

Edith Steins Stellung innerhalb der Phänomenologischen Bewegung

Hans Rainer Sepp¹

Nachdem die ernsthafte philosophische Rezeption des Werkes von Edith Stein gerade erst begonnen hat und da zudem weite Bereiche der frühen Phänomenologie – vom Werk Husserls und Heideggers abgesehen – noch in tiefem Dunkel liegen, ist die Frage nach der *Bedeutung*, die Edith Steins Denken im Kontext der Phänomenologischen Bewegung² zukommt, heute allenfalls in ersten Ansätzen zu beantworten. Weitergehende Bestimmungsversuche werden insbesondere vergleichenden Untersuchungen, die die verschiedenen phänomenologischen Positionen miteinander ins Gespräch bringen, eine wichtige Rolle zuweisen. Um die Bedeutung, die Edith Steins Werk innerhalb der Phänomenologischen Bewegung besitzt, zumindest in den Vorblick zu bekommen, werde ich in meinem Beitrag versuchen, den Ort, den Edith Stein darin einnimmt, freizulegen, indem ich ihr Denken anderen maßgeblichen Standpunkten in der frühen Phänomenologie zuordne.

Unter »früher Phänomenologie« verstehe ich im engeren Sinn die Grundlegung des phänomenologischen Denkens in Edmund Husserls *Logischen Untersuchungen* von 1900/1901 und Husserls nachfolgende Arbeiten, dann die Entstehung der Phänomenologischen Bewegung infolge des historisch bedeutsamen Kontakts der Schüler des Münchener Philosophen Theodor Lipps mit dem ab 1901 in Göttingen lehrenden Husserl, die anschließende Bildung des Münchener und Göttinger Phänomenologischen Kreises, zu dem auch der ursprünglich von Jena her kommende Max Scheler gerechnet wird. (Die Wirksamkeit dieses Kreises wurde durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs und Husserls Weggang an die Universität Freiburg im Jahr 1916 unterbunden.) Ferner verstehe ich darunter auch die Spätphase des sich in Freiburg weiterentfaltenden Husserlschen Denkens, das erneut für einen Kreis phänomenologisch orientierter Philosophen, die »Freiburger Phänomenologen«, bestimmend wurde. Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten bedeutete einen tiefen Einschnitt auch für die Wirkungsmöglichkeit der Phänomenologie in Deutschland und löste hier binnen kurzem den Betrieb phänomenologischer Forschung auf. Eine Reihe von Phänomenologen wurde in die Emi-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen der von der »Jungen Edith Stein Gesellschaft« im Kloster St. Lioba in Freiburg-Günterstal vom 2. bis 4. Februar 1996 veranstalteten Tagung »Edith Steins Begriff von ›Freiheit‹ im Vergleich mit Max Schelers ›Weltoffenheit‹« gehalten wurde. Mein besonderer Dank gilt Frau Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Frau Beate Beckmann M.A. (beide Dresden) sowie Frau Gabriele Kieser (Freiburg i.Br.).

² Zu den folgenden Ausführungen vgl. meinen Aufsatz: Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine »Schule«. (Edith Stein Jahrbuch Bd. III, 237). Insbesondere die dort genannte weiterführende Literatur.

gration getrieben, wie z. B. Moritz Geiger, Maximilian Beck, Herbert Spiegelberg, Fritz Kaufmann und einige mehr. Wenig später schloß sich dann ja auch Edith Stein dem Strom der Emigranten an. Einige, wie Gerda Walther, Hedwig Conrad-Martius und ihr Mann Theodor Conrad, gingen den Weg in die zumeist nicht minder beschwerliche innere Emigration. 1938 starb Husserl, zehn Jahre zuvor schon Max Scheler, Heidegger hatte spätestens nach der sogenannten »Kehre«³ – zumindest expressis verbis – die Phänomenologie aus seinem Werk ausgetrieben. Alles in allem bedeuten die dreißiger Jahre eine Zäsur, die das, was sich unter dem Namen »Phänomenologie« in Deutschland bis dahin entwickelt hatte, mehr oder minder unvermittelt abbrechen ließ.

Von diesem engeren Sinn einer »frühen Phänomenologie« wäre ein weiterer Sinn zu unterscheiden. Dieser würde so manche Vor- und Mitgeschichte der Phänomenologie umfassen, vor allem die Brentano-Schule, dann das Werk von Theodor Lipps und seinen über die Münchener Phänomenologengruppe hinausreichenden Schülerkreis, schließlich auch Husserls eigene Vorarbeiten als Hallenser Privatdozent. Der weitere Sinn beträfe dann insbesondere die frühe Rezeption des Husserlschen Werkes in anderen Ländern. Hier wäre hauptsächlich die Aufnahme Husserlscher Gedanken in Rußland und der nachmaligen Sowjetunion zu nennen, eine Aufnahme, die bereits 1909, mit der Übersetzung des ersten Bandes der *Logischen Untersuchungen*, erfolgte und zu einer kurzen, aber intensiven Blütezeit der Phänomenologie in Rußland führte, bevor deren Rezeption auch hier – mit den beginnenden stalinistischen Repressionen – ihr jähes, doch zum Glück vorläufiges Ende fand.⁴ In den zwanziger Jahren setzte, von Kitaro Nishida bereits im Jahrzehnt davor vorbereitet, die Rezeption in Japan ein, gefolgt von den USA, Frankreich, Italien und Spanien.

Wenn ich es im folgenden unternehme, den Ort zu lokalisieren, den Edith Stein in der frühen Phänomenologischen Bewegung einnimmt, so beziehe ich mich auf den hier gekennzeichneten *engeren* Sinn der »frühen Phänomenologie«, also auf die Entwicklung der Phänomenologie im damaligen Deutschland, auf die Positionen von Husserl, den Münchener-Göttinger und den Freiburger Phänomenologen. Der Hauptgrund für diese Beschränkung ist, daß Edith Stein zu diesen genannten Positionen der frühen Phänomenologie einen biographisch engen Bezug hatte: Viele Vertreter dieser phänomenologischen Richtungen hatte sie persönlich gekannt und vor allem zu Husserl, Scheler und Heidegger Stellung bezogen. Ihre diesbezüglichen Aussagen in Band VI der Gesamtausgabe⁵ können

³ Damit wird die nach der Publikation *Sein und Zeit* einsetzende Verwandlung von Heideggers früher Phänomenologie in ein »seinsgeschichtliches Denken« bezeichnet, das das Weltverhältnis des Menschen nicht mehr primär von seinem Dasein aus zu bestimmen sucht.

⁴ Vgl. Christian Möckel, Die Phänomenologie in Rußland. Ein Nachwort. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), 89–91.

