

4. Philosophie

ANDREAS SPEER

Edith Stein und Thomas von Aquin: ›meeting of the minds‹¹

Was geschieht eigentlich, wenn sich zwei Heilige treffen? Diese Frage mag dem einen vielleicht ein wenig kurios erscheinen, dem anderen Anlaß zu frommen Spekulationen bieten. Dantes Himmelsvision, in der er im irdischen Leben miteinander streitende oder in Kontroversen verwickelte Heilige in himmlischer Harmonie versöhnt sein läßt, ist eine solche Spekulation. Ich denke etwa an die Szene im Sonnenhimmel des Paradiso – *Canto XI* und *XII* der *Divina Commedia* – und dort an die einander im chiastisch verschränkten Lobpreis für ihre Ordensgründer wetteifernden Zeitgenossen Thomas von Aquin und Bonaventura, die doch als Professoren in Paris in so vielen Fragen gegenteilige Auffassungen vertraten.²

In diesem Beitrag möchte ich mich jedoch – und dies anhand historischer Dokumente – auf die Begegnung zweier Heiliger in diesem Leben beschränken, und dies auch noch über eine Distanz von annähernd 650 Jahren. Ziemlich genau diese Zeitspanne liegt nämlich zwischen Thomas' Tod und der ersten Begegnung Edith Steins mit dem Werk des Thomas von Aquin.

¹ Der Titel ist inspiriert von dem von Stephen F. Brown herausgegebenen Band *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy* (Rencontres de Philosophie Médiévale, 7), Turnhout 1999. Der Artikel selbst basiert auf den Forschungsergebnissen der von Dr. Francesco Valerio Tommasi und mir herausgegebenen neuen kritischen Edition von Edith Steins Übertragung der *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin, die jüngst als *ESGA*-Bände 23 und 24 erschienen sind. Ich danke meinem Freund und Kollegen Francesco Tommasi herzlich für die langjährige vertrauensvolle Zusammenarbeit.

² Cf. A. Speer, »La bellezza de la sapienza«. Philosophie und Weisheit bei Dante«, in: *Deutsches Dante-Jahrbuch* 79/80 (2005), 15–43, bes. 20.

Gut ein Jahr nach ihrer Taufe am 1. Januar 1922 nahm Edith Stein Ostern 1923 ihre Arbeit als Lehrerin für Deutsch und Geschichte an der von Dominikanerinnen geführten Lehrerinnenbildungsanstalt der Pfalz und an einem Oberlyzeum für Mädchen – dem Seminar »St. Magdalena« – in Speyer auf. Auf den Rat des für sie zu dieser Zeit wichtigen geistlichen Ansprechpartners, des Speyerer Domkapitulars Joseph Schwind, hin beginnt sie dort, sich durch die Teilnahme am Klosterleben der Dominikanerinnen in den Katholizismus einzuleben.³ In einem am 13. September 1925 aus Speyer geschriebenen und an Fritz Kaufmann adressierten Brief lesen wir:

Daß ich Seminarlehrerin bin, werden Sie wohl gehört haben. Ich will Ihnen verraten, daß ich mich als Lehrerin nicht allzu ernst nehme und immer noch lächeln muß, wenn ich dies irgendwo als meinen Beruf hinzuschreiben habe. Das hindert mich aber nicht, meine Pflichten ernst zu nehmen, so daß ich geistig und seelisch ziemlich stark davon absorbiert bin. Darum ist die Möglichkeit wissenschaftlicher Arbeit noch immer ein Problem. In den ersten beiden Jahren habe ich nur etwas übersetzt neben der Schule, dazu reichte es. Nun wollte ich mich an etwas Größeres heranwagen, nämlich an eine Auseinandersetzung mit dem hl. Thomas. Ich habe auch mit dem Studium der Quaestiones disputatae begonnen, aber bisher hat sich die nötige Kontinuität nicht hergestellt, und ich muß warten, wie es damit wird.⁴

Doch nicht nur die äußeren Umstände stehen dem Studium im Wege. Die erste Begegnung Edith Steins mit dem Denken des Thomas von Aquin muß für die der Phänomenologie Edmund Husserls eng verbundenen Philosophin vielmehr ein im höchsten Maße irritierendes Erlebnis gewesen sein. Davon zeugt jedenfalls die Vorbe-

³ Für eine Beschreibung dieser Umstände vgl. A. U. Müller und M. A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Zürich-Düsseldorf 1998, 158ff. Auf diese Seiten beziehen wir uns hauptsächlich für die biographischen Informationen. »In Speyer, Kloster St. Magdalena, Hasenpühlstr. 32 war Edith Stein polizeilich gemeldet vom 15.4.23 bis 26.3.31. Es ist nicht unmöglich, daß Edith Stein schon im Herbst 1922 an St. Magdalena (vertretungsweise?) unterrichtet hat« (Fußnote 3 der Bearbeiterin M. A. Neyer in Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I* [SBB I], ESGA 2, Freiburg i.Br. 2000, 71).

