es von der Phänomenologie her kennt.

Allerdings fehlen der ausgebildeten Phänomenologin die scholastischen Grundlagen. Sie wünscht diese jedoch zu erlangen: "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"⁴⁹. Die Möglichkeit dazu bietet sich ihr vor allem bei der Übersetzung von *De Veritate* des Thomas⁵⁰. Ihre Beschäftigung mit der Metaphysik des Thomas schlägt sich nieder in ihrem Verständnis von Philosophie und Metaphysik. In einem Brief aus dem Jahr 1926 zeigt sich die Frucht der Reflexion Edith Steins: "Meine Stellung zur Metaphysik ist anders als sie vermuten. D.h. ich glaube, dass sie sich nur aufbauen kann auf eine Philosophie, die so kritisch wie nur möglich sein soll – kritisch freilich auch gegen ihre eigenen Möglichkeiten –, und auf eine positive (d.h. auf Offenbarung gestützte) Glaubenslehre. [...] Einer solchen Metaphysik, wie ich sie

⁴⁸ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 149, Dokument 82 vom 1.8.1922.

⁴⁹ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 156, Dokument 87 vom 14.12.1924.

⁵⁰ Ursprüngliche Ausgabe: *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate)*. In deutscher Übertragung von Edith Stein. Bd. 1 (q. 1-13) und Bd. 2 (q. 14-29), Breslau Borgmeyer 1931/32. Das dazugehörige lateinisch-deutsche Wörterbuch erschien 1934 beim gleichen Verleger. Neuausgabe: STEIN E., *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 1 (q. 1-17) + Bd. 2 (18-29), eingel. und bearb. von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, ESGA 23 + 24, Freiburg/Basel/Wien Herder 2008.

auffasse, hätte vorauszugehen eine kritische Abgrenzung dessen, was Philosophie (d.h. im wesentlichen Erkenntnistheorie + Ontologie) u. Theologie jede für sich allein zu leisten hat: eine kritische Abgrenzung von beiden Seiten her"⁵¹. Genau diese Auffassung eines unterschiedenen Miteinanders von Philosophie und Theologie ist der Ansatzpunkt Edith Steins in ihrem Werk *Endliches und ewiges Sein*, das sie beinahe zehn Jahre nach dem oben zitierten Brief niederschrieb. Im folgenden Kapitel möchte ich das Gesamtvorhaben in *Endliches und ewiges Sein* vorstellen, bevor im dritten Kapitel die Frage nach der Befruchtung der Philosophie durch Theologie bei Edith Stein in den Blick genommen wird.

⁵¹ STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 175f.: Dokument 102 vom 28.11.1926.

2 Das Gesamtvorhaben in *Endliches und ewiges Sein*

2.1 Entstehung und Hintergrund von *Endliches und ewiges Sein*

Edith Steins Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* ist die Umarbeitung der Untersuchung *Potenz und Akt*, die sie hauptsächlich 1931 nach ihrem Weggang bei den Dominikanerinnen in Speyer in der Hoffnung auf eine Habilitation in Freiburg schrieb². Dieses Werk mit dem Untertitel "Studien zu einer Philosophie des Seins" geht vom aristotelisch-thomistischen Begriffspaar Akt und Potenz aus, um von daher eine Auseinandersetzung zwischen Thomas von Aquin und der modernen Philosophie herbeizuführen³. Die komplette Umarbeitung von *Potenz und Akt* entstand zwischen 1935 und 1936⁴ nach ihrem Eintritt ins Karmelitinnenkloster von Köln-Lindenthal im Gehorsam gegenüber ihrem Provinzial Theodor Rauch. Dazu schreibt sie bereits kurz nach ihrer zeitlichen Profess vom Ostersonntag 1935 an Hedwig Conrad-Martius: "In den letzten Tagen war unser P. Provinzial bei uns und hat mir aufgetragen, die Arbeit über Akt und Potenz für den Druck fertig zu machen. Ich habe sie natürlich sofort vorgeholt und mit der Durchsicht begonnen"⁵.

Die Errichtung einer umfassenden Ontologie⁶ im Sinn einer Wesenswissenschaft ist ein sehr hochgespanntes Ziel von *Endliches und ewiges Sein*, so dass Edith Stein ihre Begrenztheit in diesem Projekt erkennt. Mehrere Gründe sprechen dagegen, ein solches Unternehmen in Angriff zu nehmen. Erstens kann Edith Stein während ihrer Schultätigkeit bei den Dominikanerinnen in Speyer in den Jahren 1923 bis 1931 der philosophischen Arbeit nur noch als Nebenbeschäftigung nachkommen⁷,

¹ Vgl. STEIN E., *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg/Basel/Wien Herder 2005.

² Vgl. IMHOF B. W., *Edith Steins philosophische Entwicklung*, S. 118-121 und die Einleitung von Hans Rainer Sepp in STEIN E., *Potenz und Akt*, S. XI-XX.

³ In diesem Zusammenhang ist uns ein Brief an den Vorsitzenden der Görres-Gesellschaft Heinrich Finke erhalten, dem sie anlässlich eines Unterstützungsgesuchs ihre "eigentliche Aufgabe" vor Augen stellt: "die Auseinandersetzung zwischen scholastischer und moderner Philosophie" (STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 151, Dokument 130 vom 6.1.1931).

⁴ Gemäss dem Nachwort in ESW II können zwei Grenzdaten für die intensive Arbeit an *Endliches und ewiges Sein* gegeben werden: der 21. Mai 1935 (Brief des Provinzials Theodor Rauch an Edith Stein; vgl. Fussnote 5) und der 1. September 1936 (Datierung des Vorworts von *Endliches und ewiges Sein*). Dennoch hat sich Edith Stein nach dem angegebenen Abschlussdatum noch intensiv mit ihrem Werk beschäftigt, wenn auch hauptsächlich mit Korrekturen (vgl. NEYER M. A., *Edith Steins Werk "Endliches und ewiges Sein". Eine Dokumentation*, in *Die menschliche Gewalt*, Edith-Stein-Jahrbuch 1, S. 325f.; vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 209, Dokument 476 vom 13.9.1936).

⁵ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 116, Dokument 391 vom 21.5.1935. Allerdings schrieb Stein bereits einige Monate zuvor an Conrad-Martius, dass ihre Novizenmeisterin Sr. Renata Posselt denselben Wunsch geäußert habe (vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 75, Dokument 353 vom 15.12.1934); vgl. ebenfalls die biographische Darstellung bei MÜLLER A. U., NEYER M. A., *Edith Stein*, S. 239f.

⁶ Edith Stein unterscheidet im Anschluss an Husserl zwischen *Ontologie* und *Metaphysik*. Danach bezeichnet Ontologie eine reine Wesenswissenschaft, wogegen sich Metaphysik konkret auf diese Welt bezieht (vgl. STEIN E., *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino*, in STEIN E., *Erkenntnis und Glaube*, ESW XV, S. 34-36). Stein geht es in *Endliches und ewiges Sein* um Ontologie, die nach der obigen Unterscheidung umfassender ist als Metaphysik.h

⁷ Vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 220, Dokument 204 vom 9.6.1932. Edith Stein schreibt an die Dominikanerin Adelgundis Jägerschmid über ihre wissenschaftliche Tätigkeit am Pädagogischen Institut in Münster: "Ich habe einen ziemlich harten Kampf um die Begründung meiner wissenschaftlichen Existenz zu führen: nicht mit irgendwelchen Menschen – alle tun mir alles zulieb, was sie können –, sondern mit der Situation, die durch meine 10jährige

und nach ihrem Eintritt ins Kloster ist sie von der philosophischen Aktualität zumindest teilweise abgeschnitten. Zweitens mangelt es ihr im Kloster konkret an der Zeit zur wissenschaftlichen Arbeit. In diesem Zusammenhang ist die Antwort des Provinzials auf die Bitte um eine Dispens von den Rekreationen klar: "Die Dispense von der Rekreatiionsstunde kann ich leider nicht geben mit Rücksicht auf die Kommunität. [...] in diesem Falle gilt: Primum vivere – modo carmelitico; deinde philosophare!"⁸. Der Mangel an Zeit und die nur kurzen Zeitabschnitte, die ihr zur Verfügung stehen, erschweren ihre Arbeit und die Vertiefung der Problematik. Aber die hauptsächliche Schwierigkeit ist wohl sachlicher Art und liegt in der mangelnden Kompetenz, die Edith Stein bei sich selbst entdeckt. In mehreren Briefen beklagt sie sich über ihre begrenzten scholastischen Kenntnisse: "Ich bin ja als ein Neuling in der Scholastik (wenn auch nicht in der Philosophie) daran gegangen, *um* mit Thomas vertraut zu werden. [...] Aber ich bin in dem Alter, wo das, was man hat, Früchte tragen muß und nur nebenher, so gut es eben noch geht, nachgeholt werden muß, was fehlt"⁹. Diese Aussage ist jedoch im Zusammenhang mit der Grösse des Projekts, ihren eigenen hohen Ansprüchen und ihrer Demut zu sehen. Denn ihre Ontologie soll nicht nur Scholastik und Phänomenologie gegenüberstellen, sondern auch auf eine Synthese abzielen. Dazu ist eine vertiefte Kenntnis beider philosophischer Richtungen unerlässlich. Was die Phänomenologie anbelangt, scheint sie sich ihrer Kompetenz durchaus bewusst, wenn sie auch seit dem Verlassen der Universität teilweise den Bezug zur aktuellen phänomenologischen Arbeit verlor. Was hingegen die Scholastik betrifft, so erkennt sie klar ihre Grenzen. Bereits anlässlich ihrer deutschen Thomasübersetzung des Werks *De Veritate* schreibt sie als Antwort auf eine scharfe Kritik des Dominikanerprovinzials Laurentius Siemer: "Wie wenig ich den Thomismus kenne, weiß niemand besser als ich"¹⁰.

Warum nimmt Edith Stein diese grosse Aufgabe trotz aller Schwierigkeiten in Angriff? Der nächstliegende Grund ist ihr Gehorsamsgelübde. Tatsächlich schreibt sie ihr Hauptwerk nicht aus eigener Motivation, sondern aufgrund der Bitte ihrer Ordensoberen. Dieser äussere Antrieb ist jedoch von Edith Stein innerlich assimiliert. Wie sie an die Ursulinin Petra Brüning schreibt, vertraut sie "auf den Segen des hl. Gehorsams" und weiss, "daß der Herr auch durch ein ganz schwaches und

Ausgeschlossenheit aus der Kontinuität der Arbeit und dem tief innerlich begründeten Mangel an Föhlung mit dem modernen Leben gegeben ist".

⁸ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 141, Dokument 413 vom 10.9.1935. Dennoch bemühten sich Edith Steins Vorgesetzte, ihr die besten Arbeitsbedingungen zu ermöglichen: "Nach Edith Steins Profess gab dann der offizielle Auftrag des Provinzials der Priorin und der Novizenmeisterin eine allgemein respektierte Handhabe, um die Ordensanfängerin von allen solchen Verpflichtungen [Hausputz, Wäsche, Obst- und Gemüsezubereitung] zu dispensieren. Man gab ihr sogar viele Rekreatiionsstunden zum Schreiben frei – nicht natürlich die Gebetszeiten" (NEYER M. A., *Edith Steins Werk "Endliches und ewiges Sein". Eine Dokumentation*, in *Die menschliche Gewalt*, Edith-Stein-Jahrbuch 1, S. 321).

⁹ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 223f., Dokument 206 vom 12.6.1932.

¹⁰ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 66, Dokument 345 vom 4.11.1934. Diese Einschätzung ist sicherlich real fundiert, aber sie sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Edith Stein eine beachtliche Kenntnis der Scholastik und der Neuscholastik erarbeitet hat, wenn diese auch vom Stand der damaligen Forschung bedingt ist. So schreibt sie im gleichen Brief, dass sie im Verlaufe ihrer Übersetzungstätigkeit "einige Erkenntnis der Schwierigkeiten" erlangte, was die vertiefte Beschäftigung mit Thomas aufzeigt. Deshalb ist auch die Antwort Siemers auf die demütige Haltung Edith Steins eindeutig: ich "muss bekennen, dass ich ziemlich grob gewesen bin und sehr einseitig das Negative betont habe", um dann Edith Stein zur Fortführung ihrer Arbeit zu ermutigen: "Sie müssen selbstverständlich weiter arbeiten" (STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 67, Dokument 346 vom 8.11.1934).

untaugliches Werkzeug etwas ausrichten kann"¹¹. Zur übernatürlichen Hilfe kommt die leise Überzeugung Edith Steins hinzu, dass sie selbst mit ihren Unzulänglichkeiten zur Verständigung von Scholastik und Phänomenologie beitragen kann. Mitten während ihrer philosophischen Arbeit schreibt sie dazu an Jacques Maritain: "Ich habe meine Vorgesetzten auf diesen Mangel [einer gründlichen scholastischen Durchbildung] mit allem Nachdruck hingewiesen, aber ohne Erfolg. Und ich muß selbst sagen: wollte ich mit einer eigenen Stellungnahme warten, bis ich alle meine Lücken ausgefüllt hätte, dann käme ich nie mehr dazu, andern etwas zu nützen – und ein wenig kann ich das vielleicht schon jetzt auf Grund meiner bruchstückhaften Kenntnisse"¹². Die Bemühung Edith Steins in *Endliches und ewiges Sein* gilt einem in sich umfassenden Ontologieprojekt, das aber nicht endgültig erreicht ist. Edith Stein selbst nennt ihr Werk im Untertitel einen *Versuch*. Deshalb erfordert eine Auseinandersetzung mit ihrem Versuch gesunde Kritik und die Absicht, Edith Steins Anstöße weiterzuführen, denn wie sie bereits einige Monate vor ihrem Ordenseintritt an Hedwig Conrad-Martius schreibt: "Ich hoffe nur, daß ich einen Anstoss geben kann in einer Richtung, in der man doch gehen muß, und daß andere es dann besser machen werden"¹³.

2.2 Das doppelte Anliegen Edith Steins

In diesem Abschnitt wird *Endliches und ewiges Sein* in Bezug auf seine Zielsetzung vorgestellt¹⁴. Edith Stein präzisiert im Vorwort die Absicht des Werks wie folgt: "Im Mittelpunkt steht die *Frage nach dem Sein*. Die Auseinandersetzung zwischen thomistischem und phänomenologischem Denken erfolgt in der sachlichen Behandlung dieser Frage"¹⁵. Edith Stein steht folglich vor einer doppelten Aufgabe: einerseits die Suche nach Verständigung zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken und andererseits die Erörterung des Sinns von Sein. Als Wegweiser für die Untersuchung der beiden Teilfragen dienen zwei Bemerkungen: erstens bemüht sich Edith Stein in beiden Fragestellungen um einen Mittelweg, den sie letztlich in der ausgeglichenen Berücksichtigung von Subjektivität und Objektivität begründet sieht. Und zweitens erfordert die Klärung der Doppelfrage eine Reflexion über das Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben, die Stein ihrem vermittelnden Versuch zugrunde legt.

2.2.1 Die Verständigung zwischen scholastischem und phänomenologischem Denken

In der Frage nach der Verständigung zwischen Scholastik und moderner Philosophie ist zunächst festzuhalten, dass der Versuch eines Einvernehmens von Philosophen beider Richtungen ausgeht. Auf der Seite der modernen Philosophie ist mit der Erscheinung der *Logischen Untersuchungen* Husserls ein neuer Zugang zur Wahrheitsfrage und zu objektiver Erkenntnis gegeben. Edith Stein schreibt in

¹¹ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 128, Dokument 399 vom 23.6.1935.

¹² STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 182, Dokument 449 vom 16.4.1936.

¹³ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 277, Dokument 250 vom 5.4.1933.

¹⁴ Ein ausführlicher, inhaltlicher Kommentar findet sich bei GUILÉAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 130-321.

¹⁵ STEIN E., *EES*, S. 4.

einem Zeitungsartikel aus dem Jahre 1924, dass Husserl und die von ihm in die Wege geleitete Philosophie zwischen den beiden Lagern der katholischen und der modernen Philosophie zu vermitteln vermöge: "Erst in den letzten Jahren bricht sich mehr und mehr die Erkenntnis Bahn, dass diese doppelte Buchführung in Sachen der Philosophie auf die Dauer doch nicht angeht. Und in nicht-katholischen Kreisen hat niemand mehr dazu beigetragen, dieser Erkenntnis den Boden zu bereiten – ohne es gerade als Ziel anzustreben – als Husserl"¹⁶. Es ist nicht Husserl, der von sich aus den Dialog mit der Scholastik suchen würde, sondern die von ihm ausgehende Bewegung privilegiert diesen Dialog¹⁷. Obwohl Husserl selbst progressiv zu einer bewusstseinsbezogenen Erkenntnislehre – der transzendentalen Phänomenologie – gelangte, so behielt er doch während seines ganzen Lebens ein grosses Interesse für die Arbeiten seiner ehemaligen Göttinger Schüler, die seine Subjektwende nicht mitvollzogen¹⁸.

Auf der anderen Seite erkennen viele Scholastiker die Notwendigkeit einer besseren Kenntnis der modernen Philosophie und stellen sich die Frage der Kompatibilität des thomistischen Realismus mit der zeitgenössischen Philosophie. So ist die Einladung Edith Steins zur Tagung der Société thomiste nach Juvisy als Wunsch der Thomisten nach einer besseren Verständigung aufzufassen¹⁹. Die Interventionen Steins zu diesem im September 1932 abgehaltenen Studientag zum Thema der Phänomenologie finden ein vielbeachtetes Echo²⁰. Auch in Deutschland gibt es vielfältige Bemühungen eines echten Austauschs. Gemäss Heinrich M. Schmidinger ist besonders die deutsche Neuscholastik bereit, die moderne Philosophie in ihrer Positivität anzuerkennen und den Dialog mit ihr zu fördern. Im kritischen Anschluss an den belgischen Jesuiten Joseph Maréchal sind in Deutschland zwei Männer wegbereitend im scholastisch-modernen Dialog: Max Scheler (als zeitweise bewusst katholischer Philosoph) und der Jesuit Erich Przywara. Ihr Wirken kann als Eintritt in eine neue Phase der deutschen Neuscholastik betrachtet werden: "Es schuf die atmosphärischen Möglichkeitsbedingungen für den Dialog, der zwischen Scholastik und moderner Zeit stattgefunden hat"²¹.

¹⁶ STEIN E., "Was ist Phänomenologie? (Nachdruck aus: Wissenschaft/Volksbildung - Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung, Nr. 5, 15. Mai 1924)", in *TbPh* 66 (1991) 570.

¹⁷ Beispielsweise Dietrich von Hildebrand, der 1914 unter dem Einfluss Schelers zur katholischen Kirche konvertierte und danach zunehmend sein Interesse der Metaphysik zuwandte; vgl. SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, S. 235-237.

¹⁸ In einem Brief an Stein schreibt Husserl über sein Verhältnis zu seinem Schülerkreis. Zwar verneint er die Pertinenz einer universalen Ontologie an und für sich, aber wenn er die Ontologie seinem transzendentalen Idealismus zu- und untergeordnet betrachtet, so erkennt er darin durchaus ihren Wert: "Aber so merkwürdig sind die Sachen, daß auch, wer zwischen transzendentaler Phänomenologie und phänomenologischer Psychologie nicht scheidet und die Wege einer universalen Ontologie [...] geht [...], wertvollste Arbeit leisten kann, die ich meiner transzendentalen Phänomenologie einzuordnen vermag. Vor allem aber, an meinen alten Freunden halte ich fest und habe wärmstes Interesse für ihr Wirken und ihre Geschichte" (STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 186, Dokument 168 vom 17.7.1931).

¹⁹ JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La Phénoménologie*, Juvisy Cerf 1932. Die fünf Interventionen Steins antworten vor allem auf Fragen zur Phänomenologie und zur phänomenologischen Methode (S. 101-109).

²⁰ Vgl. MÜLLER A. U., NEYER M. A., *Edith Stein*, S. 212f.

²¹ SCHMIDINGER H. M., *Der deutschsprachige Raum*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 2, S. 568. Der Autor hebt anschliessend auf S. 569 hervor, dass Przywara – obwohl er Verfechter eines offenen Dialogs ist – auch kritisch

Die Beziehung Edith Steins zu Erich Przywara verdient einige zusätzliche Bemerkungen, weil Edith Stein durch ihn den Zugang zur scholastischen Welt findet. Sie beschreibt im Vorwort von *Endliches und ewiges Sein* ausführlich ihr Verhältnis zur Philosophie Przywaras. Während mehrerer Jahre standen beide in engem Gedankenaustausch, der eine wechselseitige Bereicherung war: hat einerseits Przywara die junge Konvertitin in die Welt des Thomas und der Scholastik eingeführt und sie zur Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit bewegt, so hat Stein massgebend dazu beigetragen, dass Przywara in die Welt der Phänomenologie eintreten konnte. Das wichtige metaphysische Werk *Analogia entis*, das Przywara 1932 herausgab, ist in diesem Sinn als Frucht dieses Gedankenaustauschs zu betrachten. Er selbst meint dazu im Vorwort zur ersten Auflage: "Die philosophische Ausgestaltung [der *Analogia entis*] geschah vor allem durch die lebendigen Beziehungen zur Phänomenologie, die sich entscheidend dadurch ergaben, dass ich weitgehend in die Arbeiten *Edith Steins* [...] hineingenommen wurde"²².

Im Zusammenhang der Auseinandersetzung zwischen thomistischer Philosophie und Phänomenologie ist die methodische Verschiedenheit ihrer Ansätze von Bedeutung. Nach Stein hat Przywara mit seiner scholastischen Bildung die Möglichkeit eines geschichtlichen Abrisses der verschiedenen Konzepte und leistet durch "das Aufdecken der geschichtlichen Zusammenhänge"²³ seinen Beitrag zur Wahrheitssuche. Edith Stein hingegen geht als Phänomenologin unmittelbar von der Sache selbst aus und kann – auch wegen ihrer begrenzten Kenntnisse – den geschichtlichen Aspekt weniger integrieren. Noch grundsätzlicher allerdings betrachtet Edith Stein das verschiedene Vorgehen als Auswirkung zweier unterschiedlicher Geistesarten. Danach gelangt die eine Geistesart von der überlieferten begrifflichen Fassung anderer zu den Sachen selbst, so wie es Przywara und die Scholastiker tun; während die andere – zu der sie sich selbst zählt – unmittelbar mit der Sachforschung beginnt und von da zum Verständnis des philosophischen und begrifflichen Schaffens anderer vordringt.

Gegenüber der unterschiedlichen Methodik der Denker verweist Edith Stein auf deren Komplementarität. Die Annäherung an die übergeschichtliche Wahrheit ist nur möglich, wenn verschiedene Denker mit verschiedener Begabung durch ihre wechselseitigen Ergänzungen dazu beitragen. Edith Stein selbst benützt spontan die sachlich-phänomenologische Arbeitsweise, aber durch die progressive Einarbeitung in die Schriften des Thomas von Aquin vermag sie auch die begrifflich-scholastische Methode zu integrieren. In *Endliches und ewiges Sein* bedient sie sich auf der Höhe ihres philosophischen Schaffens beider Methoden. Praktisch geht sie von der Lehre von Akt und Potenz aus, wie sie bei Thomas gegeben ist²⁴. Und erst im Anschluss an diese philosophiegeschichtliche Untersuchung wendet sie sich der sachlichen Analyse zu. Diese Änderung

Stellung zur modernen Philosophie beziehen konnte. Diese trage nämlich das Risiko einer anthropologischen Funktionalisierung der Theologie und des Verlustes des spezifisch Christlichen in sich.

²² PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 8.

²³ STEIN E., *EES*, S. 6.

²⁴ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 9f., Kap. I, § 1 mit dem Titel: *Erste Einführung in die Akt- und Potenzlehre des hl. Thomas von Aquino*; S. 37-40, Kap. II, § 1.

des Arbeitsstils gegenüber ihren frühen phänomenologischen Arbeiten hat Roman Ingarden klar herausgestellt: "Alle ihre früheren Arbeiten sind – der Methode nach – phänomenologisch, das heisst, nicht die Literatur wird als Ausgangspunkt angenommen, sondern am Anfang werden konkrete, sachlich gerichtete Fragen gestellt, auf welche man zu antworten versucht. [...] In der grossen Arbeit Edith Steins aber [*Endliches und ewiges Sein*] sieht alles anders aus: zuerst eine Darstellung der fremden Meinung, anschliessend der Versuch der Auseinandersetzung mit bestimmten Fragen, in welcher gewisse phänomenologische Entscheidungen verteidigt werden"²⁵. Dieses Vorgehen Steins bedeutet für Ingarden ein Verlassen der Phänomenologie im eigentlichen Sinn, weil die phänomenologische Objektbezogenheit zugunsten einer philosophiegeschichtlichen Erörterung zweitrangig werde.

Neben den Vorwürfen aus phänomenologischer Sicht wird Stein auch von den Neuscholastikern kritisiert: die Phänomenologie übernehme zwar die Trennung von Wesen (*essentia*) und Existenz (*existentia*), aber nicht nur als eine logische, sondern als eine methodische Trennung. In der phänomenologischen Methode wird die Existenz ausgeklammert, um nur noch das Wesen zu betrachten²⁶. Diese *Wesensschau* oder *Wesensintuition* ist von vielen Neuscholastikern kritisiert worden, wie Edith Stein selbst in einem Aufsatz über die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie schreibt: Die Phänomenologie ist als *Wende zum Objekt* und "als *Wesenswissenschaft* ausgezeichnet und durch beides erschien sie als eine Rückkehr zu den ältesten Traditionen: *Plato – Aristoteles – Scholastik*. Die Neuscholastik aber stiess sich an der *Wesensintuition*, deren Geltung sie nicht anerkennen wollte"²⁷.

Die Kritiken sowohl von phänomenologischer als auch von neuscholastischer Seite verdeutlichen den methodischen Mittelweg Edith Steins. Dennoch kann für Stein gesagt werden, dass ihre sachlich-phänomenologischen Wurzeln vorrangig bleiben, indem sie mit Hilfe der phänomenologischen Untersuchung a posteriori den begrifflichen Ausgangspunkt kritisiert und korrigiert. So schreibt sie in ihrem Vorwort, dass der aristotelisch-thomistische Ausgangspunkt sie im Verlaufe der *sachlichen* Untersuchungen zu gewissen Korrekturen geführt habe, die sie in die Nähe von Plato, Augustinus und Duns Scotus brachten²⁸.

Neben dem vermittelnden Beitrag Steins in der gleichzeitigen Berücksichtigung der phänomenologischen und der scholastischen Methode geht es in einem nächsten Schritt um ihre *Bemühungen zu einer inhaltlichen Verständigung*. Denn sie selbst engagiert sich im Dialog der verschiedenen philosophischen Richtungen. Zum besseren Verständnis der Auseinandersetzung gibt

²⁵ Der Vortrag wurde übersetzt und 1979 veröffentlicht: INGARDEN R., "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", in *FZPhTh* 26 (1979) 466-467. Vgl. auch das verkürzende Urteil Spiegelbergs in seiner kurzen Erwähnung Steins in seinem Buch über die phänomenologische Bewegung: ihm zufolge hat die Phänomenologie in *Endliches und ewiges Sein* "mainly a supplementary role as a handmaiden of Thomism" (SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, S. 238).

²⁶ Vgl. dazu SECRETAN P., *Erkenntnis und Aufstieg*, S. 114: "Diese letzte Unterscheidung [zwischen wesentlichem und existierendem Sein] ermöglicht die 'phänomenologische' Ausklammerung des Existenzbestandes und die Beibehaltung des Wesens als 'reines' Korrelat der Wesensschau".

²⁷ STEIN E., *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, in *Welt und Person*, S. 9. Edith Stein präziserte in *Endliches und ewiges Sein* den Vorwurf: die scholastische Seite sah in der phänomenologischen Wesenserkenntnis "den vermessenen Anspruch, schon in diesem Leben der *visio beatifica* teilhaftig zu sein" (STEIN E., *EES*, S. 212).

²⁸ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 6.

sie in der Einleitung zu *Endliches und ewiges Sein* einen kurzen historischen Abriss der Seinsfrage, um dann besonders auf den Bruch zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken einzugehen. Dieser ist ihrer Sicht nach gekennzeichnet vom Übergang der Seinsfrage zur Erkenntnisfrage und von der Auflösung der Verbindung des Glaubens mit der Philosophie²⁹. Seither gehen die aufrechterhaltene katholische Schulphilosophie und die moderne Philosophie getrennte Wege. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts scheint eine Annäherung wieder möglich, weil einerseits in der katholischen Kirche die Philosophie neu belebt wurde³⁰ und weil andererseits die moderne Philosophie im Rahmen der Wesens- oder Existenzphilosophie die Seinsfrage wieder aufgenommen hat. Zusammenfassend stellt Stein die entscheidende Frage: "Die wiedergeborene Philosophie des Mittelalters und die neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts – können sie sich in *einem* Strombett der *philosophia perennis* zusammenfinden?"³¹ Die Frage ist nicht als rhetorisch aufzufassen, denn nach einer Trennung über mehrere Jahrhunderte hinweg ist die philosophische Verständigung sehr erschwert. Stein ist trotzdem der Überzeugung, dass die ehrliche Suche nach Wahrheit das Zusammenfinden zur Folge haben wird. Aber diese Überzeugung betrifft zuerst nur die rein theoretische Möglichkeit einer Verständigung und nicht die praktische Versöhnung der verschiedenen philosophischen Richtungen untereinander.

Stein nimmt anschliessend in den Paragraphen drei und vier ihrer Einleitung zwei Schwierigkeiten genauer in den Blick. Ein erstes Hindernis ist das Sprachproblem³². Darunter versteht sie nicht nur die Schwierigkeit der mehrfach geschichtlich belasteten Fachausdrücke, sondern auch die grundsätzliche Verschiedenheit des Ausdrucks in den verschiedenen Sprachen, die Edith Stein auf die Eigenart der Völker zurückführt³³. Die zweite Schwierigkeit ist "ein noch viel größeres Hindernis als die Verschiedenheit der Sprache: das ist die verschiedene Einstellung zu der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie"³⁴. In diesem grossen Fragenkomplex geht es um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie und im Fall Steins um die Ergänzung der Philosophie durch Theologie. Die Untersuchung dieser Frage bildet im folgenden Kapitel den ersten Hauptteil dieser Arbeit.

²⁹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 13.

³⁰ In diesem Zusammenhang ist vor allem die *Enzyklika Aeterni Patris* von Leo XIII. (1879) zu nennen, die ausdrücklich zum Studium des Doctor communis aufforderte; vgl. TOMMASI F. V., "... verschiedene Sprachen redeten ...". *Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Steins*, in B. Beckmann (Hg.), Edith Stein, S. 110.

³¹ STEIN E., *EES*, S. 15.

³² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 15-20.

³³ Stein geht dabei näher auf das Verhältnis der griechischen, lateinischen und deutschen Sprache zueinander ein. Eine Übertragung von scholastischen Texten in die deutsche Sprache beispielsweise übersetzt die prägnanten lateinischen Ausdrücke nicht für sich selbst, sondern berücksichtigt auch ihren griechischen Ursprung: "Wir werden am ehesten Aussicht haben, den Sinn der lateinischen Ausdrücke recht zu verstehen und ihn in deutschen Worten treffend wiederzugeben, wenn wir auf den griechischen Ursprung zurückgehen" (STEIN E., *EES*, S. 18).

³⁴ STEIN E., *EES*, S. 20.

2.2.2 Die Frage nach dem Sinn des Seins

In der kombinierten Frage nach dem Sinn von Sein spiegelt sich die Schwierigkeit der Verständigung zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie, weil global gesehen die mittelalterliche Philosophie prioritär den objektiven Seinsaspekt betrachtet und weil umgekehrt die neuzeitliche Philosophie die subjektive Sinnfrage privilegiert. Durch die gleichzeitige Berücksichtigung des subjektiven und objektiven Aspekts versucht Edith Stein, eine vermittelnde Position einzunehmen. Um ihren eigenen Lösungsansatz klarer herauszustellen, möchte ich zunächst ihre kritische Abgrenzung von Martin Heidegger und Hedwig Conrad-Martius in den Blick nehmen, die sie beide in ihrem Vorwort erwähnt.

Die Frage nach dem Sinn des Seins ist um 1930 von hoher philosophischer Aktualität. Bereits 1927 gab Martin Heidegger das Werk *Sein und Zeit* heraus, in dem er den Bruch mit der klassischen Ontologie vollzog. Heideggers Werk hat Stein bald nach Erscheinen gelesen und "davon einen starken Eindruck erhalten"³⁵. Der Eindruck ist so stark, dass – nach Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz – in *Endliches und ewiges Sein* "eine ständig zwischen den Zeilen mitlaufende Auseinandersetzung mit Heideggers Seins-Lehre"³⁶ stattfindet. Diese zumeist implizite Auseinandersetzung beruht auf der gleichen Fragestellung: sowohl Heidegger als auch Stein bemühen sich um Aufschluss über den Sinn von Sein³⁷, wenn auch die Antworten ganz verschieden ausfallen.

Diese Verschiedenheit thematisiert Edith Stein explizit in einigen Fussnoten³⁸ ihres Werks. In der ersten Heidegger betreffenden Fussnote verweist sie auf den Anhang über Martin Heideggers Existenzphilosophie, in dem sie dessen Auffassung von Metaphysik kritisiert³⁹. Heidegger beschränke die Sinnfrage auf das menschliche Dasein in seiner Zeitlichkeit⁴⁰. Dagegen erhebt sie den Einwand, dass erstens nicht nur das menschliche Dasein, sondern das Sein als solches Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins geben könne und dass zweitens das Seinsverständnis nicht grundsätzlich zum endlichen, menschlichen Sein gehöre, sondern das personal-geistige Sein betreffe und deshalb auch auf endliche Geister und auf das unendliche, göttliche Sein ausgeweitet werden müsse⁴¹. In

³⁵ STEIN E., *EES*, S. 7. Grundsätzlich kann vom Verhältnis Steins zu Heidegger gesagt werden, dass Stein in ihrer Kritik nur zu den Werken des sogenannten *frühen* Heideggers Stellung bezieht. Zur "Kehre" Heideggers, vgl. SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, S. 371-379.

³⁶ GERL H.-B., *Unerbittliches Licht*, S. 101.

³⁷ Ähnliche Aussagen finden sich bei beiden Autoren: HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, S. 1: "Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von 'Sein' ist die Absicht der folgenden Abhandlung". Edith Stein meint ihrerseits zu ihrem Werk: "Im Mittelpunkt steht die *Frage nach dem Sein*" und etwas weiter unten, dass "das Suchen nach dem Sinn des Seins [...] das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird" (STEIN E., *EES*, S. 4).

³⁸ Nachfolgend sind die hauptsächlichen Fussnoten aufgeführt, die auf Heidegger eingehen: STEIN E., *EES*, S. 11, Fussnote 4; S. 28, Fussnote 47; S. 56, Fussnote 43; S. 59, Fussnote 48f.; S. 128, Fussnote 43; S. 134, Fussnote 61; S. 239f., Fussnote 2.

³⁹ STEIN E., *EES*, S. 28, Fussnote 47.

⁴⁰ Vgl. HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, S. 13: Heidegger versucht, die Abhängigkeit allen Seinsverständnisses vom daseinsmässigen Sein zu zeigen. Seine Konklusion lautet folglich: "Daher muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen können, in der *existentiellen Analytik des Daseins* gesucht werden".

⁴¹ Vgl. STEIN E., „Martin Heideggers Existenzphilosophie“, in *EES*, S. 481-484.

dieser fundamentalen Hinsicht stehen die beiden philosophischen Positionen von Grund auf in Widerspruch⁴². Zwar ist beiden die Sinnsuche gemeinsam, aber die Auffassung von Sinn ist gänzlich verschieden. Bei Heidegger ist die Sinnfrage ausschliesslich an den Menschen zurückgebunden, und eine Antwort auf die Seinsfrage ist nur vom endlichen Dasein des Menschen zu erwarten. Er reduziert die aristotelische Seinsfrage auf die Frage nach der Existenz und speziell nach der menschlichen Existenz und lässt die Wesensfrage, die Frage nach der οὐσία prinzipiell ausser acht.

Edith Stein ist sich durchaus der Grösse des Philosophen Heidegger, der Radikalität seines Neuansatzes und seinem Einfluss auf die junge Generation bewusst⁴³. Deshalb nimmt sie Heidegger als Philosophen ausserordentlich ernst. Trotzdem unterlässt sie es, sich in *Endliches und ewiges Sein* ausdrücklich mit Heidegger auseinanderzusetzen, denn ihr Aufstieg zum Sinn des Seins ist ein anderer, der sich nicht in Abhängigkeit zum Versuch Heideggers versteht und als Antwort auf seine Lehre ausgearbeitet wäre⁴⁴.

Als "Gegenbild"⁴⁵ zu Heideggers Existentialphilosophie charakterisiert Stein die Seinslehre von Hedwig Conrad-Martius. Stein lernte Conrad-Martius 1913 in Göttingen im Schülerkreis Husserls kennen und erhielt von ihr sowohl philosophische als auch religiöse Impulse. Fast zwanzig Jahre nach ihrem ersten Treffen sind die Beziehungen zwar spärlicher geworden, doch greift Stein die Korrespondenz aufgrund ihrer philosophischen Arbeit wieder auf⁴⁶. Conrad-Martius hatte sich in Absetzung von Husserl einer ontologischen Phänomenologie zugewandt, d.h. der Vorgehensweise, die die gesamte Realität mit Hilfe der phänomenologischen Methode zu erfassen und einzuordnen sucht⁴⁷. "Von ihrem Standpunkt aus ist es Aufgabe der Ontologie, die grundlegende Konstitution dessen zu ergründen, was für die Welt des Realen in allen ihren Gestaltungen bestimmend ist"⁴⁸. Da auch Edith Stein dieses Ziel verfolgt, greift sie gern auf die umfangreichen Vorarbeiten ihrer Freundin zurück und rezipiert beispielsweise die Erörterungen über die Materie oder die Pflanzenseele bei ihr.

⁴² Vgl. MARTEN R., *Edith Stein und Martin Heidegger*, in *Das Weibliche*, Edith-Stein-Jahrbuch 2, S. 351: Der Autor stellt den Widerspruch der beiden Philosophen klar heraus und meint abschliessend: "So konnten beide Philosophen unmöglich zueinander kommen" und etwas weiter: "Der Graben zwischen beiden ist unüberbrückbar".

⁴³ Vgl. STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 185, Dokument 111 vom 2.10.1927: "Dass Heidegger etwas Grosses ist und dass er uns alle in die Tasche stecken kann, glaube ich auf Grund seines Buches [*Sein und Zeit*] auch. Vorher wusste ich es nicht bzw. ich sah nur die Wirkungen, d.h. seinen grossen Einfluss auf die junge Generation".

⁴⁴ Die explizite Auseinandersetzung mit Heidegger erfolgt erst in einem zweiten Anhang zu *Endliches und ewiges Sein* (vgl. STEIN E., *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, in EES, S. 445-499).

⁴⁵ STEIN E., EES, S. 7. Weiter unten bezeichnet Stein Conrad-Martius auch als "Gegenpol" zu Heidegger (STEIN E., EES, S. 15).

⁴⁶ Von 1932 bis anfangs 1938 sind 17 Briefe von Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius erhalten, die Conrad-Martius bereits 1960 eigens herausgegeben hat: CONRAD-MARTIUS H. (Hg.), *Edith Stein. Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, München Kösel 1960. Alle Briefe sind in der ESGA 2 und 3 wieder aufgenommen.

⁴⁷ Vgl. SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, S. 212-222. Im Kapitel über Hedwig Conrad-Martius – geschrieben von Eberhard Avé-Lallemant – steht über ihre umfassende Realitätsanalyse: "The category of reality, developed in an analysis of the reality phenomenon, provides a common ground for all spheres of the real world: the physical as well as the spiritual, the natural as well as that of personal relations" (S. 221).

⁴⁸ ALES BELLO A., *Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung*, in E. W. Orth (Hg.), *Studien zur Philosophie Edith Steins*, S. 265.

Die Aufnahme der ontologischen Untersuchungen Conrad-Martius' in *Endliches und ewiges Sein* kann aber nicht über die philosophischen Differenzen hinwegtäuschen. In einem Brief vom 17. November 1935 – also mitten während ihrer Arbeit an *Endliches und ewiges Sein* – schreibt sie an Hedwig Conrad-Martius: "Wir kommen sehr nahe zusammen. Im Ganzen bin ich aber scheint's noch platonischer und augustinischer als Sie. Vielleicht gerade weil ich von Aristoteles-Thomas ausgehe"⁴⁹. Diese kurze Notiz wirft eine wichtige Interpretationsfrage auf, zumal Stein beinahe sechs Jahre später wieder eine sehr ähnliche Aussage macht⁵⁰.

Aufgrund ihres Vorworts in *Endliches und ewiges Sein* ist klar, dass sie die Paare Platon/Augustinus und Aristoteles/Thomas nicht als widersprüchlich, sondern als komplementär auffasst⁵¹. Daher ist zu fragen, in welcher Hinsicht sich Stein gegenüber Conrad-Martius als platonischer und augustinischer bezeichnet. Ganz grundsätzlich handelt es sich wohl um das verschiedene Verständnis von Subjekt und Objekt. Beide sind sich einig, dass das objektive, reale Sein nicht einzig als Produkt des subjektiven Bewusstseins aufgefasst werden darf, sondern dass es ein auf sich selbst gestelltes Sein habe. Was hingegen die Rolle der Subjektivität in der Erkenntnis betrifft, so gewichtet Stein diese stärker als Conrad-Martius. Für Stein bleibt die Subjektivität notwendigerweise der methodische Ausgangspunkt, während Conrad-Martius weitgehend davon zu abstrahieren sucht⁵². Die Selbstbezeichnung Edith Steins als "platonischer und augustinischer"⁵³ ist folglich nicht absolut, sondern relativ zur realistischen Position Conrad-Martius' zu verstehen. Der Ausgang von Aristoteles und Thomas verlangt gewissermassen den Ausgleich durch Platon und Augustinus. Es ist problematisch, die Position Edith Steins entweder als platonisch-augustinisch oder aristotelisch-thomistisch zu fixieren, weil Edith Stein selbst einen Mittelweg zu gehen versucht. Allerdings ist dieser Mittelweg nicht möglich im Sinne einer Einebnung der Gegensätze, sondern vielmehr in einem immer neuen Dialog in vielen grossen und kleinen Teilfragen.

2.3 Edith Steins Lösungsansatz

Edith Stein zufolge sind Bewusstsein und Sein als Korrelate aufzufassen. Dieses Verständnis legt sie bereits früh in der Schrift *Einführung in die Philosophie* dar. Sie weigert sich darin, dem Idealismus oder dem Realismus eine Priorität zuzuerkennen: "Eine Entscheidung zwischen Idealismus und

⁴⁹ STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 159, Dokument 430 vom 17.11.1935.

⁵⁰ Vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen II*, S. 478, Dokument 695 vom 21.5.1941. Sie schreibt an Professor Henri Boelaars, CSsR: "Obwohl es [*Endliches und ewiges Sein*] von Thomas ausging, ist es doch stark augustinisch geworden".

⁵¹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 6. In Übereinstimmung mit der Auffassung Przywaras in seiner *Analogia entis* schreibt sie: "Gemeinsam ist ferner beiden Büchern eine Stellung gegenüber Aristoteles und Plato, die kein Entweder – Oder für sie anerkennt, sondern eine Lösung versucht, die beiden ihr Recht gibt, und ähnlich für den hl. Augustinus und den hl. Thomas".

⁵² Vgl. SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, S. 214. Bei Conrad-Martius wird die phänomenologische Untersuchung als Klärung von Wesen aufgefasst, die von den faktischen Aspekten des Objekts wie auch des Subjekts absehen will: "In order to achieve these clarifications not only the handed-down preconceptions from all these fields have to be disregarded, but also the factual reality of the objects under investigation and of the subject performing them".

⁵³ Vgl. Fussnote 49 (S. 26).

Realismus treffen wir hier nicht. Wir lassen das Problem als solches stehen"⁵⁴. Stein ringt sich zur Erkenntnis durch, dass die Konstitution eines Dings als anschauliche Natur nur dann zustande kommt, wenn sowohl eine Natur als auch eine Subjektivität vorausgesetzt sind⁵⁵. Daher ist die Konstitution der Dinge weder rein objektiv noch rein subjektiv zu erklären, sondern kommt von einer parallel verlaufenden subjektiven und objektiven Konstitution. Besonders deutlich zeigt sich das an Steins philosophischem Hauptinteresse: die menschliche Person und ihre Struktur⁵⁶. Denn die menschliche Person ist ja selber untrennbar Objekt und Subjekt. Eine Philosophie der menschlichen Person ermöglicht Stein die Kritik sowohl an Conrad-Martius wie auch an Husserl: einerseits gegen eine rein ontologische Phänomenologie, die von der Subjektgebundenheit der philosophischen Untersuchungen absehen möchte, und andererseits wider eine transzendente Phänomenologie, die das reale Sein nicht als notwendiges Korrelat des Bewusstseins annehmen will⁵⁷. Wenn also die menschliche Person untrennbar Sein und Bewusstsein in sich verbindet, dann kann die anthropologische Untersuchung sowohl den aristotelisch-thomistischen als auch den platonisch-augustinischen Ansatz verwenden.

Die Korrelation von Objektivität und Subjektivität bildet den Hintergrund zum Verständnis der Frage nach dem Sinn von Sein, wie sie von Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* gestellt wird. Denn die Ontologie Steins integriert nicht nur das Sein, sondern auch dessen Sinn. Zunächst ist festzuhalten, dass das Sein das endliche und das ewige umfasst, wie bereits der Titel ihres Werks erkennen lässt. Das endliche Sein ist seinerseits unterteilt in das zeitliche, konkret existierende und in das unzeitliche, wesentliche Sein. Das wesentliche Sein kann seinerseits genauer unterschieden werden mit Hilfe der (aristotelischen) Begriffe *μορφή* und *εἶδος*. Die *μορφή* oder Wesensform bezeichnet einerseits die konkrete Form oder das *quid* eines Seienden, und das *εἶδος* oder die reine Form benennt andererseits den überzeitlichen *Sinn* eines Seienden, der teleologisch als Idealziel der konkreten Wesensformen verstanden ist⁵⁸. Weil Edith Stein die reinen Formen als eine zusammenhängende, überzeitliche und hierarchische Ordnung versteht, deshalb wird die Seinslehre

⁵⁴ STEIN E., *Einführung in die Philosophie*, eingel. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg/Basel/Wien Herder 2004, S. 98. Nach Wulf wurde das Manuskript *Einführung in die Philosophie* spätestens 1921, also vor der Taufe Edith Steins vollendet; vgl. WULF C. M., *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in B. Beckmann, Gerl-Falkovitz H.-B. (Hg.), Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente, S. 256-261.

⁵⁵ Vgl. STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 40, Dokument 6 vom 3.2.1917: "Übrigens hat sich im Anschluss daran [an einen Spaziergang mit Husserl] ganz plötzlich ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter Bruch mit dem Idealismus! Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann".

⁵⁶ Vgl. GUILLEAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 367: "Dès ses premiers écrits, Edith Stein a inlassablement essayé de dévoiler le secret de l'être humain. Elle professe déjà un personnalisme qui cependant n'est pas encore un personnalisme chrétien".

⁵⁷ Vgl. GERL H.-B., *Unerbittliches Licht*, S. 89: die Autorin zeigt die doppelte Kritik Steins an Husserl und an der ontologischen Phänomenologie und erblickt bei Stein "eine die Ontologie überholende *Philosophie der Person*".

⁵⁸ Vgl. SECRETAN P., "Essence et personne", in *FZPhTh* 26 (1979) 484-486.

Steins auch als *Essentialismus* bezeichnet⁵⁹. Natürlich würde die konkrete Durchführung und Präsentation von Steins Ontologie viel komplexere Erklärungen erfordern, doch im Zusammenhang dieser Arbeit geht es lediglich um den Aspekt des wesenhaften Seins als Sinn. Ausgehend von der Beziehung zwischen dem zeitlichen und dem wesenhaften Sein kann gesagt werden, dass alles Sein immer auch einen Sinn hat. Dabei stellt sich die Frage nach der Priorität des Sinns oder des Seins. Die Frage ist analog gestellt zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, das rein natürlich betrachtet aporetisch bleibt.

Edith Stein ist sich dieser Grenze der natürlichen Untersuchung bewusst und versucht deshalb eine Antwort vom ewigen Sein her, die sie in der Perspektive christlicher Philosophie für möglich hält. Der geschöpfliche Sinn des wesentlichen Seins als Reich des λόγος ist danach im göttlichen Λόγος beheimatet. Daher ist sowohl das zeitliche als auch das wesentliche Sein in Gott als dem ewigen Sinn begründet. Gott selbst wird folglich zum Schlüssel des Verhältnisses von Sein und Sinn, denn Gott ist nicht nur objektiver Seinsgrund, sondern auch absolute Subjektivität. In der christlichen Perspektive, nach welcher Gott als das absolute Sein und die absolute Person – als das "*Sein in Person*"⁶⁰ – verstanden wird, sind die Gegensätze in Gott geeint und die Aporie ist gelöst. Es ist interessant zu sehen, wie Edith Stein eine Gleichberechtigung von Subjektivität und Objektivität bereits vor ihrer Konversion in Erwägung zog, diese aber erst viel später im göttlichen Person-Sein begründet.

Zusammenfassend kann über die vorausgehende Erörterung der Doppelfrage gesagt werden: dass erstens die Untersuchung des Seinsinns eine Antwort auf die Frage der Verständigung zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie gibt, weil es in ihr um das gleiche Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität geht, und dass zweitens die Sinnfrage nicht ohne theologische Betrachtungen zu einer endgültigen Lösung geführt werden kann. Darin zeigt sich die Wichtigkeit der Untersuchung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, das Edith Stein in einem zwanzigseitigen Paragraphen untersucht.