⁵ Edith Stein, Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. Edith Steins Werke Bd. VI; Freiburg 1962. Künftig zitiert mit der röm. Bandzahl VI und nachfolgender Seitenzahl.

somit Leitfaden sein für die Frage nach dem Ort von Edith Steins Phänomenologie.

I. Edith Stein über Husserl, Scheler und Heidegger

Band VI von Edith Steins Werken enthält außer zwei kürzeren Texten zu Husserl den um 1932 verfaßten Aufsatz *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* und die größere Abhandlung *Martin Heideggers Existentialphilosophie*, die Edith Stein 1936 als zweiten Anhang zu *Endliches und ewiges Sein* verfaßt hatte. In diesen Texten charakterisiert Stein aus ihrer Sicht die Positionen der Hauptvertreter der frühen Phänomenologie.⁶

Husserl. Für Husserl habe, so Stein, die Methode im Vordergrund gestanden. Dies sei auch der Grund dafür, daß er kein System im Sinne der traditionellen Systemphilosophien ausgebildet habe. Die phänomenologische Methode orientiere sich bei ihm an Sachen, nicht – wie im Fall des zeitgenössischen Kritizismus – an Methoden der Einzelwissenschaften. Im Gegensatz zum Empirismus betreibe Husserls Phänomenologie Wesenswissenschaft. Dies impliziere eine Wiederanknüpfung an traditionelle Positionen, an Platon, Aristoteles und die Scholastik, und hebe doch zugleich die Phänomenologie wegen der von ihr angewandten Methode der »Wesensintuition« von der Neuscholastik ab. Husserls Phänomenologie sei also durch eine Wende zum Objekt sowie durch Wesensforschung gekennzeichnet. Bezüglich dieser Merkmale ergebe sich ein Konsens mit den Positionen der Göttinger Phänomenologen.

Bekanntlich trat Husserl zu den Göttinger und Münchener Phänomenologen in Widerstreit, als er, spätestens mit seinem 1913 publizierten *Ersten Buch der Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* für jeden erkennbar, eine transzendente Position bezog. Bemerkenswert ist, daß Stein diese Wende Husserls differenziert betrachtet und nicht von vornherein zurückweist: Husserl habe mit seiner transzendentalen Wende an den Cartesischen Zweifelsversuch angeknüpft, dabei sei er jedoch nicht beim einzelnen cogito stehengeblieben, sondern habe versucht, die »ganze Domäne des Bewußtseins als ein Gebiet unzweifelhafter Gewißheit« zu erweisen und der transzendentalen Phänomenologie als Forschungsgebiet zugänglich zu machen. Zu diesem Forschungsgebiet der transzendentalen Subjektivität gehören, so Stein weiter, nicht nur die Bewußtseinsakte, sondern auch ihre gegenständlichen Korrelate. Wie die Gegenstände als Korrelate je bestimmter Bewußtseinsakte sich aufeinander beziehen, kurz – wie Welt sich in der Mannigfaltigkeit von Aktkorrelaten und deren gegenständlichen Sinngehalten »aufbaue« – sei eine Frage der Konstitution von Welt für das Bewußtsein.

⁶ E. Stein, VI/33–38; VI/1–17; VI/69–135. Den ersten Anhang plante Stein als Exegese der Seelenburg der hl. Teresia. VI/39–68.

Bis hierher stimmt Stein Husserl offensichtlich zu. Nun fügt sie an, und zwar für die Mehrheit des Göttinger Schülerkreises von Husserl sprechend: Was in Husserls »eigenem Freundes- und Schülerkreis Anstoß erregte, war eine – unseres Erachtens nicht notwendige – Folgerung, die er aus der Tatsache der Konstitution zog: wenn bestimmte geregelte Bewußtseinsverläufe notwendig dazu führen, daß dem Subjekt eine gegenständliche Welt zur Gegebenheit kommt, dann *bedeutet gegenständliches Sein*, z.B. die Existenz der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt, gar nichts anderes als Gegebensein für ein so und so geartetes Bewußtsein, näher: für eine Mehrheit von Subjekten, die miteinander in Wechselverständigung und Erfahrungsaustausch stehen«. Diese Deutung der Konstitution werde, so Stein, als Husserls transzendentaler Idealismus bezeichnet, der dem Göttinger Phänomenologenkreis als eine Preisgabe jener Wende zum Objekt erschienen sei. Edith Stein spricht hier ausdrücklich von »dieser Deutung der Konstitution«, läßt also offen, ob nicht eine andere Deutung jener Forderung nach reiner Sachforschung im Sinne einer Ontologie als »Erforschung des Wesensbaus der gegenständlichen Welt« sehr wohl gerecht werden könnte.⁷

Scheler. Was Scheler betrifft, so faßt sich Edith Stein erstaunlich kurz. Sie betont, daß Scheler mehr von Husserl beeinflusst worden sei, als er, Scheler, selbst habe wahrhaben wollen; zugleich habe Scheler intensiv auf den Göttinger Kreis gewirkt. Leider erfährt der Leser nicht, worin dieser Einfluß – Stein zufolge – bestanden hat. Doch man kann ahnen, was Edith Stein im Sinn hatte, wenn sie an anderer Stelle »den geraden, offenen und vertrauensvollen Blick«, den Scheler für die Sachen der Phänomenologie hatte, von einer »kritisch prüfenden« Haltung abhebt.⁸ Stein betont ferner Schelers Verdienste in den wesensphänomenologischen Untersuchungen auf den Gebieten der Ethik, Religionsphilosophie und Sozialphilosophie. Doch habe Scheler das von Husserl hochgehaltene Ideal einer Philosophie als strenger Wissenschaft zurückgewiesen: »Es war die Tragik in Schelers Leben, daß ihm der Sinn für wissenschaftliche Strenge und Exaktheit abging. Alle seine Werke weisen Lücken, Unklarheiten, Widersprüche auf, die eine feste Begründung des Baus unmöglich machten, das Wertvolle daran (...) verdeckten und schließlich dahin führten, daß er selbst das Wesentlichste wieder preisgab.« So habe er auch die Wesensintuition nicht einer kritischen Analyse unterzogen.⁹

Heidegger. Im Gegensatz zu Scheler, aber in formalem Einklang mit Husserl, suchte Heidegger – so Steins Darlegung – mit der Ausbildung einer »Fundamentalontologie« eine philosophische Grundlagendisziplin zu begründen. Doch mit Scheler verband ihn das Bestreben, gegen Husserls

⁷ E. Stein, vgl. VI/10; VI/10 f.; VI/11; ebd.