⁴ SBB I, 73.

merkung, die sie in ihrem handschriftlichen Manuskript der Übersetzung der ersten Quaestio vorausschickt (und die in der unlängst erschienenen kritischen Neuausgabe erstmals veröffentlicht wird).

Wenn man von der modernen Erkenntnislehre herkommt, ist es außerordentlich schwierig, auch nur zu einem schlichten Verständnis, geschweige denn zur kritischen Würdigung der thomistischen Erkenntnislehre zu gelangen. Die Fragen, die für den modernen Erkenntnistheoretiker im Mittelpunkt stehen – etwa die phänomenologische »Was ist Erkenntnis ihrem Wesen nach?« oder die Kantianische »Wie ist Erkenntnis möglich?« – werden gar nicht ex professo gestellt, man muß sich mühsam aus zerstreuten Bemerkungen eine Antwort darauf zusammensuchen – wenn überhaupt eine Antwort möglich ist. Andererseits werden Dinge behandelt, die ganz außerhalb des Gesichtskreises des modernen Philosophen liegen und auf den ersten Blick belanglos sind. [...] Ich glaube, daß man sich dabei nicht beruhigen darf. Wenn nur ein Kern von Wahrheit hier und dort ist, so muß es auch eine Brücke geben. Gewiß müssen wir den Wegen des Heiligen nachgehen, wenn wir von ihm etwas für unsere Probleme gewinnen wollen. Aber eben dies Ziel brauchen wir nicht aus den Augen zu verlieren. Wir müssen versuchen herauszubekommen, ob in dem, was wir bei ihm finden, eine Antwort auf unsere Fragen zu finden ist – oder die Grundlage für eine Ablehnung der modernen Fragestellung. So sollen die gesamten Quaestiones durchgegangen werden unter dem Leitmotiv: Was ist Erkenntnis?⁵

Kann man die Distanz zu einem Denker und zu einem Denken deutlicher zum Ausdruck bringen? Ganz offensichtlich ist Edith Stein überzeugt, daß dieses Denken des Thomas nur durch ausführlichste Erläuterungen einem modernen Leser vermittelt und plausibel gemacht werden kann, daß es von sich aus nicht mehr verständlich ist, daß seine Grundintuitionen von denen der Moderne völlig verschieden sind. Irritierend ist für die an der Husserlschen Phäno-

⁵ Vorbemerkung zur 1. Quaestio, in: Edith Stein, Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit *Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 1, bearbeitet und eingeleitet von A. Speer und F. V. Tommasi (ESGA 23), Freiburg i.Br. 2008, 3f.

menologie und Wissenschaftslehre geschulte Philosophin vor allem der andersartige systematische Zugang der thomasischen Erkenntnislehre: Für uns, so Edith Stein, »die wir gewöhnt sind, allein den Erkenntnisakt [Unterstreich. Stein] in sich und in seinem Verhältnis zum Gegenstand zu behandeln«, mute es fremdartig an, »diese Fragen beständig mit Erörterungen über geistige Kräfte, Fähigkeiten etc. verquickt zu sehen, die man heute der Psychologie, Physiologie, Anthropologie zuweist, soweit man überhaupt Sinn dafür hat.«⁶

Die Motivation erscheint daher zunächst philosophisch extern: Die Heiligkeit des Thomas muß als Evidenz genügen, um sich auf die Suche nach einer Brücke zur Moderne zu machen. Diese Brücke führt ganz offensichtlich über die Erkenntnislehre. So schreibt sie am 9. Oktober 1926 an Roman Ingarden:

Ich benutze die wenige Zeit, die mein Tagesbetrieb mir für die Wissenschaft läßt, um die Erkenntnislehre des hl. Thomas nach den *Quaestiones de veritate* deutsch zu bearbeiten. Ob ich je an einen Abschluß komme und erst gar zu den Erläuterungen der Grundbegriffe, die ich daran schließen möchte, das steht dahin.⁷

Auf die Erkenntnislehre in den *Quaestiones disputatae de veritate* zielt auch der Fragment gebliebene Entwurf einer Hinführung, aus der ich bereits zitiert habe. Diese Hinführung – ein äußerst interessantes Zeugnis ihrer intellektuellen Eigenständigkeit – sollte der ersten programmatischen *Quaestio*, die der gesamten *Quaestiones*-sammlung ihren Namen gegeben hat, der ursprünglichen Planung nach vorangestellt werden, wie aus der Ordnung des Speyerer Manuskripts hervorgeht.⁸ Die Gliederung entsprechend dem Wesen, den Arten und den geistigen Grundlagen der Erkenntnis und vor allem die Differenzierung der Arten der Erkenntnis nach dem Subjekt, dem Objekt und dem Vollzugsmodus der Erkenntnis verraten deutlich den Einfluß der Husserlschen Phänomenologie.

