

3. Philosophie

FRANCESCO ALFIERI

Die Originalität von Edith Steins Beantwortung der Frage nach dem Individuationsprinzip

Zu einer »Gründung« der Anthropologie¹

VORWORT

Ein erneutes Interesse für die mittelalterliche Philosophie und insbesondere für die »Schriften« des *Doctor Subtilis* läßt sich bei vielen Vertretern des Göttinger Phänomenologenkreises feststellen. Als erster legt Martin Heidegger die mittelalterliche Spekulation mit phänomenologischen Mitteln neu aus; dasselbe Interesse prägt die Untersuchungen von Alexandre Koyré, Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius. Ausschlaggebend für das Verständnis von Edith Steins Stellung in bezug auf die Lehre von Duns Scotus ist neben Koyrés Untersuchungen die Rezeption der *Quaestiones disputatae de rerum principio*.

Um den Bezug von Steins Arbeiten zur mittelalterlichen Spekulation über die Lehre der Materie herausarbeiten zu können, ist eine historisch-kritische Analyse der von Edith Stein verwendeten skotistischen Quellen nötig, insbesondere der *Quaestiones disputatae de rerum principio*. Dabei soll hier nicht auf die Frage nach der Zuschreibung dieses Pseudo-Epigraphen eingegangen werden, der lange Zeit für ein authentisches Werk des *Doctor Subtilis* gehalten wurde.

¹ Vortrag vom 11. Dezember 2010 im Edith-Stein-Archiv zu Köln. Diese Arbeit möchte ich Monsignore Enrico Dal Covolo (S.D.B.), Rektor der *Pontificia Universitas Lateranensis*, widmen als Andenken an seine Bischofsweihe im Petersdom zu Rom am 9. Oktober 2010.

Aufgrund der hier vorgegebenen Analysen und Zielsetzungen werde ich versuchen, vor allem auf die Frage nach dem Wesen des Menschen einzugehen. Dies soll innerhalb einer weitergehenden Untersuchung erfolgen, bei der es darum geht, das konstitutive Element seiner Einzigartigkeit zu erforschen. Dies ist ein Punkt der Theorie, den sowohl Edith Stein selbst als auch Hedwig Conrad-Martius² nach ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung*³ – die eine Lücke im Husserlschen Denkgebäude schließen sollte⁴ – wiederholt aufgenommen und überarbeitet hat. Dies gilt auch in bezug auf ihr letztes Werk *Endliches und ewiges Sein*, in dessen Schlußteil die Autorin die Frage angeht, was das Individuationsprinzip lehrt. Edith Stein, die ihre ganz eigene Stellung zur Frage der Individualität und Eigenheit des Menschen erarbeiten wollte, bezieht die Individuationslehre des Franziskaner mit ein.

Aufgrund der hier folgenden Untersuchungen können wir folgende Frage stellen: Was bleibt von der thomistischen Vorstellung der *materia signata quantitate* in den von Edith Stein formulierten Gedanken, wie viel ist in der postum veröffentlichten Schrift *Endliches und ewiges Sein* noch zu finden?

² Der Problembereich der Konstitution des Menschen aufgrund seiner Einzigartigkeit ist in letzter Zeit auf wachsendes Interesse gestoßen. In diesem Zusammenhang habe ich versucht, den Begriff der »Einzigartigkeit« und dessen Sinn innerhalb einer phänomenologischen Perspektive zu definieren, indem ich die Schriften von Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius untersuchte: *Il »Principium individuationis« e il »fondamento ultimo« dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein*, in M. SHAHID – F. ALFIERI (Hg.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, cit., 209–259; ID., *Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, cit., 143–197.

³ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, eingeführt und bearbeitet von M. A. Sonderrmann, ESGA 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008.

⁴ Bekanntlich meint Edith Stein ausdrücklich: »In seinem Kolleg über Vorlesungen Natur und Geist hatte Husserl davon gesprochen, daß eine objektive Außenwelt nur intersubjektiv erfahren werden könne [...]. Husserl nannte diese Erfahrung im Anschluß an die Arbeiten von Theodor Lipps Einfühlung, aber er sprach sich nicht darüber aus, worin sie bestünde. Da war also eine Lücke, die es auszufüllen galt: Ich wollte untersuchen, was Einfühlung sei.« Vgl. E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, ESGA 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002, 218–219.

Wenn wir innerhalb der phänomenologischen Strömung den Anfang eines systematischen Studiums der mittelalterlichen Philosophie mit besonderer Beachtung der Wiederaufnahme der »Schriften« des *Doctor Subtilis* datieren wollen, dann müssen wir die frühe Arbeit M. Heideggers *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*⁵ aus dem Jahre 1916 untersuchen. Für Edmund Husserl (und die erste Generation der Phänomenologen) erfolgte die Rückkehr zur griechischen Philosophie nicht gleichzeitig mit einer entsprechenden Rückkehr zur mittelalterlichen Philosophie,⁶ was hin-

⁵ M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen 1916. Nun auch in Bd. I der *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 189–411 (die Seitenangaben beziehen sich auf die erste Ausgabe von 1916); it. Übers. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotus*, A. Babolin (Hg.), Laterza, Bari 1974. Dieses Werk behandelt die Logik und die Kategorien bei Scotus nach der *Grammatica Speculativa*. Grabmann bewies, daß dieses Werk nicht Scotus zuzuschreiben ist, sondern Thomas von Erfurt; vgl. M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik. Tractatus de modis significandi*, in *PhJ* 35 (1922) 121–135. Derselben Meinung war auch E. LONGPRÉ, *La philosophie de J. Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Paris 1924, 15. Anders dachte hingegen Onorio Pontoglio, der behauptet, daß sich Heideggers Untersuchung auf Werke bezieht, die sicher von Scotus stammen: vgl. O. PONTOGLIO, *La dottrina scotista dell'intenzionalità nell'interpretazione di M. Heidegger*, in *De doctrina Joannis Duns Scoti* (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati, IV), cura Commissionis Scotisticae (Hg.), Rom 1968, 653–657. Heidegger nahm nicht Stellung zur Zuschreibung dieses Textes, den er in seiner Monographie mit modernen Mitteln untersucht und bespricht.

⁶ Für die meisten protestantischen Denker ist das Mittelalter reine Theologie, was erklären könnte, warum Husserl diese Epoche vernachlässigte oder rasch erledigte. In seiner persönlichen Briefsammlung, die im Husserl-Archiv in Leuven aufbewahrt wird, habe ich nur ein *Exzerpt* (Ms. trans. F I 30/43a) gefunden, in dem er sich ausdrücklich auf Duns Scotus bezieht. Hier gebe ich den gesamten Text wieder: »Der [Randbemerkung Leibniz] zentrale Geist für alle diese Entwicklungen ist Leibniz (1646–1716). 14 Jahre nach Spinoza und Locke geboren, 38 nach Descartes. Anfangend als Rationalist, aber von vornherein bei seiner außerordentlichen historischen Bildung und Empfänglichkeit vielfältig motiviert, hat er nicht nur von der neuen Naturwissenschaft und vom Cartesianismus her Bestimmungen erfahren, sondern aus antiken und mittelalterlichen Philosophien, von den italienischen Naturphilosophen und von den englischen Platonikern und sonstigen Philosophen der Renaissance. Charakteristisch ist die absolute Hochschätzung, mit der er immer wieder von Platon und Aristoteles, selbst von den Neu-Platonikern spricht, der Ernst mit dem er die Scholastik gegen die modischen Einwürfe verteidigt, wie er dann von Thomas und auch von Duns Scotus erheblich beeinflusst war. Die teleologische Weltanschauung hat in seinem Gemüt feste Wurzeln geschlagen. Von konfessionellen Schranken,

gegen für Martin Heidegger, Max Scheler (zweite Generation) und in der Folge auch für Alexandre Koyré, Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius (dritte Generation) gilt, die in ihren phänomenologischen Untersuchungen einige grundsätzliche Elemente der scholastischen Philosophie wieder aufgewertet haben.

Heidegger hielt seine Untersuchungen über den *Doctor Subtilis*, die teilweise den Bedürfnissen seiner universitären Karriere als Dozent zu verdanken sind, für seine eigentliche *Lebensarbeit*: Er wollte die mittelalterliche und die moderne Philosophie nicht als Gegensätze darstellen, sondern als Phasen auf dem Weg zur Erklärung des Seins. Wie der junge Heidegger es formulierte, bestand das Studium der mittelalterlichen Philosophie »vorerst weniger in einem Herausstellen der historischen Beziehungen unter den einzelnen Denkern, als in einem deutenden Verstehen des theoretischen Gehaltes ihrer Philosophie mit den Mitteln der modernen Philosophie. So entstand meine Untersuchung über die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus«⁷. Hier sollten nicht die feinen Auslegungsfragen angegangen werden, die sich aus der neuen Interpretation der mittelalterlichen Spekulation seitens dieses Autors ergeben, sondern es sollten nur Heideggers Ausgangspunkt und der Zusammenhang aufgezeigt werden, der zwischen der anschließenden Aufgabe dieser Untersuchungen zur mittelalterlichen Logik und dem Umzug aus Freiburg besteht, nachdem er da den Lehrstuhl nicht erhalten hatte.⁸ Am Ende konnte er sein Vorhaben also nicht verwirklichen, da er mit der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*⁹ nicht nur einen neuen Weg einschlug, sondern auch begann, sich von Husserls Phänomenologie zu lösen.