⁵⁹ Vgl. SECRETAN P., "Essence et personne", in *FZPhTh* 26 (1979), S. 481. Von Secretan wird ebenfalls im gleichen Artikel auf S. 487 die Verwandtschaft von Steins wesentlichem Sein zur Auffassung des *ens commune* bei Duns Scotus hervorgehoben.

⁶⁰ STEIN E., *EES*, S. 293.

3 Die wechselseitige Beziehung von Philosophie und Theologie in *Endliches und ewiges Sein*

Das Ziel dieses Kapitels ist es, das Verhältnis von Philosophie und Theologie insbesondere im Verständnis Edith Steins genauer zu untersuchen. Der Paragraph über die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie in ihrem Hauptwerk¹ ist in zweifacher Hinsicht von grosser Wichtigkeit: erstens, weil diese Frage nach Stein die Hauptschwierigkeit der Verständigung zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie ausmacht² und zweitens, weil die Konklusionen dieses Paragraphen als Prämissen für die folgenden Untersuchungen dienen. Bevor ich mich der Analyse ihres eigenen Lösungsversuchs widme, werde ich in einem ersten Abschnitt Steins Beitrag in den weiteren Kontext der hauptsächlichen Auffassungen des Verhältnisses von Philosophie und Theologie stellen und in einem zweiten Abschnitt ihren Ansatz in der Debatte um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie situieren.

3.1 Verschiedene Auffassungen des Verhältnisses von Verstand und Glauben

Der Bezug der christlichen Theologie zur Philosophie nahm in den vergangenen zwei Jahrtausenden vielfältige Modalitäten an, die sich nicht sukzessive ablösten, sondern koexistierten und dies bis heute tun. In diesem Abschnitt ist es mein Ziel, die Typen der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie zu beschreiben, um dadurch das Projekt einer christlichen Philosophie bei Edith Stein im Kontext dieser verschiedenen Verständnisse besser situieren zu können. Als Ausgangspunkt einer Einteilung benütze ich die Publikation der zweiten Journée d'études de la Société Thomiste, die am 11. September 1933 in Juvisy bei Paris stattfand, da die Berichterstattung dieser Tagung eine wichtige Quelle Edith Steins ist³. Am Vormittag dieser Tagung präsentierte Aimé Forest in seinem Beitrag über das historische Problem der christlichen Philosophie grundsätzlich drei Möglichkeiten einer Zuordnung von Glauben und Verstand: erstens die radikale Trennung, zweitens die Reduktion des Verstandes auf den Glauben oder umgekehrt des Glaubens auf den Verstand und drittens die Einigung von Verstand und Glauben⁴.

¹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 20-36, Kap. I, § 4 mit dem Titel: *Sinn und Möglichkeit einer "Christlichen Philosophie"*. Bereits der Titel deutet darauf hin, dass Edith Stein eine christliche Philosophie für möglich hält, denn sie spricht darin vom Sinn einer christlichen Philosophie, den es nur geben, wenn eine christliche Philosophie überhaupt möglich ist.

² Vgl. S. 23f.

³ Vgl. JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIETE THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, Juvisy Cerf 1933. Edith Stein zitierte diese Publikation in ihrem zwanzigseitigen Kapitel über eine christliche Philosophie sechsmal.

⁴ Vgl. JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIETE THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 19-56: auf diesen Seiten ist der Beitrag von Aimé Forest über "Le problème historique de la philosophie chrétienne" abgedruckt. Die verschiedenen Möglichkeiten eines Verhältnisses zwischen Verstand und Glauben beschreibt er folgendermassen: "Sous l'extrême diversité des thèses en présence, on pourrait, nous semble-t-il, distinguer trois attitudes possibles. Entre la raison et la foi on établira la séparation, la réduction de l'une à l'autre, ou enfin quelque sorte d'union" (S. 24).

3.1.1 Die Trennung von Glauben und Verstand

Die Gründe einer Trennung von Philosophie und Theologie haben ihren Ursprung bereits in der Interpretation gewisser Bibelstellen. Ein bezeichnendes Beispiel für das spannungsvolle Verhältnis von christlicher Verkündigung und hellenistischer Philosophie scheint mir das neutestamentliche Hapaxlegomenon *Philosophie* zu sein. Diese Vokabel erscheint nämlich nur im vermutlich deuteropaulinischen Kolosserbrief, wo es heisst: "Gebt acht, dass euch niemand mit seiner *Philosophie* (διὰ τῆς φιλοσοφίας) und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen" (Kol 2, 8)⁵. Die Assimilation zwischen der Philosophie und der falschen Lehre zeigt die Schwierigkeit der ersten Christen, das Kerygma gegenüber der hellenistischen Philosophie zu situieren. Denn die beginnende theologische Reflexion über das entstehende Glaubensbekenntnis war tatsächlich Ausdruck von zunächst unvereinbaren Aussagen, so "dass sich die kirchlichen Theologen des 2. und 3. Jhs. der unüberbrückbaren Gräben zwischen heidnischer Philosophie und christlicher Offenbarung bewusst waren"⁶. Das Herausstellen der christlichen Spezifität besonders in Hinblick auf den Inkarnations- und Auferstehungsglauben war durchaus nötig als Abgrenzung von der damaligen hellenistischen Philosophie, um die Neuigkeit des Christuserignisses ganz herauszuarbeiten. Die notwendige Abgrenzung wird erst dann problematisch, wenn Philosophie und christliche Theologie *grundsätzlich* als widersprüchlich aufgefasst werden.

Die Kirchengeschichte ist im Anschluss an die Bibel Zeuge der Trennung von Philosophie und Theologie aus den verschiedensten Gründen, teilweise aus Furcht vor einer Auseinandersetzung und teilweise als (notwendige) Abwehrhaltung gegen eine Verschmelzung. Die Abgrenzung der Philosophie von der Theologie kann entweder von der Theologie her oder umgekehrt von der Philosophie her erfolgen. Hier möchte ich an den Vortrag von Forest anknüpfen. Er nennt die Haltung, in welcher sich der Glaube von der Philosophie abgrenzt, *Theologismus* und die Haltung, in welcher die Philosophie den Glauben ausschliesst, *Rationalismus*. Für den Theologismus ist nach Forest die Zuordnung des Glaubens zum Willen charakteristisch, mit der Folge, dass der Verstand für den Glauben weitgehend ohne Bedeutung bleibt⁷. Umgekehrt ist der Rationalismus Ausdruck für den Ausschluss des Glaubens vom Verstand her. Sobald die Offenbarung als irrational aufgefasst wird und damit aus der rationalen philosophischen Diskussion ausscheidet, ist die Trennung von Philosophie und Theologie vollzogen, da die Theologie explizit von der Glaubenswahrheit ausgeht. Nach Forest ist der Hauptgrund der Separation von Philosophie und Theologie eine ungenügende

⁵ Vgl. BROWN R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, S. 655f. Nach Brown wurde in der Geschichte der Exegese der Begriff "φιλοσοφία" einerseits als Anspielung an verschiedene griechische Philosophien wie Pythagorismus, Zynismus, volkstümlicher Stoizismus oder Mittelplatonismus und andererseits als kritische Bezugnahme zu den Mysterienreligionen aufgefasst.

⁶ DASSMANN E., *Kirchengeschichte I*, S. 93.

⁷ Forest erwähnt beispielshalber Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux und Martin Luther als Repräsentanten einer Trennung von Glauben und Verstand. Vgl. JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 25-28.

Metaphysik, die die Öffnung der Natur für die Übernatur nicht zu erklären vermag⁸. Die Trennung entsteht durch die Überzeugung, dass die (natürliche) Philosophie und die (übernatürliche) Theologie als zwei verschiedene Prinzipien nicht in einer Synthese zusammengedacht werden können.

Im zwanzigsten Jahrhundert und in der unmittelbaren Umgebung Edith Steins finden sich sowohl der Theologismus als auch der Rationalismus. Der Theologismus zeigte sich einerseits in einer extremen Richtung der Neuscholastik, die – analog zu ihrem Verständnis von Natur und Übernatur – die Philosophie und Theologie vor allem in ihrer Verschiedenheit sah. In diesem Sinn bezogen an der Tagung von Juvisy Pater Mandonnet und Dom Feuling Stellung: ihrer Ansicht nach könne es zwar christliche Philosophen geben, die Verbindung von Philosophie und Theologie in einer christlichen Philosophie dagegen sei nicht möglich. Mandonnet bemerkte dazu in der Diskussionsrunde im Anschluss an den Vortrag Forests: "Il n'y a pas d'unité possible entre philosophie et théologie. Si nous voulons une unité, il faudrait en trouver le principe au-dessus de la philosophie et au-dessus de la théologie; or il n'y en a pas, évidemment"⁹.

Noch stärker als mit der Trennung von Philosophie und Theologie von der theologischen Seite her war Edith Stein mit der Trennung bei den Philosophen konfrontiert. Seit Descartes wurde der Glaube mehr und mehr in der objektiven, wissenschaftlichen Reflexion ausgeschlossen¹⁰. Die neuzeitliche Philosophie ist von der Abwertung der Theologie gegenüber der Objektivität der Philosophie geprägt und grenzt das Übernatürliche als dem Verstand unzugänglich von ihren Analysen aus.

3.1.2 Die Reduktion von Glauben auf Verstand oder umgekehrt

Als zweites Extrem findet sich in der Denkgeschichte die Reduktion des Verstandes auf den Glauben oder umgekehrt des Glaubens auf den Verstand. Wenn diese Position bis zu Ende gedacht wird, so kann sie gemäss Forest zu einer "fusion de la Révélation et de la raison"¹¹ werden. Auch zu dieser Auffassung konnten einseitige Interpretationen von biblischen Texten führen. So benützte Paulus in seinen Texten teilweise ein gnostisches Vokabular im Dialog mit den ihm anvertrauten Gemeinden. In diesem Sinn schreibt er an die Philipper: "ich sehe alles als Verlust an, weil *die Erkenntnis Christi Jesu*, meines Herrn, alles übertrifft" (Phil 3, 8). Paulus verwendet den Ausdruck

⁸ Cf. JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 35: "la mystique ou la théologie ne rencontrent le plus souvent devant elles qu'une raison nominaliste, une dialectique incapable d'assurer la profondeur métaphysique d'une nature ouverte au surnaturel".

⁹ JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 63. Vgl. auch den Beitrag Feulings abgedruckt auf den Seiten 125-134: "c'est qu'au lieu de parler de philosophie chrétienne, il vaudrait mieux parler de l'exercice de la philosophie par le chrétien" (S. 125). Es ist zu bemerken, dass Edith Stein Dom Feuling persönlich kannte, denn sie reiste ein Jahr zuvor gemeinsam mit ihm zur ersten Tagung der Société Thomiste nach Juvisy.

¹⁰ Cf. JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 30.

¹¹ JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 36. Forest meint dazu: "La foi nous apparaîtrait ainsi comme un symbole provisoire de la philosophie, et la raison à son tour se reconnaîtrait elle-même dans la vérité du dogme, lorsqu'elle en élève les formules à une connaissance supérieure, susceptible d'atteindre la nécessité de la démonstration".

"γνῶσις"¹², der aus einem gnostischen Milieu stammt, wandelt ihn aber grundlegend um, insofern der Inhalt dieser Gnosis ganz vom Kerygma Jesu Christi bestimmt ist¹³. Paulus liegt es daran, die Philipper zur wahren Gnosis zu führen, die in Christus verborgen liegt.

Im Anschluss an Paulus waren die Christen in ihrer progressiven Ausbreitung wie selbstverständlich nicht nur mit der Gnosis in ihrer Vielgestalt, sondern auch mit anderen hellenistischen Philosophien konfrontiert. Zwar fielen in diesem Aufeinandertreffen viele feindliche Äusserungen der Kirchenväter gegenüber der heidnischen Philosophie, doch die grundlegende Tendenz bestand darin, die philosophischen Überlegungen zu assimilieren und sie in der Errichtung einer christlichen Theologie zu verwerten¹⁴. Die Verwendung der philosophischen Lehren in der theologischen Reflexion war aber auch Gefahren ausgesetzt. Forest nennt in seinem Vortrag als Beispiel Klemens von Alexandrien, bei dem er eine Überordnung des Verstehens über die Liebe feststellt¹⁵ und er meint allgemein, dass die griechischen Väter das intellektuelle Ideal einer Erkenntnis höher als den Glauben selbst eingestuft hätten. Im Extremfall führte das zum Bruch mit der Kirche. Von Eunomius beispielsweise wurde die Gotteslehre so rationalisiert, dass er meinte, Gott selbst sei in seiner Substanz dem Menschen fassbar¹⁶.

Die mangelhafte Unterscheidung der Philosophie von der Theologie gab es nicht nur bei den Theologen, sondern auch bei den Philosophen. Forest nennt in seinem Vortrag Spinoza und seinen theologisch-politischen Traktat¹⁷. Zusammenfassend beschreibt er Spinozas rationalistisches Verständnis des christlichen Glaubens wie folgt: "pour Spinoza il y a vraiment une philosophie chrétienne, mais le contenu de cette philosophie c'est le rationalisme"¹⁸. Dieser Interpretation zufolge brachte die Botschaft Christi nichts wirklich Neues, sondern ging notwendigerweise in der bereits etablierten Verstandeswahrheit auf. In einem solchen Konzept wurde die Glaubenswahrheit auf eine reine Verstandeswahrheit reduziert und konnte keine Eigenständigkeit bewahren. Im weiteren

¹² Im Griechischen steht das Wort Gnosis: "τὸ ὑπερέχον τῆς γνῶσεως" (Phil 3, 8).

¹³ Cf. DUPONT J., *Gnosis. La Connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, S. 36. Dupont schliesst in seinem Standardwerk seine Erörterung über Phil 3 konzis mit: "Emprunt dans les expressions, écart dans la pensée".

¹⁴ Vgl. POUDERON B., *Les chrétiens et la culture antique*, in L. Pietri (Hg.), *Histoire du christianisme*, Bd. 1, S. 854: "La meilleure preuve que les chrétiens ne condamnaient pas la pensée grecque dans son ensemble comme un simple produit du paganisme est qu'ils s'efforcèrent de la récupérer, ou plus exactement de se l'approprier".

¹⁵ Cf. JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIETE THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 38: "on verrait que Clément met la pensée au-dessus de la charité elle-même". Was Origenes anbelangt, so verweist Forest auf das harte Urteil des Eusebius in seiner Kirchengeschichte. Eusebius sagt darin, dass Origenes' Versuch einer Annäherung von Christentum und griechischer Philosophie nicht geglückt sei, sondern lediglich dazu geführt habe, dass Origenes im griechischen Denken stehen geblieben sei.

¹⁶ Vgl. DROBNER H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, S. 184: Die neu- oder jungarianische Lehre verkündet, die "οὐσία Gottes sei für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen durchaus zugänglich, sofern dieser nur logisch korrekt die biblisch-dogmatischen Prämissen weiterdenke und anwende".

¹⁷ Edith Stein interessierte sich nicht nur während ihrem Philosophiestudium, sondern auch nach ihrer Konversion für Spinoza. Das bezeugt eine 1926 an den Bischof von Speyer gestellte Bitte um die Benützung von indizierten Schriften. Unter den genannten Schriften befinden sich auch die gesamten Werke Spinozas; vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 77, Dokument 49 vom 21.2.1926.

¹⁸ JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIETE THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 41.

erwähnte Forest die Vertreter des deutschen Idealismus und darunter besonders Hegel als Verfechter der Prinzipien eines Intellektualismus auch in Glaubensfragen.

Alle die oben genannten Positionen stimmen darin überein, dass in ihnen die Offenbarung nicht mehr von der rein menschlichen Erkenntnis abgehoben wird und folglich eine rein verstandesmäßige Erklärung findet. Damit wird jedoch die Neuigkeit des Glaubens verspielt, denn dieser vermittelt den Menschen gemäss dem Zeugnis der Schrift, "was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Grosse, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9). In diesem Text zeigt sich die Überzeugung des Paulus, dass die christliche Verkündigung nicht zu einem rein rationalen Gedankensystem reduziert werden kann, wie umgekehrt die philosophische Forschung nicht vom christlichen Glauben absorbiert werden soll.

3.1.3 Die Korrelation von Glauben und Verstand: Christliche Philosophie

Die beiden oben dargestellten Verständnisse von Philosophie und Theologie, die eine Trennung oder eine Reduktion der beiden Wissenschaften forderten, sind zwei entgegengesetzte Extreme des Verständnisses von Philosophie und Theologie. Als dritte Möglichkeit eines Verständnisses bietet sich ein Mittelweg an, der zwischen den beiden extremen Positionen zu vermitteln versucht. Dieser Mittelweg war und ist das Anliegen der katholischen Kirche, die sich gegen die immer wiederkehrenden Extrem Lösungen gewehrt hat. Das Vatikanische Konzil enthält in seiner dogmatischen Konstitution *Dei Filius* ein eigenes Kapitel mit dem Titel *De fide et ratione*, das die Grundlagen des Verhältnisses von Glauben und Vernunft untersucht und sich in der lehramtlichen Aussage von Rationalismus und Fideismus abgrenzt. In der Konstitution *Dei Filius* werden zunächst die zwei Ebenen des Glaubens und des Verstandes unterschieden, aber unmittelbar darauf wird hingewiesen, dass kein Widerspruch zwischen beiden bestehe und bestehen könne. Vielmehr liege es in der Möglichkeit des Glaubens und des Verstandes, sich gegenseitig zu helfen, was in einem trennenden oder unterschiedslosen Verständnis von Philosophie und Theologie sinnlos wäre¹⁹.

Die Beziehung besteht gemäss dem in der Kirche gesuchten Mittelweg in einer effektiven Wechselbeziehung von Glauben und Verstand in einer Einheit bei bleibender Unterschiedenheit. Erst dieses dritte Verständnis bietet die Grundlage, um wirklich von christlicher Philosophie sprechen zu können. Dabei ist allerdings der Begriff *christliche Philosophie* nicht univok gebraucht, sondern lässt verschiedene Verständnisse des Verhältnisses von Glauben und Verstand offen. Am Studientag der

¹⁹ Vgl. DH 3015-3020: "De fide et ratione". Die Unterscheidung von Glaube und Verstand ist zweifacher Art: nämlich gemäss dem Formal-Akt (durch göttlichen Glauben oder den natürlichen Verstand) und dem Formal-Objekt (dem göttlichen Geheimnis und dem natürlich Erkennbaren). Die Verbindung der beiden "ordines" ist in DH 3019 hervorgehoben: "Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt". Przywara nimmt in seiner *Analogia entis* dieses Kapitel von *Dei Filius* auf und beschreibt das Verhältnis folgendermassen: "So scharf Theologie und Philosophie sich scheiden, so vollkommen durchdringen sie sich. [...] sie durchdringen sich so, dass jede in das Wurzelhafte der andern eingreift, und die Gegenseitigkeit dieses Eingreifens doch gerade die Selbständigkeit nicht nur nicht antastet, sondern geradezu begründet" (PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 93). Für den geschichtlichen Hintergrund von *Dei Filius*: vgl. SEDMAK C., *Katholisches Lebramt und Philosophie*, S. 367-378 (Abschnitt über *Dei Filius*). Nach Sedmak ging es "um die Herausforderung, zwischen Rationalismus und Fideismus (Traditionalismus) hindurchzunavigieren" (S. 373).

Société Thomiste in Juvisy nahmen Philosophen und Theologen der thomistischen Linie mit den verschiedensten Prägungen teil, und es erstaunt deshalb nicht, dass keine einheitliche Definition der christlichen Philosophie gefunden wurde. Für diejenigen, die eine christliche Philosophie überhaupt für möglich hielten, versuchte Pater Sertillanges in der Diskussionsrunde nach der Nachmittagskonferenz die verschiedenen legitimen Auffassungen von christlicher Philosophie zusammenzufassen²⁰. Die Suche Sertillanges' richtete sich auf die verschiedenen *Sinnmöglichkeiten* des Terminus *christliche Philosophie*: "nous cherchons quels sont les sens possibles, quoique toujours déficients, qu'on peut donner à cette expression de *philosophie chrétienne*"²¹. Solange die verschiedenen Bedeutungen unzulänglich sind und solange es keinen eindeutigen und vollkommenen Sinn einer christlichen Philosophie gibt, solange sei die Vielfalt der Auffassungen eine Bereicherung für den Sinn dieses Ausdrucks.

In einem ersten Sinn kann die Theologie selbst als christliche Philosophie bezeichnet werden. Gemäss dieser Auffassung gibt die Philosophie ihre Autonomie auf, um sich ganz der Theologie unterzuordnen. Der Ausdruck *vera philosophia* zur Bezeichnung des Christentums in der Väterzeit²² ist signifikant für dieses Verständnis. In dieser Konzeption ist zwar einerseits die christliche Philosophie wirklich *christlich*, aber andererseits ist sie nicht mehr im vollen Sinn *Philosophie*, sondern müsste eher Theologie genannt werden. Sertillanges bezeichnete diese Position zwar als "légitime" und "éminemment respectable", lehnt sie jedoch ab, weil sie der Unterscheidung von Vernunft und Glaube nicht genügend gerecht werde: "la position susdite [d'une théologie égale à la philosophie] ne me semble pas devoir être retenue aujourd'hui; elle nous fait rétrograder jusqu'avant saint Thomas; elle néglige le travail profond réalisé par celui-ci pour la discrimination de la raison et de la foi et pour l'éclaircissement de leurs rapports"²³. Tatsächlich läuft diese Auffassung letztendlich praktisch auf die Reduktion der Philosophie auf Theologie hinaus²⁴.

Christliche Philosophie in einem zweiten Sinn integriert materialiter den Glauben als Erkenntnisquelle, die zur natürlichen Vernunft hinzutritt. Diese Position wurde häufig kritisiert, weil hier die Philosophie, indem sie ihre Reflexion auf Glaubenswahrheiten lenkt, zur Theologie werde²⁵.

²⁰ Vgl. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 115-122: Auf diesen Seiten findet sich die Präsentation der verschiedenen Sinnmöglichkeiten einer christlichen Philosophie nach Sertillanges. 1939 hat er die verschiedenen Auffassungen nochmals aufgenommen in: SERTILLANGES A.-D., *Le christianisme et les philosophies*, S. 24-28 mit dem Titel *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* Er unterschied erneut dieselben vier Sinnmöglichkeiten, aber in anderer Reihenfolge.

²¹ JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 121.

²² Vgl. beispielsweise bei AUGUSTINUS, *Contra Julianum pelagianum*, IV, 14, 72 (PL 44, col. 774): "non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine".

²³ JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 116.

²⁴ Vgl. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 138f.: Bischof Masnovo nahm auf diesen Seiten die Zusammenfassung Sertillanges' auf, aber er lässt (bewusst) den nach Sertillanges ersten Sinn weg. Wahrscheinlich deswegen, weil nach dieser Auffassung die Philosophie zur Theologie wird und deshalb nicht mehr ausdrücklich *Philosophie* genannt werden kann.

²⁵ Vgl. die Kritik von Feuling in JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 130: "Au moment où l'homme métaphysicien [...] commence à utiliser, dans ses considérations et dans ses jugements ou dans ses argumentations, l'apport *nouménal* de la foi, l'apport de vérité révélée comme vérité, il cesse formellement d'être

Sertillanges griff diesem Vorwurf gegenüber auf die Unterscheidung der philosophischen und theologischen Haltung in der *Summa contra gentiles* des Thomas²⁶ zurück. Die Philosophie und die Theologie kümmern sich zwar beide um Gott und um die Natur. In der Philosophie geht es aber hauptsächlich um die Natur und um Gott nur insofern er Ursache aller Natur ist. Für die Theologie ist es gerade umgekehrt, denn sie interessiert sich prinzipiell für Gott und für die Geschöpfe nur in ihrer Beziehung zu Gott²⁷. Von diesem unterschiedlichen Ansatz her ist es zu erklären, dass der Philosoph die Glaubenswahrheiten mit seiner eigenen philosophischen Methode bearbeitet und dass er dabei nicht zu theologischen Folgerungen gelangt, sondern zu spezifischen Resultaten einer christlichen Philosophie. Nach Sertillanges resultiert aus der Integration von Glaubenswahrheiten in der Philosophie "une synthèse de connaissance harmonieuse, bien qu'elle soit faite d'ordre différent. Il en est comme de l'Athéna de Phidias, qui était 'chryséléphantine'; l'ensemble était d'ivoire, et les pièces les plus précieuses d'or"²⁸.

Ein dritter Sinn betont die intrinsische Orientierung der in sich natürlichen Philosophie auf die übernatürliche Glaubenswahrheit hin. Sertillanges beschreibt diese der Philosophie immanente Tendenz zum Glauben mit Hilfe des Verhältnisses der Natur zur Übernatur: "Puisqu'on reconnaît que le surnaturel fait partie du dynamisme réel de la nature, bien que la philosophie ne suffise pas à le discerner et encore moins à le pénétrer, il y a lieu de se demander si la philosophie ne doit pas nécessairement se diriger vers lui comme vers un prolongement normal"²⁹. Ein bekannter Vertreter dieser Auffassung ist Maurice Blondel³⁰, der zu zeigen versuchte, wie sich die Philosophie von sich aus notwendigerweise auf den Glauben zubewege und in diesem erst ganz zu sich selbst komme. Diese Position kann der Philosoph allerdings nur annehmen, wenn er bereit ist, die Begrenztheit der Philosophie zu erkennen. Deshalb bemüht sich der christliche Philosoph zu zeigen, worin die menschliche Vernunft an ihre Grenzen stösst und inwiefern sich die Philosophie von sich aus dem Glauben zu öffnen vermag. Denn wenn sich die Philosophie der Theologie öffnet, so vermischt sie sich dadurch nicht mit ihr, sondern es ergibt sich gleichsam ein Zusammenschluss von zwei verschiedenen Realitäten: "Il n'y a toujours pas homogénéité entre les deux termes, mais il y a raccord; il y a une orientation positive de la philosophie vers la foi"³¹.

philosophe et se transforme en théologien". Vgl. auch Mandonnet, S. 68: "L'autorité de la foi n'a point ici [en philosophie] à paraître, mais seulement en théologie où nous connaissons la vérité que par elle".

²⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden II*, S. 10-13: Kapitel 4 mit dem Titel: *Der Philosoph betrachtet die Geschöpfe anders als der Theologe*. Die Verschiedenheit des philosophischen und theologischen Ansatzes reicht aber gemäss Thomas nicht aus, um Glaubenswahrheiten in der Philosophie integrieren zu können.

²⁷ Sertillanges kommentiert Thomas, indem er ausführt, dass die Unterschiede zwischen Philosophie und Theologie das materiale Objekt, das formale Objekt quod und quo und die Methode betreffen (vgl. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 116f.).

²⁸ JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 119.

²⁹ JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 119. Sertillanges begründet diese dritte Position mit der thomanischen Studie über die *Finalität* des Menschen, die letztendlich in der Schau Gottes zu finden ist. (vgl. die ausführliche Erörterung: THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden III/1*, S. 6-263: Kapitel 2-63).

³⁰ Vgl. BLONDEL M., *Le problème de la philosophie catholique*, Paris Bloud & Gay 1932.

³¹ JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 121.

In einem vierten Sinn des Ausdrucks "christliche Philosophie" sah Sertillanges die Position von Etienne Gilson und Jacques Maritain. Ihrer Meinung nach sind dem christlichen Philosophen vom Glauben objektive Anregungen (apports objectifs) und subjektive Hilfen (confortations subjectives) gegeben, doch die Glaubenswahrheit selbst bleibt vom rein rationalen System der Philosophie getrennt. Christliche Philosophie wird deshalb nicht eine Philosophie genannt, die an sich christlich wäre, sondern die von ihren Kontakten mit dem Christentum inspiriert wird.

Im folgenden Abschnitt möchte ich im Anschluss an diese verschiedenen Sinnmöglichkeiten auf die Streitfrage um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie zur Zeit Edith Steins eingehen.

3.2 Die zeitgenössische Debatte um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie

In einem ersten Schritt scheint es mir sinnvoll, den Streit um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie in seinem weiteren geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu verankern. Christliche Philosophie gab es seit den Anfängen des Christentums³². Warum kam es also erst im 20. Jahrhundert zur Streitfrage, die weit über den Theologenkreis hinaus Beachtung fand? Mit Heinrich M. Schmidinger lässt sich die Frage vom neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis her angehen. Die Wissenschaft ist im modernen Verständnis grundsätzlich durch ihre Autonomie, d.h. durch ihre Selbstgesetzlichkeit und Selbstgenügsamkeit gekennzeichnet. Die absolute Autonomie³³, die die Philosophie für sich beansprucht, wird von der christlichen Philosophie hinterfragt. Denn wie "auch immer sich [...] eine 'christliche Philosophie' ihr konkretes Vorgehen vorstellt, sie verlöre ihre Identität und damit ihre Berechtigung, wenn sie nicht in wenigstens einer Hinsicht die Autonomie der Philosophie einengte"³⁴. Die neuzeitliche Autonomiefrage war folglich der hauptsächliche Streitpunkt der Debatte: denn einerseits wiesen die Philosophen in ihrem Autonomiebestreben einen äusseren, christlichen Einfluss zurück und andererseits waren die Theologen nicht bereit, sich von der philosophischen Diskussion ausschliessen zu lassen.

3.2.1 Der Beginn der Debatte in Frankreich

Der eigentliche Streit begann mit den Publikationen von Etienne Gilson. Er legte seinen Büchern *Le thomisme* (1919) und *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924)³⁵ das Verständnis einer

³² Allerdings erhält dieser Begriff erst "im Zuge der Ausdifferenzierung der wissenschaftstheoretischen Definitionen von Theologie und Philosophie während der Reformations- und Gegenreformationszeit [...] immer mehr die Bedeutung von 'Philosophie' " (SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 23).

³³ Nach Schmidinger ist die Frage des wissenschaftlichen Autonomieverständnisses in einem grösseren allgemein-kulturellen Verständnisproblem zu situieren: "Dieses weitreichende kulturelle Problem betrifft das Verhältnis des christlichen Glaubens zu einer Welt, die sich scheinbar völlig autonomisiert und emanzipiert hat" (SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 26).

³⁴ SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 24.

³⁵ Vgl. GILSON E., *Le thomisme: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Paris Vrin 1919 und GILSON E., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris Vrin 1924.

"philosophie chrétienne" zugrunde. Diese ist nach Gilson ganz einfach ein historisches Faktum. Daher versucht er als Historiker zu zeigen, wie der Gang der Philosophie durch den Kontakt mit der christlichen Offenbarung beeinflusst wurde, besonders was die Lehre der *creatio ex nihilo* und die abendländische Freiheitstheorie betrifft. Auf Gilson reagierten zunächst die Dominikaner Mandonnet und Chenu skeptisch, dann erst kam 1927 die heftige Reaktion von Émile Bréhier, der in seinem Werk *Histoire de la philosophie*³⁶ wie Gilson auf historischer Basis darzulegen versuchte, dass die Philosophie keine wesentlichen Einflüsse durch das Christentum erfahren habe. Die erste öffentliche Auseinandersetzung und der erste Höhepunkt der Debatte erfolgte am 21. März 1931 an der Tagung der Société française de Philosophie³⁷, wo Gilson und Maritain mit Bréhier und Brunschvicg disputierten. Diese Tagung war nicht nur zeitlich gesehen das erste Aufeinandertreffen, sondern auch inhaltlich exemplarisch für die Divergenzen zwischen den Befürwortern und den Gegnern einer christlichen Philosophie. Deshalb will ich den Verlauf dieser Diskussion schildern.

Gilson eröffnete das Treffen mit seiner These, dass eine christliche Philosophie auf der Ebene der *Geschichte* möglich sei. Es ging um "la possibilité d'une réalité historique complexe: celle d'une révélation génératrice de raison"³⁸. Gilson bemühte sich folglich um die historische Nachprüfung, ob das Christentum und seine Offenbarung tatsächlich die philosophische Reflexion in den an sich philosophischen Bereichen inspiriert hat und kommt zu einem positiven Ergebnis. Wenn Gilson christliche Philosophie als eine Philosophie versteht, die unter dem Einfluss des Christentums steht oder gestanden hat, dann begrenzt sich das Untersuchungsfeld auf die Bereiche, in dem das Christentum effektiv die Philosophie beeinflusst hat. Wegen dieser Limitierung in ihrem Objekt möchte Gilson christliche Philosophie als ein spezifisches Teilgebiet der allgemeinen Philosophie betrachten. Wichtig ist festzuhalten, dass bei der christlichen Philosophie nach Gilson nicht die Offenbarung selbst Objekt der philosophischen Untersuchung wird, sondern lediglich von aussen die rein philosophische Reflexion inspiriert und animiert.

Nach Gilson stellte sich Émile Bréhier die Frage einer christlichen Inspiration der Philosophie. Eine christliche Philosophie im eigentlichen Sinn wäre nach Bréhier die reine Philosophie, die vom christlichen Dogma inspiriert wird. Die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Philosophie lautet deshalb, "si le christianisme, comme tel, en tant que dogme révélé, a été le point de départ d'une inspiration philosophique positive"³⁹. Die Fragestellung ist also auch bei Bréhier historisch, seine Antwort fällt aber im Gegensatz zu Gilson negativ aus. Das Christentum habe keinen Einfluss auf die Philosophie ausgeübt, was Bréhier am Beispiel der Logoslehre verdeutlicht⁴⁰. Die folgende Diskussion zwischen Bréhier und Gilson über die Logoslehre war durch das Aufstellen von Thesen und

³⁶ Vgl. BREHIER E., *Histoire de la philosophie*, Bd. I/1, Paris 1927.

³⁷ Vgl. "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931) 37-93.

³⁸ "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931) 39.

³⁹ "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931) 50.

⁴⁰ Vgl. "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931) 51-52: Nach Bréhier ist der ewige Logos der Philosophie ein rein rationales Produkt, wohingegen der eingeborene Logos der Christen nur von der Offenbarung herkommen kann und die mysteriöse Geschichte Gottes mit den Menschen betrifft.

Gegenthesen bestimmt, ohne dass ein richtiger Dialog stattgefunden hätte. Dazu muss allerdings gesagt werden, dass das geschichtliche Forschungsmaterial 1931 ganz einfach noch fehlte. Heute kann mit der nötigen zeitlichen Distanz gesagt werden, dass sich die These Gilsons einer "introduction de certaines idées philosophiques par voie non philosophique"⁴¹ bei den meisten Mediävisten, Theologen und Philosophen durchgesetzt hat. Der Einfluss des Christentums auf die Philosophie wurde grösstenteils als historische Realität anerkannt⁴².

Im Anschluss an die gegensätzlichen Positionen Gilsons und Bréhiers erhielt Jacques Maritain das Wort. In seinen Ausführungen übernahm er den Standpunkt Gilsons, aber nicht wie dieser auf der historischen, sondern auf der theoretischen Ebene. Seinen Standpunkt werde ich weiter unten genauer situieren, wenn es um die Rezeption Maritains bei Stein geht. Nach der dankbaren Aufnahme der Präzisierungen Maritains durch Gilson präsentierte Léon Brunschvicg seinen Beitrag. Der Neoidealist situierte sich wie Bréhier als Gegner einer christlichen Philosophie, denn es schien ihm "impossible de faire fond sur la raison pour ce qui dépasse la raison"⁴³. Er ging allerdings weniger weit als Bréhier, indem er die Prägung der Philosophiegeschichte durch das Christentum wie Gilson anerkannte.

Die Schilderung dieses ersten und ausschlaggebenden Treffens zeigt den tiefen Graben zwischen Befürwortern und Gegnern einer christlichen Philosophie. Tatsächlich blieben die Positionen im Anschluss an die Debatte praktisch unverändert und die Suche nach einem gemeinsamen Nenner erwies sich als grösstenteils unfruchtbar. Vielleicht verhinderte in den ersten Auseinandersetzungen die Polemik einen echten Dialog und eine wirkliche Wahrheitssuche. Doch selbst wenn man zugesteht, dass der Austausch nicht unter besten Bedingungen stattfand, sind die inhaltlichen Gegensätze unübersehbar: die Philosophen und ihr Verständnis einer autonomen Philosophie stehen der Tendenz der Theologen gegenüber, die Philosophie für die eigene theologische Forschung zu instrumentalisieren.

Der Verdienst der Debatte war es weniger, bereits einen wirklichen Dialog zu eröffnen, als überhaupt erst für das Problem der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie zu sensibilisieren. Daher ist die weitreichende Thematisierung der Problematik das vielleicht hauptsächliche Verdienst der zahlreichen Treffen während der Dreissigerjahre⁴⁴. So zeugt auch die bereits ausführlich erwähnte Journée d'étude der Thomisten in Frankreich vom Interesse an der Frage. Sogar innerhalb des thomistischen Kreises ereignete sich eine ähnliche Situation wie bei der Tagung der Société de Philosophie: die Haltungen gegenüber einer christlichen Philosophie waren gegensätzlich und ein

⁴¹ "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931) 58.

⁴² Vgl. SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 34-35. Schmidinger betont, dass das positive Echo auf Gilsons Ansatz weit über Frankreich hinaus reichte, erwähnt aber auch einige kritische Stimmen gegenüber Gilson.

⁴³ "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931), S. 75.

⁴⁴ Vgl. SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 30.

Konsens schien unmöglich. Folglich gab es nicht nur einen Gegensatz zwischen Philosophen und Theologen, sondern auch unter den Theologen selbst.

3.2.2 Das Umfeld Edith Steins in Deutschland

Im unmittelbaren Umfeld Steins in Deutschland erlangte die Frage nach einer christlichen Philosophie in der Folge der französischen Debatte eine hohe Aktualität. Dabei ist hervorzuheben, dass mehrere deutsche Philosophen⁴⁵, die Steins Werdegang geprägt haben, einer christlichen Philosophie allesamt kritisch oder ablehnend gegenüberstanden. Für Husserl ist die Phänomenologie eine durch und durch rationale Wissenschaft, die theologische Wahrheiten als Gegenstand ihrer Untersuchung ausschliesst⁴⁶. Deshalb wies er es entschieden zurück, als man ihn einen christlichen Philosophen nennen wollte: "Ich bin kein christlicher Philosoph. Bitte sorgen Sie [Adelgundis Jägerschmid] dafür, dass ich nach meinem Tod nicht als ein solcher ausgegeben werde"⁴⁷. Dennoch war sich Husserl insbesondere in seinen letzten Jahren bewusst, dass seine *reine* Wissenschaft durchaus eine teleologische Beziehung zum Christentum hat: "Das Leben des Menschen ist nichts anderes als ein *Weg zu Gott*. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich *zu Gott ohne Gott* zu gelangen"⁴⁸. *Gott* als Zielpunkt der Philosophie ist nicht die eigentlich philosophische Intention, sondern lediglich der kontingente Nebeneffekt der Untersuchung.

Scheler, der sich um 1915 und 1916 als katholisch bezeichnete und in dieser Zeit stark auf Stein einwirkte, stand dem Begriff einer christlichen Philosophie skeptisch gegenüber⁴⁹. Noch bedeutend kritischer verhielt sich Heidegger. Von ihm stammt die Metapher des *hölzernen Eisens*, mit der er die Absurdität des Begriffs *christliche Philosophie* zu zeigen suchte. Den Ausdruck *hölzernes Eisen* benutzt Heidegger erstmals in seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* im Jahr 1935⁵⁰. Nach Schmidinger ist sie "als Stellungnahme zum damaligen, europaweit ausgetragenen Streit zu lesen"⁵¹. Angesichts der Ablehnung der christlichen Philosophie durch Husserl, Scheler und Heidegger wird deutlich, wie weit sich Stein in dieser Frage von ihren philosophischen Wurzeln wegbewegte, auch wenn sie diese methodisch nie verliess.

⁴⁵ Im Zusammenhang dieser Arbeit werde ich nur die Philosophen erwähnen, die Edith Stein selber kannte.

⁴⁶ Vgl. WULF C. M., *Frei vor Gott*, S. 42-44. Wulf zeigt, wie Husserl in seinen Ideen den (theologischen) Transzendenzbegriff aus seiner Phänomenologie ausschliesst.

⁴⁷ JÄGERSCHMID A., "Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)", in *StZ* 199 (1981) 130 (Gespräch vom 16.9.1937). Die Gespräche mit Husserl wurden von Schwester Adelgundis (osb) jeweils unmittelbar nach den Gesprächen tagebuchartig notiert.

⁴⁸ JÄGERSCHMID A., "Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936", in *StZ* 199 (1981) 56 (Gespräch im Dezember 1935).

⁴⁹ SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 33.

⁵⁰ Allerdings wurde die Vorlesung erst 1953 in Buchform publiziert: HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen Niemeyer 1953.

⁵¹ SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 33.

Der Bruch mit der modernen Philosophie in der Frage nach der Beziehung von Glauben und Vernunft steht in Verbindung mit Edith Steins neuer christlicher Heimat. Die Beziehung zu gläubigen Philosophen, die sich bewusst für eine christliche Philosophie aussprachen, hat Edith Stein angeregt, selber nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie zu suchen. Vor allem der freundschaftliche und anregende Austausch mit Peter Wust⁵², Bernhard Rosenmöller⁵³ und Alois Dempf⁵⁴ ist zu nennen. Von den Beziehungen zu Theologen war der Kontakt zu Przywara wegleitend für Steins eigenes Verständnis von Philosophie und Theologie. Die weiteren Befürworter oder Gegner einer christlichen Philosophie in Deutschland werden hier nicht aufgegriffen: einerseits weil dies keine grundsätzlich neue Position ans Licht bringen würde und andererseits weil es nicht dem konkreten Umfeld Steins entsprechen würde.

An dieser Stelle lassen sich abschliessend zwei Aspekte der Rolle Steins in der Debatte um die Möglichkeit einer christlichen Philosophie hervorheben. Erstens ist es bezeichnend, dass Stein eine Brücke zwischen Deutschland und Frankreich schlägt. Besonders die Teilnahme an der ersten Journée d'étude der Société thomiste in Juvisy zum Thema *Phänomenologie* und die daran anknüpfenden Kontakte beispielsweise mit Maritain lassen eine Horizonterweiterung erkennen. Den neuen Horizont liess sie in ihr Verständnis einer christlichen Philosophie einfliessen und ergänzte damit ihre Kenntnisse der Philosophie und Theologie im deutschsprachigen Raum. Auch wenn Edith Stein in der Folge nicht mehr aktiv zum Austausch beitragen konnte, so bleibt ihre Haltung noch heute ein einladendes Zeichen für eine intensivere Zusammenarbeit und lässt eine Befruchtung der Forschung über Sprach- und Ländergrenzen hinweg erhoffen.

Zweitens möchte ich die Rolle Steins in der Debatte selbst hervorheben. Diese war nämlich zu Beginn der Dreissigerjahre noch stark von der Polemik der Thesen und Gegenthese geprägt und scheiterte am Versuch einer Synthese. Stein dagegen nahm nicht an der eigentlichen Auseinandersetzung teil. Ihr Vorteil war es, abseits von den Streitereien im Karmel am Verständnis einer christlichen Philosophie arbeiten zu können. Ihr Entwurf einer christlichen Philosophie in *Endliches und ewiges Sein* ist das Resultat eines langen Reifeprozesses, der bereits mehrere Jahre vor dem Ausbruch der Debatte begonnen hatte. Wenn auch Edith Steins Ansatz keine universale Lösung des

⁵² Wust wird von Schmidinger als Philosoph "augustinischer Denkform" bezeichnet (SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 37). Stein lernte ihn an der Herbsttagung 1930 des Katholischen Akademikerverbundes in Salzburg kennen, wo Wust wie auch Stein einen Vortrag hielten. In der Korrespondenz Steins sind drei Briefe an Wust erhalten (Dokumente 112, 309 und 638).

⁵³ Rosenmöller eignete sich besonders die augustinisch-franziskanische Tradition an und kann als Neuscholastiker im weiten Sinn bezeichnet werden, zumal er auch Anregungen aus Phänomenologie und Existentialphilosophie aufnahm (vgl. BAUER E. J., *Bernhard Rosenmöller (1883-1974)*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie* 3, S. 159). Rosenmöller ist mehrmals in Steins Korrespondenz genannt. So schreibt sie in einem Brief an Martin Honecker: "Zu den Philosophen (Scholz, Wust, Rosenmöller) habe ich freundschaftliche Beziehungen" (STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 227, Dokument 211 vom 8.7.1932).

⁵⁴ Stein lernte den Philosophieprofessor Alois Dempf 1932 an einem Vortrag in Aachen kennen und rühmt ihn in einem Brief an Sr. Callista Kopf (vgl. STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 244, Dokument 223 vom 11.10.1932). Noch zu Lebzeiten Edith Steins veröffentlichte er seine *Christliche Philosophie* ausgehend von einem spezifisch christlichen Welt-, Menschen- und Gottesbild: DEMPf A., *Christliche Philosophie*. Der Mensch zwischen Gott und der Welt, Bonn Buchgemeinde 1938.

Problems geben konnte, so ging er zumindest für sie selbst aus einer gefundenen Harmonie von Glaube und Vernunft hervor. Ihr Verständnis einer christlichen Philosophie ist das Resultat einer persönlichen Synthese, die sie keinem Suchenden vorenthalten will.

3.3 Der Lösungsvorschlag in *Endliches und ewiges Sein*

Edith Stein situiert ihren Versuch über den Sinn und die Möglichkeit einer *christlichen Philosophie* gleich zu Beginn als Anknüpfung an die Aussprachen der Société Thomiste in Juvisy. Sie nimmt den oben erwähnten Beitrag von Sertillanges in einer eingehenden Fussnote auf⁵⁵. Sie präsentiert Sertillanges' verschiedenen Auffassungen einer christlichen Philosophie ziemlich frei: erstens nennt Stein nur drei der vier verschiedenen Sinnmöglichkeiten und zweitens formuliert sie ihre Quelle gänzlich neu: in einem ersten Sinn sei das Christentum selbst die Philosophie schlechthin, so wie es vor allem zur Väterzeit verstanden worden sei (vgl. den ersten Sinn bei Sertillanges); in einem zweiten Sinn sei eine christliche Philosophie diejenige, "die nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch den Glauben als Erkenntnisquelle benutzt"⁵⁶ (vgl. den zweiten Sinn bei Sertillanges) und in einem dritten Sinn sei christliche Philosophie "Ausdruck zur Bezeichnung der mittelalterlichen Philosophie, die sich unter dem unleugbaren Einfluß des Christentums entwickelt hat"⁵⁷ (vgl. Sertillanges' vierter Sinn).

Steins Aufzählung ist m.E. ganz bewusst so angeordnet. Der erste Sinn einer christlichen Philosophie zur Zeit der Väter bezeichnet die Auffassung des Augustinus, der dritte Sinn der christlichen Philosophie wird von Stein dem Thomas zugeordnet. Der zweite Sinn kann als Mittelweg zwischen Augustinus und Thomas verstanden werden: gemäss dieser zweiten Sinnmöglichkeit erhält der Glaube als übernatürliche Erkenntnisquelle in der Philosophie Eingang, was das Anliegen Edith Steins selbst ist. Auf ganz diskrete Weise manifestiert Stein, dass es ihr um eine gleichzeitige Berücksichtigung von Augustinus und Thomas geht.

Ein zweiter Punkt scheint mir in Steins Fussnote wichtig: sie lässt den dritten Sinn nach Sertillanges, der die Philosophie in ihrer Dynamik auf die Theologie hin sieht, unerwähnt. Vielleicht handelt es sich um eine absichtliche Auslassung, weil dieser Vorschlag Edith Steins eigenen Weg von der philosophischen Forschung hin zum Glauben offenlegt und weil sie ihre eigene Variante dieses Weges präsentieren will. Denn in der Darstellung von Sertillanges ist die Beziehung der Natur zur Übernatur die analoge Ausgangslage für das Verständnis der Beziehung der Philosophie zur Theologie⁵⁸. Gerade diese theologische Problematik wählt Stein nicht als Ausgangspunkt, wahrscheinlich weil sie in *Endliches und ewiges Sein* bewusst philosophisch und nicht theologisch vorgeht. Bei Stein kommt die Bewegung zur Theologie von der Philosophie selbst, die sich ihrer

⁵⁵ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 20f., Fussnote 28.

⁵⁶ STEIN E., *EES*, S. 20.

⁵⁷ STEIN E., *EES*, S. 20.

⁵⁸ Vgl. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 77-82: auf diesen Seiten beschreibt Pater Motte die "réalité intégrale", die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, die sich verbinden und ineinandergreifen. Sertillanges nahm in seinem Beitrag diesen Ansatz von Motte auf (vgl. S. 115 und 119).

Unfähigkeit bewusst wird, das Sein in seiner Ganzheit zu durchdringen, und deshalb an die Theologie appelliert.

Als Ausgangspunkt für ihre eigene Erörterung wählt Stein den Sinn einer christlichen Philosophie, wie er sich bei Gilson und Maritain findet. Diese beiden Denker betrachtet sie als Vertreter des Thomismus. Mit diesem Einstieg kann sie sich einerseits mit Thomas und seinen Interpreten auseinandersetzen und findet andererseits den Zugang zur Behandlung der Frage nach der Verständigung zwischen Scholastik und moderner Philosophie. Die Haltung gegenüber einer christlichen Philosophie ist von grundsätzlicher Bedeutung für den Dialog von mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie, weil im Verständnis der Beziehung von Glauben und Wissen ein Graben zwischen beiden liegt. Die mittelalterliche Philosophie stand "'im Schatten' der Glaubenslehre"⁵⁹, sie wurde an der offenbaren Wahrheit gemessen und bekam ihre Aufgaben von der Theologie zugewiesen⁶⁰. Im Gegensatz dazu versteht sich die neuzeitliche Philosophie als rein natürlich und autonom und emanzierte sich weitgehend von der Theologie.

