



WALTER REDMOND

Edith Stein zur Frage der Evolution

Die Entelechie ist *lebendige Kraft*,
als sei etwas von dem schöpferischen Atem
in ihr zurückgeblieben.
Edith Stein¹

Edith Stein (St. Teresia Benedicta vom Kreuz, 1891–1942) umriß ihre Gedanken zum Problem der Evolution im 6. und letzten Kapitel von *Potenz und Akt*, ihrer 1931 abgefaßten Habilitations-Schrift, mit der sie sich um einen Lehrstuhl an der Universität Freiburg bewerben wollte.

Unsere heutige theologische Problematik mit der Evolution besteht darin, daß der Gedanke an ein göttliches Wirken obsolet geworden zu sein scheint, da Mutationen sich nach dem Prinzip des Zufalls ereignen. Zur Zeit Edith Steins waren für die Wissenschaft die Wirkmechanismen des genetischen Materials noch ungeklärt, dennoch thematisierte Edith Stein diese Frage nach »Zweck oder Zufall«. ² Ihre Antwort war streng teleologisch (das Wort *Telos* verwendet sie häufig), doch nicht der Kreationismus bereitete ihr Kopfzerbrechen. Für die katholische Kirche stellte zu jener Zeit die Frage nach den Ursprüngen des Menschen ein größeres Problem dar als die Evolution als solche. ³ Stein respektierte selbstverständlich die Lehren der Kirche, doch lediglich in drei Fußnoten bezieht sie sich explizit auf sie (S. 198, 210, 221). Ihre Teleologie geht aus von der tho-

¹ *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*, hg. v. Hans Rainer Sepp, Bd. 18 von *Edith Steins Werke* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1998), 224.

² Hugo de Vries hatte im Jahr 1900 die These aufgestellt, daß die Evolution das Ergebnis des plötzlichen Auftretens von Varietäten sei, die er »Mutanten« nannte. In *Der Aufbau der menschlichen Person*, Bd. 16 von *Edith Steins Werke* (Freiburg: Herder 1994), 92, thematisiert Stein die Gründe von Mutationen und bezieht sich dabei auf die Schriften der Physikerin Agnes Bluhm, die auch Forschungen auf dem Gebiet der Genetik betrieb.

³ Die päpstliche Bibelkommission, die mit den *Acta Apostolicae Sedis* 1 (vom 30. Juni 1909) eingesetzt wurde, schrieb vor, daß Katholiken an den »fundamentalen« Lehren von Genesis 1–3 festhalten müßten, biblische Ausdrücke jedoch nicht wörtlich zu nehmen hätten.





mistischen Analogie des Seienden (*analogia entis*), die in einen zeitlichen Rahmen übersetzt wurde: Die aufsteigenden Ebenen der Schöpfung – die »Hierarchie der geformten Materie« (Materie, Pflanzen, Tiere, Menschen) – werden zu Evolutionsstadien.

In ihrer Wissenschaftsphilosophie trifft Stein sich mit anderen Philosophen ihrer Zeit, die sich ebenfalls gegen eine mechanistische Sicht des Lebens aussprachen: Man denke nur an die *Entelechie* von Hans Driesch (die auch für Steins Theorie eine wichtige Rolle spielt), Henri Bergsons *Élan vital*, Pierre Teilhard de Chardins *hominisation*, und den *Trieb* von Steins Freundin Hedwig Conrad-Martius.⁴ Ihre Gedanken zur Evolution entwickelte Stein in ganz direkter »Auseinandersetzung mit den *Metaphysischen Gesprächen* von Conrad-Martius«.⁵

Was Stein für Conrad-Martius feststellt, trifft in gewisser Weise auch auf sie selbst zu: Sie scheint sich »vorwärtszutasten«. Sie wollte nicht nur denkend die beiden Bereiche Philosophie und Wissenschaft zusammenbringen, sondern auch zwei sehr unterschiedliche philosophische Vorgehensweisen verbinden: die Phänomenologie Edmund Husserls und das scholastische Denken des heiligen Thomas von Aquin. Innerhalb der Phänomenologie wechselt sich ihre »formale« philosophische Analyse mit »materialer« bzw. »empirischer« wissenschaftlicher Beschreibung ab. Als Phänomenologin arbeitet sie mit »möglichen Welten«, die »im Prinzip« vorstellbar sind, doch sie muß sich auch mit wissenschaftlicher Theorie auseinandersetzen, die »unseren eigenen Bereich«⁶ betrifft. Phasenweise ist

⁴ Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (Paris: Alcan, 1907); Hans Driesch, *The Science and Philosophy of the Organism* (London: Adam & Charles Black, 1908); Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris: Éditions du Seuil, 1955); und Hedwig Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche* (Halle: Verlag Max Niemeyer, 1921). »Die aktuelle Bewegung der Lebewesen aber ist nicht eine solche durch den Gesamtzustand der materiellen Natur bestimmte, naturnotwendige oder mechanische«, schreibt Stein, »sondern eine durch ihre innere Form (wenn auch nicht durch sie allein) bestimmte und – in gewissen Grenzen – freie (206 f.)«.

⁵ Das sechste Kapitel von *Potenz und Akt* trägt den Titel »Die endlichen Dinge als Stufenreich »geformter Materie«, durchgeführt in Auseinandersetzung mit H. Conrad-Martius' *Metaphysischen Gesprächen*«.

⁶ Den Inhalt von der Existenz zu trennen, ist in der Phänomenologie wie in der Scholastik ein gängiges Verfahren. In seiner eidetischen Reduktion klammerte Husserl die Existenz aus, um das *Wesen* zu studieren, und Scholastiker ließen mittels einer *praecisio* das *esse* außen vor, um die *essentia* zu analysieren. Beide befaßten sich also mit »Möglichkeitsfragen«, in denen die Semantik »möglicher Welten« zum Tragen





nicht ganz klar, welche der Möglichkeiten sie für aktuell zutreffend ansieht. Dieses Changieren zwischen dem »Ontischen« und dem »Empirischen« mag ein Grund für ihre Titelwahl »Potenz und Akt« gewesen sein.

Ich werde im folgenden die Entstehungsgeschichte von *Potenz und Akt* darstellen und die Kosmologie von Conrad-Martius kurz zusammenfassen; anschließend möchte ich Steins Ansichten zur Taxonomie und zur Evolution der Lebewesen, des Menschen und seiner Gemeinschaften wiedergeben, wie sie sie in diesem Werk entfaltete. Ich möchte dann auf ihre Kritik an Conrad-Martius eingehen und mit einigen resümierenden Überlegungen schließen.

POTENZ UND AKT

Steins philosophische Entwicklung vollzog sich in zwei Phasen. Sie begann als Phänomenologin; nach ihrer Konversion zum Katholizismus sah sie es als ihre »eigentliche Aufgabe«, ihre »Lebensaufgabe« an, Phänomenologie und Scholastik, vor allem die Philosophie des heiligen Thomas, zusammenzubringen.⁷ Es genügte ihr nicht, die Unterschiede zwischen den beiden Philosophien aufzuzeigen; sie wollte sie vielmehr in ihrem eigenen »System der Philosophie« »verschmelzen«.⁸ Sie war auf der Suche nach einer Philosophie, die

kommt. Vgl. Stein, *Erkenntnis und Glaube* (*Edith Steins Werke*, Bd. XV, Freiburg: Herder, 1993), 35 f. und 47; sowie *Potenz und Akt*, 58 und 63 f.

⁷ Diese »Aufgabe« bestand, genauer gesagt, in einer »Auseinandersetzung zwischen scholastischer und moderner Philosophie« (Stein an Finke, 6. Januar 1931, in *Edith Steins Gesamtausgabe*, 4 [Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000], Brief 130). Sie sah *Potenz und Akt* in direkter Verbindung mit ihrer »Lebensaufgabe« (Stein an Conrad-Martius, 24. Februar 1933, in *Edith Steins Werke*, Bd. VIII, Teil 1, [Freiburg: Herder, 2¹⁹⁹⁸], Brief 237, 286). »... es müssen nun einmal alle Prinzipienfragen zwischen Thomas und Husserl in mir zur Diskussion kommen« (Stein an Finke, 6. Mai 1931, Brief 152 in *ESGA*), und sie wolle versuchen, »von der Scholastik zur Phänomenologie zu kommen et vice versa« (Stein an Conrad-Martius, a.a.O. [ESW VIII/1, Brief 237], 285).

