



ANNA JANI

Die Suche nach der modernen Metaphysik

Edith Steins Heidegger-Exzerpte, eine Kritik der Metaphysik des Daseins¹

GESCHICHTLICHER HINTERGRUND UND PERSÖNLICHE BEKANNTSCHAFT
MIT HEIDEGGER

Die Bekanntschaft zwischen Heidegger und Edith Stein geht auf Husserls Freiburger Zeit zurück. Im Vorwort zu ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* berichtet Stein vom Einfluß, den Heideggers *Sein und Zeit* auf sie gemacht hat, und frischt ihre frühere Bekanntschaft mit Heidegger aus der Freiburger Zeit wieder auf.² Edith Stein hat Heideggers philosophische Entwicklung von Anfang an mit großem Interesse verfolgt und sein Philosophieren in der Nachfolge Husserls verstanden. Obwohl sie Heidegger gleich sehr hoch einschätzte, muß man wohl sagen, daß dies umgekehrt nicht der Fall war.³ In seinen philosophischen Arbeiten hat Heidegger Edith Stein weder erwähnt noch auf sie verwiesen. Trotzdem kann man von ei-

¹ Der Beitrag wurde mit der Unterstützung der MTA-ELTE Hermeneutics Research Group vorbereitet.

² Vgl. ESGA 11/12. S. 7: »Schließlich ist noch ein Wort über das Verhältnis dieses Buches zu den bedeutsamsten Versuchen einer Grundlegung der Metaphysik zu sagen, die in unserer Zeit gemacht worden sind: zu Martin Heideggers *Existenzphilosophie* und ihrem Gegenbild, der *Seinslehre*, die uns in den Schriften von Hedwig Conrad-Martius entgegentritt. In der Zeit, als die Verfasserin Husserls Assistentin in Freiburg war [1916–1918], vollzog sich Heideggers Annäherung an die Phänomenologie. Das führte zu persönlicher Bekanntschaft und einer ersten sachlichen Fühlungnahme, die aber bald durch räumliche Trennung und Verschiedenheit der Lebenswege unterbrochen wurde. Heideggers ›Sein und Zeit‹ hat die Verfasserin bald nach dem Erscheinen gelesen und davon einen starken Eindruck erhalten, ohne aber damals zu einer sachlichen Auseinandersetzung kommen zu können.«

³ Meine persönlichen Untersuchungen weisen darauf hin, und Jan Nota hat mich in dieser Hinsicht bestärkt, daß Heidegger in seinen Werken Edith Stein »vollständig ignoriert hat«. (Vgl. Nota 1991, S. 233.) Um die Frage eindeutig beantworten zu können, ob Edith Stein irgendwo erwähnt wird, hatte ich einige Forschungen in der Heidegger-Gesamtausgabe angestellt und gleichzeitig eine diesbezügliche schriftliche Anfrage an das Deutsche Literaturarchiv Marbach sowie an Theodore Kisiel gerichtet. Leider erhielt ich von beiden Seiten eine negative Antwort, es gab in Heideggers Texten keinerlei Hinweise auf Edith Stein oder ihre wissenschaftlichen Tätigkeiten.





nem persönlichen Kontakt sprechen, der auf wissenschaftlichen Gemeinsamkeiten beruhte. Sie kannten einander schon seit Husserls Freiburger Zeit, und zumindest Edith Stein hielt an dieser Bekanntschaft und diesem Interesse fest. Es muß aber zwischen der persönlichen Beziehung und der wissenschaftlichen Gemeinsamkeit von beiden unterschieden werden.

In der Beziehung zwischen Stein und Heidegger kam es ganz sicher dadurch zu Komplikationen, daß sie sich in völlig verschiedenen Richtungen weiterentwickelten⁴: Edith Stein wurde zu der Zeit (1922) katholisch, als sich Heidegger Aristoteles zuwandte und die radikale Dekonstruktion der Ontologie forderte.⁵ Trotzdem verbanden die beiden viele Gemeinsamkeiten in der Vergangenheit und Freundschaft in der Gegenwart. Beide lernten die phänomenologische Methode direkt von Husserl. Edith Stein wurde seine Assistentin, Heidegger sein Nachfolger.⁶ In der Freiburger Zeit hat Stein in Heidegger einen talentierten Zeitgenossen gesehen, der im Alltag verschlossen war, aber bei philosophischen Fragen sehr lebendig wurde.⁷ Aus der Freiburger Zeit⁸ erinnert sich Edith Stein an einen gemeinsamen Spaziergang, den sie mit Heidegger und Husserl gemacht hat, wobei über Religionsphilosophie gesprochen wurde.⁹ In dieser Zeit

⁴ Engelbert Krebs bestimmte das Verhältnis der zwei Philosophen in der folgenden Weise: »Welche entgegengesetzten Schicksale! Edith Stein gewann früh hohes Ansehen im philosophischen Reich. Aber sie wurde klein und demütig und – katholisch und tauchte unter in stiller Arbeit im Dominikanerinnenkloster in Speyer. – Heidegger begann als katholischer Philosoph, aber er wurde ungläubig und fiel von der Kirche ab und wurde berühmt und der umworbene Mittelpunkt der heutigen zünftigen Philosophen.« In: Herbstrith, Waltraud (Hg.), *Edith Steins Unterstützer. Bekannte und unbekannte Helfer während der NS-Diktatur*, Lit Verlag 2010, S. 159.

⁵ Vgl. dazu den Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919: »Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens haben mir das System des Katholizismus problematisch u. unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).« (Zitat von Casper, »Martin Heidegger und die Theologische Fakultät, Freiburg 1909–1923« = Freiburger Diözesan-Archiv, Bd. 100. 1980, S. 541.)

