

## Edith Stein im Horizont der modernen Philosophie

Chantal Beauvais<sup>1</sup>

Diese Arbeit untersucht Edith Steins philosophischen Grundgedanken – hauptsächlich anhand ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein*<sup>2</sup> – als Rückbezogenheit menschlicher Erfahrung auf Gott hin, welcher der »letzte Träger von Erfahrungen« ist.<sup>3</sup> Nach B. Dupuy führt Steins Philosophie auf einen Weg, der zwischen zwei entgegengesetzten modernen Verstehensweisen von Subjektivität liegt.<sup>4</sup> Demnach möchten wir offen legen, dass Steins Sicht von transzendentaler Wahrheit eine theoretische Position darstellt, die das alles begründende »starke Denken« und das die Subjektivität vor der Wissenschaftlichkeit bevorzugende »schwache Denken« der Postmoderne einschließt. Die Kategorien *starkes* und *schwaches* Denken sind genommen aus Paul Ricoeurs *Das Selbst als ein Anderer*<sup>5</sup>, wo das Denken als Kraft und als Schwäche gezeigt wird.

### Steins Verständnis von transzendentaler Wahrheit

In Kapitel V von »Endliches und ewiges Sein« (257–301) analysiert Stein die verschiedenen Auslegungen vom Sinn der Wahrheit (logische, essentielle, ontologische). Zum rein formalen Verständnis von Wahrheit suchte sie ein ursprüngliches Phänomenon, das die Wahrheitserfahrungen ermöglicht: die Gleichzeitigkeit von Sein und Geist. Jedes Sein entwickelt eine Kommunikation vor dem Geist. Diese Fähigkeit nennt eine Art Reziprozität zwischen Sein und Geist.<sup>6</sup> Sie ist einer transzendentalen Wahrheit *zugeordnet*, die eine fundamentale Koordination von Sein und

<sup>1</sup> Englischer Originaltitel: »Reinterpreting Stein in view of the modern philosophical vision«. Übersetzung von Renate M. Romor.

<sup>2</sup> *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Louvain/Freiburg 1950 (Edith Steins Werke Bd. 2). Künftig EES, Seitenzahlen im Text.

<sup>3</sup> J. Ladrière, *Philosophy and Science*. In: *Philosophical Studies* VII (1958) 10.

<sup>4</sup> B. Dupuy, *Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein*. In: Jean-Pierre Jossua et Nocolas-Jean Séd, *Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré*. Paris 1992, 180.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Franz. v. Jean Greisch, Hg. Richard Grathoff/Bernhard Waldenfels, *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*. Bd. 26, München 1996. Originalausgabe: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990.

<sup>6</sup> »Wir haben früher in anderem Zusammenhang davon gesprochen, daß alles Seiende einen *Sinn* habe oder – scholastisch ausgedrückt – eine *intelligibile* sei: etwas, was in einen erkennenden Geist »eingehen«, von ihm »umfaßt« werden kann. Beides scheint mir mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend zu sein. Alle drei Ausdrücke sprechen eine *Zuordnung* von *Geist* und *Seiendem* aus.« EES, 276.

Geist bezeichnet und nicht als bloße intellektuelle Beziehung gedacht werden kann.<sup>7</sup>

Seiendes bezeichnet grundsätzlich ein »Offenbarsein« dem erkennenden Geist. Der Aufbau der Welt offenbart den Sinn von Sein. Aufgabe des Geistes ist es, dieses Geschehen zu erhellen.<sup>8</sup> Auch wenn Stein Leibniz nicht erwähnt, muss man an seine »prae-stabilisierte Harmonie« denken.<sup>9</sup> Demnach könnte transzendente Wahrheit als eine (nicht-ontologische, sondern logische) Beziehung interpretiert werden, die den Austausch von Seiendem und Geist ordnet. Sie zielt teleologisch auf eine letzte Offenbarung hin. Diese Betrachtung, so Stein, muss weiter geführt werden, um volles Verständnis für die Wahrheit zu gewinnen. Dabei wäre noch die Bedeutung von »Geist« und »Geöffnetsein« sowie »Offenbarsein für den Geist« zu klären (277).

Steins Untersuchung ergibt: Geist ist eine Seinsweise, der alles Seiende in bestimmter Weise zugeordnet ist; Wahrheit ist eine Zuordnung alles Seienden zum Geist (277).

Seiendes wird gedeutet als »das, was ist«, als »erfülltes Ding«. Stein will wissen, wie die »Zuordnung« stattfindet. Die Antwort lautet: »Offenbar sein«, »zugeordnet sein« – darin steckt ja das Sein selbst. Darin ist aber nicht eine besondere Art des Seins zu sehen, sondern es gehört zum Sein selbst. Sein ist (ohne dass damit sein voller Sinnesbestand erschöpft wäre) *Offenbarsein für den Geist*« (277).

Die Äquivalenz zwischen Sein, Sinn und Offenbarung ermöglicht die phänomenologische Annäherung. Sein wird als das verstanden, was erscheint, ohne an sich selbst erfasst werden zu können. Sein ist Grund für Erfahrung, als solcher jedoch nicht Gegenstand von Erfahrung. An diesem Punkt kann man kaum die Parallelen zwischen Heideggers früher Phänomenologie und Steins phänomenologischer Ontologie übersehen.<sup>10</sup> Der Untertitel ihrer Arbeit »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des

<sup>7</sup> Steins Vokabular ist hier besonders bemerkenswert. Sie benützt statt »Übereinstimmung« das Wort »Zuordnung«, um die ursprüngliche Beziehung zwischen Sein und Geist zu benennen. Es übermittelt den Gedanken von »Deckung«: Die Welt ist nicht einfach »dort«, sondern zweckmäßig dort. So benützt sie entsprechend »Übereinstimmung« für das lat. »convenientia« (logische Wahrheit) bei der Übersetzung von Thomas' *Quaestiones disputate de veritate*.

<sup>8</sup> »Aber die Bewegung ist auf ein Ziel und ein Ruhen am Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist das *Anschauen des Seienden*.« EES, 363.

<sup>9</sup> Vgl. *Phénoménologie et philosophie chrétienne, présenté et traduit par Ph. Secretan*, Paris 1987, 156. Hier kann man eine Affinität feststellen mit Hans Urs von Balthasar, *Wahrheit: ein Versuch*. Erstes Buch. *Wahrheit der Welt*. Einsiedeln 1947, 79–80. Diese ist nicht zufällig, da Balthasar ein Schüler von Przywara war.