⁸ Sie spricht neben *Verschmelzung* außerdem noch von *Gegenüberstellung* und *Auseinandersetzung*. In ihrem Vorwort zum *Endlichen und Ewigen Sein* legt sie dar, daß »beides – das Suchen nach dem Sinn des Seins und das Bemühen um eine Verschmelzung von mittelalterlichem Denken mit dem lebendigen Denken der Gegenwart – nicht nur ihr persönliches Anliegen ist, sondern das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird«. *Endliches und ewiges Sein*, Bd. 2 von *Edith Steins Werke* (Freiburg: Herder, 1950, 3., unveränderte Auflage 1986), XIII. *Potenz und Akt*, so schrieb sie, »[wächst sich] zu meinem ›System d. Philosophie‹ – und das ist freilich eine Auseinandersetzung *zwischen* Thomas und Husserl –





»über alle Zeiten und Schranken der Völker und der Schulen« hinwegreicht, etwas, »was allen gemeinsam ist, die ehrlich nach der Wahrheit suchen«.⁹

Potenz und Akt ist die zweite von drei Arbeiten, in denen Stein ihr so umrissenes Vorhaben umsetzt.¹⁰ Seinen ersten Niederschlag fand es in einem »Schauspiel«, in dem Husserl und Thomas in einem fingierten Dialog aufeinandertreffen. Auf Anregung Martin Heideggers arbeitete sie dieses Stück für das Journal für Phänomenologie um, wo es dann im Jahr 1919 veröffentlicht wurde.¹¹ *Potenz und Akt* entstand im Jahr 1931, wurde allerdings erst im Jahr 1998 zum ersten Mal veröffentlicht. Die dritte Arbeit ist ihr Hauptwerk, *Endliches und Ewiges Sein*, aus dem Jahr 1935, ebenfalls erst postum im Jahr 1950 veröffentlicht.

Nachdem Stein mehrere Jahre lang (1922–1929) an der Mädchenschule der Dominikanerinnen in Speyer unterrichtet und außerdem zahlreiche Vorträge in Deutschland und im Ausland gehalten hatte, bewarb sie sich um einen Lehrstuhl an der Universität Freiburg. In den ersten Wochen des Jahres 1931, unmittelbar nachdem sie von den Lehrstuhlinhabern der Philosophischen Fakultät Martin Heidegger und Martin Honecker (letzterer war als Inhaber des Konkordats-Lehrstuhls eher zuständig für eine »katholische Berufung«) erfahren hatte, daß man bereit sei, ihr Habilitationsverfahren zu betreiben, begann sie mit der Arbeit an *Potenz und Akt*.¹²

aus ...« (Stein an Ingarden, 9. März 1932, *Edith Stein Gesamtausgabe*; Hervorhebung durch die Autorin).

⁹ *Endliches und Ewiges Sein*: XIII.

¹⁰ In ihrem Vorwort zu *Potenz und Akt* schreibt sie: »Die Verfasserin, deren philosophisches Denken von Edmund Husserl gebildet wurde, ist in den letzten Jahren in der Gedankenwelt des Aquinaten heimisch geworden. Es ist nun für sie eine innere Notwendigkeit, die verschiedenen Modi des Philosophierens, die durch diese beiden Namen bezeichnet sind, in sich zum Austrag kommen zu lassen« (4 f.). Vgl. auch das Vorwort der Autorin zu *Endliches und Ewiges Sein*: XII f.

¹¹ Der Artikel »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« erschien in der *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, 1929, einem Supplementband zum *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 2. Ausgabe (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974), 315–338. Das Manuskript wurde erstmals als »Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin« veröffentlicht in *Erkenntnis und Glaube*: 19–48. Beide Fassungen sind in direkter Gegenüberstellung in *Knowledge and Faith*, übers. v. Walter Redmond (Collected Works of Edith Stein, Vol. VIII, Institute of Carmelite Studies – Publications, Washington, DC, 2000), 1–63, wiedergegeben.

¹² Vgl. Sepps Darstellung der Ereignisse in seiner Einleitung zu *Potenz und Akt*, XI–XV.





In den darauffolgenden Wochen wuchs »ein ziemlich umfangreiches Manuskript« – eine erstaunliche Leistung, denn Stein arbeitete nach wie vor als Lehrerin und korrigierte außerdem die Druckfahnen des ersten Bandes ihrer Thomas-Übersetzung von *De veritate*. Sie bat um Beurlaubung und begab sich nach Breslau, um im Haus ihrer Mutter ungestört arbeiten zu können. Im Spätsommer schloß sie die Arbeit ab und schickte Kopien an Heidegger, Honecker und Husserl. Allerdings wurde ihre Bewerbung »auf Grund der allgemeinen Wirtschaftslage negativ entschieden«. Die Arbeit an *Potenz und Akt* wurde anschließend zurückgestellt, obwohl Stein nach wie vor an eine Veröffentlichung dachte, allerdings nicht ohne das Manuskript zuvor noch einmal »neu durchgedacht und geformt« zu haben.

Am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster erhielt Edith Stein eine Anstellung; dort verwendete sie im Wintersemester 1932/33 Material aus *Potenz und Akt* für ihr zweites Seminar zum Thema »Der Aufbau der menschlichen Person«. Angesichts der Atmosphäre eines stetig zunehmenden Antisemitismus gab sie ihre Universitätsstelle auf und trat 1933 in den Kölner Karmel ein. Zwei Jahre später beauftragte sie ihr Provinzial, *Potenz und Akt* zur Publikation vorzubereiten. Stein stellte jedoch fest, daß das, was sie damals geschrieben hatte, mit ihren gegenwärtigen philosophischen Prioritäten nicht mehr zu vereinbaren war, und begann daher die Arbeit an einem neuen Werk, *Endliches und Ewiges Sein*, das sie im Spätsommer des Jahres 1935 abschloß. *Potenz und Akt* unterscheidet sich davon inhaltlich stark, so kam Edith Stein etwa auf das Thema Evolution sowie auf eine ganze Reihe anderer Themen, die sie in *Potenz und Akt* angeschnitten hatte, nie wieder zurück.¹³ Um der Verfolgung durch die Nationalsozialisten zu entgehen, siedelte Stein in den Karmel im niederländischen Echt über. Nach der Besetzung der Niederlande durch die Nazis im Jahr 1942 wurde sie jedoch zusammen mit ihrer Schwester Rosa verhaftet, sie starben in der Gaskammer in Auschwitz. 1998 wurde Edith Stein heiliggesprochen.

¹³ In ihrem Vorwort zu *Endliches und Ewiges Sein* gibt sie an, daß sie »nur wenige Blätter (den Anfang des I. Teils)« übernommen habe: XIII (ESW Bd. 2).





DIE KOSMOLOGIE VON CONRAD-MARTIUS

Das 6. Kapitel von *Potenz und Akt* enthält eine detaillierte kritische Darstellung der evolutionären Kosmologie, die Hedwig Conrad-Martius in ihren *Metaphysischen Gesprächen* entfaltet. Stein bezweifelt, daß es ihr möglich ist, »die Fülle von Intuitionen und Ideen rational auszuschöpfen, die in diesem kleinen Büchlein beschlossen sind« (168); einen Grund, warum sie mit diesem Kapitel so unzufrieden war, sah sie sogar in der »unmöglichen Auseinandersetzung« mit dem Buch von Conrad-Martius.¹⁴

Für Conrad-Martius befindet sich die Natur in ständiger Bewegung, von träger Materie über das Leben strebt sie nach oben hin zum Geist, von unten in Bewegung gesetzt von einem »Trieb«, von oben gelenkt durch »Leitideen«. Die Natur steigt aus dem »vollkommenen Nichts«, von vollständiger »Wesenlosigkeit«, zur »Wesenhaftigkeit«; sie drängt aus dem Chaos zur Ordnung, aus der Dunkelheit zum Licht und wird immer näher zu den Leitideen hingezogen (197).

Die Formen, auf die die Dinge zustreben, existieren nicht »a priori«, sie sind nicht »vorgegeben«. Conrad-Martius weist im Rahmen ihrer »evolutionären« bzw. »vitalen« Auffassung hin auf

das blinde Drängen aus urhafter Tiefe, den nackten Hunger nach Gestaltung ... sei es »wie immer«, die immer erneuten Sackgassen, Verirrungen, halben und grotesken Versuche und Würfe, die bald zu dieser, bald zu jener Art führen ... (186).