Anders als Heidegger erweiterte Edith Stein das Feld ihrer Untersuchungen auf die mittelalterliche Spekulation, und obwohl sie grundsätzlich an der phänomenologischen Methode festhält und

von kirchlichem Dogma ist er, der Mann eifriger Versöhnungsversuche aller christlichen Kirchen, frei.«

⁷ H. OTT, Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie, [s.n.], Frankfurt 1988, 86.

⁸ Vgl. W. KÖLMEL, *Heidegger und Duns Scotus*, in *Via Scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti* (Schriften des Internationalen Skotistenkongresses, Congresso Scoticistico Internazionale, Rom 9.–11. März 1993, II), L. Sileo (Hg.), Antonianum Verlag, Roma 1995, 1145–1155.

⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 (erschieden in Bd. VIII des *Jahrbuchs* 1927).

insbesondere an jener im zweiten Band von Husserls *Logischen Untersuchungen*¹⁰ geknüpften, zeigt sie den einzig möglichen Weg auf, der zu jener *Christlichen Philosophie* führt, die die Philosophin in ihrem *Endlichen und ewigen Sein* beschreibt und die es vermag, die Resultate der Philosophie und der Theologie harmonisch zu vereinen.

2. EDITH STEINS ANSATZ BEI DER PHÄNOMENOLOGISCHEN UNTERSUCHUNG DER SKOTISTISCHEN PERSPEKTIVE

Wir wollen die Etappen durchlaufen, welche die Philosophin geprägt haben, um ihren ersten Ansatz beim Studium der scholastischen Philosophie und der Spekulation des *Doctor Subtilis* zu zeigen. Zwei Bereiche sind zu untersuchen: einerseits die Briefsammlung, andererseits der mögliche skotistische Einfluß auf ihre phänomenologischen Untersuchungen.

2.1. *Das Jahr 1922: Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius beginnen Scotus zu studieren*

Die einzige Stelle in Edith Steins Briefen, an der ihr Interesse für Duns Scotus unmißverständlich hervortritt, findet sich im Brief an ihren polnischen Studienkollegen Roman Ingarden, dem sie kurz nach ihrem Eintritt ins Kloster im Oktober 1933 schrieb: »Ich habe in den letzten Wochen sogar ein bißchen Duns Scotus studieren können, wozu ich bisher nie Zeit fand, obwohl ich längst weiß, was für Schätze bei ihm zu finden sind.«¹¹ Zuvor hatte sich Franz Pelster in seinem Brief vom 19. Mai 1931 bei Edith Stein dafür bedankt, daß sie ihm die deutsche Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* geschickt hatte, und lud sie ein, »nach der gleichen Methode

¹⁰ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band I–II, Niemeyer, Halle 1900–1901. Der Einfluß dieser Arbeit auf den philosophischen Weg der Philosophin ist derart bestimmend, daß sie den Entschluß faßte, an den Vorlesungen teilzunehmen, die Husserl 1913 in Göttingen hielt; vgl. E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, 170.

¹¹ E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, Fußnoten mitbearbeitet von E. Avé-Lallemant, *ESGA* 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, Brief vom 27.XI.1933, 234–235.

auch andere Werke von Thomas und nicht nur von Thomas [zu übersetzen] – es ist ein fundamentaler Irrtum, wenn man alles Heil in der scholastischen Philosophie von Thomas erwartet u. andere, wie Heinrich von Gent, Scotus, Aureoli, Ockham [...]«¹² vernachlässigt.

Hat Edith Stein wirklich erst 1933 mit dem Studium von Duns Scotus begonnen? Wie soll dann aber der Satz in ihrem Brief interpretiert werden, wonach sie »längst weiß, was für Schätze bei ihm zu finden sind«? Um auf diese Frage zu antworten, müssen wir bis zu den Jahren ihrer Bekehrung zum Katholizismus zurückgehen (1921–1922), während derer sie ihre Forschungsarbeit neu ausrichtete. Im Vorwort ihres Werks *Endliches und ewiges Sein* bezieht sich die Verfasserin auf diese Zeit: Sie informiert den Leser, daß »von Hedwig Conrad-Martius [...] die Verfasserin durch nahes Zusammenleben in einer jetzt lange zurückliegenden, aber für beide entscheidenden Zeit richtunggebende Anregungen empfangen [hat]«¹³. Nur durch eine sorgfältige Analyse der gemeinsam erlebten Ereignisse im Leben der beiden Philosophinnen ist es möglich, die bisher nicht genügend gewürdigte Bedeutung des scholastischen Denkens in ihrer intellektuellen Entwicklung einzuschätzen.

Die beiden Phänomenologinnen lernten sich im August 1920 kennen, als Edith Stein die Schriftensammlung *Gesammelte Schriften* zu Ehren Adolf Reinachs vorbereitete, des Schülers von Husserl, der während des Ersten Weltkrieges an der Front gefallen war. Das Treffen fand in der Wohnung Pauline Reinachs statt. »Wir haben uns herrlich verstanden, und ich soll in den nächsten Ferien lange nach Bergzabern kommen«,¹⁴ so Edith Steins Worte in einem Brief von 1920 an Roman Ingarden.¹⁵

¹² E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen M. A. Neyer, ESGA 2, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 171–172.

¹³ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Anhang: *Martin Heideggers Existenzphilosophie – Die Seelenburg*, eingeführt und bearbeitet von A. Uwe Müller, ESGA 11/12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, 7.

¹⁴ Mit der Zeit wird das Haus der Conrads in Bergzabern der Ort, wo sich viele Schüler Husserls treffen, um ihre phänomenologischen Untersuchungen fortzusetzen. Vgl. dazu die interessante Arbeit von Joachim Felde, in der die Beziehung Edith Steins zum Ehepaar Conrad, zu Hering, Koyré und anderen sehr genau beschrieben wird; es geht um sehr enge Bindungen, die auf einer profunden intellektuellen Einheit beruhen. In diesem Sinne erweist sich der Kreis der Phänomenologen als Modell für das, was eine enge und freundschaftliche Zusammenarbeit in der Forschung sein

Im Mai 1921 zog Edith Stein von Göttingen nach Bergzabern, um Conrad-Martius bei der Landarbeit zu helfen und sich mit ihr zusammen der Forschung zu widmen;¹⁶ sie blieb bis Anfang August im Hause der Conrads zu Gast.¹⁷ Wie Edith Stein erlebte auch Hedwig Conrad-Martius gerade eine Krisenzeit, wie sie es selbst 1958 in ihren Memoiren erzählt: »Als Edith zum letzten Mal monatelang bei uns war, befanden wir uns beide in einer religiösen Krise.«¹⁸ In dieser Zeitspanne beendete Edith Stein die Lektüre der *Vita von Teresa von Ávila*, ein Buch, das sie von Anne und Pauline Reinach¹⁹

muß. Vgl. J. FELDES, *Il rifugio dei fenomenologi. Il nuovo »Circolo di Bergzabern« dopo la prima guerra mondiale*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, cit., 23–50.

¹⁵ *ESGA* 4, Brief vom 9.IX.1920, 130–131.

¹⁶ *Ebd.*

¹⁷ *Ebd.*, Brief vom 30.VIII.1921, 139–141.

¹⁸ H. CONRAD-MARTIUS, *Meine Freundin Edith Stein*, 1958. Dieser Brief vom 9. März 1958 ist ein Vortrag, den die Autorin am Sitz der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit hielt und der in *Hochland* 51 (1958) 38–48 veröffentlicht wurde. Das Manuskript A XXI 2 wird im Nachlaß an der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufbewahrt (vgl. *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, verzeichnet von E. Avé-Lallemant, Tomus X, Pars I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975, 224). Vgl. W. HERBSTRIETH, *Edith Stein*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983. – Weitere Informationen zum Nachlaß, den ihr Mitarbeiter Eberhard Avé-Lallemant geordnet hat, finden sich in meinem Artikel *Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity Illustrated by Eberhard Avé-Lallemant*, in *Axiomathes* 18 (2008) 515–531 (<http://www.springerlink.com/openurl.asp?Genre=article&id=doi:10.1007/s10516-008-9044-1>); ID., *Bio-bibliographical Note*, cit., 533–542 (<http://www.springerlink.com/openurl.asp?genre=article&id=doi:10.1007/s10516-008-9038-z>). [Hans Eberhard August Avé-Lallemant lernte Hedwig Conrad-Martius anlässlich ihrer Vorlesungen an der staatlichen Universität in München kennen. Im April 1958 wurde er im Auftrag der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* ihr wissenschaftlicher Mitarbeiter und konnte so die unveröffentlichten Schriften der Autorin einsehen. 1959 promovierte er in München mit der Doktorarbeit *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Naturwirklichkeit*, und ab 1973 war er freier Dozent für phänomenologische Philosophie an der Universität in München. Nach dem Tode von Hedwig Conrad-Martius erhält er von der *Bayerischen Staatsbibliothek* den Auftrag, den Nachlaß zu ordnen: vgl. *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, cit., 193–256. Er ordnet in der Folge auch die Nachlässe von Alexander Pfänder, Max Scheler, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Theodor Conrad, Adolf Reinach, Maximilian Beck, Herbert Leyendecker, Hans Lipps und Herbert Spiegelberg. Ferner führt er die Vorbereitungsarbeiten für die Bearbeitung der Nachlässe von Gerda Walther, Arnold Metzger, Aloys Fischer und Dietrich von Hildebrand durch.]