<sup>10</sup> Vgl. dazu B. W. Imhof, *Die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*. In: *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*. 1. Bd., Basel/Boston 1987 (Basler Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10), Jan Nota, *Edith Stein und Martin Heidegger*. In: *Waltraud Herbstrith* (Hg.), *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*. Tübingen 1991, 93–116; *Edith Stein – Max Scheler – Martin Heidegger*. In: L. Elders (Hg.), *Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung. Abhandlungen des Internationalen Edith-Stein-Symposiums, Rolduc, 2.–4. November 1990, Würzburg 1991, 227–237*.

Seins« signalisiert, dass ihr Ziel das gleiche war wie das Heideggers »Die Frage nach dem Sinn von Sein«. Tatsächlich war Stein von »Sein und Zeit« beeindruckt. Sie erwägt die Frage nach dem Sinn des Seins als Dialog mit Heidegger zu gestalten.<sup>11</sup> Auch stimmt sie mit seiner Kritik an Husserls kantischem Transzendentalismus – nicht jedoch mit seinem Seinsverständnis – überein. Sie ist nicht damit einverstanden, dass der Sinn von Sein nur durch das Dasein gegeben sein kann. Der Titel ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein* ist bereits kritisch im Hinblick auf Heidegger formuliert. Für Stein fordert die Endlichkeit des Daseins – sein Geworfen-sein-in-die-Welt – eine Gegenüberstellung mit dem Gegenteil: der Unendlichkeit (52).

Edith Steins Interesse an Ontologie und ihr Abstand von Husserl und Heidegger bringt sie der Position Hedwig Conrad-Martius' (1888–1966) nahe.<sup>12</sup> Gegen Fink und Landgrebe, welche die Münchner und Göttinger phänomenologische Gruppe scharf angriffen, weil sie ihrer Meinung nach die Intentionen des Meisters missverstanden hätten, tritt Conrad-Martius für das Recht auf eine Phänomenologie ein, die auf einer nicht-kantischen Interpretation von Husserls Werk gegründet ist. Dieser Erweiterung des phänomenologischen Horizontes wusste sich Edith Stein verpflichtet.<sup>13</sup>

So kann man behaupten, dass »Endliches und ewiges Sein« als phänomenologisches Werk von der Göttinger-Münchner Gruppe geprägt ist. Nachdem sie die aus dem katholischen Ethos gewonnene metaphysische Sicht entdeckt hat, sucht sie mit diesen Erkenntnissen den Sinn von Sein zu ergründen. Ich schließe mich J. Nota und P. Secretan an, die Steins Konversion zum Katholizismus und ihr konsequentes Interesse für neue philosophische und theologische Quellen sowie ihr phänomenologisches Denken miteinander in Verbindung bringen. Ihr Horizont weitet sich, aber philosophisches Interesse und Zugang bleiben unverändert.

<sup>11</sup> Vorwort, EES, XII.

<sup>12</sup> »Wir müssen ein Bild gebrauchen: es ist, wie wenn mit ungeheurer Wucht, weisheitsvoller Umsicht und nicht nachlassender Zähigkeit eine durch lange Zeiträume ungeöffnete und fast nicht mehr zu öffnende Tür aufgesprengt und gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert wird, daß Wiederöffnen unmöglich scheint. Nach dem verheißungsvollen Getöse des Aufbruchs die hoffnungslose Stille verschlossener und verlassenener Zugänge!« (H. Conrad-Martius, *Heideggers Sein und Zeit*. In: *Schriften zur Philosophie*, Bd. I, München 1963–65, 185.) Vgl. H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologischen Phänomenologie*. *Schriften zur Philosophie*, Bd. III, München 1963–1965, 393.

<sup>13</sup> »Von Hedwig Conrad-Martius hat die Verfasserin durch nahes Zusammenleben in einer jetzt lange zurückliegenden, aber für beide entscheidenden Zeit richtunggebende Anregungen empfangen. Dem Einfluß ihrer Schriften wird man in diesem Buch wiederholt begegnen«. EES, XII. In »Endliches und ewiges Sein« verweist Stein ausdrücklich auf die folgenden Werke von Conrad-Martius, *Realontologie*. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* VI, 1924; *Farben*. In: *Husserls Festschrift, Die Zeit, Die Seele der Pflanze. Existenz, Substantialität, Seele*.

Edith Steins Auffassung kann daher zwischen Husserl und Heidegger gesehen werden. Für sie wird Seiendes durch Sprechen fassbar. Dieses Sprechen ist auf sich selbst (»Ich bin«) bezogen. Stein bedenkt Subjektivität als vorschreibenden Weg. Doch mit Heidegger sieht sie die Subjektivität in einem ursprünglicheren Sinn verwurzelt: das »Da« (des Daseins), das nicht auf eine ichhafte Konstitution reduziert werden kann. Es gibt ein methodologisches Früher des Subjektes, aber nicht ein ontologisches. Dies ist m. E. das Eigenartige in Steins Verständnis von transzendentaler Wahrheit – das, was ihre Bedeutung für die gegenwärtige philosophische Diskussion erklärt. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass Steins Philosophie die Mitte belegt zwischen dem »starken« und »schwachen Denken«. Dabei beziehe ich mich auf P. Ricoeurs Kategorien.

### 1. Das »starke Denken«

Philosophiegeschichte beginnt die Moderne mit der kritischen Analyse der Grenzen menschlicher Vernunft und mit dem Versuch, der Wissenschaft eine solide Grundlage zu geben. Descartes steht am Anfang des Prozesses. Seine »klare und bestimmte Idee« begründet die Gewissheit, welche die moderne Philosophie sucht: Transparenz ohne den Schatten eines Zweifels. Diese Evidenz ist nur im Bewusstsein seiner selbst gegeben. Man kann an vielem zweifeln, aber nie am Zweifel selbst. Im Akt des Zweifels als Gesprächsform werden Welt, Tradition und Theorien immer vertrauter und allmählich zu einer Stimme und das Subjekt gewinnt seine Selbstgewissheit zurück. Darin wird das Erfahrbare des berühmten Wortes sichtbar: »Cogito ergo sum«.<sup>14</sup>

Husserl folgt diesem Weg, geht ihn jedoch radikaler als Descartes. Man zweifelt weiterhin, schiebt das Urteil auf, bejaht sogar die Existenz der Welt, um die Fülle der Evidenz im Reich des Bewusstseins offenbar zu machen. Husserl meint, dass das »Cogito ergo sum« all das beinhaltet, um Geist, Sein und ihre Beziehung zueinander zu erhellen. Folglich liegt die Grundlage der Wissenschaft nur im Zusammenfinden all dieser Evidenzen.<sup>15</sup> So kann das »starke Denken« als ein egozentriertes, theoretisches Projekt verstanden werden (theorein, »gesättigte« Sicht).<sup>16</sup> Diese Betrachtungsart der »subjektiven Metaphysik« findet sich in Steins

<sup>14</sup> »Wenn das *Cogito* selber von dieser extremen Lage des Zweifels seinen Ausgang nehmen kann, dann liegt das daran, daß jemand den Zweifel anführt.« Ricoeur, *Das Selbst* als ein Anderer, Anm. 4, 14.