Thomas von Aquin wird von Edith Stein als Ausgangspunkt eines möglichen Dialogs gewählt. Dieser unterscheidet im Prolog zu seiner *Summa contra gentiles* zwei Wege in der Suche nach Wahrheit: "Es gibt aber in dem, was wir von Gott bekennen, zwei Weisen von Wahrheit. Einiges nämlich über Gott ist wahr, was über jede Fähigkeit der menschlichen Vernunft hinausgeht, z.B. dass Gott dreifaltig und einer zugleich ist; anderes ist wahr, wozu auch die natürliche Vernunft gelangen kann, z.B. dass Gott *ist*, dass Gott einer ist und anderes dieser Art"⁶¹. Die Unterscheidung in eine übernatürliche und eine natürliche Wahrheit verleitete manchmal zu einer vereinfachenden Lösung, nach der die übernatürliche Wahrheit nur die Theologie und die natürliche Wahrheit nur die Philosophie betreffe. Thomas selber ist sehr viel differenzierter: einerseits ist für ihn der Glaube Massstab auch für die natürliche Wahrheit und andererseits kann die Glaubenswahrheit von der natürlichen Vernunft a posteriori als vernünftig dargelegt werden. Aufgrund dieser Interaktion ist eine strenge Trennung von philosophischer und theologischer Wahrheit nicht sinnvoll. Denn nach Thomas sind die natürlichen und die übernatürlichen Wahrheiten gleichermassen wahr, weil beide Arten von Wahrheit ihren Ursprung in Gott haben⁶². Daher können mit Richard Schaeffler Philosophie und Theologie als zwei verschiedene "Weisen des Dienstes an einer Wahrheit, die stets grösser ist als das, was in philosophischen Sätzen von ihr ausgesagt werden kann"⁶³, verstanden werden. Wenn dagegen die Philosophie "als eine rein natürliche Wissenschaft"⁶⁴ betrachtet und

⁵⁹ STEIN E., *EES*, S. 21.

⁶⁰ Vgl. SOLÈRE J.-L., KALUZA Z. (Hg.), *La servante et la consolatrice*, S. 40: Nach Solère war die Philosophie im Mittelalter ausgetrocknet und deshalb wurde sie als zweitrangig der Theologie untergeordnet.

⁶¹ THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden* I, S. 9, Kap. 3: *Die Weise, in der die göttliche Wahrheit dargelegt werden kann*.

⁶² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden* I, S. 25, Kap. 7: *Der Wahrheit des christlichen Glaubens steht die Wahrheit der Vernunft nicht entgegen*. Allerdings übersteigen bei Thomas die Glaubenswahrheiten im eigentlichen Sinn die menschliche Vernunft und sind deshalb – im Unterschied zu Stein – von der philosophischen Untersuchung ausgeschlossen.

⁶³ SCHAEFFLER R., art. "Philosophie", in *SM* 3, col. 1191.

⁶⁴ STEIN E., *EES*, S. 21.

dadurch die Beziehung zur Theologie fraglich wird, dann stellt sich erneut die Frage nach dem Sinn einer *christlichen Philosophie*. Das Verständnis einer christlichen Philosophie hängt zunächst vom Philosophieverständnis als solchem ab. Stein misst dieser Aufgabe einen hohen Stellenwert zu, da sie sich in ihrem Verständnis vom traditionellen Wissenschafts- und Philosophieverständnis bei Thomas abhebt.

3.3.1 Edith Steins Verständnis der Philosophie

Im Anschluss an Jacques Maritain legt sich in der Philosophie die Unterscheidung zwischen ihrer *Natur* und ihrem *Zustand* nahe⁶⁵. Die Philosophie nimmt in der Geschichte verschiedene Formen an, aber dem jeweiligen geschichtlich bedingten Zustand ist die Philosophie in ihrer Natur zugrunde gelegt. Deshalb richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Philosophie und was sie in sich selbst ist. Nach Maritain ist es möglich, über die Natur der Philosophie mittels einer *abstractio formalis* zu sprechen, obwohl die Philosophie an sich keine reale Existenz habe, sondern immer in einem Subjekt und daher in einem gewissen Zustand zu finden sei. Maritain sagt im Anschluss an Thomas, dass die Philosophie eine bestimmte "formation et organisation dynamique de l'esprit"⁶⁶ sei. Diese Gestaltung des Geistes ist zudem "essentiellement relative à un objet auquel elle connaturalise l'intelligence, et spécifiée exclusivement par cet objet"⁶⁷.

In diesem Erkenntnischema bei Thomas gibt es nur zwei Termini: den Geist als Subjekt und die realen Gegenstände als Objekt. In der Wechselwirkung von Subjekt und Objekt kann der Geist allerdings nur das aufnehmen, was von sich aus den natürlichen Kräften des menschlichen Verstandes zugänglich ist. Das Verständnis der menschlichen Erkenntnis bei Thomas determiniert auch das Verständnis von Philosophie, denn bei ihm ist die Philosophie immer Philosophie in einem bestimmten Geist. Da der menschliche Geist grundsätzlich rational und natürlich ist, so ist auch die Philosophie gekennzeichnet durch ihre "essentielle *naturalité* ou *rationalité*"⁶⁸. Die rein natürliche Philosophie als Ausprägung des Geistes kann anschliessend noch genauer unterschieden werden: sie kann erstens die "dauernde Geisteshaltung" oder anders gesagt der philosophische *Habitus* im konkreten Subjekt sein, und sie kann zweitens "das lebendige Philosophieren"⁶⁹ oder den konkreten philosophischen *Akt* im Kontakt von Geist und Gegenstand bedeuten. Im Leben Steins ist die

⁶⁵ Vgl. MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 240: "Indiquons tout de suite quel est pour nous le principe de la solution; c'est la distinction classique entre l'ordre de spécification et l'ordre d'exercice, ou encore, et c'est à ces termes que nous nous tiendrons, entre la nature et l'état".

⁶⁶ MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 241.

⁶⁷ MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 241.

⁶⁸ MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 242. Vgl. die folgenden Ausführungen: "Il suit de ces considérations que la spécification de la philosophie dépendant toute de son objet formel, et cet objet étant d'ordre tout naturel, [...] relève des mêmes critères intrinsèques strictement naturels ou rationnels [...] elle [la philosophie] n'est dépendante de la foi chrétienne ni dans son objet, ni dans ses principes, ni dans ses méthodes" (S. 243).

⁶⁹ Beide Zitate: STEIN E., *EES*, S. 23.

Philosophie als Akt oder Habitus im menschlichen Geist ganz tief verwurzelt: es ist ihre eigene, unermüdliche Suche nach Wahrheit⁷⁰.

Aber dieses Philosophieverständnis ist für Stein noch nicht ausreichend, denn Philosophie sei "noch ein Drittes – und ich möchte sogar sagen, dies Dritte in erster Linie: *Philosophie als Wissenschaft*"⁷¹. An dieser Stelle vollzieht Edith Stein einen Bruch mit Thomas und seinen Nachfolgern, ohne das ausdrücklich zu erwähnen. Sie schreibt lediglich, dass die moderne Wissenschaftstheorie die Philosophie auch als ein selbständiges gedankliches Gebäude auffasse, das unabhängig von einem denkenden Geist existieren könne⁷².

Das Wissenschaftsverständnis, das sich Edith Stein in der Schule Husserls angeeignet hatte, reicht in seinen Wurzeln allerdings weiter zurück. Nach André de Muralt⁷³ findet sich der Bruch mit der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre bei Duns Scotus⁷⁴. Die *species* ist nicht mehr wie bei Thomas die reale Form des konkreten Gegenstandes als formales Prinzip der Wahrnehmung, sondern die *species* "représente l'objet intelligible sous sa raison d'universel à l'intellect possible qui pourra désormais trouver en elle son objet propre et adéquat"⁷⁵. Die *species* hat folglich bei Duns Scotus ein eigenes Sein, das er *esse repraesentatum* oder *esse objectivum* nennt. Diese relative Unabhängigkeit des *esse objectivum* ist nach de Muralt Grundlage für die gesamte moderne Erkenntnislehre, der auch Edith Stein in ihrem Verständnis der Philosophie als Wissenschaft oder Gebilde verpflichtet ist⁷⁶.

Auf diesen (modernen) Sinn von Philosophie wendet Stein die Unterscheidung Maritains zwischen Natur und Zustand an. Die Philosophie in ihrem Zustand ist danach "der Niederschlag alles dessen, was der Menschegeist zur Erforschung der Wahrheit getan hat, in Gebilden, die sich von dem forschenden Geist abgelöst haben und die nun ein eigenes Dasein führen"⁷⁷. Dagegen wäre die Philosophie in ihrer Natur oder – wie Stein lieber sagt – die *Philosophie als Idee* "eine Wissenschaft in idealer Vollendung"⁷⁸. Eine solche vollkommene Wissenschaft wird zwar wegen der Begrenztheit des menschlichen Geistes nie in einem geschichtlichen Gebilde real existieren können, aber sie dient zumindest der menschlichen Suche als Leitbild.

⁷⁰ SECRETAN P., "Introduction", in E. Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, S. II.

⁷¹ STEIN E., *EES*, S. 23.

⁷² Zur Frage nach der Unabhängigkeit der Philosophie als Gebilde bemerkte Stein, dass dazu "das Gegenüber eines Seienden und erkennender Geister" (STEIN E., *EES*, S. 23) vorausgesetzt sei.

⁷³ Vgl. DE MURALT A., *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Etudes thomistes scotistes, occamiennes et grégoriennes, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln Brill 1991. Auf den Seiten 90-127 behandelt de Muralt ausführlich die Lehre vom *esse objectivum* nach Duns Scotus.

⁷⁴ In diesem Zusammenhang ist interessant, dass Edith Stein im Karmel fast unmittelbar nach ihrem Ordenseintritt Duns Scotus zu studieren begann. Vgl. STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 235, Dokument 159 vom 27.11.1933: "Ich habe in den letzten Wochen sogar ein bisschen Duns Skotus studieren können, wozu ich bisher nie Zeit fand, obwohl ich längst weiss, was für Schätze bei ihm zu finden sind". Den Hinweis auf den Zusammenhang von Duns Scotus und dem modernen Philosophieverständnis verdanke ich François-Xavier Putallaz.

⁷⁵ DE MURALT A., *L'enjeu de la philosophie médiévale*, S. 104.

⁷⁶ Für Stein ist dabei besonders der Einfluss Husserls hervorzuheben.

⁷⁷ STEIN E., *EES*, S. 23f.

⁷⁸ STEIN E., *EES*, S. 24.

Um dem Ziel einer vollkommenen Wissenschaft als "Ausdruck aller Sachverhalte"⁷⁹ besser gerecht zu werden, wurde die Wissenschaft gemäss den verschiedenen Teilgebieten des Seins in mehrere Einzelwissenschaften aufgespalten. Die Frage stellt sich damit nach dem Gegenstandsbereich der Philosophie. Nach Stein entspricht bei Thomas die Philosophie der Summe aller *natürlicher* Wissenschaft, weil im Mittelalter die weltlichen Sonderwissenschaften noch nicht scharf getrennt waren. Doch in der Neuzeit sind viele verschiedene Einzelwissenschaften durch Gegenstand und Methode voneinander getrennt, und die Philosophie leistet als *Grundlagenwissenschaft* die Verbindung aller Einzelwissenschaften in der Einheit der Wissenschaft: "Die Klärung der Grundlagen aller Wissenschaften ist Aufgabe der Philosophie"⁸⁰.

Es geht der Philosophie um letzte Klarheit in der Frage nach dem Sein, seinem Aufbau und seiner Teilung; sie will ein *perfectum opus rationis*⁸¹ werden. Diese grundsätzliche Klärung in der Seinsfrage fällt der *Metaphysik*⁸² als zentraler philosophischer Disziplin zu. Daneben entsprechen alle Einzelwissenschaften einem Teilgebiet der Philosophie, die die Grundlagen für das jeweilige Gebiet erforscht. In dieser Beziehung der Einzelwissenschaften zur Philosophie zeigt sich die Notwendigkeit der Zusammenarbeit: Philosophie und Einzelwissenschaften arbeiten zwar als getrennte Forschungsrichtungen, aber "sie sind berufen, einander beständig neue Aufgaben zu stellen und sich wechselseitig durch ihre Ergebnisse zu befruchten, zu vertiefen und zu fördern"⁸³.

Ich möchte auf dieser Aussage insistieren, weil die unterschiedlichen Konzeptionen einer christlichen Philosophie insbesondere im verschiedenen Verständnis der Philosophie wurzeln. Bei Thomas erstreckt sich die Philosophie über den gesamten natürlichen Bereich, doch er schliesst alle übernatürlichen Elemente aus, denn diese seien der Theologie vorbehalten⁸⁴. Diese strenge Teilung von Theologie und Philosophie führte dazu, dass man nicht im eigentlichen Sinn von christlicher Philosophie sprechen kann. Anders ist es dagegen im modernen Philosophieverständnis Steins, die die Philosophie zunächst in der Beziehung zu allen Einzelwissenschaften sieht. Folglich steht die

⁷⁹ STEIN E., *EES*, S. 25.

⁸⁰ STEIN E., *EES*, S. 27.

⁸¹ Den Ausdruck *perfectum opus rationis* fand Edith Stein bei Maritain (vgl. MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Bd. V, S. 242). Maritain meinte, Thomas zu zitieren, doch dieser spricht von *perfectum usum rationis* (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 45, a. 2). Bei Thomas geht es um die Weisheit in zwei verschiedenen Modi: erstens auf natürlicher Ebene als intellektuelle Tugend, bei der sich die Weisheit in einem korrekten Urteil *secundum perfectum usum rationis* (gemäss einem vollkommenen Vernunftgebrauch) manifestiert und zweitens als übernatürliche Gabe des Hl. Geistes, bei dem die Weisheit im korrekten Urteil durch Konnaturalität begründet ist. Obwohl Maritain Thomas falsch zitiert, ist es das Anliegen beider zu zeigen, dass die Philosophie rein natürlich erbaut wird (vgl. TILLIETTE X., "Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel", in *Gregorianum* 71 (1990) 107f.).

⁸² Die Metaphysik untersucht nach Stein das Sein und das Seiende als solches (vgl. STEIN E., *EES*, S. 27f.). Sie selber zieht die Bezeichnung Ontologie oder Seinslehre vor, die in seiner Bedeutung von Wesensphilosophie von Husserl rehabilitiert worden sei (vgl. STEIN E., *EES*, S. 14f.).

⁸³ STEIN E., *EES*, S. 28.

⁸⁴ Vgl. dazu die klassische Zuordnung der *scientia* und der *sapientia* bei Augustinus: er benutzte die Unterscheidung, "dass nämlich die Weisheit den göttlichen, die Wissenschaft den menschlichen Dingen zuzuweisen ist" (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIII, 19, 24).

Philosophie in einer potentiellen Beziehung zur Theologie als Einzelwissenschaft, obwohl diese durch ihr göttliches Objekt die Philosophie umfasst.

3.3.2 Die Lösung Maritains als Ausgangspunkt Steins

Nach dem langen Exkurs über das unterschiedliche Philosophieverständnis kehrt Edith Stein zu Maritain zurück, der lediglich von einem *christlichen Zustand* der Philosophie sprach. Nach Maritain erhält der christliche Philosoph konkret zwei Arten von Hilfen durch das Christentum: die "apports objectifs" und die "confortations subjectives"⁸⁵.

Was die subjektive Hilfe betrifft, so ist diese kurz gefasst das Werk der Gnade im Menschen. Denn die Gnade ist zunächst eine *gratia sanans*, die die verletzte Natur des Menschen heilt und erhebt⁸⁶. Die Erhebung und Stärkung der menschlichen Natur durch die Gnade wird vor allem von Nichtchristen kritisiert, weil sie ihrer eigenen Erfahrung entzogen ist und nicht objektiv gemessen werden kann. Tatsächlich ist der Aspekt der Stärkung der philosophischen Tätigkeit durch die Gnade nur dem christlichen Philosophen zugänglich, der an das Werk der Gnade in seinem Leben glaubt oder sie erfahren kann.

Die zweite Hilfe, die der Philosoph in einem christlichen Klima erhält, ist objektiver Art. Sie bezeichnet zunächst den Kontakt zu den Aspekten des christlichen Glaubens, die an sich zum Bereich der Philosophie gehören. Es sind die sogenannten natürlichen Elemente der Offenbarung, die neues Licht auf philosophische Probleme werfen, zu einer philosophischen Reflexion anregen oder einfach eine philosophische Lösung bestärken⁸⁷. Aber auch die übernatürlichen Offenbarungswahrheiten der Trinität oder der Inkarnation des Logos können den Anstoss zur philosophischen Reflexion beispielsweise über die menschliche Person geben, ohne allerdings selber in die philosophische Untersuchung einzudringen.

Ausgehend von dieser doppelten Unterstützung, die Stein in der Folge Maritains anerkennt, versucht sie den Aufgabenbereich einer christlichen Philosophie zu skizzieren: die Philosophie will "das, was sie mit ihren eigenen Mitteln erarbeitet hat, mit dem, was ihr Glaube und Theologie bieten, in Einklang bringen – im Sinne eines Verständnisses des Seienden aus seinen letzten Seinsgründen"⁸⁸. Die Möglichkeit eines solchen Einklangs sei beim christlichen Philosophen gegründet im Glauben, dass sich die natürliche und die übernatürliche Wahrheit nicht widersprechen können⁸⁹, was für den gläubigen Philosophen konkrete Konsequenzen nach sich zieht. Einerseits ist für den gläubigen Philosophen die offenbarte Wahrheit ein Massstab für sein philosophisches Wirken. Dass er seine persönliche Forschung der Regulierung durch den Glauben unterstellt, erscheint dem modernen

⁸⁵ MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Bd. V, S. 246 und S. 251. Edith Stein nimmt die beiden Aspekte bei Maritain in umgekehrter Reihenfolge auf.

⁸⁶ Vgl. MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Bd. V, 253f.

⁸⁷ Das deutlichste Beispiel ist die philosophische Adoption der christlichen Schöpfungslehre.

⁸⁸ STEIN E., *EES*, S. 30.

⁸⁹ Vgl. die Konstitution *Dei Filius* des ersten Vatikanischen Konzils (DH 3017): "Aber auch wenn der Glaube über der Vernunft steht, so kann es dennoch niemals eine wahre Unstimmigkeit zwischen Glauben und Vernunft geben".

Philosophen als irrational. Der Glaubende wünscht dies jedoch im Bewusstsein um die Irrtumsmöglichkeit seines Verstandes und im Vertrauen darauf, dass der übernatürliche Glaube eine irrumsfreie Wahrheit ist. Deshalb meint Stein, dass der nichtglaubende Philosoph zwar nicht spontan diese Haltung adoptieren könne, aber wenigstens verstehen solle, dass der gläubige Philosoph sich dem Glauben unterstellt. Daneben stellt die Ergänzung der Philosophie durch die offenbarte Wahrheit objektiv gesehen neue Aufgaben. So hat beispielsweise die Entwicklung der Trinitätslehre die Ausarbeitung der philosophischen Begriffe *Natur* und *Person* gefördert⁹⁰.

Die obige Darstellung stellt die christliche Philosophie dar, wie sie nach Stein vom *Thomismus* verstanden wird. Maritain als von Stein bevorzugter Vertreter des Thomismus ist darauf bedacht, die Unterscheidung von (rein natürlicher) Philosophie und (übernatürlicher) Theologie zu bewahren. Deshalb kann auch der Begriff *christliche Philosophie* nicht wörtlich verstanden werden, da sonst die Philosophie als wesentlich christlich und eben nicht natürlich angesehen würde. Maritain schlägt daher die Formulierung "une essence [la philosophie] prise sous un certain état [chrétien]"⁹¹ vor. Stein begleitet Maritain bis an diesen Punkt, aber dann wagt sie einen entscheidenden zusätzlichen Schritt: die Ergänzung der Philosophie durch die Glaubenswahrheit als zusätzliche Erkenntnisquelle in der Philosophie.

3.3.3 Der Glaube als zusätzliche Erkenntnisquelle in der Philosophie

Für Edith Stein bedeutet *christliche Philosophie* nicht nur, dass es christliche Philosophen oder dass es eine Philosophie in einem christlichen Zustand gibt, sondern sie kennt eine Philosophie, die von der Theologie her ergänzt und befruchtet wird. Dabei geht es primär nicht um die Elemente der sogenannten *natürlichen Theologie*, sondern um die übernatürlichen Geheimnisse des Glaubens, die der natürlichen Vernunft auf sich allein gestellt unzugänglich sind. Zunächst möchte ich bei Stein nach der Motivation der Einbindung von Glaubenswahrheiten in der Philosophie fragen. Ihre eigene Antwort soll dazu als Ausgangspunkt dienen: "Wenn der Philosoph seinem Ziel, das Seiende aus seinen letzten Gründen zu verstehen, nicht untreu werden will, so wird er durch seinen Glauben genötigt, seine Betrachtungen über den Bereich dessen hinaus, was ihm natürlicherweise zugänglich ist, auszudehnen"⁹². In diesem Text gibt Stein zwei Argumente für die Ausweitung der philosophischen Forschung in den Bereich der Theologie: das *Ziel* der Philosophie und der *Glaube* des Philosophen.

Der *Glaube* erschliesst der natürlichen Erfahrung des Menschen einen Bereich, der ihr sonst entzogen wäre. So sagte bereits Maritain: "la valeur du donné révélé est absolument transcendante à toute expérience susceptible de se constituer sur des bases purement humaines, un paradoxe, un

⁹⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 31: Edith Stein verweist explizit auf den Beitrag von Pater Motte in Juvisy (vgl. JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, S. 100).

⁹¹ MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, Bd. V, S. 255.

⁹² STEIN E., *EES*, S. 29.

scandale si l'on veut, s'introduit pour la raison"⁹³. Dieser vom Glauben eröffnete übernatürliche Horizont ist nicht Skandal, weil er ein unvernünftiger Horizont wäre, sondern im Gegenteil weil er die menschliche Vernunft ins Unermessliche übersteigt. Die Realität ist reicher, als die menschliche Vernunft erfassen kann, und stellt dadurch das *Ziel* der Philosophie – das Seiende aus seinen letzten Gründen zu verstehen – in Frage. Das Bestreben des menschlichen Geistes, ein Gebilde zu erbauen, das Ausdruck aller Sachverhalte wäre, übersteigt die konkreten Möglichkeiten des Menschen.

Zwar ist die Bemühung um ein möglichst vollkommenes Vernunftwerk unter Ausschluss der Offenbarung sehr lobenswert und führt zu wichtigen Erkenntnissen, aber es bleibt begrenzt, weil es ausschliesslich die Realität in ihrer Natürlichkeit erforscht. Deshalb fragt Gerl-Falkovitz, "ob das Wort, das die Philosophie nicht aus sich selbst hervorholen kann, von anderswoher zugesprochen werden darf"⁹⁴. Edith Stein schätzt den Ausschluss der übernatürlichen Offenbarung als Untreue gegenüber dem Ziel der Philosophie ein und schliesst: "Die Vernunft würde zur Unvernunft, wenn sie sich darauf versteifen wollte, bei dem stehen zu bleiben, was sie mit ihrem eigenen Licht entdecken kann, und die Augen vor dem zu schließen, was ein höheres Licht ihr sichtbar macht"⁹⁵. Das Paradox sticht stark hervor: der höchste Akt der Vernunft ist derjenige, der es ermöglicht, die Vernunft selbst zu übertreffen. Die Glaubenswahrheiten an sich übersteigen die menschliche Vernunft, aber deren Kenntnisnahme in der philosophischen Untersuchung ist vernünftig und öffnet den Weg zur Philosophie in ihrer Vollendung⁹⁶.

An dieser Stelle findet Stein einen letzten Anknüpfungspunkt bei Maritain, der eine Ergänzung durch die Theologie in der *Moralphilosophie* für möglich hielt⁹⁷. Maritain postuliert eine *philosophie morale adéquatement prise*, die ihre Vollendung durch das Licht des Glaubens erhält. Maritain bemühte sich zu zeigen, dass einerseits die Moralphilosophie die rein natürliche Ethik voraussetze, diese aber in den Zusammenhang der übernatürlichen Vorbestimmung des Menschen bringe, und dass die Moralphilosophie dennoch nicht mit der *Moraltheologie* identisch sei⁹⁸. Diesen (bei Thomisten umstrittenen) Ansatz Maritains nimmt Stein auf und weitet ihn auf die gesamte Philosophie aus: für Edith Stein muss die Philosophie mit den grundlegenden theologischen Wahrheiten ergänzt werden, um ihre Vollendung zu finden.

⁹³ MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 250. Maritain beruft sich in diesem Zitat auf Gabriel Marcel.

⁹⁴ GERL H.-B., *Unerbittliches Licht*, S. 115.

⁹⁵ STEIN E., *EES*, S. 30.

⁹⁶ Vgl. DUBOIS M., "L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein", in *RT* 73 (1973) 199: "pour des raisons qui lui semblent strictement philosophiques, elle pense que la philosophie doit changer de caractère et recourir, pour son propre achèvement et sa propre sécurité, à la croyance en des vérités révélées".

⁹⁷ Die ersten Ausführungen dazu finden sich in MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 262-266 und S. 278-316. Ausführlicher behandelte er die Frage in MARITAIN J., *Science et Sagesse*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. VI, S. 141-246.

⁹⁸ Die *philosophie morale adéquatement prise* und die *Moraltheologie* haben zwar das gleiche materielle Objekt, nämlich das menschliche Handeln, aber sie haben eine unterschiedliche *ratio formalis sub qua*: das menschliche Handeln *secundum se* oder *sub ratione Dei* (vgl. MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, S. 293-295).

3.3.4 Die Schwierigkeiten einer *Ergänzung* der Philosophie

Die Berücksichtigung von Glaubenswahrheiten in der Philosophie ist nicht unproblematisch, sonst wäre sie nicht so häufig abgewiesen worden. Von theologischer Seite wurde zunächst der Vorwurf erhoben, dass diese Konzeption einer christlichen Philosophie nicht mehr von der Theologie zu unterscheiden sei⁹⁹. Stein selbst glaubte, dass die Unterscheidung erhalten bleibt: zwar seien in der christlichen Philosophie und in der Theologie die offenbaren Wahrheiten das gemeinsame Objekt der Untersuchung, aber auf verschiedene Weisen. Die Philosophie erlange ein ihr neues Hilfsmittel, sie bearbeite es jedoch "auf dem eigenen Gebiet"¹⁰⁰. Stein geht es folglich in ihrer Analyse um die Bearbeitung der theologischen Wahrheiten mit Hilfe einer philosophischen Methode¹⁰¹.

Wenn der Theologe sich mit dem Glauben an und für sich beschäftigt und ihn nach seinen theologischen Konsequenzen befragt, so bemüht sich der christliche Philosoph zu erforschen, welche Konsequenzen der Glaube in der geschöpflichen Realität nach sich zieht. Die theologischen Wahrheiten sind für den christlichen Philosophen der Ausgangspunkt eines neuen und unerwartet grossen Aufgabenbereichs. Stein will diese Aufgaben in *Endliches und ewiges Sein* angehen, insbesondere was die Implikationen der Trinitätslehre und der Christologie in einer umfassenden Ontologie betrifft, auch wenn dies nicht vollständig möglich ist. Diese Argumentation scheint mir überzeugend: sie weist auf, dass eine christliche Philosophie, obwohl sie Glaubenswahrheiten berücksichtigt, nicht identisch mit der Theologie ist.

Die grundsätzlicheren Bedenken gegen eine Philosophie, die den Glauben integriert, kommen von der Philosophie: sie bestehen in der Anfrage bezüglich der *Einsichtigkeit* und der *Autonomie* der Philosophie in Steins Versuch¹⁰². Stein verhehlt nicht, dass ihre Auffassung von christlicher Philosophie die absolut autonome Philosophie in Frage stellt. Die Philosophie könne – wenn sie Elemente aus der Glaubenslehre annehme – "nicht die Einsichtigkeit in Anspruch nehmen, die das

⁹⁹ Diese Kritik findet sich fein ausgedrückt bei Josef Stallmach. Ihm ist die Bewahrung der Eigenständigkeit sowohl der Philosophie als auch der Theologie wichtig: "Wenn man nun den Eigenbereich sowohl der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft wie auch der Theologie als Offenbarungswissenschaft wahren will, aus methodologischen Gründen streng wahren *muss*, dann wird man für jenen Zwischenbereich, für jenes zusammenschauende Wissensbemühen, jene gegenseitige Befruchtung von Wissen und Glauben einen eigenen Namen finden müssen" (STALLMACH J., *Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben*, in W. Herbstrith (Hg.), *Denken im Dialog*, S. 152). Um Verwirrung vorzubeugen schlägt Stallmach den Ausdruck *christliche Wahrheitssuche* vor, um die von Stein gesuchte Wissenschaft zu charakterisieren.

¹⁰⁰ STEIN E., *EES*, S. 32.

¹⁰¹ Im Hintergrund steht die Unterscheidung des philosophischen und theologischen Vorgehens, wie es Thomas in der *Summa contra gentiles* vorstellt: THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden II*, S. 10-13, Kap. 4 mit dem Titel *Der Philosoph betrachtet die Geschöpfe anders als der Theologe*. Es ist m.E. erstaunlich, dass Stein diese Stelle nicht ausdrücklich zitiert, denn sie wurde sowohl in Juvisy von Sertillanges, als auch bei Maritain zur Untermauerung seiner *philosophie morale adéquatement prise*, d.h. in den beiden hauptsächlichen Quellen Steins, ausführlich behandelt.

¹⁰² Vgl. die Kritik Steins bei LEMBECK K.-H., *Glaube im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins*, in W. Herbstrith (Hg.), *Denken im Dialog*, S. 170: "Es steht aber in der Tat zu befürchten, dass Edith Steins Philosophiebegriff seine kritische Schärfe bereits verloren hat, wenn sie ihm jene Bedeutung verleiht, die sie unter dem Namen christlicher Philosophie begreift". Lembeck kritisiert in seinem Absatz mit dem Titel *Abschied von der Wissenschaft* insbesondere den Verlust der Autonomie und der Einsichtigkeit in einer christlichen Philosophie nach Stein.

Kennzeichen ihrer eigenen, selbständigen Ergebnisse ist"¹⁰³. Zwar ist für den Glaubenden sein Glaube auf der höchsten Stufe vernünftig, aber für die rein natürliche Vernunft bleibt er ein dunkles Licht.

Auch in der Frage der philosophischen Autonomie gibt Stein eine klare Antwort: wenn der Glaube als Erkenntnisquelle in der Philosophie benutzt werde, so sei sie nicht mehr gänzlich autonome Philosophie, weil sie auf eine zweite Erkenntnisquelle zurückgreife, über die sie nicht selbst bestimmen könne. Es besteht kein Zweifel, dass Stein mit der Einschränkung der philosophischen Autonomie einen sensiblen Punkt der modernen Philosophie traf¹⁰⁴. Es gilt jedoch zu bedenken, dass sie eine theologische Ergänzung erst dann in Erwägung zieht, wenn die philosophische Untersuchung bis an die Grenzen ihrer Möglichkeiten vorgedrungen ist. An dieser Stelle befürwortet sie einen gewissen Autonomieverlust für die Philosophie, um ihr philosophisches Ziel aufrechterhalten zu können. Dennoch kann kritisch angefragt werden, ob Stein wirklich den philosophischen Weg bis an seine äusserste Grenze gegangen ist oder ob sie ihn bereits vorher durch die Berücksichtigung von Glaubenswahrheiten abgekürzt hat. Diese Frage möchte ich erneut aufnehmen, wenn es im vierten Kapitel um die konkrete Ergänzung der Philosophie durch die theologischen Elemente geht.

3.3.5 Eine *geheimnisvolle* Ergänzung: Steins Auseinandersetzung mit Przywara

Die Aporie der Philosophie besteht nach Stein darin, dass sie sich um Kenntnis der letzten Gründe des Seienden bemüht, dieses aber nicht gänzlich erfassen kann, denn "alles Begreifliche bekommt einen unbegreiflichen Hintergrund"¹⁰⁵. Um das Verhältnis der an sich klaren Philosophie zum unfasslichen Sein zu erläutern, geht Stein auf Erich Przywara ein, der in seiner *Analogia entis* der Beziehung von philosophischer und theologischer Metaphysik einen längeren Paragraphen widmet¹⁰⁶.

Die philosophische Metaphysik als "Dahintergehen in die Hintergründe des Seins" dringt vor bis zum Grund, dem Ziel und dem Sinn des Seins: "Es ist Metaphysik als Philosophie bis zu Gott als positivem Grenzbegriff"¹⁰⁷. Als Anknüpfungspunkt der philosophischen Metaphysik zu einer theologischen Metaphysik sah Przywara das Doppelprinzip einer katholischen Theologie: *fides (gratia) non destruit, sed supponit et perficit rationem (naturam)*. Ausgehend von diesem Grundsatz zog er die Folgerung, dass erst der Glaube die Metaphysik als Ganzes vollenden könne: "Damit aber ist sie [die

¹⁰³ STEIN E., *EES*, S. 32.

¹⁰⁴ Ich möchte an dieser Stelle auf Maurice Blondel verweisen, dessen Bemühung es war, die Autonomie der Philosophie in der Verbindung von Philosophie und Glaube zu bewahren. Nach Blondel führt die Philosophie an sich zur Erkenntnis der philosophischen Grenzen und öffnet den Raum für den übernatürlichen, christlichen Glauben. Dieser dringt jedoch nicht selber in die Textur der Philosophie ein, sondern ist lediglich deren Anknüpfungspunkt. Seine Auffassung präzierte er in seiner Publikation: BLONDEL M., *Le problème de la philosophie catholique*, Paris Bloud & Gay 1932, wo er von einer "philosophie des liaisons possibles" sprach. Die natürliche und übernatürliche Ordnung gehen eine fruchtbare Verbindung ein, vermischen sich aber nicht: "il s'agit d'une symbiose, dans une hétérogénéité irréductible" (S. 167f.). Die Philosophie bleibe folglich rein natürlich und autonom und sie führe selbständig zum Übernatürlichen hin. Stein stimmt mit Blondel überein, was die Offenheit der Philosophie betrifft. Sie geht aber einen Schritt weiter, wenn sie die Philosophie nicht nur in ihrer Tendenz zum Glauben hin sieht, sondern auch umgekehrt eine Hilfe vom Glauben für die Vervollkommenheit der Philosophie erwartet.

¹⁰⁵ STEIN E., *EES*, S. 32.

¹⁰⁶ Vgl. PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 60-97: § 4 *Philosophische und theologische Metaphysik*.

¹⁰⁷ Beide Zitate: PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 74.

Metaphysik], wenngleich 'vorläufig' als Philosophie, so doch 'endgültig' erst durch Theologie, freilich 'durch' Theologie, nicht 'als' Theologie"¹⁰⁸. Der Weg der Metaphysik "vom Philosophischen ins Theologische hinein"¹⁰⁹ wurde von Przywara als *reductio in mysterium*¹¹⁰ bezeichnet und verstanden als Dynamik von der Begrifflichkeit zum Geheimnis, d.h. zum "Verschlossenen" hin¹¹¹. Bei Przywara ergibt dies folgendes Bild der Metaphysik: die philosophische oder *kreatürliche Metaphysik* wird vollendet von der theologischen Metaphysik, d.h. von der *katholischen Theologie*¹¹², worin Przywara den Formprimat der Theologie begründet sah. Die ganze philosophische und theologische Metaphysik zusammengenommen bilden dann die *eine* Metaphysik¹¹³. Bei Przywara kommt es der Theologie zu, die Metaphysik zu vollenden.

Anders sieht das Edith Stein, nach welcher die Philosophie von der Theologie her eine Ergänzung erhalte, um mittels dieser Ergänzung "die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen"¹¹⁴. Das *perfectum opus rationis* sei durchaus das Werk der Philosophie, auch wenn sie dazu die Hilfe der Theologie benötige. Wenn bei Przywara die Gefahr besteht, dass die Metaphysik nicht mehr als philosophische Disziplin gesehen wird, weil sie endgültig nur durch Theologie zustande kommt, so kann man bei Stein besser die Unterscheidung von Vernunft und Glauben erkennen, denn die Metaphysik an sich ist ein ganz rationales Werk, für dessen Verwirklichung sie sich allerdings auf Glaubenswahrheiten abstützte.

3.3.6 Die theologische Ergänzung der Philosophie und ihre Abgrenzung vom Glauben

Nach Edith Stein ist Philosophie wegen ihrer wesentlichen Unvollkommenheit offen für Theologie und kann mit theologischen Wahrheiten ergänzt werden. Wenn ein christlicher Philosoph diesen Schritt tut, dann stellt sich die Frage nach den theologischen Sätzen selbst, die zur Philosophie hinzutreten. Diese sind nämlich in doppelter Weise limitiert: zum einen durch den Menschen, denn die Theologie, die Stein "als fortschreitende gedankliche Aneignung und Durchdringung des überlieferten Offenbarungsgutes"¹¹⁵ versteht, ist durch das menschliche Fassungsvermögen beschränkt und zum zweiten durch Gott, da er in seiner Offenbarung nur einen Teil seiner göttlichen Fülle preisgibt. Das bedeutet jedoch, dass selbst der Rückgriff auf theologische Wahrheiten die Philosophie noch nicht zu einer vollendeten Durchdringung des Seins bringen kann.

Die theologische Wahrheit hebt folglich den Geheimnischarakter dessen, worüber sie etwas aussagt, nicht auf. Vielmehr ist das Unbegreifliche begrifflich an die begrenzte menschliche

¹⁰⁸ PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 75.

¹⁰⁹ PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 87.

¹¹⁰ Vgl. bei Edith Stein zitiert als *reductio ad mysterium* (STEIN E., *EES*, S. 32).

¹¹¹ Vgl. PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 88. Przywara leitet das griechische 'μυστήριον' vom Verb 'μύω' (schliessen; verschlossen sein) ab.

¹¹² Vgl. PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 72.

¹¹³ Vgl. PRZYWARA E., *Analogia entis*, S. 85: "Das Erste ist das philosophische Denken in sich, das Zweite das reine *credere* [Theologie], das Dritte das *credo ut intelligam* [die Metaphysik]".

¹¹⁴ STEIN E., *EES*, S. 33.

¹¹⁵ STEIN E., *EES*, S. 33.

Erkenntnis angepasst. Die christliche Philosophie nach Edith Stein kann sich also nicht an der unbegreiflichen Wahrheit selbst ausrichten, sondern lediglich an ihrer begrifflich angepassten Form. Die christliche Philosophie setzt die theologische Durchdringung der Offenbarung bereits voraus und untersucht die Implikationen dieser Aussagen mittels der eigenen philosophischen Methode auf philosophischem Gebiet.

Bis zu diesem Punkt ist es möglich, die christliche Philosophie Steins rein verstandesmäßig nachzuvollziehen. Denn von der theologischen Wahrheit kann a posteriori gezeigt werden, dass sie der Vernunft nicht widerspricht¹¹⁶, und die Verwertung des theologischen Materials geschieht auf rein philosophische Weise. Steins christliche Philosophie befindet sich folglich auf dem Gebiet der Vernunft, auch wenn sie nicht absolut autonom und evident ist. Diese Feststellung ist wichtig, denn sie zeigt, dass Steins christliche Philosophie den lebendigen Glauben nicht grundsätzlich voraussetzt und daher auch Nichtchristen wenigstens theoretisch offensteht. Die theologischen Sätze geben der Philosophie lediglich Impulse, von denen sie befruchtet wird, die sie aber selbst verarbeiten muss.

Doch – und hier kommt ein neues Problem zum Vorschein – auch diese christliche Philosophie durchdringt das Geheimnis des Seins nicht endgültig. Das Ziel nach letztgültiger Durchdringung des Seins ist auf philosophischem Gebiet nicht zu erreichen. Nach Stein ist deshalb auch die christliche Philosophie noch zu übersteigen. Die Progression geht über den Glauben¹¹⁷, eventuell die mystische Schau bis hin zur seligen Schau als endgültige Vollendung des menschlichen Verlangens in der Einswerdung mit der göttlichen Weisheit. Die Voraussetzung für diesen neuen Weg ist der Glaube, der allerdings nicht das direkte Resultat der philosophischen Forschung ist, sondern Geschenk der Gnade Gottes. Zwar ist es möglich, sich dem Glauben zu öffnen, und Edith Stein selbst ist dafür ein Beispiel; der Glaube selbst lässt sich jedoch nicht rein natürlich erklären. In diesem Sinn sprengen die abschliessenden Seiten ihrer Erörterung über die christliche Philosophie den philosophischen Rahmen und geben einen Ausblick auf ihre nächste Schaffensperiode, in der die *Kreuzeswissenschaft*¹¹⁸ als Auseinandersetzung mit Johannes vom Kreuz in direkter Verbindung zu diesem Text steht.

Der *Glaube* und seine Erforschung beschäftigte Edith Stein schon vor der Redaktion von *Endliches und ewiges Sein*. In ihrem Manuskript *Natur, Freiheit und Gnade*¹¹⁹ widmete sie sich einer phänomenologischen Untersuchung des Glaubensbegriffs in seinem ausserreligiösen Sinn von *belief* und in seinem religiösen Sinn von *fides*. Auch in der für das Sommersemester 1933 vorgesehenen

¹¹⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden I*, S. 25: Kapitel 7.

¹¹⁷ Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die Ergänzung der Philosophie mit theologischen Aussagen nicht mit der Ergänzung durch den Glauben identisch ist. *Glaube* ist ein weiterer Begriff, der den Rahmen der Ergänzung, die Stein für die christliche Philosophie vorsah, bei weitem sprengt.

¹¹⁸ Vgl. STEIN E., *Kreuzeswissenschaft*, eingel. von Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien Herder 2003. Der Weg des Glaubens als Weg zur Vereinigung mit Gott findet darin einen wichtigen Platz.

¹¹⁹ Vgl. STEIN E., *Welt und Person*, S. 137-197: auf diesen Seiten ist die Arbeit mit dem Titel *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* abgedruckt. Wulf hat in ihrem kürzlich erschienenen Artikel gezeigt, dass diese Arbeit ursprünglich den Titel *Natur, Freiheit und Gnade* trug und nicht wie bisher auf die Jahre 1930 bis 1933, sondern wohl bereits auf die Jahre 1920 bis 1922 datiert werden muss (vgl. WULF C. M., *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in B. Beckmann, Gerl-Falkovitz H.-B. (Hg.), *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*, S. 265).

Vorlesung über das Menschenbild in der katholischen Lehre¹²⁰ setzte sich Stein bereits intensiv mit dem Glauben auseinander.

In der Erörterung des Glaubens in *Endliches und ewiges Sein* skizziert Stein kurz die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens: die *fides qua* (die übernatürliche Glaubenstugend), die *fides quae* (der Glaubensinhalt) und das *credere* (der Glaubensakt). Den Glaubensakt beschreibt sie dann in seiner dreifachen Modalität als *credere Deo* (Gott als dem sich selbst Offenbarenden Glauben schenken), als *credere Deum* (glauben, dass Gott *ist* und dass er *Gott* ist) und schliesslich als *credere in Deum* (sich Gott im Glauben zuwenden und nach ihm streben). Diese Unterscheidung entnimmt sie den *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas, die sie einige Jahre zuvor übersetzt hatte¹²¹. Dieser präziserte insbesondere, dass *credere Deo*, *credere Deum* und *credere in Deum* die verschiedenen Momente des gleichen Glaubensaktes sind¹²². Wenn alle drei Elemente des Glaubensaktes zusammenwirken, dann handelt es sich um den lebendigen, geformten und übernatürlichen Glauben, der auf Gott als Ziel des menschlichen Lebens hinstrebt. Dieser Glaube ist der "Anfang des ewigen Lebens in uns", weil er "auf Grund eines eingegossenen Lichtes das umfaßt, was von Natur aus unsere Erkenntnis übersteigt"¹²³. Der Glaube strebt über die menschliche Erkenntnis und sogar über die offenbarte Wahrheit hinaus: "Er will mehr als einzelne Wahrheiten von Gott, er will Ihn selbst, der *die* Wahrheit ist, den ganzen Gott, und ergreift Ihn, ohne zu sehen: 'obgleich's bei Nacht ist'"¹²⁴.

In dieser neuen Perspektive Steins haben sowohl die Philosophie als auch die Theologie eine nur vorbereitende Funktion: "Eine ‚Christliche Philosophie‘ wird es als ihre vornehmste Aufgabe ansehen, Wegbereiterin des Glaubens zu sein"¹²⁵. Diese Aussage entspringt einer globalen Sicht, die den Glauben bereits voraussetzt. Denn der Philosoph selbst bemüht sich zunächst mit seiner ganzen Vernunft um die gesamte erfassbare Realität. Wenn sich der Philosoph dieser Aufgabe ganz widmet, so wird er auf die Grenzen seiner Forschung stossen, und an dieser Stelle ist er potentiell offen für den Glauben. Wenn dem Philosophen der Glaube als Gnadengeschenk gegeben ist, so ist es ihm möglich, seine philosophische Arbeit in den Gesamtzusammenhang der göttlichen Weisheit einzuordnen, doch wenn er den Glauben nicht hat, dann wird er die Arbeit seiner Vernunft als ganz autonom und einsichtig verstehen. Edith Stein empfing den Glauben als Geschenk, und in dieser neuen Realität ordnete sie die autonome, aber begrenzte Philosophie in den neuen Horizont ihrer christlichen Philosophie ein.

¹²⁰ Vgl. STEIN E., *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 15, Freiburg/Basel/Wien Herder 2005: Die Publikation der Vorlesung enthält auf den Seiten 168 bis 209 eine ausführliche biblische und vor allem dogmatische Erörterung der katholischen Glaubenslehre.

¹²¹ Vgl. THOMAS, *De veritate*, q. 14 (übersetzt von STEIN E., *Untersuchungen über die Wahrheit I*, S. 381-424).

¹²² Vgl. THOMAS, *De veritate*, q. 14, a. 7 ad 7 (übersetzt von STEIN E., *Untersuchungen über die Wahrheit I*, S. 407f.).

¹²³ Beide Zitate stammen von: THOMAS, *De veritate*, q. 14, a. 2 corp. (übersetzt von STEIN E., *Untersuchungen über die Wahrheit I*, S. 387). Das erste Zitat findet sich ausserdem bei STEIN E., *EES*, S. 35.

¹²⁴ STEIN E., *EES*, S. 35. Das Zitat im Zitat ist der Refrain des Gedichts *der Urquell* von Johannes vom Kreuz: vgl. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, S. 72f.: "aunque es de noche!".

¹²⁵ STEIN E., *EES*, S. 35.

3.4 Die *christliche Philosophie* Steins als Ausdruck ihres Lebenswegs

Das Leben Steins und ihre Konzeption einer christlichen Philosophie sind eng miteinander verbunden¹²⁶. Den Wert, den man dem Versuch Steins beimisst, hängt deshalb auch von der Beurteilung ihrer persönlichen Erfahrung ab. Das kann dazu führen, ihr Philosophieverständnis als subjektiv abzuwerten, doch es ist umgekehrt auch möglich, den Wert ihrer Position an der Harmonie von Wissen und Glauben in ihrem Lebens zu erkennen. Edith Stein fand in ihrem Vorschlag in *Endliches und ewiges Sein* zu einer theoretischen Synthese, die sie praktisch bereits vorgezeichnet hatte. Sie überwand den Gegensatz zwischen einer autonom-egozentrischen und einer christlich-theozentrischen Philosophie im Verlaufe der Jahre¹²⁷ im Sinne einer Eingliederung der autonomen Philosophie im weiteren Horizont einer christlichen Philosophie.

Es scheint mir besonders wichtig hervorzuheben, dass Stein ihrem ursprünglichen phänomenologischen Philosophieverständnis nicht untreu wird. Sie verfolgt ihr Ziel einer allumfassenden Erkenntnis der gesamten Realität zunächst innerhalb der autonomen und rein natürlichen Philosophie. Diese Forschungsarbeit ist notwendig und behält ihre Eigenständigkeit, auch wenn Stein die Grenzen dieser philosophischen Arbeit betont. Die Wahrnehmung der philosophischen Grenzen führt nicht zur Kapitulation, sondern zur Offenheit für neue Hinweise auf das mögliche Erreichen des philosophischen Ziels. Denn für Stein ist das Ziel der Philosophie der grundlegende Antrieb ihrer Forschung und vermag, sogar die Autonomie der Wissenschaft zu relativieren. Stein ist schon als Philosophin bereit, die Philosophie von der angestrebten umfassenden Synthese her zu definieren.

Warum Edith Stein ein neues Licht für die Philosophie in der Theologie und nicht in einer anderen Einzelwissenschaft erblickt, das lässt sich weder mit ihrem Leben noch mit ihrer philosophischen Forschung völlig erklären. Ihre philosophische Neuorientierung kann nicht ohne das Geschenk des Glaubens verstanden werden. Die eigentliche Motivation für die Errichtung einer christlichen Philosophie ist der lebendige Glaube. Denn durch diesen erhielt ihr Weltbild einen neuen theozentrischen Horizont, von dem sie neue Aufschlüsse über den Sinn des Seins zu erhalten hofft. Für die philosophische Assimilation des neuen Glaubenshorizonts benötigte sie jedoch mehrere Jahre, denn im Umkreis ihrer Bekehrung weist sie intensive wissenschaftliche Betätigung zurück. Über diese längere Phase des Rückzugs schrieb sie später an die Dominikanerin Sr. Callista Kopf: "In der Zeit unmittelbar vor und noch eine ganze Weile nach meiner Konversion habe ich nämlich

¹²⁶ Vgl. BAISIC A., *Begriff einer "christlichen" Philosophie bei Edith Stein*, S. 7; vgl. TILLIETTE X., "Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel", in *Gregorianum* 71 (1990) 97f.; vgl. OTTO E., *Welt, Person, Gott*, S. 130f.