⁶ Ebenda.

⁷ Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden, Selbstbildnis in Briefen* III [SBB III], ESGA 4, Freiburg i.Br. 2005², 172.

⁸ Zum Speyerer Manuskript siehe die Einleitung der Bearbeiter in ESGA 23, LXXVII–LXXVIII.

Doch dieser Plan wird offensichtlich bereits im Verlauf der Arbeiten an der ersten Quaestio aufgegeben. Noch bevor Edith Stein gemäß ihrer ursprünglichen Skizze zur näheren Bestimmung der Erkenntnis kommt, bricht sie selbst, wie gleichfalls aus dem Manuskript ersichtlich wird, ihre Vorbemerkung ab und beginnt statt dessen mit der Übersetzung des ersten Artikels. Genau genommen setzt sie mit der Übersetzung des »corpus articuli«, also mit dem systematischen Antwortteil dieses Artikels ein.⁹ Die Vorbemerkung aber findet keinen Eingang in die später gedruckte Fassung, sicherlich auch, weil Edith Stein inzwischen – durch die Übersetzungsarbeit und aufgrund der begleitenden systematischen Thomas-Studien, wie die umfangreichen Exzerpte belegen, die nun zu den noch weitgehend ungehobenen Schätzen des neuen Edith-Stein-Archivs gehören – einen ganz anderen Zugang zum Denken des Thomas von Aquin gewonnen hat, den sie nun nicht mehr nur als Heiligen, sondern auch als philosophischen Gesprächspartner hochschätzt. Dies belegt nachdrücklich ihr Beitrag zur Festschrift für Edmund Husserl zu dessen 70. Geburtstag aus dem Jahr 1929.¹⁰

Die Übersetzung oder Übertragung, wie Edith Stein selbst ihre Bemühungen nennt, der *Quaestiones disputatae de veritate* bedeutet für sie zugleich die Rückkehr zur philosophischen Arbeit. Aus den anfänglich extrinsischen Exerzitien, die ihr nach Konversion und Taufe den Zugang zu einer christlichen Philosophie eröffnen sollten, um auch die gedanklichen Grundlagen der katholischen Welt kennenzulernen¹¹, wird ein intrinsischer, an Dynamik gewinnender »zweiter Anfang« ihres Philosophierens – so kann man ohne Übertreibung sagen –, der schließlich in ihr philosophisches, im Januar 1937 abgeschlossenes philosophisches Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* mündet, das jedoch erst posthum im Jahre 1950 im Druck erscheinen konnte.¹² In dieser groß angelegten Schrift kann

⁹ Cf. hierzu die Einleitung der Bearbeiter in *ESGA* 23, XLVII–LVI.

¹⁰ E. Stein, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« [*HT*], in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* X (1929), Ergänzungsband, 315–338 (2. unveränderte Auflage, Tübingen 1974).

¹¹ So im Vorwort zu *Endliches und ewiges Sein* [*EeS*], *ESGA* 11/12, Freiburg i.Br. 2006, 3; der Frage einer christlichen Philosophie widmet Edith Stein § 4 der Einleitung, ebd., 20–36.

¹² Siehe hierzu das Geleitwort der Herausgeber Lucy Gelber und Romaeus Leuven der Erstausgabe *ESW II*, Louvain-Freiburg i.Br. 1950, V–VII, sowie die Herausge-

man sogar den Eindruck gewinnen, daß Thomas gegenüber Husserl die Oberhand gewonnen hat.

Anders verhält es sich am Beginn der ersten systematischen Begegnung mit einem thomasischen Hauptwerk, dem wir in der Edition der *De veritate*-Übersetzung nachgespürt haben. Dieser Schwierigkeiten ist sich Edith Stein selbst über den Abschluß der Arbeiten an der Übersetzung hinaus bewußt, wie ihr Brief vom 12. Juni 1932 an Petrus Wintrath bezeugt:

Ich bin ja als ein Neuling in der Scholastik (wenn auch nicht in der Philosophie) daran gegangen, *um* mit Thomas vertraut zu werden. Daß das Werk fertig wurde und immerhin – trotz aller Mängel – so wurde, wie es ist, betrachte ich fast als ein Wunder. Denn es ist in abgesparten Stunden neben einer vollgemessenen Schultätigkeit entstanden, ohne Anleitung und ohne Hilfsmittel.¹³