¹⁹ SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM: *Canonizationis servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce positio super causae introductione*, Tipografia Guerra, Roma 1983,

geschenkt bekommen hatte. Was die beiden Phänomenologinnen vereint, ist die Bekehrung, ein Schritt, den beide gleichzeitig, wenn auch in entgegengesetzter Richtung gingen: während sich Edith Stein zum Katholizismus bekehrte, trat Conrad-Martius der evangelischen Kirche bei.

Steins Aufenthalt in Bergzabern sollte der wissenschaftlichen Arbeit dienen. In diesem Zusammenhang²⁰ übersetzte sie mit Conrad-Martius das Buch *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*²¹ von Alexandre Koyré²² aus dem Französischen.

437. Im August 1965 wurde anlässlich des Prozesses von Namur Schwester Pauline Reinach als Zeugin geladen und erklärte: »Au cours de l'été 1921, alors que la Servante de Dieu allant nous quitter, ma belle-sœur et moi-même l'avons invitée à choisir un ouvrage dans notre bibliothèque. Son choix se porta sur une biographie de Ste Thérèse d'Avila, écrite par elle-même. De ce détail, je suis absolument certaine. J'ai lu dans des biographies de la Servante de Dieu que celle-ci s'était aussi procurée une vie de Ste Thérèse chez Mme Conrad-Martius. Personnellement, je n'ai jamais eu connaissance de ce dernier fait, de science directe. J'ai lu que c'est dans la vie de Ste Thérèse que la Servante de Dieu aurait [trouvé la vérité].« Dieses Zeugnis stimmt nicht mit dem überein, was wir in der ersten Biographie Edith Steins finden, die von Schwester T. R. de Spiritu Sancto (Posselt) in den ersten Nachkriegsjahren verfaßt wurde; dieser Text wurde wiederholt herausgegeben und in mehrere Sprachen übersetzt: T. R. POSSELT, *Das Lebensbild einer Karmelitin und Philosophin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948, 28. Die Biographin schrieb: »Einmal hatte das Ehepaar während unseres Aufenthalts irgendwo zu tun. Bevor sie weggingen, lud Frau Conrad-Martius die Freundin ein, ein Buch aus dem Regal zu wählen: es stehe ihr alles zur Verfügung. Edith selbst erzählt: »Ich nahm irgendeins.« Es war das Leben der heiligen Teresa von Avila, das sie selber verfaßt hatte. »Ich begann es zu lesen und war derart gefesselt, daß ich das ganze Buch in einem Zug las. Als ich das Buch zuklappte, dachte ich: [dies ist die Wahrheit].« Mit größerer Wahrscheinlichkeit hatte Edith Stein das von den Reinachs geschenkte Buch zu den Conrads mitgenommen und las es dort zu Ende.

²⁰ Vgl. *ESGA* 4, Brief vom 30.IX.1922, 150–151.

²¹ A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences Religieuses, 13), Éditions Ernest – Leroux, Paris 1922, in der Folge veröffentlicht unter dem Titel *Descartes und die Scholastik*, Bouvier Verlag, Bonn 1923. Die Namen der Übersetzer sind nicht angegeben. 1971 wurde der Text in Darmstadt als photostatische Reproduktion von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft veröffentlicht. Dieses Werk gehört zur *ESGA*: E. STEIN – H. CONRAD-MARTIUS, *Übersetzung von Alexandre Koyré. Descartes und die Scholastik*, Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz, *ESGA* 25, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

²² A. Koyré (1892–1964) war 1908/09 nach Göttingen gekommen, um bei Hilbert und Husserl Mathematik und Philosophie zu studieren. Die Lektüre der *Philosophie der Arithmetik* und der *Logischen Untersuchungen* regte Koyré zur Verfassung von drei kurzen Schriften zur Philosophie der Mathematik an (1912), die Husserl jedoch nicht als Doktorarbeit akzeptierte; vgl. P. ZAMBELLI, *Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Göttinga*, in *GCFI* 78 (1999) 303–354. Koyré zog darauf nach Paris und begann

Diese gemeinsam ausgeführte Übersetzung war für die beiden Phänomenologinnen der erste Schritt zu einer indirekten Bekanntschaft mit einem Werk, das Koyré in seiner Monographie verwendet und lange für ein Werk des *Doctor Subtilis* gehalten hatte, nämlich die *Quaestiones disputatae de rerum principio*. Die von Koyré verwendeten *quaestiones* sind q. IV n. 18²³ und q. 11 n. 15²⁴. Er unterscheidet die authentischen Werke nicht von denen unsicherer Zuschreibung;²⁵ ich denke primär an die Unterscheidung zwischen *Tractatus de primo rerum omnium principio* und *Quaestiones disputatae de rerum principio*.

Später übersetzte Edith Stein einige Abschnitte der *Quaestiones disputatae de rerum principio*²⁶, auf die sie sich dann anlässlich der von ihr in Münster 1933 gehaltenen Vorlesungen (*Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*)²⁷ sowie in ihrem letzten Werk *Endliches und ewiges Sein*²⁸ ausdrücklich bezieht. Hervorzuheben ist hier, daß gerade die *quaestio* q. IV: *Utrum Deus de necessitate producat res?*

1929 an der Universität von Montpellier zu lehren, ohne jedoch die Verbindung mit dem frühen Kreis der Phänomenologen abreißen zu lassen.

²³ ESGA 25, 79, 192–193: »Voluntas Dei est causa rerum, et nullum habet motivum in causando« (Hg. Vivès IV, S. 310a).

²⁴ *Ebd.*, 71, 183–184: »Substantia animae est idem, quod sua potentia realiter, ita quod anima dicitur forma per comparisonem ad corpus quod perficit, cui dat esse substantiale: sortitur vero nomen et rationem potentiae, solo respectu et comparatione ad varia objecta et operationes, ita quod anima et actum suum eliciat, et actum subjective suscipiat, ut patet in actu intelligendi: per suam substantiam est principium eliciens actum et efficienter, et etiam subjective, non per aliquam potentiam re absoluta differentem ab ea« (Hg. Vivès IV, S. 468b–469a).

²⁵ Das zum ersten Mal 1639 in Lyon von Lukas Wadding veröffentlichte Werk *Opera omnia* von Skotus wurde neu gedruckt in J. DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, Paris, Vivès 1891–1895. Beide Ausgaben enthalten die authentischen und die nicht authentischen Werke von Duns Scotus. In seiner Monographie verwendet Koyré die Ausgabe von Vivès.

²⁶ Für die Analyse der literarischen Gattung der *Quaestiones disputatae* siehe: B. BAZAN – G. FRANSEN – D. JACQUART et al. (Hg.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques*, in *Les Facultés de théologie, de droit et de médecine (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 44–45)*, Brepols, Turnhout-Belgium 1985, 31–40.

²⁷ E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöllner, ESGA 15, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 61. In ihrem *Excursus* zur Lehre der Freiheit bei Augustinus verwendet die Autorin die q. IV von *De rerum principio* und versucht, den Standpunkt von Skotus mit demjenigen des Augustinus und des Thomas zu vergleichen. Diese Untersuchung wird im 4. Kapitel besprochen.

²⁸ Die Verfasserin verwendet die *quaestiones* VII, VIII und IV: vgl. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 346–348, 355.

die Verbindung zwischen den Untersuchungen Koyrés über Descartes und den beiden Werken Edith Steins herstellt, von denen die Rede war.

Nur wenn wir die Bedeutung von Koyrés Werk für Edith Stein richtig würdigen, verstehen wir, warum sie ihm anlässlich seines Besuchs im Karmelitinnenkloster in Köln 1935 die Fahnen der ersten Kapitel ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein* zur Kontrolle übergeben wollte, damit er vor allem die Abschnitte über die Scholastik prüfe.²⁹

In diesem Sinne können wir auch die Periode vor ihrer Bekehrung zum Katholizismus und die Neuorientierung ihrer Forschungsarbeit nach dem Studium der *Quaestiones disputatae de rerum principio* im Jahre 1922 besser verstehen und ebenso das erst später aufkommende Interesse an den Schriften des hl. Thomas von Aquin und deren systematischeres Studium. 1929 veröffentlichte Edith Stein unter dem Titel *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*³⁰ einen Versuch, Husserls Phänomenologie mit der Philosophie Thomas von Aquins zu vergleichen; die Arbeit mit den Texten Aquins hilft ihr, ihren Horizont in Richtung einer christlichen Metaphysik zu erweitern, ohne dabei die Phänomenologie ihres Meisters Husserl zu verlassen.