⁸ E. Stein, VI/5; VI/16: »Scheler war es darum zu tun, anstelle des kritisch prüfenden Blicks (blinzelnden, wie er sagte) den geraden, offenen und vertrauensvollen Blick, besonders für die Welt der Werte, zu setzen.«

⁹ E. Stein, VI/11; VI/14; VI/11.

»reines Ich« als das pure Subjekt der Akte ohne menschliche Eigenschaften, das konkrete menschliche Dasein in seiner Geschichtlichkeit zu setzen. Von Husserl wie von Scheler und den Göttingern wiederum unterscheide sich Heidegger dadurch, daß er die Hingegebenheit an die Objekte und die Erforschung von Wesensstrukturen als methodisch leitendes Ziel aufbebe.¹⁰

Von Edith Steins detaillierter Kritik an Heidegger, die sie in der genannten Abhandlung *Martin Heideggers Existentialphilosophie* entwickelt, kann ich hier nur den Grundgedanken wiedergeben. Heideggers Daseinsanalyse berücksichtige nicht, so Steins zentraler Vorwurf, das »Phänomen der *Erfüllung*«. ¹¹ Es gehe nicht nur darum, nach dem *Wovor* der Angst¹² zu fragen, die Heidegger im Nicht-sein-Können, in der Nichtigkeit unseres Seins, nachweise. Es müsse ebenso nach dem *Worum* der Angst gefragt werden. Worum man sich ängstige, sei der drohende Verlust des Seins als einer *Fülle*. Erst das Bezogensein auf diese »Fülle« mache verständlich, warum es dem Menschen »um sein Sein« zu tun sei.¹³ Auf der Grundlage dieser Kritik fordert Stein eine »Abwandlung« der Zeitlehre von *Sein und Zeit*, die zum Ausdruck zu bringen hätte, wie in den drei Zeitekstasen¹⁴ endliches Dasein Anteil am Nicht-Endlichen gewinne: Zukunft dürfe somit nicht allein aus der Sorge um Erhaltung, sondern ebenso als ein Erzielen einer noch ausstehenden *Erfüllung* gedacht werden, und Gegenwart als Seinsweise augenblickhafter Erfüllung sowie Vergangenheit als Vermittlung eines Eindrucks von Beständigkeit inmitten der Flüchtigkeit menschlichen Seins. Das von Heidegger herausgestellte Strukturmerkmal der Endlichkeit menschlicher Existenz wird für Stein also nur faßbar, wenn es auf ein Nicht-Endliches hin gedacht wird, nämlich – wie Stein schreibt – auf die »Unendlichkeit« als der »ewigen Fülle des Seins« hin. Denn sich als endlich erfahren heißt für Stein, sich als etwas und nicht als alles erkennen, wobei das *Alles* in den Blick genommen ist.¹⁵

Edith Stein deutet hier eine Daseinsanalyse an, die materialiter einen anderen Weg einschlagen würde, als den von Heidegger beschrittenen: Sie weist hermeneutisch auf, wie sich dem Dasein Seinsfülle erschließt. So gesehen kann Edith Steins Auseinandersetzung mit Heidegger als Versuch bezeichnet werden, die Heideggersche Daseinsanalyse zu ergänzen. Doch sie geht noch einen Schritt weiter, den ich hier zu rekonstruieren suche. Das Faktum, daß sich dem Dasein die Fülle des Seins erschließen kann, hat zur Folge, daß sich das Denken dem Sein in seiner Fülle, also seiner Unendlichkeit, zuwenden muß. Darin bündelt sich Steins Kritik an Heideg-

¹⁰ E. Stein, VI/12.

¹¹ E. Stein, VI/103.

¹² Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Bd. II, Hg. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 1977 § 40. Ders., *Was ist Metaphysik?* Freiburger Eintrittsvorlesung, Gesamtausgabe Bd. IX, Hg. Friedrich Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122.

¹³ E. Stein, VI/103; VI/110.

¹⁴ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 65 und 68a.

¹⁵ E. Stein, VI/111; VI/122; VI/127, VI/122.

ger: Sie wirft ihm vor, daß er, trotz seiner Versicherung, den Sinn des Seins als solchen zum Thema zu haben, dem Sein des Daseins verhaftet blieb; denn er habe nicht gesehen, wo Dasein an sich selbst über sich hinaus auf anderes Sein, als es das endliche Sein ist, verweist. Wenn aber Dasein an sich selbst auf ein Sein verweist, das wie das unendliche Sein in sich Selbststand hat, dann fällt die Frage nach dem Sinn von Sein nicht mit der Frage nach dem Vollzug des Seinsverständnisses (des Verstehens von Sein im menschlichen Dasein) zusammen. Eben diese Identifikation liege, so Stein, bei Heidegger vor, indem er »keinen vom Verstehen unterschiedenen – wenn auch darauf bezogenen – Sinn« anerkenne, sondern »Sinn in Verstehen« auflöse.¹⁶ (Inwieweit diese Kritik Heidegger gerecht wird, kann hier nicht untersucht werden.)

II. Auswertung von Edith Steins Sichtweise der Positionen von Husserl, Scheler und Heidegger

Rein formal gesehen fällt bei den Beurteilungen Steins, die sie zu Husserl, Scheler und Heidegger gibt, auf, daß sie Scheler am wenigsten kritisiert. Die Kürze, in der Schelers Position abgehandelt wird, und die knappe Kritik an seinem phänomenologischen Vorgehen, dem eine gewisse Unsolidität vorgeworfen wird, mag so gedeutet werden, daß Edith Stein seine Position nicht als besonders kritikwürdig erachtete. Diese Schlußfolgerung scheint mir jedoch überzogen zu sein. Es ist eher anzunehmen, daß Edith Stein Schelers Position zu nahe stand, als daß sich für sie die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung ergeben hätte. Vielleicht war es gerade diese selbstverständliche Nähe, die ihr die tatsächliche geistige Verwandtschaft nicht bewußt werden ließ. Für eine solche Auffassung spricht, daß Edith Stein, wie auch Scheler, üblicherweise der Gruppe der Münchener-Göttinger Phänomenologie zugerechnet wird. Worin besteht die sachliche Grundlage dafür? Um bei Stein und Scheler geringe, aber entscheidende Abweichungen vom gemeinsamen Nenner der Münchener-Göttinger Phänomenologie (hier nur im kleinen Ausschnitt) aufzuzeigen, muß dieser Nenner bestimmt werden. Die Beurteilung von Husserls und Heideggers Positionen durch Scheler und Hedwig Conrad-Martius (deren Denken und Person sich Edith Stein verbunden fühlte) kann die Nähe Steins zu Scheler und zu den Münchener-Göttingern belegen.¹⁷

In ihrem Beitrag *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie* aus dem Jahr 1959 gab Conrad-Martius bezüglich der phänomenologischen Erfassung von Wirklichkeit eine alternative Deutung der Husserlschen Methode.¹⁸ Sie unterstreicht, daß Husserl nicht nach Sein oder Nichtsein der bewußtseinstranszendenten Realität gefragt habe. Gerade

¹⁶ E. Stein, vgl. VI/124; VI/113 f.