Die schwierige Begegnung der beiden großen Geister, Thomas von Aquin und Edith Stein, findet ihren Niederschlag nicht nur in der bereits zitierten Vorbemerkung, sondern – darauf nimmt der soeben zitierte Briefausschnitt Bezug – auch in der tastenden Übersetzungsarbeit, die zunächst der phänomenologischen Begriffssprache verhaftet ist und erst im Verlauf der Übersetzungsarbeit an terminologischer Sicherheit gewinnt. Das zeigt sich insbesondere an der ersten Quaestio, die in der neuen Edition daher vollständig unter Einschluß aller später verworfenen Varianten auch des Manuskripts dokumentiert wird.¹⁴ Die Übersetzung der ersten Quaestio, der auch stets das besondere Interesse der Thomas-Forschung gegolten hat und nach wie vor gilt, kann mit Fug und Recht als Laboratorium für Edith Steins Thomaslektüre gelten: anfangs noch tastend, mit erkennbar phänomenologischer Brille und geprägt von großer Unsicherheit – was sich insbesondere an der Terminologie der ersten Quaestio nachvollziehen läßt –, dann zunehmend an Sicherheit

berhinweise im Nachwort, ebd., 483–495. Siehe ferner das Vorwort Edith Steins zu *EeS*, 3–8. Der Herausgeber Andreas Uwe Müller spricht in seiner Einleitung (ebd., XIV) von einem Entstehungszeitraum zwischen Juli 1937 und Januar 1938.

¹³ *SBB* I, 220.

¹⁴ Siehe hierzu die erste Quaestio, *ESGA* 23, 7–39, sowie die Einleitung der Bearbeiter ebd., LII–LIV.

gewinnend. Diese Entwicklung läßt sich anhand des kritischen Apparates unserer Ausgabe nachverfolgen.

Die Arbeit an der Übertragung der *Quaestiones disputatae de veritate* fällt in eine Zeit, in der vor allem das Aufleben der historischen Erforschung der Scholastik nicht nur zu einem differenzierteren Bild dieser Epoche und ihres Denkens führte, sondern auch neue Möglichkeiten eines wechselseitigen besseren Verständnisses zwischen scholastischer und moderner Philosophie eröffnete. Erich Przywara selbst, aber auch Martin Grabmann und Jacques Maritain, mit denen Edith Stein in persönlicher Verbindung stand, haben in dieser Richtung nicht wenig gewirkt. Auch ihre Übersetzungsarbeit muß als Teil jener Bemühungen gesehen werden. Gleichsam rückblickend beschreibt Edith Stein etwa ein Jahrzehnt später in *Endliches und Ewiges Sein* die Ausgangslage, die auch ihre eigene anfängliche Irritation über das thomasische Denken erklärlich macht:

Und es führte zur Spaltung der Philosophie in zwei Heerlager, die getrennt marschierten, verschiedene Sprachen redeten und gar nicht mehr darum bemüht waren, einander zu verstehen: die *moderne* Philosophie und die katholische Schulphilosophie, die sich selbst als die *philosophia perennis* betrachtete, von Außenstehenden aber wie eine Privatangelegenheit der theologischen Fakultäten, der Priesterseminare und Ordenskollegien angesehen wurde.¹⁵

Edith Stein bezeichnet sich selbst zwar als »eine ehrfürchtige und willige Schülerin« des hl. Thomas, aber, so fährt sie fort, »ihr Verstand war keine *tabula rasa*, er hatte schon eine sehr feste Prägung, die sich nicht verleugnen konnte«¹⁶. Und Sie bekennt:

Es ist nicht ganz leicht, wenn man aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt, einen Weg in die des hl. Thomas zu finden.¹⁷

Ihre Bemühungen gelten daher nicht nur der Frage einer adäquaten Terminologie, sie versteht unter Übertragung vielmehr eine philo-

¹⁵ *EeS*, 13.

¹⁶ *EeS*, 3.

¹⁷ *HT*, 315.

sophische Vermittlungsarbeit. Diese gilt generell der Beziehung zwischen Scholastik und moderner Philosophie, insbesondere aber der Begegnung zwischen dem Denken ihres verehrten alten Lehrers und Doktorvaters Edmund Husserl und dem Denken ihres neuen Lehrers Thomas von Aquin.

Die beiden philosophischen Welten, die darin zusammentrafen, verlangten nach einer Auseinandersetzung. Der erste Ausdruck dieses Verlangens war der kleine Beitrag zur Husserl-Festschrift: »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino«, noch während der Arbeit an den »Untersuchungen über die Wahrheit« geschrieben. Als die Übersetzung abgeschlossen und im Druck war, wurde der Versuch einer Auseinandersetzung aufs neue in Angriff genommen, diesmal auf breiterer sachlicher Grundlage.¹⁸

Diese Passage aus dem Vorwort zu »Endliches und ewiges Sein« belegt die enge Verknüpfung der Übertragungsarbeit mit umfangreichen systematischen Thomas-Studien, die sowohl den Schriften des Thomas wie auch der damaligen Forschungsdiskussion gelten, in die sie sich äußerst zielsicher einarbeitet. Hiervon zeugen umfangreiche Exzerpte, die im Edith-Stein-Archiv der Erschließung harren.¹⁹ In der Unterstützung dieser Forschung könnte, wenn mir eine solche Anregung zusteht, eine bedeutende Aufgabe für die Edith-Stein-Stiftung liegen.