Die Suche nach Gehalt impliziert »Zufall«, doch ist dieser Zufall nicht »blind«, denn es steht eine »einzige Leitidee« über jedem Bereich, wie etwa dem der Pflanzen, und diese Idee realisiert sich in den diversen Pflanzenarten als eine Reihe von »Entwürfen« (vgl. 189).

Conrad-Martius weist die traditionelle Auffassung zurück, daß etwa eine Palme ihre Gestalt dadurch erhält, daß »eine bestimmte Formidee aus einer für jeden Inhalt gleichgültigen Materie herausgezogen« werde (189). Diese Vorstellung vom Wesen, so Conrad-

¹⁴ Stein an Conrad-Martius, 24. Februar 1933, in *Edithe Steins Werke*, Bd. VIII, Teil 1, [Freiburg: Herder, 21998], Brief 237, 286.





Martius, ist etwas anderes als die zeitlose, statische, scholastische Sicht des Wesens, in der

alles Evolutionäre, ... der Übergang, der Zufall, der Versuch, der *Wurf*, das halb und gar nicht »Geglückte«, keine echte Stelle mehr [hat] ... die Naturentitäten in ihrer Erscheinungsfülle [verlieren] das Moment einer gewissen »Gleichgültigkeit« an letzter Stelle ... (186).

Trotzdem ist Gott in diesem Prozeß anwesend:

... dennoch steht »über jeder Gestalt der sie – wie sie nun einmal ist – segnende Logos«, »der ihr den Namen gibt, der all ihr Wesen umschließt« (186).

Aber »die Gottheit« wohnt nicht selbst »in den Naturgebilden, sie qualifizierend«. Sie gibt in »ihrer dreifaltigen Wesenheit nur die Kraft, in der und durch die nunmehr das Ding aus sich selber qualifiziert« (187). Diese These scheint eine Paradoxie zu enthalten; Conrad-Martius fügt daher auch – nachdem sie betont hat, daß »Gott, der alles in allem selbst ist und wirkt, ... zurück[tritt], damit die Dinge sie selbst sind und sein können« – hinzu: »Er tritt zurück, ohne zurückzutreten ... Denn ohne ihn wären sie nichts« (188).

Die »menschliche Natur« ist ein »neuer und freier Anfang« und die höchste Stufe im evolutionären Fortschritt (183). Menschen sind allerdings im Unterschied zu anderen Kreaturen nicht »geschaffen«, der Mensch ist vielmehr »gezeugt oder geboren« als ein »Ich«; ja er ist geradezu zweimal geboren:

»Aus den qualifizierenden Un- und Urgründen der Natur gezeugt und geformt ist er doch zugleich aus dem ›Geist‹ geboren – so von unten her und von oben her persönlich wesend« (183).

Zudem ist der Mensch »ein offenes Tor, durch das Gottes Geist ungehindert hindurchgehen kann«. Es wird zu zeigen sein, wie Stein auf diese Thesen antwortet.





GENUS UND SPEZIES

Stein liefert eine Neudefinition einer Reihe von taxonomischen Begriffen (»Genus«, »Spezies«, »Individuum«, »Form«), um für die Lebewesen, die unter diese Begriffe gefaßt werden, einen Bezug zur Zeitvorstellung herstellen zu können. Sie »dehnt« das Genus »Organismus« in die Zeit »aus«, um die Lebewesen von dem Moment an erfassen zu können, da sie beginnen, sich zu entwickeln. Dasselbe vollzieht sie mit den Genera *Pflanze* und *Tier* mitsamt den diversen Spezies, die diese Genera umgreifen. Überraschenderweise begreift sie »die allgemeine menschliche Natur« als *Genus*, nicht als Spezies; den Begriff »Spezies« benutzt sie in mehreren neuen, eigenwilligen Zusammenhängen. Die von ihr hier vollzogenen Revisionen erinnern an die aus Logik und Ontologie bekannten Entgegensetzungen zwischen Begriffsumfang oder Intension und Extension, zwischen Attribut und Instanz, Sinn und Bedeutung, Klasseninklusion und Zugehörigkeit, schließlich die scholastischen Begriffe *significatio* und *suppositio*.

»Formal« (also allgemein) gesprochen gibt es bei Stein drei verschiedene Weisen, den Begriff des Genus und seiner Einheit zu verstehen: 1. Genus als *Genesis* bzw. als ontischer Ursprung: Die anfängliche Entstehung des Genus als Genus vereint die Angehörigen dieses Genus. 2. Genus als *Gattung*: der »inhaltliche Bestand« der Mitglieder des Genus, ihre »Qualitäten«, Gestalten oder Bedeutungen, die in der Genesis wurzeln und ihnen ihre inhaltliche Einheit verleihen. 3. Genus als *Geschlecht* bzw. im Fall von Lebewesen als *Stamm*: Die Mitglieder eines Genus, also der Bereich der Individuen, die aus derselben Genesis hervorgehen und zum selben inhaltlichen Bestand gehören.

Stein überträgt diese Unterscheidung im besonderen (»materiell«) auf das Genus *Organismus*, in dem Lebewesen sich durch »Kreuzung« »zeugen« und so zu einer *Generation* verbunden werden. Das Genus *Organismus* weist dieselben drei Aspekte auf wie der allgemeine Begriff: 1. Die *Genesis* ist der Ursprung, der die Organismen entstehen läßt. 2. Das *Genus* als *Geschlecht*, als *Stamm* ist *Leben*, das sich von den Vorfahren bis hin zu den letzten Nachkommen fortpflanzt und sie inhaltlich miteinander verbindet (201 f.). Organismen, die einen und denselben inhaltlichen Bestand teilen, können eine *Spezies* ausbilden, die ihrerseits wieder dieselben drei





Aspekte hat. Wenn die Spezies hierarchisch unterhalb des Genus rangieren, sind die Mitglieder einer niedrigeren Spezies in der höheren enthalten und umfassen den inhaltlichen Bestand der höheren Spezies sowie ihre eigene »*differentia*«. ¹⁵ Eine bestimmte Anzahl von Stufen gibt es nicht, doch es muß gemäß den individuellen Ausdifferenzierungen eine letzte oder »niederste« Spezies geben (im Fall menschlicher Individuen verhält es sich allerdings anders) (202). 3. Das Genus als *Abstammung* ist der »Stammbaum«. Im Blick zurück in die Zeit ist die Abstammungsreihe endlich und abgeschlossen, insofern als sie auf eine einzige Genesis, einen einzigen Ursprung zurückgeht. Nach vorwärts gesehen ist sie offen, doch reicht die gemeinsame Abstammung aus, um ihre Einheit zu enthüllen (200 f.). Theoretisch könnten die Mitglieder unterschiedlicher Abstammungen einen gleichen Bestand haben, Stein folgt jedoch dem heiligen Thomas in seiner Auffassung, daß bei zwei Dingen mit demselben Bestand entweder eines die Ursache des andern sein muß, oder beide auf eine gemeinsame Ursache zurückgehen müssen (202). Gemeinsamer Ursprung fällt also zusammen mit gemeinsamem Bestand.

DIE ZEIT UND DIE DINGE

Zu Beginn von *Potenz und Akt* thematisiert Stein in Anlehnung an Augustinus¹⁶ die Zeitlichkeit des Seienden. Die Vergangenheit und die Zukunft, so führt sie aus, sind mehr als Erinnerung und Erwartung; sie gehören zum Wesen alles Seienden (10 f.). Im Zusammenhang mit ihren Ausführungen zur Evolution im 6. Kapitel dehnt sie das Dasein eines Organismus über seine Lebensdauer hinaus auf seine Vorfahren und seine Nachkommen aus. Es ist falsch, ein Lebewesen von seiner Zukunft und seiner Vergangenheit abzutrennen, denn

¹⁵ In der traditionellen Theorie der Prädikabilien ist der »Unterschied« (*differentia*, *diaphora*) das, worin sich ein Genus oder eine Spezies von anderen unterscheidet, die unter dasselbe Genus fallen (beispielsweise ist das Merkmal »vernünftig« das, was den Menschen von den nicht-menschlichen Tierarten unterscheidet).

¹⁶ Augustinus, *Confessiones*, XI, 18, 23 f.





die Betrachtung, die die einzelne Pflanze z.B. als etwas völlig Selbständiges nimmt, ist im Grunde eine Abstraktion, die ein gegenwärtiges Stadium isoliert und die Frage nach Woher und Wohin, die im gegenwärtigen Stadium selbst liegt, abschneidet (200).