<sup>15</sup> »... das *Cogito* [ist] nicht eine erste Gewißheit, auf die eine zweite, dritte usw. folgt, sondern der sich selbst begründende Grund, der sämtlichen, nicht nur empirischen, sondern auch transzendentalen Aussagen unangemessen ist.« Ebd., 20.

<sup>16</sup> Siehe J. Ladrière, *L'articulation du sens I. Discours scientifique et parole de la foi*. Paris 1984, pp. II–III.

Vergleich von Husserl und Thomas, obgleich freilich der Kontext ihrer Reflexion nicht der gleiche wie der von Ricoeur ist.<sup>17</sup>

## 2. Das »schwache Denken«

Das »schwache Denken« ist darum bemüht, die Erfahrung des Subjekts durch die Evidenz der Sprache zu vermitteln. Nach Ricoeur war Phänomenologie bereits in ihren Anfängen mit dieser Vermittlung befruchtet.<sup>18</sup> »Schwaches Denken« setzt einen kritischen Standpunkt voraus, der das fundamentale Streben nach dem Absoluten ausruft.<sup>19</sup> Mit anderen Worten: Das »schwache Denken« sucht die Mitte zwischen »starkem Denken«, das sich dem radikalen »Cogito« verschrieben hat, und der Postmoderne, die einen »anti-Cogito«, einen dekonstruktiven Standpunkt einnimmt.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> »Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, beißt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen – wie dem Begründer der Phänomenologie gerade aus dem Kreise seiner Schüler immer wieder entgegengehalten wurde – aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit.« Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. In: Festschrift, Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Tübingen 1974, 315. Die 1. Aufl. erschien als Ergänzungsband zum Bd. X des Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung, hg. V. Edmund Husserl [1929].

<sup>18</sup> »In ihrem letzten Anspruch entfaltet die Phänomenologie ihre Erkenntnis, vom Traum der Verwurzelung im Grund der Transparenz des Subjektes. Die große Entdeckung der Phänomenologie innerhalb der Grenzen der phänomenologischen Reduktion, der verbleibenden Intentionalität, ist die Priorität des Bewusstseins von etwas über die Selbst-Bewusstheit. Diese Definition von Intentionalität ist noch trivial. Streng genommen bezeichnet Intentionalität den Akt, etwas als vollendet zu bezeichnen durch die identifizierbare und reidentifizierbare Einheit von beabsichtigtem Sinn – was Husserl »noema« nennt oder die »intentionale Korrelation von der noetischen Intention«. Diese legt sich in Dimensionen nieder, welche aus den Aktivitäten resultieren, die Husserl mit »Konstituieren« bezeichnet (Konstituieren von Dingen, von Raum, von Zeit etc.). Der Phänomenologie, besonders in den Studien, dem Konstituieren von »Dingen« ergeben, enthüllen sich immer fundamentaler Ebenen, auf denen die aktiven Syntesen kontinuierlich auf sogar mehr radikal passive Synthesen verweisen.« P. Ricoeur, From text to action. Essays in hermeneutics. Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston (Ill.) 1991, 13. Eigene Übersetzung. Originaltitel: Du text à l'action.

<sup>19</sup> »Das gebrochene *Cogito*: so könnte der emblematische Titel einer zwar weniger kontinuierlichen Tradition als der des *Cogito* lauten, deren Virulenz aber in Nietzsche gipfelte, der so zum ausgesuchten Gegenspieler von Descartes wird (...) Die Attacke gegen den Begründungsanspruch der Philosophie stützt sich auf den Sprachprozeß, in dem die Philosophie zur Sprache kommt.« Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 21.

<sup>20</sup> »Verherrlichtes, gedemütigtes Subjekt: Stets, so scheint mir, geht man durch einen solchen Umschlag des Für in ein Wider an das Subjekt heran; hieraus müßte man folgern, daß das ›Ich‹ der Subjektphilosophie *atopos*, ortlos, ohne festgelegten Platz im Diskurs ist. Inwiefern kann man von der hier ins Werk gesetzten Hermeneutik des Selbst sagen, daß sie einen epistemischen (und ontologischen, wie wir in der zehnten Abhandlung sagen werden) Ort einnimmt, der jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und Anti-*Cogito* angesiedelt wird?« Vgl. ebd., 26.

Ricoeurs Hermeneutik vom Selbst, dargelegt in *Das Selbst als ein Anderer*, kann als Versuch verstanden werden, die Bipolarität von Moderne und Postmoderne zu überwinden. Der Hauptgedanke des »schwachen Denkens« ist nicht mehr das »denkende Subjekt«, das zum Selbstwissen über den langen Umweg kommt, den Ricoeur in seiner Deutung der Objektivitäten darbietet: Sprache, Text und Handlung. Die Forschung nach dem Selbst der Subjektivität ist wegprojiziert in die Welt, und das ego-zentrierte theoretische Projekt ist neutralisiert. Die Erfahrung der Endlichkeit ist die einzige Bedingung der Möglichkeit eines Verstehens. Menschliche Subjektivität erkennt sich selbst und die Welt durch *Verstehen*. Das Subjekt sucht nicht länger nach Selbst-Verstehen, sondern nach der Erklärung des Aktes vom Verstehen, in dem er oder sie wurzelt. So kann »schwaches Denken« verstanden werden eher als *praktsein* denn als *theorein*. Genauer: »Schwaches Denken« umschließt eine begrenzte Sinnpraxis innerhalb eines unbegrenzten Sinnhorizontes.<sup>21</sup>

Natürlich bedarf diese Thematik einer in die Tiefe gehenden Analyse. Unser Anliegen ist jedoch nicht eine sorgfältige Auflistung der Moderne, sondern zu zeigen, dass Steins Gedanken die Schlüsselgedanken der Moderne wiedergeben. Ihre Position kann aber nicht eindeutig festgemacht werden. Streng genommen gehört Steins Philosophie weder zum »starken Denken« noch zum »schwachen Denken«; sie versucht vielmehr beide Standpunkte zu integrieren.