⁶ Vgl. Nota 1991, S. 231.

⁷ ESGA 1, S. 339: »Einmal waren wir in größerem Kreis bei Husserl eingeladen. Wenn ich mich nicht irre, war es an diesem Abend, daß ich Martin Heidegger kennenlernte. [...] An diesem Abend gefiel mir Heidegger sehr gut. Er war still und in sich gekehrt, solange nicht von Philosophie gesprochen wurde. Sobald aber eine philosophische Frage auftauchte, war er voller Leben.«

⁸ Vgl. Ott, Hugo, »Edith Stein und Freiburg«. In: *Studien zur Philosophie von Edith Stein*. Phänomenologische Forschungen 26/27, 1993, S. 107–140.

⁹ ESGA 4, Br. 36 vom 8.VI.18: »Ich ging abends zu Husserl, um über Ihre [d.h. Roman Ingardens] Arbeit mit ihm zu reden, traf aber auf der Schwelle den kleinen Heidegger,





fand sie in Heidegger trotz dessen Verslossenheit jemanden, mit dem sie in philosophischer Gemeinschaft lebt und der im wesentlichen dieselbe Denkmethode benutzt. Einige Zeit später, als Heideggers wissenschaftliche Kraft zu Tage tritt, findet Stein in Heidegger einen »Gegner« der Husserlschen Phänomenologie,¹⁰ und entschied, mit den alten Göttinger Schülern »möglichst auf ein paar Wochen im Semester [nach Freiburg] hin[zu]gehen, um eine Auseinandersetzung mit der ›neuen Richtung‹ herbeizuführen«¹¹. Fünf Jahre später war Heidegger in der phänomenologischen Bewegung der eindeutige Nachfolger von Husserl geworden. Schon damals wurde angenommen, daß Heidegger in bestimmten Punkten von der Husserlschen Phänomenologie abweicht, obwohl er offiziell Husserls Nachfolger war. Stein nahm es Heidegger sehr übel, daß er Husserl untreu geworden war.¹² Trotzdem wurden Heideggers wissenschaftliche Tätigkeiten weiterhin mit Interesse beobachtet, und zwar nicht nur von Edith Stein, sondern auch von den anderen ehemaligen Göttinger Schülern. Als im Jahrbuch unter der Redaktion von Heidegger Husserls *Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* 1928 erschien und der Herausgeber Edith Steins ehemaliger Arbeit¹³ nur in einer kurzen Bemerkung gedenkt¹⁴, bereitete das Edith Stein gar kein Unbehagen – jedenfalls sprach sie von so etwas nicht. Sie bat aber um einen Sonderdruck von Husserls Arbeit zum Zeitbewußtsein, und in den schrieb Husserl die Widmung: »Fräulein Dr. Edith Stein, der hilfreichen Mitarbeiterin 1916–17 mit herzlichen Grüßen, E. Husserl.«¹⁵

und wir machten dann zu dritt einen – übrigens sehr hübschen – religionsphilosophischen Spaziergang, der sich bis eben hinzog (3/4 12).«

¹⁰ ESGA 4, Br. 78 vom 15.X.21: »Heidegger genießt Husserls absolutes Vertrauen und benutzt es, um die Studentenschaft, auf die er stärkeren Einfluß hat als Husserl selbst, in einer Richtung zu führen, die von Husserl ziemlich weit abliegt. Außer dem guten Meister weiß das jedermann.«

¹¹ ESGA 4, Br. 78.

¹² Vgl. Nota 1991, S. 232: »Nicht daß er eine eigene Philosophie entwickelte, das war sein Recht und ganz normal, sondern daß er dies irgendwie vor Husserl so viele Jahre verborgen hatte und dann, als er 1928 die Ernennung erhielt, sein Verhalten gegenüber Husserl völlig änderte.«

¹³ Während ihrer Assistentenzeit hat Edith Stein Husserls Arbeiten über die Zeit geordnet und ausgearbeitet.

¹⁴ Vgl. Hua X. Einleitung des Herausgebers 1966, S. XXV: »Die Kapitel- und Paragrafeneinteilung wurde von Frl. Stein gelegentlich der Übertragung des stenographischen Konzepts im teilweisen Anschluß an Randbemerkungen des Verfassers eingeführt.«

¹⁵ Vgl. ESGA 2, S. 89, Br. 63 an Fritz Kaufmann vom 5.–7.10.1928, Anm. 4.





Heidegger hat seine wirkliche wissenschaftliche Anerkennung durch sein Werk *Sein und Zeit* erworben, und seitdem sah Edith Stein in ihm auch einen wichtigen wissenschaftlichen Experten, der trotz einiger widerspruchsvoller Ansichten doch der zukünftige Repräsentant des philosophischen Lebens zu sein schien.¹⁶ Das Werk *Sein und Zeit*, welches Edith Stein jahrelang zusammen mit Hedwig Conrad-Martius studierte, hatte großen Einfluß auf sie. Hedwig Conrad-Martius hat einige »Gegenabhandlungen« gegen Heideggers Metaphysik verfaßt, die Stein für den Aufbau ihrer eigenen Metaphysik sehr wichtig fand.¹⁷ Einige von diesen Abhandlungen wurden von Stein übernommen und später in ihrem Hauptwerk untersucht.¹⁸ Die Kritik von Hedwig Conrad-Martius bildete Edith Stein zufolge den Gegenpol zu der modernen Analyse des Seins, einem Problem, das sie um 1936 sehr intensiv beschäftigte.¹⁹