¹²⁷ Dieser Gegensatz scheint mir Ende der Zwanzigerjahre noch zu bestehen, als sie ihre Gegenüberstellung zwischen Husserl und Thomas für die Husserl-Festschrift zunächst in Dialogform niederschrieb. Der Dialog ist publiziert in: STEIN E., *Erkenntnis und Glaube*, S. 19-48. In der Konklusion, die Stein dem Thomas in den Mund legt, sagt sie: "Der einheitgebende Ausgangspunkt [...] ist für Sie [Husserl] das transzendental gereinigte Bewusstsein, für mich Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen. Damit müssen wir für heute schließen. Aber wir werden uns wiedersehen und dann werden wir uns aus dem Grunde verstehen" (S. 47f.) Die Opposition zwischen egozentrischem und theozentrischem Weltbild scheint die Ansätze der modernen und christlichen Philosophie radikal zu trennen. Der Text bricht ohne Einvernahme ab, lässt aber die Hoffnung auf eine Lösung aufschimmern.

gemeint, ein religiöses Leben führen heisse, alles Irdische aufgeben und nur im Gedanken an göttliche Dinge leben". Aus dieser Opposition zwischen vergangener philosophischer Tätigkeit und aktuellem Glauben wies ihr Thomas von Aquin einen neuen Zugang zur Wissenschaft: "Daß es möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben, ist mir zuerst so recht am hl. Thomas aufgegangen. [...] Und nur daraufhin habe ich mich entschließen können, wieder ernstlich an wissenschaftliche Arbeit heranzugehen"¹²⁸.

Eine erste Frucht der wiederaufgenommenen wissenschaftlichen Arbeit ist ihr Artikel über Husserl und Thomas in der Festschrift zum 70. Geburtstag Husserls. Als Konsequenz des Glaubensgeschenks sieht sie darin den "Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben"¹²⁹. In dieser Perspektive sind sowohl die Glaubenswahrheiten als auch die Glaubensgewissheit in der Philosophie integriert. In *Endliches und ewiges Sein* präsentiert Stein ein ausgereifteres Verständnis christlicher Philosophie, welches insbesondere das Postulat der philosophischen Rationalität besser berücksichtigt. Die notwendige Abgrenzung der Philosophie und der Theologie voneinander¹³⁰ erfasste Stein bereits früh als vorausgehende Klärung zur Erbauung einer christlichen Philosophie. Diese Klärung schliesst sie in ihrem Hauptwerk ab. Denn die Vollendung der Philosophie besteht nach Stein darin, "die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft *und* Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen"¹³¹. Die Philosophie und die Theologie sind in einem ersten Schritt ohne Wechselwirkungen nebeneinandergestellt, und erst in einem zweiten Schritt bestärken sie sich gegenseitig in einer einheitlichen Zusammenschau, wobei sich die christliche Philosophie vom neuen theologischen Horizont befruchten lässt.

Im Sinn des ersten Schritts situiert sich Stein in der Kontinuität ihres phänomenologischen Frühwerks, das sie nicht zu verleugnen braucht, sondern als philosophische Ausgangslage beibehält. Aber zugleich appelliert die christliche Philosophie Steins an die im Glauben angenommene Offenbarung, die die philosophische Arbeit in einen neuen und grösseren Kontext stellt. Das entspricht ihren Bemühungen um eine christliche Philosophie als umfassender Seinslehre, die die Glaubenswahrheiten in Beziehung setzt mit den rein menschlichen Erkenntnissen und dadurch in der Durchdringung des Seins weiter vorankommt¹³². Die Offenbarung wird aber in der christlichen Philosophie nur als begriffliche Glaubenswahrheit im philosophischen Werk integriert und nicht in der vollen Bedeutung des lebendigen Glaubens an die Offenbarung¹³³. Dennoch ist die christliche

¹²⁸ Beide Zitate: STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 86, Dokument 60 vom 12.2.1928.

¹²⁹ STEIN E., *Erkenntnis und Glaube*, S. 29. Edith Stein meinte in diesem Artikel wahrscheinlich zu unrecht, dass bei Thomas die Philosophie in formaler und materialer Abhängigkeit vom Glauben stehe. Erst nach der Kenntnisnahme des Thomistentreffens in Juvisy revidierte sie ihre Meinung (vgl. STEIN E., *EES*, S. 20f., Fussnote 28).

¹³⁰ Vgl. STEIN E., *Briefe an Roman Ingarden*, S. 175f., Dokument 102 vom 28.11.1926 (vgl. oben S. 16).

¹³¹ STEIN E., *EES*, S. 33 (Vgl. S. 51).

¹³² Vgl. BAISIC A., *Begriff einer "christlichen" Philosophie bei Edith Stein*, S. 10: "Zusammenfassend können wir sagen, dass sich der Begriff der 'Christlichen Philosophie' [...] aus den Voraussetzungen der Phänomenologie und der christlichen Gesinnung E. Steins mit Notwendigkeit ergibt".

¹³³ In der klassischen Glaubenslehre heisst dies, dass nur das *credere Deum* (Gott als Glaubenswahrheit) und nicht das *credere Deo* (Glaubensgewissheit durch Gott) und *credere in Deum* (Streben nach Gott) in die christliche Philosophie eingebunden wird.

Philosophie ausgerichtet auf den lebendigen Glauben, denn in ihm findet sie einen Anfang von Erfüllung, indem sie Gott als letzten Seinsgrund in der Dunkelheit des Glaubens bereits erreichen kann. Auch dieser Aspekt findet sich in Steins Weg: in ihrem Leben ist der Eintritt in den Karmel ein Ausdruck ihres persönlichen Glaubenslebens, und in ihrem Werk zeugen ihre letzten Arbeiten von ihrem Weg zu Gott in der Nacht des Glaubens.

Diese Dimensionen der christlichen Philosophie möchte ich jetzt in den Kontext des Gesamtwerks Edith Steins stellen, das vereinfacht in drei Perioden mit drei Hauptinteressen eingeteilt werden kann: die Phänomenologie, die christliche Philosophie und die Mystik¹³⁴. Während diese Einteilung Anlass dazu gegeben hat, den Weg Edith Steins als Weg mit Brüchen zwischen den verschiedenen Perioden darzustellen, sollte auch die Kontinuität hervorgehoben werden. Gerade an der Konzeption der christlichen Philosophie in der Mitte ihres Schaffens zeigt sich, wie die drei Perioden zusammengehalten werden: einerseits integriert die christliche Philosophie die Phänomenologie als notwendigen Teil der philosophischen Forschung und andererseits gibt sie einen Ausblick auf das Glaubensleben und die Mystik. Der Lösungsversuch einer christlichen Philosophie bei Stein bildet folglich das Bindeglied zwischen Edith Stein als Philosophin und als Mystikerin. Die christliche Philosophie Edith Steins ist ihre persönliche Synthese in einer harmonischen Beziehung von Vernunft und Glaube. Die nach langem Suchen gefundene Harmonie ist m.E. Zeichen der Stimmigkeit des Versuchs Steins zumindest für sie selbst. Wie steht es jedoch mit den anderen Menschen? Können diejenigen, die die Gnade des Glaubens nicht empfangen haben, einen Zugang zu Steins Philosophie finden? Kann sie mit ihrer Auffassung von christlicher Philosophie überhaupt in Dialog mit agnostischen oder atheistischen Vertretern der modernen Philosophie treten?

3.5 Der Lösungsvorschlag Steins im Dialog mit Nichtglaubenden?

Der Dialog einer christlichen Philosophin wie Edith Stein und eines nichtglaubenden Philosophen kann zunächst auf dem Gebiet der reinen Philosophie stattfinden. Nach Thomas – auf den Stein am Ende ihres Paragraphen anspielt – ist es im Disput mit den Heiden "notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind"¹³⁵. Dieses gemeinsame Wegstück auf der Ebene der reinen Philosophie will Edith Stein wie Thomas mit den Nichtglaubenden gehen. Doch Edith Stein geht in ihrem Verständnis einer christlichen Philosophie darüber hinaus, wenn sie die Ergänzung der Philosophie durch theologische Wahrheiten für möglich hält. Sie geht selbst den Weg einer solchen Philosophie in der Gewissheit des Glaubens und in der Hoffnung auf positive philosophische Resultate. Aber wie soll sich der agnostische oder atheistische Philosoph angesichts der ihm fremden Glaubenswahrheiten verhalten? Wie soll er sich auf

¹³⁴ Vgl. das Vorwort der Herausgeber Gelber und Leuven von STEIN E., *Welt und Person*, S. IX-XI: Abschnitt mit dem Titel *Schaffensphasen*; vgl. auch GUILLEAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 11: "les écrits d'Edith Stein ne forment pas seulement une oeuvre, ils marquent aussi un itinéraire dont les trois étapes sont la phénoménologie, la philosophie chrétienne et la mystique".

¹³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden I*, S. 7. Einziger Unterschied zwischen einem christlichen Philosophen und einem reinen Philosophen ist auf dem Gebiet der reinen Philosophie die Glaubenswahrheit, die für den christlichen Philosophen auch regulatives Mass für die Vernunftwahrheit ist.

Glaubenssätze einlassen, wenn er nicht einmal annimmt, was Thomas dem Bereich der natürlichen Theologie zuordnete? Er kann sich umso mehr auf die Autonomie der Philosophie berufen und eine ausserphilosophische Ergänzung prinzipiell zurückweisen oder er kann sich über die fehlende Evidenz in den Glaubenssätzen empören¹³⁶. Und tatsächlich waren die Reaktionen – sofern Steins Vorschlag überhaupt zur Kenntnis genommen wurde – unter Nichtchristen fast durchgehend ablehnend.

Dagegen ist hervorzuheben, dass es Stein nicht um Polemik in den philosophischen Debatten geht. Sie fragt den Nichtglaubenden ganz einfach an, ob er bereit sei, sich auf die Glaubenssätze einzulassen und sie als *Hypothesen* philosophisch in Erwägung zu ziehen. Als Motivation für diesen tiefgreifenden Schritt gibt sie ihm zu bedenken, was sie als philosophische Grundhaltung par excellence versteht: die Offenheit und die Vorurteilslosigkeit des Philosophen. Der Philosoph müsse sich vor diesem Schritt nicht fürchten, denn wenn er die Glaubenswahrheit als Hypothese betrachte, bleibe er frei, seinen Vernunftmassstab an ihr anzuwenden und die Folgerungen, die aus ihr gezogen werden, zu überprüfen. Die Rede Steins hat etwas Herausforderndes: warum vor einem Versuch zurückschrecken? Den Versuch sollte der Philosoph wenigstens wagen: "Ob er dann die Zusammenschau, die sich für den gläubigen Philosophen aus natürlicher Vernunft und Offenbarung ergibt, mitvollziehen kann und ob er damit ein tieferes und umfassenderes Verständnis des Seienden gewinnen wird, das dürfte er ruhig abwarten"¹³⁷. Genau dieses ruhige Abwarten kennt Stein aus eigener Erfahrung. Sie erlebte selbst, was sie dem Philosophen anbietet: die Offenheit und Vorurteilslosigkeit des Philosophen und die Beschäftigung mit den christlichen Glaubenswahrheiten bereits vor ihrer Konversion. Aber all das war lediglich eine Vorbereitung für das Glaubensgeschenk, das sie nicht selber erzwingen, sondern nur erwarten konnte.

Edith Stein war sich bewusst, dass ihre Einladung nur einen kleinen Kreis von Philosophen ansprechen konnte. Nur wenige würden sich bereit erklären, sich auf Glaubenssätze einzulassen, zu denen sie keine Beziehung haben und die ihnen nicht einleuchten. Wenn der Dialog der Christen mit den Philosophen der heutigen Zeit auf einer breiteren Ebene stattfinden soll, dann muss es auch verschiedene Ansätze eines Dialogs mit Nichtglaubenden geben¹³⁸. In diesem Spektrum findet die christliche Philosophie Edith Steins einen Platz. Sie selbst möchte das anbieten, was sie selber im Glauben finden durfte: ein tieferes Seinsverständnis. Alle Suchenden – die Theologen eingeschlossen – möchte sie auf ihrem Weg begleiten, nach den philosophischen Konsequenzen der theologischen Erkenntnisse in der Schöpfung zu fragen und mit ihr auf die Suche nach Antworten zu gehen.

¹³⁶ Vgl. die heftige Reaktion von LEMBECK K.-H., *Glaube im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins*, in W. Herbstrith (Hg.), *Denken im Dialog*, S. 171: "Der Mut zum Glauben löst hier, so scheint es, den Mut zum Selbstdenken ab. Wissenschaftliche Selbstbescheidung wird mit dogmatischer Verzichtsforderung verwechselt. Der Sinn der Leitbegriffe wissenschaftlicher Ursprünglichkeit und Vorurteilsfreiheit wird auf eine fast zynische Weise in sein Gegenteil verkehrt". Vgl. auch INGARDEN R., "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", in *FZPhTh* 26 (1979) 468.

¹³⁷ STEIN E., *EES*, S. 36.

¹³⁸ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 36. Edith Stein spricht zunächst vom Dialog auf der Ebene der reinen Philosophie, den sie als notwendige Vorbereitung versteht für den Dialog, den sie anbieten will.

3.6 Zusammenfassung der Ergebnisse

In der Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie war Stein nicht in die grossen Debatten der Dreissigerjahre verwickelt. Ihr Verständnis einer christlichen Philosophie entsprang vielmehr ihrer eigenen philosophischen Herkunft und ihrem Glaubensleben und war Ausdruck einer von ihr gefundenen Harmonie. Erst die Erörterungen der Tagung der Société thomiste 1933 in Juvisy ermöglichten es Stein, sich auf dem Hintergrund der verschiedenen Auffassungen genauer zu situieren. Sie strebte als Katholikin eine positive Korrelation von Glaube und Vernunft an und wies die beiden Extreme ihrer kompletten Trennung und ihrer Ununterschiedenheit zurück¹³⁹. In der Frage nach den Modalitäten der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie wollte sie als Befürworterin einer christlichen Philosophie einen Mittelweg zwischen Thomas und Augustinus gehen. Wie aus ihrer ausführlichen Fussnote¹⁴⁰ über die verschiedenen Sinne einer christlichen Philosophie hervorgeht, ging es ihr um die Vermittlung zwischen der auf Einheit bedachten Auffassung der Kirchenväter und der Unterscheidung von Glaube und Vernunft, wie sie von Thomas geleistet wurde. Steins Ausgangspunkt war Thomas und mit ihm Maritain, den Stein als Vertreter des Thomismus betrachtete. Von dieser Ausgangslage setzte sich Stein an zwei neuralgischen Punkten von Thomas und Maritain ab: im Verständnis der Philosophie und in der Frage nach der Ergänzung der Philosophie durch Theologie.

Was Steins Philosophieverständnis betrifft, so bleibt sie ihrer philosophischen Herkunft treu. Im Anschluss an Husserl betrachtet sie die Philosophie als strenge Wissenschaft, die die Grundlagen aller Einzelwissenschaften liefert und die gleichsam der Knotenpunkt aller Wissenschaften ist. Damit hebt sie sich vom aristotelisch-thomistischen Philosophieverständnis¹⁴¹ ab und beurteilt die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie nach dem Modell des Verhältnisses der Gesamtwissenschaft zur Einzelwissenschaft. Wie zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft ein Austausch stattfindet, so ist ein solcher auch zwischen Philosophie und Theologie möglich, obwohl die Quelle der Theologie übernatürlich ist.

In der Öffnung der Philosophie für die Theologie kam es zu einer zweiten Anpassung der thomistischen Position. Von thomistischer Seite wurde ihr vorgeworfen, dass sie durch die theologische Ergänzung die Philosophie zur Theologie mache. Bei Stein ist jedoch zu beachten, dass nicht der Glaube in seiner existentiellen Bedeutung in die christliche Philosophie einfließt, sondern lediglich der Glaubenssatz als vernünftiger Satz. Dies bedeutet, dass die christliche Philosophie selbst auf der Ebene des Verstandes bleibt und eine rein philosophische Durchdringung der Glaubenswahrheiten anstrebt. Dennoch relativiert bei der Ergänzung der Philosophie durch Glaubenswahrheiten das theologische Element die absolute Autonomie und Einsichtigkeit der

¹³⁹ Vgl. dazu TOINET P., art. "Philosophie", in *Catholicisme* 11, col. 219: "en Occident, seule l'Église catholique professe une conception positive du rapport entre foi et raison, donc aussi entre théologie et philosophie".

¹⁴⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 20f., Fussnote 28.

¹⁴¹ Bei Thomas umfasst die Philosophie die Summe der natürlichen Erkenntnis; die Theologie steht über der Philosophie aufgrund ihres übernatürlichen Objekts und aufgrund ihrer von Gott gewährten Gewissheit (vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summe der Theologie*, q. 1, a. 5).

Philosophie, was die meisten Philosophen nicht akzeptieren. Stein selbst motivierte ihren Schritt mit dem umfassenden Ziel der Philosophie nach Durchdringung der letzten Seinsgründe, das mit rein philosophischen Mitteln nicht erreicht werden könne.

Diese Sicht sprengt die Philosophie an und für sich und ordnet sie in den grösseren Kontext ihres christlichen und theozentrischen Verständnisses ein. Es ist Ausdruck von Steins Bemühung um ein gesamtheitliches Weltbild, das Vernunft *und* Offenbarung einbeziehen will und sich dadurch dem einheitlichen Verständnis von Philosophie und Theologie bei Augustinus annähert. Tatsächlich setzt diese gesamtheitliche Schau den Glauben voraus und wird dadurch zum Skandal für den Philosophen. Stein selbst verstand ihre christliche Philosophie als "Wegbereiterin des Glaubens"¹⁴² und sie situierte damit die Philosophie aus einer christlichen Sichtweise als eine *praeparatio evangelica*. Das ist eine schöne und tiefe Perspektive, aber nimmt sie genügend Rücksicht auf die legitime Autonomie der Philosophie?

Der Zusammenprall zwischen einer autonomen und einer christlichen Philosophie scheint unvermeidbar. Nach Stein selbst war dieser Gegensatz das Hauptproblem im Dialog der mittelalterlichen mit der neuzeitlichen Philosophie. Ich glaube nicht, dass Edith Stein mit ihrer Auffassung einer christlichen Philosophie in diesem Dialog eine wirkliche Vermittlerrolle spielen kann, denn sie selbst situiert sich klar in einer christlichen Perspektive. Bevor ein Dialog mit dem neuzeitlichen Philosophen überhaupt stattfinden kann, muss dieser einen langen Weg zurücklegen. Wenn in der heutigen philosophischen Diskussion die Gottesfrage ausgeklammert wird, so muss diese erneut auf philosophischem Gebiet gestellt werden. Erst danach kann die philosophische Behandlung der (übernatürlichen) Glaubenswahrheiten in Angriff genommen werden. Wenn jemand so weit vordringt, dann ist ein fruchtbarer Kontakt mit Steins Philosophie möglich. Die Frage nach den philosophischen Implikationen des christlichen Glaubens öffnet jedenfalls ein weites Feld für die Forschung und die Aussicht auf positive philosophische Resultate. Im folgenden Kapitel wird versucht, den Glauben an den dreieinigen, persönlichen Gott in Bezug auf seine philosophischen Konsequenzen zu untersuchen. Daran kann gezeigt werden, wie Edith Stein christliche Philosophie konkret verwirklicht.

¹⁴² STEIN E., *EES*, S. 35.

4 Ort und Sinn der Trinitätstheologie in *Endliches und ewiges Sein*

Die Errichtung einer christlichen Philosophie setzt zunächst die rein philosophische Untersuchung voraus. Dieser widmet sich Edith Stein in den Kapiteln zwei bis fünf ihres Werks. Dabei dringt sie an verschiedenen Stellen bis zum ersten Sein vor, das sich allerdings jeder weiteren Untersuchung entzieht. Diese Durchbruchstellen sind die Orte, an denen Edith Stein erste Ausblicke auf die Lösungsvorschläge durch die Glaubenswahrheiten gibt. Doch erst im sechsten Kapitel kommt der entscheidende Wendepunkt mit der Neuorientierung der Analogie. Wenn die Analogie zunächst aufsteigend vom endlichen zum ewigen Sein vordringt, so kehrt sich die Untersuchung ab dem sechsten Kapitel um, da sich das erste und göttliche Sein selbst offenbart. Die Selbstoffenbarung Gottes wird zum Ansatzpunkt für die christliche Philosophie Steins. Sie greift dazu auf die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten zurück, die man mit Stein wie folgt verdichten kann: Gott ist persönliches, ja dreipersonliches Sein, er ist ein Schöpfergott und Gott ist Mensch geworden¹. Die Analyse des Orts und Sinns der Glaubenswahrheit vom einen und dreipersonlichen Gott im Werk Steins bildet den Hauptteil dieses Kapitels. In einem ersten Schritt geht es um die von Edith Stein berücksichtigten theologischen Elemente und in einem zweiten Schritt um deren Auswirkungen in der philosophischen Untersuchung.

4.1 Aufstieg bis zu den Grenzen der Philosophie

Edith Stein bezeichnet ihr Werk im Untertitel als *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Für den Aufstieg stellt sich ihr grundsätzlich die Frage nach dem Ausgangspunkt ihrer Ontologie. Sie geht aus von der Unterscheidung des eigenen Seins vom wirklichen Sein und erkennt darin zwei komplementäre Ausgangspunkte für die Errichtung einer Seinslehre. Der eine Weg beginnt mit der "Tatsache des eigenen Seins"² und wird von Edith Stein *augustinischer Weg* genannt³. Auf dem zweiten, dem *aristotelischen Weg* lehnt sie sich an Aristoteles und Thomas an und betrachtet die wirkliche Welt als Grundlage ihrer Forschung. Allerdings kommt dem Ich als sicherer Erkenntnisgrundlage die Priorität in der Untersuchung zu⁴, denn das wirkliche Sein muss zuerst vom Ich erkannt werden, um dann Ausgangspunkt für den Aufstieg zu werden. Im Rahmen dieser Arbeit geht es weder um die Vertiefung der Erkenntnislehre bei Edith Stein⁵ noch um die Analyse der einzelnen Etappen ihres Aufstiegs. Ich möchte lediglich zeigen, an welchen Stellen Edith Stein auf den beiden erwähnten Wegen bis zum geheimnisvollen ersten Sein vordringt.

¹ Die Menschwerdung Christi ist eingehender behandelt im achten Kapitel über *Sinn und Begründung des Einzelseins* (vgl. STEIN E., *EES*, S. 395-441). In dieser Arbeit wird dieser Aspekt der christlichen Philosophie Steins nicht ausführlicher berücksichtigt.

² STEIN E., *EES*, S. 40.

³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 239. Vgl. dazu GUILLEAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 140: "La dichotomie entre le moi et le monde des choses exige que la recherche des êtres créés avance sur deux voies séparées qu'Edith Stein appelle augustinienne et aristotélicienne".

⁴ Edith Stein bezieht sich auf die Ansätze bei Augustinus, Descartes und Husserl (vgl. STEIN E., *EES*, S. 40f.).

⁵ Vgl. als Anknüpfungspunkt die Ausführungen über *Konstitution* im zweiten Kapitel dieser Arbeit.

Im zweiten Kapitel geht Stein auf den Spuren des Augustinus vom Ichleben aus⁶. Stein erkennt in der Endlichkeit des eigenen Seins mehrere Erfahrungen, die auf ein erstes und vollendetes Sein verweisen. Erstens ist der Mensch grundsätzlich von seiner Zeitlichkeit geprägt. Ausgehend von der Erfahrung des *nicht mehr* und des *noch nicht* gelangt Stein zur "*Idee des reinen Seins*"⁷, das weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern immerwährende Gegenwart ist. Es ist das ewige Sein, welches Stein als Urbild allen endlichen Seins bezeichnet⁸. Einen zweiten Zugang findet Stein im Begriffspaar Potenz und Akt. Alles Tun des Menschen ist die Verwirklichung eines Könnens, und in all seinen Bemühungen strebt der Mensch nach höchster Seinsentfaltung. Die menschliche Erfahrung der eigenen auf Verwirklichung drängenden Potentialitäten führt zur Idee eines Ersten, das immer auf der Höhe seines Seins ist. Gegenüber dieser reinen Aktualität ist alles endliche Leben lediglich ein Gemisch aus Potentialität und Aktualität, das einem permanenten Werden und Vergehen ausgesetzt ist⁹.

Das Werden und Vergehen zeigt sich am deutlichsten im Leben des Ich, das als Ganzes von "der Rätselhaftigkeit seines Woher und Wohin"¹⁰ geprägt ist. Stein bezeichnet das Ich im Anschluss an Heidegger als "*ins Dasein geworfenes*"¹¹, und sie schliesst daraus, dass das Sein des Ich ein *empfangenes* ist. Konsequenterweise stellt sie sich die Frage, woher dieses Sein empfangen wird. Eine Antwort darauf versucht sie im letzten Paragraphen des Kapitels mit dem Titel *Das Sein des Ich und das ewige Sein* zu geben¹². Erneut geht Stein von der Erfahrung des Menschen aus, indem sie zwei menschliche Grundgefühle beschreibt: einerseits eine unerklärliche Seinssicherheit und andererseits die Angst vor dem eigenen Nichtsein. Nach Stein ist die Seinssicherheit das vorherrschende Gefühl im Menschen, denn trotz seiner Flüchtigkeit erfährt sich das Ich von Augenblick zu Augenblick in seinem Sein erhalten. Die Erfahrung des Erhaltenseins am Leben verweist den Menschen auf ein anderes Sein: "Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins"¹³. Für Stein ist das ihr haltgebende Sein das ewige, vollendete und unwandelbare Sein, das sie Gott nennt.

Im dritten Kapitel beginnt Stein auf dem *aristotelischen Weg* ihre Untersuchung beim wirklichen Sein¹⁴. Sie entdeckt eine dreigliedrige Abstufung des Seins¹⁵: das wirkliche, das wesenhafte und das

⁶ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 37-61, Kap. 2 mit dem Titel *Akt und Potenz als Seinsweisen*. Das zweite und dritte Kapitel handeln nach Secretan "vom Wesen in der Perspektive von Akt und Potenz" (SECRETAN P., *Erkenntnis und Aufstieg*, S. 122). Diese Interpretation ist vereinbar mit der Unterscheidung Guileads in einen augustinischen und einen aristotelischen Weg, denn das Begriffspaar Akt und Potenz bezieht sich sowohl auf das Ich als auch auf die Naturdinge.

⁷ STEIN E., *EES*, S. 42 (kursiv im Original).

⁸ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 42.

⁹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 43.

¹⁰ STEIN E., *EES*, S. 56.

¹¹ STEIN E., *EES*, S. 56.

¹² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 57-61, Kap. 2, § 7.

¹³ STEIN E., *EES*, S. 60.

¹⁴ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 62-112, Kap. 3 mit dem Titel *Wesenhaftes und wirkliches Sein*.

¹⁵ Vgl. S. 27.

ewige Sein. Zwei wesentliche Gegebenheiten allen endlichen Seins – die Zeitlichkeit und die sachliche Begrenztheit – erlauben ihr die Unterscheidung der drei Stufen. Das wirkliche Sein ist sowohl zeitlich als auch sachlich begrenzt, wogegen das wesenhafte Sein zwar sachlich begrenzt ist, aber ein ewiges Sein hat¹⁶. Schliesslich ist das göttliche Sein weder zeitlich noch sachlich begrenzt, sondern ewig und allumfassend. Die Beziehung zwischen wesenhaftem und ewigem Sein beschreibt sie besonders im zwölften Paragraphen des dritten Kapitels mit dem Titel *Wesenhaftes und ewiges Sein*¹⁷, wo sie im Anschluss an die christlichen Platoniker zu zeigen versucht, dass die Wesenheiten ihr sachlich begrenztes Sein als ewige Formen im ewigen Sein haben¹⁸.

Die Untersuchung stösst damit an eine Grenze. Das Sein der ewigen Formen im ewigen Sein ist ein philosophisches Rätsel. Ganz grundsätzlich muss gefragt werden, wie die Vielheit der ewigen Formen und des wirklichen Seins mit der Einheit des ewigen Seins koexistieren kann. Stein will an dieser Stelle das Paradox der Einheit und der Vielheit im Stufenreich des Seins neu angehen. Gemäss den Prinzipien ihrer christlichen Philosophie greift sie auf Glaubenswahrheiten als neue Erkenntnisquelle zurück. Dabei geht es ihr um die grundsätzlichen Glaubenswahrheiten, die nach christlicher Lehre auf reiner Offenbarung beruhen: die Logos- und die Trinitätslehre¹⁹.

Bezüglich des Logos geht sie aus von den Worten des Johannesprologs: "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος" (Joh 1, 1) und "πάντα δι' αὐτοῦ [Λόγος] ἐγένετο" (Joh 1, 3). Stein präsentiert eine längere dogmatische Exegese dieses Textes. Es geht ihr um den Λόγος, der mit dem Vater eines göttlichen Wesens ist und von ihm gezeugt wird in aller Ewigkeit. Er ist der allumfassende Sinn²⁰, in dem alle Wesensformen vereint sind und durch den das wirkliche Sein geschaffen wurde. Dass die Schöpfung nach der Glaubenslehre durch den Λόγος geschieht, deutet seine Mittelstellung an: "Er ist das göttliche Wesen als erkanntes und ist die Sinn-Mannigfaltigkeit des Geschaffenen, die von göttlichem Geist umspannt wird und das göttliche Wesen abbildet"²¹. Nach Stein offenbart sich der Λόγος sowohl im *menschgewordenen* als auch im *weltgewordenen* Λόγος. Dies ist bereits die Perspektive für Steins achtes Kapitel, in welchem der Λόγος als Haupt der gesamten Schöpfung dargestellt wird.

Bezüglich der Trinitätslehre betrachtet Stein das grosse Geheimnis der Dreieinigkeit, gemäss welchem die Trennbarkeit der göttlichen Personen mit der Untrennbarkeit des göttlichen Wesens koexistiert. Angesichts der Pluralität der Personen in der Einheit des Wesens sagt Stein, "daß *das Sein*

¹⁶ Vgl. zum besseren Verständnis des Essentialismus bei Stein den Artikel von SECRETAN P., "Essence et personne", in *FZPhTh* 26 (1979) 481-504.

¹⁷ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 99-112. Dieser Paragraph ist die wohl längste und wichtigste Vorwegnahme der philosophisch-theologischen Untersuchungen in den Kapiteln sechs bis acht.

¹⁸ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 65: Die Verhältnisbestimmung zwischen dem wesenhaften und dem ewigen Sein "war ja das große Anliegen der christlichen Platoniker, die sich vor die Aufgabe gestellt sahen, die Gottesidee ihres Glaubens mit der platonischen Ideenlehre in Einklang zu bringen".

¹⁹ Die Unterscheidung schliesst nicht aus, dass der Λόγος im Rahmen der Trinitätslehre erörtert wird.

²⁰ Die Übersetzung von Λόγος als Sinn übernimmt Stein bei Goethe (vgl. STEIN E., *EES*, S. 101). Das genaue Zitat findet sich in *Faust*, Erster Teil, II, 870-883. Zu beachten ist, dass Goethe Λόγος nicht nur mit *Sinn*, sondern auch mit *Kraft* und *Tat* übersetzt. Stein dagegen assoziiert die *Kraft* mit dem Heiligen Geist.

²¹ STEIN E., *EES*, S. 111.

in drei Personen selbst als *wesenhaft* zu betrachten ist"²². In Gott selbst sind danach Einheit und Verschiedenheit begründet, und sowohl die Vielheit der Wesenheiten als auch die Vielheit der Geschöpfe finden ihren Ursprung in der Drei-Einigkeit Gottes. Die Vielheit des Seins findet damit eine positive Begründung in Gott selbst, der das Urbild alles endlichen Seins ist. Diesen Ansatz behandelt Edith Stein ausführlicher im siebten Kapitel, auf das ich weiter unten zurückkommen werde²³.

Im vierten Kapitel²⁴ widmet sich Stein einer ausführlichen Auseinandersetzung zunächst mit Aristoteles und anschliessend mit Thomas von Aquin und Hedwig Conrad-Martius. Dazu untersucht sie das "Wesen in Hinblick auf Form und Materie"²⁵. In diesem umfangreichen Kapitel möchte ich nur auf zwei Stellen verweisen, an denen Steins christliche Philosophie konkret zum Vorschein kommt. An der ersten Stelle geht es um die Frage nach der Schöpfung. Es ist bekannt, dass Aristoteles den Schöpfungsgedanken nicht kannte. Er weiss zwar um einen Weltbeweger, nicht aber um einen Welterschöpfer. Die Annahme eines ewigen Urstoffs ist bei ihm in der These begründet, "daß aus Nichts nichts werden könne und daß etwas, was ist, nicht zu Nichts werden könne"²⁶. Stein meint dazu, dass zwar die philosophische Möglichkeit eines ewigen Urstoffs nicht bestritten werden kann, dass es aber nicht das einzig mögliche Weltverständnis sei²⁷. Wenn nämlich ein unendlich Seiendes angenommen wird, dann steht es in seiner Macht, aus Nichts etwas hervorzubringen. Diesen Schöpfungsgedanken *ex nihilo* hat Stein aus dem Glauben, aber a posteriori kann sie ihn philosophisch plausibel darlegen. Im sechsten Kapitel des Werks hat der Schöpfungsgedanke eine Schlüsselrolle, wenn es darum geht, philosophisch zu zeigen, warum Gott ein personales Wesen ist.

An der zweiten ausgesuchten Stelle geht es um die Beziehung zwischen dem Ding und seiner reinen Form. In der platonischen Fragestellung nach der Teilhabe der Dinge an den Ideen stellt Stein einen Bruch zwischen dem Naturding und seiner reinen Form fest. Diese Form ist verstanden als eine ideale Grenze, die das Naturding nur annähernd erreichen kann. Aufgrund der Unzulänglichkeit des Dings gegenüber seiner reinen Form schliesst Stein philosophisch auf einen "Fall" in der Natur: "Rein philosophisch ist der 'gefallene' Zustand nur als eine mögliche Abwandlung der Natur zu begreifen"²⁸. Die philosophische Rätselfrage nach dem Warum des Zurückbleibens der konkreten Dinge hinter ihrer Wesensform möchte Stein in ein neues Licht stellen mit dem Verweis auf die Lehre von Erbsünde und Strafzustand: so wie im Menschen die Gottebenbildlichkeit durch die Abkehr von Gott verdunkelt worden ist, so bleibt auch die gesamte Schöpfung hinter ihrer reinen Form zurück.

²² STEIN E., *EES*, S. 105.

²³ Vgl. S. 85ff.

²⁴ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 113-238, Kap. IV mit dem Titel *Wesen – essentia, οὐσία – Substanz – Form und Stoff*.

²⁵ SECRETAN P., *Erkenntnis und Aufstieg*, S. 122.

²⁶ STEIN E., *EES*, S. 204.

²⁷ Im Zusammenhang der Untersuchung Steins geht es um die Einheit von Form und Stoff. Der Schwachpunkt des aristotelischen Weltbilds liegt darin, dass es nicht erklären kann, wie und warum die ungeformte Materie mit einer Form in Verbindung tritt und zur Existenz gelangt (vgl. den Kommentar bei GUILLEAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 196f.).

²⁸ STEIN E., *EES*, S. 210.

Und so wie der Mensch zur Erneuerung des Gottesbildes gerufen ist, so strebt auch die Natur nach Verwirklichung ihrer eigentlichen Form. Diese Erörterung über den gefallenen Zustand der Natur nimmt Stein weiter unten wieder auf, wenn es um die Vervollkommenung des Abbilds Gottes in allen Geschöpfen geht²⁹.

Im fünften Kapitel³⁰ gelangt Stein zu einem ersten Abschluss ihrer Arbeit. Sie behandelt die Transzendentalien und beschreibt, wie sich alles Sein am vollkommen wahren, guten und schönen Sein ausrichtet. In ihrem Aufstieg ausgehend vom Ich und vom wirklichen Sein dieser Welt kommt sie bis zum ewigen und vollendeten Sein. An verschiedenen Orten ihrer philosophischen Untersuchung des Seins stösst sie an Grenzen der Philosophie, und genau an diesen Stellen verweist sie auf theologische Überlegungen. Aber nur im Paragraphen über die Beziehung des wesenhaften zum ewigen Sein³¹ verweilt sie länger bei theologischen Erwägungen. Sie greift darin auf die zentralen Glaubenswahrheiten der Dreieinigkeit und der Erschaffung der Welt durch den Logos zurück als Vorwegnahme der ausführlicheren Untersuchungen in den Kapiteln sechs bis acht.

4.2 Die Analogie als Grundgesetz der Beziehung zwischen endlichem und ewigem Sein

Die Analogie ist in der Perspektive Edith Steins das Grundgesetz der Beziehungen zwischen den verschiedenen Seinsweisen und -stufen und erhellt insbesondere die Verbindung des endlichen mit dem ewigen Sein³². Das Analogieverständnis in *Endliches und ewiges Sein* ist komplex, da Edith Stein den Analogiebegriff in einem *aristotelisch-thomistischen* und in einem *augustinischen* Sinn verwendet.

In einer ersten Linie versteht Edith Stein die Analogie im Anschluss an Aristoteles und Thomas als *analogia entis*, die vom endlichen Sein ausgeht und bis zum ewigen gelangt. Bereits in der Einleitung geht sie auf die Analogie als Übereinstimmungsverhältnis zwischen Gott und Geschöpf ein. Sie charakterisiert die Analogie als Mittelweg zwischen einer univoken und äquivoken Aussage, der die Verwendung derselben Termini für verschiedene Realitäten ermöglicht³³. In den Kapiteln zwei bis fünf kommt sie wiederholt auf die *analogia entis* im Sinn eines Aufstiegs zum ewigen Sein zu sprechen: sie bezeichnet die Analogie als Ausgangspunkt einer Philosophie aus natürlicher Erkenntnis³⁴ und erklärt, dass Analogie auf einer Übereinstimmung beruht, der eine noch grössere Nicht-Übereinstimmung entspricht³⁵. In den verschiedenen Bemerkungen zur *analogia entis* in den ersten Kapiteln handelt es sich jedoch lediglich um Hinweise, die von Edith Stein erst im sechsten Kapitel ausführlich thematisiert werden. Besonders wichtig ist der Paragraph über *Das erste Sein und die*

²⁹ Vgl. besonders STEIN E., *EES*, S. 352-394, Kap. VII, § 6-11.

³⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 239-279, Kap. V mit dem Titel *Seiendes als solches (die Transzendentalien)*.

³¹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 99-112, Kap. III, § 12.

³² Für wertvolle Anregungen in diesem Abschnitt danke ich Philibert Secretan recht herzlich.

³³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 10.

³⁴ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 42.

³⁵ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 49. Vgl. ebenfalls S. 42, wo Stein in einer Fussnote das vierte Laterankonzil (1215) zitiert: "*inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*" (DH 806).

"*analogia entis*"³⁶, in welchem sie die Analogie im Anschluss an den vollzogenen Aufstieg in den ersten Kapiteln situiert: Stein zufolge verweist alles zeitlich und sachlich begrenzte Sein auf das ewige und unendliche Sein.

Nur kurz behandelt Edith Stein in ihrer Untersuchung die hauptsächlichen Quellen der Analogielehre bei Aristoteles und Thomas³⁷. Denn es geht ihr nicht um eine ausführliche begriffsgeschichtliche Erörterung der Analogie³⁸, sondern lediglich um eine kurze Situierung der Analogieproblematik, um diese mit ihrem eigenen Anliegen einer christlichen Philosophie in Verbindung zu bringen. Bei Aristoteles betreffe die Analogie lediglich das Verhältnis endlicher Seiender zueinander, jedoch "im Hinblick auf ein Erstes"³⁹. Bei Thomas werde dieses Erste als das göttliche Sein verstanden und die Analogie auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf erweitert. Nach Thomas sei eine Verhältnisaussage über Schöpfer und Geschöpf durch eine *analogia proportionalitatis*⁴⁰ möglich. Diese besage "eine Übereinstimmung zweier Gegenstände, zwischen denen kein Verhältnis besteht, sondern vielmehr eine wechselseitige Ähnlichkeit zweier Verhältnisse"⁴¹. In einem längeren Abschnitt geht Stein auf die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Analogie ein⁴². Sie ist mit der Schwierigkeit konfrontiert, wie in Gott überhaupt ein Verhältnis ausgesagt werden kann, wenn Gott sich in seiner Einfachheit jeglicher Urteilsform entzieht: "Denn zu jedem Urteil gehört eine Zergliederung, das vollkommen Einfache aber läßt keine Zergliederung zu"⁴³. An dieser Stelle wird nach Stein die Aporie der *analogia entis* deutlich⁴⁴. Vom endlichen Sein ausgehend kann der

³⁶ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 288-296, Kap. VI, § 4.1-3.

³⁷ Vgl. KLUXEN W., art. "Analogie" in *HWP* 1 (1971) col. 216-218. 221-223; vgl. ebenfalls VORGRIMMER H., art. "Analogie", in *Neues theologisches Wörterbuch*, S. 36.

³⁸ Dazu verweist sie bereits in ihrem Vorwort auf die *Analogia entis* von Przywara: "Sachlich ist der erschienene I. Band der 'Analogia entis' eine methodisch-kritische Vorerwägung zur Behandlung der Fragen, die in diesem Buch in Angriff genommen wurden" (STEIN E., *EES*, S. 5).

³⁹ STEIN E., *EES*, S. 288. Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* Γ, 1003 b 5f. "ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχὴν" in der Übersetzung von Hermann Bonitz: "... alles in Beziehung auf ein Prinzip" (ARISTOTELES, *Metaphysik*, Philosophische Schriften 5, Hamburg Meiner 1995, S. 62). Bei Aristoteles ist dieses Prinzip die οὐσία (vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* Γ, 1003 b 17f.); vgl. KLUXEN W., art. "Analogie" in *HWP* 1 (1971) col. 217: "Das Verhältnis 'von Einem her – auf Eines hin' hat ein schlechthin vorgeordnetes, massgebliches 'erstes' Glied und dem gegenüber beliebig viel 'zweite', für die der Bezug auf das 'erste' wesentlich ist [...]. Dieses Verhältnis kann nicht durch die – von Aristoteles allein anerkannte – viergliedrige Proportion beschrieben werden. Dennoch liegt hier der Ansatz für die späteren Lehren von der 'Seins-A.[nalogie]' vor".

⁴⁰ Edith Stein bezieht sich in ihrer kurzen Erörterung des Analogieverständnisses bei Thomas auf *De veritate*, das sie selbst übersetzte.

⁴¹ STEIN E., *EES*, S. 289. Sie zitiert THOMAS VON AQUIN, *De veritate* q. 2, a. 11 corp. (übersetzt von STEIN E., *Untersuchungen über die Wahrheit* I, S. 83).

⁴² Vgl. SECRETAN P., "De l'Analogie", in *FZPhTh* 28 (1981) 170: Secretan nennt drei Kritiken Steins an der *analogia entis* als Verhältnisgleichung zwischen Gott und dem realen Sein der geschaffenen Dinge.

⁴³ STEIN E., *EES*, S. 293.

⁴⁴ Zur Kritik Steins an der *analogia entis*: vgl. SECRETAN P., *L'analogie*, S. 50f.; nach Dubois bezieht sich Steins Kritik nicht direkt auf Thomas, sondern auf seinen Interpreten Gredt: vgl. DUBOIS M., "L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein", in *RT* 73 (1973) 195: "Il est frappant par exemple que sa critique de la doctrine thomiste de l'analogie de l'être s'adresse en fait au manuel de Gredt". In einer weiterführenden Arbeit wäre die Beziehung Steins zu Thomas genauer zu untersuchen. Die Kritik Steins wäre wohl anders ausgefallen, wenn sie sich nicht nur auf die *Proportionalitätsanalogie* in *De veritate*, sondern auch auf die *Summa theologiae* und deren Analogiekonzept *unius ad alterum* bezogen hätte (vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 13, a. 5+6; vgl. ebenfalls KLUXEN W., art. "Analogie" in *HWP* 1 (1971) col. 222f.).

unendliche Abstand zum ewigen Sein nicht überbrückt werden, so dass jegliche Aussage über das ewige Sein unzureichend ist. "Am ehesten ist noch die Aussage möglich: 'Gott ist – Gott' als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selbst"⁴⁵. Die Bemühungen um eine analoge Aussage über Gott und Geschöpf scheinen zu scheitern, weil sich nach Stein das erste Sein jeglicher menschlichen Aussage entzieht. Auch die Frage nach dem Sinn kann zu keiner endgültigen Antwort führen, denn dieser ist in seiner Fülle nur im ewigen Sein zu finden.

An dieser entscheidenden Stelle könnte die Untersuchung mit einem Verweis auf die begrenzte menschliche Fassungskraft und die Transzendenz des ewigen Seins abbrechen. Als *reine* Philosophin würde Edith Stein diese Konsequenz wohl ziehen, aber in der Perspektive ihrer christlichen Philosophie situiert sich genau hier der Neuansatz für ein Analogieverständnis in einem *augustinischen* Sinn. Dieser zweite Ansatz setzt sich bei Stein im sechsten Kapitel⁴⁶ durch und bestimmt anschliessend die Untersuchung in den folgenden Kapiteln. Es ist ihre eigene Weise, christliche Philosophie zu verwirklichen, denn nach diesem Analogieverständnis wird die göttliche Selbstoffenbarung Ausgangslage für eine analoge Anwendung auf das endliche Sein: Gott, das erste Sein, offenbart sich als *Ich bin*⁴⁷. Diese Selbstaussage Gottes als *Ich bin* ist Grundlage der Personanalogie und wird von Edith Stein in der Trinitätsanalogie weitergeführt, auf die sie mittels des Modells *Ich-Du-Wir* stösst⁴⁸. Die in Gott begründete *Person- und Trinitätsanalogie* wird in dieser neuen Perspektive zur Grundlage der gesamten ontologischen Forschung und prägt damit die philosophische Untersuchung entscheidend. Es zeigt sich deutlich, welche Schlüsselrolle die Lehre vom *dreipersonlichen Gott* in der christlichen Philosophie Edith Steins einnimmt. Weil die Analogie als allgemeine *analogia entis* philosophisch limitiert ist, greift Edith Stein auf theologische Elemente zurück: das erste Sein offenbart sich als Person und als Trinität und wird zum Ausgangspunkt der *analogia personae* und der *analogia Trinitatis*. Sie selber verwendet zwar nur den Begriff *analogia Trinitatis*⁴⁹, doch auch der Begriff *analogia personae* wird in der Edith-Stein-Forschung⁵⁰ zu Recht verwendet, weil Edith Stein bei der Neuorientierung ihres Analogieverständnisses explizit auf die Offenbarung Gottes als "Ich bin der ich bin" (Ex 3, 14) eingeht, die sie als Offenbarung von Gottes *Personsein* interpretiert.

Edith Stein versteht die Analogie in der Perspektive der christlichen Philosophie nicht mehr rein philosophisch, sondern als vermittelnde Instanz zwischen der Theologie und der Philosophie. Es ist

⁴⁵ STEIN E., *EES*, S. 293.

⁴⁶ Als Ausnahme findet sich im zweiten Kapitel eine Stelle, an der die Analogie in der augustinischen Linie als das Verhältnis "zwischen Λόγος und λόγος, Ewigem Wort und Menschenwort" bezeichnet wird (STEIN E., *EES*, S. 105). Im begrenzten Rahmen dieser Arbeit kann dieses Verhältnis jedoch nicht weiter untersucht werden.

⁴⁷ Vgl. unter 4.4.1 *Gott als Sein in Person* (S. 70).

⁴⁸ Vgl. weiter unten S. 74.

⁴⁹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 379. Sie zitiert HAECKER T., *Schöpfer und Schöpfung*, S. 145 in der von Stein verwendeten ersten Edition (S. 130f. in der zweiten Edition).

⁵⁰ Vgl. HEDWIG K., *Edith Stein und die analogia entis*, in R. L. Fetz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, S. 321. 346f.; vgl. noch präziser im Anschluss an Ex 3, 14: SECRETAN P., *L'analogie*, S. 50: "l'analogie du *Je suis*"; vgl. GERL H.-B., *Unerbittliches Licht*, S. 134: "Die *Lehre vom Sein* mündet nun entschieden in eine *Lehre von der Person*"; BEAUVAIS C., *Edith Stein im Horizont der modernen Philosophie*, in *Menschen, die suchen, Edith-Stein-Jahrbuch 9*, S. 521: "Steins Analogie der Person".

sicher kein Zufall, dass sie die Analogie ausführlich an der Scharnierstelle ihres Werkes erörtert, wo einerseits der philosophische Aufstieg zum ewigen Sein gipfelt und andererseits der Abstieg von den offenbarten Gottesaussagen zu den Geschöpfen einsetzt. Nach Klaus Hedwig deutet dies darauf hin, "dass die Analogie in einem *Zwischengebiet* operiert, in dem Philosophie und Theologie sich überschneiden. Die analogen Aussagen werden bei Edith Stein letztlich theologisch legitimiert"⁵¹. Tatsächlich ist bei Edith Stein die theologische Glaubenswahrheit Grundlage einer analogen, philosophischen Aussage über das endliche Sein. Deshalb wird dieses Analogieverständnis nur akzeptiert, wenn man auch die Möglichkeit einer christlichen Philosophie im Sinn Steins anerkennt. Anders gesagt ist das neue Analogieverständnis Ausdruck der Verwirklichung von christlicher Philosophie. Diese ist dadurch motiviert, dass sie neuen Aufschluss über das geschöpfliche Sein gewinnen lässt, wie Edith Stein selbst an späterer Stelle bezüglich des methodischen *Überganges* meint: "Wir haben auch bereits die Grenzüberschreitung vollzogen von dem, was aus den Geschöpfen an Aufschluß über den Schöpfer zu gewinnen ist, zu dem, was Gott selbst von sich selbst offenbart hat. Ohne diesen Übergang wäre es nicht möglich, vom göttlichen Sein her Aufschluß über das geschöpfliche zu gewinnen"⁵².