Steins Denken als Mitte zwischen »starkem Denken« (Phänomenologie als strenge Wissenschaft) und »schwachem Denken« (hermeneutische Phänomenologie) setzt sie der Kritik von beiden Seiten aus. Von der Sicht des »starken Denkens« her möchte man als Erstes fragen, ob Stein Husserls Phänomenologie treu bleibt und zum Zweiten, ob ihre deontologische Ontologie, wo das Subjekt zu einer bloßen Akzeptanz der Struktur der Welt verdammt zu sein scheint, nicht ernsthaft die Freiheit des Subjekts infrage stellt. Dagegen wären Anhänger des »schwachen Denkens« vielleicht bereit Stein zu entschuldigen, nicht alle Schlüsse aus der Erkenntnis der Endlichkeit des Menschen ziehen zu wollen. Alle diese Fragen in diesem Artikel zu beantworten ist leider unmöglich. Wenden wir uns daher nur Steins Haltung gegenüber Husserls Phänomenologie zu.

### *Treulosigkeit gegenüber Husserls Phänomenologie?*

Ungeachtet der andauernden Debatte über Husserls Phänomenologie sind bei Stein Spannungen kaum zu übersehen. Gegenwärtige Forschungen zeigen, dass Husserl – weit entfernt von einem zusammenhängenden

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *From text to action*, 15.

System – davon ein sehr komplexes Feld hinterlassen hat. Mit J. H. Mohanty lassen sich folgende Spannungen feststellen:

- zwischen seinem Essentialismus und Transzendentalismus;
- eine Verwicklung durch seinen Essentialismus und seine transzendente Philosophie sowie seinen späteren Historizismus;
- zwischen jenen 3 Komponenten und der Lebenswelt;
- zwischen seinem Intuitionismus und seiner Theorie über Konstitution.<sup>22</sup>

Mohanty verweist noch auf die verwickelte Beziehung zwischen einem Transzendentalismus, der den letzten Rest von Erfahrung loswerden will, und den Vorrang, den Husserl trotzdem dem empirischen und materiellen Auftrag einräumt. Dieses Problem wird hier vielleicht am meisten relevant sein.

Steins zweideutige – und scheinbar widersprüchliche – Mitwirkung in dieser Hinsicht ist den Anspruch der transzendentalen Subjektivität nach absoluter Evidenz zu relativieren, um die Phänomenologie mit einer besseren Grundlage auszustatten. Ich glaube, dass diese Beziehung zwischen Subjektivität und philosophischer Grundlage, die Abgrenzung zu einer Form von Platons Essentialismus darstellt, dem der Göttinger Zirkel zugeneigt war.<sup>23</sup> Im Gegensatz zu Conrad-Martius, Reinach und Hering glaubte Stein nicht, dass die *Ideen* zu einem radikalen Bruch mit den *Logischen Untersuchungen* führen. Doch sie ist überzeugt, dass die Erforschung des Problems der Konstitution nicht zum Cartesianischen Skeptizismus verleitet. Dies wird offensichtlich in ihrer Ausführung während der *Journée d'études de la société thomiste* (1932), wohin sie von Alexandre Koyré eingeladen wurde, um über die Sicht der Phänomenologie zu sprechen.<sup>24</sup> Von daher stellt Steins Philosophie dar – genauso wie die von Husserl –, was Ricoeur als die Essenz einer reflexiven Philosophie ausmacht. Er meint in *From text to action*, dass eine Reflexion den Wunsch nach absoluter Transparenz in sich birgt, das Bewusstsein vom Selbst zum unzweifelhaften Wissen macht

<sup>22</sup> J. H. Mohanty, *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*. Evanston (Ill.) 1997, (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existentialism), 12.

<sup>23</sup> B. Dupuy ist vielleicht die einzige Gelehrte, die diesen Unterschied zwischen Stein, Reinach, Conrad Martius und Hering wahrgenommen hat. Siehe B. Dupuy, *Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein*. In: Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Séd, *Interpréter, Mélanges offerts à Claude Geffré*. Paris 1992, 179.

<sup>24</sup> »Auf die Frage, ob zwischen *Logischen Untersuchungen* und *Ideen* ein absoluter Bruch sei, möchte ich antworten: Das scheint mir keineswegs der Fall zu sein. Die *Logischen Untersuchungen*, besonders die V. und VI., enthalten Motive, die zu den Fragen der transzendentalen Konstitution führen mussten. Ich glaube, Husserl hätte auch ohne den Weg über Cartesianische Zweifelsbetrachtung dahin gelangen können.« *Société thomiste, La phénoménologie*, Juvisy, 12 septembre 1932, Kain/Juvisy 1932 (*Journées d'études de la société thomiste*, I), 103.

und als solches fundamentaler ist als alle Formen positiven Wissens. Dies wird klar bei vielen Aussagen Steins in Juvisy.<sup>25</sup>

Mit der reflexiven Philosophie und gegen die aristotelisch-thomistische zögert Stein nicht, die transzendente Sphäre als Ausgangspunkt ihres Versuches zu nehmen, »zum Sinn des Seins aufzusteigen«. Wegen dieses Immanentismus fühlt sich Stein nicht gezwungen, die transzendente Reduktion einfach zu verwerfen. Sie glaubt wie Roman Ingarden, obzwar ihre theoretische Position nicht so klar definiert ist wie die seine, dass die transzendente Reduktion methodologisch gerechtfertigt ist.<sup>26</sup> Sie verwirft aber die Berkeley'sche Reduktion, welche die Objektivität eliminiert, sowie die kantische, deren Anhänger jene in einer transzendentalen Wirksamkeit aufzuheben versuchen. Stein zufolge diktieren strenge Analysen des Bewusstseins der transzendentalen Reduktion Vorschriften, weil ihnen Passivität anhaftet, die sich auf alle vom Ego konstituierten Aktivitäten überträgt.<sup>27</sup>

Absoluten Zweifel gibt es nicht. Er setzt etwas voraus, das ihn aufkommen lässt. Wie es keine Formen ohne Hintergrund gibt, die ihr Auf-

<sup>25</sup> »Das Suchen nach einem absolut gewissen Ausgangspunkt des Philosophierens scheint mir psychologisch motiviert und objektiv begründet durch das Faktum des Irrtums und der Täuschung.« Société thomiste, *La phénoménologie*, 110.