2.2. Die »skotistischen« Quellen im Werk *Endliches und ewiges Sein*

Bei der Verfassung ihres Werkes *Endliches und ewiges Sein* geht Edith Stein einen Schritt weiter auf dem Weg zur Lehre des Duns Scotus hin, auf den sie sich sowohl ausdrücklich als auch implizit bezieht: implizit in bezug auf die Frage nach den Universalien³¹ und der mittelalterlichen Lehre von den Ideen, zu der sie auch aufgrund einiger zu ihrer Zeit geltenden Auslegungen direkt aus einem Werk

²⁹ Vgl. *ESGA* 3, Brief vom 17.XI.1935 an Hedwig Conrad-Martius, 158–159. Edith Steins Briefe an Hedwig Conrad-Martius wurden auch veröffentlicht in H. CONRAD-MARTIUS (Hg.): *Briefe an Conrad-Martius mit einem Essay über Edith Stein*, Kösel-Verlag, München 1960.

³⁰ E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 315–338.

³¹ Vgl. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 92–97.

des Dominikaners Gallus Manser³² schöpft, um den Gegensatz zwischen dem Voluntarismus des Scotus³³ und dem Intellektualismus Thomas von Aquins aufzuzeigen.

Ausdrücklich bezieht sie sich hingegen nur dreimal auf »skotistische« Quellen. Dies ist deshalb wichtig, weil es dadurch möglich wird, genauer zu verstehen, wie sie durch diese Quellen die Lehre des *Doctor Subtilis* aufgefaßt und verwendet hat.

Am Ende des dritten Kapitels, *Wesenhaftes und ewiges Sein*, bezieht sich Edith Stein auf die Lehre vom Königtum Christi bei Duns Scotus und stützt sich auf einen Text von Ephrem Longpré: *Duns Scotus, der Theologe des fleischgewordenen Wortes*³⁴, den er 1933 in Köln vor den Mitgliedern des Katholischen Akademikerverbandes verlas. Die Autorin nennt diesen Beitrag, doch will sie nicht rein theologische Fragen angehen, die über die Grenzen ihrer Untersuchung hinausgehen.³⁵

Im achten Kapitel, *Sinn und Begründung des Einzelseins*, untersucht die Autorin die Frage nach dem individuellen Sein und seinem Grund: Sie fragt nach der Natur dieses individuellen Wesens. Zu diesem grundsätzlichen Thema der mittelalterlichen Philosophie stellt sie fest, daß der Grund der Individualität der geistigen Wesen nicht in der *materia signata quantitate* zu suchen ist, wie der hl. Thomas von Aquin meint. Sie lehnt sich eher an die Vorstellung des Duns Scotus an, der »als principium individuationis etwas positiv Seiendes ansieht, das die individuelle Wesensform von der allgemeinen scheidet«³⁶. Dabei bezieht sie sich auf eine Untersuchung Reinhold Meßners: *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau*³⁷.

³² G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Verlag der Universitätsbuchhandlung F. Rüttschi, Freiburg-Schweiz 1935.

³³ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 265: »Für Duns Scotus beruht – nach der Darstellung von G. Manser – die Verbindung einfacher Wesenheiten zu den zusammengesetzten Ideen, die als Urbilder der Dinge anzusehen sind, auf Gottes freier Wahl.«

³⁴ Vgl. E. LONGPRÉ, *Duns Scotus. Der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in *WiWei* 1 (1934) 243–272. Das Original in französischer Sprache erschien in *StFr* 30 (1933) 171–196.

³⁵ Vgl. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, cit., 112.

³⁶ *Ebd.*, 408–409.

³⁷ Vgl. R. MESSNER, *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau*, in *WiWei* 1 (1934) 8–27; it. Übers. *Il principio di individuazione nella visione scotista*, von F. ALFIERI (Hg.), in *Idee* 64 (2007) 19–41.

Nur im siebten Kapitel, *Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung*, verwendet Edith Stein bei der Behandlung der Frage, ob die Engel aus Form und Materie bestehen, die *Quaestiones disputatae de rerum principio* und behauptet, daß von Ephrem Longpré in seinem Artikel von 1934³⁸ die Echtheit des Werkes *als sicher angesehen* wird. Wir wollen die beiden Texte vergleichen:

E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, S. 346, Fußnote 74:

E. Longpré, *Stand der Skotus-Forschung* 1933, S. 67:

Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die »*Quaestiones disputatae de rerum principio*«. ... Die Echtheit der Schrift wird von P. Ephrem Longpré als sicher angesehen (Vgl. »*Stand der Skotus-Forschung* 1933« ... S. 67)

Die Echtheit der Schrift »*De primo omnium rerum principio*« ist sicher bezeugt.

Hier ist klar ersichtlich, daß Longpré von der Echtheit des *Tractatus de primo omnium rerum principio* spricht und nicht von der *Quaestiones disputatae de rerum principio*. Deshalb kann behauptet werden, daß die Autorin die beiden Schriften verwechselt hat, was auch daraus hervorgeht, daß sich Marianus Müller bei der Vorbereitung der kritischen Ausgabe des *Tractatus de primo principio*³⁹ dort auf Longprés Untersuchung⁴⁰ stützt, wo er in den *prolegomena* die Frage nach der Echtheit des Werkes angeht. Edith Stein scheint sich dessen nicht bewußt zu sein, daß in Meßners Artikel ein ausdrücklicher Bezug auf die fragliche Echtheit der [*Quaestiones disputatae*] *de rerum principio*⁴¹ enthalten ist.

³⁸ Vgl. M. MÜLLER, *Stand der Skotus-Forschung 1933. Nach Ephrem Longpré O. F. M.* (Referat, gehalten zu Köln am 27. März 1933), in *WiWei* 1 (1934) 63–71; it. Übers. *Il punto della ricerca su Scoto, 1933. Basato su Ephrem Longpré O. F. M.* (Vortrag vom 27. März 1933 in Köln), F. ALFIERI (Hg.), in *Quaderni di studi scotisti* 4 (2007) 11–24.

³⁹ J. DUNS SCOTI, *Tractatus de primo principio*, Editionem criticam curavit M. Müller, Herder, Friburgi Brisgoviae 1941.

⁴⁰ *Ebd.*, IX.

⁴¹ Vgl. R. MESSNER, *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau*, cit., 11 (Fußnote 10): »Insbesondere zwingt die Unechtheit der drei Schriften: *De perfectione statuum*, *de rerum principio*, *Theoremata*, denen Landry wie viele neuere die extremsten skotistischen Sätze entlehnt haben, zu einer Revision der Darstellung des skotistischen Systems gegenüber der früheren, auch an dieser Stelle vertretenen [...]«

3. DAS PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS: EDITH STEINS LÖSUNG IN ENDLICHES UND EWIGES SEIN

Edith Steins wichtigstes philosophisches Werk *Endliches und ewiges Sein* vereint die mittelalterliche Tradition mit der Phänomenologie; und doch ist der entscheidende Einfluß der Spekulation von Duns Scotus eines der am wenigsten beachteten Elemente dieser Schrift – wenn man von einigen wenigen Arbeiten absieht, wie beispielsweise jenen von A. Ales Bello⁴² und F. Bottin⁴³; die Rezeption des hl. Thomas wird vergleichsweise viel systematischer und ausführlicher untersucht, obwohl dann doch einige Studien auf die Affinität der beiden Denksysteme hinwiesen⁴⁴. Stellvertretend gilt Sarah Bordens Meinung, die schreibt, daß »Edith Stein im Werk *Endliches und ewiges Sein* viele thomistische Elemente einbringt, doch manchmal auch davon Abstand nimmt, um ein Modell der Person und des Seins zu entwickeln, das sehr viel näher bei Scotus ist«⁴⁵.

Im Vorwort bemerkt Edith Stein: »Gemeinsam ist ferner beiden Büchern eine Stellung gegenüber Aristoteles und Plato, die kein Entweder-Oder für sie anerkennt, sondern eine Lösung versucht, die beiden ihr Recht gibt, und ähnlich für den hl. Augustinus und

⁴² A. ALES BELLO, *Il »singolo« e il suo volto*, in *Il volto nel pensiero contemporaneo*, D. Vinci (Hg.), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, 176–190.

⁴³ F. BOTTIN, *Tommaso D'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione*, in *Il Santo* 49 (2009) 121–129.

⁴⁴ Siehe in chronologischer Abfolge: A. HÖFLIGER, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk »Endliches und ewiges Sein«* (Studia Friburgensia, 46), Universitätsverlag, Freiburg-Schweiz 1968, 66–83, 100–107; P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Verlag Karl Alber, München 1994, 228–245; H. HECKER, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 12), Echter Verlag, Würzburg 1995, 96–100; P. VOLEK, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin* (Europäische Hochschulschriften – Reihe XX Philosophie, 564), Peter Lang, Frankfurt am Main-Wien 1998, 203–209; W. REDMOND, *La rebelión de Edith Stein: la individuación humana*, cit., 96–97. Zur Frage nach dem Individuationsprinzip im Vergleich zwischen Edith Stein und Thomas von Aquin siehe R. ERRICO, *Quantità e Qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso D'Aquino e Edith Stein*, in *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, M. Shahid – F. Alfieri (Hg.), cit., 181–208.