Wir begreifen das Seinsmaß eines Lebewesens »nicht nur in der Formung des einen Individuums ..., sondern in der des ganzen ›Geschlechts‹, seiner Vergangenheit und seiner Zukunft (199).

Um also einen Organismus angemessen verstehen zu können, müssen wir in ihm die Form erkennen, die sich in der Geschichte, die hinter ihm liegt, und in seinen zukünftigen Möglichkeiten durchhält (199 f.). Tatsächlich ist die künftige Potenz, so Stein, die »alles auf den Kopf stellt«, ebenso sehr aktuell, »beladen mit Aktualität«. Darüber hinaus bezeichnet sie die Form selbst als potentiell, und zwar in dem Sinn, daß die Bandbreite an Möglichkeiten, die das Lebewesen in sich birgt, sich seiner Form verdankt, die der »Same« seiner zukünftigen Wirklichkeit ist. Der Umstand aber, daß das Lebewesen *noch nicht* wirklich ist, gründet in der Materie (194).

ENTELECHIE UND MATERIE

Die Form, die den Organismus von innen heraus prägt, ist seine »Entelechie«. Stein benutzt diesen Begriff im Sinn des Aristoteles, der die Seele als die *entelecheia* bzw. als Form des Körpers definierte: als Prinzip seines Daseins und Wirkens, das auf die Erfüllung des Organismus zielt – gewissermaßen seine formale Ursache, seine Wirkursache und seine Zweckursache in eins genommen.¹⁷ Ab dem Moment, wo Leben auftritt, so Stein, beginnt das Lebewesen, sich auf die Erreichung seines Ziels hin zu organisieren, d.h. seiner Entelechie zu entsprechen. Mitglieder des einen Genus *Organismus* haben dieselbe Entelechie, die in seinem Ursprung wurzelt (218). In ihrer komplexen Anthropologie setzt Stein die Entelechie des Menschen mit seinem Kern gleich, seiner Substanz, seiner substantialen Form. Diese Begriffe verbindet sie mit weiteren: der Seele, der Person, dem »Ich«, der Lebenskraft, der individuellen Prägung ei-

¹⁷ *De anima* 412a29.





ner Person, seinem nicht definierbaren *quale* (»wie er ist«).¹⁸ Seine Entelechie, sein »eigentlicher Kern« gibt von Anfang an ein bestimmtes, einzigartiges *Telos* vor: das, was der Mensch in seiner reifen Form zu werden bestimmt ist. Der individuelle Mensch ist nicht nur ein Vertreter der Spezies *Mensch*, er ist *seine eigene Spezies: dieser eine Mensch*.

Doch es ist nicht nur die Entelechie, die bestimmt, wie ein individuelles Wesen sich entwickelt; auch die Materie und äußere Einflüsse spielen eine Rolle. Zwei Lindenbäume gehören zur selben Spezies, doch kann die eine Linde »stattlicher« sein als die andere (218 f.). Äußere Umstände, die mit der Entelechie nichts zu tun haben, können deren Ergebnis beeinflussen. Aus zwei Samenkörnern desselben Baumes kann der eine Same zu einem kräftigen Baum heranwachsen, während der andere sich nur zu einem kümmerlichen Exemplar entwickelt; die Gründe für den Unterschied sind »de ratione materiae«: Vielleicht ist das Wachstum blockiert, die Bäume wachsen auf unterschiedlichem Boden, schon bei den Samen können Unterschiede auftreten.

In der Generationenfolge wird die Spezies tradiert (und mit ihr die unterschiedlichen Genera, die sie umfaßt). Die alte Entelechie ist jedoch nicht dazu in der Lage, eine neue auszuprägen. Organismen erzeugen neue Ausprägungen ihrer Spezies vielmehr, indem sie die Materie für eine neue Entelechie vorbereiten, indem sie Materie, die bereits geformt bzw., um mit Thomas zu sprechen, in einer bestimmten Weise »disponiert« ist, prägen (220).

Stein spricht auch von »Typen«, von Untergruppen, in denen die Individuen einen gemeinsamen inhaltlichen Bestand aufweisen, der über denjenigen ihrer Spezies und Genera hinausgeht. Ein Typus kann sich als solcher weiterentwickeln, doch es kann durch Kreuzung und aufgrund bestimmter Umwelteinflüsse auch ein neuer Typus entstehen (220). Eine solche Gestalt wird folgendermaßen weitergegeben: Äußere Bedingungen disponieren die Materie für Ein-

¹⁸ Stein unterscheidet innerhalb der Entelechie selbst noch einen formalen und einen materiellen Faktor (225 mit Verweis auf 231 und 261 ff.). Sie vertritt (im Unterschied zu Thomas) die These, daß die Seele nicht nur Form ist, sondern auch »geistige Materie«, »Lebenskraft«. Diese Unterscheidung zwischen Seele und Materie entspricht derjenigen von Form und Körper. Der Seele gehört ein bestimmtes Ausmaß an Kraft zu (wie jeder substantialen Form auf körperlichem Gebiet ein bestimmtes Quantum an Materie zugehört), und das seelische Leben füllt durch eine Abfolge von Handlungen die Zeit, so wie die Materie den Raum mit einem bestimmten Inhalt füllt.





zelfälle, und diese Disposition modifiziert die Auswirkung der spezifischen Form sowohl bei den erzeugenden als auch bei den erzeugten Individuen; was dann tatsächlich weitergegeben wird, ist die in einer ganz bestimmten Weise disponierte Materie (220). In einigen dieser Typen sieht Stein in gewissem Sinn eine »neue Spezies«.

KOSMISCHE SZENARIEN

Bevor sie die organische Evolution untersucht, bedenkt Stein den Ursprung und die Entwicklung des materiellen Universums. Wir können nicht, so sagt sie, a priori entscheiden, ob das Universum einen Anfang hat oder ewig ist, ob es ursprünglich ein unbewegliches Gebilde war oder sich bereits in Bewegung befand, ob zu Beginn lediglich Elemente existierten, die sich erst später zusammenschlossen, oder ob alle Kombinationen schon von Anbeginn an da waren. In einer Fußnote fügt sie an, daß nur »manches« von diesen theoretischen Möglichkeiten »dogmatisch entschieden« wurde (wahrscheinlich der Umstand, daß die Welt nicht ewig ist) (210). An mehreren »empirischen« Einschüben und Fußnoten läßt sich ablesen, daß sie von der Gültigkeit der Atomphysik ausgeht (204, 207, 208). Sorgfältig unterscheidet sie »supramundane« oder göttliche Kausalität von »intramundaner« Kausalität: der Wechselbeziehung zwischen den Naturdingen. »Geschöpfliches Sein und Geschehen« hängt sowohl vom ungeschaffenen Sein als auch von intramundaner Kausalität ab. Göttliche Kausalität manifestiert sich auf drei verschiedene Arten. In Seinen ersten beiden Schöpfungsakten erschafft Gott Materie in Bewegung, in einem dritten bewirkt Er das Prinzip der »Umformung« von Stoffen ineinander. In einer Fußnote fügt Stein hinzu, daß diese Unterscheidung

nichts über ein zeitliches Nacheinander und den tatsächlichen Vorgang der Entstehung der Welt [besagt]. Es ist eine mehrfache Formung ebenso gut in einem einfachen Akt wie in einer Reihe getrennter Akte denkbar (209).

Intramundane Kausalität ist auf Umformung beschränkt, sie vollzieht sich »rein mechanisch«, das heißt ohne erneutes göttliches Eingreifen (andernfalls würde es sich um ein »Wunder« handeln).





Das Auftauchen neuer Formen wird angestoßen, wenn sich Elemente aufgrund ihrer »Affinität« unter bestimmten Bedingungen neu formieren (208 f.). Die materielle Natur ist für Stein die »Gesamtheit dessen, was geformte Materie und nichts sonst ist«, ein »in sich geschlossener Zusammenhang ..., innerhalb dessen nichts Neues geschaffen wird« (210). Die prima materia wird weder vermehrt noch vermindert, noch kommen neue Impulse hinzu, da »das Naturgeschehen als reine Auswirkung der ursprünglichen Bewegungsimpulse anzusehen ist« (210).