<sup>26</sup> R. Ingarden, *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*. Aus dem Polnischen übersetzt von Arnór Hannibalsson, Den Haag 1975 (*Phaenomenologica*; 64).

<sup>27</sup> »Die transzendente Reduktion scheint mir methodisch gerechtfertigt, um die Sphäre der konstituierenden Akte sichtbar zu machen. Es ist aber die Frage, ob gerade das Phänomenon der Realität die Ausschaltung der Existenz zulässt und nicht vielmehr zu einer Aufhebung der Reduktion zwingt [...] Die getreue Beschreibung dessen, worauf die reflektierende Analyse als Letztes stößt, zeigt nicht bloße Ich-Aktivität, sondern das Ich, seinen Akt und etwas, das nicht es selbst und das nicht durch seine Willkür geschaffen ist. Husserl selbst hat den Gegensatz von Aktivität und Passivität im gesamten Bewußtseinsleben und speziell in der Wahrnehmung als eine Mannigfaltigkeit motiviert ineinander übergehender Akte, die das eine und dasselbe Ding in immer neuen perspektivischen Abschattungen vor uns erscheinen lassen. Die Intentionen, die auf das Ding gerichtet sind, stützen sich auf ein wechselndes »hyletisches Material«, Empfindungsdaten, die für die Wahrnehmung vorgegeben sind, ihren Verlauf und die sie beherrschende Intention motivieren. Die Beurteilung dieses hyletischen Materials scheint mir für die Idealismusfrage von großer Bedeutung. Ein Idealismus vom Typus des Berkeley'schen ist durch die Herausarbeitung des intentionalen Charakters der Wahrnehmung ausgeschlossen. Ein dem kantischen verwandter transzendentaler Idealismus, der den Aufbau der äußeren Welt als Formung des sinnlichen Materials durch Kategorien versteht, erscheint bestenfalls als eine mögliche Deutung des phänomenalen Bestandes, ohne einen Beweis der Daseinsrelativität der Außenwelt geben zu können. Auf die Frage nach der Herkunft des ichzugehörigen und doch ichfremden Materials muss er die Antwort schuldig bleiben. Er behält einen irrationalen Restbestand. Und schließlich wird man sagen müssen, daß er den Phänomenen nicht gerecht wird: die Wesens- und Daseinsfülle, die in aller echten Erfahrung in das erfahrende Subjekt einbricht und bewußtseinsmäßig alle Fassungsmöglichkeiten übersteigt, widerspricht der Rückführung auf eine bloße Sinnggebung vom Subjekt her. So scheint mir gerade die getreue Analyse der Realitätsgegebenheit zu einer Aufhebung der transzendentalen Reduktion und zu einer Rückkehr in die Haltung der gläubigen Hinnahme der Welt zu führen.« Société thomiste, *La phénoménologie*, 110–111.

tauchen ermöglichen, so auch keine Akte des Geistes ohne Seiendes. Die beiden Dimensionen, Geist und Seiendes, sind untrennbar und bedingen einander notwendig. Deshalb muss ständig aufgeschoben werden, um in einen immer entferneren Horizont zu planen und sich Instrumente zum Denken zu besorgen, die es zufrieden stellen.<sup>28</sup> Die grundlegende Orientierung von Seiendem und seiner Handlung in der *Lebenswelt* konstituiert die Bedingungen der Möglichkeit von Sinn für jeden Akt des Subjekts. Diesem geht die Fülle des Seins immer schon voraus und übersteigt den Verstehensakt. Es dauerte nicht lange, bis die Husserlianer den unbestimmten Aufschub des Zieles der Vernunft in einen fernerer Horizont als das Versagen der Moderne interpretierten. Ricoeurs Schilderung von der »tragischen« Epik einer Phänomenologie, die vorgab absoluten Sinn zu erreichen und mit der Annahme eines immer-gebenden Geschenks endete, muss man beipflichten.<sup>29</sup> Es könnte allerdings dabei scheinen, dass der unbestimmte Aufschub des Endes der Vernunft ihr »Eschaton« offenbart. Er bringt nämlich die Vernunft in ihr eigenes Licht: den Wunsch irgendwann die Ordnung der Existenz und der Logik zu vollenden.<sup>30</sup> Man könnte mit Ladrière argumentieren, dass die Postmoderne mit all ihrer dekonstruktiven Kraft eine Form von Rationalismus darstellt.<sup>31</sup>

Der Aufschub vom letzten Moment der Wahrheit in eine Frage, könnte eine vollständige Vernunft sein. Für Stein diskreditiert die bescheidene Situation der reflexiven Philosophie nicht das Ziel der Vernunft, doch sie bedeutet, dass Vernunft ihre Vollendung finden wird in der Tiefe der Immanenz. In ihrer etwas mystischen Sprache: Das Ganze des Seins »schauen« wird die Vernunft nicht zufriedenstellen, aber gewiss die »Erfahrung« seiner Fülle.<sup>32</sup> Getragen von einer Ontologie der progressiven Erfüllung des Sinnes muss transzendente Wahrheit nicht nur Rechenschaft geben von künstlerischer, logischer und wissenschaftlicher Wahrheit, sie muss vor allem die Wahrheit des Seienden als dieses einzigartige Schicksal enthüllen, das etwas von der Fülle des Seienden und des einen Seins ergreift, obzwar durch unvollständige und unzusammenhängende Perspektiven. Wahrheit ist auch die Wahrheit des

<sup>28</sup> Vgl. P. Ricoeur, *From text to action*, 13.

<sup>29</sup> »Phänomenologie ist das Auffangen einer unendlichen Bewegung von »Rückwärts-Fragen«, in denen ihr Vorhaben von radikalem Selbst-Gründen dahinwelkt. Sogar die letzten Werke, die der Lebenswelt gewidmet sind, bezeichnen mit diesem Terminus einen Horizont von Unmittelbarkeit, der für immer außer Reichweite ist. Die Lebenswelt ist niemals aktuell gegeben, doch vor-angenommen. Das Paradies der Phänomenologie ist verloren. In diesem Sinn hat Phänomenologie ihre eigene Leitidee untergraben, indem sie unbedingt versucht hat sie zu realisieren. Das ist es, was Husserls Werk seine tragische Größe gibt.« Aus: P. Ricoeur, *From text to action*, 13–14.