Exkurs: der *gemeinsame Sinnbestand* des endlichen und ewigen Seins

Eine wichtige Interpretationsfrage stellt sich bezüglich des Begriffs *gemeinsamer Sinnbestand*, den Edith Stein mehrmals verwendet⁵³, um das Verhältnis zwischen Ur- und Abbild zu beschreiben. Dieser Ausdruck könnte in einer ersten Interpretation als eine Verwischung des unendlichen Abstands zwischen Schöpfer und Geschöpf aufgefasst werden. Dieses Verständnis wird allerdings von Edith Stein selbst zurückgewiesen, wenn sie sagt: "Die 'Analogia' als ein Abbildverhältnis verlangt einen Gegensatz von ewigem und endlichem Sein"⁵⁴. Diesen Gegensatz erkennt Stein im Schöpfungsakt, durch den Gott etwas ins Dasein ruft, was nicht er selbst ist und was ein selbständiges Sein hat. Wie versteht folglich Edith Stein den Anteil des endlichen Abbilds am ewigen Urbild? Sie sagt dazu, "daß nichts ist, was nicht von Gott hervorgerufen, was nicht in ihm vorgebildet wäre und was nicht durch ihn im Sein erhalten würde"⁵⁵. Sie nennt als zweiten Aspekt die Vorbildung des endlichen im ewigen Sein. Genauer gesagt geht es nach Edith Stein um die Vorbildung des Sinns des endlichen Seins im göttlichen Logos. Es wurde gezeigt, wie das reale Sein seinen Sinn im Reich des wesentlichen Seins findet⁵⁶, das seinerseits vom göttlichen Λόγος umfasst wird. Durch diese Erklärung wird deutlich, dass das Analogieverständnis Steins logischerweise ihre Auffassung der

⁵¹ HEDWIG K., *Edith Stein und die analogia entis*, in R. L. Fetz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, S. 332, Fussnote 30. Hedwig kritisiert diesen theologischen Ansatzpunkt der Analogie bei Edith Stein. Wahrscheinlich weil er die Möglichkeit einer christlichen Philosophie, wie Stein sie sieht, grundsätzlich nicht in Betracht zieht.

⁵² STEIN E., *EES*, S. 353f.

⁵³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 76f. 132-134. 200. 280. 284f. 288. 297. 314: Edith Stein verwendet die Begriffe Sinn- und Sinnesbestand gleichwertig.

⁵⁴ STEIN E., *EES*, S. 297.

⁵⁵ STEIN E., *EES*, S. 297.

⁵⁶ Vgl. weiter oben S. 28.

Abstufung des Seins als reales, wesentliches und göttliches voraussetzt⁵⁷. Vom Sein in diesem Stufenreich sagt Stein, dass es einen "gemeinsamen Sinn"⁵⁸ habe. Dennoch ist dieser nicht inhaltlicher Art⁵⁹, wie aus dem Gegensatz von endlichem und göttlichem Sein hervorgeht, sondern er verweist auf die Seinsentfaltung, die allem Sein in verschiedenen Modalitäten eigen ist. Im endlichen Sein entspricht die Seinsentfaltung der Tendenz vom realen Sein zu seiner Verwirklichung gemäss dem ihm entsprechenden wesentlichen Sein⁶⁰. Aber auch im ewigen Sein kann eine analoge *Entfaltung* in den ewigen, innertrinitarischen Hervorgängen gefunden werden. Diese trinitarische Entfaltung ist Urbild der endlichen Entfaltung, die Edith Stein trinitarisch versteht. Diesem Verständnis zufolge geht es Edith Stein in der Analogie insbesondere um die Exemplarität des ewigen für das endliche Sein, die sie im Anschluss an die traditionelle Lehre der *imago Dei* im gesamten siebten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* thematisiert⁶¹. Im siebten Kapitel kann daher eine Präzisierung bezüglich der Interpretation des *gemeinsamen Sinnbestandes* als Grundlage der Analogie gefunden werden. Edith Stein entdeckt in der Koexistenz von Einheit und Verschiedenheit das Grundgesetz allen Seins: "Wir können überall ein Drei-und-Eins aufweisen"⁶². Das Grundgesetz ist allem Sein gemeinsam, aber die Realisierung ist je verschieden.

4.3 Die Schwierigkeiten der Untersuchungen

Im vorhergehenden Abschnitt ist deutlich geworden, dass die Glaubenswahrheiten in der neuen Methode Edith Steins eine Schlüsselstelle einnehmen, denn sie werden zur Grundlage der philosophischen Erörterung. Daher ist es wichtig zu untersuchen, welche theologischen Aussagen von Stein berücksichtigt werden und wie diese das philosophische Resultat beeinflussen. In dieser Aufgabe sehe ich vor allem drei Schwierigkeiten:

Die erste Schwierigkeit betrifft die Unterscheidung von Person und Trinität. An sich wird die Frage nach der göttlichen Person von der Trinitätslehre umfasst, weil Gott im christlichen Glauben *der eine dreipersonliche Gott* ist. Die Frage nach der Person kann dennoch innerhalb der Trinitätslehre als Teilfrage behandelt werden, wenn sie auch dadurch nicht von der Trinitätslehre getrennt wird. Die Unterscheidung zwischen Person und Trinität ist bei Edith Stein sehr ausgeprägt in den Kapiteln sechs und sieben ihres Werks⁶³. Der Grund der deutlichen Unterscheidung ist wohl methodischer und

⁵⁷ Vgl. DUBOIS M., "L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein", in RT 73 (1973) 195.

⁵⁸ STEIN E., *EEŚ*, S. 297.

⁵⁹ Bezüglich der Verschiedenheit des Seins in der Schöpfung spricht Edith Stein auch von einem "verschiedenen Sinnbestand" (STEIN E., *EEŚ*, S. 297), aufgrund der Teilung des Seins in den verschiedenen Wesensformen.

⁶⁰ Vgl. STEIN E., *EEŚ*, S. 308: "was wir als gemeinsamen Sinnbestand gefunden zu haben glauben – Sein als 'Entfaltung'".

⁶¹ Vgl. Abschnitt 4.5.2 (S. 85).

⁶² STEIN E., *EEŚ*, S. 392; vgl. ebenfalls S. 380.

⁶³ Im Kapitel sechs sind im Paragraphen über die *analogia entis* sowohl der Person- als auch der Trinitätsaspekt anwesend. Zunächst kommt die Erläuterung des Gottesnamens *Ich bin* und erst anschliessend der Ausblick auf die Trinität ausgehend vom pronominalen Modell Ich-Du-Wir. Im siebten Kapitel behandelt Edith Stein die Personfrage in den ersten fünf Paragraphen. Mehrere Hinweise auf die Dreifaltigkeit sind darin bereits zu finden, aber erst in den

pädagogischer Art: erstens würde die gemeinsame Untersuchung der beiden Aspekte die Arbeit übermässig verkomplizieren, zweitens geht es Edith Stein in der Rezeption der Trinitätstheologie hauptsächlich um die philosophische und theologische Frage nach der Person, und drittens bringt der Schritt von der Person zur Trinität auch die heilsgeschichtliche Entwicklung vom jüdischen Glauben an einen persönlichen Gott zum christlichen Dreifaltigkeitsglauben zum Ausdruck.

In der zweiten Schwierigkeit handelt es sich um das Verhältnis der Theologie zur Philosophie. Gemäss der christlichen Philosophie Steins kann die Glaubenswahrheit als neue Erkenntnisquelle die philosophische Untersuchung ergänzen. In der praktischen Durchführung stellt sich jedoch die Frage nach der Trennung des theologischen Ausgangspunkts und der daran anknüpfenden philosophischen Untersuchung. Gerade bei Edith Stein ist es manchmal schwierig, die Ebenen zu unterscheiden⁶⁴. Denn einerseits sind die theologischen Quellen bereits das Resultat einer philosophischen Bearbeitung und andererseits geht Edith Stein ziemlich unvermittelt von der Glaubenswahrheit zu den eigenen theologischen oder philosophischen Bemerkungen über⁶⁵. Des weiteren ist zu beachten, dass Stein die Glaubenswahrheit mit ihrem gesamten philosophischen Vorverständnis in Verbindung bringt und dass insofern eine umfassende Untersuchung der steinschen Philosophie vorausgehen müsste⁶⁶.

Eine dritte Schwierigkeit stellt sich bezüglich der neuen Methode, gemäss welcher Stein ab dem sechsten Kapitel von Gott ausgehen will. Schematisch sind die ersten Kapitel von der Bewegung vom endlichen zum ewigen Sein geprägt, wogegen die letzten Kapitel den Weg in der entgegengesetzten Richtung gehen. Aber auch hier ist die Zuordnung nicht absolut klar. Denn es geht nicht um zwei getrennte Methoden, sondern um eine Wechselwirkung zwischen der aufsteigenden und absteigenden Bewegung. So geht es in den Kapiteln sechs bis acht nicht nur um die Erhellung des geschaffenen Seins durch die Glaubenswahrheiten, sondern auch um die Vertiefung der theologischen Wahrheiten vom geschaffenen Sein aus.

Trotz der genannten Schwierigkeiten möchte ich in dieser Arbeit versuchen, methodisch zwischen der Person- und der Trinitätslehre und zwischen den theologischen und philosophischen Aussagen zu unterscheiden, ohne sie zu trennen. Der folgende Abschnitt untersucht die theologischen Quellen Steins in Bezug auf die Person und die Trinität, um anschliessend die philosophischen Konsequenzen dieser Glaubenswahrheiten bei Edith Stein zu erwägen.

folgenden Paragraphen geht sie auf die Trinitätslehre im Zusammenhang des trinitarischen Abbilds in der Schöpfung ein.

⁶⁴ Dubois meint "qu'il est parfois aussi difficile chez elle [...] que chez saint Augustin de faire le départ entre la philosophie et la théologie" (DUBOIS M., "L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein", in *RT* 73 (1973) 202).

⁶⁵ Die praktisch nicht immer klare Trennung von Glaubenswahrheit und philosophischer Durchdringung ist bei Stein sicher auch existentiell bedingt, denn der Glaube und die philosophische Betätigung sind in ihrem Leben harmonisch vereint. Ihre Bemühung ist vor allem synthetischer Art, wogegen die Trennung von Glaubenswahrheit und philosophischer Bearbeitung nicht prioritär erscheint.

⁶⁶ Es ist verständlich, dass diese Lizentiatsarbeit weder das Gesamtwerk Steins noch ihre hauptsächlichsten phänomenologischen Quellen (vor allem Husserl und Scheler) eingehend berücksichtigen kann.

4.4 Ort und Interpretation der Trinitätstheologie

4.4.1 Gott als Sein in Person

Gottes Selbstoffenbarung als theologische Grundlage

In der Frage nach einem theologischen Ausgangspunkt in der neu beginnenden Reflexion schöpft Edith Stein direkt in den Quellen des jüdisch-christlichen Glaubens. Die Selbstoffenbarung Gottes in der Dornbuschszene nach dem Buch Exodus erweist sich als idealer Zugang. Auf die Frage Moses nach dem Namen Gottes antwortet ihm dieser: "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה" (ehjeh ašer ehjeh⁶⁷), was mit "Ich bin der Ich bin" oder "ich werde da sein, als der ich dasein werde" übersetzt werden kann⁶⁸. Im Sinn der zweiten Übersetzung wird in der modernen Exegese von Ex 3, 14 das hebräische Verb אֶהְיֶה (hājāh) zumeist als *dasein* interpretiert. Die Selbstoffenbarung Jahwes ist daher hauptsächlich *geschichtlich* aufgefasst als die wirksame Gegenwart Jahwes in der Geschichte seines Volkes Israel. Doch neben dieser geschichtlichen Offenbarung lässt die Frage Moses nach dem *Namen Gottes* eine Antwort über das *Wesen Gottes* erhoffen, denn nach "antiker Vorstellung war der Name nicht Schall und Rauch, sondern es bestand zwischen ihm und seinem Träger eine enge wesensmässige Bezogenheit. Im Namen existiert sein Träger, und deshalb enthält der Name eine Aussage über das Wesen seines Trägers"⁶⁹. Daher kann die Frage Moses nach dem Namen Gottes als Frage nach seinem Wesen und die Antwort Gottes als Offenbarung seiner selbst aufgefasst werden.

Edith Stein interessiert sich für den ontologischen Aspekt der Selbstoffenbarung Gottes. Dazu könnte sie auf die metaphysische Interpretation von Ex 3, 14 in der Septuaginta zurückgreifen, wo es heisst: "Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν". Aber gerade diese Interpretation von Gott als dem Seienden empfindet sie als defizient, denn sie überspielt die Tatsache, dass im hebräischen Originaltext Gott von sich in der ersten Person spricht. In diesem göttlichen *Ich* sieht Stein die eigentliche Offenbarung an Mose⁷⁰. Nach Stein manifestiert Gott in diesem *Ich*, dass er *Person* ist. Zwar wird in der Heiligen Schrift Gott nie mit dem Begriff *Person* bezeichnet, aber in seinem ganzen Wirken in der Welt erweist er sich als

⁶⁷ Ex 3, 14 nach der von Stein benutzten Transkription: ah'jah, ascher ah'jah (vgl. STEIN E., *EES*, S. 293). Obwohl in der Ausgabe von *Endliches und ewiges Sein* nur die Transkription von Ex 3, 14 abgedruckt ist, hat Stein in ihrem Manuskript das Zitat in hebräischer Sprache notiert (vgl. die Abbildung von Steins Manuskript auf dem Titelblatt der vorliegenden Arbeit).

⁶⁸ Die erstgenannte Übersetzung stammt von Edith Stein, die zweite von VON RAD G., *Theologie des Alten Testaments*, S. 196. Die Übersetzung der Stelle ist schwierig, denn die hebräische Form אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (ehjeh) kann in zweifacher Hinsicht verschieden übersetzt werden. Erstens kann der Ausdruck als gegenwärtig (*ich bin*) oder zukünftig (*ich werde sein*) verstanden werden und zweitens kann das Verb אֶהְיֶה (hājāh) als *sein* oder *dasein* gedeutet werden. Stein selbst erwähnt in ihrer Fussnote über Ex 3, 14 drei verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten der Bibelstelle (STEIN E., *EES*, S. 293, Fussnote 21).

⁶⁹ VON RAD G., *Theologie des Alten Testaments*, S. 195.

⁷⁰ Diese Interpretation entspricht nach Stein der augustinischen Auslegung. Dieser zitiert Ex 3, 14 an mehreren Stellen in seinem *De Trinitate*: AUGUSTINUS, *De Trinitate* I, 1, 2; I, 8, 17; V, 2, 3; VII, 5, 10; vgl. auch STEIN E., *EES*, S. 61, wo sie AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 134, 6 (PL 37, col. 1742f.) zitiert. An all diesen Stellen steht: "Ego sum qui *sum*" und in der Folge des Verses "*Qui est* misit me ad vos" (Ex 3, 14). Augustinus benützt eine lateinische Übersetzung, die das Verb im ersten Versteil in der ersten (sum) und im zweiten Versteil in der dritten Person (est) wiedergibt, wogegen im hebräischen Original an beiden Stellen אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (ehjeh in der ersten Person) steht. Daher ist das göttliche *Ich bin* in der von Augustinus benützten Übersetzung wenigstens teilweise abgeschwächt.

solche. Für Edith Stein ist die Offenbarung des persönlichen Ich Gottes besonders wichtig, denn sie ermöglicht ihr den Zugang zum modernen Personverständnis.

Die Entwicklung des theologischen Personbegriffs

Edith Stein nimmt als Ausgangspunkt des gesamten siebten Kapitels die "Offenbarung von der Dreipersonlichkeit Gottes"⁷¹. In den ersten fünf Paragraphen des Kapitels behandelt sie die Personanalogie in einer Erörterung des Personseins bei Gott, den Menschen und schliesslich bei den reinen Geistern. Im ersten Paragraphen untersucht sie zunächst den *theologischen* Personbegriff⁷² als Grundlage und Höhepunkt der Personanalogie. Dazu wählt sie Augustinus und Thomas als Repräsentanten der westlichen Theologie. Sie beginnt mit Augustinus, dessen *De Trinitate* in 15 Büchern sie als "Grundlage aller späteren Trinitätstheologie"⁷³ bezeichnet. Für ein besseres Verständnis des Paragraphen Edith Steins möchte ich zunächst auf die dogmengeschichtliche Entwicklung des Personbegriffs eingehen und dann die Aspekte des augustinischen Personbegriffs vorstellen, die von Edith Stein rezipiert worden sind.

Basil Studer hat in seinem Artikel⁷⁴ über den Personbegriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre gezeigt, wie die beiden Begriffe Hypostase (ὑπόστασις) und Person (πρόσωπον) zwischen dem Konzil von Nizäa (325) und dem ersten Konzil von Konstantinopel (381) vor allem unter dem Einfluss der Kappadokier zunehmend synonym verwendet wurden. Diese Entwicklung wurde 382 im Synodalschreiben im Anschluss an das Konzil dogmatisch festgehalten, in dem gleichwertig von drei Hypostasen oder drei Personen gesprochen wird: "Der nizänische Glaube [...] lehrt uns, [...] dass eine Gottheit [...] geglaubt wird in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen"⁷⁵. Augustinus greift dieses kirchliche Vokabular als selbstverständlich auf. Er stellt sich nur die Frage, warum gerade der lateinische Begriff *persona* die Verschiedenheit in Gott zum Ausdruck bringen soll. Denn für Augustinus drückt *persona* nicht prioritär etwas Relatives, sondern etwas Absolutes in Gott aus. So ist beispielsweise "die *persona Patris* nichts anderes als der Vater selbst, wie dies auch die *substantia* ist"⁷⁶. Doch auch wenn Augustinus *Person* quasi als Synonym von Substanz versteht, ist er bereit, das Wort zu verwenden, um gemäss dem kirchlichen Sprachgebrauch die Verschiedenheit in Gott auszudrücken. Der Ausdruck *Person* dient folglich bei Augustinus als Chiffre zur Bezeichnung der Unterschiedenheit in Gott, ohne aber selber einen positiven Inhalt zu haben: "Drei Personen, nicht um damit den wahren Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen"⁷⁷.

⁷¹ STEIN E., *EES*, S. 303.

⁷² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 303-307-332, Kap. VII, § 1 mit dem Titel *Person und Hypostase*.

⁷³ STEIN E., *EES*, S. 303.

⁷⁴ Vgl. STUDER B., "Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre", in *ThPh* 57 (1982) 161-177.

⁷⁵ Übersetzt von STUDER B., "Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre", in *ThPh* 57 (1982) 167f. Vgl. auch DH 173 (der *Tomus Damasi* der Synode Roms von 382): "Wer nicht sagt, dass es drei wahre Personen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gibt, die gleich sind, [...] der ist ein Häretiker".

⁷⁶ STUDER B., "Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre", in *ThPh* 57 (1982) 172.

⁷⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, 9, 10 (vgl. STEIN E., *EES*, S. 304, Fussnote 8).

Der Personbegriff bei Augustinus gibt keinen eigentlichen Aufschluss über Gott. Um die trinitarische Verschiedenheit Gottes auszudrücken, benützt er den Relationsbegriff, den er im Anschluss an die Kappadokier⁷⁸ systematisch verwendet. Nach der aristotelischen Kategorienlehre ist die Relation eines der Akzidenzien, das veränderlich zur Substanz gehört. In der Schöpfung kann man alles der Substanz oder den Akzidenzien zuordnen. Augustinus übernimmt zwar grundsätzlich die aristotelische Kategorienlehre, aber im Hinblick auf Gott durchbricht er sie⁷⁹. Denn Gott ist unwandelbar, und daher kann es in ihm keine Akzidenzien geben. Und andererseits kann auch nicht alles substantiell von Gott ausgesagt werden, denn dann wäre die Verschiedenheit in der Einheit aufgelöst. Daher ist die Relation für Gott diese weder akzidentelle noch substantielle Kategorie, die nicht etwas von den Personen auf sich selbst (*ad se*) bezogen, sondern auf eine andere Person bezogen (*ad aliquid relative*) aussagt⁸⁰. In Gott sind diese Beziehungen ewig und unwandelbar⁸¹.

Der Ausdruck *relatio* bei Augustinus drückt die Unterschiedenheit Gottes gemäss den beiden Hervorgängen des Sohnes aus dem Vater und des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn aus. Dennoch sieht er keine inhaltliche Verbindung zwischen dem Relations- und Personbegriff, da er die Person substantiell und nicht relativ versteht. Als Person bezeichnet er den Menschen im eigentlichen Sinn und Gott aufgrund einer terminologischen Konvention. Der Personbegriff ist folglich bei Augustinus nicht *analog* für Mensch und Gott gebraucht. Bei ihm findet sich noch kein Personkonzept, das auf Intersubjektivität oder Relationalität aufbauen würde. Das relationale Personverständnis ist eine moderne Weiterentwicklung des augustinischen Ansatzes, indem der theologische Relationsbegriff des Augustinus in das Verständnis des menschlichen Personseins integriert wird⁸².

Edith Stein untersucht den Person- und Relationsbegriff bei Augustinus nur relativ kurz. Zunächst erörtert sie die Wichtigkeit des Relationsbegriffs zur Unterscheidung der göttlichen Personen und dann erläutert sie die Schwierigkeit des Augustinus, den Personbegriff sowohl für den Menschen als auch für Gott zu gebrauchen⁸³. Deshalb wendet sie sich Thomas zu, bei dem sie die

⁷⁸ Gemäss Franz Courth ist vor allem der Einfluss Gregors von Nazianz zu erwähnen (COURTH F., *Trinität in der Schrift und in der Patristik*, S. 200).

⁷⁹ Vgl. FLASCH K., *Augustin*, S. 353f.

⁸⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, V, 5, 6: "In Gott kann jedoch keine Aussage ein Akzidens betreffen, weil in ihm nichts wandelbar ist, und doch betrifft nicht jede Aussage die Substanz. Es kann nämlich eine Aussage über Gott eine Beziehung [ad aliquid] betreffen".

⁸¹ Die weitere Entwicklung des Relationsbegriffs ist vor allem bei Anselm von Canterbury zu beachten, der das bekannte Axiom geprägt hat, dass in Gott Einheit herrscht, wo sich nicht eine gegenseitige Relation findet. Vgl. *De processione Spiritus sancti*, Kap. 2: "*Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis*". Diese Aussage wurde im Konzil von Florenz im Dekret für die Jakobiten (1442) fast wörtlich in die seither letzte dogmatische Formulierung über die Trinität aufgenommen: "*Hae [sic!] tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*" (DH 1330).

⁸² Auch bei Edith Stein findet sich dieser Ansatz in ihrem reichen Personkonzept integriert; vgl. dazu ihre Ausführungen zur menschlichen Gemeinschaft (STEIN E., *EES*, S. 391-393, Kap. VII, § 10).

⁸³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 304f.

analoge Verwendung des Wortes *Person* rezipiert⁸⁴. Stein bezieht sich dazu auf die Frage der *Summa Theologiae* über die göttlichen Personen⁸⁵. Nach Thomas kann der Begriff *Person* analog auf Gott angewandt werden, weil alle Vollkommenheiten des geschaffenen Bereichs sich in Gott in vollkommener Weise wiederfinden: "*Person* bezeichnet das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich etwas, was in sich selbst Bestand hat, und eine vernunftbegabte Natur (*subsistens in rationali natura*). Da nun alles, was zur Vollkommenheit gehört, Gott zugeschrieben werden muß, weil sein Wesen alle Vollkommenheit in sich enthält, ist es angemessen, Gott den Namen *Person* zu geben, aber nicht im selben Sinne wie bei den Geschöpfen, sondern in einem vorzüglichen Sinn"⁸⁶. Es ist folglich möglich, bei Gott, den reinen Geistern und den Menschen von Personen zu sprechen. Aber das Personsein im eigentlichsten und vollkommensten Sinn findet sich in Gott und alle geschaffenen Personen sind lediglich ein schwaches Abbild von Gottes Personsein.

Die Bestätigung einer analogen Redeweise über menschliche und göttliche Person genügt Edith Stein zunächst. Es geht ihr nicht um die exakten Bedingungen einer analogen Verwendung des Personbegriffs⁸⁷. Vielmehr wendet sie sich dem Begriff *Hypostase* zu, den sie bereits in den ersten Kapiteln verwendet hat⁸⁸ und mit dessen Hilfe sie eine noch umfassendere Analogie aufbauen möchte. Bei Thomas findet sie eine längere terminologische Klärung der Begriffe *substantia*, *res naturae*, *subsistentia* und *hypostasis*. Nach Thomas kann *substantia* im Sinn der aristotelischen δευτέρα οὐσία drei verschiedene Modalitäten annehmen: sie kann erstens *res naturae* sein, indem sie Träger einer allgemeinen Natur ist, sie kann zweitens *subsistentia* sein, indem sie in sich selbst ist und sie kann drittens *hypostasis* sein als Träger von Eigenschaften⁸⁹. Diese drei Modalitäten von *substantia* betreffen die gesamte Gattung der Substanzen, wogegen der Person diese drei Modalitäten im Bereich der vernunftbegabten Substanzen zukommen.

Stein interessiert sich für die analoge Anwendung des Begriffs *hypostasis* – den sie mit *Träger* wiedergibt – und fragt den Theologen Thomas nach seiner Anwendung auf Gott. Thomas antwortet, dass die göttliche Hypostase nicht Träger von Eigenschaften sein kann, denn in Gott gibt es keine

⁸⁴ Vgl. HILL E., "Karl Rahner's 'Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine'", in *AugSt* 2 (1971) 77: "It was St Thomas, here stimulated I think by Greek precedents, who insisted on the value of the conceptual content of 'person', suitably analogised, of course".

⁸⁵ Vgl. Thomas, *ST*, Ia, q. 29.

⁸⁶ STEIN E., *EES*, S. 304f.: Sie zitiert an dieser Stelle THOMAS, *ST*, Ia, q. 29, a. 3 corp.

⁸⁷ Thomas hingegen untersucht in den Artikeln drei und vier der Frage 29 seiner *Summa Theologiae* die konkrete Verwendung des Personbegriffs für Gott. Im *ad quartum* des dritten Artikels beschäftigt sich Thomas mit der analogen Verwendung der klassischen Persondefinition "*rationalis naturae individua substantia*" (BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, Kap. III; PL 64, col. 1343). Systematisch bestimmt Thomas die einzelnen Elemente der Definition in ihrer Anwendung auf Gott: die *rationalis natura* ist in Gott nicht der diskursive Verstand wie beim Menschen, sondern die vollkommene verstandhafte Natur. *Individuum* ist Gott nicht durch den Stoff als Individuationsprinzip, sondern durch die Unmittelbarkeit seines Wesens. Und *substantia* ist Gott im Sinne von *per se existere* (THOMAS, *ST*, Ia, q. 29, a. 3 ad 4). Im Artikel vier zeigt Thomas ausführlich, dass die Person in Gott nicht die Substanz, sondern die Beziehung bedeutet. Jedoch nicht im üblichen Sinn von *Hinordnung auf*, sondern als *in sich subsistierend*: die Beziehung in Gott ist in sich wesenhaft ruhend (*relatio per modum substantiae*; vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 29, a. 4 ad 1).

⁸⁸ Vgl. besonders STEIN E., *EES*, S. 184-189.

⁸⁹ Vgl. Thomas, *ST*, Ia, q. 29, a. 2 corp.

solchen, sondern dass die göttliche Hypostase in sich selbst subsistierend ist⁹⁰. Der Begriff ist bei Thomas mehr toleriert als wirklich in der theologischen Reflexion integriert. Dennoch dient er Stein als Anknüpfungspunkt, um den Begriff *Hypostase* oder *Träger* in einer umfassenden Analogie auf allen Stufen des Seienden bis zu seinem göttlichen Urbild zu erforschen.

4.4.2 Der dreipersönliche Gott

Die ausdrückliche Verwendung der Trinitätslehre in *Endliches und ewiges Sein* ist ein entscheidender Schritt, auch wenn die Darlegung der Glaubenswahrheit von der Dreifaltigkeit⁹¹ materiell nur relativ wenig Platz in Anspruch nimmt. Denn die in der kirchlichen Tradition gereifte dogmatische Grundaussage – auf die sich Stein beruft – lautet kurz: Gott ist eines Wesens in drei Personen⁹². Bereits in ihrem Abschnitt über das wesenhafte und ewige Sein⁹³ meinte Stein zur Interpretation dieses "größten aller Glaubensgeheimnisse"⁹⁴, dass Gott in seiner Einheit nur als *wesenhaft dreipersönlich* verstanden werden könne. Doch verlangt das Verhältnis der Einheit und der Verschiedenheit in Gott noch zusätzliche theologische Bemerkungen, die Stein insbesondere an zwei Stellen jeweils im Anschluss an die Personfrage integriert.

Die Trinität und die Teilung des Seins

Im *sechsten Kapitel* behandelt Edith Stein im Anschluss an ihre Erläuterung des göttlichen *Ich bin* die Frage nach der Teilung des Seins in der Schöpfung. Denn nach Stein bleibt das Verhältnis von Einheit und Vielheit des Seienden eine Rätselfrage, die die rein philosophische Untersuchung übersteigt. Doch in der Perspektive einer christlichen Philosophie liegt es "nahe, dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung das des Vaters zu den andern göttlichen Personen gegenüberzustellen"⁹⁵. Ausgangspunkt dazu ist die Gemeinschaft menschlicher Personen untereinander⁹⁶, welche sie konzis charakterisiert: "Das 'Wir' ist die Form, in der wir das Einssein einer Mehrheit von Personen

⁹⁰ Vgl. Thomas, *ST*, Ia, q. 29, a. 3 ad 3: Hypostase wird im Sinn von *res subsistens* oder von *subsistentia* verwendet.

⁹¹ Häufig verwendet Stein den Ausdruck *Dreifaltigkeit* zur Bezeichnung der Trinität (vgl. STEIN E., *EES*, S. 31. 102. 299. 303. 306. 308. 326. 356. 358. 360. 377. 393). Dennoch sind auch die Begriffe *Dreieinigkeit* (vgl. STEIN E., *EES*, S. 377-379. 381. 392f.) und *Trinität* (vgl. STEIN E., *EES*, S. 112. 380. 384) nicht abwesend.

⁹² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 105, 303; vgl. dazu das Pseudo-Athanasianische Glaubensbekenntnis *Quicumque* (DH 75f.): "Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes: alia est enim persona Patris, alia [persona] Filii, alia [persona] Spiritus Sancti; sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas"; vgl. *Catechismus catholicus*, Pro adultis, caput III: q. 38-41. Sowohl das pseudo-athanasianische Glaubensbekenntnis als auch der katholische Katechismus sind Edith Stein vertraut und werden von ihr an anderer Stelle zitiert.

⁹³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 99-112, Kap. III, § 12.

⁹⁴ STEIN E., *EES*, S. 105.

⁹⁵ STEIN E., *EES*, S. 297. Das Zitat stammt vom Anfang des Kap. VI, § 4.5 mit dem Titel *Vergleich zwischen dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung und dem Verhältnis der göttlichen Personen zueinander* (S. 297-300), das die hauptsächlichen trinitätstheologischen Aussagen des sechsten Kapitels enthält.

⁹⁶ Vgl. dazu die bereits erwähnte Schwierigkeit, dass Edith Stein ab dem sechsten Kapitel nicht nur das endliche vom ewigen Sein her untersucht, sondern auch weiterhin den aufsteigenden Weg vom geschöpflichen Abbild bis zum göttlichen Urbild benützt (siehe S. 69).

erleben"⁹⁷. Dagegen gibt es in Gott als dem Urbild aller menschlichen Gemeinschaft weder die Verschiedenheit des Seins noch des Wesens, sondern "nur die Verschiedenheit der Personen als solcher: eine vollkommene Einheit des Wir, wie sie von keiner Gemeinschaft endlicher Personen erreicht werden kann"⁹⁸. Daran anschliessend widmet sich Edith Stein der theologischen Sicht der trinitarischen Gemeinschaft, indem sie sich auf die biblische Offenbarung als Ausgangspunkt der späteren Trinitätslehre beruft. Sie zitiert das Wort Jesu nach Johannes: "Ich und der Vater sind eins" (Joh 10, 30⁹⁹), das zur Grundlage ihrer theologischen Reflexion wird.

Stein verbindet die vom Evangeliumstext genannte Einheit von Vater und Sohn in einem Wir mit einer Zentralsatzung des Neuen Testaments: "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,8.16¹⁰⁰). In der Interpretation Steins ist die Liebe im höchsten Sinn eine wechselseitige Selbsthingabe, die zum Einssein bei Bewahrung der Verschiedenheit führt. Dadurch wird die Offenbarung von Gottes Sein als *Liebe* die privilegierte Basis für eine Annäherung ans innergöttliche Leben: "Gottes inneres Leben ist die völlig freie, von allem Geschaffenen unabhängige, wandellose Wechselliebe der göttlichen Personen"¹⁰¹. Diese Wechselliebe sieht Stein verwirklicht in den Beziehungen der göttlichen Personen zueinander: "Der Vater schenkt es [das göttliche Wesen und Sein] – von Ewigkeit her – dem Sohn, indem er ihn erzeugt, und indem Vater und Sohn es einander schenken, geht aus ihnen, als ihre Wechselliebe und Gabe, der Heilige Geist hervor"¹⁰². Gerade die scheinbaren Gegensätze von Geben und Empfangen gehören zum göttlichen Sein und zu seiner Einheit.

Einen zweiten Zugang zum Geheimnis der Trinität sieht Stein bei Gottes Sein als *Leben*. Mit wenig Worten möchte sie etwas vom innergöttlichen Leben aussprechen können: es 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 Sichempfangen und Sichwiederschicken. Und weil das in diesem Geben und Empfangen ewig entspringende Einssein das Gegebene und Empfangene noch einmal *gemeinsam* aus sich hervorbringt – weil das höchste Einssein als solches fruchtbar sein muss –, darum schließt sich der Ring des innergöttlichen Lebens in der dritten Person, die Gabe, Liebe und Leben ist"¹⁰³. Das Zitat sagt einiges über die Tiefe des Gedankenganges Edith Steins aus. Sie beschreibt auch literarisch sehr schön die

⁹⁷ STEIN E., *EES*, S. 299.

⁹⁸ STEIN E., *EES*, S. 299.

⁹⁹ Diese Bibelstelle war für die Ausarbeitung der Trinitätslehre in der Kirche von grosser Wichtigkeit. Vgl. DH 115 (im Kontext der Trinitätslehre) und DH 295 (im christologischen Kontext); Augustinus zitiert diese Stelle in seinem *De Trinitate* achtmal vollständig und spielt mehrmals darauf an: AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 8, 17; II, 1, 3; IV, 9, 12; V, 3, 4; VI, 2, 3; VII, 6, 12, etc.: "*Ego et Pater unum sumus*".

¹⁰⁰ Zitiert nach der Einheitsübersetzung.

¹⁰¹ STEIN E., *EES*, S. 300.

¹⁰² STEIN E., *EES*, S. 300. Edith Stein befindet sich damit in der Linie der augustinischen Trinitätslehre: vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 19, 37: "Und wenn die Liebe, durch die der Vater den Sohn liebt und der Sohn den Vater liebt, beider Gemeinschaft in unaussprechlicher Weise erweist, was ist da zutreffender, als dass jener, welcher der beiden gemeinsame Geist ist, mit dem Eigennamen Liebe benannt werde?"; vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VI, 5, 7.

¹⁰³ STEIN E., *EES*, S. 300.

Wechselseitigkeit der göttlichen Beziehungen und der darin verborgenen Fruchtbarkeit in der Person des Heiligen Geistes. Dennoch muss in dieser Arbeit nach dem Sinn dieser Ausführungen gefragt werden. Bei Stein geht es wie angedeutet um die Frage nach der Teilung des Seins, zu dessen Lösung die Erörterung des innergöttlichen Seins beiträgt: "Die innergöttlichen Hervorgänge lassen das Sein noch ungeteilt, aber die Teilung ist in ihnen schon vorgebildet"¹⁰⁴. Wie die Teilung vor sich gehen kann, versucht Stein anschliessend vom göttlichen Logos her zu vertiefen, der in sich alle reinen Formen umfasst und durch den alles geschaffen ist¹⁰⁵. Im begrenzten Rahmen dieser Arbeit würde diese Untersuchung jedoch zu weit führen.

Die Trinität und ihr Abbild im endlichen Sein

Im *siebten Kapitel* nimmt Edith Stein nach der ausführlichen Behandlung des Personbegriffs¹⁰⁶ die Frage nach der Trinität¹⁰⁷ wieder auf und zwar als Ausgangspunkt zur Erklärung des endlichen Seins: "Es soll nun versucht werden, das endliche Sein durch sein Abbildverhältnis zum göttlichen zu kennzeichnen. Das ist nur möglich, wenn wir zunächst das göttliche selbst ins Auge fassen. [...] Es ist also die Dreifaltige Gottheit, in der wir das Urbild dessen suchen, was wir im Bereich des Geschöpflichen als Sinn und Lebensfülle bezeichnen"¹⁰⁸. Stein sieht im Vater das Urbild der *πρώτη οὐσία* von allem selbständig Wirklichen, im Sohn oder Logos das Urbild allen endlichen Sinns und im Heiligen Geist, der auch Lebendigmacher¹⁰⁹ genannt wird, das Urbild allen Lebens. Allerdings sind diese Zuordnungen nicht unproblematisch, denn sowohl Sinn als auch Leben bezeichnen das Wesen Gottes, das allen drei Personen gemeinsam ist und einer einzelnen Person lediglich durch Appropriation zugeschrieben werden kann. Die Frage ist folglich, ob diese Appropriationen überhaupt etwas über das abbildhafte endliche Sein aussagen können, wenn sie in Gott keine realen Unterschiede besagen. Um die Frage theologisch zu situieren, ist ein Hinweis auf die klassische Appropriationslehre notwendig. Die Appropriation kann definiert werden als "die Zueignung von Eigenschaften oder Tätigkeiten, die allen drei Personen aufgrund ihres gemeinsamen Wesens gemeinsam zukommen, die aber einer einzelnen Person zugesprochen werden, weil sie in einer gewissen Verwandtschaft mit den jeweiligen Proprietäten stehen"¹¹⁰. Den Appropriationen kann

¹⁰⁴ STEIN E., *EES*, S. 301.

¹⁰⁵ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 300f.: Paragraph mit dem Titel *Das göttliche Wort und die Schöpfung*; vgl. S. 62 in dieser Arbeit im Anschluss an STEIN E., *EES*, S. 99-112.

¹⁰⁶ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 303-352, Kap. VII, § 1-5.

¹⁰⁷ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 352-355, Kap. VII, § 6 mit dem Titel *Sinn und Fülle, Form und Stoff, Gegensatz und Abbildverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung*.

¹⁰⁸ STEIN E., *EES*, S. 353f.

¹⁰⁹ Vgl. DH 150: das nizänisch-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bezeichnet den Heiligen Geist als *ζωοποιόν* oder gemäss der lateinischen Übersetzung als *vivificantem*.

¹¹⁰ KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, S. 344. Kasper erläutert die Appropriationen lediglich im Rahmen einer Präsentation der klassischen Grundbegriffe der Trinitätslehre, ohne sie in seinen eigenen Ansatz einzubeziehen; vgl. dazu THOMAS, *ST*, Ia, q. 39, a. 8 corp.: nach Thomas können die Appropriationen in vier Kategorien eingeteilt werden, je nachdem ob Gott nach seinem Sein, seiner Einheit, seiner Wirksamkeit oder seinem Verhältnis zu den Wirkungen betrachtet wird. Die Appropriationen Steins betreffen folglich die erste Kategorie, die die Appropriationen in Gottes Sein umfasst.

folglich durch ihre Verwandtschaft mit den Proprietäten, die die realen Personunterschiede in Gott bezeichnen, eine ontologische Wurzel zugewiesen werden. Stein verweist zwar nicht selbst auf diese theologischen Ausführungen, aber sie zieht praktisch die Konsequenzen, indem sie die Appropriationen mit den Hervorgängen des Wortes und des Geistes in Verbindung bringt.

Bezüglich des *Sinns* zitiert Stein den Katechismus als ihr vertrauter Quelle der Glaubenslehre in der katholischen Kirche. Der Hervorgang des Wortes wird darin als *processio "secundum actum intellectus"*¹¹¹ bezeichnet. Zwar ist biblisch die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater besser attestiert und sie fand in der Folge auch in den verschiedenen Glaubensbekenntnissen Eingang, doch auch der Name Logos als zusätzlicher Eigenname des Sohnes wurde in der Heiligen Schrift und in den kirchlichen Lehraussagen häufig verwendet. In der Theologie wird besonders seit Augustinus der Hervorgang des Wortes analog zur Verstandestätigkeit begriffen¹¹². Bei Thomas fand im Anschluss an Augustinus die Systematisierung des Hervorgangs der zweiten Person in der Trinität statt. Die Zeugung des Sohnes nach der Art einer ewigen Geburt wird als Hervorgang *per modum intelligibilis actionis*¹¹³ erklärt. Edith Stein schliesst sich mit dem Zitat aus dem Katechismus an diese Tradition an, sie führt aber ihre Erläuterungen über den Logos nicht weiter aus, da sie von diesem schon ausführlich gesprochen hat¹¹⁴. Es geht hier nur um die Annäherung des *Sinns* mit dem Hervorgang des Wortes.

Der Frage nach der Zuordnung des *Lebens* zum Heiligen Geist ging Edith Stein noch nicht ausdrücklich nach. Als Einführung zitiert sie erneut den damaligen Erwachsenenkatechismus: *Spiritus Sanctus "a Patre per Filium unica spiratione procedit per modum amoris"*¹¹⁵. Die geheimnisvolle Hauchung des Heiligen Geistes nach der Art der Liebe vertieft Stein im Anschluss an die Erörterung im sechsten Kapitel¹¹⁶. Ausgangspunkt ist erneut die Liebe in Gott. Ausgehend von der wechselseitigen Liebe

¹¹¹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 354. Sie zitiert den *Catechismus catholicus*, Pro adultis, cap. III, q. 86 (S. 112 in der elften Edition von 1933). Der Hervorgang des Wortes nach der Art der Verstandestätigkeit findet sich nicht in den offiziellen Lehraussagen. Augustinus und später Thomas haben jedoch grossen Wert auf diese Interpretation des biblischen Λόγος gelegt.

¹¹² Vgl. beispielsweise AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 11, 20: "Doch wir wollen über diese Dinge hinausschreiten, um zu jenem Worte des Menschen zu gelangen, durch dessen wie immer geartete Ähnlichkeit wie in einem Rätsel das Wort Gottes wenn auch nur von ferne gesehen wird"; vgl. ebenfalls XV, 14, 23f.; XV, 21, 40.

¹¹³ THOMAS, *ST*, Ia, q. 27, a. 2 corp.: Das Wort "geht nämlich hervor nach Art einer geistigen Tätigkeit, die ein Lebensvorgang ist". An anderer Stelle vergleicht Thomas den Hervorgang des Wortes mit dem *Ausfluss des Verstandes*: THOMAS, *ST*, Ia, q. 34, a. 2 corp.: "Die Person nun, die im Göttlichen auf Grund eines Ausflusses des Verstandes [*secundum emanationem intellectus*] hervorgeht, wird Sohn genannt".

¹¹⁴ Stein verweist auf ihre früheren Untersuchungen über den Zusammenhang von Sinn und Logos, besonders STEIN E., *EES*, S. 99-112, Kap. III, § 12 und S. 296-301, Kap. VI, § 4, 4-6.

¹¹⁵ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 354f. Sie zitiert den *Catechismus catholicus*, Pro adultis, cap. III, q. 119 (S. 123 in der elften Edition von 1933). Zu beachten ist, dass der Katechismus nicht das in der katholischen Kirche übliche *Filioque* verwendet, sondern die Umschreibung des Hervorgangs *a Patre per Filium*; vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 36, 3, corp.: Nach Thomas ist die Umschreibung *a Patre per Filium* für die Hauchung des Heiligen Geistes möglich, wenn darunter verstanden wird, dass der Sohn vom Vater bekommen hat, dass der Heilige Geist vom Sohn ausgehe; vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 17, 29: "So also zeugte der Vater den Sohn, dass auch von diesem das gemeinsame Geschenk hervorgehen und der Heilige Geist der Geist von beiden sein sollte". Die Analogie des Hervorgangs des Heiligen Geistes mit dem Willensakt wurde erst bei Thomas ganz ausgearbeitet: vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 27, a. 4, corp.: der Hervorgang des Heiligen Geistes geschieht "*per modum amoris*" oder "*secundum actionem voluntatis*".

¹¹⁶ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 297-300, Kap. VI, § 4, 5; siehe oben S. 66.

zwischen Vater und Sohn gelangt sie zum Heiligen Geist als *Person*: "Weil aber die Liebe das Freieste ist, was es gibt¹¹⁷, Sichselbstverschenken als Tat eines Sichselbstbesitzenden, d.h. einer *Person* – bei Gott aber Tat einer Person, die nicht, wie wir, ist und liebt, sondern die Liebe selbst ist oder deren Sein Liebe ist –, darum muß die göttliche Liebe selbst Person sein: die *Person der Liebe*"¹¹⁸. In diesem Sinn kann die Liebe nicht nur als Wesen aller drei Personen verstanden werden, sondern auch als Personname des Heiligen Geistes. Weil die Wechselliebe des Vaters und des Sohnes selbst personal ist, ist die personale Liebe in Gott eine eigene unterscheidbare Realität. Diese Realität dient Stein als Fundament zur Klärung des Zusammenhangs zwischen dem *Heiligen Geist* und dem ihm appropriierten *Leben*. Denn nach Stein ist die Liebe "*Leben* in der höchsten Vollendung"¹¹⁹, weil die Bewegung des Lebens von innen nach aussen seine höchste Entsprechung in der Selbsthingabe der Liebe hat. Daher manifestiert sich in der Person der Liebe die Selbsthingabe der göttlichen Personen aneinander und die Gaben Gottes an alle Geschöpfe.

Die Resultate der theologischen Erörterung über das innergöttliche Sein legt Edith Stein ihrer folgenden philosophischen Untersuchung zugrunde. Zusammenfassend erkennt Stein im Logos das "Urbild aller Wesensbestimmtheit der Geschöpfe", im Heiligen Geist das "Urbild alles geschöpflichen Lebens und Wirkens" und im Vater das Urbild von allem "Aufsichselbstgestelltsein jedes selbständig Wirklichen"¹²⁰. Die daraus resultierende Triade Selbstand, Sinn und (Lebens-)Kraft versucht sie in der Struktur und der Dynamik allen endlichen Seins zu beschreiben.

4.5 Sinn der Trinitätstheologie für die Philosophie

Die oben beschriebene Person- und Trinitätstheologie soll in diesem Abschnitt im Hinblick auf ihre philosophischen Konsequenzen genauer analysiert werden. Zunächst geht es um die Erörterung des Kontakts zwischen der theologischen und philosophischen Untersuchung mittels der von Edith Stein benutzten Begriffe, um die Korrelation von Philosophie und Theologie tiefer zu erfassen. Die theoretische Ausgangslage dazu findet sich im Abschnitt über den Sinn und die Möglichkeit einer christlichen Philosophie, in welchem die von Edith Stein verwendeten Ausdrücke auf zwei Etappen in der Berücksichtigung der Theologie in der Philosophie schliessen lassen: erstens ist die theologische Untersuchung für die Philosophie eine Ergänzung und Ausdehnung¹²¹, die zweitens der Philosophie die neue Aufgabe stellt, die verschiedenen philosophischen und theologischen Elemente in Einklang zu bringen¹²². Die daraus entstehende Zusammenschau¹²³ als erklärtes Ziel von Edith

¹¹⁷ Edith Stein verweist in einer Fussnote auf die Quelle: DUNS SCOTUS, *Quaestiones disputatae de rerum principio*, q. 4, § 6.

¹¹⁸ STEIN E., *EES*, S. 355.

¹¹⁹ STEIN E., *EES*, S. 355.

¹²⁰ Alle drei Zitate: STEIN E., *EES*, S. 355.

¹²¹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 29: der Philosoph wird "genötigt, seine Betrachtungen über den Bereich dessen hinaus, was ihm natürlicherweise zugänglich ist, auszudehnen"; vgl. STEIN E., *EES*, S. 30: die Philosophie wird vollendet "durch Ergänzung ihrer eigenen Grundwahrheiten von der Theologie her"; vgl. STEIN E., *EES*, S. 33: die Philosophie "ist zunächst offen zur Theologie hin und kann von daher ergänzt werden".

¹²² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 30: es ist "Aufgabe der Philosophie, das, was sie mit ihren eigenen Mitteln erarbeitet hat, mit dem, was ihr Glaube und Theologie bieten, in Einklang zu bringen".

Steins christlicher Philosophie hat ein "tieferes und umfassenderes Verständnis des Seienden"¹²⁴ aus seinen letzten Gründen zur Folge und strebt ideal die göttliche Weisheit als vollendete Erfüllung dieses Ziels an¹²⁵.

Wie verwirklicht Edith Stein dieses theoretische Verständnis von christlicher Philosophie konkret in *Endliches und ewiges Sein*? Als Ansatz einer Antwort kann die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie mit der Unterscheidung zwischen endlichem und ewigem Sein in Verbindung gebracht werden. Nach Edith Stein findet sich das Endliche im Ewigen gemäss einem "doppelten Sinn: das Umfaßtsein alles Endlichen vom göttlichen Geist und das ursächliche Begründetsein alles Endlichen im göttlichen Wesen"¹²⁶.

Gemäss dem ersten Sinn wird das endliche Sein vom ewigen umfasst. Bereits weiter oben ist bei der Untersuchung des steinschen Analogieverständnisses deutlich geworden, dass die Theologie neuen Aufschluss über das ewige, göttliche Sein gibt und dadurch der philosophischen Untersuchung einen neuen Rahmen schafft. Daher ist das Verhältnis der Philosophie zur Theologie vom Verhältnis der Philosophie zu den anderen Einzelwissenschaften zu unterscheiden. Denn alle anderen Einzelwissenschaften werden der Philosophie als Teile eingegliedert, wogegen die theologische Ergänzung in der Philosophie nicht als Teil integriert wird, sondern die ganze philosophische Untersuchung umfasst. Die Eingliederung des endlichen im ewigen Sein führt bei Edith Stein zu einem neuen Weltbild. Es ist ein spezifisch christliches Weltbild, in welchem der theologische Aspekt der reinen Philosophie in den entscheidenden, letzten Fragen – insbesondere in den Fragen nach Ursprung und Ziel des endlichen Seins – weiterhilft¹²⁷.