MÖGLICHKEITEN IN DER EVOLUTION

Stein behandelt zunächst die Evolution als solche, bevor sie den Menschen mit in die Untersuchung einbezieht. Ihre Untersuchung der Fortpflanzung

hat verstehen gelehrt, in welchem Sinn ein Individuum aus andern hervorgeht und wie darin die »Arten« zugleich erhalten und variiert werden. Auch die Möglichkeit einer Entwicklung in aufsteigender Linie ist begreiflich geworden, sofern eine Ordnung des Ursprungs zu denken ist, wonach gewisse Spezies für das Hervortreten anderer vorausgesetzt wären und die späteren von höherem Seinsmodus als die früheren wären (226).¹⁹

Sie geht von drei unterschiedlichen Ausgangssituationen für die Entstehung der Arten aus; im weiteren Fortgang wird sie diese dann mit einer Reihe von Möglichkeiten für die Entwicklung des Menschen in Beziehung bringen (221, 268). (Um die komplexe Materie leichter zugänglich zu machen, verwende ich Kürzel.)

Zunächst postuliert sie drei »mögliche Ordnungen des ontischen Ursprungs« oder »denkbare« Situationen (221, 268). In der ersten (X1) wurden sämtliche Arten zu Beginn des Universums geschaffen. Die zweite Möglichkeit (X2a): »Eine kleine Anzahl von Spezies [wäre] ursprünglich vorhanden, und in bestimmter Ordnung durch

¹⁹ Sie berücksichtigt außerdem das Faktum der »Degeneration«, wo sich die Entelechie erschöpft, nachdem sie sich über eine lange Reihe von Individuen hin durchgehalten hat.





Kreuzung [entstünden] neue« (221). Sie spricht auch von »Typen«, auf die sie im Zusammenhang mit menschlichen Gemeinschaften näher eingehen will (X2b); »jede Spezies«, sagt sie in diesem Kontext, »prägte sich in verschiedenen Typen durch Einwirkung mannigfaltiger äußerer Bedingungen aus« (221). Die dritte Möglichkeit (X3) schließlich wäre die, »daß jede Spezies zunächst nur in einem oder zwei Stammindividuen vorhanden wäre und alle andern durch Zeugung aus ihnen hervorgingen« (221). In einer Fußnote fügt sie hinzu, daß der biblische Schöpfungsbericht diese Möglichkeit nur für die Menschen vorgibt. Polygenetischen Ursprung schließt sie für den Menschen offenbar aus: Die menschliche Art geht, wie immer auch ihre Geschichte dann ausgesehen haben mag, auf einen einzigen Ursprung zurück.

Spezies, die »an einen Weg empirischer Genesis gebunden sind«, die also nicht von Anfang an existieren (wie in X1), können sich auf drei mögliche Weisen entwickeln, die »die ontologische Grundlage für verschiedene biologische Entwicklungstheorien« abgeben können (224 f.). Bei der ersten (Y1), die auf unterschiedlicher Materie beruht, ergeben sich Auswirkungen auf das *Telos*:

Es könnte eine Vielheit gleicher Entelechien verteilt sein auf materielle Quanten von nur teilweise gleicher Qualifizierung. Dann würde das Ergebnis der Formung der Materie durch die Entelechien verschiedene Variationen des einen *Telos* bzw. verschiedene »Annäherungen« an das *Telos* zeigen (224).

Wenn also mehrere Entelechien auf materielle Quanten mit unterschiedlichen Eigenschaften einwirken, führt das zu veränderten *Tele* bzw. zu unterschiedlichen Abständen zum selben *Telos*.

Es ist ferner [Y2] möglich die Einbeziehung der Generation in die Ordnung der empirischen Genesis. Generation haben wir verstanden als Disponierung der Materie für die Aufnahme einer neuen Entelechie durch die formende Kraft einer bereits bestehenden Entelechie. Dabei wäre die neue Entelechie als eine [gegenüber] der alten spezifisch gleiche zu denken. Es könnte aber die zu disponierende Materie durch Einwirkungen anderer formender Kräfte, denen sie neben der Formung durch die Entelechie unterliegt, eine Variation erfahren, auf





Grund deren auch der neue Organismus trotz der Gleichheit der Entelechie Abweichungen von dem alten zeigt (224 f.).

Ein Organismus zeugt also einen anderen, wenn die Entelechien beider Organismen derselben Spezies angehören; wenn allerdings der erste Organismus in Verbindung mit anderen formenden Kräften die Materie für den zweiten disponiert, wird das dazu führen, daß der zweite sich vom ersten unterscheiden wird.

Bei der dritten Möglichkeit (Y3) entsteht eine neue Spezies: »... die Kreuzung verschieden qualifizierter Individuen (seien es verschiedene Exemplare derselben Spezies oder Exemplare verschiedener Spezies) [kann] ... Bedingung für das Hervortreten neuer Spezies sein« (225). Zwei mögliche Varianten sind dabei denkbar. Die erste (Y3a) kommt der gängigen wissenschaftlichen Theorie nahe: Wenn die Kreuzung zweier Exemplare derselben Spezies eine neue Spezies hervorbringt. Die zweite besteht in der Entstehung einer neuen Spezies durch die Kreuzung zweier Exemplare unterschiedlicher Spezies.

Im weiteren Verlauf nimmt Stein die Ordnungen ontischen Ursprungs modifizierend wieder auf und setzt sie in Beziehung mit der Evolution des Menschen (X1 fällt dabei selbstverständlich weg). Bei der ersten Möglichkeit (Z1) werden neue *Spezies* erzeugt, entweder aus Individuen derselben Spezies (Z1a, parallel zu X2a sowie Y3a) oder unterschiedlicher Spezies (Z1b):

... nach einer gewissen Ordnung des ontischen Ursprungs [tritt] zunächst eine kleinere Anzahl von Spezies auf ... und [wird] allmählich vermehrt ... dadurch, daß durch Kreuzung von Individuen verschiedener Spezies oder auch von Individuen einer Spezies, die unter dem Einfluß verschiedener äußerer Lebensbedingungen in ihrer Entwicklung die Spezies zu verschiedener Ausprägung gebracht haben, die Materie für die Aufnahme neuer Spezies disponiert wird (268).

Sie spricht eine andere »Deutungsmöglichkeit« an, bei der durch die Kreuzung verschiedener Individuen derselben Spezies *Typen* entstehen können (Z2, parallel zu X2b): die Möglichkeit,





... daß die durch die Kreuzung disponierte Materie des neuen Individuums zu einer anderen Ausprägung der Spezies führen könne als bei den Erzeuger-Individuen und daß so auf dem Wege der Generation »Typen« entstehen könnten, die keine echten Spezies wären (268).

EVOLUTION DES MENSCHEN

Einer der charakteristischsten und originellsten Ansätze von Stein besteht darin, daß die taxonomischen Termini »Genus«, »Spezies«, »Typen« und »Individuum« eine stark modifizierte Bedeutung erhalten, sobald sie auf den Menschen bezogen werden. Wir haben bereits gesehen, daß die »allgemeine menschliche Natur« ein *Genus* ist, keine Spezies. Das Genus *Mensch* hat dieselben formalen Bedeutungen von »Genus«; es bezeichnet 1. eine »Einheit des Ursprungs (ontisch und evtl. genetisch)«, 2. »einen Bestand, der auf eine Einheit des Ursprungs zurückweist«, und 3. »den Umkreis von Individuen, die an diesem Bestand Anteil haben«: die Menschheit. Das Genus *Mensch* gehört zum übergeordneten Genus *animal* und ist von den anderen Tierspezies durch die *differentia spiritualis* unterschieden (grob gesagt durch Bewußtsein und Freiheit) (267 f.). *Mensch* ist also nicht eine »letzte Spezies« wie die Spezies anderer Lebewesen, die sich dann in einzelnen Exemplaren realisieren. Das Gestaltungsprinzip – das Genus *Wesen des Menschen* umfaßt die Varianten *Mann* und *Frau*, außerdem eine Reihe von »Typen«: Rasse, Volk, sozialen Stand, Familie und dergleichen. Doch die Spezies, die unter das Genus *menschlich* gefaßt wird, korrespondiert mit *Individuen*. Unsere allgemeine menschliche Natur, das »Wesen des Menschen«, so Stein, ist differenziert »zu Individuen« (268), und das heißt: Jede individuelle Person ist unter dem Oberbegriff des Genus *Mensch* ihre eigene Spezies. Stein verbindet hier Thesen von Thomas und Duns Scotus. Thomas sagt, daß jeder Engel seine eigene Spezies ist; diese Theorie überträgt Stein auf den Menschen. Außerdem beschränkt sie die Lehre von der »Diesheit« (*haecceitas*) von Duns Scotus auf den Menschen: daß jedes einzelne Objekt durch eine individuelle *differentia* gekennzeichnet ist, die seine Form »bedingt« (30 f.).²⁰