<sup>30</sup> Zum Begriff von Eschaton und seine Vollendung siehe Jean Ladrière, *Théologie et modernité*. *Revue théologique de Louvain* 27 (1996) 192.

<sup>31</sup> J. Ladrière, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi*. Paris 1984, 109.

<sup>32</sup> »Der Geist kann sehen und die Seele leer bleiben.« Die ontologische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik, *ESW* 6, 147.

eigenen Lebens, eine Wahrheit, die wir nicht finden, aber die uns findet.<sup>33</sup> Wir halten als wahr nicht nur, was Vernunft uns sehen lässt, sondern auch was die Seele für das Dasein erkennt. Mit anderen Worten: Der Bereich des Sinnes ist größer als der des Verstehens. Dies ist vielleicht die Essenz von Steins Kritik an Heideggers Phänomenologie.

Wie wir gesehen haben, führt Steins kritische Haltung gegenüber dem starken Denken nicht zur Überbetonung des Subjekts, das wir als typisch in der postmodernen Philosophie antreffen. Können wir deshalb Steins Philosophie als eine Art von Hermeneutik charakterisieren, und können wir sie konsequenterweise zwischen Moderne und Postmoderne stellen? Ihr Vorhaben kann insofern als hermeneutisch bezeichnet werden, als es eine Vermittlung von subjektiver Reflexivität darstellt. Jedoch ist festzustellen, dass ihre Hermeneutik eigenartig ist. Ihre Vermittlung ist durch eine andere reflektive Erfahrung bewerkstelligt. Diese neue Erfahrung ist göttlich. Und entgegen der Hermeneutik im strengen Sinn, die ein absolutes Fundament verweigert, scheint Stein diese Vermittlung zur weiteren grundlegenden Angelegenheit der Phänomenologie zu benützen. Es lässt sich schwerlich etwas finden, das weiter entfernt von Gadammers Haltung wäre. Einerseits steht die Erkenntnis vom Versagen des grundlegenden Vorhabens der Phänomenologie und andererseits das grundlegende Streben, in eine göttliche, transzendente Sphäre zu gelangen, wo Ego und Ipseität dasselbe sind. Müssen wir von Schizophrenie bei Steins Vorhaben sprechen? Das wäre wohl zu voreilig.

Wir untersuchen Steins vorgeschlagenen Umweg zur Phänomenologie über das göttliche Cogito. Dies berührt einen wichtigen Punkt ihrer Philosophie: den Glauben, dass »Christliche Philosophie« und das Husserl'sche Konzept von der »Philosophie als strenger Wissenschaft« identisch sind. Seit der Erkenntnis, dass vollkommene Übereinstimmung von Sinn und Existenz für die Vernunft nicht möglich ist, und seit dem letzten Ziel der Phänomenologie, bewahrt in der Stein'schen Philosophie, räumt sie dem philosophischen Denken die Unterwerfung gewisser theologischer Inhalte ein. Als Stein *Endliches und ewiges Sein* schrieb, begann eine außerordentliche Kontroverse in Europa um das Konzept der »Christlichen Philosophie« und der Unterscheidung, die zwischen dem Bereich des Glaubens und dem der Vernunft gemacht werden sollte. Stein nimmt eine überraschende Position ein: Sie behauptet von Thomas inspiriert zu sein. Für die Philosophie erhebt sie den Anspruch, theologische Sinn-Inhalte zu prüfen und zu integrieren. Die Quelle, aus der sich diese herleiten, ist nicht wichtig, so lange sie solche

<sup>33</sup> »Ich nahm ein Buch mit dem Titel Leben der Heiligen Theresa von Jesus, von ihr selbst geschrieben. Ich begann zu lesen und war vollkommen überwältigt. Ich hörte nicht auf zu lesen, bis das Buch zuende war. Ich schloß das Buch und sagte zu mir selbst: Das ist die Wahrheit.« Siehe auch F. Gaboriau, *Lorsque Edith Stein se convertit. Extraits des oeuvres d'Edith Stein choisis et traduits par P. Secretan.* Genève 1997, 32.

sind und sie der Vernunft angeboten werden. Die andere Besonderheit von Steins Position, zumindest in dieser historischen Periode, ist, dass sie die christliche Offenbarung nicht als ein fertiges Faktum verstand. Theologie ist eine endlose Anstrengung, Sinn-Inhalte zu verstehen und zu formulieren. Also kann Christliche Philosophie auch nicht vollendet sein.

Steins Ziel ist nichts anderes als ein *perfectum opus rationis* zu konstituieren.<sup>34</sup> Sie scheint zu glauben, dass dieser Begriff von Thomas stammt – dies ist aber nicht so. Stein leiht ihn sich von Maritain<sup>35</sup>, der vorgibt, ihn in Thomas' Schriften gefunden zu haben (S.th. I–II). Doch F. Gaboriau und X. Tilliette zeigten, dass sich Maritain getäuscht hatte.<sup>36</sup> In der erwähnten Passage der Summa, in der er von der Geradheit der Gerechtigkeit spricht, verwendet Thomas den Begriff *perfectum ›usus‹ rationis*, und nicht *perfectum ›opus‹ rationis*. Der zweite Begriff soll möglicherweise eine Reminiscenz sein an Maritain. Man muss also festhalten, dass Maritains Verständnis von »Christlicher Philosophie« im Konzept von *perfectus usus rationis* gründet, das er seinem eigenen Gebrauch der Vernunft zugrunde legt. Steins Fall liegt anders. Sie wollte wirklich das theoretische Projekt der Vernunft ausführen, eine ideale Wissenschaft.

»Christliche Philosophie« ist in einem hermetischen Kreis eingebettet. Steins Hoffnung ist, dass dieser Kreis sich irgendwie entfaltet in die volle Zufriedenstellung des Geistes. Sie denkt sich »Christliche Philosophie« als ein absolutes Wissen. Wie Husserl glaubt sie, dass die Natur des absoluten Wissens teleologisch ist. Dies wird sichtbar im Unterschied, den sie zwischen theozentrischer Philosophie und egozentrischer Philosophie zieht. Man könnte fragen: Warum sollte es einen theologischen Umweg geben, wenn dies nichts an der unendlichen Offenheit des philosophischen Strebens ändert? Stein meint, dass die Ordnung von Seiendem transzendental ist, und dass das, was Ordnung stiftet, ein personales Sein ist.