Dieser erste Sinn des Verhältnisses des ewigen zum endlichen Sein wird von Edith Stein gemäss einem zweiten damit zusammenhängenden Sinn als Beziehung der Ursache zur Wirkung verstanden. Diese Ursächlichkeit beschreibt sie insbesondere mit Hilfe der Abbildlehre. Danach wird das göttliche Urbild als Ursache des endlichen Abbilds zum umfassenden Erklärungsmodell für die gesamte endliche Seinsstruktur und -dynamik. Die Unterscheidung zwischen Ur- und Abbild verweist erneut auf das Verhältnis der Philosophie zur Theologie: das endliche Abbild ist hauptsächlicher Untersuchungsgegenstand der Philosophie, wogegen das ewige Urbild von der Philosophie nur am Horizont erkennbar ist. Allerdings kann das Urbild theologisch aufgrund der Offenbarung Gottes tiefer als dreipersönliches erkannt werden. Das konkrete Vorgehen Steins in der Untersuchung des Ur- und Abbilds ist bedeutsam, weil es die Unterscheidung der philosophischen und theologischen

¹²³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 32: "Was aus der Zusammenschau von Glaubenswahrheit und philosophischer Erkenntnis stammt, das trägt den Stempel der doppelten Erkenntnisquelle"; vgl. STEIN E., *EES*, S. 36, wo Stein ebenfalls den Ausdruck "Zusammenschau" verwendet.

¹²⁴ STEIN E., *EES*, S. 36.

¹²⁵ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 34: "Die vollendete Erfüllung dessen, worauf die Philosophie, als Streben nach Weisheit, abzielt, ist allein die göttliche Weisheit selbst".

¹²⁶ STEIN E., *EES*, S. 301. Edith Stein vermerkt daran anschliessend, dass das "geistige Umfassen" des Endlichen durch das Ewige nicht von der ursächlichen "Hineinsetzung" in die Seinsordnung zu trennen sei.

¹²⁷ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 101. Im Rückgriff auf Joh 1, 1.3 meint sie: "vielleicht kann [...] die offenbarte Wahrheit in den philosophischen Schwierigkeiten weiterhelfen".

Analyse respektiert. Edith Stein drückt sich folgendermassen aus: "Wir haben versucht, in das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit einzudringen, und haben versucht, ein Bild des Menschen zu zeichnen. Wird es nun gelingen, das Abbildverhältnis herauszuarbeiten?"¹²⁸ Zunächst wendet sich Edith Stein der theologischen Untersuchung¹²⁹ und insbesondere der Trinitätstheologie zu, und anschliessend widmet sie sich der analogen Untersuchung im endlichen Bereich. Aber diese Parallelität des philosophischen und theologischen Moments erklärt die Beziehung der Philosophie zur Theologie nicht ausreichend. Zur Klärung des eigentlichen Kontaktpunkts zwischen Philosophie und Theologie ist die Herausarbeitung des Abbildverhältnisses zwischen Ur- und Abbild notwendig. Dieses Abbildverhältnis findet seinen Höhepunkt in der Teilhabe des endlichen am ewigen Sein. Das Abbildverhältnis bleibt jedoch immer ein gebrochenes¹³⁰, denn der Abstand zwischen den beiden Polen ist unendlich. Des weiteren bereichert sich das Abbildverhältnis durch die sich ergänzenden Aspekte in den verschiedenen endlichen Abbildern¹³¹. Die Vielgestaltigkeit des endlichen Abbilds in der Beziehung zu seinem Urbild verlangt nach den verschiedenen Einzeluntersuchungen der Person- und Trinitätsanalogie.

Die Resultate der Person- und Trinitätsanalogie eröffnen der philosophischen Untersuchung des endlichen Seins ein "neues Verständnis"¹³². Der Begriff *Verständnis* drückt aus, dass die ergänzten theologischen Elemente philosophisch *eingesehen* werden und daher künftighin zur (christlichen) Philosophie gehören¹³³. Zum Verstandesbegriff tritt bei Edith Stein an einer anderen Stelle der Lichtbegriff hinzu. Nach Stein ist der theologische Beitrag geeignet, "das geschöpfliche Sein in einem neuen Licht zu zeigen"¹³⁴. Das *neue Licht* bezeichnet das übernatürliche Licht der Glaubenswahrheit, das zum natürlichen Licht der Philosophie hinzukommt und das geschöpfliche Sein deutlicher erkennen lässt¹³⁵. Ein entscheidender Vorteil der Lichtmetapher ist, dass sie zum Ausdruck bringt, wie

¹²⁸ STEIN E., *EES*, S. 376f.

¹²⁹ Vgl. dazu den Abschnitt 4.4 dieses Kapitels.

¹³⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 393: Stein meint, dass "das urbildliche göttliche Sein im Abbild der Schöpfung gebrochen erscheint".

¹³¹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 393. Sie äussert sich im Hinblick auf den Menschen: "Einzelwesen und Gemeinschaft geben das Urbild in verschiedener Weise wieder und ergänzen einander in ihrer Abbildlichkeit".

¹³² STEIN E., *EES*, S. 307: "um auf Grund des ersten Seins dann ein neues Verständnis des endlichen Seins zu gewinnen"; vgl. STEIN E., *EES*, S. 356, wo Stein ebenfalls den Ausdruck *Verständnis gewinnen* verwendet. Es ist interessant, dass sich Edith Stein mit dem Verb *gewinnen* (bewusst oder unbewusst) an die paulinische Terminologie anlehnt. Paulus erklärt im Philipperbrief in der Darstellung seines eigenen Lebenswegs, dass er den früheren Gewinn als Verlust betrachtet, "um Christus zu gewinnen" (Phil 3, 8).

¹³³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 112: die theologischen Überlegungen eröffnen der Philosophie "den Ausblick auf die Möglichkeit einer Lösung jenseits der philosophischen Grenzpfähle, die dem entspricht, was noch philosophisch zu erfassen ist". Einerseits kommt die Lösung von der Theologie ausserhalb des rein philosophischen Bereichs, aber andererseits ist der theologische Lösungsvorschlag philosophisch erfassbar.

¹³⁴ STEIN E., *EES*, S. 354.

¹³⁵ Vgl. bei Thomas, der bereits in der ersten Frage der *Summa theologiae* die Unterscheidung zwischen *lumen naturalis rationis* und *lumen divinae revelationis* einführt (vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 1, a. 1 ad 2). Das Licht der Glaubenswahrheit bezeichnet Thomas ebenfalls als *lumen superioris scientiae* (beispielsweise THOMAS, *ST*, Ia, q. 1, a. 2 corp.) oder als *lumen supernaturale* (vgl. THOMAS, *ST*, II-IIae, q. 8, a. 1 corp. und a. 3 ad 3: das *lumen superanaturale* verstanden als Gabe des Hl. Geistes; vgl. ebenfalls THOMAS, *De veritate*, q. 13, a. 2 corp., übersetzt von STEIN E., *Untersuchungen über die Wahrheit*, S. 337).

einerseits die beleuchteten Gegenstände konkret besser erkennbar sind und wie andererseits das Licht an sich trotzdem unfassbar bleibt¹³⁶.

Die folgenden Untersuchungen in diesem Abschnitt über die Person- und Trinitätsanalogie sollen zeigen, wie sich die Frage nach der Person in Steins Ontologie eingliedert und wie sie auf die (nachgestellten) Untersuchungen der *analogia Trinitatis* vorausweist. Anschliessend wird das Abbild der Trinität in der Schöpfung eingehender behandelt: relativ kurz bezüglich des Abbilds in allem geschaffenen Sein und ausführlicher in Hinsicht auf das menschliche (Person-)Sein. Das Abbild der Dreifaltigkeit im Menschen wird nach drei Aspekten untersucht: zuerst und hauptsächlich geht es im Anschluss an Augustinus und Thomas um die *imago Dei* im menschlichen Geist und anschliessend wird – gemäss der von Edith Stein vollzogenen Ausweitung – das Abbild im leib-seelisch-geistigen Ganzen und in der menschlichen Gemeinschaft untersucht.

4.5.1 *Analogia personae*: Neuverständnis der menschlichen Person

Die christliche Glaubenswahrheit von Gott als persönlichem Sein situiert sich im Zwischenbereich von Philosophie und Theologie. Nach Stein kann philosophisch gezeigt werden, dass das erste Sein persönlich sein muss, wenn es als Schöpfendes aufgefasst wird. Die Bedingung für eine philosophische Erkenntnis von Gott als Person ist folglich die christliche Schöpfungslehre, die letztendlich eine offenbarte Wahrheit ist. Erst wenn diese ursprünglich theologische Anleihe gemacht wird, kann man daraus auf einen persönlichen Gott schliessen. Denn der Schöpfer muss *frei* sein, sonst wäre sein Wirken von etwas Vorherliegendem bedingt und der Schöpfer muss selber *vernünftig* sein, um eine vernünftige Ordnung hervorzubringen. Freiheit und Vernunft sind aber nach Stein die Wesensmerkmale der Person¹³⁷. Nach Reuben Guilead ist es ein "pas décisif dans l'ontologie d'Edith Stein, à savoir l'identification de l'être avec un Dieu personnel"¹³⁸. Die Identifikation des Seins mit einem persönlichen Gott ist der zentrale Ort der *analogia personae*, wo Stein konkret ihr Verständnis von christlicher Philosophie in die Tat umsetzt.

Philosophisch gesehen hat dieser Schritt gewichtige Konsequenzen. Besonders hinsichtlich des Stufenbaus des Seins stellen sich neue Fragen. Denn wenn das erste Sein als Spitze und Grundlage alles Seienden Person par excellence ist, erfährt die ganze Ontologie eine neue Auslegung. Die Frage stellt sich insbesondere für die unpersönlichen Geschöpfe, denn wie sollen diese gegenüber ihrem personhaften Urgrund situiert werden? Der Begriff *Person* ist nicht umfassend genug, um eine komplette Ontologie zu begründen. Deshalb wendet sich Edith Stein dem weiter gefassten *Hypostase-*

¹³⁶ Edith Stein behandelt in *Endliches und ewiges Sein* den Lichtbegriff als Metapher und mehr noch als göttliche Realität nicht genauer. Der Fragekreis des Lichts und der Nacht beschäftigt sie im Anschluss an Johannes vom Kreuz in der *Kreuzeswissenschaft*, in welcher das Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung Christi mit der Nacht und dem Licht im geistigen Leben in Verbindung gebracht wird. Die Untersuchung der Lichtsymbolik in der *Kreuzeswissenschaft* würde jedoch eine eigene Untersuchung erfordern.

¹³⁷ Vgl. dazu die boethianische Persondefinition: "rationalis naturae individua substantia" (BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, Kap. III; PL 64, col. 1343). Die *rationalis natura* ist durch Freiheit und Vernunft ausgezeichnet.

¹³⁸ GUILÉAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 241.

oder *Trägerbegriff*¹³⁹ zu, der allem wirklich Seienden zukommt. Auf allen Stufen findet sich der Trägerbegriff mit neuer (analoger) Bedeutung wieder. Dabei ist der Träger grundsätzlich als (Leer-)Form einer Fülle verstanden. Edith Stein gibt dafür verschiedene Beispiele ihrer eigenen Untersuchungen: "Das 'reine Ich' erschien uns als Träger der Erlebnisfülle, die (endliche) Person als Träger ihrer Eigenart, die Dingform als Träger ihrer Inhaltsfülle und in der allgemeinsten Fassung des Seienden als solchen der 'Gegenstand' oder das 'Etwas' als Träger des Was und des Seins"¹⁴⁰. In Gott sieht Stein das Urbild des Stufenbaus aller endlicher Trägerformen in einer untrennbaren Einheit von Form und Fülle. In dieser Einheit ist das göttliche Urbild unendlich vom Geschöpflichen entfernt und dennoch wird "der Sinn des Abbilds von ihm [dem Urbild] her bestimmt"¹⁴¹. Das geschöpfliche Abbild ist in seiner zeitlichen Verwirklichung auf sein göttliches Urbild ausgerichtet, denn zu einer fortschreitenden Verwirklichung gehört nach Stein "ein Seiendes, das in sich selbst unverwirklichte Möglichkeiten trägt: etwas, was noch nicht ist, was es sein soll, [...] und dadurch einen vorgezeichneten Werdegang hat"¹⁴². Aber gerade die Dynamik des wirklichen Seins zu dem je eigenen Verhältnis von Form und Fülle lässt sich nicht zureichend von der Einheit in Gott selbst erklären. Hier deutet sich ein erstes Mal an, wie die Glaubenswahrheit an den persönlichen Gott noch viele Fragen offen lässt. Erst im Rückgriff auf die Glaubenslehre vom *dreipersonlichen* Gott sieht Stein einen neuen Ansatz, um das Verhältnis zwischen Form und Fülle im endlichen Sein zu klären.

Der Trägerbegriff ist geeignet, alles Seiende zu umfassen, doch das Interesse Edith Steins gilt vor allem den höheren Formen des Seins. Bereits im zweiten Kapitel hat sie ihre Arbeit beim *Ich* begonnen, weil dieses einen ausgezeichneten Zugang zur phänomenologischen Untersuchung des Seins bietet. Das menschliche Ich ist gekennzeichnet durch seine Begrenzungen. Das Ich ist zwar Träger von Erlebnisgehalten, aber nicht eins mit diesen, denn es empfängt diese Gehalte von der äusseren oder inneren Welt. Zudem kommt sein Leben "aus dem Dunkel und geht ins Dunkel, hat unausfüllbare Lücken und wird von Augenblick zu Augenblick erhalten"¹⁴³. In all diesen Limiten unterscheidet sich das menschliche unendlich vom göttlichen Ich, in welchem Ichleben und Sein ewig vereint sind. Aber trotz dieses Abstands wird nach Stein im göttlichen und menschlichen *Ich* die Spitze der Analogie erreicht.

Edith Stein misst dem Ich bezüglich des Personverständnisses eine hohe Wichtigkeit bei. Das Ich ist jedoch nicht notwendigerweise ein persönliches, denn nach der Definition Steins ist das Ich "das Seiende, dessen Sein Leben ist [...] und das in diesem Sein seiner selbst inne ist"¹⁴⁴. Bereits Tiere haben folglich ein Ich, auch wenn sie nicht das *nache* Bewusstsein des persönlichen Ichs kennen.

¹³⁹ Stein verweist darauf, dass die philosophische Bildung sowohl des Hypostase- wie auch des Personbegriffs entscheidend auf die theologischen Bemühungen zurückgehen (vgl. STEIN E., *EES*, S. 303).

¹⁴⁰ STEIN E., *EES*, S. 306f. *Was* und *Sein* korrespondieren in der Terminologie Steins mit den klassischen Begriffen *Wesen* und *Existenz*.

¹⁴¹ STEIN E., *EES*, S. 307.

¹⁴² STEIN E., *EES*, S. 302.

¹⁴³ STEIN E., *EES*, S. 295.

¹⁴⁴ STEIN E., *EES*, S. 318.

Dieses wache Bewusstsein sieht Stein erst im freien und vernünftigen Ich verwirklicht und erst unter diesen Bedingungen spricht sie von einer Person. Nach Stein gehört zur Person das Selbstbewusstsein eines freien und vernünftigen Wesens, so wie es vom modernen Personbegriff hervorgehoben wird¹⁴⁵. Dieses Personenverständnis stellt insbesondere in der Trinitätstheologie neue Fragen, denn wenn in Gott drei Personen sind, so wären in ihm auch drei Bewusstseine, was dem einen Wesen in Gott widersprechen würde¹⁴⁶.

Edith Stein hat auf die Schwierigkeit des einen göttlichen *Ich bin* bei drei verschiedenen Personen mit dem Modell Ich-Du-Wir zu antworten versucht. Die vollkommene Wir-Einheit in Gott lässt Platz für die Unterschiedenheit der Personen. Diese Unterschiedenheit der Personen versteht Edith Stein im Anschluss an Augustinus und Thomas als die Beziehungen in Gott, die zu einem neuen wichtigen Anknüpfungspunkt mit dem modernen Personbegriff werden. Es geht insbesondere um die analoge Ausweitung des theologischen Personbegriffs von Augustinus und Thomas¹⁴⁷. Jedenfalls ist die Wichtigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen für das Personsein Hinweis auf die noch folgenden Untersuchungen über das Abbild der Dreieinigkeit in der Schöpfung. Dadurch wird erklärbar, dass Edith Stein im Paragraphen drei des siebten Kapitels mit dem Titel *Das menschliche Personsein* noch nicht vom Menschen in seinen interpersonalen Beziehungen spricht, sondern dies erst im Paragraphen neun über das Abbild der Dreieinigkeit im Menschen tut¹⁴⁸.

Die Erörterung des göttlichen Ich hat Edith Stein zur Präzisierung des Personbegriffs im Bereich des Selbstbewusstseins und der Interpersonalität geführt. Eine weitere Konsequenz ergibt sich für die Untersuchung aus der *analogia personae*. Weil das göttliche Personsein die Urform alles geschaffenen Personseins ist, kann das menschliche Personsein von Gott her verstanden werden. Gott aber ist gemäss der christlichen Glaubenslehre reiner Geist. Durch dieses christliche Gottesverständnis öffnet sich für die philosophische Untersuchung ein neuer Horizont, um überhaupt zum menschlichen Personsein vorzudringen: "das [menschliche] Personsein als solches und damit das erste Personsein selbst bleibt völlig im Dunkeln, wenn es nicht gelingt, noch etwas anderes zu grösserer Klarheit zu bringen, als es bisher geschehen ist, nämlich das *Wesen des Geistes*"¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Vgl. dazu die Interpretation Thomas' der boethianischen *substantia* als *subsistentia* (THOMAS, *ST*, Ia, q. 29, a. 2 corp.) und nicht einfach als *essentia* oder *natura*. Greshake meint zum thomanischen Personenverständnis: "Selbstbesitz, Selbstbewusstsein und Freiheit sind Kennzeichen der Person, insofern sie selbstmächtiges Subjekt und nicht nur – wie unterpersonal Seiendes – Objekt des Handelns ist" (GRESHAKE G., *Der dreieine Gott*, S. 112).

¹⁴⁶ Vgl. dazu die interessanten Ausführungen Walter Kaspers, der entgegen den Einwänden Karl Rahners den klassischen und modernen Personbegriff für kompatibel mit der Trinitätslehre hält. Der Kritik der drei Selbstbewusstseine in Gott antwortet er: "Wir haben es in der Trinität mit drei Subjekten zu tun, die sich gegenseitig bewusst sind kraft eines und desselben Bewusstseins, das von den drei Subjekten in jeweils unterschiedlicher Weise 'besessen' wird" (KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, S. 352).

¹⁴⁷ Vgl. dazu zwei neuere Autoren von Trinitätslehren, die auf diese Konsequenzen des theologischen Personbegriffs für das Verständnis der menschlichen Person hinweisen: KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, S. 352-354 und GRESHAKE G., *Der dreieine Gott*, S. 255-257. 265f. 462: "Wenn Gott selbst sein Leben so vollzieht, dass *eine* göttliche Person in der Gemeinsamkeit der Liebe jeweils in der anderen bei sich selbst ist, so ist auch prinzipiell die endliche Person fähig, in der Gemeinschaft mit anderen und in der Beziehung zu ihnen [...] ihre Selbsterfüllung zu finden" (S. 462).

¹⁴⁸ Vgl. S. 101.

¹⁴⁹ STEIN E., *EES*, S. 307.

Es würde zu weit führen, dem ganzen Weg Edith Steins nachzugehen¹⁵⁰. Ein kurzer Hinweis auf Steins Geistlehre muss hier genügen. Nach Stein ist das Geistige dadurch gekennzeichnet, dass es in sich bleibt, indem es aus sich herausgeht¹⁵¹. Dies ist vollkommen in den Wechselbeziehungen der dreifaltigen Gottheit – als dem *Reich des Geistes*¹⁵² – verwirklicht. Diese Wechselbeziehungen sind als vernünftig und frei ausgezeichnet, und in diesem Sinn betrachtet Stein "das geistige Sein als freibewußtes persönliches Leben"¹⁵³. Persönliches Leben ist folglich immer geistiges Leben, und das menschliche Personsein ist direkt auf das göttliche Reich des Geistes zurückgeführt¹⁵⁴, weil der Mensch sich seiner bewusst, frei und vernünftig ist. Die Geistnatur gehört wesentlich zum Personsein, aber umgekehrt reduziert sich das menschliche Personsein nicht auf den blossen Geist. Für Edith Stein ist der Mensch als leib-seelisch-geistiges Ganzes Person. Die drei Komponenten Leib, Seele und Geist haben gemäss der *analogia personae* ihr Urbild in Gott: der Vater als Urbild der Seele, der Sohn als Urbild des Leibes und der Heilige Geist als Urbild des Geistes. Aber mit dieser Grundlegung des menschlichen Personseins in Gott greift sie erneut den noch folgenden Untersuchungen über das Abbild der Trinität in der Schöpfung vor¹⁵⁵.

Die vorausgehende Untersuchung hat zumindest eines klar gemacht: wenn das göttliche *Ich bin* Ausgangspunkt für die Untersuchung des menschlichen Personseins ist, so können zwar einige Präzisierungen gegeben werden, aber noch viele Fragen bleiben im Dunkeln. Wie können die zahlreichen Unterscheidungen in der menschlichen Person mit der Einheit in Gott in Verbindung gebracht werden? Bis zu diesem Punkt lässt der Verweis auf die Einheit in Gott keine ausreichenden Antworten für das Verständnis des endlichen Seins zu. Eine genauere Unterscheidung drängt sich auf, die Edith Stein mit der christlichen Glaubenslehre des *dreipersonlichen* Gottes gibt. In den obigen Untersuchungen ist bereits mehrmals auf die Trinität verwiesen worden, denn erst in ihr findet Edith Stein Verstehensansätze für die Vielgestaltigkeit des Seins. Das Vorgehen Steins verweist

¹⁵⁰ Auch der längere Paragraph über die reinen Geister wäre einer Untersuchung wert. Sie stützt sich darin – gemäss ihrem Verständnis der christlichen Philosophie – auf die Glaubenslehre nach dem Zeugnis des Pseudo-Dionysius. Die Glaubenslehre wird Erfahrungsgrundlage für die philosophische Erforschung von reinem Geist als Wesensmöglichkeit. Die Absicht dieser Untersuchung ist eine deutlichere Erfassung des Wesens von Geist und dadurch der menschlichen Person.

¹⁵¹ Edith Stein ist nach Reuben Guilead in der Untersuchung des Geistes von verschiedenen Quellen beeinflusst: Kirchenväter, mittelalterliche Doktoren, deutscher Idealismus und die Phänomenologie Husserls und Schellers (vgl. GUILÉAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 253). Vgl. insbesondere HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, S. 28: "Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; [...] es ist das [...] in [...] seinem Aussersichsein in sich selbst Bleibende".

¹⁵² Vgl. STEIN E., *EEŚ*, S. 308; vgl. ebenfalls GUILÉAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix*, S. 252: Guilead spricht bei Edith Stein in ihrem Versuch *Potenz und Akt* von einer Ontologie des Geistes und in *Endliches und ewiges Sein* von einer Theologie des Geistes. Er fährt fort: "Dans *Puissance et Acte*, Dieu est conçu comme la forme la plus parfaite de l'esprit subjectif, comme acte pur; dans *L'être fini et l'Être éternel* par contre, le royaume de l'esprit est identifié à la divinité trinitaire, et l'expression la plus parfaite de l'esprit se trouve dans le total dévouement réciproque des personnes divines".

¹⁵³ STEIN E., *EEŚ*, S. 322.

¹⁵⁴ Nicht nur das menschliche Sein, sondern alles Geschaffene kann als ein Teil von diesem Reich des Geistes aufgefasst werden. Denn nach Stein ist in einer erweiterten Bedeutung von Geist jedes Gebilde geistvoll, indem es vom göttlichen Geist geschaffen ist (Vgl. STEIN E., *EEŚ*, S. 322f.).

¹⁵⁵ Vgl. STEIN E., *EEŚ*, S. 308; die noch ausführlichere Erläuterung der Beziehung zwischen den Grundformen des wirklichen Seins und der Trinität findet sich auf den Seiten 353-355; vgl. S. 100f. in dieser Arbeit.

ausserdem auf die progressive Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte. Der jüdische Glaube an einen persönlichen Gott erfährt in der Offenbarung Christi eine tiefere Ausdeutung, die dann ihrerseits die Ausgangslage für die theologische Reflexion in der kirchlichen Tradition bildet und bis zu den trinitarischen Lehraussagen im vierten Jahrhundert führt¹⁵⁶. Steins Vorgehen ist auch in trinitätstheologischer Hinsicht bedeutsam. Der Ausgangspunkt ist Gott als Person, der sie zunächst auf den *einen* persönlichen Gott schliessen lässt. Darin scheint sie dem klassischen westlichen Ansatz zu folgen, der eine Übervorteilung des Einheitsaspekts riskiert¹⁵⁷. Doch dann korrigiert sie ihren Ausgangspunkt, indem der anfangs einheitlich gefasste Personbegriff sich als das eigentlich unterscheidende Element im trinitarischen Gott herausstellt.

4.5.2 *Analogia Trinitatis*: Die dreigliedrige Struktur des Seins

Schöpfung als *imago* oder *vestigium*?

Der Titel des siebten Kapitels *Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung* ist von Edith Stein mit einer Fussnote versehen, die die Frage nach der Abbildlichkeit der Schöpfung im Vergleich zu Augustinus und Thomas behandelt¹⁵⁸. Stein geht es darum, unter der Bezeichnung *Abbild* die beiden klassischen Begriffe *Spur* und *Abbild* zusammenzufassen. Die augustinische Unterscheidung zwischen *imago* und *vestigium* bildet die Ausgangslage der Untersuchung. In der Perspektive des Augustinus kommt die *imago* nur dem Menschen in seiner *mens* oder seinem *intellectus* zu. Dagegen bezeichnet er im *De Trinitate* alles geschaffene Sein als *vestigium*, denn durch seine Einheit (*unitas*), Gestalt (*species*) und Ordnung (*ordo*) verweist es auf seinen Schöpfer: "Wir müssen also, wenn wir durch die Schöpfung den Schöpfer in Einsicht schauen, ihn als Dreieinigkeit erkennen, deren Spur [*vestigium*], wie es sich geziemt, in der Schöpfung sichtbar wird"¹⁵⁹.

Die Unterscheidung zwischen *imago* und *vestigium* wurde von Thomas in seiner *Summa Theologiae* an zwei Stellen der *prima pars* präzisiert: in der Schöpfungsfrage 45 und in der Frage 93 über das Bild Gottes im Menschen. Edith Stein bezieht sich in ihrer Fussnote allerdings nur auf die Frage 45¹⁶⁰, in welcher Thomas zwei verschiedene Modi von Ursache in der Schöpfung unterscheidet: eine Wirkung durch Ursächlichkeit (*causalitas*) und eine Wirkung mit einer Ähnlichkeit der Form (*similitudo formae*) zur Ursache¹⁶¹. Die vernunftlosen Geschöpfe sind gemäss dem ersten Modus eine *Spur* des Schöpfers und nur der Mensch und der reine Geist, in denen Thomas wegen ihrer Verstandes- und

¹⁵⁶ Edith Stein hat diese drei Etappen mitvollzogen: die personale Selbstoffenbarung Gottes nach Ex 3, 14, dann die Christusoffenbarung mit der Interpretation von Joh 10, 30 und schliesslich die Anknüpfung an die Lehraussage vom einen Gott in drei Personen.

¹⁵⁷ Vgl. GRESHAKE G., *Der dreieine Gott*, S. 61-64: Abschnitt mit dem Titel *Der Vorrang des 'Unitarischen' im abendländischen Denken*; siehe auch S. 443-453.

¹⁵⁸ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 303, Fussnote 1. Die Wichtigkeit der Fussnote zeigt sich darin, dass an zwei weiteren Stelle auf diese Fussnote zurückverwiesen wird (S. 355 und 391).

¹⁵⁹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VI, 10, 12, vgl. ebenfalls XI, 1, 1: An dieser Stelle bezeichnet Augustinus die Trinitätsanalogien des äusseren Menschen als Spur der Trinität (*qualecumque vestigium Trinitatis*).

¹⁶⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 391: an dieser Stelle zitiert Stein die Fussnote 1 der Seite 303 und bezieht auch die Frage 93 in ihre Untersuchung ein.

¹⁶¹ THOMAS, *ST*, Ia, q. 45, a. 7 corp.

Willenstätigkeit eine Formähnlichkeit mit Gott sieht, können als *Bilder* Gottes bezeichnet werden. Anschliessend präzisiert Thomas die Spur in Anlehnung an Augustinus als Selbststand (*substantia*), Form (*forma*) und Hinordnung (*ordo*) des geschaffenen Seins¹⁶². Diese dreigliedrige Struktur des Seins ist vergleichbar mit Steins Ternar Selbststand, Sinn und Kraft, das sie als Bild und nicht nur als Spur bezeichnet.

Das terminologische Problem zwischen Thomas und Stein kann vielleicht erhellt werden, wenn man Thomas' Erklärungen in seiner Frage über die *imago Dei* betrachtet. Thomas sagt darin im Anschluss an die Frage 45, dass sowohl Spuren als auch Bilder Gottes eine *similitudo* mit ihm aufweisen, dass aber nach seinem Verständnis zum Bild eine *similitudo secundum speciem* und nicht nur eine *similitudo secundum genus* oder *secundum accidens commune* gehört¹⁶³. Deshalb reicht gemäss der thomanischen Terminologie die Gemeinsamkeit des Seins und des Lebens nicht aus, um ein Geschöpf Bild zu nennen. Der Bildbegriff fordert darüber hinaus die Artähnlichkeit in der Intelligenz, welche nur beim Menschen und beim Engel gegeben ist¹⁶⁴. Diese Definition wird von Stein kritisiert: weil "Gott weder einer Art noch einer Gattung angehört, noch Eigenschaften hat, kann es in all dem keine eigentliche Übereinstimmung mit Ihm geben. Aber alles hat im einfachen göttlichen Wesen sein Urbild, und das Abbild kann ein näheres und entfernteres sein"¹⁶⁵.

Stein verwendet folglich im Unterschied zu Thomas einen erweiterten Bildbegriff, nach welchem alle Geschöpfe durch ihre Ähnlichkeit mit Gott seine Abbilder genannt werden können. Damit wird die *imago Dei* bei Stein zum umfassenden Begriff, der alle Abstufungen an Ähnlichkeiten der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer umfasst. Ist bei Augustinus und Thomas der Unterschied zwischen vernunftlosen und -begabten Geschöpfen besonders gekennzeichnet, so geht es Stein darum, den Menschen und die Engel in eine umfassende Seinslehre einzugliedern. Die vernunftbegabten Geschöpfe sind dadurch ontologisch gut situiert, und davon ausgehend können in der Einzeluntersuchung des Abbilds die verschiedenen Abstufungen der Abbildlichkeit hervorgehoben werden¹⁶⁶.

Das Abbild der Trinität in der Schöpfung

Steins Versuch, in der Schöpfung triadische Strukturen aufzuweisen und sie trinitarisch zu erklären, ist nicht neu. Bereits bei Nikolaus von Kues findet sich die Überzeugung: "Res omnis creata

¹⁶² Diese Spur der Dreieinigkeit wird von Thomas in der Frage 45 als *causalitas* bezeichnet. Die drei Aspekte *substantia*, *forma* und *ordo* lassen aber auch auf eine *similitudo* schliessen. Davon spricht Thomas explizit erst in der Frage 93, wo er die vernunftlosen Geschöpfe mit dem genannten Ternar als "*similitudo divinae naturae*" und als "*similitudo Trinitatis increatae*" bezeichnet (THOMAS, *ST*, Ia, q. 93, a. 6 corp.).

¹⁶³ THOMAS, *ST*, Ia, q. 93, a. 2 corp.

¹⁶⁴ Vgl. SOLIGNAC A., art. "Image et ressemblance IV. Chez les scolastiques du 13e siècle", in *DS* VII (1971) col. 1447: "La *ratio imaginis* exige en effet une ressemblance spécifique, à défaut d'une identité de nature, au moins une ressemblance selon un *accident propre* et liée à la *différence ultime*".

¹⁶⁵ STEIN E., *EES*, S. 391.

¹⁶⁶ Stein spricht von *Bild* bei allen Geschöpfen und von *Ebenbild(lichkeit)* nur bei den vernunftbegabten Geschöpfen (vgl. STEIN E., *EES*, S. 391).

gerit imaginem ... trinitatis"¹⁶⁷. Die Faszination der Suche nach einer trinitarischen Ontologie hielt auch zur Zeit Edith Steins an, wie Theodor Haeckers Ansatz zeigt¹⁶⁸. Von Edith Stein ist bereits der trinitätstheologische Ausgangspunkt studiert worden, der die Grundlage der Abbilduntersuchung in der Schöpfung ist¹⁶⁹. An dieser Stelle geht es um den Zusammenhang zwischen der theologisch erarbeiteten Triade Selbst, Sinn und Kraft und dem geschöpflichen Sein, was der eigentliche Beitrag der *analogia Trinitatis* für die Philosophie ist. Besonders wichtig ist es ihr, die erarbeiteten ontologischen Ergebnisse der ersten Kapitel in den grösseren Sinnzusammenhang des trinitarischen Seins zu stellen. Es zeigt sich, dass das Abbild der Dreifaltigkeit in die geschöpfliche Grundstruktur von Potenz und Akt eingebunden ist und dass die Dynamik im geschaffenen Sein trinitarisch erklärt werden kann. Sie sieht folglich das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung¹⁷⁰ keineswegs nur im Aufbau des Seienden selbst, sondern legt noch mehr Wert auf das Abbild in der Seinsentfaltung.

Zunächst situiert Edith Stein ihren trinitarischen Ansatz in der Kontinuität zu ihrer Analyse des Trägers, den sie als (Leer-)Form einer Fülle definiert. Dabei entspricht die Leerform dem Selbst und die Fülle dem Sinn mit der Kraft. In dieser Erläuterung zeigt sich, dass der trinitarische Ansatz die Untersuchung über die Person und die Hypostase präzisiert und fortführt. Nach Stein ist jedes Ding als Abbild der Trinität ein *auf sich selbst Gestelltes*, es ist sinnvoll durch seine *Wesensform* und besitzt die ihm nötige *Kraft* zur Erlangung seines eigentlichen Wesens. Sie bringt den Selbst mit dem Vater in Verbindung, die Wesensform mit dem Sohn und die Kraft mit dem Heiligen Geist. Allerdings betrifft dieses Ternar nicht nur den Aufbau des Seienden als selbständiges, geformtes und kraftvolles, sondern es bringt gleichzeitig zum Ausdruck, dass die Seinsentfaltung strukturell zum Ding gehört. Der Sinn und die Kraft des Dings sind folglich nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen: das Seiende ist immer in Bewegung bis es seine endgültige Seinsentfaltung erreicht¹⁷¹. Dieses Idealziel ist jedem Seienden von der ihm zugehörigen reinen Form gegeben, die ewig im göttlichen Logos als dem umfassenden Sinn beheimatet ist. Schon das stofflich Seiende ist folglich durch seine Form mit dem Geist in Verbindung: "Die Formen der körperlichen Dinge sind ein Mittleres zwischen persönlichem Geist und raumfüllendem Stoff und der Weg von einem zum andern. Als Sinn und sich entfaltende Kraft haben sie etwas vom Wesen des Geistes in sich"¹⁷². Das Abbildverhältnis des unbelebten Seins ist also nicht einfach eine Nachahmung des dreifaltigen Gottes auf der rein stofflichen Ebene, sondern – weil das unbelebte Sein selber ein *geisterfülltes* Gebilde ist – eine geistvolle Ähnlichkeit mit den innergöttlichen Hervorgängen.

¹⁶⁷ NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei* 9 (zitiert nach GRESHAKE G., *Der dreieine Gott*, S. 254).

¹⁶⁸ Vgl. STEIN E., *EEŚ*, S. 379: sie bezieht sich auf das Buch von HAECKER T., *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig 1934 (21949). Weitere Versuche einer trinitarischen Ontologie werden genannt bei GRESHAKE G., *Der dreieine Gott*, S. 245f., Fussnote 86.

¹⁶⁹ Vgl. S. 74ff.

¹⁷⁰ In der Frage nach dem Abbild bezieht sich Stein ausschliesslich auf das *wirkliche* Sein.

¹⁷¹ Diese ideale Seinsvollendung ist in dieser Welt aufgrund des natürlichen 'Falls' zwar nicht erreichbar, aber grundsätzlich möglich: "indem ihr [der Körper] tatsächlicher Zustand als 'gefallener' über sich selbst hinaus auf einen 'integren' zurückweist, wird dessen Möglichkeit sichtbar" (STEIN E., *EEŚ*, S. 357).

¹⁷² STEIN E., *EEŚ*, S. 356.

Die *imago Dei* im Menschen

Der Mensch als Bild Gottes nach Gen 1, 26

"Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde" (Gen 1, 26¹⁷³). Dieser Ausruf Gottes am sechsten Schöpfungstag nach dem Text der Priesterschrift ist von jeher Ausgangslage für die Lehre der *imago Dei*¹⁷⁴. Edith Stein schliesst sich dieser Tradition an, indem sie an zwei verschiedenen Orten die Worte aus Gen 1, 26 zitiert¹⁷⁵. Sie lässt sich von dieser Offenbarungswahrheit einladen, das Abbild Gottes in besonderer Weise im Menschen zu suchen. Ihre Interpretation dieses Bibelverses ist zunächst in Beziehung zu den Ergebnissen der neueren Exegese zu betrachten. Insbesondere in zwei Punkten ergibt sich Übereinstimmung: erstens betrifft das Gottesbild nicht nur den menschlichen Geist, sondern den ganzen Menschen¹⁷⁶ und zweitens sind die Worte צֶלֶם (*šelem*, Bild, Statue) und דְמוּת (*dēmūt*, Gleichheit) als Synonyme zu verstehen¹⁷⁷. Was aber das Bild selber betrifft, so drückt dieses nach der neueren Exegese prioritär eine *funktionale* Gottebenbildlichkeit aus. Diese versteht sich im Kontext von Gen 1, 26f., wo der Mensch den Auftrag bekommt, über die Erde zu herrschen. Der Mensch ist in dieser Herrschaftsaufgabe seinem Schöpfer ähnlich, der ihm diese Funktion delegiert hat¹⁷⁸. Edith Stein dagegen situiert sich in der klassischen Linie der Lehre von der *imago Dei*. Danach geht es ihr zuerst um das ontologische Fundament der Gottebenbildlichkeit. Dennoch hat die Ähnlichkeit des Menschen mit seinem Schöpfer gewichtige existentielle Konsequenzen, wenn auch die Herrschaft über die Erde von Edith Stein nicht hervorgehoben wird. In einem zweiten Punkt ist Stein ebenfalls klassisch orientiert, nämlich in der Interpretation des Plurals in Gen 1, 26. Dieser wird gemäss der augustinischen Auffassung als eine alttestamentliche Vorwegnahme der Trinität verstanden¹⁷⁹. Edith Stein schliesst sich bewusst dieser typologischen Interpretation an, wenn sie

¹⁷³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 299. Nach der Einheitsübersetzung: "Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich".

¹⁷⁴ Vgl. beispielsweise AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 7, 14; VII, 6, 12; XII, 6, 6; XIV, 14, 25: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Bei Thomas finden sich in der Frage über das *imago Dei* allein vier Zitate von Gen 1, 26f. (THOMAS, *ST*, Ia, q. 93, a. 1 sc.; a. 4 ad 1; a. 5 ad 4; a. 6 ob. 2). Gen 1, 26 wird insbesondere als Autorität im *sed contra* des ersten Artikels zitiert, in welchem es um die grundsätzliche Frage nach der *imago Dei* im Menschen geht.

¹⁷⁵ STEIN E., *EES*, S. 299 und 376.

¹⁷⁶ Vgl. dazu VON RAD G., *Theologie des Alten Testaments*, S. 158.

¹⁷⁷ Vgl. dazu GROSS W., art. "Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament", in *LThK* 4 (1995) col. 871 und VON RAD G., *Theologie des Alten Testaments*, S. 158: Nach von Rad hebt der Begriff דְמוּת (*dēmūt*) den ersten Begriff צֶלֶם (*šelem*) hervor, "indem es den Begriff der Entsprechung und der Ähnlichkeit unterstreicht". Sie übernimmt nicht die Unterscheidung von *imago* und *similitudo*, die seit Irenäus von Lyon (vgl. SCHEFFCZYK L., art. "Gottebenbildlichkeit III. Theologie- und dogmengeschichtlich", in *LThK* 4 (1995) col. 874) zur Bezeichnung des natürlichen und übernatürlichen Gottesbildes benutzt wurde, auch wenn sie die Realität sachlich durchaus anerkennt (vgl. STEIN E., *EES*, S. 385-387, Kap. VII, § 9.8 mit dem Titel *Das übernatürliche Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele*).

¹⁷⁸ Vgl. JÓNSSON G. A., *The Image of God*, S. 219: In seiner Studie über die alttestamentliche *imago Dei*-Forschung zwischen 1882 und 1982 meint er abschliessend: "There is no doubt that during the period 1961-1982 an obvious general shift in scholarly opinion has taken place. The functional interpretation which appeared only very rarely during the period 1882-1960 is now the predominant view". vgl. ebenfalls GROSS W., art. "Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament", in *LThK* 4 (1995) col. 871f. und SCHARBERT J., *Genesis 1-11*, S. 45.

¹⁷⁹ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VII, 6, 12: "Vielmehr ist es so, dass der Vater, Sohn und Heilige Geist nach dem Bilde des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes schufen, auf dass der Mensch als Bild Gottes existiere". In der aktuellen

logisch konzis sagt: "Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Der Schöpfergott ist ein dreifaltiger Gott"¹⁸⁰. Mit diesen zwei zusammengehörigen Glaubenswahrheiten wagt sich Edith Stein an die Erörterung des Dreifaltigkeitsabbilds im Menschen heran. Dazu setzt sie sich mit ihren bekannten Vorgängern Augustinus und Thomas auseinander.

Die Vorarbeit bei Augustinus und Thomas

De Trinitate des Augustinus

Dieser Erörterung wird *De Trinitate*¹⁸¹ des Augustinus zugrunde gelegt, weil es einerseits den Höhepunkt der Trinitätslehre des Kirchenvaters widerspiegelt und weil andererseits Edith Stein direkt an dieses reife Werk des Augustinus anknüpft. Die Redaktion des höchst einflussreichen Werkes erstreckte sich über eine Periode von etwa 20 Jahren von 399 bis etwa 419/20¹⁸². Die fünfzehn Bücher können gemäss den meisten Auslegern¹⁸³ in drei zusammengehörige Blöcke eingeteilt werden: die Bücher I bis IV, die den Glauben an die Einheit und Gleichheit Gottes von der Schrift her beleuchten mit Erörterungen über die Theophanien des Alten Testaments und über die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes. Dann finden sich in den Büchern V bis VII vor allem begriffliche Erläuterungen des kirchlichen Vokabulars der Dreieinigkeitslehre über das Verhältnis von relativer und absoluter Wirklichkeit. Begriffe wie Relation, Person oder Substanz und die lateinische Glaubensformel: ein Wesen und drei Personen werden genauer und von der Schrift her untersucht. In den Büchern VIII bis XV beginnt Augustinus die Suche nach einem tieferen Verständnis des trinitarischen Geheimnisses mit einem neuen Ansatz. Da der Mensch nach der Schrift Bild und Gleichnis Gottes ist, sollen verschiedene Dreieinheiten in der Schöpfung und besonders im menschlichen Geist eine gewisse Erkenntnis des innertrinitarischen Lebens ermöglichen.

Kann aber von einem positiven Erkenntniswert der Untersuchungen des Augustinus für die Trinitätslehre gesprochen werden? Er selbst scheint manchmal fast von der Schwierigkeit des Themas erdrückt: nirgends ist das "Suchen mühseliger"¹⁸⁴, als wenn von der "Einheit der Dreieinigkeit" die Rede ist. Dennoch macht sich Augustinus mit seinem Leser auf den Weg zu einer tieferen Einsicht des trinitarischen Geheimnisses. Er distanziert sich von "jenen geschwätzigen Vernünftlern [*istis garrulis ratiocinatoribus*], die mehr Überheblichkeit als geistiges Aufnahmevermögen besitzen"¹⁸⁵. Vielmehr geht es ihm darum, die Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes gegenüber dem

Exegese wird der Plural in Gen 1, 26 als *pluralis deliberationis* oder als Hinweis auf den himmlischen Hofstaat interpretiert (vgl. SCHARBERT J., *Genesis 1-11*, S. 44).

¹⁸⁰ STEIN E., *EES*, S. 376.

¹⁸¹ Zitiert wird nach der BKV: AUGUSTINUS AURELIUS, *Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, Bd. 1 (Buch I-VII) und Bd. 2 (Buch VIII-XV), BKV Augustinus ausgewählte Schriften XI/XII, München Kösel & Pustet 1935/36.

¹⁸² Vgl. COURTH F., *Trinität in der Schrift und in der Patristik*, S. 192.

¹⁸³ Vgl. TRAPÈ A., *Aurelius Augustinus*, S. 206; vgl. COURTH F., *Trinität in der Schrift und in der Patristik*, S. 192; vgl. DROBNER H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, S. 353: Zusätzlich unterteilt Drobner die Bücher VIII-XV in drei Teile (Bücher VIII, IX-XIV und XV); vgl. MADEC G., *"Inquisitione proficiente". Pour une lecture "saine" du De Trinitate d'Augustin*, in J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild*, S. 57-59.

¹⁸⁴ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 3, 5.

¹⁸⁵ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 2, 4.

göttlichen Mysterium zu zeigen. Im Bewusstsein seiner eigenen Begrenztheit hofft er, sich durch sein Suchen und Fragen an das Geheimnis der Trinität heranzutasten. Doch dieser mystische und mystagogische Aspekt hat ein theologisches und philosophisches Korrelat. So wird von Michael Schmaus nach der ausführlichen Behandlung der Grenzen der Trinitätserkenntnis auch das positive Suchresultat hervorgehoben. Nach Schmaus lässt Augustinus "die Dreipersönlichkeit Gottes in dem geistigen Leben Gottes begründet sein. Die göttlichen Prozessionen werden von ihm als Denken und Lieben charakterisiert. [...] Sie [diese Auffassung] ist das bedeutsamste und wichtigste Moment an der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus"¹⁸⁶. Es ist jedoch wichtig zu sehen, dass der positive Wert der Trinitätsanalogien letztlich auf die Offenbarung zurückzuführen ist. Zwei Worte der Heiligen Schrift sind für Augustinus besonders zentral, um seine Trinitätslehre in den Büchern VIII-XV zu erbauen: erstens die Genesisstelle vom Abbild Gottes im Menschen (Gen 1, 26) und zweitens die Offenbarung des eigentlichen Seins Gottes: er ist die Liebe (1 Joh 4, 8.16). Ausgehend von diesen Schriftstellen gelangt Augustinus sowohl zu philosophischen als auch zu theologischen Erkenntnissen¹⁸⁷. Die Suche nach Aufschlüssen in der Trinitätslehre kommt interaktiv mit der philosophischen Untersuchung voran¹⁸⁸.

Der Ausgangspunkt für die Suche nach Dreiheiten ist im achten und neunten Buch analog zu Edith Stein das Schriftwort: "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4, 8.16¹⁸⁹). Die Liebe in Gott bildet eine solche Dreiheit: Liebender, Geliebtes und Liebe (*amans, quod amatur, amor*). Gott Vater und Sohn lieben sich gegenseitig im Band der Liebe, dem Heiligen Geist. Dieses göttliche Liebesternar ist der privilegierte Ansatz, um etwas vom innergöttlichen Leben auszusagen. Augustinus ruft nach der Entdeckung des Liebesternars am Ende des achten Buches aus: "Es ist noch nichts gefunden, aber man hat doch schon die Stätte gefunden, an der man etwas suchen will"¹⁹⁰.

Im Menschen bringt dieses Ternar jedoch keine Dreiheit zum Ausdruck, weil in der Selbstliebe des Geistes Liebender und Geliebtes zusammenfallen, deshalb ist sie im Menschen nur eine Dyas zwischen Geist und Liebe. Als Ausweg verweist Augustinus auf die notwendige Verbindung der Liebe mit Kenntnis: "Wer aber kann lieben, was er nicht kennt? [...] Wenn das nicht möglich ist, dann liebt niemand Gott, bevor er ihn kennt"¹⁹¹. Der Geist bildet also wohl mit seiner Selbstliebe und

¹⁸⁶ SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, S. 413f.

¹⁸⁷ In der Auffassung des Augustinus bilden die Philosophie und die Theologie eine Einheit (vgl. DROBNER H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, S. 332). Bei seinen Interpreten werden dann eher die philosophischen oder die theologischen Resultate hervorgehoben: Schmaus beispielsweise hebt mehr die theologischen Resultate hervor (vgl. vorhergehendes Zitat); dagegen interessiert sich Kurt Flasch mehr für die philosophischen Ergebnisse. Seiner Meinung nach erbaut Augustinus mit seinen Trinitätsanalogien eine "Metaphysik des Geistes" (FLASCH K., *Augustin*, S. 349).

¹⁸⁸ Edith Stein hat die wechselseitige Bedingung und das beidseitige Voranschreiten von Theologie und Philosophie durchaus begriffen, wenn sie schreibt: "Dennoch ist das, was das geschöpfliche Abbild uns vom göttlichen Urbild aufschließt, geeignet, uns das geschöpfliche Sein in einem neuen Licht zu zeigen" (STEIN E., *EES*, S. 354). Dies verhindert jedoch nicht, dass Edith Stein prioritär einen Zugang vom göttlichen Urbild zum geschöpflichen Sein sucht.

¹⁸⁹ Bereits in den Büchern acht und neun ist diese Bibelstelle dreimal zitiert: AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, 7, 10; VIII, 7, 11; IX, 1, 1.

¹⁹⁰ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, 10, 14.