Diese Thomas-Studien Edith Steins münden schließlich in den 1931 entstandenen umfangreichen Entwurf von »Potenz und Akt«. Dieses Manuskript, mit dem sie sich im gleichen Jahr in Freiburg i.Br. zu habilitieren versucht²⁰, bildet später den Ausgangspunkt und die Grundlage für »Endliches und ewiges Sein«, dem systematischen Hauptwerk dieser Schaffensperiode.

¹⁸ *EeS*, 3; der genannte Aufsatz ist bereits in Anm. 10 erwähnt.

¹⁹ So finden sich unter den in Klammern angegebenen Archivsignaturen z. B. Exzerpte aus Josef Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (A 08-66 und A 08-67), Martin Grabmann, *Thomas von Aquin* (A 08-68), Marie-Dominique Roland-Gosselin, *Le ›De ente et essentia‹ de S. Thomas d'Aquin* (A 08-70 und A 08-71), Étienne Gilson, *Le Thomisme* (A 08-74), Gallus M. Manser, *Das Wesen des Thomismus* (A 08-87) und Antonin G. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin* (A 08-102 und A 08-103).

²⁰ Vgl. H. R. Sepp, *Einführung zu Potenz und Akt*, *ESGA* 10, Freiburg i.Br. 2005, XI ff.

Aufschlußreich für das Zusammentreffen der beiden philosophischen Welten ist der bereits genannte Aufsatz für die Husserl-Festschrift, zu der es eine in Dialogform gehaltene Erstfassung gibt, die jedoch vom Herausgeber der Festschrift, Martin Heidegger, zurückgewiesen wurde.²¹ Heidegger bestand auf einer Umarbeitung in einen traditionellen Aufsatz. Abgesehen von der charmanten Rahmen-erzählung – Thomas von Aquin im Dominikanerhabit besucht den Geheimrat Husserl am Abend seines Geburtstages in dessen Studierzimmer, der dem Heiligen Thomas einen Platz auf seiner alten noch aus seiner Zeit als Privatdozent stammenden Couch anbietet – behandeln beide Texte in gleicher Weise sechs Themen, welche die für Edith Stein maßgeblichen Felder der Auseinandersetzung zwischen den beiden »philosophischen Welten« markieren: 1. Philosophie als strenge Wissenschaft, 2. Natürliche und übernatürliche Vernunft; Glaube und Wissen, 3. Kritische und dogmatische Philosophie, 4. Theozentrische und egozentrische Philosophie, 5. Ontologie und Metaphysik, empirische und eidetische Methode, 6. Die Frage der »Intuition« – Phänomenologische und scholastische Methode.

Die Darstellung spiegelt die gründliche Thomaslektüre der Übersetzungsarbeit Edith Steins wider. Zugleich erkennen wir die Grundlinien ihrer Thomasinterpretation, deren Eigenart in einem nicht unerheblichen Maße dem phänomenologischen Kontrapunkt geschuldet ist. Dies zeigt sich insbesondere in dem Schwergewicht auf epistemologischen und konstitutionstheoretischen Problemstellungen sowie auf methodischen Fragen. Charakteristisch für Edith Steins Thomasinterpretation ist zudem die konsequente philosophische Lektüre, die zu keinem Zeitpunkt in Frage steht. Zu Recht hebt sie den für Husserl wie für Thomas gleichermaßen geltenden strengen Wissenschaftscharakter der Philosophie hervor, der mit dem Anspruch einer Philosophie aus rein natürlicher Vernunft einhergeht. Zutreffend betont sie auch die Zuordnung des Glaubens zur rationalen Erkenntnis, »die auf und über diese wie alle anderen möglichen Akte reflektieren kann«.²² Die äußerst differenzierte Be-

²¹ *Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino* [WP], abgedruckt in: E. Stein, *Erkenntnis und Glaube* (ESW XV, Freiburg i.Br. 1993), 19–48. Siehe hierzu auch die Bemerkung von E. Przywara in: ders., »Edith Stein. Zu ihrem zehnten Todestag«, in: ders., *In und Gegen*, Nürnberg 1955, 63.

²² HT, 319.

handlung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis verrät das epistemologische Interesse, das auch in den Erläuterungen zu den erkenntnistheoretischen Quästionen der *De veritate*-Übersetzung zutage tritt. Doch bezüglich der materialen und formalen Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben²³ und ihrer theozentrischen Fundierung erweitert sie den philosophischen Erkenntnisanspruch in eine Richtung, die Thomas selbst nicht mehr der Philosophie, sondern der Theologie zuordnen würde. Edith Stein geht es jedoch um die Profilierung der thomasischen Philosophie gegenüber derjenigen Husserls, um die Herausarbeitung ihrer Unterschiede.