¹⁷ Als Dokument für diese Verbundenheit vgl. z.B. Conrad-Martius, *Meine Freundin Edith Stein*. 1958/1959, wiederabgedruckt in: Waltraud Herbstrith (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. Tübingen 1991, 176–187.

¹⁸ Hedwig Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*.

die phänomenologische Epoché¹⁹ klammere ja eine solche Fragestellung aus. Doch sei Husserl mit der Deutung, die er selbst der transzendentalen Methodik von Epoché und Reduktion gab, noch einen Schritt darüber hinausgegangen, indem er alle Seinssetzung bezüglich des Seins von Welt einklammerte. »Die Welt wird«, schreibt Conrad-Martius, »als eine von jeder Seinssetzung reduzierte gesehen. Das ist um eine Nuance mehr als Enthaltung von allen Urteilen über Sein und Nichtsein.«²⁰ Erfüllt nicht gerade die radikale Reduzierung aller Seinssetzung von Welt die geforderte Enthaltung sämtlicher Urteile über Sein und Nichtsein, sofern eine solche Enthaltung erst dann gewährleistet ist, wenn alle Seinssetzung wirklich ausgeschaltet bleibt? Kann es dort noch Seinssetzung geben, wo über Sein und Nichtsein nicht geurteilt werden soll?

Husserl betont im ersten Buch der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, daß, »was immer Welt und Wirklichkeit überhaupt sein und heißen mag, im Rahmen wirklichen und möglichen Bewußtseins vertreten sein muß durch entsprechende mit mehr oder minder anschaulichem Gehalt erfüllte Sinne bzw. Sätze«.²¹ Weltrealität ist demzufolge Thema der Phänomenologie, sofern sie in Sinngehalten und Sätzen zugänglich ist. In dieser Form dürfte auch vom Standpunkt Conrad-Martius' aus kein Einwand erhoben werden. Denn dies besagt nur, daß alles – um phänomenologisches Thema sein zu können – auf seinen Sinn hin befragt werden müsse, und zwar so, wie sich dieser Sinn in den Bewußtseinsakten, die ihn ursprünglich geben, zeigt. Dies heißt nicht, daß dieser Sinn nicht auch inhaltliche Komponenten enthalte, die auf ganz anderes verweisen als auf »Bewußtsein«. So formuliert Husserl selbst mit Recht, daß zu der von der Reduktion freigelegten transzendentalen Sphäre des Bewußtseins auch »dieses wunderbare Bewußthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipielles Anderes« ist.²² Doch zugleich wird Husserl in der phänomenologischen Sinnklärung diesem »prinzipiellen Anderen« nicht gerecht. Denn er setzt stillschweigend und auf überzogene Weise Realität in Relation zu Bewußtsein: Wenn er formuliert, Realität sei »relativ«, so ist dies eine Aussage, die nur dann sinnvoll ist,

In: Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. In: *Phaenomenologica* Bd. IV, La Haye 1959, 175–184.

¹⁹ Zu Husserls Charakterisierung der phänomenologischen Epoché vgl. z.B. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (Husserliana Bd. III/1), Hg. Karl Schuhmann, Den Haag 1976, Paragraph 32, 65: »Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion, (...) also diese ganze natürliche Welt, die beständig für uns ›da‹, ›vorhanden‹ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige ›Wirklichkeit‹, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese ›Welt‹ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die ›phänomenologische‹ ἐποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt.«

²⁰ H. Conrad-Martius, a.a.O., 180.

²¹ Husserl, a.a.O., 310.

²² A.a.O., 228.

wenn sie den Bezug auf ein Bewußtsein voraussetzt. In der Tat versteht Husserl unter »relativ« das Faktum, daß real Seiendes stets nur in Perspektivität, in »Abschattung«, *gegeben* ist.²³ Sofern die eine gesehene Seite eines Dings stets auf weitere Seiten verweist, kann ein absolutes Gegebensein des Gesehenen nie vorliegen. Aufgrund dieser Relationsbestimmung von Realität, indem reales Sein vorgängig relational zum Sein des Bewußtseins bestimmt wird, wird für Husserl der Sinn dessen, was »Realität« besagt, *toto coelo* zu einem Annex des Bewußtseins: Welt ist für ihn somit »ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein«, ein solches, das »den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins *für* ein Bewußtsein« hat.²⁴ Dabei besagt die Feststellung, daß Realität in Relation zu Bewußtsein steht, grundsätzlich zweierlei: Zum einen ist ihr Sinn bewußtseinsmäßig aufzuklären, zum anderen *erschöpft* sich ihr Sinn darin, relativ zu Bewußtsein zu sein. Das zweite folgt nicht notwendig aus dem ersten. Vielmehr kann es gerade zum noch transzendental aufweisbaren Sinn von Realität gehören, daß ihr Sein sich dem Bewußtsein entzieht, so daß die Aufgabe der Freilegung eines anderen Zugangs erwächst, der es evtl. ermöglicht, diesem sich entziehenden Sein phänomenologisch noch Sinnstrukturen abzurufen.²⁵

Conrad-Martius' Vorwurf, daß Husserl Welt als »von jeder Seinssetzung reduzierte« bestimmte, besagt nicht, daß Welt zum Phänomen der Phänomenologie wurde, sondern daß Husserl Welt in ihrem Sinn und ihrem Sinn von Sein *ausschließlich* als Korrelat der Bewußtseinsimmanenz zu fassen suchte. Sofern hierdurch Welt mit dem identifiziert wird, was ausschließlich bewußtseinsimmanent gegeben ist, liegt eine vorgängige implizite Seinsaussage vor. Daher hat Husserl gerade mit der Reduktion von aller Seinssetzung, scheinbar paradox, die Maxime der strikten Enthaltung von allen Urteilen über Sein und Nichtsein aufgegeben. Wie aber kann bezüglich des Sinns von Realität noch etwas ausgesagt werden, wenn dieser sich dem eigentlichen Selbstsein von Realität entzieht? Setzt man Realität mit bewußtseinsimmanenter Sinnhaftigkeit gleich, so sei, wie Conrad-Martius formuliert, das In-sich-selbst-Stehen, das Wirklich-Sein von Welt (Conrad-Martius spricht von »wirklicher Wirklichkeit«), als mögliches phänomenologisches Thema nicht mehr einholbar. Conrad-Martius schlägt demgegenüber einen anderen Weg im Ausgang einer Epoché vor, die von aller Frage nach Sein oder Nichtsein befreit. Auf diesem Weg werde »die Welt mit allen ihren Beständen als *hypothetisch seiende* angesetzt«.²⁶

²³ Vgl. a.a.O., 105.