⁴⁵ S. R. BORDEN, *Edith Stein*, Hg. Continuum, London-New York 2003, 104: »Throughout *Finite and Eternal Being*, Stein appropriates many Thomistic concepts, yet also departs from Thomas, developing a more Scotist model of person and being.«

den hl. Thomas.«⁴⁶ Dies gibt dem Leser von Anfang an den hermeneutischen Schlüssel in die Hand, dank dem er den Schlußteil des Werkes über »Sinn und Begründung des Einzelseins«⁴⁷ verstehen kann, in dem Edith Stein die bereits behandelte, jedoch noch nicht geklärte Frage nach dem Einzelsein wieder aufnimmt und also die Frage nach der Individualität des Wesens als Substrat. Sobald diese Frage geklärt ist, ist die Bestimmung der Person vollständig.

Edith Stein geht vom lateinischen Begriff *individuum* aus, den sie mit *Einzelding* übersetzt und der dem aristotelischen *tode ti* (*Diesda*) entspricht, dem »Diesda«, das nicht genannt werden kann, weil es jeder Definition entgeht. Die Schwierigkeit, das »Diesda« zu definieren, liegt darin, die übertragbaren Eigenschaften als allgemeine Bestimmungen vom Substrat zu trennen, dem einzig fähigen, sein »Diesda-Sein« unverwechselbar darzustellen, denn es ist von Natur aus nicht mitteilbar. Das »Diesda-Sein« schließt sowohl das Anders-Sein (ein anderes Individuum) als auch das *In-mehreren-Sein* aus.

Das Problem des Substrats des Seins kann von der »Einheit« des Individuums angegangen werden; diese Einheit gehört ihm dann, wenn er als »in sich geschlossene Ganzheit« erscheint.

Das Individuum als »Einzelding« bezeichnet sein *Ungeteilt*-Sein, seine Einzigartigkeit, weil es in sich eine »Einheit« birgt, die davon stammt, daß es ein Individuum ist. Die Autorin klärt schon zu Beginn des achten Kapitels, daß die Einheit, von der sie spricht, keine numerische oder »quantitative Einheit« ist, denn auch wenn das *Einzelsein* der quantitativen Bestimmung zugrunde liegt, kann nicht behauptet werden, daß sein Einzelsein davon abstammt.⁴⁸ Für Edith Stein kann die numerische Einheit nicht der Grund der Individuation sein, denn die größenmäßigen Eigenschaften können sich verändern, während die Natur des Einzelseins gleich bleibt. Ferner können die zufälligen Bestimmungen des Wesens nicht unabhängig bestehen und daher nichts über die Letztbestimmung aussagen oder ihr etwas beifügen. Hier muß hervorgehoben werden, daß Edith Stein schon in der Diskussion über die »Transzendentalien« Thomas von Aquins Definition des »*unum*« ablehnt und dieses »*unum*« nicht rein negativ definiert als etwas an sich Unbestimmtes und von

⁴⁶ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 6.

⁴⁷ Vgl. *ibd.*, 395–441.

⁴⁸ Vgl. *ibd.*, 396–397.

allem anderen Verschiedenes, sondern sie sieht in der Unbestimmtheit nur eine Interpretation des positiven Aspektes der »Einheit« als letzte, nicht weiter reduzierbare Sache, die die Gesamtheit des Seins zusammenhält.⁴⁹ Für die Philosophin reicht jedenfalls die transzendente wie auch die numerische Einheit als Grund für die Ununterscheidbarkeit des Individuums nicht aus. Ich habe die Diskussion über die »Transzendentalien« deshalb erwähnt, weil Edith Stein in diesem Zusammenhang zu einer anderen Lösung gelangt als Thomas von Aquin.

Die Schwierigkeit liegt in der direkten Erkenntnis der individuellen Natur. Edith Stein kritisiert die Überlegungen in einem der beliebtesten Handbücher der Neothomistischen Philosophie, Gredts⁵⁰ »*Elementa*«, und scheint von der Meinung des Autors nicht überzeugt zu sein, daß die Erkenntnis des Einzelwesens auf seinen äußerlichen Eigenschaften gründet: »Wir unterscheiden [...] die körperlichen Einzeldinge untereinander durch zufällige, äußerlich sinnfällige Merkmale, insbesondere durch die Gestalt, die Stellung im Raum und in der Zeit.«⁵¹ Edith Stein fragt, ob es möglich sei, daß die Individualität den sinnlichen Inhalt des Einzelseins betrifft. Der inhaltliche Unterschied betrifft nicht die formelle Unterscheidung des Wesens, sondern die materielle; ein Grund mehr, zu denken, daß sie auf originelle Art auf die äußeren Einflüsse zurückgreift.⁵²

Die Frage ist für die Autorin entscheidend, denn es geht darum, die inhaltliche (oder materielle) Bestimmung, die an sich erfahrbar ist, mit dem Prinzip zu verbinden, das aus dem »Diesda« das macht und nichts anderes. Hinter dieser Frage verbirgt sich natürlich Steins Kritik an Gredts Theorie, nach der die *materia* nicht nur als Bezugsmaß für die Unterscheidung zwischen einem Einzelsein und einem anderen, sondern gleichzeitig auch als Wesensprinzip seines Substrats gilt. Für Gredt wie für Edith Stein ist klar, daß es sich nicht um die einfache *materia prima* handelt, da diese niemals als Individuationsprinzip fungieren könnte, weil sie als »Urmaterie« völ-

⁴⁹ Vgl. *ebd.*, 250.

⁵⁰ J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie I*, Herder, Freiburg 1935. In ihrer Besprechung bezieht sich Edith Stein auf die deutsche Ausgabe des »Grundkurses« von Gredts »*Elementa*«, die ursprünglich auf latein verfaßt wurden.

⁵¹ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 397, Fußnote 9.

⁵² Vgl. *ebd.*, 416.

lig ohne jegliche Bestimmung ist, das heißt ohne Form, und daher nicht der Grund für die Bestimmung des Einzeldings sein kann. Beide Forscher beziehen sich auf die *materia prima*, die bereits durch die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen zur Information bereit ist. Die von der Form aufgenommene Materie, die zur Ausdehnung bereitsteht, ist die *materia signata quantitatae*.

Für Edith Stein kann die *materia signata quantitate* der thomistischen Tradition nicht der Grund des Einzeldings sein, denn obwohl die »Form« ein aktives Element ist, während die »Materie« ein passives Element ist, und obwohl das aktive Element in bezug auf das Sein dem passiven Element überlegen ist, bewegt man sich immer noch im Bereich der allgemeinen Beziehung zwischen Form und Materie und sagt somit nichts über sein wesentliches »Diesda«-Sein aus. Die Autorin hebt hervor, daß die »Form« des einzelnen noch Teil der allgemeinen Struktur des Menschen (Gattung) ist, daß es aber auch verschiedene individuelle Formen gibt.⁵³ Obwohl sie an den gleichen Eigenschaften gemeinsam teilhaben, besitzen sie diese Eigenschaften je auf ganz individuelle Art, so daß »die Freundlichkeit oder Güte des Sokrates anders ist als die eines anderen Menschen«⁵⁴.

Das *Einzelsein* ist Träger der Spezifität der Gattung. Folglich kann Edith Stein der Begründung der inhaltlichen Mannigfaltigkeit einer Gattung durch die von Thomas formulierte Materie (*individuum est de ratione materiae*)⁵⁵ nicht zustimmen.

Die Individualität scheint daher weder von der Form noch von der Materie abzuhängen, denn diese beiden Aspekte sind genau wie »eine gewisse Menge Materie« noch allgemein, denn die Menge ist ein Akzidenz der Substanz, und auch seine »Existenz« kann es nicht sein, denn diese setzt voraus, daß das Einzelsein⁵⁶ besteht.

⁵³ Vgl. *ibd.*, 402: »Bedeutsam ist ferner, was hier als ›Einzelwesen‹ in Anspruch genommen ist: der ›artgebende Teil‹ des Einzeldinges, z. B. die Menschheit dieses Menschen. Danach hat jedes Einzelding *sein* Wesen, aber das *gleiche* wie alle andern seiner Art. Es ist früher schon deutlich geworden, daß wir uns dieser Auffassung nicht anschließen können: wir sehen das Wesen des Sokrates in seinem Sokratessein (in dem das Menschsein eingeschlossen ist) und betrachten es als nicht nur zahlenmäßig, sondern durch eine besondere Eigentümlichkeit vom Wesen jedes anderen Menschen verschieden.«

⁵⁴ *ibd.*, 142.

⁵⁵ Vgl. *ibd.*, 416–417.

⁵⁶ Vgl. *ibd.*, 409–413.

Das »Diesda«, die innerste Erfahrung der Einzigartigkeit als »So«-Sein, ist für Edith Stein etwas Einzigartiges, und deshalb betrachtet sie es als das Individuationsprinzip des Menschen, der sich, um Mensch sein zu können, auf der formellen Konstituierung des letzten Seinssubstrats gründen muß. Auch wenn sich die Erfahrung der Einzigartigkeit als unerklärbar herausstellt, wäre es gerade aufgrund von Husserls »Prinzip aller Prinzipien« unlogisch, darauf zu verzichten, daß »jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei [...]«⁵⁷.