Aus der verschiedenen Zielstellung und der verschiedenen Auffassung vom Grunde der Gewißheit mußte sich eine völlig verschiedene Orientierung der gesamten Philosophie ergeben. Daß zur Idee der Wahrheit objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört, davon gingen beide aus. Aber bei der Frage nach der ersten Wahrheit [Unterstreichung Stein] und damit nach der ersten Philosophie trennen sich die Wege. Die erste Wahrheit, das Prinzip und Kriterium aller Wahrheit, ist Gott selbst – das ist, wenn man es so nennen will, für Thomas das erste philosophische Axiom. Alle Wahrheit, deren wir habhaft werden können, geht von Gott aus. Daraus ergibt sich die Aufgabe der ersten Philosophie: sie muß Gott zum Gegenstand haben.²⁴

In zweifacher Hinsicht geht Edith Stein jedoch über Thomas hinaus: Weder ist Gott als erste Wahrheit für Thomas das erste philosophische Axiom, noch hat die Philosophie für Thomas Gott zum Gegenstand, wenn wir darunter im Sinne der von Thomas übernommenen aristotelischen Wissenschaftslehre das Wissenschaftssubjekt, d.h. den eigentümlichen Gegenstand der Wissenschaft, in diesem Fall der ersten Philosophie, verstehen. Indem Thomas den Erkenntnisanspruch der philosophischen Weisheit an die endlichen Möglichkeiten der menschlichen Vernunft bindet, begründet er zugleich den Wissenschaftsanspruch einer von der Philosophie unab-

²³ Ebd., 320.

²⁴ Ebd., 325.

hängigen theologischen Weisheit, die Gott, sofern er sich offenbart hat, zu ihrem eigentümlichen Gegenstand hat.²⁵

Die von Edith Stein skizzierte Position, ausgehend von der Gewißheitsfrage die Fundierung der Philosophie in einer höchsten Wahrheit und in einem göttlichen Sein anzusetzen, erinnert weit eher an Bonaventura, dem großen Franziskanertheologen und Thomas' Kollegen während des ersten Pariser Magisteriums Ende der 50er Jahre des 13. Jahrhunderts. Thomas selbst weist – nicht zuletzt in einer Debatte mit Bonaventura und einem anderen Franziskanertheologen, Guibert von Tournai – diesen doppelten Anspruch zurück, indem er den Ausgangspunkt der natürlichen Erkenntnis und damit ineins den Geltungsbereich der Philosophie in den transzendentalen Erstbegriffen ansetzt, die eine Erstheit im Sinne der Allgemeinheit und nicht nach Art der Perfektion bezeichnen.²⁶ Jedoch war die Frage nach dem göttlichen Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis auch unter den namhaften Gelehrten der Neuscholastik heftig umstritten, wie wir bei Martin Grabmann nachlesen können. Daß sich Edith Stein in dieser Debatte offensichtlich mehr der augustinischen Lesart der thomasischen Lehre anschließt, wie sie etwa von Charles Boyer vertreten wurde, mag mit ihrer sich durchhaltenden phäno-

²⁵ Siehe hierzu A. Speer, »Der Zirkel des Erkennens. Zu den epistemischen Bedingungen der Metaphysik bei Thomas von Aquin«, in: D. Fonfara (Hg.), *Metaphysik als Wissenschaft* (FS für Klaus Düsing zum 65. Geb.), Freiburg i.Br.-München 2006, 135–152, bes. 148–52; ders., »Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente«, in: G. Mensching (Hg.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*, Würzburg 2007, 73–90, bes. 75–79.

²⁶ Es scheint, daß Edith Stein den Begriff »transzendental« im nachkantischen Sinne versteht. Die eigentümliche Grundlegung einer Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin und die Bedeutung gerade des ersten Artikels der ersten Quaestio entgeht jedenfalls ihrer Aufmerksamkeit. Dies trifft aber auf die damalige Thomas-Forschung insgesamt zu. Wo die Transzendentalien genannt werden, sind sie oftmals kantisch konnotiert. Ein gutes Beispiel findet sich im fünften Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* (EeS, 239–279, bes. 245f.): die Trias »wahr – gut – schön« ist eben nicht thomasisch, sondern findet sich etwa bei Jacques Maritain. Hierzu J. A. Aertsen, »The Triad ›True–Good–Beautiful‹, The Place of Beauty in the Middle Ages«, in: M. D. Pacheco / J. F. Meirinhos (Hg.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale* vol. I, Turnhout 2006, 415–435; ders., »Transcendens« im Mittelalter: Das Jenseitige und das Gemeinsame«, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 73 (2006), 291–310; zu dieser Frage im Ganzen ders., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 52) Leiden [u.a.] 1996. Zur Debatte um das Ersterkannte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts siehe W. Goris, *Absolute Beginners. Der mittelalterliche Beitrag zum Ausgang vom Unbedingten* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 93), Leiden [u.a.] 2007, 5–33.