²⁴ A.a.O., 106. »Es ist ein Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als Identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar – darüber hinaus aber ein Nichts ist.«

²⁵ Vgl. hierzu besonders die wertvolle Vorarbeit bei Eberhard Avé-Lallemant: Die Antithese Freiburg/München in der Geschichte der Phänomenologie«. In: Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant und Reinhold Gladiators (Hg.), Die Münchener Phänomenologie. (Phaenomenologica Bd. 65), Den Haag 1975, 19–38, sowie ders., Phänomenologie und Realität. Habilitationsschrift, Universität München, unveröffentlicht.

²⁶ H. Conrad-Martius, Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. (Wie

Max Scheler suchte ebenfalls Husserls Einschränkung des gegenstandsfähigen Seins auf sein Gegebensein für ein sinnkonstituierendes Bewußtsein zu entgrenzen, wobei er auf *zweifache* Weise den Selbststand von realem Sein unterstrich. Zum einen sind für ihn apriorische Sinngehalte (apriorisches »Sosein«) nicht relativ auf Bewußtsein, korrelativ auf je bestimmte Bewußtseinsakte, in denen sie vom Bewußtsein erfaßt werden können. Zu solchen bewußtseinsirrelativen, vom Bewußtsein jedoch erfassbaren apriorischen Sinngehalten gehört auch das apriorische Sosein von realem Sein. Zum zweiten ist Scheler der Auffassung, daß reales Sein *als solches* nicht durch Wissen, sondern nur durch leiblich vermittelten Widerstand zu geben sei.²⁷ Dies widerspricht nicht dem ersten Befund, daß reales Sein dem Bewußtsein in einer bestimmten Aktkorrelation ursprünglich zu geben ist; denn hierbei ist der *Sinn* von realem Sein, nicht reales Sein als solches, gemeint. Allerdings erblickte Scheler im Eingelassensein des Menschen in das reale Sein gerade den Grund dafür, daß das Bewußtsein, solange es in diesem Stand verharret, apriorisches Sosein nicht ausdrücklich thematisch machen könne. Daraus resultiert seine Forderung, daß die phänomenologische Reduktion, um apriorisches Wissen um die Soseinsstruktur der Welt zu ermöglichen, den Realitätsbezug des verleblichten Menschen auflösen müsse. Im Gegensatz zu Husserl soll mithin für Scheler die phänomenologische Reduktion das Realitätsmoment selbst aufheben, da in seiner Sicht reales Sein die Leerformen von Raum und Zeit bedingt und nicht umgekehrt Realesein in der Zeitlichkeit eines reinen oder transzendentalen Bewußtseins gründet.²⁸ Scheler zufolge bezieht sich Husserls Wesensforschung nur auf zufälliges Sosein, d.h. auf Sosein innerhalb der raumzeitlichen Mannigfaltigkeit, das Husserls phänomenologisches Vorgehen lediglich schärfer heraustreten lasse. Scheler erblickte in Husserls Verständnis der Reduktion mangelnde Radikalität, indem Husserl sich auch hierin am Bewußtsein orientierte und lediglich eine Radikalisierung des Bewußtseinsbezugs anstatt eine Radikalisierung des Seinsbezugs des Menschen vornahm.

Diese beiden Haltungen von Conrad-Martius und Scheler Husserls Position gegenüber entsprechen der Feststellung von Edith Stein, daß Husserls Gleichsetzung von gegenständlichem Sein mit Gegebensein für ein Bewußtsein eine nicht notwendige Folgerung aus Husserls phänomenologisch-methodischem Grundansatz darstelle. Diese Gleichsetzung bezeichnete Edith Stein an anderer Stelle, in dem jüngst erstmals wieder zugänglich gemachten Artikel »Was ist Phänomenologie?« aus dem Jahr 1924,²⁹

Anm. 19) »Auch hier wird über Sein und Nichtsein in keiner Weise entschieden. (...) Aber anstatt das wirkliche Sein hypothetisch einzuklammern und dadurch die Welt (in der Reduktion) der wirklichen Wirklichkeit enthoben zu sehen, wird nunmehr das wirkliche Sein der Welt hypothetisch gesetzt.« 180 f.

²⁷ Vgl. Max M. Scheler, *Idealismus – Realismus*. In: *Späte Schriften* (Gesammelte Werke Bd. IX), Hg. Manfred Frings, Bern/München 1976, 204 ff. Künftig daraus zitiert.

²⁸ Vgl. a.a.O., 207.

²⁹ Gottfried Paschke (Hg.), *Was ist Phänomenologie?* In: *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 570–573.

als eine »persönliche, metaphysische Grundüberzeugung« Husserls, die selbst nicht das Ergebnis phänomenologischer Forschung gewesen sei.³⁰ Wie steht es nun mit der Kritik an Heidegger?

Conrad-Martius weist in ihrer 1932 verfaßten Stellungnahme zu Heidegger,³¹ aus der Edith Stein zitiert, darauf hin, daß Heidegger mit der Explikation der Transzendenz des Daseins gezeigt habe, daß menschliches Dasein immer schon bei der Welt sei. Auf diese Weise habe er den Weltbezug des Menschen freigelegt, doch nicht die von da aus sich eröffnende Möglichkeit ergriffen, »an das wahre seinsmäßige 'An sich selbst' der Dinge erkennend heranzukommen«. Stattdessen habe er Sein und Welt in das menschliche Dasein zurückgenommen: »Für Heidegger *existiert* recht eigentlich *nur* das Ich oder ichhaft Seiendes; nur dieses hat wahres Sein.« Conrad-Martius erblickt darin eine letzte, ins Ontologische gewendete Konsequenz »idealistischer Weltentwirklichung«.³²

