

JASON BELL

Thomas von Aquin und die Anfänge der Phänomenologie¹

Die heilige Edith Stein nahm sich die ebenso faszinierende wie schwere Arbeit vor, die Phänomenologie Husserls mit dem Denken von Thomas von Aquin zu vergleichen, wobei sie auf bedeutende Ähnlichkeiten und Unterschiede stieß, aber auch auf Bereiche, die einer eingehenderen vergleichenden Analyse bedurften. Stein zeigt, daß Husserls Phänomenologie und Thomas zwar eine gemeinsame Zielrichtung haben, insofern es beide »... als Aufgabe der Philosophie [betrachten], ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen«, doch ihre Ausgangspunkte unterscheiden sich deutlich: »Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Husserl das transzendental gereinigte Bewußtsein, für Thomas Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.«²

Die Betrachtung des Stellenwerts von Thomas im Werk von Josiah Royce (1855–1916), der im Jahr 1879 die amerikanische Phänomenologie begründete, eröffnet einen vielversprechenden Weg von der Philosophie des Thomas zur Phänomenologie und leistet einen weiteren Beitrag zu dem, was man als scholastische Phänomenologie bezeichnen könnte. Royce bemühte sich hingebungsvoll darum, sein Denken in einen Dialog mit Thomas zu bringen, wozu auch eine ausführliche Erörterung in einem seiner wichtigsten phänomenologischen Werke

¹ Der Autor dankt Sr. Dr. M. Antonia Sondermann OCD vom Edith-Stein-Archiv (Köln), Prof. Andreas Speer vom Thomas-Institut (Universität zu Köln), Prof. Curtis Hancock von der Rockhurst University, Prof. Christopher Morrissey vom Redeemer Pacific College und Prof. Robbie Moser von der Mount Allison University für ihre hilfreichen Diskussionsbeiträge sowie Jessica Bell für ihre entscheidende Unterstützung bei der Erstellung dieses Beitrags.

² Edith Stein, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino«, in Festschrift Edmund Husserl: Zum 70. Geburtstag gewidmet, 2., unveränderte Auflage (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1974), 315–338, hier S. 338. Zuerst veröffentlicht im Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, Bd. X, 1929.

The Conception of God (1897) gehört, in dem Royce seine eigene Auffassung des Göttlichen als in zentralen Punkten identisch mit der von Thomas bezeichnet;³ im selben Werk legt er bedeutende Übertragungen von Thomas in die englische Sprache vor.

Husserl und Stein interessierten sich ebenso wie andere europäische Phänomenologen von Rang für die Phänomenologie von Royce; Husserl beispielsweise war der Auffassung, Royce sei »... ein bedeutender Denker und darf nur als solcher behandelt werden«.⁴ William Ernest Hocking, der im Jahr 1902⁵ – also ein Jahr bevor Husserl seine für ihn charakteristische Phänomenologie entwickelte – bei Husserl studierte, berichtet, Husserl sei offenbar bereits damals in einer Diskussion mit ihm auf Royce zu sprechen gekommen. In den Jahren 1912 bis 1914 betreute Husserl eine Dissertation über die Phänomenologie von Royce; er hatte das Thema sogar angeregt. Die Arbeit wurde von Husserls erstem nordamerikanischen Studenten, Winthrop Bell, verfaßt, und zwar während der Zeit der Abfassung und Veröffentlichung von Husserls *magnum opus*, den *Ideen*;⁶ Stein zitierte Royce in ihrem Buch *Zum Problem der Einfühlung* zustimmend und begutachtete die Dissertation ihres Freundes Bell in einem

³ Josiah Royce, *The Conception of God* (New York: The Macmillan Company, 1897), 49.

⁴ Vgl. Jason M. Bell, »The German Translation of Royce's Epistemology by Husserl's Student Winthrop Bell: A Neglected Bridge of Pragmatic-Phenomenological Interpretation?« *The Pluralist*, 6.1 (2011): 46.

⁵ Hocking, den man mit Fug und Recht als ersten »eigentlichen« Husserlschüler bezeichnen kann, d.h. als den ersten, der mit dem erklärten Ziel angereist war, bei Husserl zu studieren, war vor und nach seinem Studienaufenthalt in Übersee Student bei Royce in Harvard. Hocking weist verschiedentlich darauf hin, daß während seiner Studien bei Husserl in Göttingen über Royce diskutiert wurde. Vgl. William Ernest Hocking, »From the Early Days of the ›Logische Untersuchungen‹«, in *Edmund Husserl 1859–1959: Recueil Commémoratif Publié à l'Occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe*, hg. v. H. L. van Breda und J. Dordrecht Taminiaux (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959), 2–11.

⁶ Die Dissertation über die Phänomenologie von Royce trägt den Titel *Eine kritische Untersuchung der Erkenntnistheorie Josiah Royce's*. Winthrop Bell war früher ebenfalls Student bei Royce in Harvard gewesen. Er erwähnt in seinem unveröffentlichten Briefwechsel mit Hocking, daß er Husserl die meisten der von Royce publizierten Werke geliehen habe, und zwar über einen Zeitraum von wahrscheinlich mehreren Jahren. Husserl hatte also offenbar ohne weiteres die Möglichkeit, Royce's Darstellung von Thomas und der Phänomenologie aus erster Hand kennenzulernen, außerdem bekam er die umfangreichen Übersetzungen ins Deutsche zu lesen, die Bell im Zuge seiner Dissertation von Royce anfertigte. Übrigens ist Winthrop Bell nicht mit mir verwandt.

mehrere tausend Worte umfassenden Manuskript, das heute im Edith-Stein-Archiv liegt. Des weiteren gibt es wichtige Zusammenhänge zwischen Royce und den Ursprüngen der französischen Phänomenologie, vor allem über Gabriel Marcel, der sich ausführlich zu Royce äußerte.