²⁰ W. Redmond, »La rebelión de Edith Stein / La individuación humana«, *Acta feno-*





Nachdem sie die ontischen Möglichkeiten beschrieben hat (Z), umreißt sie die »analogen Möglichkeiten für die Evolution des Menschen«. Bei der ersten (M1, möglicherweise beziehbar auf X3), wäre »denkbar ... eine (auch zeitlich ursprüngliche) Differenzierung in verschiedene Spezies«; sogleich fügt sie hinzu, daß das »faktisch ausgeschlossen [ist] durch die Offenbarungstatsache des empirischen Ursprungs aus einem Menschenpaar« (268). Bei ihrer »andere[n] Möglichkeit einer Ursprungsordnung« (M2, parallel zu X2a, Y3a und Z1a) wäre »die Kreuzung von Individuen die Vorbedingung für das Hervortreten neuer Spezies ...; d.h. [sie ergäbe] die entsprechende Disposition der Materie für die Aufnahme neuer Spezies ...« (268).

Dann allerdings spricht sie von »Typen« (M3, vgl. X2b und Z2), die sämtlich »als solche echten, wenn auch in ihrem Auftreten an bestimmte Bedingungen geknüpfte Spezies gedeutet werden« könnten. Bei der dritten Möglichkeit »könnte aber auch ein Teil und könnten schließlich alle als ›Zufallsbildungen‹ aufgefaßt werden, d.h. als verschiedene Ausprägungen der *einen* Form durch die verschiedene Disposition der Materie« (268 f.). In Klammern fügt sie an, daß an dieser Stelle noch nicht entschieden werden kann, ob eine dieser Möglichkeiten den Vorzug verdient (269). Später, im Zusammenhang mit verschiedenen Formen von Gemeinschaft, kommt sie auf die Frage zurück, ob Typen echte Spezies sind oder lediglich zufällige Variationen der »einen Form« des Mensch-Seins.

SPEZIES ALS MENSCHLICHE GEMEINSCHAFT

Stein kehrt nun zum Ursprung und zur Evolution menschlicher Gemeinschaften zurück. Zwar betont sie die Einzigartigkeit jeder Person, die sich als eigene Spezies von den anderen unterscheidet, doch sie vermeidet »Individualismus« (übrigens ein Punkt, den sie bei Heidegger kritisierte).²¹ Nun erwägt sie verschiedene Typen als vermittelnde Arten von Gemeinschaft, die zwischen dem Genus

menológica latinoamericana (Círculo Latinoamericano de Fenomenología), 2 (2004): 89–106.

²¹ vgl. A. Calcagno, *The Philosophy of Edith Stein* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007), Kapitel 6.





Mensch, dem sämtliche Menschen angehören, und der untersten Spezies auftreten: dem einzelnen menschlichen Individuum.

Nachdem sie wiederholt die Frage gestellt hat, ob es sich bei diesen Typen um »echte Arten« oder »das zufällige Ergebnis von Kreuzungen von Individuen« handelt, stellt sie schließlich fest, daß sie als Spezies angesehen werden können (269, 270, 276). Sie verwendet den Begriff »Spezies« also in drei unterschiedlichen Weisen: im »herkömmlichen« Sinn (als letzte Ausdifferenzierung bei nicht-menschlichen Lebensformen); die Spezies als »Diesheit« eines menschlichen Individuums; und Spezies als Typus von Gemeinschaft.

Zwei mögliche Arten von »Kosmos« erwägt sie, in die jede Person aufgrund ihrer Entelechie hineingestellt ist und in der sie durch »Wechselverkehr« mit den anderen wächst, insbesondere indem sie sich öffnet für das, was das jeweils Spezifische der anderen ist. Die erste Möglichkeit (C1) ist ein fertig konstituierter Kosmos, eine universale Gemeinschaft, in der »das Sein geistiger Wesen kein Werden« ist und zwischen »endlicher« Person und »jenen« Personen keine Zwischen-Spezies (-Typen) notwendig sind. Die Menschheit wäre in diesem Fall als »fertig konstituierter Kosmos« ins Dasein getreten, in dem sich »jede [Person] voll entfaltet (wie die Engel) ihrem Telos entsprechend und [sich] zugleich im Besitz aller andern« befände (276). In diesem Fall, so führt sie weiter aus, wäre »das Gemeinschaftsleben ... gleich ursprünglich wie das individuelle. Es gäbe so wenig Erwachsen von Gemeinschaften wie Entwicklung von Individuen« (276).

Die zweite Möglichkeit (C2) ist der Kosmos unserer Erfahrung. In unserem Alltag und aus der Geschichte lernen und erfahren wir, daß Menschen und ihre Gemeinschaften sich durch »fortschreitende Erschließung füreinander« entwickeln (276). Die Entelechie selbst »entfaltet« sich im Kontakt mit anderen Menschen, ja sogar mit Gott selbst,

der aus der unendlichen Fülle des Seins jeder Seele in ihr Inneres hineinzugeben vermöchte, wessen sie zu ihrer Entfaltung bedarf. (Etwas davon liegt in den Fällen vor, wo mystische Begnadung an Stelle der Naturordnung tritt, während der »normale Weg« der Erlösungsordnung das Zusammenwirken von Natur und Gnade ist.) (276)





Stein untersucht nun des Näheren die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, indem sie im Hinblick auf Gemeinschafts- »Typen« als »vermittelnde Spezies« drei Möglichkeiten durchspielt. Sie spricht erstens (P1) von Gruppen von Menschen, die für eine bestimmte Art von Gemeinschaft prädisponiert sind. Diese Spezies sind zwischen dem Genus der Menschennatur und den Individuen anzusiedeln. Wenn Menschen derselben Spezies zusammenleben, wird diese Prädisposition die Entwicklung der Gemeinschaft prägen. Das Zusammenleben wird also die Individuen einander annähern, was dann seinerseits dazu führt, daß die generelle Spezies (der Typus) sich entwickelt. Dieser Prozeß »würde zu einer typischen Prägung der einzelnen und der ganzen Gemeinschaft führen, die von der ursprünglichen allgemeinen Spezies erheblich abweichen könnte«. Die zweite Möglichkeit (P2) besteht darin, daß es keine vermittelnden Spezies gibt, daß vielmehr das Genus der allgemeinen Menschennatur in Verbindung mit der »wechselseitige[n] Beeinflussung der zusammenlebenden Individuen durch ihre Eigenart« zur Typenbildung ausreichen würde.

Einer »weitere[n] Möglichkeit« zufolge (P3) waren die Spezies im Anfang nicht differenziert (Stein fügt im Hinblick auf eine solche ursprüngliche Differenzierung hinzu, daß sie »der Schöpfungsbericht ... tatsächlich ausschließt«), doch haben sich andererseits Gemeinschaftstypen entwickelt. Diese Typen sind keine Zufallsergebnisse der wechselseitigen Beeinflussung von Menschen, sondern »echte Spezies, deren Hervortreten nur an einen bestimmten Generationsweg und Entwicklungsgang gebunden ist« (277). Wenn das zutrifft, dann, so fährt sie fort,

hätten wir nicht nur die Individuen, sondern die ganze Menschheit und die engeren Gemeinschaften, in die sie sich gliedert, als durch eigene innere Formen, Entelechien mit eigenem Telos geformt anzusehen (wie es der Glaubensauffassung von Natur- und Gnadenordnung entspricht) (277).

Sie umreißt also für den *homo sapiens* eine Art von Evolution, in der »Gnade« auch Gemeinschaften prägt.