Das hermeneutische Prinzip besteht im Gründen einer Betrachtung zwischen Subjektivität und einer objektiven Andersheit, in welcher der Geist sich selbst als Geist erkennt. Stein sieht in der Theologie eine objektive Realisation des Geistes. Der christliche Gott erscheint im theologischen Diskurs als Geist. Gott ist nicht bloß als ein anderes Selbst gedacht, sondern radikaler als »das Selbst als ein Anderer«. Warum sollten wir dann Gott von der intersubjektiven Gemeinschaft von Sinn ausschließen? Dieses implizite hermeneutische Prinzip ist die Wurzel von

<sup>34</sup> »So ist nach unserer Auffassung *Christliche Philosophie* nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines *perfectum opus rationis*, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft und Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen.« EES, 26.

<sup>35</sup> J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*. Paris, Desclée de Brouwer, 1933, 31.

<sup>36</sup> F. Gaboriau, *Edith Stein Philosophe*. Paris 1989; X. Tilliette, *Edith Stein et la philosophie chrétienne*. Gregorianum, Bd. 71 (1990) no.1, 97–113.

Steins Analogie der Person. Wir erhalten den Zugriff auf Gottes Subjektivität genauso wie auf jede andere Subjektivität: durch Erkennen des Zeichens eines persönlichen Geistes vermittelt der Sprache. Es würde sicher nützlich sein, diesbezüglich Steins Lehre von der Einfühlung zu untersuchen. In diesem Rahmen möchte ich dazu sagen, dass Empathie nichts zu tun hat mit Sympathie, welche die Unterscheidung zwischen Personen (Einsföhlung) trüben würde, aber verwandt ist einem Wahrnehmen *sui generis* der Subjektivität des anderen.<sup>37</sup> Gott offenbart sich als ein Subjekt (»Ich«) und als eine Person.<sup>38</sup> Eine reflexive und personale Öfönung erwartet die Stein'sche Phänomenologie in der Mitte Ihres Suchens nach dem Sinn: vom Sein von Sinn zum personalen Sein, von da aus zum Sinn von Sein. Es gibt keinen anderen Weg für eine streng wissenschaftliche phänomenologische Ontologie. Wie Secretan richtig aufgezeigt hat, stellt Stein die Analogie eines personalen »Ichs« Thomas' Analogie vom Sein gegenüber.<sup>39</sup> Stein glaubt nicht an den Nutzen der klassischen Analogie vom Sein, die darauf zielt, ein Bindeglied zu schaffen zwischen Gott und der Welt durch die Wechselbeziehung von Essenz und Existenz. Für Stein bleibt Gottes Einheit und Einfachheit außerhalb vom analytischen Denken und führt nicht zur scholastischen Theorie der *analogia entis*. Unsere theologische Sprache verrät unsere völlige Unfähigkeit, Gottes Einheit und Einfachheit zu denken.<sup>40</sup> Im Gegensatz dazu kann man Gott denken als ein »Ich«, weil diese Erfahrung vom Selbst Teil des Erfahrungsbereichs des Seienden ist. Jedoch wird Gottes Erfahrung vom Selbst nicht durch die des »Nichtseins« gewon-

<sup>37</sup> »Nun also zur Einföhlung selbst (...) Hier handelt es sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht-originär seinem Gehalt nach. Und dieser Gehalt ist ein Erlebnis, das wiederum in verschiedenen Bezugsformen auftreten kann, wie Erinnerung, Erwartung, Phantasie. Indem es mit einem Schlage vor mir auftaucht, steht es mir als Objekt gegenüber (z. B. die Trauer, die ich dem anderen im »Gesicht ablese«); indem ich aber den implizierten Tendenzen nachgehe (mir die Stimmung, in der sich der andere befindet, zu klarer Gegebenheit zu bringen versuche), ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle ...« Zum Problem der Einföhlung, 9.

<sup>38</sup> »Ich möchte nun versuchen, die letzte aller Seinsfragen noch von einem ganz anderen Punkt her in Angriff zu nehmen: von dem Namen her, mit dem Gott sich selbst genannt hat: »Ich bin der Ich bin« [Die hebräischen Worte *Äb' jäh, ascher äb' jäh*]. Es scheint mir höchst bedeutsam, daß an dieser Stelle nicht steht: »Ich bin *das Sein*« oder »Ich bin *der Seiende*«, sondern »Ich bin der *Ich bin*«. Man wagt es kaum, diese Worte durch andere zu deuten. Wenn aber die augustinische Deutung zutrifft, so darf man wohl daraus folgern: Der, dessen Name ist »Ich bin«, ist das Sein in Person.« EES, 317.

<sup>39</sup> P. Secretan, *Edith Stein on the Order and Chain of Being*. Hg. A. Ales Bello, *Analec-ta Husserliana*, Vol. XI, 1981, 113–123.

<sup>40</sup> »Thomas braucht Wendungen wie: »Gott ist seine Güte, sein Leben« usw., und ebenso: »Gott ist sein Sein«. Das sind alles Versuche, etwas in Urteilsform auszusprechen, was sich im Grunde nicht mehr in Form eines Urteils aussprechen läßt. Denn zu jedem Urteil gehört eine Zergliederung, das vollkommen Einfache aber läßt keine Zergliederung zu. Am ehesten ist noch die Aussage möglich: »Gott ist – Gott« als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selbst. Gottes Name bezeichnet Wesen und Sein in ungeschiedener Einheit.« EES, 317.

nen.<sup>41</sup> Diese allgemeine Erfahrung zwischen Gott und dem Seienden ist der Anker oder das *ens commune*, das Stein erlaubt, die absolute Dringlichkeit von Sinn zu übertragen.<sup>42</sup> Während Gottes Sprache über sich selbst (»Ich bin der Ich bin«) eine gewisse Ebenbildlichkeit mit der menschlichen Erfahrung vom Selbst offenbart, enthüllt sie die radikale Andersheit vom göttlichen Ego. Das menschliche Ego brennt die bloßen Bewusstseinsinhalte als Erfahrung vom Selbst ein – ohne solche Inhalte würde das Ego zu einer leeren Form reduziert –, das göttliche Ego ist eine Person a priori, das göttliche Selbst eine Fülle von Sein, immer schon personales Sein.<sup>43</sup> Darum ist die göttliche egologische Sphäre wahrhaft konstitutiver Sinn. Es gibt keinen empirischen Restbestand in der göttlichen egologischen Sphäre. Das Geschenk von Sinn sowie der Akt von Sein konstituieren zusammen ein reines Selbst-Geschenk. Gott ist der »Ur«grund, von dem her sinnvolles Leben möglich ist.