menologischen Grundintuition zusammenhängen, die weniger an das aristotelische Metaphysikverständnis anknüpft als an Augustinus und Descartes.²⁷

Dieselbe Verschiebung des Schwerpunktes findet sich ebenfalls in Edith Steins ausführlichem Kommentar zum Abschluß der ersten Quaestio, die sie – ganz im Sinn des augustinischen Wahrheitsverständnisses (exemplarisch etwa in dem berühmten 39. Kapitel von »De vera religione«) – vom Postulat einer einzigen, maßstabsetzenden göttlichen Wahrheit her liest, von der wir das empfangen »was für uns Maßstab aller Bewertung ist: die ersten Prinzipien«²⁸. Während Thomas gerade im ersten Artikel der ersten Quaestio im Ausgang von dem augustinischen Begriff einer »summa veritas« den Konstitutionsanteil der menschlichen Vernunft herauszuarbeiten sucht, liest Edith Stein »De veritate« aus der Perspektive der modernen Phänomenologie und betont das Problem der Fundierung der Erkenntnis und der Konvergenz der regionalen Ontologien in einer absoluten Wahrheit. »Die Wahrheit aber«, so heißt es bereits in der Vorbemerkung, »an der alles gemessen wird – und das ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist – ist nur eine.«²⁹ Damit aber wird die von Thomas immer wieder herausgestellte philosophische Begründungsordnung unterlaufen und zugleich die strikte Grenzziehung zum Bereich des Glaubens und einer auf den *articuli fidei* gründenden Theologie aufgeweicht, die für Thomas' Philosophieverständnis jedoch charakteristisch ist.³⁰ Dies zeigt das folgende Zitat:

²⁷ M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationslehre und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin* (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Band I, Heft 4), Münster 1924, hier bes. 44ff. Siehe auch Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin*, Paris 1921.

²⁸ So im Nachwort zum letzten Artikel von Quaestio 1, ESGA 23, 40. Vgl. Augustinus, *De vera religione*, XXXIX, 72 (CCL 32, S. 234).

²⁹ So Edith Stein in ihrer Vorbemerkung, ESGA 23, 4.

³⁰ Zu Thomas' Philosophieverständnis vis-à-vis der Theologie siehe A. Speer, »Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung«, in: ders. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae – Werkinterpretationen*, Berlin-New York 2005, 1–28, bes. 6–10; ferner ebendort J. A. Aerts, »Die Rede von Gott: die Fragen, »ob er ist« und »was er ist«. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre«, ebd., 29–50. Siehe auch oben Anm. 26.

Der Philosoph, der auf dem Boden des Glaubens steht, hat von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten; die anderen müssen nach einem solchen Ausgangspunkt erst suchen.³¹

In dieser Grundorientierung, die sich allerdings kaum auf Thomas wird berufen können, wenn man etwa die vierzehnte Quaestio »Über den Glauben« zugrundelegt³², sieht Edith Stein den schärfsten Gegensatz der katholischen Philosophie zur transzendentalen Phänomenologie Husserls: »hier theozentrische, dort egozentrische Orientierung«³³.

Die damit verbundene Frage einer christlichen Philosophie bezieht sich auf die systematische Gestalt einer an der klassischen Metaphysik orientierten »philosophia perennis«, die, wie Edith Stein zu zeigen versucht, abseits der Erstarrung in einem toten Begriffssystem im Grund in der Frage der modernen Philosophie nach dem wahren Sein weiterlebt.³⁴ Den Beitrag Jacques Maritains, der für sie in dieser Frage zu einem wichtigen Gewährsmann wird, sieht sie gerade darin, diesen Bezug einer christlichen Philosophie zu den Fragestellungen der modernen Philosophie zu bestimmen. Der Begriff einer christlichen Philosophie, wie Edith Stein ihn von Maritain übernimmt, der sich selbst wiederum in Kontinuität mit Thomas von Aquin sieht, respektiere einerseits die Tatsache, daß die Philosophie ihrer Natur nach von Glauben und Theologie unabhängig sei, andererseits aber sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen verwirkliche. Mit Rücksicht auf ihre Verwirklichung könne man von einem christlichen Zustand der Philosophie sprechen. Dieser aber ist für Edith Stein nicht ein historischer, vergangener Zustand, sondern eine bleibende philosophische Frage, die sich an der Einstellung zu der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie entscheide. Ob es aber überhaupt erlaubt sei, von einer *Christlichen Philosophie* zu sprechen, darüber seien sich, so stellt Edith Stein fest, die katholischen Philosophen

³¹ HT, 322.

³² Siehe ESGA 23, 38–424; hierzu A. Zimmermann, *Thomas lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 42–66; ferner ders., »Glaube und Wissen«, in: A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae* (wie Anm. 30), 141–167.

³³ Siehe HT, 326, sowie im folgenden.