Der Brief an Roman Ingarden aus dem Jahr 1927 (ESGA 4, Br. 111.) kann uns ansatzweise die späteren Forschungsziele Edith Steins zeigen, wenn sie Heideggers existentialphilosophische Einstellung, Husserls Konstitutions-Probleme und ihre eigene Thomas-Übersetzung zusammen erwähnt. Wie sie sich in diesem Brief auf Heidegger bezieht, kann als möglicher Anhaltspunkt für die späteren synthetisierten Fragestellungen erscheinen. Als dieser Brief entstand, hat sie in Speyer an St. Magdalena unterrichtet, und während der Übertragung Thomas von Aquinos *De veritate* hat sie ernsthaft über die Möglichkeit nachgedacht, die Seinsfrage phänomenologisch zu stellen. Die erste Auseinandersetzung zwischen Husserls Phänomenologie und

¹⁶ ESGA 4, Br. 111 vom 2.X.27, S. 184: »Daß Heidegger etwas Großes ist und daß er uns alle in die Tasche stecken kann, glaube ich auf Grund seines Buches auch. Vorher wußte ich es nicht, bzw. ich sah nur die Wirkungen, d. h. seinen großen Einfluß auf die junge Generation. Das Buch las ich zum größten Teil in den Ferien, wurde aber nicht ganz fertig; der Schluß ging unter in allem, was sich seitdem bei mir drängte. Wie sich Husserl mit den großen Differenzen abfindet, weiß ich nicht. Klar sein muß er sich ja darüber. Daß er sonst für fremde Gedanken weniger zugänglich ist als je, fand ich auch, obwohl er *persönlich* so viel milder und aufgeschlossener geworden ist.«

¹⁷ Vgl. ESGA 2, S. 265, Br. 245. Br. an Hedwig Conrad-Martius vom 24.II.33, Münster, und die Anm. 4 dazu.

¹⁸ Vgl. Conrad-Martius, »Heideggers ›Sein und Zeit‹ = *Philosophischer Anzeiger*, zuerst erschienen 1933. Dies., *Realontologie*, zuerst erschienen in: *Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet*, Halle 1919. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VI, Halle 1923; Dies., »L'existence, la substantialité et l'âme« (»Dasein, Substantialität, Seele« übersetzt von Henry Corbin), zuerst erschienen in: *Recherches Philosophiques*, Paris 1932–33.

¹⁹ Vgl. ESGA 3, Br. 483.





der scholastischen Philosophie machte Edith Stein in der Festschrift für Edmund Husserl 1929.²⁰ Stein konzentriert sich in dieser Arbeit nicht auf die verschiedenen Problemstellungen von unterschiedlichen philosophischen Richtungen, sondern auf die unterschiedliche Methode, welche die Seinsfrage im einen Fall unmöglich, im anderen aber möglich macht. Im Anschluß an diese kleine Abhandlung hatte Edith Stein wieder einen persönlichen Kontakt mit Heidegger, der als Redakteur des Bandes die von Stein gewählte Dialogform ihres Artikels aber erst einmal ablehnt. So wurde dieser Artikel von ihr als wissenschaftliche Abhandlung umgearbeitet. Bei allem Interesse an Heideggers Existentialphilosophie kann man jedoch nicht sagen, daß Edith Stein am Anfang der dreißiger Jahre von der Husserlschen Phänomenologie zu derjenigen Heideggers gewechselt hätte. Vielmehr kann man es so verstehen, daß sie durch Heidegger einen Mittelweg zwischen Husserl und Thomas fand, eine philosophische Möglichkeit, die ihr für die Thomassche Seinsfrage eine moderne Alternative bot.

Von Heideggers politischen Stellungnahmen in den dreißiger Jahren meinte Edith Stein: Was ihn als Gegner seines ehemaligen Betreuers auswies und seine Mitgliedschaft in der Partei zeigten unmißverständlich einen Verrat an der ehemaligen philosophischen Gemeinschaft.²¹ Aber diese Schwächen von Heidegger – und Stein konzentriert sich hier nur auf die dreißiger Jahre – waren ihr zufolge gerade durch seine Persönlichkeit bedingt.²² Die philosophischen und mora-

²⁰ Vgl. Stein, »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« = *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*.

²¹ Vgl. Nota 1991, S. 232.

²² Nota 1991, S. 232: »Edith sprach mit mir nicht über Einzelheiten. Sie sagte wohl, daß nach ihrer Meinung Heidegger nicht ein schlechter Mensch war, aber keine starke Persönlichkeit. Er wurde zuviel beeinflusst von den Ideen seiner Frau, so daß z. B. in der gemischten Ehe der ältere Sohn noch getauft wurde, aber der jüngere nicht mehr.« Von einem solchen Zwiespalt schreibt auch Karl Löwith in seinen Erinnerungen *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986, S. 45: »Seiner Herkunft nach ein einfacher Mesnersohn, wurde er durch seinen Beruf zum pathetischen Vertreter eines Standes, den er als solchen negierte. Jesuit durch Erziehung, wurde er zum Protestanten aus Empörung, scholastischer Dogmatiker durch Schulung und existenzieller Pragmatist aus Erfahrung, Theologe durch Tradition und Atheist als Forscher, Regnat seiner Tradition im Gewande ihres Historikers. Existenziell wie Kierkegaard, mit dem Systemwillen eines Hegel, so dialektisch in der Methode wie einschichtig im Gehalt, apodiktisch behauptend aus dem Geiste der Verneinung, verschwiegen gegen andere und doch neugierig wie wenige, radikal im Letzten und zu Kompromissen ge-