Da die innere individuelle Unterscheidung nicht auf die »Form« oder auf die quantitative Differenz zurückgeführt werden kann, bleibt nur noch der Weg der »letzten Wirklichkeit des Wesens« übrig.

Bei der kritischen Analyse des Individuationsprinzips lehnt die Autorin die *materia signata quantitate* als Grund der Individuation ab, denn dieser Grund muß etwas sein, das das Individuum nicht auf rein quantitative und numerische Art begründet. Die grundsätzliche Konstituierung des Seienden besteht aus Materie und Form, und wenn die Form nicht als Grund in Betracht kommt, dann bleibt der Begriff der »Form«. Aber das Einzelsein ist Teil der »haecceitas«, denn es unterscheidet sich inhaltlich nicht vom Sein eines anderen Dings. Die »haecceitas« – wie der Trennstrich, der das endliche Sein äußerlich von allem anderen abgrenzt, von allem nämlich, was es selbst nicht ist, und innerlich das Substrat eingrenzt, oder die Tiefe des Seins – stellt den »Grund« der Einzigartigkeit dar.

In diesem Punkt lehnt sich Edith Stein ausdrücklich an Duns Scotus⁵⁸ an: »Wenn ich ihn recht verstehe, tut das auch *Duns Scotus*: er

⁵⁷ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), W. Biemel (Hg.), *Gesammelte Werke in Husserliana* III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster 1950, 51.

⁵⁸ Vgl. *Ord.* II, d. 3, p. 1, qq. 5–6, n. 169 (Hg. Vat. VII, 474–475): »Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem; ergo unitas simpliciter (qualis est ›unitas individui‹ frequenter prius descripta, scilicet cui repugnat divisio in plures partes subiectivas et cui repugnat ›non esse hoc, signatum‹), si est in entibus (sicut omnis opinio supponit), consequitur per se aliquam per se entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se, realis, sicut probatum est in solutione primae quaestionis; igitur consequitur aliquam entitatem aliam, determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae, quia ›totum‹ cuius est haec unitas, perfectum est de se.«

sieht als *principium individuationis* etwas positiv Seiendes an, das die individuelle Wesensform von der allgemeinen scheidet.«⁵⁹

Das Individuationsprinzip ist nicht als etwas sich von außen dem Individuum Beifügendes zu betrachten, sondern als etwas positiv Seiendes, das bereits als Vervollständigung seines Seins in seinem Inneren enthalten ist. Die »positive Eigenschaft« besteht in der individuellen Natur (dem »Dies«-Sein), das keine zweite Natur neben der allgemeinen Natur (Gattung) ist, sondern die allgemeine Natur in der Einzelnatur⁶⁰: Dem Menschen wird durch das Sokrates-Sein nichts beigefügt, sondern im Sokrates-Sein ist das Menschsein enthalten.

Das originelle Element, das Edith Stein mit dem Begriff der »leeren Form« in das formelle Gerüst des Begriffs »leer« einbringt, ist jener »Grund«, der ihm innerlich zugehört, der zusammen mit dem »qualitativen Einfüllen« den unberühbaren Grund der Individualität und Einzigartigkeit des menschlichen Wesens darstellt.

Dadurch wird ein für allemal die Zweideutigkeit des Begriffs *principium individuationis* aus dem Weg geräumt, der immer als ein Prinzip aufgefaßt wurde, das dem Sein von außen beigefügt wird. Die neue Terminologie von Edith Stein läßt keine Zweifel mehr zu: ein nicht unbedeutender Aspekt, wenn man an die lange Diskussion von Scotus in der *Ordinatio* (q. 2) über das »intrinsische Prinzip« denkt.⁶¹

Auch wenn Edith Stein hier die »positive Eigenschaft des Seienden« nicht ausdrücklich mit dem skotistischen Ausdruck »*ultima realitas entis*« nennt, muß man sich doch daran erinnern, daß sie in *Potenz und Akt* den Begriff »*haecceitas*« verwendet, um die Individualität des Einzelseins zu bezeichnen.

⁵⁹ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 408–409, Fußnote 42. Die Autorin stützt sich auf die Untersuchung von R. MESSNER, *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau*, cit., 8–27; it. Übers. *Il principio di Individuazione nella visione scotista*, von F. Alfieri, cit., 19–41.

⁶⁰ E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, cit., 402.

⁶¹ Vgl. *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 2, n. 57 (Hg. Vat. VII, 416–417): »[...] Quod necesse est per aliquid *positivum intrinsecum* huic lapidi, tamquam per rationem propriam, *repugnare sibi dividi in partes subiectivas*; et illud positivum erit illud quod dicitur esse per se causa Individuationis, quia per Individuationem intelligo illam *indivisibilitatem sive repugnantiam ad divisibilitatem*.«

Die individuelle Natur erinnert an die *entitas positiva* von Scotus, in der, wie gezeigt, die Einzigartigkeit kein Produkt der Materie oder der Form oder der einzelnen Formmaterie ist, sondern etwas, was sich in seiner Wirklichkeit formell von der allgemeinen Natur unterscheidet und die Funktion hat, sie zu übernehmen, um sie so individuell seiend zu machen.

Gleichzeitig mit meinen Untersuchungen bearbeitete Francesco Bottin die Frage, wie man Edith Steins Forschungen zum Individuationsprinzip mit denen des franziskanischen Denkers vereinen könne, und kam zu dem Schluß, daß »der Ansatz zum Problem in seiner *pars destruens* analog zu jenem von Scotus in seiner Kritik der Individuation durch die Materie erfolgt [...]. Zwei Aspekte im Gedankengang Edith Steins gleichen insbesondere den Überlegungen des Franziskaners. Erstens ist für Edith Stein, wie für Scotus, unwiderruflich klar, daß die Eigenschaften, die eine geistige Realität individuell machen, nicht aus den Prinzipien zu schöpfen sind, die sie begründen. Wie Scotus und aus denselben Gründen verzichtet auch Edith Stein darauf, diese Eigenschaften mit den logischen und metaphysischen Kategorien zu ergründen.«⁶²

4. EDITH STEINS LÖSUNG FINDET IN DUNS SCOTUS IHRE BESTÄTIGUNG

Nun möchte ich kurz die Schlüsse darstellen, zu denen ich in meiner Arbeit über den Einfluß von Duns Scotus auf die Überlegungen Edith Steins und über die Frage der Individualität gekommen bin. Ausgegangen bin ich von ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung*, ihrer ersten Schrift, denn in diesem Zusammenhang stellte Edith Stein die Frage nach dem, was unter Individualität zu verstehen ist, und auf die sie antwortet: »Dieses Ich ist sich selbst und kein anderes«; ausgehend von dieser Feststellung war es nötig herauszufinden, auf welche Quellen sich Edith Stein stützte, um die Einheitlichkeit des Ichs zu begründen. Dabei stellt sich folgendes heraus: Den Ausführungen von Scotus folgend versteht Edith Stein die Individualität oder Einzigartigkeit, das heißt, was die Persönlichkeit als solche ausmacht, als etwas, was nicht vollständig erkennbar ist.

⁶² F. BOTTIN, *Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione*, cit., 127.

Für die Phänomenologin gibt es keine Form der Erkenntnis und des totalen kenntnismäßigen Ausdrucks der Einzigartigkeit der Person: Man kann sie nur intuitiv durch jene besondere Art des spirituellen Fühlens erahnen. So kann die Person spirituell in ihrer Einzigartigkeit, in ihrer typischen Art »gefühl« werden, doch kann sie nie durch irgendeine Form der diskursiven Kenntnis erfaßt werden.

Seit den *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* haftet der Individuation eine ganz eigene Qualität an, die vor allem einmal ihren sogenannten persönlichen »Kern« färbt; im letzten Teil dieses Werks, nachdem sie den bestimmten »Ort« der Person in diesem »Kern« definiert hat, ist es möglich, eine Parallele zwischen dem Begriff der »ultima solitudo« von Scotus und der »ununterdrückbaren Einsamkeit« von Edith Stein zu erblicken. Nachdem sie jeglichen Zweifel über die Unbestimmbarkeit des Kerns durch quantitative und numerische Elemente der Einzigartigkeit aus dem Weg geräumt hat – da es zweitrangige Elemente in der Bestimmung desselben sind –, stellt sie fest, daß sich die Individuation jenseits jeder möglichen psychischen und materiellen Bestimmung situiert, so daß die ununterdrückbaren Eigenschaften dieses Kerns, seine Unveränderlichkeit, seine Konsistenz und dauernde Eigenheit der Entwicklung der Person eine bestimmte Richtung aufdrücken und nicht umgekehrt: Nicht die Entwicklung der Person prägt den Kern, sondern der Kern bestimmt jegliche psychische und bzw. oder materielle Entwicklung derselben. Jede quantitative Bestimmung – das habe ich in meiner Untersuchung herausgearbeitet – kann kein qualitatives Element, das den Kern der Person charakterisiert, verdrängen. Dieses Element muß für Edith Stein jenseits jeder Räumlichkeit und Zeitlichkeit liegen, denn diese bedeuten entweder einen Bezug zu formellen Bedingungen oder zu materiellen Bestimmungsbedingungen, welche beide für Edith Stein jenseits der persönlichen *ultima solitudo* liegen.