Auch für Scheler ist Heidegger in der Erfassung des Realitätsproblems auf halbem Weg stehengeblieben. Scheler war einer der ersten gründlichen Leser von *Sein und Zeit*, und eine Reihe seiner diesbezüglichen Aufzeichnungen liegen im Band 9 der *Gesammelten Werke*³³ vor. Heidegger habe, so stellt Scheler zustimmend fest, in der Analyse von Sorge und Angst die einschränkende Bestimmung des Realseins, wie sie die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Husserl unternahm, überstiegen³⁴: Obwohl Heideggers Position dergestalt »ungeheuer weit« von derjenigen Husserls abricke, kehre sie doch wieder zu dieser zurück. Diese Rückkehr indiziert Scheler in »Heideggers Daseinssolipsismus«, wie er sich ausdrückt.³⁵ Das will besagen: Husserls »idealistischen Subjektivismus« habe Heidegger durch einen ontologisch geprägten Subjektivismus ersetzt, der, so Scheler, »alle Arten des Seins von dem Sein des Subjekts, des Menschen, und zwar des *solus ipse* aus verstehen will«.³⁶ Bemerkenswerterweise deutet auch Scheler auf recht ähnliche Weise wie Edith Stein³⁷ die Notwendigkeit an, durch eine entsprechende existenzielle Haltung »Seinsfülle« zu erschließen. Er nimmt wie Heidegger in *Was ist Metaphysik?* denselben Satz, »daß überhaupt etwas ist und nicht Nichts«, zum Ausgangspunkt.³⁸ Damit will er aber nicht wie Heidegger über die Stimmung der Angst das Nichts erschließen, sondern im Aufweis des liebenden Bezugs des Geistes

³⁰ A.a.O., 573.

³¹ H. Conrad-Martius, Heideggers »Sein und Zeit«. In: Schriften zur Philosophie, Bd. I, Hg. Eberhard Avé-Lallemant, München 1963, 185–193.

³² A.a.O., 189; 190; ebd.

³³ M. Scheler, a.a.O., 259–340.

³⁴ M. Scheler, a.a.O., 279: »In dem absoluten Bewußtsein Husserls wäre die Realität ebenso wohl verschwunden als im absoluten Schlaraffenland. Im Paradies des Koran gibt es Realsein sowenig als in der vollkommen phänomenologisch reduzierten Welt oder der Welt des Buddha – vor seinem Erlöschen. Auch ihr gegenüber gäbe es weder Angst noch Sorge – da es keinen möglichen Widerstand in ihr gäbe.«

³⁵ M. Scheler, a.a.O., 260.

³⁶ M. Scheler, a.a.O., 280.

³⁷ Vgl. E. Stein, VI/110.

³⁸ Vgl. M. Scheler, a.a.O., 261.

den ersten Satz einer »Evidenzordnung« bestätigen, die besagt, »es gibt etwas« im Sinne »es gibt nicht nichts«. ³⁹

Auch die von Conrad-Martius und Scheler bezogene, hier sehr verkürzt wiedergegebene Stellung zu Heidegger, stimmt in den Grundzügen mit Edith Steins Auffassung überein. Heißt dies nun, daß Edith Steins Position doch *toto coelo* mit der Göttinger Phänomenologie, aus deren Kreis wir freilich nur zwei Zeugen zitiert haben, zusammenfällt? Gewiß kann das bisher Ausgeführte Edith Steins Zurechnung zu diesem Phänomenologenkreis im großen und ganzen rechtfertigen. Doch dieses Ergebnis befriedigt nicht, wenn wir die spezifisch persönliche Leistung Edith Steins genauer in den Blick bekommen wollen.

Es ist bemerkenswert, daß Conrad-Martius trotz ihrer grundlegenden Kritik an Husserl der transzendentalen Phänomenologie ein partielles Recht zuspricht. Denn nur die phänomenologische Methode Husserls könne die Weltvorgängigkeit der leistenden Subjektivität erschließen; in den Grenzen ihrer Relation also besitzt sie uneingeschränktes Recht. Auf diese Weise konstatiert Conrad-Martius die Notwendigkeit einer Parallelität in der phänomenologischen Forschung: In der gleichzeitigen Forderung nach transzendentaler Erforschung der sinnleistenden Subjektivität einerseits und nach ontologischer Erforschung realer Objektivität andererseits ein widerspruchloses Ergänzungsverhältnis erblickend, stellt sie die Frage, ob es denn möglich sei, »daß die gesamte Sinn- und Seinsgeltung der in weitester Bedeutung genommenen Welt des Seienden sowohl aus einer nach rückwärts nicht untersteigbaren egologischen Subjektivität wie *auch* aus einer nach vorwärts nicht übersteigbaren ontologischen Objektivität entspringen kann?« ⁴⁰ Und ihre Antwort lautet: »Metaphysisch-transzendente ›Objektivierung‹ der Welt« und ihre »metaphysisch-transzendente Objektivierung (Aktualisierung)« widersprechen sich nicht, sondern »entsprechen« einander. Conrad-Martius macht damit deutlich, daß es in der Kritik, die die Münchener-Göttinger Phänomenologen an Husserl richteten, nicht darum ging, den Bezug auf das Bewußtsein zugunsten einer »direkten«, »naiven« Erfassung eines Seins an sich abzulehnen; im Gegenteil wird unterstrichen, daß ein sinnkonstituierendes Bewußtsein mit Recht Anspruch darauf erhebt, Gegenstand und zugleich Teilfundament phänomenologischer Forschung zu sein. Dieser Auffassung liegt m.E. das genuin phänomenologische Konzept zugrunde, daß je nur in bestimmten Relationen und »Einstellungen« bestimmte Züge der Gesamtwirklichkeit in Erscheinung treten; ich muß mithin meine Aussagen über das Wirkliche stets in Relation zu derjenigen Betrachtungsart setzen, mit der ich sie in den Blick nehme. ⁴¹ In gleicher Weise erblickt Conrad-Mar-

³⁹ M. Scheler a.a.O., 187. Zur Deutung von Schelers Liebe-Begriff vgl. den Aufsatz von Michael Gabel, Ausgleich als Verzicht. Schelers »später« Gedanke des Ausgleichs im Licht seines phänomenologischen Ansatzes. In: E. W. Orth und G. Pfafferoth (Hg.), Studien zur Philosophie v. M. Scheler (Phänomenologische Forschungen Bd. 28/29), Freiburg/München 1994, 204–239.

⁴⁰ Conrad-Martius, »Die transzendente und die ontologische Phänomenologie«, 183.