lischen Gegensätze zeigten sich nicht nur in dem persönlichen Verhältnis, sondern auch in der Anerkennung der philosophischen Leistung des anderen. Obwohl Heidegger Edith Steins wissenschaftliche Arbeit unbeachtet ließ, muß aber doch erwähnt werden, daß sie Anfang der dreißiger Jahre bei ihrem erneuten Versuch, sich zu habilitieren, und zwar bei Heidegger, mit diesem Verhältnis zufrieden zu sein schien.²³ Als Habilitationsschrift reichte sie bei ihm ein Exemplar von *Potenz und Akt* ein, und in einem Brief an Roman Ingarden steht auch, sie habe mit Heidegger »eine sehr schöne, fruchtbare Aussprache darüber«²⁴ gehabt.²⁵ Diese Zufriedenheit könnte auch daran liegen, daß Edith Stein in dieser Zeit die philosophischen Tätigkeiten von Heidegger mit großen Erwartungen verfolgt hat und in Heideggers Philosophie eine Möglichkeit für die katholische Philosophie fand. Als sie 1933 an der Tagung der Société Thomiste in Juvisy teilnahm, hatte sie Gelegenheit, Daniel Feuling nicht nur flüchtig kennenzulernen²⁶, sondern mit ihm auch längere Gespräche zu führen. Bei einem solchen Treffen teilte ihr Feuling einige mündliche Äußerungen Heideggers über ihre wissenschaftlichen Arbeiten mit.²⁷ Als Stein sich Mitte der dreißiger Jahre Heideggers Existentialphilosophie wieder vornahm, hätten ihr diese Informationen schon bekannt sein können. Bei Johannes Schaber, dem Verfasser des Artikels über die Begegnung von P. Feuling und Edith Stein²⁸, habe ich mich einmal erkundigt, ob diese Nachricht von Heideggers Meinung über Edith Stein vielleicht irgendwo schriftlich festgehalten worden ist; doch davon wußte er leider nichts. Im folgenden möchte ich ausführlich analysieren, wie Heideggers Philosophie Steins Gedankengänge beeinflußt hat.

neigt in allem Vorletzten – so zwiespältig wirkte der Mann auf seine Schüler, die von ihm dennoch gefesselt blieben, weil er an Intensität des philosophischen Wollens alle andern Universitätsphilosophen weit überragte.«

²³ Vgl. ESGA 2, Br. 139 an Heinrich Finke vom 26.I.31.

²⁴ Vgl. ESGA 4, Br. 152 vom 9.III.32.

²⁵ Heideggers Exemplar ging wahrscheinlich während seiner Rektoratszeit verloren, als alle Bücher von jüdischen Autoren vernichtet wurden.

²⁶ Sie kannten einander durch Erich Przywara im Anschluß an die Newman-Übersetzungen.

²⁷ Vgl. Schaber 2004, S. 82: »Vermutlich sind die Äußerungen während P. Daniels Besuch auf Heideggers Todtnauberger Hütte im Sommer 1930 gefallen. Heideggers Schüler Max Müller führte P. Daniel auf die Hütte, machte beide bekannt und erinnert sich später daran, daß sie großen Gefallen aneinander gefunden hätten.«

²⁸ Vgl. Schaber, Johannes, »Der Beuroner Benediktiner Daniel Feuling (1882–1947)« = *Freiburger Diözesan Archiv* 2004, S. 73–84.





*Vorbereitende Bemerkungen. Heideggers Einfluß
auf das Hauptwerk*

Ungefähr eingrenzen läßt sich die Zeit, wo Stein mit Heideggers Werken in Berührung kam, anhand von Briefen, in denen von *Sein und Zeit* sowie vom *Kant-Buch* die Rede ist.²⁹ Diese brieflichen Hinweise zeigen uns aber nur, daß Stein Heideggers Meinung über ihre wissenschaftliche Arbeit bereits kannte, als sie sich mit Heidegger beschäftigte. Mit größter Wahrscheinlichkeit hat sie zuerst *Sein und Zeit* gelesen, weil dieses Werk von Heidegger ihre Habilitationsschrift *Potenz und Akt* und das spätere Hauptwerk inspiriert hat.³⁰ Mit der späteren Ausarbeitung der Arbeit *Endliches und ewiges Sein* sind die »Erinnerungen, die von dieser um Jahre zurückliegenden ersten Beschäftigung mit Heideggers großem Werk zurückgeblieben waren, (sind) wohl gelegentlich bei der Arbeit an dem vorliegenden Buch aufgetaucht«³¹. Eine konkrete Beschäftigung mit Heideggers Philosophie inspirierte also die Entstehung von *Endliches und ewiges Sein*. Es gibt mehrere Exzerpte über Heideggers ontologische Arbeiten, die uns beweisen, daß Stein an diesen Arbeiten nicht nur ein flüchtiges Interesse hatte.³² Leider ist es schwierig zu beurteilen, wann genau diese Exzerpte verfaßt wurden, weil die Verfasserin die Blätter nicht datiert. Ein paarmal benutzte sie alte Briefe von 1936 als Notizzettel.³³

²⁹ Vgl. ESGA 4, Br. 111, 128, 131.

³⁰ Vgl. ESGA 10, S. 5; ESGA 11/12, S. 7.

³¹ Vgl. ESGA 11/12, Vorwort, S. 7.