Sind all diese theologischen Überlegungen verwandt mit der transzendentalen Wahrheit? Diese offenbart eine ursprüngliche Ko-Ordination von Geist und Sein. Diese Übereinstimmung führt zum Sein von Sinn als der Sinn vom Sein. Transzendente Wahrheit lässt uns Gott als eine transzendente Person denken, als die Bedingung der Möglichkeit von allem. Daher ist Gott weder Wahrheit noch Sein, weil Gott die Unbedingtheit ist, von dem alles Übrige zum Sein kommt.<sup>44</sup>

Man darf feststellen, dass Stein sogar während ihrer vermutlich Treulosigkeit immer an Husserls Projekt glaubte und ein tiefes Verständnis der Schlüssel-Elemente transzendentaler Phänomenologie zeigte. Es ist nicht sicher, dass Steins theologische Hermeneutik konträr zur Phänomenologie steht. Gewisse Entwicklungen in Husserls Ideenlehre, Ricoeur zufolge, lassen uns Gott als ein »radikales Subjekt« denken, obwohl dies nicht explizit ausgesprochen ist.<sup>45</sup>

Das Stein'sche philosophische Anliegen wurde als zum »schwachen Denken« gehörig bezeichnet. Stein ist eine *moderne* Philosophin, weil sie nicht gänzlich ein cogito-zentriertes Vorhaben aufgab. Vor allem gehört ihr Werk zum »schwachen Denken«, weil sie kritisch gegenüber Husserls Streben ist, dieses Projekt völlig zu autonomisieren. Sie meint,

<sup>41</sup> »Ein unendlicher Abstand unterscheidet es offenbar vom göttlichen Sein, und doch gleicht es ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, dass es Ich, dass es Person ist. Wir werden von ihm aus zu einem – wenn auch immer nur gleichnishaften – Erfassen des göttlichen Seins kommen, wenn wir alles entfernen, was Nichtsein ist.« EES, 319.

<sup>42</sup> P. Secretan, *L'analogie du »Je suis«* selon Edith Stein. In : *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, sous la direction de P. Gisel et P. Secretan, Genève 1982 (Lieux théologiques; 3) 141.

<sup>43</sup> »Es gibt bei Gott nicht – wie beim Menschen – einen Gegensatz von Ichleben und Sein. Sein »Ich bin« ist ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit.« EES, 319.

<sup>44</sup> »Dieses Ichleben hat alle Fülle in sich und aus sich selbst: es empfängt nichts anderswoher – es ist ja das, woraus alles andere alles empfängt, das alles andere Bedingende, selbst Unbedingte.« EES, 319.

<sup>45</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Introduction à Ideen I* de E. Husserl.

die Philosophie müsse sich über einen theologischen Umweg entfalten. Das ist bei einer Sinn-Philosophie nicht überraschend. Sie fürchtet nicht diesen Umweg in ein fremdes – und verbotenes – Land, weil Theologie von seinem intelligiblen Charakter ergriffen ist. Paradoxerweise geht Stein zwar auf radikal philosophische Forderungen ein, aber sie besteht auf dem endlichen Vermögen menschlicher Vernunft. Offensichtlich ist dies nicht thomistisch. Thomas war weit realistischer, was menschliche Natur anbelangt: Er verlangte nicht zu viel und glaubte, sie hätte alles, was sie zur Vollendung bräuchte. Stein und Husserl gehörten jedoch der gleichen Familie an. Ihre Wege gehen erst dann auseinander, wenn es darum geht, die Konsequenzen für die Philosophie zu ziehen, die das absolute Ziel und die menschliche Endlichkeit als untrennbar hält. Für Stein kann menschliche Endlichkeit ohne ewiges Sein nicht gedacht werden. Die Anstrengung des Menschen die Welt zu verstehen, hat einen Ursprung und einen Begriff: ewiges Sein. Wahrheit kann gesucht, aber nur in der Welt der Ordnung gefunden werden. Ohne ontologische Ordnung und ohne ewiges Sein, das diese Ordnung stiftet, würde eine Situation entstehen, in der »jeder seine eigene Ordnung« hat. Für Husserl meint menschliche Endlichkeit, dass die Anstrengung die Welt zu verstehen endlos ist. Es bleibt immer ein Überschuss an Sinn. Wie Gerhard Seel darlegt, hat jede von diesen beiden Paradigmen eine theoretische Problematik. Das Paradigma vom ewigen Sein gibt paradoxerweise einem Sein Auftrieb, dem die Fähigkeit zum Selbst-Transzendieren mangelt, während das Paradigma von der historischen Endlichkeit das Seiende in eine »unmögliche Geschichte« wirft.<sup>46</sup>

Müssen wir dann zwischen einer unhistorischen ewigen Grundlage und einer verzweifelten Suche nach einem unerreichbaren Ziel wählen? Steins Verständnis der Ewigkeit hat nicht den unpersonalen, nicht-menschlichen Charakter wie bei Seel, der von Anselms Prüfung der Existenz Gottes inspiriert ist. Im Gegensatz dazu enthüllt sich Steins Ewigkeit als das, was dem Menschen die Menschlichkeit – die Fähigkeit Person zu werden – zurückgibt. Wie Mary Catherine Baseheart meint, ist die Ewigkeit nahe am Seienden und im Ergreifen der ontologischen Endlichkeit gegeben.<sup>47</sup> Man könnte auch aufzeigen, dass Steins Verständnis der Ewigkeit beeinflusst war durch die trinitarische Theologie. Daher ist diese Ewigkeit durch immerwährendes Selbst-Geben befähigt zur Selbst-Transzendenz. Doch dies konstituiert eine Spitze in sich selbst.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> G. Seel, *Dépassement de soi ou repos en soi. Le dépassement de soi dans la pensée philosophique. Actes du colloque des 19 et 20 octobre 1990 pour les soixante-dix ans de Fernand Brunner, professeur honoraire de l'Université de Neuchâtel, avec une bibliographie de Fernand Brunner, Neuchâtel 1994, 107–123.*

<sup>47</sup> M. C. Baseheart, *Infinity in Edith Stein's endliches und ewiges Sein*. *Infinity, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Volume LV, 133.*

<sup>48</sup> In einem einleitenden Vergleich versuchte ich in meiner Doktorarbeit aufzuzeigen, dass Steins Metaphysik große Verwandtschaft mit der von Duns Scotus hat.