⁴¹ Im Grunde ist dies schon die Ansicht Husserls, wenn er das »Prinzip aller Prinzipien«

tius auch bezüglich Heideggers die Möglichkeit einer Ergänzung: »*Genau*so wie Heidegger es für die eigentümliche Seinsart des Ich geleistet hat, kann und muß es für die eigentümliche Seinsart *nicht-ichhaften* Seins geleistet werden.«⁴²

War Edith Stein nicht ebenfalls dieser Ansicht, sofern sie dem Sachverhalt der Konstitution auf differenzierte Weise Aufmerksamkeit schenkte? Erinnern wir uns: Sie kritisierte bei Husserl nicht, daß dieser den sinnhaften Aufbau der Welt aus Konstitutionsleistungen des Bewußtseins befragte, sondern daß er Konstitution so deutete, daß gegenständliches Sein in Gegebensein für das Bewußtsein aufging. Im Artikel »Husserls transzendente Phänomenologie« stellt Edith Stein die abschließende Frage: »Gibt es eine Möglichkeit, von der *philosophia perennis* aus die Problematik der phänomenologischen Konstitution sich zu eigen zu machen, ohne zugleich das, was man den transzendentalen Idealismus der Phänomenologie nennt, zu übernehmen?«⁴³

Diese Frage wollte Edith Stein gewiß mit ja beantwortet wissen, d.h., sie versuchte das damit angedeutete Programm phänomenologischer Forschung und Methode einzulösen: Das zu erstrebende philosophisch-phänomenologische Ziel erblickte sie in einer Konstitutionsforschung, die nicht an die metaphysische Ansetzung eines Bewußtseinsidealismus anknüpft. Dafür die Grundlage bereitgestellt zu haben galt ihr als eine der wichtigsten Leistungen Husserls. Im Aufsatz »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie« betont sie eigens: »Die Aufdeckung der Bewußtseinssphäre und der Konstitutionsproblematik ist sicher ein großes Verdienst Husserls, das heute noch zu wenig gewürdigt wird.«⁴⁴ Während Conrad-Martius die Notwendigkeit einer gegenseitig sich ergänzenden transzendentalen und ontologischen Forschung sah, diese aber in ihrer Zweipoligkeit selbst nicht realisierte, beschritt Edith Stein nicht nur diesen Weg ein Stück weit, sondern hob mit ihrem Verständnis von Korrelationsforschung von vornherein die Dichotomie von transzendentaler und ontologischer Forschung auf, ohne die dabei leitenden Extrema im Objekt phänomenologischer Forschung – Bewußtseinssubjektivität und unendliches Sein – aufzugeben. Darin erblicke ich die eigentliche Leistung des phänomenologischen Zugriffs bei Edith Stein. Diese Leistung charakterisiert ihre besondere Stellung im Verbund der Münchener-Göttinger Phänomenologie, dem sie im Grunde zugehört; sie zeigt aber auch ihre persönliche Anlehnung an Husserls Position, der sie sich, unbesch-

formuliert: »daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt« (Husserliana III.1, 51). Freilich erwächst hier das Problem der Neukonzeption einer Phänomenologie, die plausibel machen kann, inwiefern sie die von diversen phänomenologischen Standpunkten erschlossenen phänomenologischen Relationen zu integrieren vermag.

⁴² H. Conrad-Martius, Heideggers »Sein und Zeit«, 190.

⁴³ E. Stein, VI/35.

⁴⁴ E. Stein, VI/10.

det ihrer grundsätzlichen Kritik an ihr, die sie mit anderen Vertretern der Münchener-Göttinger Richtung teilt, enger als diese verbunden fühlt.

Mit ihrer Auffassung der Bewußtseinskonstitution steht Edith Stein jedoch in einer Nähe zu Scheler. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß Edith Stein selbst diese Nähe, trotz ihrer Wertschätzung für Scheler, offenbar nicht bemerkt hatte. Denn auch Scheler weist der Bewußtseinskonstitution eine zentrale Rolle zu, wenn er bemerkt, daß in der Weise, wie uns essentielle Strukturen zugänglich werden, sie »als etwas durchaus von uns Erzeugtes, erst in und durch den Akt gleichsam an seinem Ende Auftauchendes« erscheinen.⁴⁵ Edith Steins Feststellung in »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie«, daß Scheler »nicht nur den transzendentalen Idealismus ablehnte, sondern auch für die gesamte Konstitutionsproblematik kein Verständnis zeigte«⁴⁶, ist in dieser Pauschalität nicht zutreffend. Der Grund dafür, daß Edith Stein diese Nähe ihrer Position zu derjenigen Schelers nicht bemerkte, liegt m.E. darin, daß das Bild, das sie von Schelers phänomenologischer Leistung entwirft, einseitig, ja verzerrt ist: Edith Stein sieht Scheler als den »Sach-Phänomenologen«, der sich, unbekümmert um Methodenreflexion, der phänomenologischen Erfassung materialer »Sachen selbst« zugewandt habe, und entwirft das bis heute typisierte Bild von Scheler als dem Wertethiker, Religions- und Sozialphilosophen. Edith Stein erwähnt nicht, daß Scheler das phänomenologische Vorgehen selbst immer wieder reflektiert und ihm eine zentrale Stelle im Aufbau einer in seinen letzten Lebensjahren entworfenen Metaphysik, die durchaus systematische Züge trägt, zugewiesen hat.⁴⁷ Dies wird in gewisser Hinsicht dadurch entschuldigt, daß Scheler seinerzeit die hierfür relevanten Texte nur zu einem Teil der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hatte.⁴⁸ Doch Schelers anders organisiertes phänomenologisches Vorgehen aufzuspüren, ihm nachzuspüren, war offenbar Edith Steins Sache nicht, da sie hierin deutlich an Husserl, in Zustimmung wie in Kritik, orientiert blieb. Mit ihrem Rückbezug auf Husserls Auffassung von Bewußtseinskonstitution und auf seine Methodik der konstitutiven Sinnklärung erhielt sie freilich ein Instrumentarium, das von Scheler zwar offenkundig praktiziert, bei ihm aber in dieser Deutlichkeit – die Gründe hierfür müßten untersucht werden – in der Tat nicht zum Tragen kam.

⁴⁵ M. Scheler, a.a.O., 249.

⁴⁶ E. Stein, VI/11.

⁴⁷ Vgl. hierzu Wolfhart Henckmann, Der Systemanspruch von Schelers Philosophie. In: E. W. Orth und G. Pfafferott (Hg.): Studien zur Philosophie von Max Scheler, a.a.O., 271–312.

⁴⁸ Vgl. M. Scheler, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik (Gesammelte Werke Bd. XI), Hg. Manfred Frings, Bern/München 1979.

III. Edith Steins Stellung im Kontext der frühen Phänomenologie

Abschließend soll versucht werden, Edith Steins Stellung im Kontext der frühen Phänomenologie zu charakterisieren. Edith Steins phänomenologische Haltung erweist sich als eine eigenständige Position, die mit den Grundauffassungen der Münchener-Göttinger Phänomenologie verwandt ist, aber deutliche Anleihen bei Husserl macht und später gewisse Affinitäten zu Heideggers Vorgehen sichtbar werden läßt.