³² Vgl. Nota 1991, S. 235: »In ihrem Exzerpt über Heideggers Existentialphilosophie stellt Edith Stein Heideggers Hauptwerke aus den dreißiger Jahren sorgfältig dar. In der ersten Auflage des Buches wurde der *Anhang* über Heideggers Existentialphilosophie mit der Begründung weggelassen, daß Edith Stein nicht vom späteren Heidegger spricht.«

³³ Vgl. *Was ist Metaphysik?* A-08-61_1: Brief an Sr. Benedikta vom 30.4.36 und andere Briefe von 1936. *Vom Wesen des Grundes* A-08-60_2: Brief an Sr. Benedikta vom 28.4.36 und andere Briefe von 1936; die Autorin der Briefe ist höchstwahrscheinlich Ruth Kantorowicz, eine der Freundinnen Edith Steins aus ihrer Münsterer Zeit. Diese Datierungen lassen darauf schließen, daß die Exzerpte mindestens ein Jahr später entstanden sind. Von Heideggers Existentialphilosophie gibt es zwei maschinenschriftliche Exemplare, die zeitlich aufeinanderfolgen. Im ESAK befinden sich zwei maschinenschriftliche Konvolute mit den unterschiedlichen Signaturen A-02-21 und A-02-23 und demselben Titel: Anhang II. Martin Heideggers Existentialphilosophie. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist A-02-21 die ältere Fassung, deren Textqualität und Seitenzahl (45 Seiten) auf eine frühere Fassung schließen läßt und deren Gliederung manchmal von derjenigen in ESGA 11/12 abweicht. Konvolut A-02-23 scheint inhaltlich (138 Seiten) mit dem Text in ESGA identisch zu sein. Beide Konvolute stammen aus dem Jahr 1936.





Heideggers Einfluß auf Edith Stein geht schon daraus hervor, daß ihr Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* in seinem Untertitel »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« eine Paralleltät zu Heideggers *Sein und Zeit* aufweist. Im einleitenden ersten Kapitel schlägt Edith Stein die Brücke von der philosophiegeschichtlichen Fragestellung nach dem Sein zu »Sinn und Möglichkeit einer Christlichen Philosophie«. Indem sie im zweiten Kapitel »Akt und Potenz als Seinsweisen« an die Akt-und-Potenz-Lehre von Thomas anknüpft, versucht sie, die scholastische Seinsfrage mit der modernen in Verbindung zu bringen. Dieses Kapitel zeigt uns am eindeutigsten einen Zusammenhang mit Heideggers Existentialphilosophie, der nicht aus einer heftigen Auseinandersetzung hervorgeht, sondern in die eigene Untersuchung eingebaut wird und so die Paralleltät von scholastischer Denkmethode, Husserlscher Transzendentalphänomenologie und Heideggers Existentialphilosophie möglich macht.

Das zweite Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* fängt schon mit der konkreten Entwicklung einer christlichen Philosophie an und geht dazu von den Thesen der scholastischen Philosophie aus. Die Grundfrage der christlichen Philosophie wird von dem Verhältnis zu Gott bestimmt und philosophiegeschichtlich in der Seinsanalogie lokalisiert. Indem sie von der Seinsfrage ausgeht, versucht Stein, mit der modernen Philosophie eine gemeinsame philosophische Basis zu finden, um so zu beweisen, daß Scholastik und moderne Philosophie unter dem Begriff des Seins dasselbe verstehen. Nach *De ente et essentia* von Thomas stellt sie den Grundriß von dessen Seinslehre in bezug auf die Gesamtheit des Seienden dar. Wie Thomas teilt Stein das Seiende in drei Teile ein: die stofflichen oder zusammengesetzten Dinge, das geistige oder einfache Seiende und das erste Seiende – Gott.³⁴ Indem sie sich an der scholastischen Seinslehre von Thomas orientiert, versteht Stein unter den stofflichen Dingen die aus Stoff und Form zusammengesetzte Körperwelt. Für das geistige oder einfache Seiende ist das Sein von dem ersten Seienden in Aktualität empfangen. Daraus folgt, daß das zusammengesetzte Seiende das Sein von etwas anderem empfängt, daß es mit dem Sein immer geschenkt ist. Mit der Akt-und-Potenz-Lehre von Thomas verweist Stein auf die Aristotelischen Quellen seiner Philoso-

³⁴ Vgl. ESGA 11/12, S. 38: »Schon in diesem kleinen Grundriß einer Seinslehre betrachtet Thomas die Gesamtheit des Seienden als ein Stufenreich.«





phie.³⁵ Weil das lateinische Wort *potentia* dem griechischen Wort *δύναμις* entspricht, erkennt Stein, daß in der Philosophiegeschichte alle Vorstellungen vom Sein miteinander zusammenhängen. Folgen wir dem Wortsinn von *potentia* (oder *δύναμις*), was »Können« oder »Vermögen« bedeutet, so ist das »in *potentia esse*« ein »Im-Vermögen-« oder »In-der-Möglichkeit-Sein« oder ein »Sein-Können«.³⁶ Den Übergang von der Potenz zum Akt verbindet Edith Stein mit der modernen Seinsauffassung, der zufolge das Ich in seinem der Zeitlichkeit ausgesetzten Leben vom Nichtsein zum Sein übergeht. »Das Sein, dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Es ist als ›aktuelles‹ Sein – d. h. als gegenwärtig-wirkliches – punktuell: ein ›Jetzt‹ zwischen einem ›Nicht mehr‹ und einem ›Noch nicht‹. Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in Sein und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die *Idee des reinen Seins*, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein ›Nicht mehr‹ und kein ›Noch nicht‹ gibt, das nicht zeitlich ist, sondern *ewig*.«³⁷ Das Nichtsein unterscheidet sich von der Potentialität des Seins insofern, als das potentielle Sein immer das »Sein-Können«, die Möglichkeit zum Sein voraussetzt, das aber nicht auf dem Nichts, sondern auf dem Sein gründet. Der Übergang von Nichtsein zu Sein bedeutet aber auch die Möglichkeit des Nichtseins, den Mangel an Verwirklichung oder »jetzig« Gegenwärtigem.³⁸ Dieser Übergang von Potentialität in Aktualität wird mit der zeitlichen Dimension verbunden. »Die ganze Rätselhaftigkeit der *Zeit* und des *zeitlichen Seins* als solchen tut sich hier auf.«³⁹ Daraus folgt, daß Stein anders als Martin Heidegger das Sein nicht durch die Zeitlichkeit verstehen will, sondern umgekehrt

³⁵ ESGA 11/12, S. 39: »Der kleine Ausblick zeigt deutlich, wie eng in der Seinslehre des hl. Thomas die Begriffe ›Akt‹ und ›Potenz‹ mit einer Reihe von anderen aristotelischen Grundbegriffen – Form, Stoff, Substanz (= das, was ›subsistiert‹) usw. – zusammenhängen. Es wird daher in der Folge notwendig sein, auch auf sie einzugehen.«

³⁶ ESGA 11/12, S. 39.