Diese »ultima solitudo« definiert Edith Stein in negativer Weise als das In-sich-Bleiben, als ein in Kontakt mit der *Tiefe* des eigenen Ichs Bleiben, was für Scotus eine ontologische Eingrenzung bedeutete. Die *ultima solitudo* und die Tiefe ermöglichen die Transzendenz des Ichs hin zu den anderen, das heißt zu den verschiedenen Formen des gemeinschaftlichen Lebens: Nur wenn man diese unaussprechliche Tiefe erlebt, diese Verbindung jedes persönlichen Tuns, kann die Person in die Welt treten, in die Gemeinschaft. Es

lohnt sich, noch weiter auf den ontologischen Status einzugehen, den Edith Stein in dieser *ultima solitudo* zu finden scheint, welche den Menschen charakterisiert: Wenn sie auch den Menschen als solchen charakterisiert, wenn sie auch jede Person als solche betrifft, ist diese *ultima solitudo* bei Edith Stein nicht als spezifische universelle oder universalisierbare Eigenschaft aufzufassen. Ihre Art, der Person unlösbar anzuhafte, hängt von ihrer Färbung ab und davon, daß sie von einer besonderen Stimmung erföhlt wird, die nichts anderes als individuell sein kann. Und gerade diese stimmungsmäßige Tönung, die jedem Menschen die Möglichkeit eingibt, die eigene Tiefe als einzigartig zu erspüren, schließt jede Vorstellung einer Universalisierung der *ultima solitudo* aus.

Hier treffen die metaphysischen Instanzen, die Edith Stein aus der mittelalterlichen Philosophie entnommen hatte, auf die Analysen und Resultate der phänomenologischen Beschreibungen: Im *Aufbau der menschlichen Person* stellt sie denn auch fest, daß eine Philosophie in dem Maße radikal ist, als sie sich bis zu den letzten grundlegenden Strukturen des menschlichen Seins herantastet. Sobald ein äußeres Prinzip für die Bestimmung der Persona ausgeschlossen wird, beginnt die Erschließung des inneren Prinzips, das in der *leeren Form* mit ihrer qualitativen Erfüllung gefunden wird, denn nur daher bekommt das Individuum die Sinneseinheit in ihrer ganzen Totalität.

Ausgehend von diesen Feststellungen können *Potenz und Akt* und die darin angegangene Frage der Individuation betrachtet werden. Es konnte festgestellt werden, daß Edith Stein wie Husserl über die Feststellung der allgemeinen Grenzen der formellen und materiellen Ontologie diese Lehren in die mittelalterlichen Kategorien einfließen lassen konnte, vor allem die thomistischen und teilweise auch die aristotelischen, um einen Begriff von Individuation zu verschärfen, der in seiner Einzigartigkeit im bereits herausgearbeiteten Begriff des persönlichen Kerns wurzelt. Das wichtigste Resultat, das hier hervorzuheben ist, besteht darin, daß Edith Stein in diesem Werk keine Bestimmung des Individuationsprinzips annimmt, die thomistisch gesprochen auf quantitative Voraussetzungen der Materie zurückgeht (die *materia signata quantitate* als geformte Materie). Die Unterschiede zu Thomas von Aquin werden übrigens von Bottin sehr genau und angemessen hervorgehoben. Eine andere als die hier vorgestellte Auslegung, nämlich eine, die das Steinsche In-

dividuationsprinzip als vorwiegend thomistisch geprägt annimmt, das sich aus den formellen Komponenten des Individuums ergibt, kann nicht die richtige sein. Diesen Weg ist Rosa Errico gegangen, die dann auch die Schwierigkeit nicht beheben konnte, daß Edith Stein das Individuationsprinzip als Universalisierung jenseits jeder materiellen und formellen Kondition stellt, was die Autorin übrigens bereits zum Zeitpunkt ihres indirekten Kontakts mit der *Ordinatio* von Scotus so herausgearbeitet hatte.

Dies alles findet Bestätigung im achten Kapitel vom *Endlichen und ewigen Sein*, wo die Verfasserin erklärt, daß die *materia signata quantitate* der thomistischen Tradition nicht der Grund der Individualität sein kann, da sie an der allgemeinen Verbindung von Materie und Form festhält, die uns als völlig allgemeine nichts über das Einzelding oder die einzelne Person sagt. Edith Stein stellt denn auch fest: »Das principium individuationis ist etwas positiv Seiendes«, das in dem Maße so ist, als es sich nicht auf eine einfache Leerform gründet, sondern auf eine positive Qualität des Wesens, das in der Konkretisierung sichtbar wird, das heißt nach *Potenz und Akt*, auf eine bestimmte, dem menschlichen Sein eigene Art, seine Individualisierung zu finden; dabei genügt ihm eine Individualisierung im Sinne einer Spezifizierung der Grundkategorien des Seins nicht. Das eigentliche *tode ti* in der Persönlichkeit wird nach Edith Stein nicht dadurch erreicht, daß die formellen Kategorien des Wesens durchlaufen werden, nämlich der Gegenstand, das Was, das Sein, das Wie (nicht unabhängige Kategorien der formellen Ontologie, die aristotelisch-thomistisch ausgelegt werden), sondern indem es direkt als Konkretisierung in die Unabhängigkeit entlassen wird. In diesem Sinne kann das *principium individuationis* nicht aus einer Suche hervorgehen, die lediglich Arten und Gattungen miteinander verbindet, sondern es muß etwas sein, was man nur insofern in der menschlichen Realität wirken sehen kann, als es mit der *qualitativen Ganzheit* zu tun hat, die übrigens insofern paradox ist, als sie sich auf ontologische Begriffe wie Tiefe und *ultima solitudo* bezieht.

Die hier vorgeschlagene Auslegung des Werkes von Edith Stein fügt sich in ein modernes Forschungsfeld ein, in dem versucht wird, die Persönlichkeit zu naturalisieren und mit phänomenologischen Mitteln zu beweisen, daß die Begriffe der *ultima solitudo*, des unwandelbaren und unberührbaren »persönlichen Kerns« – da sie die äußerste Idiosynkrasie der persönlichen Individualität jenseits jedes

materiellen (materialisierbaren) und formellen Elementes sind – es nicht erlauben, den besonderen Aspekt jeder Person aufgrund irgendeiner weltlichen, qualitativen (soziologischen) oder quantitativen (neurowissenschaftlichen) Kategorie zu betrachten. Meiner Meinung nach zeigt uns Edith Stein, daß die heutzutage diskutierte Möglichkeit einer »Naturalisierung« der Phänomenologie nicht hinnehmbar ist – vorausgesetzt, daß die Naturalisierung der Phänomenologie, dieser eigentlichen Wissenschaft von der qualitativen Komplexität des Wesens, überhaupt auch in das spezifische Gebiet der Persönlichkeit vordringen will. Wenn einige Versuche der Naturalisierung sich um eine Definition der *wesentlichen Identität* eines Individuums bemühen, die darauf basiert, »daß die aktuelle Welt auf eine bestimmte Art beschaffen ist«⁶³, und wenn sie dies als kontingente Voraussetzung für einen Naturalismus hinstellen, für den die menschliche Persönlichkeit ausschließlich⁶⁴ aus biologischen, psychischen und physiologischen Faktoren hervorgeht, dann ist das meines Erachtens nicht hinnehmbar, denn diese Faktoren gehören zu den quantitativen Faktoren, welche zwar einen gewissen Einfluß ausüben, jedoch stets diesseits von dem bleiben, was die Person im Steinschen System wirklich ausmacht. Ich bin ferner der Ansicht, daß diese wesentlichen Elemente der menschlichen Individualität, also seine Einzigartigkeit und seine Tiefe⁶⁵, nicht für eine Verwesentlichung geeignet sind und daher nicht Teil eines Begriffs der wesentlichen Identität sein können, die das unvermeidliche Moment der Universalisierung mit sich führen würde. Eine Person sein bedeutet für Edith Stein, sich in eine unermeßliche Tiefe versunken zu *fühlen*, in eine *ultima solitudo*. Solche qualitativen Elemente können nicht wie universelle Unveränderlichkeiten behandelt werden, die

⁶³ R. DE MONTICELLI, *Persona e individualità essenziale. Un dialogo con Peter Van Inwagen e Lynne Baker*, in M. Cappuccio (Hg.), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, 364.

⁶⁴ Vgl. *ebd.*

⁶⁵ Hier sei am Rande bemerkt, daß bei De Monticelli an dieser Stelle der meines Erachtens nötige Bezug zu Edith Stein fehlt, während Bezüge zu Leibniz hergestellt werden: Aufgrund des »klassischen« Charakters des Themas der Tiefe in Steins Werken wären Bezüge zu derselben aussagekräftiger gewesen als ein Vergleich mit Autoren wie Van Inwagen und Baker, über deren »Klassizität« noch zu diskutieren ist; andererseits liegt die Affinität der Begriffe, die die Autorin verwendet, wie »Tiefe« oder »verborgene Wirklichkeit« der Seele (vgl. *ebd.*, 362), derart klar auf der Hand, daß sie praktisch deckungsgleich mit den Steinschen Begriffen *ultima solitudo*, *innere Burg*, *Seelentiefe* usw. sind.

auf irgendeine Weise formalisiert werden können. Wie schon ausgeführt, ist für Edith Stein das *principium individuationis* jenseits jeder quantitativen und formellen Kondition, die ja als *in specie* betrachtet werden kann.