Bedenkt man den Stellenwert, den Thomas für die Ursprünge der Royceschen Phänomenologie hat, sowie die Bedeutung von Royce für die Ursprünge der modernen nordamerikanischen und europäischen Phänomenologie, dann liegt der Schluß durchaus nahe, daß Thomas in mehrfacher Hinsicht an den Ursprüngen der neuzeitlichen phänomenologischen Bewegung stand, daß also die Ideen des Aquinaten doch durchaus präsent waren, auch wenn sein Name vor Edith Stein nicht explizit an zentralen Stellen der diesbezüglichen philosophischen Auseinandersetzungen in Europa erschien. Natürlich gab es auch anderweitig Punkte, an denen sich der Einfluß von Thomas auf die Vorläufer der europäischen phänomenologischen Tradition bemerkbar machte, etwa bei Bolzano, Brentano und Meinong (wie Stein in ihrem Festschriftartikel von 1929 und neben ihr auch Gustav Hübener feststellte).⁷ Royce aber ist nicht lediglich ein Vorläufer der Phänomenologie, sondern seinerseits ein grundlegender, wegweisender Phänomenologe.

Bislang wurde die Beziehung zwischen der Royceschen Phänomenologie und dem Denken des Thomas von Aquin noch nicht gezielt untersucht; allerdings wurde das Interesse von Royce an Thomas und dem scholastischen Denken schon mehrfach beobachtet.⁸ Abhandlungen zu Thomas finden sich besonders in Royce's 1897 erschienen Buch *The Conception of God*, in seinen *Studies of Good and Evil* (1898), in seinen 1898–1900 gehaltenen Gifford Lectures (veröffentlicht unter dem Titel *The World and the Individual*), in einem Artikel aus dem Jahr 1903 über Leo XIII. und Thomas⁹ sowie in prägnanter

⁷ Gustav Hübener, »The Rehabilitation of Christianity«, in *The Personalist*, Winter (1939). Hübener war ebenfalls Mitglied des Göttinger Phänomenologenkreises.

⁸ Vgl. beispielsweise die Bemerkungen der Herausgeber von Royce's Seminar über Metaphysik, daß Royce die Philosophie der Individuation von Thomas akribisch übersetzt und sorgfältig interpretiert habe. Josiah Royce, *Metaphysics*, hg. v. Frank Oppenheim SJ, William Hocking und Richard Hocking (Albany: State University of New York Press, 1998), 312.

⁹ Josiah Royce, »Pope Leo's Philosophical Movement and its Relations to Modern Thought«. *Boston Evening Transcript*. 29. Juli 1903. (Wieder abgedruckt in *The Review of Catholic Pedagogy*, Dezember 1903, sowie in Loewenberg 1920, siehe Fußnote 10).

Kürze in *The Philosophy of Loyalty* (1908) und schließlich in den Seminaren, die Royce in Harvard abhielt. Erörterungen scholastischer philosophischer Themen im weiteren Sinn finden sich fast in seinem gesamten Werk, auch in seinen ersten Veröffentlichungen zur Phänomenologie.

Im folgenden werde ich kurz einige Schwerpunkte in Royce's Interesse an Thomas skizzieren, bevor ich im einzelnen auf die Roycesche Darstellung des Prinzips der Individuation bei Thomas in ihrem Verhältnis zur Phänomenologie in *The Conception of God* eingehe.

DAS INTERESSE VON ROYCE AN THOMAS

Erstens konnte Royce in der Gottesvorstellung von Thomas eine Synthese zwischen zwei konkurrierenden Positionen in der modernen Philosophie feststellen, die am besten als Realismus versus Idealismus umrissen sind. Royce folgte hier Thomas, indem er die menschliche Person sowohl als leibliches wie als geistiges Selbst begriff und Gott als »absolute Erfahrung, die auf transparente Weise ein System organisierter Ideen vollzieht« (»Absolute Experience Transparently Fulfilling a System of Organised Ideas«), eine Vorstellung, die bereits bei Aristoteles anklingt und von Thomas vollendet wurde.¹⁰ Die Auffassung von Thomas unterscheidet sich von modernen Versuchen, zwischen Wahrnehmung und Begriff zu unterscheiden; beide waren vielmehr in den Aktivitäten der göttlichen Person sowie im Dasein sämtlicher rationaler Personen vereint. Ungeachtet der erbitterten Kämpfe, die in der neuzeitlichen Philosophie zwischen Realismus und Idealismus ausgetragen werden, stand für Royce die nicht ableitbare Wahrheit des Ineinander von idealen und realen Aspekten in unserem Dasein fest, denn Wahrheit war für ihn weder lediglich ein von den intendierten Objekten unabhängiges Gedankenkonstrukt, noch existierten Objekte *bloß* als Gegenstände des Denkens. Das göttliche Bewußtsein als absolute Erfahrung, das ein System organisierter Ideen vollzieht, bot den nötigen Platz für beides. Hier können wir bereits einen ersten Hinweis auf die Art und Weise erkennen, wie die Roycesche Phänomenologie in ihrer wertschätzenden Auseinander-

¹⁰ Josiah Royce, *The Conception of God* (New York: The Macmillan Company, 1897), 47–48.

setzung mit Thomas helfen kann, eine Brücke zwischen Husserls Interesse am »transzendental gereinigten Bewußtsein« und Thomas von Aquins Interesse an »Gott und seinem Verhältnis zu den Geschöpfen« zu schlagen.

Zweitens stimmte Royce mit Thomas darin überein, daß die Sprache einerseits begrenzt ist, andererseits aber auch enthüllend: Sie verweist auf die Art, wie wir als endliche rationale Wesen an einer organischen Welt der Wahrheit teilhaben. Thomas zeigt, so Royce, der ihn zustimmend zitiert, daß sogar die Dogmen der Kirche in ihrer Eigenschaft als sprachlich verfaßte Formen einerseits begrenzt sind, andererseits Anteil haben am Sein Gottes – genau darauf weist »dieser Aspekt in der Lehre des heiligen Thomas« hin, »der die völlige Unangemessenheit selbst der traditionellen Formeln hervorhebt, wenn es um die Aufgabe geht, göttliche Gegebenheiten zu definieren«.¹¹ Diese Sprachauffassung war zugleich positivistisch und fallibilistisch, ein Mittelweg zwischen dem aufgeklärten Glauben an die menschliche Vernunft und dem Skeptizismus. Es gilt für den Begriff des Phänomens bei Royce dasselbe wie für den des Zeichens bei C. S. Peirce, und es darf nicht unerwähnt bleiben, daß sowohl Peirce als Begründer des amerikanischen Pragmatismus als auch Royce als Begründer der amerikanischen Phänomenologie die scholastische Philosophie mit Hingabe studierten, da sie in ihr die Möglichkeit erkannten, Irrtümer der Moderne zu korrigieren. Darüber hinaus waren Peirce und Royce Freunde und Kollegen – Peirce sollte später ebenso seinen Beitrag zur amerikanischen Phänomenologie leisten wie Royce den seinen zum amerikanischen Pragmatismus.