³⁷ ESGA 11/12, S. 42.

³⁸ ESGA 11/12, S. 44: »Es ist wohl zu bemerken, daß die abgewandelten Seinsweisen, in denen ich ›noch‹ bin, was ich einst war, und ›schon‹ bin, was ich künftig sein werde, beide zu meinem *gegenwärtigen* Sein gehören: mein vergangenes und mein künftiges Sein *als solches* ist völlig nichtig; ich *bin jetzt*, nicht damals und nicht dann. Nur dadurch, daß ich in Erinnerung und Erwartung mein vergangenes und mein nichtiges Sein geistig innerhalb einer gewissen, nicht scharf abgegrenzten Reichweite festhalte, erwächst mir das *Bild* einer von dauerndem Sein erfüllten Vergangenheit und Zukunft, einer *Daseinsbreite*, während in der Tat mein Sein auf Messers Schneide steht.«

³⁹ ESGA 11/12, S. 44.





die Zeit von den punktuellen Aktualitäten her.⁴⁰ Die »ontische Geburtsstätte der Zeit« ist eben der Übergang von Nichtsein zu Sein, so daß die Existenz des Menschen mit der Zeitlichkeit zusammenhängt. »Die Zeit vermag keinen Existenzbesitz, keine Gegenwartsbreite zu schaffen, ›weil zeitliche Setzung die Existenzform desjenigen Existierenden *ist*, das nicht wesenhaft, sondern nur faktisch existiert; weil dieses nur faktisch Existierende *selbst* prinzipiell nicht ... zu einer endgültigen Seinssetzung in sich, zu einem wahren Existenzbesitze zu gelangen vermag.«⁴¹

In diesem Gedankengang von Stein sind die Ideen der Husserlschen Transzendentalphilosophie und Heideggers Existentialphilosophie mit der Thomasschen Seinsphilosophie verschmolzen: Das Seiende, das den Übergang von Potentialität zu Aktualität erlebt, ist das phänomenologische Ichleben, dessen Seinsweise durch seine Erlebniseinheiten analysiert wird.⁴² Stein unterscheidet eindeutig zwischen göttlichem Sein und endlichem Sein, wenn sie im Anschluß an Thomas im endlichen Seienden das Wesen des Seienden von dem eigenen Sein trennt. So ist der Übergang von Potentialität zu Aktualität mit dem möglichen Sein und wirklichen Sein verbunden. An diesem Punkt teilt Stein Heideggers Auffassung, wenn sie das Sein-Können des Seienden als sein Existieren auffaßt.⁴³ Zu Heideggers Seinsanalyse gelangt Edith Stein durch die Erlebniskonstitution der Husserlschen Phänomenologie, indem sie von der scholastischen Aktus- und Potenzlehre ausgeht. Daß Werden und Vergehen der Erlebnisse, die auch in jedem Augenblick gegenwärtig-wirklich, aktuell sein können, verbindet die Seinslehre von Thomas mit der Husserlschen Phänomenologie. In der scholastischen Aktus- und Potenzlehre findet Edith Stein auch einen Zusammenhang von phänomenologischer Er-

⁴⁰ Vgl. ESGA 11/12, S. 44.

⁴¹ ESGA 11/12, S. 45. Stein stützt sich hier wie an bestimmten anderen Stellen auch auf die Arbeit *Die Zeit* von Hedwig Conrad-Martius. Vgl. Conrad-Martius, *Die Zeit*, Kösel Verlag München 1954.

⁴² Vgl. ESGA 11/12, S. 47–50, §4. Erlebniseinheiten und ihre Seinsweise; Werden und Sein.

⁴³ ESGA 11/12, »Martin Heideggers Existentialphilosophie. Sein und Zeit.« S. 449: »Das existentielle Verstehen ist das, woraus Denken wie Anschauung sich ableiten. Zum Verstehen der eigenen Möglichkeiten kommt das Verstehen der innerweltlichen Möglichkeiten, die für das Dasein Bedeutung haben: das Dasein *entwirft* beständig sein Sein auf Möglichkeiten. Es *ist in* diesem Entwerfen immer schon das, was es noch nicht ist, und zwar auf Grund seines verstehenden Seins.«