¹⁹¹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, 4, 6.

seiner Selbstkenntnis ein Ternar, nämlich die Dreiheit Geist, Selbstkenntnis und Selbstliebe (*mens, notitia sui, amor sui*). Johannes Brachtendorf hat die Ähnlichkeiten der göttlichen Dreieinigkeit mit dem Selbstbezug des menschlichen Geistes als *mens, notitia sui* und *amor sui* konzis hervorgehoben: "Der menschliche Geist – so das Ergebnis des IX. Buches – weist die gleichen Strukturmerkmale auf wie die göttliche Dreifaltigkeit, nämlich Eigenständigkeit, Gleichheit, Einheit und relationale Verschiedenheit der Glieder"¹⁹². Die grosse Schwäche dieses Ternars ist es, dass der bewusst vollzogene Kenntnis- und Liebesakt sich mit dem Menschen verändert und folglich nicht die Unveränderlichkeit Gottes abzubilden vermag.

Deshalb setzt Augustinus seine Untersuchung im zehnten Buch fort. Das Ternar *mens, notitia, amor* ist durch seine Zeitlichkeit gekennzeichnet. Der Mensch, der aufgefordert ist, sich selbst zu erkennen (*cognosce te ipsum*), kann seine Kenntnisfähigkeit und seine Liebesfähigkeit auf sich selbst richten. Ist es aber nicht denkbar, dass es im menschlichen Geist eine immerwährende Selbstbezüglichkeit gibt, die nicht von einem bewussten Akt abhängt? Denn wenn der menschliche Geist sich bewusst selbst denkt und liebt, dann "wird er sehen, dass er niemals sich nicht liebte, niemals sich nicht kannte. Indem er aber anderes mit sich liebte, verwechselte er es mit sich"¹⁹³. Jeder Mensch kann in seiner bewussten Selbstbezüglichkeit die Erfahrung machen, dass er Erinnerung, Einsicht und Willen hat, die auf ein Objekt bezogen sind. Der menschliche Geist ist so vom Ternar *memoria, intelligentia* und *voluntas* strukturiert. Nach Augustinus sind diese drei nicht nur aktuell auf irgendwelche Objekte, sondern auch notwendigerweise und unbewusst auf sich selbst bezogen. Im vierzehnten Buch sind die Ausführungen darüber noch klarer erkennbar: die Hinwendung zum inneren Gedächtnis, "durch das er sich seiner erinnert, zur inneren Einsicht, durch die er sich einsieht, zum inneren Willen, durch den er sich liebt, wo diese drei immer zusammen sind und zusammen waren, seit sie zu sein anfangen, mochte man an sie denken, mochte man nicht an sie denken"¹⁹⁴, diese drei sind das eigentliche, natürlich eingeprägte Bild Gottes im menschlichen Geist. Die *memoria sui* (inneres Gedächtnis), die *intelligentia sui* (innere Einsicht) und die *voluntas sui* (innerer Wille) sind nämlich in völliger Gleichzeitigkeit im menschlichen Geist. Dennoch bleibt natürlich die grundsätzliche Verschiedenheit der ungeschaffenen Dreieinigkeit Gottes und der geschaffenen Dreiheit im menschlichen Geist. Die Selbstbezüglichkeit der drei Kräfte reicht nicht aus für ein vollendetes Gottesbild. Dazu ist vielmehr die erinnernde, einsehende und liebende Gottesbezüglichkeit notwendig, durch die der Mensch nicht nur strukturell Bild Gottes ist, sondern Gott auch wirklich in sich aufnimmt.

In den Büchern XII bis XIV untersucht Augustinus das Gottesbild in seiner heilsgeschichtlichen und für jeden Menschen persönlichen Dimension. Denn für Augustinus ist die *imago Dei* nicht nur eine jedem Menschen gegebene statische Realität, sondern sie ist dynamisch in die Heilsgeschichte

¹⁹² BRACHTENDORF J., *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes - Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, in Gott und sein Bild, S. 161.

¹⁹³ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, X, 8, 11.

¹⁹⁴ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, 7, 10.

integriert¹⁹⁵: der Sündenfall, die Erlösung durch Christus und die Hoffnung auf das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht zeigen die Entwicklung des Bildes. Der Mensch trägt selbst die Schuld an der Entstellung des Bildes, doch nur Gott selbst als Modell dieses Bilds kann es erneuern: "Nicht kann nämlich der Geist sich selbst umgestalten, wie er sich entstellen konnte"¹⁹⁶. Jeder Mensch ist berufen, in sich die Heilsgeschichte nachzuleben¹⁹⁷.

Wenn nämlich das Gottesbild durch die Sünde von Gott als seinem Modell getrennt ist, fehlt ihm sein vitaler Bezugspunkt. Der Mensch, der nur auf sich selbst und nicht auf Gott bezogen ist, bewahrt zwar in seinem Geist eine gewisse Strukturähnlichkeit mit Gott, aber es ist eine Struktur, die ohne ihren eigentlichsten Inhalt verbleibt. Die Verwirklichung und die Vollendung des Gottesbildes kommt nur in der Gottbezogenheit zustande¹⁹⁸. Der Mensch ist da im eigentlichen Sinn Bild Gottes, wo er nicht nur eine dreifache Struktur in seinem Geist hat, sondern wo dieser Geist auch ganz von Gott ausgefüllt ist. Eine Stelle im vierzehnten Buch zeigt, warum das Bild im Menschen des Gottesbezugs bedarf: "Diese Dreiheit des Geistes ist also nicht deshalb Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, sich einsieht und liebt, sondern weil er sich auch in das Gedächtnis rufen, einsehen und lieben kann den, von dem er geschaffen ist. [...] Um es kürzer zu sagen: Er möge Gott verehren, der nicht geschaffen ist, von dem er jedoch so geschaffen wurde, dass er aufnahmefähig ist für ihn und seiner teilhaftig werden kann"¹⁹⁹. Jeder Mensch ist fähig, Gott in sich aufzunehmen: er ist grundsätzlich *capax Dei*. Diese Aufnahme Gottes drückt Augustinus mit dem Thema der Schau aus. Dabei ist nicht nur die Schau Gottes im ewigen Leben gemeint, sondern auch die mystische Schau in diesem Leben. Für diese Schau ist die Dreiheit im menschlichen Geist grundlegend, denn der Mensch richtet ja gerade seine Kräfte *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* auf Gott. Im Willen ist das affektive Moment der Gottesliebe betont, wogegen Gedächtnis und Intelligenz das intuitive Moment darstellen²⁰⁰. Das Gedächtnis wird dabei verstanden als eine Art Wohnung Gottes im Menschen und die Intelligenz als Ort der Schau. Dennoch bildet die Beschauung eine Einheit des Besitzens, Schauens und Liebens Gottes. Diese Beschauung, die im ewigen Leben zur Vollendung gelangt, ist

¹⁹⁵ Im Buch XII findet sich ein längerer Abschnitt über die Perversion des Gottesbildes im Menschen: AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, 8, 13 – XII, 13, 21. Und im Buch XIII integriert Augustinus einen ausführlichen Exkurs über die Erneuerung des Gottesbildes durch Christus: AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIII, 10, 13 – XIII, 19, 24.

¹⁹⁶ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, 16, 22.

¹⁹⁷ HILL E., "Karl Rahner's 'Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine'", in *AugSt* 2 (1971) 79: "that man is made to the image of God, is to state a programme of life or a responsibility much more than a mere theological fact. The image is something we have to realise, to construct in ourselves, it is something which sin has defaced, and grace is operating to restore".

¹⁹⁸ In der Terminologie von Michael Schmaus kann das Gottesbild als natürliches oder übernatürliches bezeichnet werden (vgl. SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, S. 297). Johannes Brachtendorf unterschied zwischen dem ontologischen und dem moralisch-praktischen Gottesbild (vgl. BRACHTENDORF J., *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes - Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, in *Gott und sein Bild*, S. 163-166).

¹⁹⁹ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, 12, 15.

²⁰⁰ Vgl. SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, S. 307.

das höchste Glück des Menschen, denn sie gibt ihm für immer, wonach er sich in seinem tiefsten Grund sehnt²⁰¹.

Im letzten Buch von *De Trinitate* stellt sich Augustinus die Frage der Adäquation zwischen menschlichem Abbild und göttlichem Urbild. Der grundsätzliche Unterschied ist sicherlich derjenige vom Ungeschaffenen zum Geschaffenen. In der Folge erkennt Augustinus zahlreiche Verschiedenheiten, die die Inadäquation des Abbilds zu erkennen geben. So ist nach Augustinus nur ein Teil des Menschen – nämlich seine *mens* – als Bild Gottes zu betrachten²⁰². Des weiteren *hat* der menschliche Geist drei Kräfte, aber er *ist nicht* selbst diese drei Kräfte²⁰³. Schliesslich entsprechen im Menschen die drei Kräfte spezifisch charakterisierten Tätigkeiten, wogegen in Gott die drei Personen alle Tätigkeiten sind. Der wichtigste Unterschied ist aber, dass in Gott die Dreiheit von drei Personen ausgesagt wird, was im Menschen nur in einer einzigen Person ist. Diese Kritik wird von Augustinus so formuliert: "Diese drei [Gedächtnis, Einsicht und Wille] können also von einer Person ausgesagt werden, welche diese drei hat, nicht diese drei ist. In der Einfachheit jener höchsten Natur hingegen, die Gott ist, sind, wenngleich nur ein Gott ist, doch drei Personen, der Vater, Sohn und Heilige Geist"²⁰⁴.

Das Resultat der Untersuchung ist nach dem Empfinden des Augustinus negativ, denn das trinitarische Geheimnis kann mit den Ternaren des Geschöpflichen nur angenähert werden. Die Unzulänglichkeit der Ternare zeigt sich auch darin, dass sie mit den trinitarischen Häresien in Verbindung stehen. So trägt beispielsweise das Ternar *memoria, intelligentia, voluntas* eine Spur von Modalismus in sich, weil die drei Kräfte als drei Modalitäten des einen menschlichen Geistes verstanden sind. Und auf der anderen Seite weist Augustinus das Ternar Mann, Frau, Kind zurück, weil es tritheistisch missverstanden werden kann²⁰⁵. Aber auch wenn Augustinus im Buch XV stärker die Unähnlichkeit der Ternare zu ihrem Urbild betont, so geben diese Ternare und besonders die Dreiheit *memoria, intelligentia* und *voluntas* dennoch eine wenigstens asymptotische Annäherung an die Trinität. Augustinus nimmt das Bild des Apostels Paulus vom Spiegel²⁰⁶ auf. Die gefundenen Dreheiten können als Spiegel dienen, durch den hindurch bereits etwas von der Dreieinigkeit Gottes geschaut werden kann: "Diejenigen jedoch, welche in diesem Spiegel und Rätselbilde zu schauen vermögen, soweit uns in diesem Leben eine Schau gewährt wird, sind [...] jene, die den Geist in seiner Abbildhaftigkeit sehen, so dass sie, was sie sehen, irgendwie auf jenen beziehen können, dessen Bild er ist, und [...] jene Wirklichkeit sehen, wenn auch nur in schwachem Ahnen, da sie dieselbe ja noch nicht von Angesicht zu Angesicht schauen"²⁰⁷.

²⁰¹ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIII, 7, 10: "und zwar wird der höchste Gott das höchste Gut sein, und er wird allen Liebenden zum Genusse gegenwärtig sein; und was überhaupt zur vollen Seligkeit gehört, das wird – darüber besteht Gewissheit – immer da sein".

²⁰² Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

²⁰³ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 7, 12.

²⁰⁴ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 22, 42.

²⁰⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, 6, 6.

²⁰⁶ Vgl. 1 Kor 13, 12.

²⁰⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 23, 44.

Als Abschluss dieser Untersuchung sollen kurz vier Punkte hervorgehoben werden, die eine Brücke zu Edith Steins Augustinusrezeption bilden. Erstens erbringen die Abbilduntersuchungen des Augustinus nicht nur ein theologisches, sondern auch ein philosophisches Resultat in der Analyse des menschlichen Geistes. Zweitens ist die Offenbarung von Gottes Sein als Liebe der Rahmen, innerhalb von welchem die gesamte Untersuchung seinen Platz hat. Drittens ist auf die verschiedenen parallelen Ansätze bei Augustinus hinzuweisen, die in ihrer Komplementarität zu einer grösseren Annäherung an das Trinitätsgeheimnis führen. Und viertens ist bei Augustinus das *eigentliche* Gottesbild nicht das statische, sondern das dynamisch-heilsgeschichtliche, das in der Schau von Angesicht zu Angesicht zu seiner Vollendung kommt.

Thomas' Suche nach dem eigentlichen Abbild

Thomas widmete in seiner *Summa Theologiae* dem Bild Gottes im Menschen eine Frage²⁰⁸, die er im Anschluss an Augustinus ausarbeitete und die von Edith Stein rezipiert wurde. Dabei hat sich die Fragestellung gegenüber Augustinus verändert: Thomas sucht nicht verschiedene Analogien, die durch ihre Komplementarität etwas über ihr Urbild aussagen können, sondern er fragt nach der Analogie, die im Menschen die eigentlichste *imago Dei* ist. In der augustinischen Linie ist seine grundsätzliche These, dass der Mensch einzig aufgrund seiner Vernunftnatur (*intellectualis natura*) Bild Gottes genannt wird²⁰⁹. In anthropologischer Hinsicht hingegen setzt sich Thomas von Augustinus ab: Thomas unterscheidet im menschlichen Geist unter aristotelischem Einfluss zunehmend nur noch zwei Kräfte, nämlich den Verstand (dem das Gedächtnis zugeordnet ist) und den Willen. Deshalb sieht er das eigentliche Gottesbild nicht mehr hauptsächlich in den drei Kräften (*potentiae*) Gedächtnis, Verstand und Willen, sondern in der zweifaltigen Verstandes- und Willensaktivität der *mens*²¹⁰. Damit privilegiert er das augustinische Ternar *mens, notitia, amor*, in welchem er die innergöttlichen Hervorgänge nachgebildet sieht. Das Gottesbild im menschlichen Verstandes- und Willensakt ist analog gesehen zur Zeugung des göttlichen Wortes und zum Hervorgang des Heiligen Geistes²¹¹. In diesem Sinn schliesst sich der Bogen zwischen der thomanischen Trinitätslehre, die ganz von den

²⁰⁸ Vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 93. Die Beurteilung der Wichtigkeit der Frage über die *imago Dei* ist umstritten. Rein materiell ist die *imago Dei*-Lehre bei Thomas sicher weniger präsent als in der patristischen Theologie. Aber andererseits taucht sie an einigen Schlüsselstellen der *Summa* auf (insbesondere *ST*, IaIIae, q. 1, Prolog); vgl. TORRELL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, S. 117: "Si la doctrine de l'image a une telle importance, c'est qu'elle permet de comprendre comment se réalise dans la créature l'articulation de l'*exitus* et du *reditus*"; vgl. SOLIGNAC A., art. "Image et ressemblance IV. Chez les scolastiques du 13e siècle", in *DS* VII (1971) col. 1447.

²⁰⁹ Vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 93, a. 2 corp.; a. 3 corp.

²¹⁰ Vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 93, a. 7 corp.: Thomas meint, dass das Bild auch in den Geisteskräften gesehen werden kann, aber nur weil die Aktivität potentiell in ihnen ist.

²¹¹ Vgl. das abschliessende Urteil der Untersuchung von BOOTH E., *Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conceptions of the Image of God in the Human Soul*, in J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild*, S. 239: "a preference for the *mens* image over the three-potency image: without the memory, which he had increasingly aligned with understanding. Thereby the consistency of the habit-pair: understanding and love, represented the paired processions of the Word and Love of his Trinitarian theology".

innergöttlichen Prozessionen nach Art des Verstandes- und Willensakts bestimmt ist²¹² und seiner Anthropologie, die in der *mens* die zwei Kräfte Verstand und Willen unterscheidet.

Steins Rezeption der Trinitätsanalogien

Edith Stein bezieht sich in ihrer Untersuchung des Abbilds der Trinität in der Schöpfung besonders auf die augustinische Lehre von der *imago Dei*. Ihre Ausführungen situieren sich jedoch nicht zusammen mit den anderen trinitätstheologischen Elementen²¹³, sondern mitten in ihrer anthropologischen Untersuchung²¹⁴. Das hängt damit zusammen, dass sich die Gottesbildlehre in einem Zwischenbereich von Theologie und Philosophie bewegt. Bei Augustinus ist das theologische Interesse richtungsweisend, aber bereits bei ihm haben die theologischen Erkenntnisse ihre anthropologischen Korrelate. Gerade um diese philosophisch-anthropologischen Aspekte der *imago Dei*-Lehre geht es Stein in ihrer Arbeit und in diesem Sinn rezipiert sie Augustinus als Philosophen.

Dennoch sind auch in philosophischer Hinsicht die Perspektiven nicht identisch, denn bei Augustinus ist die Untersuchung fast ausschliesslich auf den menschlichen Geist beschränkt. Edith Stein dagegen sieht das Gottesbild grundsätzlich im ganzen Menschen, auch wenn die Seele²¹⁵ aufgrund einer möglichen Eigenständigkeit für sich allein ein Abbild darstellt: "Weil aber die Seele in der Hineingestaltung in den Leib nicht ihr einziges und nicht ihr eigentlichstes Sein hat, weil für sie ein von ihm abgelöstes, selbständiges Eigenleben möglich ist, darum kann auch sie für sich allein als Abbild des Dreieinen angesehen werden"²¹⁶. Dieses Abbild in der Seele soll für sich allein untersucht werden, weil die Seele in der Anthropologie Steins einen zentralen Ort einnimmt: sie ist die "Seinsmitte"²¹⁷, von der aus der Mensch als leib-seelisch-geistiges Ganzes geformt wird. Der Rückgriff auf Augustinus erklärt sich dadurch, dass der Kirchenvater der eigentliche Pionier in diesem Forschungsbereich ist: "Die bahnbrechenden Versuche in dieser Richtung verdanken wir dem hl. Augustinus"²¹⁸, meint Edith Stein dazu.

Seine Ansätze nimmt Stein konkret auf: zunächst seine Beschreibung der Liebe als Drei-Einheit und in der Folge die Erklärung der beiden Ternare *mens*, *amor*, *notitia*²¹⁹ und *memoria*, *intelligentia*,

²¹² Vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 27, a. 1-3. Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen, die Otto Hermann Pesch gegen die übermässige Systematisierung des thomanischen Ansatzes machte: PESCH O. H., *Kleines Plädoyer für eine 'asketische' Lehre vom dreieinen Gott*, in A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite*, besonders S. 180-182.

²¹³ Vgl. S. 74ff.

²¹⁴ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 377-385, Kap. VII, § 9.7.

²¹⁵ Edith Stein spricht vom Abbild Gottes in der menschlichen *Seele* und nicht wie Augustinus und Thomas vom Abbild in der *mens* oder im *intellectus*. Da jedoch die menschliche Seele eine *Geistseele* ist, kann sie durchaus als *mens* oder *intellectus* im Sinn von Augustinus und Thomas verstanden werden. Die Dreiteilung Leib, Seele und Geist hat sich Stein bereits in der Schule Husserls angeeignet. Die Ausarbeitung der Unterscheidung steht bei ihr jedoch in Beziehung zur Glaubenslehre (vgl. beispielsweise STEIN E., *EES*, S. 387-389 zur Unterscheidung von Geist und Seele beruft sich Stein auf 1 Kor 15).

²¹⁶ STEIN E., *EES*, S. 377.

²¹⁷ STEIN E., *EES*, S. 236 und S. 314. Den Begriff *Seinsmitte* hat Stein von Conrad-Martius übernommen.

²¹⁸ STEIN E., *EES*, S. 377.

²¹⁹ Bei Augustinus erscheint dieser Ternar in der Reihenfolge *mens*, *notitia*, *amor*. Vielleicht erwähnt Stein die Liebe vor der Erkenntnis, weil sie diesen Ternar als Weiterentwicklung des Liebesternars betrachtet. Denn weiter unten sagt Stein, dass die Liebe bereits Erkenntnis voraussetzt (vgl. STEIN E., *EES*, S. 380).

voluntas, die sie relativ kurz darstellt²²⁰. Es ist auffallend, dass Edith Stein Augustinus nicht ein einziges Mal wörtlich zitiert²²¹, denn es geht ihr offenbar nicht um einen Kommentar des augustinischen Textes, sondern lediglich um das Aufgreifen einzelner Ideen als Ausgangslage ihrer eigenen freien Auseinandersetzung und Weiterentwicklung. Ihre hauptsächliche Bemühung als Interpretin des Augustinus ist es, die Konnexion der drei Ternare untereinander herauszustellen: denn die Liebe bedingt bereits eine gewisse Erkenntnis und die Erkenntnis bedingt ihrerseits das Gedächtnis. So erkennt sie eine Kontinuität in der Darstellung der verschiedenen Dreieinheiten bis zum Ternar Gedächtnis, Erkenntnis und Wille. Dennoch ist damit der Wert der zuvor gefundenen Ternare nicht aufgelöst. Vielmehr erkennt sie das Trinitätsabbild in der Komplementarität der verschiedenen Formen und auf mehreren Stufen, denn "Das Drei-und-Eins darf wohl als ein Grundgesetz des geistigen Lebens (wie der ganzen Schöpfung) angesehen werden: ein Grundgesetz, das in allen seinen Verzweigungen wiederkehrt wie das Gesetz eines Lebewesens in allen seinen Teilen"²²². Von dieser Auffassung ist ihre Stellungnahme zu den verschiedenen Ternaren geprägt: es muss nicht eines gegen die anderen ausgewählt werden, sondern in allen kann eine gewisse Ähnlichkeit mit der Dreieinigkeit gefunden werden.

Daher ist es Aufgabe, die einzelnen Glieder der Ternare noch genauer zu untersuchen und allenfalls darin wieder dreigliedrige Strukturen zu erkennen. Konkret versucht sie das am Gedächtnis und seiner dreifachen Gedächtnisleistung aufzuzeigen: das ursprüngliche Innesein, das Behalten und die Erinnerung bilden nach Stein einen Ternar im Ternar²²³. Stein betrachtet ebenfalls den Platz des Gedächtnisses im dritten augustinischen Ternar, wo es die Stelle einnimmt, die zuvor der *mens* zugewiesen war. Darin sieht sie die "grundlegende Stellung"²²⁴ des Gedächtnisses ausgedrückt, welches sowohl für den Erkenntnis- wie auch für den Willensakt Voraussetzung ist. Mit der Annäherung der *mens* und der *memoria* versucht Edith Stein zwischen den beiden Ternaren und damit indirekt zwischen Augustinus und Thomas zu vermitteln. Dennoch sind damit nicht alle Unterschiede zwischen den beiden Ternaren zur Sprache gekommen, da im dritten Ternar die Liebe durch den Willen ersetzt worden ist. Jedoch findet sich nach Stein sowohl bei Augustinus als auch bei Thomas keine scharfe Unterscheidung von Liebe und Wille.

Mit dieser Feststellung verlässt Edith Stein die gespurten Wege und wendet sich ihren eigenen Erörterungen zu. Zunächst grenzt Stein die Liebe vom Verlangen und vom Wollen ab, um dann im Anschluss an ihre trinitätstheologischen Erörterungen das Wesen der Liebe zu betrachten. Liebe ist im eigentlichsten Sinn persönliche Hingabe und nur in Gott ist sie vollkommen verwirklicht: "in der

²²⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 378f.

²²¹ Ausserdem gibt sie zumindest in zwei Fussnoten die falschen Referenzen an: vgl. STEIN E., *EES*, S. 380, Fussnote 119: sie verweist auf Buch VIII statt VII von *De Trinitate* und STEIN E., *EES*, S. 392, Fussnote 144: sie verweist auf Buch XI statt XII von *De Trinitate* und auf Frage 94 statt 93 bei Thomas im ersten Teil seiner *Summe der Theologie*. Die geringfügigen Verwechslungen sind wohl als Flüchtigkeitsfehler zu verstehen, zeigen aber indirekt, dass sich Edith Stein wahrscheinlich nur wenig mit dem Quellentext beschäftigte.

²²² STEIN E., *EES*, S. 380.

²²³ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 380.

²²⁴ STEIN E., *EES*, S. 381.

Wechseliebe der göttlichen Personen, in dem sich selbst hingebenden göttlichen Sein. Die Liebe ist Gottes Sein, Gottes Leben, Gottes Wesen"²²⁵. In den wechselseitigen Liebesbeziehungen der göttlichen Personen ist die Liebe sowohl in ihrer Unterschiedenheit als auch in ihrer Einheit verwirklicht, doch sie spaltet sich in ihrem endlichen Abbild auf. Die menschlichen Geisteskräften, die im augustinischen Ternar analog den göttlichen Personen entsprechen, stimmen nur begrenzt mit der Liebe überein. Die Verhältnisbestimmung zwischen Liebe und Geisteskräften führt Stein zu einer Neusituierung des Ternars *memoria*, *intelligentia* und *voluntas*: die Liebe erscheint nach Stein nicht mehr in diesem Ternar, weil sie selber "als Grund und Ziel dieser dreifachen geistigen Leistung anzusehen ist"²²⁶. Die Liebe als *Grund* betrifft nach Stein das Innenleben der Seele und die Liebe als *Ziel* bezieht sich auf den aus sich herausgehenden Geist. Zunächst beschäftigt sie sich mit den drei von Augustinus genannten Kräften. Durch die Erkenntnis und den Willen geht der Geist aus sich heraus und der Liebe als Ziel entgegen. Durch das Gedächtnis bleibt der Geist in sich selbst und findet in der Liebe seinen tiefsten göttlichen Grund. Der ganze menschliche Geist ist von der Liebe umfasst: er ist zugleich in ihr verwurzelt und strebt noch weiter nach ihr.

Die Neueinteilung der Kräfte führt Stein zu einem Neuansatz gegenüber den klassischen Ternaren. Stein versucht konkret aufzufinden, was sie als Verzweigungen des trinitarischen Grundgesetzes bezeichnet. Nach Stein entfaltet sich der Geist in dreifacher Richtung: nach aussen und nach innen (wie oben gesehen) und drittens in der Auseinandersetzung von aussen und innen. In der Beziehung zur Aussenwelt ist der Geist dreigliedrig strukturiert: klassisch im Erkennen und Wollen, aber auch im Fühlen als von Erkennen und Wollen unterschiedene Kraft geht der Geist aus sich heraus²²⁷. Analog dazu ist der Geist in sich selbst dreigliedrig strukturiert und zwar im erkenntnismässigen Innesein (Erkenntnis und Gedächtnis), im Sichfühlen (Fühlen) und im Jasagen zum eigenen Sein (Wille)²²⁸.

In diesem Modell Steins möchte ich nur einen Aspekt hervorgreifen, der direkt zu den Erörterungen der *imago Dei* bei Augustinus und Thomas in Verbindung steht, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Gedächtnis und Erkenntnis. Denn nach Stein korreliert die nach aussen gehende Erkenntnis mit dem "Innesein des eigenen Seins in der Urform des Gedächtnisses, die zugleich die Urform des Erkennens ist"²²⁹. Edith Stein scheint sich hier dem thomistischen Verständnis der Geisteskräfte zuzuwenden. Doch bereits zu Beginn ihrer Untersuchung über das Gottesbild im Menschen ist Edith Stein auf die Frage nach der Unterscheidung der nach aussen oder innen

²²⁵ STEIN E., *EES*, S. 382.

²²⁶ STEIN E., *EES*, S. 382.

²²⁷ Stein bezieht sich insbesondere auf Theodor Haecker, der das Ternar Denken, Fühlen, Wollen als das eigentliche Abbild der Trinität im menschlichen Geist betrachtet. Dieses Ternar ist nach Haecker von der modernen Psychologie entdeckt worden: "die moderne Psychologie bringt es, *ohne jede Absicht, ja zum Teil sogar gegen ihre Absicht*, [...] klar an den Tag, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ist" (HAECKER T., *Schöpfer und Schöpfung*, S. 137 in der zweiten Edition). Stein setzt sich kritisch mit Haecker auf den Seiten 413f. auseinander.

²²⁸ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 383.

²²⁹ STEIN E., *EES*, S. 383.

gerichteten Kräfte eingegangen²³⁰. Der Kontext ist allerdings an dieser Stelle das Ichleben mit seinen drei Grundrichtungen: empfangen, innerlich verarbeiten und antworten. Stein sieht in den nach aussen gerichteten Kräften einerseits den *Empfang* von Informationen durch die Erkenntniskräfte und andererseits die *Antwort* mittels der Strebenskräfte. Im Gedächtnis hingegen erkennt sie eine Bedingung der *inneren Verarbeitung* der empfangenen Materialien. Dabei verweist sie in einer Fussnote auf das thomistische Verständnis, nach welchem das Gedächtnis dem Erkenntnisvermögen zugeordnet ist und fügt bei: "In der Tat wäre ja ohne die Leistung des Gedächtnisses keine Erkenntnis möglich"²³¹. Mit dieser Feststellung von der engen Verbindung des Gedächtnisses mit dem Verstand ist eine gewisse Approbation der thomistischen Position ausgedrückt.

Dennoch ist Edith Stein auch der augustinischen Dreiteilung verbunden, denn durch die Auffassung des Gedächtnisses als eigenständige Kraft wird besser dessen zentrale Aufgabe für den Menschen hervorgehoben: "Ohne Gedächtnis gäbe es keinen 'Strom' geistigen Lebens und damit überhaupt kein geistiges Sein. Darum kann man es verstehen, daß Augustinus ihm eine selbständige Stellung neben Verstand und Willen einräumt"²³². Hier wird das feine Vorgehen Edith Steins sichtbar, denn offensichtlich liegt es ihr nicht daran, eine Auffassung unter Ausschluss der anderen zu adoptieren²³³. Sie scheint aber tendenziell die Zuordnung des Gedächtnisses zum Verstand zu bevorzugen, wenn dadurch nicht die wichtige Aufgabe des Gedächtnisses im inneren des menschlichen Geisteslebens unterbewertet wird.

Gesamthaft kann die steinsche Rezeption der *imago Dei*-Lehre bei Augustinus und Thomas als respektvoll und frei qualifiziert werden. Der Respekt zeigt sich insbesondere in der wohlwollenden Art der Darstellung und der abwesenden expliziten Kritik. Rein sachlich bleibt Stein insofern in Kontinuität mit der klassischen Lehre, indem sie alle Elemente der klassischen Ternare übernimmt. Aber im Umgang mit den augustinischen Ternargliedern ist sie die frei suchende Philosophin. Gerade dank ihrer philosophischen Bildung ist es ihr möglich, die klassischen Ternare mit einem erneuerten Verständnis von Geist zu präzisieren und neu zu ordnen. Der eigentlich theologische Einfluss in ihrer Neukonzeption ist sicherlich die Auffassung, dass die Liebe die verschiedenen Ternare als Grund und Ziel des menschlichen Geisteslebens umfasst. Diese neue Perspektive ist ein direkter Anknüpfungspunkt mit ihrem trinitätstheologischen Liebesansatz, der rein philosophisch nicht in dieser Weise zugänglich wäre: "Die Liebe aber ist die grosse Drei-Einheit, die alles in sich zusammenfaßt und Inneres und Äußeres eint"²³⁴.

²³⁰ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 366f., Kap. VII, § 9.3 mit dem Titel *Wesen, Kräfte und Leben der Seele* und S. 367-374, Kap. VII, § 9.4 mit dem Titel *Das Innere der Seele*.

²³¹ STEIN E., *EES*, S. 368, Fussnote 95. Anschliessend daran fügt Stein die *neutrale* Feststellung bei, dass bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz die augustinische Dreiteilung Verstand, Gedächtnis und Wille zu finden ist.

²³² STEIN E., *EES*, S. 381.

²³³ Vgl. dazu STEIN E., „Die Seelenburg“, in *EES*, S. 524, Fussnote 100. In dieser Fussnote enthält sich Edith Stein ebenfalls einer eindeutigen Stellungnahme.

²³⁴ STEIN E., *EES*, S. 384.

Die Dynamik des Gottesbildes im Menschen

Eine wichtige Brücke zwischen Augustinus und Stein ist ihr gemeinsames Anliegen, im Menschen die Dynamik des Gottesbildes zu zeigen. Die Entwicklung der *imago Dei* im Menschen ist bei Augustinus insbesondere im christologisch heilsgeschichtlichen Kontext beschrieben. Er verwendet Begriffe wie Entstellung und Wiederherstellung des Abbilds im Menschen²³⁵. Bei Stein dagegen ist der heilsgeschichtliche Aspekt fast gar nicht berücksichtigt. Einerseits mag das daran liegen, dass Stein von der neuscholastischen Augustinusinterpretation beeinflusst war, die die heilsgeschichtlichen Aspekte in seinem *De Trinitate* sehr wenig zur Kenntnis nahm²³⁶. Aber vielleicht hängt das noch tiefer mit dem Vorhaben Edith Steins zusammen. Denn sie interessiert sich in der Suche nach dem Abbild nicht für seine heilsgeschichtliche, sondern für seine ontologische Grundlage im Menschen.

Wie aber kann Edith Stein die Dynamik des Gottesbildes zeigen ohne direkt soteriologisch zu argumentieren? Erneut geht sie von Augustinus aus, der in der Reflexivität des Geistes ein Abbild Gottes sieht. Der menschliche Geist weiss um sich selbst, er erkennt und liebt sich. Edith Stein fragt dann genauer nach dieser positiven Beurteilung des menschlichen Geistes und insbesondere der menschlichen Selbstliebe. Mit Augustinus meint sie, dass das Abbild eine rechte Selbstliebe fordert, damit es möglichst vollkommen das göttliche Urbild darstellt, und diese ist nach Stein "nur aus der Gottesliebe zu verstehen"²³⁷. Folglich ist der Mensch umso klareres Abbild Gottes, je mehr er der göttlichen Liebe nachgebildet ist. Die Entwicklung des Bildes im Menschen verläuft daher parallel zur Entwicklung seiner Liebe. Als höchste Annäherung an die Liebe Gottes betrachtet sie die freie Hingabe des Menschen an Gott: "wer sich ihm hingibt, der gelangt in der liebenden Vereinigung mit ihm zur höchsten Seinsvollendung"²³⁸. Denn der Akt der Selbsthingabe aus Liebe zu Gott umfasst die Liebe zu sich selbst und zu allem Geschaffenen, weil alle Kreaturen bereits von Gott geliebt sind.

Allerdings ist die Liebeshingabe dem Menschen nicht aus eigener Kraft möglich²³⁹. Nur die vorausgehende Zuwendung Gottes eröffnet dem Menschen die Möglichkeit der Selbsthingabe an Gott. Wenn sich Gott auf die Antwort des Menschen ihm hingibt, so ist das Abbild Gottes nicht mehr ein rein natürliches, sondern das übernatürliche Abbild durch die gnadenhafte Einwohnung im Menschen. Es ist ein trinitarisches Abbild, denn das "göttliche Leben, das sich in der gottliebenden

²³⁵ Vgl. S. 92.

²³⁶ Dieses neuscholastische Verständnis revidierte Michael Schmaus in einem Nachwort 40 Jahre nach der Erscheinung seiner These über *De Trinitate* von Augustinus: "Das Metaphysische wird betrieben um des Heilsgeschichtlichen willen, nicht umgekehrt" (SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Nachwort S. XVIII*). Studer betont ebenfalls die Wichtigkeit des heilsgeschichtlichen Aspekts bei Augustinus: STUDER B., *Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate*, in J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild*, S. 39-52. "Es kann somit nicht genug betont werden, wie grundlegend die Thematik *theologia – oikonomia* für das trinitarische Denken Augustins ist. Das ergibt sich eindeutig vor allem aus seinen Ausführungen über die Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes und über das *Filioque*" (S. 45).

²³⁷ STEIN E., *EES*, S. 384.

²³⁸ STEIN E., *EES*, S. 385. Dieses Zitat kann besser auf dem Hintergrund von Edith Steins Engagement im Karmeliterorden verstanden werden.

²³⁹ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 385-387, Kap. VII, § 9.8 mit dem Titel *Das übernatürliche Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele*.

Seele entfaltet, kann kein anderes sein als das dreifaltige der Gottheit"²⁴⁰. Daher ist das Gottesbild im Menschen nicht nur Abbild im Sinn einer gewissen strukturellen Nachahmung Gottes, sondern "ein wirkliches Mit- und Nachleben des dreipersonlichen und göttlichen Lebens"²⁴¹. Die Vereinigung mit Gott führt zur gegenseitigen Durchdringung zweier Geister wie sie nur aufgrund der freien persönlichen Hingabe möglich ist, wobei aber immer die Unterschiedenheit des Seins gewahrt bleibt²⁴². Nach Stein ist sie ontologisch in der Geistnatur der Seele vorgezeichnet. Die menschliche Seele gestaltet nämlich nicht nur ihren Leib und sich selbst, sondern als geistige Seele hat sie die Aufgabe "des Aufsteigens über sich selbst zur Vereinigung mit Gott"²⁴³: der Mensch ist *capax Dei*.

Die ziemlich kurze Erörterung über das übernatürliche Gottesbild in der Seele durch die gnadenhafte Einwohnung Gottes ist mehr ein Ausblick als eine abgeschlossene Untersuchung. Edith Stein würde sie wohl gerne ausführlicher gestalten²⁴⁴, aber im Rahmen ihrer Seinslehre beschränkt sie sich hauptsächlich auf das natürliche Gottesbild in der Seele. Dies entspricht ihrer Auffassung der christlichen Philosophie, nach welcher das übernatürliche Glaubensleben in der Kontinuität der christlichen Philosophie steht, aber nicht eigentlicher Teil davon ist.

Die Ausweitung der Trinitätsanalogien bei Edith Stein

In der Untersuchung der *imago Dei* im menschlichen Seelenleben ist Stein von Augustinus und Thomas ausgegangen. Doch wurde bereits angetönt, dass Edith Stein das Gottesbild auch im ganzen Menschen erkennt und in dieser Aufgabe nicht auf die Vorarbeit des Augustinus und des Thomas aufbauen kann. Dennoch handelt es sich eigentlich nicht um ein zweites Bild, das ohne Beziehung zum Bild in der menschlichen Seele wäre, sondern vielmehr sind die beiden Abbilder letztendlich nur ein einziges. Denn die Seele hat Stein zufolge eine "dreifache Entfaltungsrichtung: Gestaltung des Leibes, Gestaltung der Seele, Entfaltung im geistigen Leben"²⁴⁵. Die Seele ist eine, aber sie hat eine dreifache Richtung und ist in diesem Sinn Abbild der Dreieinigkeit²⁴⁶. Analog ist auch der ganze Mensch eine Einheit, aber er besteht aus Seele, Leib und Geist. Diese drei Wesensmerkmale des Menschen sind nach Stein die Grundformen des menschlichen Seins und haben ihr Urbild in Gott selbst: die Seele als das quellhaft Ursprüngliche ist Bild des Vaters, der Leib als festumrissener Wesensausdruck ist Bild des Sohnes und der Geist ist Bild des Heiligen Geistes²⁴⁷.

²⁴⁰ STEIN E., *EES*, S. 386.

²⁴¹ STEIN E., *EES*, S. 393.

²⁴² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 387.

²⁴³ STEIN E., *EES*, S. 387.

²⁴⁴ Vgl. dazu ihren Anhang *Die Seelenburg*, in welchem sie das Gnadenleben der sieben Wohnungen nach Teresa von Avila beschreibt und diese mit ihrer Seinslehre in Verbindung bringt (STEIN E., „Die Seelenburg“, in *EES*, S. 501-525).

²⁴⁵ STEIN E., *EES*, S. 390.

²⁴⁶ Die Seele ist hier verstanden als Form des Leibes und dadurch auf den ganzen Menschen bezogen. Bereits weiter oben ist gezeigt worden, wie Stein das Gottesbild bereits im geistigen Teil der Seele entdeckt hat (vgl. S. 97).

²⁴⁷ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 426. Für Stein sind Seele, Leib und Geist die Grundformen allen wirklichen Seins schlechthin. Daher kann nach Stein sogar bei den unbelebten Geschöpfen analog von Seele, Leib und Geist gesprochen werden (vgl. STEIN E., *EES*, S. 389).

Wie aber kann die Verbindung zwischen Abbild in der Seele und im ganzen Menschen gezeigt werden? Dazu greift Stein auf die theologische Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zurück, ohne allerdings die Begriffe zu verwenden. Sie versteht die zeitlichen Missionen des Sohnes und des Heiligen Geistes analog zur Leib- und Geistgestaltung durch die Seele: "Die Hineingestaltung in einen ihr [der Seele] fremden Stoff bei der Bildung des Leibes kann dann der Menschwerdung des Wortes verglichen werden, ihr Ausgehen aus sich selbst in eine äußere Welt, der sie ihr Gepräge gibt, der Sendung des Geistes in die Schöpfung"²⁴⁸. Daher ist der Mensch nicht nur Abbild des innergöttlichen Lebens, sondern auch Abbild des heilsgeschichtlich wirksamen Gottes. Rein natürlich gesehen ist allerdings die Leib- und Geistgestaltung kein vollkommenes Abbild der Trinität. Erst wenn sich die Seele dem göttlichen Leben öffnet, dann wird der Mensch in seinem Leib wirklich nach dem Bild des menschengewordenen Sohnes und in seinem Geist nach dem Bild des ausgesandten Geistes umgestaltet. Die steinsche Aussage ist deutlich: das Gnadenleben kann nicht als eine rein seelische Angelegenheit betrachtet werden, sondern die Vervollkommenung des Gottesbildes im Menschen bezieht sich auf das leib-seelisch-geistige Ganze.

Im Anschluss an diese ganzheitliche Untersuchung des Gottesbildes im Menschen bringt Stein einen zentralen Einwand gegen alle vorhergehenden Interpretationen ein: in einem einzelnen Geschöpf gibt es unmöglich eine Dreipersonlichkeit²⁴⁹. Angesichts dieser unausweichlichen Unähnlichkeit der *imago Dei* haben bereits Augustinus und Thomas gefragt, ob nicht die Familie bestehend aus Mann, Frau und Kind ein Abbild Gottes sein könne²⁵⁰. Ihre Antwort war negativ, zum einen weil sich nach dem biblischen Text von Gen 1, 26 die *imago Dei* auf den einzelnen Menschen bezieht und zum anderen weil die Zeugung kein spezifisch menschlicher Akt ist. Dagegen wendet Stein ein, dass der menschliche Zeugungsakt spezifisch menschlich sein kann und soll. Er ist eine freie und persönliche Tat, in der die leibliche Einigung Zeichen der seelischen Hingabe ist. Im Vergleich zur leiblichen Zeugung sieht Edith Stein in der geistigen Zeugung einer Gemeinschaft ein noch klareres Abbild der Dreieinigkeit. Jede authentische, menschliche Gemeinschaft hat ihr Urbild in Gott²⁵¹.

Es ist bereits in der Erörterung des Relationsbegriffs zum Ausdruck gekommen, dass die Annäherung zwischen Person und Beziehung zuerst in der theologischen Reflexion zustande kam²⁵².

²⁴⁸ STEIN E., *EES*, S. 390; vgl. dazu THOMAS, *ST*, Ia, q. 43 über die zeitlichen Missionen des Sohnes und des Heiligen Geistes. Bei Thomas wird diese Frage erst am Schluss seines Traktates über den dreieinen Gott behandelt. Das kann einerseits damit erklärt werden, dass Thomas vom innergöttlichen Leben zur ökonomischen Trinität vordringt und nicht nach der Reihenfolge, nach welcher der Mensch das Trinitätsgeheimnis entdeckt. Ausserdem hat die Missionsfrage 43 eine Übergangsfunktion zur Schöpfungsfrage 44. Auch bei Stein erscheinen die göttlichen Missionen erst am Ende mit der Aufgabe, den Zusammenhang von 'innerem' und 'äusserem' Menschen zu verbildlichen.

²⁴⁹ Dieser Einwand findet sich bereits bei AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, 22, 42; vgl. S. 93.

²⁵⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, 6, 6; vgl. THOMAS, *ST*, Ia, q. 93, a. 6 ad 2; vgl. STEIN E., *EES*, S. 392, Fussnote 144.

²⁵¹ Vgl. dazu die Aufnahme dieses Themas in der Konstitution *Gaudium et spes*. Jesus – in seinem Gebet für die Einheit der Jünger – "aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate" (GS 24, 3). Die Konzilsaussage bezieht sich explizit nur auf die Gemeinschaft der Glaubenden und nicht wie bei Edith Stein auf jede wahrhaftige, menschliche Gemeinschaft.

²⁵² Vgl. S. 72.

Auf diesen theologischen Einfluss lässt sich auch die analoge Ausweitung des Personbegriffs in der modernen Philosophie zurückführen. Edith Stein beispielsweise betrachtete bereits vor ihrer Konversion das Gemeinschaftsleben als Wesensmerkmal der Person²⁵³. Aber die Betrachtung des menschlichen Gemeinschaftslebens im Horizont seines göttlichen Urbilds wirft ein neues Licht darauf. Denn das göttliche Urbild ist Modell für die menschliche Gemeinschaft, die sich möglichst nach seinem göttlichen Vorbild ausrichtet. Daher ist analog zu den Liebesbeziehungen Gottes die persönliche und wechselseitige Hingabe der Menschen die höchste Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft.

Aber auch diese Annäherung von menschlicher und göttlicher Gemeinschaft kann nicht über die Unvollkommenheiten des Abbilds hinwegtäuschen. So sind verschiedene Menschen nie eines gleichen Wesens und ausserdem muss eine menschliche Gemeinschaft keineswegs auf drei Personen beschränkt bleiben. Daher betont Edith Stein am Ende ihrer Untersuchung noch einmal die Unähnlichkeit des Abbildverhältnisses: "freilich ist das Abbild ein unendlich fernes und unvollkommenes – wie jedes endliche Abbild des Ewigen"²⁵⁴. Das Abbild der Dreieinigkeit ist in der Vielheit des Seienden aufgebrochen in eine Vielheit von komplementären Aspekten. Daher geben im Menschen sowohl das Einzelwesen als auch die Gemeinschaft "das Urbild in verschiedener Weise wieder und ergänzen einander in ihrer Abbildlichkeit"²⁵⁵. Der Mensch vereint in sich alle Bereiche des wirklichen Seins und ist dadurch ein besonders vielschichtiges Gottesbild. Die Spitze der Analogie ist das dem Menschen und Gott gemeinsame Personsein, das beim Menschen in seiner höchsten Verwirklichung die freipersonliche Hingabe im Gemeinschafts-, Gnaden- und Glorienleben ist.

4.6 Zusammenfassende Sicht

Bereits in den ersten Kapiteln von *Endliches und ewiges Sein* macht Edith Stein mehrere Anspielungen auf Glaubenswahrheiten und zwar an den Stellen, wo die philosophische Suche auf unlösbare Rätselfragen stösst²⁵⁶. Erst mit dem erneuerten Analogieverständnis im sechsten Kapitel bekommen die Glaubenswahrheiten einen neuen zentralen Stellenwert, da sie Ausgangspunkt der folgenden philosophischen Untersuchung werden²⁵⁷. Der Hauptteil dieses Kapitels untersucht den *Ort* und *Sinn* der Trinitätstheologie und des damit zusammenhängenden Personbegriffs im sechsten und siebten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein*²⁵⁸.

In der Frage nach dem *Ort* der Trinitätstheologie legt sich eine dreifache Unterscheidung nahe, die in der Struktur des sechsten und siebten Kapitels zum Ausdruck kommt. Erstens die

²⁵³ Vgl. WULF C. M., *Freiheit und Grenze*, S. 196: "Die gesamte geistig-seelisch-leiblich verfasste Person ist zudem wesenhaft hingeordnet auf andere Personen". Und im dazugehörigen Unterkapitel: "Der menschlichen Gemeinschaft kommt im steinschen Werk eine herausragende Rolle zu. Die phänomenologischen Bemühungen um das Wesens [sic] der Person machen die Klärung des Wesens der menschlichen Gemeinschaft notwendig" (S. 216).

²⁵⁴ STEIN E., *EES*, S. 392f.

²⁵⁵ STEIN E., *EES*, S. 393.

²⁵⁶ Vgl. Abschnitt 4.1.

²⁵⁷ Vgl. Abschnitt 4.2.

²⁵⁸ Vgl. Abschnitte 4.4 und 4.5.

Unterscheidung zwischen Personbegriff und Trinitätslehre²⁵⁹; zweitens die Verschiedenheit der Thematik im sechsten und siebten Kapitel: geht es im sechsten Kapitel um die Frage nach dem Sinn des Seins in seiner Vielheit, dann untersucht Stein im siebten Kapitel das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung; und schliesslich der Unterschied zwischen der Darlegung der spezifisch theologischen Elemente und deren philosophischen Auswirkungen²⁶⁰. Die letztgenannte Unterscheidung zwischen theologischem und philosophischem Aspekt der Untersuchung stellt die Frage nach dem *Sinn* der Trinitätstheologie im Werk Edith Steins. Es geht um die Frage, inwiefern die theologischen Anleihen für die philosophische Reflexion sinnvoll sind und diese befruchten können. Wenn Gott als Urbild und Urgrund von allem endlichen Sein verstanden wird, dann können die offenen Fragen der Philosophie von Gott her neu erhellt werden. Das betrifft insbesondere die Fragen nach der Vielheit des Seienden, nach der Struktur und nach der Dynamik des endlichen Seienden, die vom göttlichen Sein als Geist und Liebe neu angegangen werden.

4.6.1 Rezeption der theologischen Elemente

Ganz grundsätzlich muss darauf hingewiesen werden, dass Edith Stein keine eigentliche theologische Ausbildung genoss, sondern sich in ihrer freien Zeit so gut wie möglich theologisch zu bilden versuchte²⁶¹. Es geht ihr denn auch nicht um die Erstellung eines vollständigen theologischen Traktats, sondern vielmehr um die Hervorhebung einiger zentraler theologischer Aussagen und Intuitionen.

Im sechsten Kapitel situieren sich die theologischen Elemente unmittelbar nach der Wende im Analogieverständnis, so dass Edith Stein die Prinzipien einer Analogie von oben her direkt in die Tat umsetzt: in der Rezeption der theologischen Glaubenswahrheiten geht es ihr um Hinweise über das *primum analogatum*, das in sich allen Sinn des endlichen Seins umfasst. Konkret rezipiert Stein die

²⁵⁹ Die Erörterung des Personbegriffs ist bereits Teil der Trinitätslehre; deshalb situiert sich seine Behandlung jeweils vor der trinitätstheologischen Untersuchung.