Drittens bot das Thomassche Verständnis der menschlichen, sich in Zeit und Raum vollziehenden Individuation ein System, das sich in einem »Plastik-Zeitalter« wie dem unseren als nützlich erweisen konnte. Auch dieser Begriff der Individuation eröffnete einen Mittelweg zwischen zwei gleichermaßen fixierten und sich bekämpfenden Positionen der Moderne: Entweder wird das vollständig ausgeprägte individuelle Ego als alles beherrschende Präsenz gesehen, oder die Kollektivität des Denkens zehrt die Individuen auf. In den Begriffen der Royceschen Phänomenologie führt die Interaktion zwischen in-

¹¹ Josiah Royce, »Pope Leo's Philosophical Movement and its Relations to Modern Thought«. *Fugitive Essays*, hg. v. Jacob Loewenberg (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 414.

dividuellen und sozialen Phänomenen in Zeit und Raum zu genuin neuen individuellen Phänomenen, die von den ihnen vorhergehenden Begriffen nicht restlos ableitbar sind.

Viertens folgte Royce methodisch der von Thomas angewandten Methode einer reflektierenden Synthese von Positionen verschiedener Länder, akademischer Disziplinen, historischer Epochen und Denkschulen. Royce schrieb: »Thomas war ein zutiefst integrierend und auf Eintracht zielender Geist zu eigen. Er verfügte nicht nur über eine für seine Zeit überragende Gelehrsamkeit, darüber hinaus war die Art, wie er reflektierend diese umfangreichen und häufig heterogenen Materialien verarbeitete, unglaublich gründlich und scharfsinnig ...«¹² Diese Methode wird auf die zuvor angesprochenen drei Positionen und auf Royce's Wendung zur Phänomenologie abgestimmt: Geht man nun davon aus, daß endliche rationale Wesen einen Gegenstand aus einer begrenzten, aber authentischen Perspektive betrachten, und geht man weiter davon aus, daß vielfältige Perspektiven auf diesen Gegenstand möglich sind, dann gelangt die Vernunft zu der zwingenden Einsicht, daß der in Frage stehende Gegenstand am besten in den Blick gerät, wenn er reflektierend angeschaut wird, indem so viele Perspektiven wie möglich versammelt werden. Mit Hilfe einer solcherart rational verfaßten Methode wird die Endlichkeit schrittweise, wenn auch nie endgültig, überwunden.

Es gab andere Punkte, in denen Royce sich von Thomas abgrenzte; der entscheidendste Punkt sind wohl die zeitlichen Gotteserfahrungen. Doch selbst diese Unterschiede wurzeln in deutlicher Ähnlichkeit, da Royce seine Idee einer endlichen, zeitverhafteten Gotteserfahrung (Divine temporal experience) teilweise als Auseinandersetzung mit Thomas formulierte.

DAS PHÄNOMEN DER INDIVIDUATION BEI THOMAS UND ROYCE

Halten wir kurz inne, um einen genaueren Blick auf einen bestimmten Bereich dieser Beziehungen zu werfen, in denen Royce die Idee vom Göttlichen bei Thomas in ihrer Einheit aus Denken und Erfahrung in Kernpunkten als »letztlich identisch« mit seiner eigenen bezeichnet. Royce erwähnt das en passant in seinem ersten Essay über

¹² *Ibid.*, 413.

The Conception of God; was er damit genauer meinte, gerät erst in seiner Antwort auf Howisons Kritik an beiden Positionen – der von Royce und derjenigen des Thomas – in den Blick. Howison hatte beide, sowohl Royce als auch Thomas, verdächtigt, den Boden des Christentums zugunsten eines vorchristlichen Pantheismus verlassen zu haben. Man kann Howisons Position kurz so zusammenfassen, daß er im Idealismus eine Auflösung der Individuen sah und einen Verrat an einem echten Verständnis der realen Natur der Individuen als im letzten freier Wesen, denen von Gott Rechte verliehen und die Gott gegenüber verpflichtet waren.

Royce's Antwort greift auf eine Erörterung von Thomas zurück; sie umfaßt auch Royce's eigene ausführliche Übersetzungen aus dem Lateinischen, um zu zeigen, daß das Verhältnis zwischen dem Idealen und dem Realen nicht die Vernichtung der realen Individuen in einer idealen monistischen Totalität zur Folge haben muß; auch dürfen die realen endlichen Individuen nicht als einzelne Gegebenheiten, als voneinander abgesondert, getrennt voneinander und von Gott, verstanden werden. Stattdessen sieht Royce im Phänomen der *Individuation* einen Prozeß, der in Zeit und Raum stattfindet und beides umgreift, die idealen und die realen Aspekte des Daseins. In dieser Darstellung sehen wir, wie die Erscheinung von Individuen eine Folge des göttlichen Bewußtseins ist, und zwar dergestalt, daß weder die jeweiligen realen Individuen noch das ideale Bewußtsein vom jeweils anderen aufgehoben werden, auch wenn das Bewußtsein logisch vorgeordnet ist.

Royce beginnt seine Darstellung mit den Fragen: »Was ist ein Individuum?« und »Welches Prinzip ist die Quelle der Individuation oder der Anwesenheit und Verschiedenheit der Individuen in der Welt oder in unserem Wissen?«¹³ Das Problem der Individuation, das für das christliche Denken eine so zentrale Rolle spielt, wurde, so Royce, in den philosophischen Werken der Neuzeit – sieht man einmal von Leibniz ab – kaum thematisiert, da die meisten neuzeitlichen Philosophen ihre Aufmerksamkeit auf die Universalität lenkten. Das Individuelle wurde in der modernen Philosophie nicht einmal ignoriert als vielmehr schlicht vorausgesetzt, da das Universelle interessanter, imposanter schien. Für Royce hingegen stellte das Vage-Universelle

¹³ Josiah Royce, *The Conception of God* (New York: The Macmillan Company, 1897), 217.

kein Problem dar, schwierig war vielmehr, an unsere rational harmonisierte Individualität heranzukommen.