lebniskonstitution und Heideggers Existentialphilosophie und verdeutlicht ihre Einsicht an einem phänomenologischen Beispiel: Die Freude als Erlebnis kann in die Gegenwart zurückgerufen und wieder aktuell werden, oder sie kann wieder inaktuell sein und in die Potentialität zurücksinken. Das phänomenologische Ich, das sich durch seine Erlebnisse zeitlich und räumlich lokalisieren kann, bestimmt sein eigenes Sein durch seine Beziehung zu seinen Erlebnissen. »Wie steht es in diesem Fall mit dem Ich? Lebe ich, wenn ich mich in die Vergangenheit zurückversetze, im Jetzt oder im vergangenen Augenblick? Lebe ich, das gegenwärtige Ich, in der vergangenen Freude? Oder gehört zu der vergangenen Freude ein anderes, ein vergangenes Ich, das dann doch wohl ein nicht-aktuelles wäre?«⁴⁴ Das Ich eröffnet sich in diesem Sinn durch seinen Erlebnisstrom, und darin wird sein Sein von Augenblick zu Augenblick neu getragen. Das Tragen des eigenen Seins in dem »Empfangen« der Gegenwart zeigt das Sein des Ich als »ins Dasein geworfenes« auf. »Darum sind wir genötigt, das Sein des Ich, diese beständig wechselnde lebendige Gegenwart, als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Es ist *ins Dasein gesetzt* und wird von Augenblick zu Augenblick darin erhalten. Eben damit ist die Möglichkeit eines Anfangs und Endes und auch einer Unterbrechung seines Seins gegeben.«⁴⁵ Das Empfangen des Seins verbindet Edith Stein mit dem »Ins-Dasein-geworfen«-Sein und betont damit die Abhängigkeit des Daseins von ewigem Sein. »Wenn das Ich unmittelbar durch das reine Sein ins Dasein gesetzt und darin erhalten würde, so könnte daneben doch eine Abhängigkeit seines Lebens von der äußeren oder der inneren Welt, von einer von ihnen oder von beiden bestehen.«⁴⁶ Dagegen ist ein Empfangen des Seins unabhängig vom ewi-

⁴⁴ ESGA 11/12, S. 54.

⁴⁵ ESGA 11/12, S. 57.

⁴⁶ Vgl. ESW VI, S. 12. In dem kurzen Artikel von 1932 *Gegensatz von Heidegger und Husserl* machte Edith Stein den Unterschied zwischen den beiden Philosophien am Verständnis vom reinen Ich deutlich. Heideggers »Dasein« versteht Stein als das Phänomen, welches das existierende menschliche Sein besser charakterisieren kann: »Was hier *Dasein* genannt ist, das ist nicht Husserls *reines Ich*. Man könnte sagen: es ist der Mensch, wie er sich im Dasein vorfindet. Nur darf man unter *Mensch* nicht die Spezies verstehen, die in der empirischen Anthropologie erforscht wird, auch nicht den Menschen, wie ihn die Geschichte und die andern Geisteswissenschaften behandeln, sondern eben das ins Dasein Geworfene, das sich als ins Dasein Geworfenes vorfindet: es findet sich als ein zeitlich sich streckendes, das aus einer dunklen Vergangenheit kommt und einer Zukunft entgegenlebt, die es in gewissen Grenzen selbst entwerfen kann und muß, die aber doch letztlich auch ein Dunkles ist.«





gen Sein undenkbar, weil es außer diesem nichts gibt, was wahrhaft im Besitz des Seins wäre.«⁴⁷ Das Sein des Seienden verbindet sich mit dem ewigen Sein in seiner von Augenblick zu Augenblick wechselnden Seinsart. Der Übergang von Potentialität zu Aktualität, von Werden zu Vergehen in der momentanen Aktualität eröffnet dem endlichen Seienden die reine Aktualität des ewigen Seins. Die Zeitlichkeit des Daseins ist nach Edith Stein mit der Kontinuität der Erlebnisse verbunden und folgt nicht aus der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit. Im Gegensatz zu Heidegger bedeutet für Stein das nichtige Sein des Seienden eine Möglichkeit für die Öffnung zum ewigen Sein.⁴⁸ Edith Stein macht einen Unterschied zwischen der Aktualität der menschlichen Erlebnisse, die sie als Aktualität des Seins des Ich bezeichnet, und der ewigen Aktualität des göttlichen Seins. Die Erlebniskonstitution, die das Sein des Ich ausprägt, trägt in sich die Grade der Annäherung an die Seinsfülle.⁴⁹ Daher kommt es, daß sich in jedem aktuellen Erlebnis und der daraus entspringenden Seinserfahrung auch eine Erfahrung vom ewigen Sein verbirgt.⁵⁰ In jedem Augenblick, wo sich die Möglichkeit der Verwirklichung einer potentiellen Seinserfahrung nicht verwirklichen kann, fühlt sich das Ich selbst in seinem Sein-Können begrenzt. Daraus folgt, daß nicht die Angst das grundsätzlichste Lebensgefühl ist, sondern es ist gerade die Seinsart, die das menschliche Leben in seiner Nichtigkeit festhält.⁵¹

⁴⁷ ESGA 11/12, S. 57.

⁴⁸ ESGA 11/12, S. 57: »Es wurde früher gesagt, das Werden und Vergehen, wie wir es in uns finden, enthülle uns die *Idee* des wahren Seins, des wandellos-ewigen.«

⁴⁹ ESGA 11/12, S. 59: »Wenn wir das *wirkliche Sein* als *Akt* bezeichnen, so stehen dem *reinen Akt* als dem *vollendeten* Sein, dem wandellos-ewigen, alle Fülle mit der denkbar höchsten Lebendigkeit umspannenden, die *endlichen Akte* als unendlich schwache Abbilder in mannigfacher Abstufung gegenüber; ihnen selbst aber entsprechen wiederum als ihre *Vorstufen* verschiedene *Potenzen*: Der *endliche Akt* ist aber, in dem Bereich, in dem wir die Betrachtung vorläufig halten, zunächst und eigentlich *Sein des Ich*, und nur durch das Ich haben die Erlebniseinheiten daran Anteil.«

⁵⁰ ESGA 11/12, S. 59: »Denn der unleugbaren Tatsache, daß mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetztes ist, entspricht die andere ebenso unleugbare Tatsache, daß ich trotz dieser Flüchtigkeit *bin* und von Augenblick zu Augenblick *im Sein erhalten* werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerndes umfasse.«