EDITH STEINS KRITIK AN CONRAD-MARTIUS

Stein schreibt, daß Conrad-Martius' »gesamte, grandios entworfene Naturauffassung auf einem dunklen Grunde [ruht]«. Es war Stein nicht wohl dabei, die Kosmologie ihrer Freundin so fundamental zu kritisieren (Conrad-Martius war in Göttingen ihre Kommilitonin gewesen, außerdem – obwohl Protestantin – ihre Taufpatin). Stein schickte ihr eine Abschrift von *Potenz und Akt* zu (die Conrad-Martius allerdings aus gesundheitlichen Gründen nicht ganz lesen konnte) und bat sie um »strenge Kritik«. ²² Sie bemühte sich, die Thesen von Conrad-Martius mit der kirchlichen Lehre und ihrer eigenen Philosophie in Einklang zu bringen; sie verlegte sich sogar auf eine Art Entmythologisierung: Nachdem sie mehr als fünfzig Zitate aus den *Metaphysischen Gesprächen* angeführt hat, befindet sie, daß diese Passagen

nicht als Ergebnis strenger Analyse, sondern als tastender Versuch genommen werden [wollen]. Darum wäre es verfehlt, jedes Wort herzuzehmen und zu prüfen. Sie sollten nur möglichst unverfälscht hingestellt werden, um die großen Linien heraustreten zu lassen, auf die es in unserm Zusammenhang ankommt (192).

Sie fragt ganz direkt, ob überhaupt irgendeine »objektive« Theorie der Evolution hinter diesen Metaphern steht:

Kann man darüber hinaus noch in einem eigentlichen – nicht bloß bildlich umschreibenden – Sinn von einem Hinausstreben über sich selbst zu höheren Formen sprechen (wie es, strenggenommen, der Sinn der Entwicklungstheorie wäre) (197)?

Stein antwortet, daß das in der Tat möglich ist – allerdings interpretiert sie die Darstellung von Conrad-Martius »auf ihre eigene Weise«.

²² Für Stein war diese Bitte ein echtes Anliegen; sie hatte Conrad-Martius' Besprechung von Heideggers *Sein und Zeit* in der *Deutschen Zeitschrift* 1933 gelesen und bat sie, *Potenz und Akt* ähnlich gründlich zu beurteilen. H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, hg. v. E. Avé-Lallemant, Bd. 1 (München: Kösel, 1963), 185–193.





Sie erkennt »Probleme« in der Formulierung von Conrad-Martius, daß der Mensch »von unten« und »von oben« geboren ist. Zustimmung äußert sie sich zu der Beobachtung, daß »ein Schnitt zwischen ›Naturseele‹ und ›Geistseele‹ durch die Seele des Menschen geht«, doch unter Berufung auf die thomistische Theorie stellt sie fest, daß letztere die erste in sich aufnimmt, daß es also nur eine einzige Seele gibt (278). Und sie warnt zudem davor, den Unterschied zwischen Natur und »Geist« nicht mit dem zwischen Natur und *Gnade* zu verwechseln (auch noch der gefallene Mensch, der von Gottes Geist abgeschnitten ist, »hält sich« nach Stein »in der Höhe«). Der göttliche Geist tritt in den Menschen durch eine »offene Pforte« ein, und der Mensch ist »aus dem Geist Gottes geboren«, wenn Gott in ihn ein- geht; Gott bewirkt diese Einheit jedoch erst, *nachdem* er den Menschen als personal-geistiges Wesen geschaffen hat – »die Theologie«, so vermerkt Stein abschließend, »nennt das Eingehende *Gnade*« (280). Und sie betont, daß der Mensch, obwohl er nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist, in ebenderselben grundlegenden Weise »von oben« stammt wie alle nicht-personalen Wesen, denn »kein endliches, geschöpfliches Sein ist anders denkbar als ausgehend vom ursprünglichen, ungeschaffenen Sein. ... Alles, was ist, dankt ihm, daß es ist und was es ist« (184). Selbst die *prima materia*, so Stein, entspringt, »in Übereinstimmung mit der scholastischen Auffassung«, in Gott (192). »Von unten« und »von oben« faßt sie als die beiden Bestandteile der Natur auf: *prima materia* und »objektiver Geist«. Die Materie selbst hat keine »Kraft«, deswegen bleibt »als ›von unten‹ [in Conrad-Martius' Begriff] ... schließlich nur die ›prima materia‹« (192). Objektiver Geist ist für Stein die Struktur der Idee, die in die Materie hineingesenkt ist und den göttlichen Ideen entspricht; Gott

schaut von Ewigkeit her sich selbst an, hat von Ewigkeit her die Schöpfung und ihre Ordnung sowie alle möglichen, aber nicht verwirklichten Welten vor Auge; hat von Ewigkeit her die wirkliche Welt zur Wirklichkeit bestimmt und für die bestimmte Zeit ins Dasein gerufen. Was von Ewigkeit her vor dem göttlichen Geist steht, die Ideenwelt, haben wir als ein erstes Reich objektiven Geistes bezeichnet (90).²³

²³ »Objektiver Geist« bezeichnet außerdem die Welt der Objekte und Ideen, die jede Person umgeben, vom subjektiven Geist abhängen und von ihm getragen werden





Auf die Kritik von Conrad-Martius an »statischer« Essenz, die an platonische Ideen erinnere, erwidert Stein:

Es war stets einer der Haupteinwände gegen die Platonische Ideenlehre, daß die Ideen etwas Starres und Totes seien. Unter Aktualität haben wir aber nicht nur Wirklichsein und Entfaltesein, sondern auch Wirksamsein, Tätigsein zu verstehen (286).

Hier denkt sie offenbar an Entelechie.²⁴

Und in noch einem anderen Sinn ist nur Gott »von oben«, und die Natur, sowohl die materielle als auch die belebte Natur, stellt eine »untere Welt« dar, »sofern auch sie aus dem Geist entlassen und ihrem bestimmt geordneten Werdegang überlassen ist« (226). So sieht ihr »eigenes Verständnis« von Conrad-Martius aus:

Alles, was ist, ist durch das eine, einzige Prinzip allen Seins: selbst noch das, was nichts weiter ist als pure Empfänglichkeit für Sein und Form, die *Materie*. Aber sie ist, indem sie aus ihm heraus- und ihm entgegengesetzt ist, gewissermaßen als ein zweites Prinzip gesetzt, das Spiel der Formen und Kräfte, die in sie gelegt sind, sich selbst oder richtiger der darin waltenden Gesetzlichkeit überlassen (225).

Doch in diesem – gesetz-durchwalteten – Wechselspiel von Form und Materie »[erwacht] das *Leben*, wiederum als ein »von oben« gewecktes, in die dafür disponierte Materie hineingesenktes« (225). Aber dieses Leben ist kein dunkles, formloses Drängen, das sich selbst erhält, sondern »das Sein des Lebendigen«. Es ist die Entelechie, die etwas lebendig macht; sie ist eine individuelle »*geformte Kraft*« mit einem bestimmten Ziel.

(vgl. 120, 153 f. u.ö.). Stein schreibt: »Ich habe in früheren Arbeiten terminologisch zwischen »subjektivem« und »objektivem Geist« unterschieden. ... Die Ideenwelt stellt ein erstes Reich objektiven Geistes dar. Wir werden andere Reiche kennenlernen.« (81 f.) Sie bezieht sich hier auf ihre »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften« [»I. Psychische Kausalität«, »II. Individuum und Gemeinschaft«] (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. V [1922, 1–283; Nachdruck Tübingen 1970]), besonders 267 ff. Und sie fügt hinzu: »Dort handelte es sich allerdings vornehmlich um die Scheidung des Menschengeistes und der Werke, die von ihm geschaffen sind.«

²⁴ Aus *Beilage I zu Potenz und Akt*; vgl. *Erkenntnis und Glaube*: 57–62.





Alle Kreaturen sind also, insofern als sie ihr Sein vom höchsten Sein empfangen, »von oben«, auch die »pure Potentialität ...«, die »uns in doppelter Gestalt entgegengetreten [ist]: als *Materie*, die den Raum erfüllt, und *Leben*, das in die Zeit hinein und durch die Zeit hindurch vorwärts dringt« (235). Diese Potentialität ist – relativ zur Form, die ihr »von oben« Inhalt verleiht – »von unten«.

Stein bietet außerdem eine wohlmeinende Interpretation der Leitideen, die nach Conrad-Martius nicht unmittelbar für den Inhalt der Dinge verantwortlich sind, sondern lediglich als Ideale über diesen stehen. Stein hingegen sieht sie selbst im Ding am Werk (197). Für Conrad-Martius ist die *prima materia* noch nicht wirklich lebendig, wozu Stein anmerkt: »Leben ist ja doch eine Form des Seins«, und sie beharrt auf dem entscheidenden Unterschied zwischen der Art und Weise, wie nichtlebendige Dinge (die »tote Natur«) zu einem Inhalt kommen, und »der aufstrebenden Entwicklung, gezogen von einer ›Leitidee‹, wie sie für alles Lebendige charakteristisch ist« (192 f.).