Royce bezeichnet Thomas – neben Duns Scotus – als »einen der beiden zentralen Philosophen der Scholastik, die sich intensiv mit unserem Problem [sc. der Individuation] auseinandergesetzt haben«. ¹⁴ Royce's ausführliche Darstellung läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß Thomas und Scotus trotz wichtiger Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung der Individuation im wesentlichen übereinstimmen und daß Thomas als der bedeutendere Denker gesehen wird. Thomas »befand, daß Form als solche ... den unterschiedlichen Individuen lediglich vermittels der Materie zugeteilt werden kann«, ¹⁵ und das gelte für den gesamten Bereich des Geschaffenen. »Folglich ... ist das, was Thomas *materia signata* nennt – d.h. bezeichnete Materie, quantitativ bestimmte oder durch spezifische räumliche Maße und Grenzen beschränkte Materie – in körperlichen Substanzen das Prinzip der Individuation. Andererseits trifft nicht zu, was manchmal behauptet wird, daß für den heiligen Thomas die Materie das einzige Prinzip der Individuation auf allen Stufen des Daseins ist.« ¹⁶ Der Respekt des Aquinaten für das Reale in der geschaffenen Welt und in der Welt des Menschen implizierte also keinen metaphysischen Realismus.

Die diversen Relationen zwischen dem Realen und dem Idealen im Denken von Thomas sind, so Royce, nicht knapp zusammenfaßbar. Allerdings gruppieren sich diese komplexen Bezüge, wie wir sehen werden, um ein bestimmtes Verständnis vom Wesen der Individualität: Für das Bewußtsein der Person existiert das Reale und das Ideale. Royce schreibt: Für Thomas »besitzt ein Individuum (*Summa Theol.*, P. I, Q. XXX, Art. IV) einen bestimmten charakteristischen *modus existendi*, insofern als ein Individuum etwas »*per se subsistens distinctum ab aliis*« ist«. Für Thomas sind Individuen als »erste Substanzen« oder »Hypostasen« zu bezeichnen (Ibid., Q. XXIX, Art. I), wobei Hypostase »das rationale Individuum, die Person oder Wesen genauer bezeichnet, die »ihre Handlungen selbst bestimmen« [have dominion over their acts] ... Das Faktum dieser Selbstbestimmung verleiht ihrer Individualität eine spezifische Würde; Individuen dieses Rangs werden mit Recht als Personen bezeichnet ...« ¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, 223.

¹⁵ *Ibid.*, 223.

¹⁶ *Ibid.*, 223–224.

¹⁷ *Ibid.*, 224.

Nun ist zwar jede Person ein Individuum, aber nicht jedes Individuum ist eine Person. Einige Wesen sind primär materielle Individuen, doch gilt für die Gruppe rationaler Personen, daß »ihre Individualität nicht in irgendeiner Hinsicht von materiellen Bedingungen abhängen muß. Daher ist nach Thomas (Q. III, Art. II) eine Form wie diejenige Gottes, die sich selbst genügt und ›in der Materie nicht zu fassen‹ ist, einfach durch dieses Faktum individuiert, daß ›sie nicht in eine andere Form aufgenommen werden kann‹.«¹⁸ Der zentrale Bezugspunkt ist für Thomas hier die Trinität der göttlichen Personen, wie etwa in Q. XXIX, Art. III: »Das Wort ›Individuum‹ ... ist auf Gott nicht insofern nicht anwendbar, als Materie das Prinzip der Individuation ist, sondern lediglich insofern, als das Wort ›Individuum‹ Inkommunikabilität impliziert.« Royce fährt mit einem Zitat von Q. XXIX, Art. IV fort: »Ein Individuum ist ... in sich selbst ungetrennt, ... doch aufgrund seiner Subsistenz abgesondert von anderen Individuen.«¹⁹ Ein Individuationsprinzip wie in der Trinität ist die *relatio* wie in der göttlichen Trinität, in der »jede Person eine *relatio subsistens* ist, das heißt, nicht nur eine abstrakte Relation als solche, die von ihren Bestimmungen abhängt, sondern eine individuelle und konkrete Bestimmung, die ausschließlich aufgrund ihrer relationalen Funktion besteht oder unterschieden werden kann«. Das trifft allerdings ausschließlich auf die göttliche Person zu, und »nirgends sonst ist Relation an sich das Prinzip der Individuation«.²⁰ Der entscheidende Punkt ist hierbei jedoch, daß individuelles Personsein nicht von materieller Realität abhängt, obwohl die Art und Weise, wie Thomas unsere spezifisch menschliche Weise der Individuation in ihrer Beziehung zur Materialität darstellt, manchmal fälschlich auf seine gesamte Philosophie übertragen wurde.

Für geschaffene rationale Wesen »gewinnt das Problem der Individualität in zwei Fällen Bedeutung«. Die Engel (Q. I, Art. III) sind »nicht aus Materie und Form zusammengesetzt«, denn »Thomas sagt: ›Es ist unmöglich, daß eine *substantia intellectualis* (wie etwa ein Engel) irgend etwas von Materie an sich haben kann‹.« Engel sind also nach der thomistischen Doktrin primär aufgrund ihrer Formen individuiert, und zwar nicht bloß aufgrund einer Abstraktion, sondern insofern sie Charaktere rationaler Individualität besitzen, denn »jeder

¹⁸ *Ibid.*, 224–225.

¹⁹ *Ibid.*, 225.

²⁰ *Ibid.*, 225.

Engel hat seine eigene ›Mission‹, und »in bezug auf die anderen Engel-Individuen besitzt jeder Engel seine unmittelbare und spezifische *distinctio ab aliis*.« Daher »ist seine Individualität abgegrenzt, und darin ist die besondere Grundlage seiner Form zu sehen.«²¹ Formale Einheit impliziert also nicht einmal in der Sphäre der Vernunft eine pantheistische Negation von Individualität.