Den *ontologischen Boden* ihres Philosophierens teilt Edith Stein durchaus mit dem Münchener-Göttinger Kreis. Dies zeigt sich in ihrer Zurückweisung des Husserlschen Bewußtseinsidealismus sowie der Befürwortung einer Seinsforschung, die Sein nicht relativ auf ein transzendentes Subjekt oder das menschliche Dasein sein läßt, sondern die Möglichkeit ins Auge faßt, mit phänomenologischen Mitteln über das nichtsubjektive bzw. nichtmenschliche Sein noch Auskunft zu geben.

In ihrer *phänomenologischen Methode* ist Edith Stein jedoch deutlich Husserl verpflichtet, und zwar in der doppelten Hinsicht, was zum einen die inhaltliche Bestimmung dieser Methode und zum anderen das sich darin aussprechende Forscherethos betrifft. Edith Steins Bestreben, das methodische Vorgehen auch in der Durchführung stets durchsichtig zu machen und darauf zu beharren, daß nur auf diese Weise phänomenologisch-philosophisch zuverlässige Ergebnisse zu erzielen seien, belegt eine Haltung, die sich zu Recht auf das von Husserl formulierte und praktizierte phänomenologische Forscherethos beruft.

Was das erstere, die inhaltliche Bestimmung der Methode betrifft, so will Edith Stein Konstitutionsforschung betreiben, welche die Bewußtseinsgegebenheit von Sachverhalten befragt, ohne dabei das Sein selbst dieser Sachverhalte in Bewußtseinsgegebenheit aufzulösen. Damit geht sie in methodischer Reflexion und vor allem in der konkreten Durchführung über das hinaus, was etwa bei anderen Vertretern der Münchener-Göttinger Richtung, beispielsweise Conrad-Martius und Scheler, mit im Blick gestanden, aber in dieser Weise keinen ausdrücklichen Niederschlag gefunden hat. Edith Steins spezifische Übernahme der Husserlschen Konstitutionsproblematik mag im übrigen bei ihr ein Verständnis für Heideggers Vorgehen in *Sein und Zeit* miterwirkt haben, das in dieser Konkretheit anderen Vertretern der Münchener-Göttinger Schule doch eher versagt blieb oder allenfalls, wie bei Conrad-Martius, sich nur andeutungsweise artikulierte: nämlich die Möglichkeit zu erwägen, mit einer hermeneutisch vorgehenden Daseinsanalyse das – nicht auf menschliches Verstehen relative, wenngleich nur im Horizont dieses Verstehens sich zeigende – nichtmenschliche Sein phänomenologisch zu erschließen. Diese von Edith Stein entworfene Vorgehensweise kann z. B. dem noch ausstehenden Gespräch zwischen dem Heidegger nach der »Kehre« und Conrad-Martius die methodische Grundlage bieten. Von hier aus kann gefragt werden, ob und in welchem Maße Heideggers späteres Seinsdenken eine gewisse Annäherung an den Standpunkt der Göttinger mit sich brachte. Zudem besitzt das von Edith Stein hermeneutisch erschlossene *All* –

menschliches Dasein erfahre sich als etwas und nicht alles und führe so das *Alles* mit vor Augen – eine bemerkenswerte Parallele im kosmologischen Denken von Eugen Fink. Auch Fink kritisiert in *Welt und Endlichkeit*⁴⁹ die frühe Heideggersche Position und befragt als Basis für einen neuen kosmologischen Denkentwurf die natürliche Erfahrung von Welt als des *All*.⁵⁰

Was nun schließlich das zentrale *phänomenologische Forschungsthema* Edith Steins betrifft, die Enthüllung des Wesensaufbaus der Person, so ist Stein hierin von Husserl wie von den Göttingern beeinflusst – vor allem von Scheler und auch von Conrad-Martius – und sieht selbst auch Affinitäten zu Heidegger. Ihre bei Husserl angefertigte Dissertation⁵¹ sowie ihre Arbeit am zweiten Buch der Husserlschen *Ideen*, die sich im Untertitel als *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution von Natur und Geist* zu erkennen geben,⁵² hatten schon das thematische Interesse der philosophischen Arbeit Edith Steins vorgezeichnet. Sie selbst bekennt die Wirkung, die Schelers Bestimmung des Personbegriffs ausstrahlte, und betont die Bedeutung seiner Untersuchungen »für den Aufbau der Persönlichkeit«. Eine Radikalisierung all dieser Versuche, *die menschliche Person* phänomenologisch zu erfassen, erblickte sie offensichtlich in Heideggers Analyse des In-der-Welt-Seins.⁵³ Neben diesen Anregungen und Vertiefungen ihrer Fragestellung wird gerade hier die ganz persönliche Leistung von Edith Stein sichtbar, indem sie den Wesensaufbau der Person mit dem Rüstzeug einer verwandelten Konstitutionsforschung analysiert und so den transzendentalen mit dem ontologischen Gesichtspunkt enger zusammenbindet. Um diese Leistung in ihrem ganzen Umfang zu würdigen, wäre jetzt das Werk von Edith Stein zu befragen. Erst dann kann die Bedeutung, die Edith Stein im Forschungsganzen der frühen Phänomenologie zukommt, ermessen werden. Hier konnte es nur darum gehen, durch eine skizzenhafte Einzeichnung des Ortes von Steins phänomenologischer Forschung im Koordinatensystem der frühen Phänomenologie einige Vorarbeit hierfür zu leisten. Diese Ortsbestimmung ist zunächst nur ein Entwurf, der nach Ausführung verlangt. Eine am Leitfaden der provisorischen Ortsbestimmung vorgenommene Befragung des Werkes von Edith Stein, die insbesondere Edith Steins Wesensbestimmung der Person weiter erhellen⁵⁴ und mit den Bestimmungen anderer Phänomenologen konfrontieren würde, könnte jene Skizze mit konkretem Inhalt erfüllen.

⁴⁹ Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*. Hg. Franz A. Schwarz, Würzburg 1990, Kapitel 17 und 18.

⁵⁰ Vgl. z. B. E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag 1959.

⁵¹ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. Reprint der Originalausgabe (1917), München 1980.

⁵² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (Husserliana Bd. IV), Hg. Marly Biemel, Den Haag 1952.

⁵³ E. Stein, VI/15.

⁵⁴ Vgl. die bereits vorliegenden Arbeiten von Peter Schulz, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*. Freiburg/München 1994, und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben*. Mainz 1991.