Es zeigt sich bei der Naturalisierung der Phänomenologie noch eine weitere Schwierigkeit in bezug auf das menschliche Sein: Die wissenschaftlich-quantitative Auslegung wird nämlich von der Phänomenologie selbst in Frage gestellt. Zur Frage, ob die Phänomenologie überhaupt naturalisierbar sei, meint Angela Ales Bello im Rahmen der Diskussion über die nicht nur quantitative, sondern eben auch »qualitative« Dimension des Phänomens an sich, daß »innerhalb der phänomenologischen Schule weiterhin die Überzeugung besteht, daß eine wissenschaftliche Erfassung der Natur – und in unserem Fall auch des menschlichen Wesens – kein vollkommenes Verständnis erlaubt. Das Bedürfnis nach einer Philosophie der Natur bleibt bestehen, da nur sie die qualitativen Elemente zur Geltung bringen kann.«⁶⁶

Die Forschung in diesem Bereich muß noch weitergeführt werden, doch denke ich, daß eine aus theoretischer Sicht respektvolle Haltung der Person als solcher und die anthropologischen Eigenheiten des menschlichen Seins nicht von diesen Eigenschaften absehen können, die Edith Stein mit ihrer Phänomenologie der persönlichen Individualität als einem verfügbaren kulturellen und philosophischen Erbe zugesprochen hat.

SIGLEN

PhJ *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (Fulda 1888ss.).

ESW *Edith Steins Werke*.

ESGA *Edith Stein Gesamtausgabe*.

GCFI *Giornale critico della filosofia italiana*. Firenze 1, 1920-14 (= 2. Ser. 1) 1933–26 (= 3. Ser. 1) 1947ss.

⁶⁶ Mein Dank geht an Angela Ales Bello, die mir ihre Arbeit mit dem Titel *Naturalizzare la fenomenologia?*, in A. ALES BELLO – P. MANGANARO (Hg.), ... *E la coscienza? Fenomenologia, Psico-patologia, Neuroscienze*, Giuseppe Laterza Verlag, Bari (im Druck), 11, zur Verfügung gestellt hat.

WiWei Wissenschaft und Weisheit. Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart (Mönchengladbach 1934ff.).

LITERATUR

- A. ALES BELLO, *Il »singolo« e il suo volto*, in *Il volto nel pensiero contemporaneo*, D. Vinci (Hg.), Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, 176–190.
- A. ALES BELLO – P. MANGANARO (Hg.), ... *E la coscienza? Fenomenologia, Psico-patologia, Neuroscienze*, Giuseppe Laterza Verlag, Bari (im Druck).
- F. ALFIERI, *Hedwig Conrad-Martius: A Philosophical Heredity Illustrated by Eberhard Avé-Lallemant*, in *Axiomathes* 18 (2008) 515–531 (<http://www.springerlink.com/openurl.asp?Genre=article&id=doi:10.1007/s10516-008-9044-1>).
- F. ALFIERI, *Bio-bibliographical Note*, in *Axiomathes*, cit., 533–542 (<http://www.springerlink.com/openurl.asp?genre=article&id=doi:10.1007/s10516-008-9038-z>).
- F. ALFIERI, *Il »Principium individuationis« e il »fondamento ultimo« dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein*, in *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, M. SHAHID – F. ALFIERI (Hg.), Einleitung von A. Ales Bello, Giuseppe Laterza Verlag, Bari 2009, 209–259.
- F. ALFIERI, *Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Giuseppe Laterza Verlag, Bari 2010, 143–197.
- E. AVÉ-LALLEMANT (Hg.), *Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis. Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Tomus X, Pars I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1975.
- B. BAZAN – G. FRANSEN – D. JACQUART et al. (Hg.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques*, in *Les Facultés de Théologie, de droit et de médecine* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 44–45), Brepols, Turnhout-Belgium 1985.
- S. R. BORDEN, *Edith Stein*, Hg. Continuum, London-New York 2003.
- F. BOTTIN, *Tommaso D'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione*, in *Il Santo* 49 (2009) 121–129.
- H. CONRAD-MARTIUS, *Meine Freundin Edith Stein*, in *Hochland* 51 (1958) 38–48.
- H. CONRAD-MARTIUS (Hg.), *Briefe an Conrad-Martius mit einem Essay über Edith Stein*, Kösel-Verlag, München 1960.

- R. DE MONTICELLI, *Persona e individualità essenziale. Un dialogo con Peter Van Inwagen e Lynne Baker*, in M. Cappuccio (Hg.), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori Verlag, Milano 2006, 341–378.
- J. DUNS SCOTUS, *Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, Paris, Vivès 1891–1895.
- J. DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, Editionem criticam curavit M. Müller, Herder, Friburgi Brisgoviae 1941.
- R. ERRICO, *Quantità e Qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso d'Aquino e Edith Stein*, in *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, M. Shahid – F. Alfieri (Hg.), cit., 181–208.
- J. FELDES, *Il rifugio dei fenomenologi. Il nuovo «Circolo di Bergzabern» dopo la prima guerra mondiale*, in A. ALES BELLO – F. ALFIERI – M. SHAHID (Hg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, cit., 23–50.
- M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik. Tractatus de modis significandi*, in *PhJ* 35 (1922) 121–135.
- J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie I*, Herder, Freiburg 1935.
- H. HECKER, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 12), Echter Verlag, Würzburg 1995, 96–100.
- M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen 1916.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 (erschieden in Bd. VIII des *Jahrbuchs* 1927).
- A. HÖFLIGER, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk »Endliches und ewiges Sein«* (Studia Friburgensia, 46), Universitätsverlag, Freiburg-Schweiz 1968.
- E. HUSSERL, Ms. trans. F I 30/43a.
- E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band I–II, Niemeyer, Halle 1900–1901.
- E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913)*, W. Biemel (Hg.), *Gesammelte Werke*, in *Husserliana III/1*, Martinus Nijhoff, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster 1950.
- A. KOYRÉ, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences Religieuses, 13), Éditions Ernest Leroux, Paris 1922. Danach in E. STEIN – H. CONRAD-MARTIUS, *Übersetzung von Alexandre Koyré. Descartes und die Scholastik*, Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von H.-B. Gerl-Falkovitz, *ESGA* 25, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.
- W. KÖLMEL, *Heidegger und Duns Scotus*, in *Via Scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti* (Atti del Congresso Scotistico Internazionale

- le, Rom 9.–11. März 1993, II), L. Sileo (Hg.), Antonianum Verlag, Rom 1995, 1145–1155.
- E. LONGPRE, *La philosophie de J. Duns Scot*, Société et Librairie S. François d'Assise, Paris 1924.
- E. LONGPRE, *Duns Scotus. Der Theologe des fleischgewordenen Wortes*, in *WiWei* 1 (1934) 243–272. Das französische Original ist in *StFr* 30 (1933) 171–196.
- G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Verlag der Universitätsbuchhandlung F. Rüttschi, Freiburg-Schweiz 1935.
- R. MESSNER, *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau*, in *WiWei* 1 (1934) 8–27; it. Übers. *Il principio di individuazione nella visione scotista*, di F. Alfieri (Hg.), in *Idee* 64 (2007) 19–41.
- H. OTT, *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, [s. n.], Frankfurt 1988.
- O. PONTOLIO, *La dottrina scotista dell'intenzionalità nell'interpretazione di M. Heidegger*, in *De doctrina Joannis Duns Scoti* (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati, IV), cura Commissionis Scotisticae (Hg.), Roma 1968, 653–657.
- T. R. POSSELT, *Das Lebensbild einer Karmelitin und Philosophin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948.
- W. REDMOND, *La rebelión de Edith Stein: la individuación humana, cit.*, 96–97.
- SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM: *Canonizationis servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce positio super causae introductione*, Tipografia Guerra, Roma 1983.
- P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Verlag Karl Alber, München 1994, 228–245.
- E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, eingeführt und bearbeitet von M. A. Sondermann, *ESGA* 5, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008.
- E. STEIN, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von H.-B. Gerl-Falkovitz, *ESGA* 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002.
- E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, Fußnoten mitbearbeitet von E. Avé-Lallemant, *ESGA* 4, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001.
- E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil: 1916–1933*, Einleitung von H.-B. Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen M. A. Neyer, *ESGA* 2, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Anhang: *Martin Heideggers Existenzphilosophie – Die Seelenburg*, eingeführt und bearbeitet von A. Uwe Müller, *ESGA* 11/12, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, bearbeitet und eingeleitet von B. Beckmann-Zöller, *ESGA* 15, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

- E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1929, 315–338.
- P. VOLEK, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin* (Europäische Hochschulschriften – Reihe XX Philosophie, 564), Peter Lang, Frankfurt am Main-Wien 1998, 203–209.
- P. ZAMBELLI, *Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga*, in *GCFI* 78 (1999) 303–354.