Im Hinblick auf die Seele des Menschen stellt sich ein anderes Problem. »Die Seele setzt sich nicht aus Form und Materie zusammen. Sie ist immateriell. Ihre Funktion aber ist es, die Form des menschlichen Körpers zu sein; und genauso verhält es sich, sogar in bezug auf Operationen der Vernunft.« Und bei uns Menschen ist der Körper der Kanal für unsere Individuation. Da aber nichtmaterielle Substanzen »in keiner Spezies individuiert werden können«, wie »kann dann verhindert werden, daß die nicht materiellen menschlichen Seelen, die ja geistige Wesenheiten sind, zu einer einzigen geistigen Seele zusammenfließen?« Thomas antwortet: »Sie werden erst durch die Körper individuiert, denen sie zugesellt werden.« Zwar erfüllt nun also die Verkörperung diese notwendige Funktion in der Erlangung unserer Individuation, doch auch noch in diesem Fall ist die Materie lediglich eine notwendige, nicht aber eine bestimmende Bedingung der Individuation, da die Unterschiedenheit der Seelen »mit der Trennung [der Seele] vom Körper nicht aufhört«, denn solange die Seele ihrer Natur gemäß mit dem Körper verbunden ist, hängt die Vielfalt von ihrem *esse* ab, und der Fall der Trennung von Seele und Körper zerstört dieses *esse* nicht.²²

In dem »Mensch genannten Mischwesen existiert der Körper um der Seele willen und nicht umgekehrt«. Ein solches Wesen existiert primär »um des Zieles willen, daß sein Geist Selbstbeherrschung, das Wissen um die Wahrheit und die richtige endgültige Beziehung zu Gott erlangt«. Das »geistige Individuum, dessen Charakter als dieser Mensch seine materielle Grundlage im Körper hat, erreicht [also] mit vollendeter Individualität eine Weise zum Gebrauch des freien Willens und der Vernunft, die ihn den Engeln angleichen wird. Wenn die Seele im Tod vom Körper getrennt wird, wird sie am Ende mit ihm wieder vereinigt; und das vollendete Individuum wird in seinem Endzustand *sowohl* materiell *als auch* formal existieren – *durch* Materie,

²¹ *Ibid.*, 225–226.

²² *Ibid.*, 226–227.

aber nicht lediglich *als* Materie.«²³ Die äußere Erscheinung ist im Fall von uns Menschen eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für die Erlangung der eigentlichen, wahren personalen Individualität.

Wenn wir uns schließlich der Welt der Individuen unterhalb der Ebene des Menschen zuwenden, »kommen wir zu dem Bereich, wo die Materie als eigentliches Prinzip der Individuation die oberste Priorität erlangt. Allerdings ist selbst hier die Materie als solche nicht der *Grund* für Individualität, weil generell die Form der finale Grund ist und weil jedes Individuum ein Kompositum aus Form und Materie ist, in dem die Materie um der Form willen existiert.«²⁴

Die »subtile und komplexe«²⁵ Lehre des Thomas ist also nicht einfach eine idealistische oder realistische Lehre, die man nahtlos der einen oder der anderen Seite der neuzeitlichen konkurrierenden Standpunkte angliedern könnte; sie liefert uns weder ein für allemal vorgefertigte unterschiedene reale Individuen, noch ist Individualität hier »lediglich« eine Sache der Erscheinung, die einen letztlich monistischen Pantheismus kaschiert. Wird aber dann nicht durch die Lehre des Thomas von der Individuation aus der Erscheinung der Individuation eine nicht mehr absolute, sondern »lediglich menschlich verzerrte Wahrheit«?²⁶ Wir können diese Wendung auch umformulieren: Ist die äußere Erscheinung »nur Erscheinung« – eine Position, die in der Geschichte der Philosophie häufig genug vertreten wurde –, oder ist die Erscheinung des Individuums etwas weitaus Bedeutenderes, das uns, wenn auch nicht vollständig, Wesentliches erkennen läßt?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich erstens aus Royce's Erkenntnis, daß die *materia signata* des Thomas nicht auf die *potentia* von Aristoteles reduzierbar ist; sie ist vielmehr »sinnliche Materie, das schlichte Faktum der Welt der Wahrnehmung; und die Bedeutung der Lehre scheint darin zu liegen, daß körperliche Individuen wesenhaft sinnlich und unmittelbar sind, sie sind in ihrer Eigenschaft als körperliche Individuen keine geistig erkennbaren Wesen. Der Geist weiß um die Universalien; die Sinne zeigen uns Individuen; und insofern erhebt sich wieder das alte aristotelische Problem, allerdings sind wir damit noch nicht am Ende.« Denn während das körperliche Indivi-

²³ *Ibid.*, 228.

²⁴ *Ibid.*, 228.

²⁵ *Ibid.*, 226.

²⁶ *Ibid.*, 229.

duum »für unseren Geist vollständig unbestimmbar bleibt ..., müssen nicht nur Gott (Q. XIV, Art. II), sondern auch die Engel (Q. LVII, Art. II) Kenntnis von körperlichen Individuen haben«, und zwar durch einen Akt, den Thomas *geistige Tugend* nennt.²⁷ Das reale Individuum ist keine unabhängige Realität, und das Individuum ist auch keine bloße Illusion, es ist vielmehr real um des personalen Bewußtseins willen.

Das Phänomen der Individuation, das unseren menschlichen Sinnen bruchstückhaft zugänglich ist, in seiner Gänze allerdings verborgen bleibt, enthält also nicht den ganzen Umfang des Phänomens, da »das uns sich zeigende verschleierte materielle Individuum aus der Welt der sinnlichen Wahrnehmung nicht dasselbe Individuum sein kann, das Gott und die Engel aufgrund ihres Wissens um Individualität kennen«.²⁸ Unsere rationale und ethische Erfahrung sinnlich wahrnehmbarer Phänomene verweist mithin auf unsere gegenwärtige Begrenzung auf die rohe Welt des Faktischen und zugleich auf die Welt des Göttlichen jenseits dieser Begrenzung, in der unsere Individualität wesentlich verstanden wird. Wir suchen als endliche rationale Wesen nach dem Individuellen als der Grenze unseres Forschens, gelangen aber nie direkt zu einem Wissen um das Individuum. Aber unsere Annäherung an das individuelle Objekt in seiner raum-zeitlichen Verhaftung, eine Annäherung, die desto vollkommener wird, je aktiver, reflektiver und systematischer unser Sammeln perspektivenverhafteter Erscheinungen wird, eben diese Annäherung verhilft uns zu einer Ansammlung von Hinweisen auf die Herrlichkeit des Gottesreiches. Das Phänomen enthüllt in der Tat Wesenhaftes, doch in dem Maße, wie wir endliche Wesen mit einem Körper sind, enthüllt sich das Phänomen zu einem mehr oder weniger vollständigen Teil und nie als Ganzes.