³⁴ EsS, 13; siehe auch oben Anm. 15.

und Theologen auch untereinander nicht einig.³⁵ – Ich denke, das gilt erst recht heutzutage.

Ebensowenig aber wie Husserl in der Parallelstelle der Erstfassung des erwähnten Festschriftbeitrages über diesen Punkt keine Diskussion eröffnen will, sondern sich auf die Position des Hörers und nicht des Dozenten zurückzieht, kann es Sache dieses kurzen Beitrages sein, in eine ausführliche Diskussion über Edith Steins Thomasinterpretation und deren mögliche Ausgangspunkte in der damaligen Thomas-Forschung einzutreten. Dies wäre eine interessante Forschungsaufgabe, die aber – wenn nicht nur bereits bestehende Meinungen wiederholt werden sollen – eine systematische und vollständige Erschließung der vorhandenen Archivmaterialien voraussetzt.

Wie sollen wir nun die Begegnung der beiden Heiligen bewerten? Es sollte deutlich geworden sein, wie sehr die anfängliche Fremdheit, mit der Edith Stein dem Denken des Thomas von Aquin begegnete, im Verlauf ihrer eigenen Thomas-Studien einem vertrauten, bisweilen virtuosen Umgang mit seinem Denken gewichen ist, das mitunter sogar Gefahr läuft, zur Projektionsfläche für die eigenen philosophischen Fragen der Interpretin zu werden. Kurz, es dürfte deutlich geworden sein, wie sehr das thomasische Denken ihr im Verlauf ihrer Arbeiten an der *De veritate*-Übersetzung zur »Lebensphilosophie« geworden ist.³⁶

Ein letztes Zitat aus einem Brief vom 28. August 1932 an A. Jaeger-schmid:

Ferienbeschäftigung: 1). Thomas-Index 2). Studium der psychologischen Quaestionen der Summa und einige«r» Thomas-literatur ... Am nächsten Samstag reise ich, wahrscheinlich mit einigen Aufenthalten, nach Paris zur Arbeitstagung der Société Thomiste über Phänomenologie u. Thomismus. Diese Tagung ist am 12. IX. Vorher möchte ich etwa eine Woche bei Koyré sein, ein bißchen Paris kennenlernen und viel für mein Scholastikstudium profitieren.³⁷

³⁵ *EsS*, 20ff.

³⁶ Vgl. *HT*, 324.

³⁷ *SBB* I, 229.

Das am 12. September 1932 in Juvisy von den Dominikanern veranstaltete Treffen über Phänomenologie und ihre Bedeutung für die thomistische Philosophie, die erste Journée d'Études der Société Thomiste, brachte Edith Stein den unmittelbaren Kontakt auch zu der französischen Forschung und trug ihr schließlich die Ehrenmitgliedschaft in der Société Thomiste ein.³⁸ In besonderer Weise wird sie, wie einige freundliche Briefe bestätigen, in Kontakt zu Jacques Maritain treten³⁹, der ihr – wie wir bereits gehört haben – zu einem wichtigen Gesprächspartner vor allem in Hinblick auf die Frage einer christlichen Philosophie wird. Von ihrem nicht nachlassenden Interesse an Thomas zeugen die späteren Arbeiten ebenso wie weitere Thomas-Übersetzungen – darunter ein unveröffentlichtes Manuskript von *De ente et essentia*, sowie eine größere Anzahl von Exzerpten und Teilübersetzungen vor allem erkenntnistheoretischer und psychologischer Quästionen aus der *Summa theologiae* und anderen Schriften⁴⁰. Diese fortgesetzte Beschäftigung mit Thomas von Aquin stellt auch nach dem 1933 erfolgten Eintritt in den Karmel eine nicht zu vernachlässigende Kontinuitätslinie ihrer theoretischen Arbeiten dar. – Die beiden Heiligen haben sich offensichtlich schon auf Erden gefunden.

³⁸ Vgl. ebd., 260f.

³⁹ Vgl. ebd., 248 und 288. *SBB* II, 92f. und 196f.

⁴⁰ Es handelt sich zum einen um eine thematisch zusammenhängende Reihe von Exzerpten (im Kompendienstil) auf vier Blöcken zum Themenkreis Erkenntnistheorie und Psychologie; im einzelnen umfassen die vier Blöcke die folgenden Texte: *De anima* I–IX und X–XV (zwei Blöcke), *De spiritualibus creaturis* (ein Block, lose), *S. th.* I, qq. 75–79 (zwei Blöcke). Ferner finden sich unter den *Moralia* Auszüge aus *De malo*: q. 1, aa. 1–5, q. 2, aa. 1–11, q. 3, aa. 2–25, q. 4, aa. 1–3 sowie aus *De mendacio* (*S. th.* II–II, q. 110). – Diese Schriften sollen zusammen mit der gleichfalls noch unveröffentlichten Übersetzung von *De ente et essentia* und anderen Thomistica in *ESGA* 26 erstmals ediert werden.