²⁶⁰ Aus dieser dreifachen Unterscheidung kann folgendes Schema gewonnen werden:

<i>Endliches und ewiges Sein</i>	Kapitel VI	Kapitel VII
Person (Theologie)	§ 4.3 (göttliches <i>Ich bin</i>)	§ 1 (göttliche Person und Hypostase)
Person (Philosophie)	§ 4.3+4 (menschliches <i>Ich</i>)	§ 1-5 (Personsein des Menschen und der Engel)
Trinität (Theologie)	§ 4.5 (<i>Ich-Du-Wir</i> in Gott, gezeigt an der Liebe)	§ 6 (Trinität in der Theologie, Gott als Liebe und Vorschlag einer trinitarischen Appropriation)
Trinität (Philosophie)	§ 4.5 (menschliche Gemeinschaft)	§ 7-11 (Abbild der Trinität in der Schöpfung)

Die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie ist im sechsten Kapitel weniger deutlich, insbesondere weil sich die aufsteigende und absteigende Methode noch kreuzen.

²⁶¹ Es ist allerdings bekannt, dass Edith Stein gerne Theologie studiert hätte. In einem Brief an den Benediktiner Petrus Wintrath schreibt sie über ihren Wunsch eines erneuten Philosophie- und Theologiestudiums: "Wenn ich 15 oder 20 Jahre jünger wäre und frei zu tun, was mir das Beste schiene, dann würde ich noch einmal von unten herauf mit dem Studium der Philosophie u. Theologie anfangen" (STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen I*, S. 223f., Dokument 206 vom 12.6.1932).

Selbstoffenbarung Gottes als des *Ich bin* (vgl. Ex 3, 14), den sie dann trinitarisch mit Hilfe des Modells *Ich, Du, Wir* (vgl. Joh 10, 30) erklärt. Der Herausforderung jeder Trinitätstheologie, Einheit und Verschiedenheit in Gott gleichzeitig aufrechtzuerhalten, stellt sich Stein mit dem Hinweis auf das Liebessein Gottes (vgl. 1 Joh 4, 8.16), das der tiefste Grund des geschaffenen Seins ist.

Das siebte Kapitel folgt einer klaren Struktur: die ersten fünf Paragraphen sind eine Erörterung des Personbegriffs und zwar im ersten Paragraph mit der Untersuchung der göttlichen Person und anschliessend mit der philosophischen Behandlung des Personseins der Menschen und der reinen Geister. Die Paragraphen sechs bis elf untersuchen das Abbild der Dreifaltigkeit in der ganzen Schöpfung, ausgehend von einer Betrachtung des trinitarischen Urbilds im sechsten Paragraphen, welches zur Basis der nachfolgenden Untersuchung wird.

In der Erörterung des *theologischen Personbegriffs* setzt sie sich erstmals mit Augustinus und Thomas auseinander. In *De Trinitate* des Augustinus greift sie den Relationsbegriff auf und bei Thomas rezipiert sie die analoge Verwendung des Personbegriffs und die Untersuchung über die Hypostase. Diese Untersuchung ist einerseits theologisch, weil Augustinus und Thomas nach der Relation und Person in Gott fragen, aber andererseits ist die Frage nach dem allgemeinen Personverständnis philosophisch im Hinblick auf die menschliche Person. Denn der Personbegriff an sich ist nicht selber Teil der christlichen Offenbarung, sondern ein Ergebnis der theologischen Erklärung der Offenbarung. Der eigentlich theologische Aspekt des Personbegriffs ist sein Verweis auf die Beziehungen in der Trinität, da theologisch das Unterscheidende in Gott mit dem Personnamen bezeichnet wird.

Den Schritt von der Person zur Trinität vollzieht Edith Stein gemäss ihrer Auffassung christlicher Philosophie, indem sie sich im sechsten Paragraphen der *Trinitätslehre* widmet. Dazu verwendet sie zwei verschiedene Ansätze, die sie miteinander in Verbindung bringt. Zunächst versucht sie, den drei göttlichen Personen drei Aspekte ihrer Untersuchung des endlichen Seins zu appropriieren. Edith Stein erkennt eine Affinität des Vaters mit dem Selbstand, eine Affinität des Wortes mit dem Sinn und eine Affinität des Heiligen Geistes mit der Lebenskraft. Diese Appropriation begründet sie mit den Hervorgängen des Sohnes und des Heiligen Geistes, die sie im Anschluss an Augustinus, Thomas und den Katechismus als Akt des Verstandes und des Willens versteht. Von der Bibel her kann das Verständnis der Trinität durch die Geistesakte mit dem Johanneswort: "Gott ist Geist" (Joh 4, 24) erhellt werden. Diesen ersten Ansatz bringt Stein mit der offenbarten Liebe Gottes in Verbindung. Sie zeigt auf, wie die beiden Hervorgänge des Sohnes und des Heiligen Geistes – als Geistesakte verstanden – ganz von der Liebe bestimmt sind. Weil Gott die Liebe ist, darum ist das Ergebnis des göttlichen Verstandes- und Willensakts wiederum Liebe und nur durch die Beziehung unterschieden. Konkret heisst das – und das ist der theologisch interessante Beitrag Edith Steins –, dass der klassisch-psychologische Ansatz den offenbarten Liebesansatz nicht konkurrenziert, sondern mit ihm in Beziehung steht: der Geist und seine Akte sind ganz von der Liebe geprägt und umfasst.

Bezüglich der *Quellen* der herangezogenen Glaubenswahrheiten ist zu bemerken, dass Edith Stein zur Fundierung sowohl des theologischen Personbegriffs als auch des Trinitätsgeheimnisses von der biblischen Offenbarung ausgeht, welche der Nährboden des christlichen Glaubens ist. Nach der

Heiligen Schrift bezieht sie sich ebenfalls auf Konzilien, auf das Glaubensbekenntnis und auf den Katechismus. In Bezug auf die theologische Tradition bezieht sie sich vor allem auf Augustinus als Vertreter der *Väter* und auf Thomas als Vertreter der *Theologen*²⁶². Was den *Inhalt* der verwendeten Quellen betrifft, so integriert Stein wenige, aber zentrale Glaubensaussagen. Grundsätzlich ist das der Glaube zunächst an den persönlichen und dann an den *dreipersonlichen* Gott²⁶³. Diese Glaubenswahrheit empfängt sie zielgerichtet für die eigene philosophische Fragestellung.

4.6.2 Philosophische Konsequenzen der theologischen Elemente

Die Frage nach den philosophischen Konsequenzen der theologischen Elemente ist schwierig, weil die theologische und die philosophische Untersuchung bei Edith Stein sehr nahe beieinander sind. Die Glaubenswahrheit ist nicht nur Ausgangspunkt für die philosophische Untersuchung, sondern auch mitten in der philosophischen Arbeit sind immer wieder theologische Bemerkungen eingestreut. Trotzdem wird dadurch die frühere rein philosophische Arbeit nicht grundsätzlich abgeändert, sondern vielmehr in einem neuen Kontext situiert. Die neue Aufgabe Steins ist die Eingliederung ihrer früheren Philosophie in ein theozentrisches Weltbild und die philosophische Fundierung und Erklärung der spezifisch christlichen Elemente.

In der Frage nach der Person wird das *Ich* als Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchung vom göttlichen *Ich* bestätigt und zugleich von Gott her objektiviert. Auch das Verständnis der göttlichen Personen als (subsistente) Relationen führt bei Stein zu einer Neubewertung der Persongemeinschaft als Wesensmerkmal des Menschen. Der theologische Beitrag erlaubt es ihr, eine Verbindung zwischen dem klassischen und dem modernen Personbegriff herzustellen und selber zu einem umfassenderen Personverständnis zu gelangen.

Die Selbstoffenbarung Gottes als Person führt in der Heilsgeschichte weiter zur Offenbarung der Dreipersonlichkeit Gottes, die von Edith Stein in ihrem Werk besonders ausführlich berücksichtigt wird. Der eigentlich theologische Beitrag kommt von Steins Verständnis, dass sich die Trinität in der Schöpfung abbildet. Im Verhältnis der Trinität zur Schöpfung stellen sich in philosophischer Hinsicht vor allem zwei Fragen: zum einen die Frage nach der Einheit und Vielheit im Seienden und zum anderen die Frage nach der Struktur und der Dynamik des endlichen Seins²⁶⁴. Die erste Frage steht in Zusammenhang mit der Schöpfung, die Edith Stein als freies, vernünftiges und gutes Werk Gottes versteht. Das endliche Sein ist folglich nicht notwendig, aber da Gott in seinem ewigen Plan die Schöpfung will, ist diese im innergöttlichen Leben eine Realität. Dabei betont

²⁶² In der Untersuchung der reinen Geister greift sie auch ausführlich auf Pseudo-Dionysius und Duns Scotus zurück.

²⁶³ Neben diesem trinitarischen Glaubenskern vergisst Stein auch nicht die damit verbundenen Wahrheiten im Wirken Gottes nach aussen: die Schöpfungs- und Heilsoökonomie als Ausdruck des innergöttlichen Lebens. Der Schöpfungsglaube ist grundlegend für die Frage nach dem Abbild der Trinität im endlichen Sein (vgl. Kap. VII) und die Menschwerdung ist für Stein wegweisend in der Untersuchung der Individualität (vgl. Kap. VIII).

²⁶⁴ Vgl. GRESHAKE G., *Der dreieine Gott*, S. 441-464: Es ist erstaunlich festzustellen, dass Gisbert Greshake in seinem trinitätstheologischen Werk in derselben Reihenfolge auf die gleichen zwei Problemkreise eingeht. Im dritten Teil mit dem Titel *Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens* bespricht Greshake im ersten Kapitel zwei Grundprobleme: erstens *Das Problem "Einheit und Vielfalt"* und zweitens das Problem einer *"trinitarischen Ontologie"*.

sie die Aufgabe des Logos, in welchem alles endliche Sein seinen Sinn hat und die Aufgabe des Heiligen Geistes, von dem alle Gaben an die Geschöpfe ausgehen.

Die verschiedenen Aufgaben der göttlichen Personen in der Schöpfung der endlichen Vielheit verweisen bereits auf die Struktur und Dynamik, die sich in allem Sein wiederfindet. Als Ausgangspunkt dieser zweiten Frage dienen die zwei verschiedenen trinitarischen Modelle, die vom Sein Gottes als Geist und Liebe ausgehen. Nach Stein finden sich beide Verstehensansätze der göttlichen Trinität sowohl in den unvernünftigen als auch den vernünftigen Geschöpfen analog wieder. Den Ansatz beim göttlichen Geist drückt Edith Stein mit der Appropriation Selbstand, Sinn und Kraft aus. Danach wird bereits das unvernünftige Sein in seiner Tendenz zu seiner reinen Form verstanden, die sein eigentlicher Sinn im göttlichen Logos ist. Das unvernünftige Sein ist deshalb nicht für sich selbst sinn- und *geistvoll*, sondern lediglich geistvoll *für* Geistiges. Ähnlich könnte man auch von der Liebe sagen, dass das unvernünftige Sein zwar nicht selber lieben kann, dass es aber für alles Liebende *liebenswert* ist²⁶⁵. Das unvernünftige Geschöpf ist daher nicht selbst geistig und liebesfähig, sondern es ist geistvoll und liebenswert für geistiges und liebendes Sein. Diese Begrenztheit des unvernünftigen Dreifaltigkeitsabbilds entfällt beim Menschen und bei den reinen Geistern, denn diese sind wie Gott selber geistig und selber liebesfähig und dadurch fähig zur Vereinigung mit Gott.

Das anthropologische Interesse Steins durchzieht ihr ganzes philosophisches Werk, und daher erstaunt es nicht, dass sie sich in *Endliches und ewiges Sein* vor allem dem Abbild der Trinität im Menschen zuwendet. Zunächst ist auf die Varietät des Gottesbilds im Menschen hinzuweisen. Edith Stein unterscheidet drei Ebenen: das Gottesbild in der menschlichen Gemeinschaft, im leib-seelisch-geistigen Menschen und im menschlichen Geist. Diese drei Ebenen sind miteinander verbunden, so wie in Gott die Relationalität der göttlichen Personen, die ökonomische und immanente Trinität sich aufeinander beziehen. Anthropologisch gesprochen ergibt das eine umfassende Sicht des Menschen in seinen verschiedenen zusammengehörigen Dimensionen. Als Spitze und Kern des menschlichen Lebens betrachtet sie den menschlichen Geist, eben weil der Mensch mit einem Geistes- und Liebesleben begabt ist und sich darin auf der höchsten Stufe als Abbild Gottes erweist. In der Suche nach der *imago Dei* im menschlichen Geist setzt sie sich mit Augustinus und Thomas auseinander. Allerdings betrachtet sie deren Hinweise nicht als Glaubenswahrheit, sondern als philosophischen Beitrag in der Frage nach den Geisteskräften. Sie bleibt in ihrer Auseinandersetzung – wie es ihr eigen ist – sehr respektvoll, integriert aber auch frei die modernen philosophischen Ergebnisse²⁶⁶. Die verschiedenen Quellen führen zu einem sehr vielfältigen und verzweigten Abbild der Trinität im Menschen, das Edith Stein in seiner Komplementarität zu schätzen weiss. Das ist allerdings nicht theologisch zu verstehen, als ob Gott die Summe der endlichen Gottesbilder wäre, sondern philosophisch im Sinn einer grösseren Breite der anthropologischen Untersuchung.

²⁶⁵ Das göttliche Sein der Liebe wird bei Edith Stein allerdings nur bei der Erörterung des Gottesbilds im Menschen in Betracht gezogen.

²⁶⁶ Beispielsweise integriert sie Aspekte des Geistverständnisses von Hegel (vgl. Fussnote 151 des vierten Kapitels) oder sie erkennt das Fühlen im Anschluss an Haecker und die moderne Psychologie als eigene Geisteskraft.

Abschliessend möchte ich auf die Dynamik des menschlichen Seins hinweisen, das in philosophischer Sichtweise zu einem Neuverständnis des Menschen führt. Wie alles endliche Sein strebt auch der Mensch nach der Verwirklichung seiner im göttlichen Logos vorgegebenen Wesensform. Nach Stein gestaltet sich der Mensch in seinem Seelenleben in dreifacher Richtung in den Körper, in die eigene Seele und in den Geist hinein. Die Geistgestaltung des Menschen sieht Stein als Aufsteigen "über sich selbst zur Vereinigung mit Gott"²⁶⁷. Daher ist der Mensch bereits natürlicherweise zum übernatürlichen Leben mit Gott gerufen. Die Theologie spricht vom Menschen als *capax Dei*²⁶⁸. Aufnahmefähig ist der Mensch für Gott in seinem Geistes- und Liebesleben. Denn solange im Menschen sein Geist und seine Liebe getrennt sind, erwartet der Mensch seine Einigung von der göttlichen Einheit des Geistes und der Liebe. Der höchste Sinn und die angestrebte Verwirklichung des menschlichen Seins ist das Mit- und Nachleben des göttlichen Lebens. Diese Perspektive sprengt den Rahmen der philosophischen Untersuchung, obwohl sie bereits philosophisch grundgelegt ist im Streben des Seins nach Aktualität²⁶⁹.

²⁶⁷ STEIN E., *EES*, S. 387.

²⁶⁸ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, 12, 15.

²⁶⁹ Die Lehre von Potenz und Akt ist die Ausgangslage der philosophischen Untersuchung Steins. Mit dieser Lehre bringt sie die Dynamik des Seins zur Selbstverwirklichung zum Ausdruck, die sie beim Menschen in der Entwicklung des natürlichen Gottesbilds zum übernatürlichen hin sieht.

Schlusswort und Ausblick

Vor dem zusammenfassenden Rückblick auf die Ergebnisse dieser Arbeit möchte ich zunächst darauf hinweisen, was in dieser Untersuchung nicht oder nur teilweise aufgearbeitet worden ist. Die wichtigste Grenze dieser Arbeit sehe ich darin, dass das philosophische Vorverständnis Edith Steins und ihre philosophischen Quellen nur wenig einbezogen sind. Das erklärt sich vor allem aus der Entscheidung, die theologische Ergänzung in der Philosophie und ihre direkten Konsequenzen zu erörtern und nicht Edith Steins Entwicklung in ihrem philosophischen Denken. Die Untersuchung ihrer philosophischen Grundlagen im Zusammenhang mit der Theologie verlangt nach einer weitergehenden Studie, die im Rahmen dieser theologischen Lizentiatsarbeit nicht geleistet werden konnte. Auch der Fragekreis um die Analogie, der in dieser Arbeit nur eingeführt ist, wäre eines eingehenderen Studiums wert, da das Analogieverständnis bei Edith Stein zur Bedingung der Möglichkeit ihrer christlichen Philosophie wird. Ein weiterer interessanter und noch zu bearbeitender Aspekt scheint mir Steins Verhältnis zu Thomas: wie gut kennt Edith Stein Thomas im Original und inwiefern hängt sie von seinen Kommentatoren und der Neuscholastik des zwanzigsten Jahrhunderts ab? Und wie weit lässt sie sich auf die philosophische Welt des Aquinaten ein, wenn man bedenkt, dass sie sich philosophisch weder als Realistin noch als Idealistin situieren will? In theologischer Hinsicht erkenne ich die Grenze dieser Arbeit vor allem darin, dass die Ansätze Edith Steins fast nur mit Augustinus und Thomas in Beziehung gebracht sind. Man könnte jedoch weiter fragen, beispielsweise inwiefern Edith Stein durch die Appropriation Selbstand, Sinn und Kraft mit der östlichen Theologie und ihrer Betonung der väterlichen Ursprünglichkeit einhergeht oder wie weit Edith Stein die franziskanische Tradition im Ansatz der Liebe als Schlüssel zur Trinität kennt und sich darauf bezieht.

*

Ein Rückblick auf einige zentrale Ergebnisse dieser Arbeit soll helfen¹, den Zusammenhang der verschiedenen Kapitel untereinander zu erkennen und zu zeigen, wie Edith Stein ihre theoretische Auffassung christlicher Philosophie praktisch umsetzte. Zunächst ist im Anschluss an das biographische *Anfangskapitel* die enge Verbundenheit von Leben und Philosophie Edith Steins hervorzuheben. Ihr Lebensweg ist gekennzeichnet von ihrer grundsätzlichen Offenheit, die sie bereits früh für religiöse Impulse empfänglich macht. Das Gnadengeschenk des Glaubens kann folglich als erste Erfüllung ihrer Offenheit verstanden werden, stellt sie jedoch zugleich vor eine neue (intellektuelle) Herausforderung. Der Kontakt von zwei verschiedenen Welten verlangt nach einer Auseinandersetzung und Verhältnisbestimmung. Edith Steins philosophische Suche ist in diesem Sinn durch ihre existentielle Suche bedingt. Die christliche Philosophie Edith Steins trägt als Frucht dieser Suche den Stempel der harmonischen Korrelation von Glaube und Vernunft, die sie in ihrem

¹ Vgl. auch die Zusammenfassungen am Ende des dritten und vierten Kapitels.

Leben verwirklichte. Dieser persönliche Hintergrund kann als Authentifikation der Philosophie Steins verstanden werden, denn die Pertinenz des theoretischen Verständnisses lässt sich praktisch im harmonischen Miteinander von Glauben und Vernunft erkennen.

Das *zweite Kapitel* untersucht das Gesamtvorhaben von *Endliches und ewiges Sein*, wie es Edith Stein im Vorwort mit Hilfe zweier Fragen formuliert. Die erste Frage nach der Verständigung zwischen mittelalterlich-scholastischer und neuzeitlicher Philosophie liegt ihr am Herzen, weil sie einerseits von beiden philosophischen Richtungen viele Impulse empfängt und weil sie andererseits von der Einheit der Philosophie in der Suche nach Wahrheit überzeugt ist. Die Leitfrage ihrer Wahrheitssuche ist diejenige nach dem Sinn von Sein. Diese Frage impliziert die Verhältnisbestimmung zwischen Sein und Bewusstsein oder anders gesagt zwischen Subjektivität und Objektivität und lässt nach Stein aufgrund der rein natürlichen Philosophie keine endgültige Lösung zu. Die an ihre Grenzen stossende Philosophie öffnet sich deshalb für neue Erkenntnisquellen.

Im *dritten Kapitel* wird ausführlich gezeigt, dass Edith Stein die christlichen Glaubenswahrheiten als neue Erkenntnisquelle für die Philosophie betrachtet. In ihrer Erörterung nähert sie sich – ausgehend von der klaren Unterscheidung der philosophischen und theologischen Ebene bei Thomas – der augustinischen Betonung der Einheit. Dennoch findet bei Edith Stein keine Vermischung der Ebenen statt: erstens lässt der Begriff *Ergänzung* darauf schliessen, dass die Theologie lediglich zur Philosophie hinzutritt und nicht zur Philosophie wird, zweitens stösst die Glaubenswahrheit als begriffliches Konzept und nicht als lebendiger Glaube zur Philosophie hinzu und drittens kann die philosophische Methode von der theologischen unterschieden werden und führt daher auch zu spezifisch philosophischen und theologischen Resultaten. Trotz der Unterscheidung von Philosophie und Theologie sprengt die christliche Philosophie Edith Steins den Rahmen einer reinen Philosophie, weil sich ihre Philosophie im weiteren Kontext eines christlichen Weltbildes situiert, in welchem die christliche Philosophie auf den Glauben, die mystische und schliesslich die selige Schau hingeeordnet ist. Dieses christliche Gesamtverständnis der Welt und die Ergänzung der Philosophie durch Glaubenswahrheiten ist für den Grossteil der modernen Philosophen äusserst problematisch, denn die *absolute* Autonomie und Einsichtigkeit der Philosophie ist dadurch in Frage gestellt. Vielleicht wird ein Dialog möglich, wenn gezeigt werden kann, dass die Glaubenswahrheiten in der Philosophie zu neuen, einsichtigen Erklärungen grundsätzlicher Fragen führen können.

Das *vierte Kapitel* hat zum Ziel, das *neue Licht* zu zeigen, das der philosophischen Untersuchung von der Trinitätstheologie her zukommt. Edith Stein versucht, das theoretische Verständnis der christlichen Philosophie konkret zu verwirklichen. Ein erster Schritt dazu zeichnet sich in der Wende ihres Analogieverständnisses ab. Die *analogia entis* als aufsteigendes Schliessen vom endlichen auf das ewige Sein kann lediglich bis an den Rand des Ewigen kommen. Um die Analogie philosophisch zu befruchten, benötigt der Philosoph Informationen über das *primum analogatum*. Diese Informationen sind in der christlichen Philosophie Steins mit der Ergänzung durch die Glaubenswahrheiten gegeben. Dadurch präzisiert sich die Analogie als Person- und Trinitätsanalogie, da in der Glaubenswahrheit das erste Sein als persönliches und dreieiniges erkannt wird. Gemäss diesem Analogieverständnis erstaunt es nicht mehr, dass Edith Stein ihre christliche Philosophie mit den ganz

zentralen Glaubensaussagen der Trinität, der Schöpfung und der Menschwerdung ergänzt². Die Glaubenswahrheit von der Trinität kann als Hauptaussage über das göttliche und ewige Sein betrachtet werden, und die Schöpfungs- und Menschwerdungswahrheit bilden das Bindeglied zwischen ewigem und endlichem Sein. Diese wenigen Aussagen sind so grundlegend, dass durch sie die gesamte philosophische Untersuchung erhellt und umfasst wird.

Gott ist Grund und Ziel der gesamten Realität und umfasst als Urbild alles endliche Sein. Er selbst übersteigt alle geschöpflichen Verschiedenheiten, und dennoch sind sie bereits in ihm als Urbild vorgebildet. Deshalb geben die offenbarten Wahrheiten über das Urbild neue Erkenntnisse zum besseren Verständnis der geschaffenen Abbilder. Bei Edith Stein sind es insbesondere zwei Attribute des göttlichen Seins, die zwei verschiedenen trinitätstheologischen Ansätzen entsprechen, und die die philosophische Untersuchung neu befruchten: Gott ist *Geist* und *Liebe*³. Im ganzen geschaffenen Sein spiegeln sich diese zwei Aspekte abgestuft wieder, aber im eigentlichen Sinn finden sie sich nur im persönlichen Sein, dem das hauptsächliche Interesse Edith Steins gilt. Das Abbild Gottes im Menschen und insbesondere die menschliche Geistigkeit und Liebe sind allerdings in ihrer Begrenztheit und Unvollkommenheit unendlich von Gott entfernt, sie sind jedoch dynamisch auf ihre Seinsvollendung in der Vereinigung mit Gott ausgerichtet. Nicht nur die Seinsstruktur, sondern auch die Dynamik zur Seinsverwirklichung lässt sich folglich von der göttlichen Trinität her erklären, und folglich kann man bei Edith Stein nicht nur von *trinitarischer Ontologie*, sondern auch von *trinitarischer Teleologie* sprechen, weil die Dynamik des endlichen Seins in den ewigen, göttlichen Hervorgängen vorgebildet ist. Edith Stein selbst verwendet dazu im Anschluss an Augustinus die Ausdrücke *natürliches und übernatürliches Gottesbild*⁴. Das natürliche Gottesbild ruft seine Vollendung im übernatürlichen Gottesbild herbei: der Mensch ist als geistiger und liebender bereits offen für das übernatürliche Abbild, d.h. er ist *capax Dei*, doch diese im Menschen verwurzelte Fähigkeit kann nur aufgrund der Initiative Gottes aktualisiert werden, indem er sich uns als der Liebende erschliesst⁵. Es ist festzuhalten, dass nach Edith Stein das Streben nach Vereinigung mit Gott anthropologisch verwurzelt ist.

In einer abschliessenden Beurteilung der Ergebnisse der christlichen Philosophie Edith Steins meine ich, dass sie den wertvollen Beitrag leistet, die rein philosophische Untersuchung in den umfassenden Kontext des christlichen Weltverständnisses zu stellen, und dass sie christliche Impulse in die philosophische Untersuchung einzubeziehen weiss. In diesem Sinn ist der *Versuch* Edith Steins grundsätzlich geglückt. Ihre Untersuchung ist beachtenswert sowohl für den Philosophen als auch für

² Vgl. STEIN E., *EES*, S. 12: "Aristoteles wußte nichts von einer *Schöpfung*, nichts von einem Gottmenschen, der *zwei Naturen in einer Person* vereinte, nichts von einer dreifaltigen Gottheit, *von einer Natur in drei Personen*".

³ Vgl. Joh 4, 24 und 1 Joh 4, 8.16. Die Aussage von Gottes Geistigkeit muss nicht notwendigerweise offenbart sein, um erkannt zu werden, aber für Gott als Liebe-Sein ist nach christlichem Verständnis die Offenbarung Bedingung der Erkenntnis.

⁴ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 377: Abschnittitel *Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen* und S. 385: Abschnittitel *Das übernatürliche Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele*.

⁵ Vgl. STEIN E., *EES*, S. 386: "Um sich Ihn aber liebend hinzugeben, müssen wir Ihn als den Liebenden kennen lernen. Und so kann nur Er selbst sich uns erschließen".

den Theologen. Wenn sich der Philosoph auf Edith Steins christliche Philosophie einlässt, dann führt er erstens seine philosophische Suche frei weiter, und er erhält zweitens für die Rätselfragen seiner Forschung im Bereich des endlichen Seins einen umfassenden Seins- und Sinnhintergrund vom dreipersönlichen Gott her. Dieser neue Hintergrund übersteigt zwar die menschliche Verstandeskapazität, aber was davon bereits erfassbar ist, bildet einen neuen Erklärungshorizont zum Beispiel in der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis der Subjektivität zur Objektivität. Für den Theologen sehe ich in der Auseinandersetzung mit Edith Steins Werk die Chance, seinen Horizont zu erweitern und den Zusammenhang zwischen der Lehre von Gott und der Welt des Geschaffenen zu erhellen. Die neu gefundene trinitarische Durchwirkung der Schöpfung hilft, die Wichtigkeit der Trinitätslehre für das endliche und insbesondere für das menschliche Sein zu erkennen, um von daher einen neuen Bezug zum einen, dreipersönlichen Gott zu finden, auf den hin der Mensch in seiner Struktur und Dynamik ausgerichtet ist.

In der vorliegenden Arbeit ist an mehreren Stellen auf die Auseinandersetzung Steins mit *Augustinus* und *Thomas* hingewiesen worden, die am Ende dieser Studie zusammengefasst werden kann. Zunächst ist zu sagen, dass sich Edith Stein weder ganz in der Linie des Augustinus noch in derjenigen des Thomas befindet. Vielmehr beschäftigt sie sich in den verschiedenen Einzelfragen je neu mit Augustinus und Thomas. In ihrer philosophischen Seinserforschung wählt sie weder ausschliesslich den augustinisch geprägten Ich-Ansatz noch den Ansatz beim realen Sein der aristotelisch-thomistischen Tradition, sondern geht von beiden aus. In der Frage nach der christlichen Philosophie bewegt sie sich von Thomas auf Augustinus zu, aber nicht im Sinn eines Abschieds von Thomas, sondern im Sinn einer Aufwertung der Einheit von Philosophie und Theologie durch die augustinische Auffassung. Im Bezug auf die *imago Dei*-Lehre geht sie umgekehrt von Augustinus aus und assimiliert bei ihm die Komplementarität der verschiedenen Ansätze. Aber gleichzeitig kommt sie mit der Triade Selbststand, Sinn und Kraft dem Modell bei Thomas sehr nah, der das eigentliche Bild der Trinität in den beiden Geistesakten der menschlichen *ratio* entdeckt. Auch die damit verbundene Frage nach den geistigen Kräften lässt keine eindeutige Stellungnahme für Augustinus oder Thomas zu. Sie beginnt ihre Untersuchung beim augustinischen Verständnis der drei Geisteskräfte und hebt den wichtigen Platz der *memoria* hervor, doch dann unterstreicht sie im Anschluss an Thomas die enge Zusammengehörigkeit von Gedächtnis und Intelligenz. In all diesen Fragen ist Edith Stein weder Augustinus noch Thomas eindeutig zuzuordnen⁶. Die Mittelstellung Edith Steins vermag auch zu erklären, dass sie keiner Schule endgültig zugeordnet werden kann. Diese Freiheit Edith Steins in ihrer theologischen und philosophischen Positionierung wird auch von Erich Przywara unterstrichen: "Es war in ihr eine so grosse Klarheit und Unbestechlichkeit lebendig, dass sie keiner sogenannten Schule oder Richtung oder Bewegung sich verschreiben konnte"⁷.

⁶ Dasselbe könnte man auch im Hinblick auf Platon und Aristoteles sagen.

⁷ Zitiert nach SECRETAN P., *Erkenntnis und Aufstieg*, S. 125. Secretan verweist auf PRZYWARA E., *Die Frage Edith Stein*, in In und Gegen, Herderbücherei 1035, S. 176-178.

Das Vorgehen Edith Steins kann mit verschiedenen Begriffen gekennzeichnet werden: Mittelweg, Suche eines Ausgleichs, Gleichgewicht, Harmonie und Komplementarität der Ansätze. Tatsächlich meidet Edith Stein sorgfältig alle extremen Positionen und enthält sich notfalls einer endgültigen Stellungnahme. Vielmehr ist sie sich der je grösseren Wahrheit bewusst und bemüht sich, die Wahrheitskerne in den verschiedenen philosophischen und theologischen Positionen zu entdecken. Das heisst nicht, dass die Wahrheit an sich die Summe der verschiedenen Wahrheitskerne wäre, denn die Fülle der Wahrheit kann rein philosophisch gesehen nur asymptotisch angenähert werden. Deshalb kann die Suche nach Wahrheit in ihrer Begrenztheit teilweise einen unbefriedigenden Eindruck hinterlassen und dazu führen, dass ein Mittelweg weder möglich noch wünschenswert erscheint. Die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles, zwischen Augustinus und Thomas, zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie und ganz grundsätzlich zwischen Subjektivität und Objektivität können im Bereich des endlichen Seins nicht endgültig überwunden werden. Nur der unendliche und dreieinige Gott übersteigt die verschiedenen Gegensätze von Einheit und Vielheit, Objektivität und Subjektivität, Stabilität und Dynamik und lässt in sich die Lösung der philosophischen Aporien erkennen.

Die vermittelnde Position Edith Steins im Dialog zwischen Philosophie und Theologie und in den innertheologischen Verschiedenheiten ist von Vorbildcharakter angesichts der aktuellen Neigung zur Trennung von Glaube und Vernunft. Johannes Paul II. stellt in seiner Enzyklika *Fides et ratio* diese Trennung fest und meint in Bezug auf die dadurch verursachte Schwächung von Glaube und Vernunft: "Nachdem die Vernunft ohne den Beitrag der Offenbarung geblieben war, hat sie Seitenwege eingeschlagen, die die Gefahr mit sich bringen, dass sie ihr letztes Ziel aus dem Blick verliert. Der Glaube, dem die Vernunft fehlt, hat Empfindung und Erfahrung betont und steht damit in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein"⁸. Als Heilmittel für die gegenwärtige Situation sieht der Papst deshalb die neu zu findende Einheit von Glaube und Vernunft: "Nicht unangebracht mag deshalb mein entschlossener und eindringlicher Aufruf erscheinen, dass Glaube und Philosophie die tiefe Einheit wiedererlangen sollen, die sie dazu befähigt, unter gegenseitiger Achtung der Autonomie des anderen ihrem eigenen Wesen treu zu sein"⁹. Wenn im Mittelalter die Unterscheidung der beiden Ebenen angesichts der stark christlich geprägten Philosophie prioritär erschien, so scheint in der heutigen Zeit die Betonung der Einheit zwischen Glaube und Vernunft im Vordergrund zu stehen als Antwort auf die gegenwärtige Trennung von Philosophie und Theologie.

Daher erstaunt es nicht mehr, dass Johannes-Paul II. Edith Stein als Beispiel für die Errichtung einer fruchtbaren Beziehung zwischen Philosophie und Wort Gottes nennt¹⁰. Doch Johannes Paul II.

⁸ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio*, S. 51, Nr. 48. Dieser Paragraph kann nach Michel Sales als hermeneutischer Schlüssel der ganzen Enzyklika dienen: es ist ein "paragraphe central du document, à la lumière duquel il conviendrait de faire l'herméneutique de toute l'encyclique" (SALES M., *Les exigences philosophiques du christianisme au seuil du troisième millénaire*, in Jean-Paul II, *La foi et la raison*, S. III).

⁹ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio*, S. 52, Nr. 48.

¹⁰ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio*, S. 76, Nr. 74. Edith Stein wird zusammen mit John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain und Etienne Gilson als Vertreter der Kirche im Westen genannt.

bleibt nicht bei der Feststellung vergangener Leistungen stehen, sondern wünscht die Aktualisierung einer engen Zusammenarbeit von Philosophie und Theologie für die Gegenwart: "Es bleibt zu hoffen, dass diese grosse philosophisch-theologische Tradition heute und in Zukunft zum Wohl der Kirche und der Menschheit ihre Fortsetzer und Verehrer finden möge"¹¹. Diesen Aufruf möchte ich als Ausblick für diese Arbeit aufnehmen und in Verbindung mit Edith Stein bringen. Ich denke, dass Edith Stein von der Zusammengehörigkeit der verschiedenen philosophischen, theologischen und mystischen Elemente ein weit tieferes Verständnis hatte, als es in der bisherigen Edith-Stein-Forschung gezeigt werden konnte. Denn der Versuch einer Zusammenschau bedingt umfassende philosophische, theologische und mystische Kenntnisse theoretischer Art, die zugleich existentiell umgesetzt sind. Mit diesen Voraussetzungen kann es gelingen, die Philosophie, Theologie und Mystik in Einheit und Unterschiedenheit zu verbinden und zu bestärken.

¹¹ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio*, S. 76, Nr. 74.

Siglenverzeichnis

STEIN E., <i>EES</i>	STEIN E., <i>Endliches und ewiges Sein</i> . Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg/Basel/Wien Herder 2006.
THOMAS, <i>ST</i>	THOMAS VON AQUIN, <i>Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der "Summa theologiae"</i> , übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg Pustet 1933-.
AUGUSTINUS, <i>De Trinitate</i>	AUGUSTINUS, <i>Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von M. Schmaus</i> , Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. XI und XII (Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe Bd. XIII und XIV), München Kösel/Pustet 1935/36.

Abkürzungen

Alle Abkürzungen nach: SCHWERTNER S., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (LATG)*. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/New York de Gruyter ²1992.

Davon abweichende Abkürzungen:

DS	Dictionnaire de Spiritualité
RT	Revue Thomiste

Zusätzliche Abkürzungen:

ESW	Edith Steins Werke
ESGA	Edith Stein Gesamtausgabe

Literaturverzeichnis

Edith Steins Schriften (chronologisch geordnet)

- STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916 - 1933*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 2, Freiburg/Basel/Wien Herder ²2004.
- STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 4, Freiburg/Basel/Wien Herder 2001.
- STEIN E., *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg/Basel/Wien Herder 2004.
- STEIN E., *Psychische Kausalität*, in Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 6, Freiburg/Basel/Wien Herder 2010, S. 5-109.
- STEIN E., *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 1 (q. 1-17) + Bd. 2 (q. 18-29), eingel. und bearb. von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, ESGA 23 + 24, Freiburg/Basel/Wien Herder 2008.
- STEIN E., "Was ist Phänomenologie? (Nachdruck aus: Wissenschaft/Volksbildung - Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung, Nr. 5, 15. Mai 1924)", in *ThPh* 66 (1991) 570-573 [ESGA 9].
- STEIN E., *Erkenntnis und Glaube*, ESW XV, Freiburg/Basel/Wien Herder 1993 [ESGA 9].
- STEIN E., *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg/Basel/Wien Herder 2005.
- STEIN E., *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, in Welt und Person, ESW VI, Louvain/Freiburg Nauwelaerts/Herder 1962, S. 1-17 [ESGA 9].
- STEIN E., *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 15, Freiburg/Basel/Wien Herder 2005.
- STEIN E., *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1933 - 1942*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 3, Freiburg/Basel/Wien Herder ²2006.
- STEIN E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg/Basel/Wien Herder 2002.
- STEIN E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg/Basel/Wien Herder 2006.
- STEIN E., "Martin Heideggers Existentialphilosophie", in Endliches und ewiges Sein, S. 445-499.
- STEIN E., "Die Seelenburg", in Endliches und ewiges Sein, S. 501-525.
- STEIN E., *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg/Basel/Wien Herder 2003.

Edith Steins Quellen

- ARISTOTELES, *Metaphysik*, Philosophische Schriften 5, Hamburg Meiner 1995.
- AUGUSTINUS, *Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitung versehen von M. Schmaus*, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. XI und XII (Bibliothek der Kirchenväter, zweite Reihe Bd. XIII und XIV), München Kösel/Pustet 1935/36.
- BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium* (PL 64, col. 1337-1354).
- HAECKER T., *Schöpfer und Schöpfung*, München Kösel ²1949.
- HEGEL G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt Suhrkamp 1970.
- HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen Niemeyer 1953.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen Niemeyer ⁷1953.
- HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, Den Haag Nijhoff 1950.
- JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La Phénoménologie*, Juvisy Cerf 1932.
- JOURNEES D'ETUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La philosophie chrétienne*, Juvisy Cerf 1933.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid Espiritualidad ³1988.
- MARITAIN J., *De la philosophie chrétienne*, in Oeuvres de Jacques Maritain 1932 - 1935, Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. V, Fribourg/Paris Editions universitaires/Saint-Paul 1982, S. 225-316.
- PRZYWARA E., *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Schriften III, Einsiedeln/Freiburg Johannes ³1996.
- TERESA DE JESUS, *Obras completas*, Madrid Espiritualidad ³1984.
- THOMAS VON AQUIN, *Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der "Summa theologiae"*, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg Pustet 1933-.
- THOMAS VON AQUIN, *Summe gegen die Heiden*, 4 Bücher in 5 Bänden, Texte zur Forschung, Bd. 15-19, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974-1996.

Allgemeine Sekundärliteratur

- ALES BELLO A., *Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine menschliche und intellektuelle Begegnung*, in E. W. Orth (Hg.), Studien zur Philosophie Edith Steins. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991, Freiburg/München Alber 1993, S. 256-284.
- BEAUVAIS C., *Edith Stein im Horizont der modernen Philosophie*, in Menschen, die suchen, Edith-Stein-Jahrbuch 9, Würzburg Echter 2003, S. 510-523.
- BECKMANN B. (Hg.), *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*, Orbis Phaenomenologicus, Würzburg Königshausen & Neumann 2003.
- BECKMANN B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg Königshausen & Neumann 2003.
- BOUFLET J., *Edith Stein. Philosophie crucifiée*, Paris Presses de la Renaissance 1998.
- DUBOIS M., "L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein", in RT 73 (1973) 181-210.
- GERL H.-B., *Unerbittliches Licht. Edith Stein - Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz Grünewald ²1998.

- GUILEAD R., *De la phénoménologie à la science de la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Philosophes contemporains, textes et études 17, Louvain/Paris Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts 1974.
- HERBSTRIETH W., *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz Grünewald ³2001.
- IMHOF B. W., *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werke (Erster Band)*, Basel/Boston Birkhäuser 1987.
- INGARDEN R., "Über die philosophischen Forschungen Edith Steins", in *FZPhTh* 26 (1979) 456-480.
- JÄGERSCHMID A., "Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936", in *StZ* 199 (1981) 48-58 und "Die letzten Jahre Edmund Husserls (1936-1938)", in *StZ* 199 (1981) 129-138.
- LEMBECK K.-H., *Glaube im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins*, in W. Herbstrieth (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen Attempto 1991, S. 156-175.
- MARTEN R., *Edith Stein und Martin Heidegger*, in *Das Weibliche, Edith-Stein-Jahrbuch 2*, Würzburg Echter 1996, S. 347-360.
- MÜLLER A. U., NEYER M. A., *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Zürich/Düsseldorf Benziger 1998.
- NEYER M. A., *Edith Steins Werk "Endliches und ewiges Sein". Eine Dokumentation*, in *Die menschliche Gewalt, Edith-Stein-Jahrbuch 1*, Würzburg Echter 1995, S. 311-343.
- OTTO E., *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar-Schönstatt Patris 1990.
- POSSELT R., *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Nürnberg Glock und Lutz ⁷1954.
- PRZYWARA E., *Edith Stein und Simone Weil*, in W. Herbstrieth (Hg.), *Edith Stein - eine grosse Glaubenszeugin. Leben, Neue Dokumente, Philosophie*, Annweiler Plöger 1986, S. 231-247.
- SECRETAN P., *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Innsbruck-Wien/Würzburg Tyrolia/Echter 1992.
- SECRETAN P., "Essence et personne", in *FZPhTh* 26 (1979) 481-504.
- SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague/Boston/Lancaster Nijhoff ³1982.
- SPIEGELBERG H., *Note: Phenomenology and Conversion*, in *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Bd. 1, The Hague Nijhoff ²1965.
- STALLMACH J., *Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben*, in W. Herbstrieth (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen Attempto 1991, S. 142-155.
- TOMMASI F. V., "... verschiedene Sprachen redeten ...". *Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Steins*, in B. Beckmann (Hg.), *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*, Orbis Phaenomenologicus, Würzburg Königshausen & Neumann 2003, S. 107-133.
- VIDAL J., "Phénoménologie et conversions", in *ArPh* 35 (1972) 209-243.
- WULF C. M., *Frei vor Gott. Der radikale Indeterminismus in der christlichen Anthropologie Augustinus' und Edith Steins - Eine vergleichende Darstellung*, Lizentiatsarbeit, Freiburg/Schweiz 2001.
- WULF C. M., *Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Diss., Vallendar/Schönstatt Patris 2002.
- WULF C. M., *Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins*, in B. Beckmann, Gerl-Falkovitz H.-B. (Hg.), *Edith Stein. Themen - Bezüge - Dokumente*, Würzburg Königshausen & Neumann 2003, S. 249-267.

Literatur zur christlichen Philosophie (Kapitel 3)

- BAISIC A., *Begriff einer "christlichen" Philosophie bei Edith Stein*, Excerpta ex dissertatione, Bozen 1961.
- BAUER E. J., *Bernhard Rosenmöller (1883-1974)*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 3, Graz/Wien/Köln Styria 1990, S. 159-171.
- BLONDEL M., *Le problème de la philosophie catholique*, Cahiers de la nouvelle journée 20, Paris Bloud & Gay 1932.
- BREHIER E., *Histoire de la philosophie*, Bd. I/1, Paris Alcan 1927.
- BROWN R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Paris Bayard 2000.
- CORETH E., NEIDL W. M., PFLIGERSDORFFER G. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 2 Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz/Wien/Köln Styria 1988.
- DASSMANN E., *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Kohlhammer-Studienbücher Theologie 10, Stuttgart/Berlin/Köln Kohlhammer 1991.
- DEMPF A., *Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt*, Bonn Buchgemeinde 1938.
- DUPONT J., *Gnosis. La Connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Bruges/Paris DDB 1949.
- GILSON E., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Etudes de philosophie médiévale 4, Paris Vrin 1924.
- GILSON E., *Le thomisme: introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Etudes de philosophie médiévale 1, Paris Vrin 1922.
- MARITAIN J., *Science et Sagesse*, in Oeuvres de Jacques Maritain 1935-1938. Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes, Bd. VI, Fribourg/Paris Editions universitaires/Saint-Paul 1984, S. 10-250.
- DE MURALT A., *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXV, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln Brill 1991.
- POUDERON B., *Les chrétiens et la culture antique*, in L. Pietri (Hg.), *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Histoire du Christianisme, Bd. 1, Paris Desclée 2000, S. 817-880.
- SCHAEFFLER R., art. "Philosophie", in *JM*, Bd. 3, Freiburg/Basel/Wien Herder 1969, col. 1164-1194.
- SCHMIDINGER H. M., *Der Streit um die christliche Philosophie in seinem Zusammenhang*, in E. Coreth et alii (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3 Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz/Wien/Köln Styria 1990, S. 23-48.
- "Séance du 21 mars 1931. La notion de philosophie chrétienne", in *BSFP* 31 (1931) 37-93.
- SECRETAN P., "Introduction", in E. Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris Cerf 1987.
- SEDMAK C., *Katholisches Lebramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung*, Quaestiones Disputatae 204, Freiburg/Basel/Wien Herder 2003.
- SERTILLANGES A.-D., *Le christianisme et les philosophies. Le ferment évangélique, l'élaboration séculaire, la synthèse thomiste*, Bd. 1, Paris Aubier 1939.
- SOLERE J.-L., KALUZA Z. (Hg.), *La servante et la consolatrice*, Paris Vrin 2002.
- TILLIETTE X., "Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel", in *Gregorianum* 71 (1990) 97-113.
- TOINET P., art. "Philosophie", in *Catholicisme* 11, Paris Letouzey et Ané 1988, col. 210-223.

Literatur zur Person- und Trinitätstheologie (Kapitel 4)

- BOOTH E., *Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conceptions of the Image of God in the Human Soul*, in J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn/München/Wien/Zürich Schöningh 2000, S. 219-239.
- BRACHTENDORF J., *Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes - Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten*, in *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn Schöningh 2000, S. 155-170.
- Catechismus catholicus*, Rom ¹¹1933.
- COURTH F., *Trinität in der Schrift und in der Patristik*, Handbuch der Dogmengeschichte II/I a, Freiburg Herder 1988.
- DROBNER H. R., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg/Basel/Wien Herder 1994.
- FLASCH K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart Reclam ²1994.
- GRESHAKE G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Basel/Wien Herder 1997.
- GROSS W., art. "Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament", in *LThK* 4 (1995) col. 871-873.
- HEDWIG K., *Edith Stein und die analogia entis*, in R. L. Fetz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Freiburg/München Alber 1993, S. 320-352.
- HILL E., "Karl Rahner's 'Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine'", in *AugSt* 2 (1971) 67-80.
- JÓNSSON G. A., *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 26, Lund Almqvist & Wiksell International 1988.
- KASPER W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz Grünewald ³1995.
- KLUXEN W., art. "Analogie" in *HWP* 1 (1971) col. 214-227.
- MADEC G., *"Inquisitione proficiente". Pour une lecture "saine" du De Trinitate d'Augustin*, in J. Brachtendorf (Hg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn Schöningh 2000, S. 53-78.
- PESCH O. H., *Kleines Plädoyer für eine 'asketische' Lehre vom dreieinen Gott*, in A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg/Basel/Wien Herder 2001, S. 172-196.
- SCHARBERT J., *Genesis 1-11*, Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament, Würzburg Echter 1983.
- SCHEFFCZYK L., art. "Gottebenbildlichkeit III. Theologie- und dogmengeschichtlich", in *LThK* 4 (1995) col. 874-876.
- SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers*, Münster Aschendorff ²1967.
- SECRETAN P., "De l'Analogie", in *FZPhTh* 28 (1981) 148-176.
- SECRETAN P., *L'analogie*, Paris PUF 1984.
- SOLIGNAC A., art. "Image et ressemblance IV. Chez les scolastiques du 13e siècle", in *DS* VII (1971) col. 1434-1451.
- STUDER B., "Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre", in *ThPh* 57 (1982) 161-177.

STUDER B., *Oikonomia und Theologia in Augustins De Trinitate*, in J. Brachtendorf (Hg.), Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn Schöningh 2000, S. 39-52.

TORRELL J.-P., *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel. Initiation 2*, Fribourg/Paris Editions universitaires/Cerf ²2002.

TRAPE A., *Aurelius Augustinus. Ein Lebensbild*, München/Zürich/Wien Neue Stadt 1988.

VON RAD G., *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1 Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München Kaiser ⁹1987.

VORGRIMLER H., art. "Analogie", in *Neues theologisches Wörterbuch*, Freiburg Herder ²2000, S. 36-38.

Literatur zum Schlusswort:

JOHANNES PAUL II., *Enzyklika Fides et ratio an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1998 (Original: AAS 91 (1999) 5-88).

SALES M., *Les exigences philosophiques du christianisme au seuil du troisième millénaire*, in Jean-Paul II, La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio, Paris Bayard/Centurion/Fleurus-Mamé/Cerf 1998, S. I-XXI.