Royce faßt die Thomassche Lehre von der Individuation mit folgenden Worten zusammen: »Im Unterschied zu den höheren Formen bewußter und rationaler Individualität, die mit unterschiedlichen, relativ vernunft-affinen, wenngleich noch immer mehr oder weniger empirischen Begriffen definierbar sind, sind körperliche Individuen für uns – nicht aber für Gott, nicht für die Engel, und nicht in sich selbst – undefinierbar, letztgültige Fakten, die *von uns* nur insofern gekannt

²⁷ *Ibid.*, 229.

²⁸ *Ibid.*, 229–230.

werden können, als eine kommunizierbare Form sich in einer räumlich begrenzten und mit den Sinnen wahrnehmbaren Materie verkörpert, so daß die sich ergebende zusammengesetzte Natur ›einzigartig und unkommunizierbar‹ ist.«²⁹ Daß wir ein sich im Phänomen Zeitgendes lediglich aus einer raum-zeitlich begrenzten Perspektive wahrnehmen, läßt also nicht darauf schließen, daß das Phänomen bloße Illusion ist, die Gültigkeit nur für uns hat. Das Individuum, das von uns nur teilweise gesehen wird, wird von Gott und den Engeln als ein ganzes Individuum gesehen und auch, wenn das individuelle geschaffene Wesen in den Sphären unterhalb der Engel wirklich in Raum und Zeit erscheint, als leibhaftige, bewußte Person.

Abgesehen von einigen kleinen Beiträgen von Leibniz hat die Moderne, so Royce, diesem thomistischen und scholastischen Verständnis des Wesens der Individuation fast nichts hinzugefügt, da sich das neuzeitliche Fragen primär darauf richtete, die Bedeutung von Universalität zu verstehen. In seiner Philosophie der Individuation aber gelang es Thomas, den klassischen Pantheismus zu würdigen, ohne ihm zu verfallen, indem er – mit Royce formuliert – die erste gültige Verschmelzung der aristotelischen mit der christlichen Philosophie leistete.

Royce möchte dem eine Interpretation der Beiträge des Menschen zum Prozeß der Individuation innerhalb unserer eigenen Sphäre als erscheinender Wesen hinzufügen, und zwar in seiner Phänomenologie der Empathie, deren aktuelle Entwicklungen in seinem Artikel »Self-Consciousness, Social Consciousness, and Nature« (Über Selbstbewußtsein, soziales Bewußtsein und Natur) von Edith Stein in ihrem ersten Buch über *Einfühlung* zitiert werden. In *The Conception of God* entfaltet Royce dieses Argument dergestalt, daß Individuation ein Resultat des Willens ist – Wille nicht verstanden als eine verzehrende monistische Kraft à la Schopenhauer, sondern Wille als individuierende Liebe. Liebe, so Royce, macht einzigartig; und Gott ist nicht lediglich ein Allgemeines, sondern Gott selbst ist einzigartig, und als solcher erschuf er Individuen, die die Berufung haben, einzigartig zu werden, indem sie geliebt werden und lieben. Und tatsächlich erfahren wir uns in der rational und harmonisch gewonnenen Liebe als Individuen in Raum und Zeit.

In der Welt der Menschen vollzieht sich diese Individuation durch Liebe vermittelt individueller und sozialer Interaktion, und ebenso

²⁹ *Ibid.*, 230.

wie unsere Existenz als mit einem Leib und mit Vernunft begabte menschliche Wesen ihre idealen und realen Aspekte hat, so ist auch die Liebe weder ein ausschließlich individuelles noch ein ausschließlich gemeinschaftliches Phänomen, vielmehr setzt sie – wie Kegley es in seiner Beschreibung der Royceschen Philosophie formulierte – echte Individuen und echte Gemeinschaften voraus; und ähnlich demonstriert ja auch Steins Studie, daß *Einfühlung* sich weder an einem Individuum als einer isolierten realen Wesenheit vollzieht, noch führt *Einfühlung* zu einer Auflösung der Individuen in einer undifferenzierten idealen Einheit. Als Personen sind wir weder isolierte Individuen noch unter die Einheit eines Staates subsumierbar; vielmehr vollzieht sich Individuation durch unsere Teilhabe an vielfältigen Gemeinschaften.

Royce schreibt: »Ein Gutteil meines natürlichen Bewußtseins meiner selbst hängt ab von bestimmten Angewohnheiten, die sich in Verbindung mit meinen frühen *sozialen Erfahrungen* in mir herausbilden.«³⁰ Royce erklärt auch in anderen Texten, daß das menschliche Ich zwar zunächst in Beziehung zum anderen entdeckt wird, aber nicht auf den anderen reduzierbar ist. In *The Conception of God* fährt er fort: »Das Ergebnis des Kontrasts ist, daß wir uns selbst wahrnehmen aufgrund eines einfachen oder direkten Kontrasts zu dem, was wir als Hinweise auf das Denken, die Gefühle, Zwecke oder den Einfluß der uns nahestehenden sozialen Gefährten ansehen.« Ähnlich wie sich Individuation bei Thomas in Raum und Zeit vollzieht, so begreift Royce Individuation als ein Geschehen, das sich in sozialer Interaktion vollzieht, wenn es von einem rationalen ethischen Willen begleitet wird: »Der Kontrast zwischen Ich und Nicht-Ich wird ... zunehmend komplexer, wenn all die ... Motive ... in endlos variierten Texturen zusammenkommen ... Allenthalben wird das soziale Ich im Licht des sozialen Nicht-Ich gesehen, ein Prozeß, der sich nur allzuoft mit greller, verworrener Irrationalität vermischt, doch in einem geglückten Leben gelangt man allmählich zu Beständigkeit und Klarheit.«³¹ Wir haben es hier mit einer Vereinigung des idealistischen *a priori* mit dem pragmatischen *a posteriori* zu tun: Die Bedingungen für eine solche Individuation sind absolut vorgegeben, doch der Wille zur Individuierung muß im rationalen menschlichen Individuum ebenso gegeben

³⁰ *Ibid.*, 279.

³¹ *Ibid.*, 280.

sein: daß nämlich die Möglichkeit echter Individuation sich in *dieser* Person verwirklicht.