Der *materielle* Faktor spielt für Steins Verständnis der Evolution im Sinne der Scholastik eine zentrale Rolle. Wir haben gesehen, daß das, was »die ›lebendige Form‹, die Entelechie, in sich aufnimmt, ... nicht die *prima materia* [ist], sondern ein ›Stoff‹, also schon ein Geformtes« (193). Die besondere Form des Lebens setzt eine entsprechende Bereitschaft für das Leben in der Materie voraus. Stein fährt fort:

Es wäre wohl denkbar, daß die »Leitidee« Spielraum ließe für eine Mannigfaltigkeit von mehr oder minder »getreuen« Realisierungen je nach den Bedingungen, die durch den Stoff gegeben sind. So wäre eine Einfügung des Entwicklungsgedankens in das scholastische Weltbild nicht ausgeschlossen (193).

Andererseits befürchtet Stein, daß die Art und Weise, die Conrad-Martius für das leitende Wirken der Ideen in der Evolution annimmt,

doch wohl zuviel dem »Zufall« [überläßt]. Der Versuch, den Sinn von »Genus« und »Spezies« zu ergründen, führte darauf hin, der Entelechie eine spezifische Richtungsbestimmtheit zuzuschreiben, allerdings keine das durch sie Geformte bis ins





letzte bestimmende, sofern das Ergebnis, das vollbestimmte Was der Individuen, nicht nur durch die Entelechie, sondern auch die für sie vorausgesetzten »niederen« materiellen Formen und Kräfte bestimmt ist. So sind individuelle Eigenart und typische Variationen der Spezies vom Standpunkt der Entelechie aus zufällige Ergebnisse, vom Logos aus aber als im geordneten Spiel der Kräfte begründete Möglichkeit vorausgesehen (226).

Einen gewissen Spielraum eröffnet Stein, wenn sie an die thomistische Unterscheidung zwischen vorherbestimmender und zulassender göttlicher Vorsehung erinnert (226 Fußnote 2).

RÉSUMÉE

Edith Stein fächert eine große Anzahl theoretischer Möglichkeiten auf, wo aber sieht sie den Ort der »wirklichen« Welt? Nun, sie geht zunächst einmal davon aus, daß die Atome als Elemente zu Beginn des Universums bereits da waren und sich zu den »materiellen Bausteinen« entwickelten, die wir kennen. Zu ihrem Verständnis der organischen Evolution kann folgendes festgehalten werden.²⁵ Ursprünglich gab es eine kleine Menge von Spezies, später traten nach einer bestimmten Ordnung neue auf. Vertreter einer Spezies brachten durch Kreuzung neue Organismen hervor, die unter dem Einfluß äußerer Umstände die Materie für den Empfang neuer Spezies disponierten. Was den Menschen betrifft, so entstand durch die Kreuzung von (nicht menschlichen) Vertretern einer Spezies gewissermaßen die Voraussetzung für das Auftreten des *homo sapiens*, das heißt, durch eine solche Kreuzung wurde die Materie dafür disponiert, eine neue (die menschliche) Spezies zu empfangen (dies wäre dann das Genus *Mensch*).

Diese Beschreibung trifft wohl auch auf den Ursprung der Typen zu, die keine eigene Spezies bilden.²⁶ Von Steins »sozialer Evolution« kann festgehalten werden, daß im »Kosmos unserer Erfahrung«

²⁵ Wenn wir davon ausgehen, daß sich X2a, Y3a, Z1a und M2 entsprechen und X1, Y3b, Z1b und M1 (aber nicht X3, Y1 und Y2) ausschließen.

²⁶ Falls X2b, Z2 und M3 auch mit dazuzurechnen sind.





unsere Gemeinschaften sich durch Generation und die Entfaltung von Entelechien zu »echten Spezies« entwickelt haben, da wir zunehmend offener füreinander und für Gott geworden sind.²⁷

Wie aber *vollzieht* sich der Wandel? Stein verwendet die scholastischen Begriffe von Form oder Entelechie, die die Materie eines neuen individuellen Exemplars disponieren. Kreuzung ist allerdings eine zentrale Vorstellung in ihrer Sicht der Evolution, und auch in der aktuellen wissenschaftlichen Theorie wird diesem Phänomen zentrale Bedeutung zugemessen. Vermutlich beeinflussen im Fall von Kreuzungen zwei Entelechien in irgendeiner Art die Materie des Individuums der neuen Spezies.

Was beim organischen Wandel weitergegeben wird, so Stein, ist die *Materie*, die durch die Entelechie des vorhergehenden Organismus sowie durch äußere Bedingungen oder »formende Kräfte« disponiert wurde (vgl. 220). Woher aber kommt dann die *neue* Form bzw. Entelechie? Sie möchte nicht davon sprechen, daß die neue Form von der alten *erzeugt* wird, denn die Form würde dann »nicht mehr formen, sondern erschaffen ..., d.h. ein von dem ihren unterschiedliches Sein hervorrufen«²⁸ – Entelechie aber ist nicht bloß ein starrer Abdruck in der Materie, sie ist vielmehr *lebendige Kraft*, »als sei etwas von dem schöpferischen Atem in ihr zurückgeblieben« (224). Sie sagt, daß die Lehre der Kirche dies nur für die Menschenseele ausschliesse, doch »die philosophische Grundlage der Entscheidung ergibt sich offenbar schon auf tieferer Stufe« (198 Fußnote)²⁹. In der Natur vollzieht sich lediglich eine Umformung von Stoffen ineinander, und die Aktualisierung dieses Prozesses ist die dritte Form, in der göttliche Kausalität sich in der Natur offenbart (209).

²⁷ Wenn wir mit Stein die Gültigkeit von C2 und P3 annehmen.

²⁸ »Daß es Übergänge von einem Gestaltungstypus zum andern gibt (hervorgerufen durch Wechsel der äußeren Lebensbedingungen, durch ›Kreuzung‹ etc.), ist Erfahrungstatsache. Aber kann man von einem Übergang der reinen *Form* in die andere und von einem Hinausstreben der Form über sich selbst zu einer höheren als etwas zu ihrem Sein Gehörigen sprechen?« (197) »Wenn Thomas von einem Stufenreich von Naturformen spricht, worin die jeweils niedere als Materie der höheren aufzufassen sei, so bedeutet das nicht, daß eine Form durch die andere geformt würde, sondern daß für die Formung der Materie durch die höhere die Formung durch die niedere vorausgesetzt sei, ...« (208).

²⁹ unter Verweis auf die zweite Auflage des *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hrsg. von H. Denzinger und C. Bannwart, Freiburg im Breisgau 1928 (ebd.).



Stein ist sich darüber im Klaren, daß ihre Ausführungen lediglich einen groben Umriß bieten; in einer Fußnote merkt sie an: »Natürlich müßten die einzelnen Faktoren, die in der Generation mitwirken, und ihr Zusammenspiel genauer untersucht werden, um die möglichen Leistungen der Entelechie, ihre Reichweite und ihre Grenzen näher zu begreifen« (226). Sie versucht, die Lücke zwischen dem »scholastischen statischen Wesen« und einem sich entwickelnden Universum dadurch zu verkleinern, daß sie den Zeitfaktor einführt, sowohl in die Existenz von Organismen als auch in die ihrer Genera und Spezies.

Das folgende Diagramm verdeutlicht ihre Grundidee. Die Bezeichnungen der Genera sind in Großbuchstaben gesetzt, die drei genannten unterschiedlichen Spezies kursiv, konkrete Einzelexemplare sind fett gedruckt (»Hedwig« begründet als menschliches Wesen eine eigene Spezies und ist deswegen sowohl kursiv als auch fettgedruckt). Die nach rechts offenen »Vs« bedeuten die Abstammungslinien mit ihrem Bestand; die zu einem Winkel geschlossenen Geraden bzw. ihr Scheitelpunkt bezeichnen die Genesis oder den Ursprung der Abstammung und des Bestands. Die *analogia entis* stellt sich in der Vertikale dar und entfaltet sich horizontal in der Zeit.

Übersetzung: Susanne Held OCDS

Analogia entis