Die Bedingung der Individuation für menschliche Personen ist uns also weder ausschließlich in einem sozialen Sinn vorgegeben, noch wird sie ausschließlich von uns als reinen Individuen geschaffen. Phänomenales und Essentielles greifen ineinander. Einheit des Selbst entsteht durch »die Einheit eines bewußten Plans ... eines klar definierten Verhaltensideals«. ³² Das Verhaltensideal umschließt ein bestimmtes geliebtes soziales Objekt, und als solches ist es sowohl individuell als auch sozial, frei gewählt und aufopferungsvoll verehrt, es ist in einzigartiger Weise eine Herausforderung für unseren verleblichten, geistigen Willen; es ist sowohl formal als auch materiell; es ist sowohl ideal als auch praktisch wirksam. Zwar bilden unsere zufälligen Assoziationen eine erste Basis für unsere Individuationsmöglichkeit, doch, wie Royce schreibt, »ich beabsichtige nicht, nur das zu sein, was ich aufgrund weltlichen Zufalls bin. Und eben hier erweist sich jenes Durcheinander sozialer Zufälle, dem wir vor allem in jungen Jahren ausgesetzt sind, als nützlich, um einen hoch bedeutsamen Kontrast in der Welt des Ichbewußtseins hervorzubringen«, nämlich den Kontrast zwischen dem Ich, das »durch Zufall entstand«, und dem Ich, das »hätte sein können« (the ego that fortune has produced, and the ego that might have been). ³³ Während in seiner degenerierten Form das Phänomen enttäuschter Hoffnungen (und enttäuschte Hoffnungen sind für endliche Personen ein unvermeidbares Faktum) lediglich ein Friedhof vereiteter Pläne ist, ist es in höherem Sinn ein Aufruf, sich am göttlichen Plan zu beteiligen, ein Aufruf zur Verfolgung einer genaueren und weiter gefaßten Vorstellung von Hoffnung, der wir auch in den Grenzen unseres stockenden, stolpernden Laufs auf dem Weg unserer gewöhnlichen Alltagserfahrung durchaus folgen können. Das ähnelt der Erkenntnis von Thomas, daß die Form prozessiver Individuation in Raum und Zeit, wie sie für unser Menschenleben typisch ist, als solche ein Aufruf zu einer höheren Individuation ist, ein Aufruf zu rationaler Kontemplation Gottes.

Royce nennt es die »explizit ethische Definition« (the distinctively ethical definition) unserer Erfahrung des Göttlichen. Von endlichen menschlichen Wesen ist sie nur teilweise erreichbar, doch sie führt die

³² *Ibid.*, 280.

³³ *Ibid.*, 283–284.

Wesen, die sich einem ethischen Leben treu verschreiben, zu einer immer profilierten, harmonisierten, rationalen Persönlichkeit. Dieser Prozeß hängt von dem Phänomen der *Aufmerksamkeit* ab, dem bewußten Ergreifen eines Objekts, das zunächst als Erscheinung gegeben ist, als eines geliebten idealen Objekts, und zwar selbst dann noch, wenn es unseren Sinnen entschwunden ist – so wie der inkarnierte Jesus, der uns erst in der Welt der Erscheinungen als physisch Erscheinender gegeben wurde, dann aber der auferstandene Herr wird; und ebenso verhält es sich mit den vereitelten Angelegenheiten in der sichtbaren Welt, so Royce in der *Philosophy of Loyalty* – sie sind eine uns gegebene Möglichkeit, die zur rechten Zeit im Rahmen unseres eigenen ethischen Trainings aktualisiert werden muß. In *The Conception of God* fährt Royce dann fort:

Meine verlorenen Ideale, meine begrabenen Illusionen verdeutlichen mir meine eigene Natur als dieses Ich, insofern als sie das Chaos meines zufälligen empirischen Selbst von der gedachten Perfektion eines idealen Lebens abheben, das, wie ich vergeblich spüre, hätte sein können, aber nicht ist. Oft neige ich dazu zu sagen: »Dieses verlorene ideale Selbst ist mein wahres Selbst. Denn ihm eignet Einheit, Zusammenhang, Ordnung. Mein tatsächliches Leben hingegen ist ein Haufen zufälliger empirischer Persönlichkeitsfragmente.« Doch man kann es auch von einer höheren Warte aus betrachten. Ein rationales Gewissen sagt mir: »Warum muß das ideale Selbst verloren sein? Nimm lieber in einigen rationalen Begriffen wahr, was du vernünftigerweise sein sollen könntest. Studiere diese Bedeutung, diese Absicht genau: Sie drückt ein unerreichtes Ziel aus, im Hinblick auf das deine Erfahrung gestaltet, harmonisiert und rationalisiert werden soll. Behalte dieses Ziel im Blick.« Ein solches Verhalten erfordert rational beträchtliche Aufmerksamkeit, eine Aufmerksamkeit, wie sie einem spezifischen Inhalt (hier deinem Ideal) zukommt und die dir vor Augen stehen soll, damit du dich von all den kaum möglichen, aber für dich verworfenen Idealen trennst. Betrachte im Licht dieses Ideals das ganze Chaos deiner Erfahrungen. Nun hat es eine Einheit, denn es ist erleuchtet durch deine Absicht, es jenem Ideal unterzuordnen.³⁴

³⁴ *Ibid.*, 285–286.

So sieht die *via negativa* aus, auf der das Erscheinende positive Essenzen als *Bedeutungen* offenbart. Diese Einzigartigkeit göttlich angebotenen und individuell erlangten Personseins impliziert weder eine Trennung in essenzzlose Realia noch eine Auflösung der Individuen in die Einheit einer einzigen ununterscheidbaren Essenz, weder vereinzelnden Realismus noch monistischen Idealismus. *Einfühlung* eröffnet ebenso wie für Stein die Möglichkeit vielfältiger Gemeinschaften, an denen Individuen teilhaben und unter die sie nicht subsumiert werden, sondern ihren Stellenwert als Personen behalten, genau wie – mit den Worten von Royce – »viele Gläubige an derselben Kirche teilhaben, die in ganz unterschiedlichem Sinn für jeden einzelnen ein Individuum ist«. ³⁵

Die ausschließliche Liebe zu einem Individuum, eine Liebe, die das Individuum als solches versteht und ihm als solchem dient, bedeutet nicht, daß andere davon ausgeschlossen wären, sondern daß sich die Liebe auf ein individuelles Objekt richtet, das letztlich – in Raum und Zeit – *kein anderes zuläßt*; ähnlich wie, so Royce, der Schmerz eines Kindes darüber, daß ein geliebtes Spielzeug kaputtging, nicht dadurch besänftigt wird, daß man es durch ein gleich aussehendes ersetzt, und dasselbe gilt für die Liebe, die eine Mutter für ihr Kind empfindet, oder die Liebe des Gläubigen zu seiner Kirche. Das Objekt, das zunächst nur undeutlich als Phänomen lediglich sinnlich wahrgenommen wird, wird durch den Akt willentlicher Liebe (*willful love*) zu einem Individuum im eigentlichen Sinn. Die äußere Erscheinung, die sich den Sinnen darbietet, ist die Bedingung, die es ermöglicht, einem solchen idealen Treueverhältnis zu dienen; doch das Fortbestehen des Objekts der Treue verlangt Vorsatz und Aufmerksamkeit gegenüber einem Objekt im eigentlichen Sinn, einem essentiellen Objekt, das sich zwar anfänglich in sinnlichen Erscheinungen zeigt, später jedoch als essentielle Einheit gesehen wird, die das Erscheinende als das im jeweils besonderen Moment sinnlich Gegebene übersteigt; ähnlich wie für die menschliche Seele der Leib zwar eine notwendige Bedingung ist, von der sie aber letztlich unabhängig ist, so verhält es sich mit dem individuierten Objekt der Liebe, das anfänglich als augenblicksverhaftete Erscheinung und später als genuines, personhaftes Individuum gegeben ist.

³⁵ *Ibid.*, 270.

Das »Ideal« im Royceschen Sinne sollte also vor dem Hintergrund eines phänomenologischen und personalistischen Idealismus verstanden werden; dieses Ideal ist keine trockene Abstraktion, sondern vielmehr ein Ideal im Sinne eines alltäglichen, praktischen Dienstes an einer übergeordneten *Bedeutung*, einer Bedeutung, die Gottes absolute Erfahrung von Individualität und unsererseits unsere geistige Leiblichkeit anzeigt, so wie »sich das rationale Selbstbewußtsein, wo immer es sich zeigt, in seiner ewigen Bedeutsamkeit als Verkörperung des göttlichen Plans enthüllt«. ³⁶ Ähnlich betrachtete Royce in seiner »New Phenomenology« Zeit als bewußte Synthese der realen und idealen Aspekte der Phänomene *um des Lebens und Wertes willen*, als verleiblichte Personalität. Für Royce ist seine Auffassung von »Gott als absoluter Erfahrung, die auf transparente Weise ein System organisierter Ideen vollzieht«, diese Doktrin, die zuerst ansatzweise von Aristoteles formuliert wurde, identisch mit Thomas von Aquins vollständiger Zusammenführung dieser Idee mit der christlichen Gottesvorstellung und des Realen und Idealen um des personalen Bewußtseins willen.

Die Enthüllung phänomenologischer Quintessenzen ist für Royce nicht lediglich eine vage Hoffnung, vielmehr ist sie insofern wohlbegründet, als wir eine praktische Erfahrung unserer Individuation durch unseren konkreten, praktischen Dienst an einer idealen Sache haben. Eines der Lieblingsbeispiele von Royce ist die Wissenschaftsgemeinde: Unsere Teilhabe an ihr läßt das Ineinandergreifen von Phänomenen im eher sinnlichen und im eher idealisierten Sinn direkt deutlich werden, insofern als »mehr an phänomenaler Wahrheit [gegeben ist], als je durch unsere unmittelbaren sinnlichen Zustände enthüllt werden könnte, da diese vergänglich sind ... Die Wissenschaft [selbst setzt] diese unsere flüchtige Erfahrung [in einen Kontrast] ... zur idealen Erfahrung. ... Und diese ideale Welt ist keine beliebige Welt. Sie ist mit unserer konkreten Erfahrung aufgrund des Faktums verbunden, daß ihre Ideen Darstellungen ... von Systemen möglicher Erfahrung sind, deren Inhalte in einer bestimmten Form und Ordnung solchen Wesen präsentiert würden, von denen wir annehmen, daß sie unsere bruchstückhaften Augenblicke in einer Art endgültigen Einheit der Erfahrung enthalten.« ³⁷ Phänomene sind unserer leib-

³⁶ *Ibid.*, 277.

³⁷ *Ibid.*, 21, 25, 27.

verhafteten geistigen Erfahrung gegeben *und* von ihr konstruiert, und insofern sind sie nicht lediglich voneinander abgesonderte Realien im begrenzten gegenwärtigen Augenblick unserer Erfahrung, ebenso wenig wie sie Gegenstände des freien konstruktiven Spiels des menschlichen Geistes sind; vielmehr sind sie als Realien gegeben, die bewußt zu idealen Ganzheiten in den breiteren Phänomenen des sozialen Bewußtseins verbunden werden, und wir nennen diese als Erscheinungen gegebenen Vorstellungen »wahr«, »insofern wir erstens vorhersagen, daß, wenn sie wahr sind, uns bestimmte andere fragmentarische Phänomene unter bestimmten definierbaren Bedingungen erscheinen werden, und insofern es uns zweitens gelingt, solche Vorhersagen zu erfüllen«.³⁸

Thomas ist sowohl für Royce wie auch für Stein ein vollendeter Empiriker, und insofern kann eine zeitgenössische Lektüre von Thomas durchaus als Bestätigung von Husserls Auffassung dienen, daß es sich bei der Phänomenologie um »strenge Wissenschaft« handelt. Empirismus ist, versteht man ihn phänomenologisch in seiner ganzen Fülle, ein Akt von Treue, von Freundschaft, ja von Liebe. Als ethisch-vernünftige Forscher und Forscherinnen bemühen wir uns zu prüfen, was sich uns als Phänomene im realen Fragment des gegenwärtigen Augenblicks darbietet, und stoßen so auf die Tatsache, daß die Phänomene bereits über sich hinausweisen auf eine Welt der Phänomene in der Gemeinschaft der Forschenden – einer »geliebten Gemeinschaft« (beloved community), die in dieser Welt als mögliche und wirkliche einerseits vorgegeben, aber gleichzeitig darauf angewiesen ist, daß wir als individuelle Forscher und Forscherinnen uns an ihr beteiligen. Und damit wirken das Phänomen und die Phänomenologie im Dienst der Enthüllung des Gottesreiches zusammen.

Übersetzung: Susanne Held OCDS

³⁸ *Ibid.*, 27.