⁵¹ ESGA 11/12, S. 59: »Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit seines eigenen Seins wird dem Ich klar, wenn es sich *denkend* seines eigenen Seins bemächtigt und ihm auf den Grund zu kommen sucht. Es führt auch daran vor aller rückgewandten Betrachtung und Zergliederung seines Lebens durch die *Angst*, die den unerlösten Menschen in mancherlei Verkleidungen – als Furcht vor diesem und jenem – im letzten Grunde aber als Angst vor dem eigenen Nichtsein durchs Leben begleitet, ihn »vor das Nichts bringt.«





Die Angst entsteht im Werden und Vergehen der Erlebnisse, in dem Übergang von Nichtsein zu Sein. Die Angst »kann darauf beruhen, daß wir bei jeder Oberflächensicht stehen bleiben, die uns in einer ›stehenden‹ Zeit ein ›bleibendes und dauerndes‹ Sein vortäuscht und uns durch das ›Sorgen‹ für unser Leben den Anblick seiner Nichtigkeit verdeckt. Aber allgemein und schlechthin ist die Seinsicherheit nicht als bloßes Ergebnis solcher Täuschung und Selbsttäuschung anzusprechen.«⁵² Nicht die Angst, die uns die Nichtigkeit unseres Lebens vor Augen führt, läßt uns eine Antwort auf die Seinsfrage finden, sondern die Liebe, die Offenheit füreinander macht die Erfahrung des ewigen Seins möglich.⁵³ Für die Beziehung des eigenen Seins zum ewigen Sein verweist Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* auf das Beispiel der Anhänglichkeit des Kindes an seine Eltern. Dieser Glaube des Kindes an seine Mutter entspricht der Beziehung des endlichen Seinenden zum ewigen Sein.⁵⁴ Der Glaube, der die Beziehung zur eigenen Mutter aufbaut, ist ein durch die mütterliche Liebe empfangener Glaube und allen Menschen ein Beispiel für die Liebe Gottes, die verstandesmäßig ebenso unfassbar ist wie der Glaube des Kindes an seine Eltern.⁵⁵ Am Ende des Kapitels steht fest, daß Edith Stein der Existentialphilosophie des Seins die Idee einer christlichen Philosophie gegenüberstellt, und um dies zu verwirklichen, wird sie gegen Heidegger die theologischen Dogmen als Hilfsmittel benutzen.

Die Phänomenologie des Nichts

Eine eigentliche Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie konnte nach dem Fertigstellen von *Endliches und ewiges Sein* statt-

⁵² ESGA 11/12, S. 59.

⁵³ Vgl. ESGA 11/12, S. 479. In dem Exzerpt über Heideggers *Sein und Zeit* bemängelt Stein an Heideggers Arbeit, daß darin solche Lebensphänomene fehlen, die dem Leben Fülle geben können: wie Liebe, Freude, Glück.

⁵⁴ ESGA 11/12, S. 59: »Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit – nicht die selbstgewisse Sicherheit des Mannes, der in eigener Kraft auf festem Boden steht, aber die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen wird –, eine, sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit. Oder wäre das Kind ›vernünftig‹, das beständig in der Angst lebte, die Mutter könnte es fallen lassen?«

⁵⁵ ESGA 11/12, S. 60: »Und wenn Er mir durch den Mund des Propheten sagt, daß Er treuer als Vater und Mutter zu mir stehe, ja daß Er die Liebe selbst sei, dann sehe ich ein, wie ›vernünftig‹ mein Vertrauen auf den Arm ist, der mich hält, und wie töricht alle Angst vor dem Sturz ins Nichts – wenn ich mich nicht selbst aus dem bergenden Arm losreiße.«



finden. »Erst nach seinem Abschluß ergab sich das Bedürfnis, diese beiden so verschiedenen Bemühungen um den Sinn des Seins gegenüberzustellen.«⁵⁶ In einem Brief an ihre Freundin Hedwig Conrad-Martius schreibt sie 1936, daß sie sich »seit vielen Wochen mit einem Anhang über Heideggers Existentialphilosophie plagt«⁵⁷. Genau zu dieser Zeit, als sie sich mit Heidegger »plagte«, nahm sie sich die ontologischen Arbeiten von Hedwig Conrad-Martius wieder vor.⁵⁸ Nicht überraschend also, daß Heideggers Terminologie unter realphänomenologischen Gesichtspunkten überprüft wurde. Wenn man der Heideggerschen Terminologie folgt, kann man die grundsätzliche Abweichung von Heideggers Existentialphilosophie dadurch erkennen, daß man den Einflußbereich des Nichts bestimmt. Das Nichts bedeutet für Edith Stein den Übergang von Potentialität zu Aktualität, die »Scheidelinie« zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. An dieser Schnittstelle zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit steht man – während der Verwirklichung – „am Scharfe des Messers« und sieht das »Nicht mehr« und das »Für immer« zusammen. Die Angst bedeutet nach Stein das Entgleitetsein des Ich aus seiner Daseinsmöglichkeit, die in diesem Augenblick tatsächlich nicht wiederkehren kann, aber wegen des ständigen Überganges von Potentialität zu Aktualität kann diese Angst nicht die Grundbefindlichkeit des Daseins sein. Das Phänomen der Angst als »Grundbefindlichkeit des Daseins«⁵⁹ verfolgt Heidegger in seiner kleinen Schrift »Was ist Metaphysik?« 1928 weiter.⁶⁰

⁵⁶ Vgl. ESGA 11/12, Vorwort S. 7.

⁵⁷ Vgl. Stein, Briefe an Hedwig Conrad-Martius, S. 42 vom 20.VIII.36.

⁵⁸ Gemeint ist hier: Conrad-Martius, *Realontologie*. Erstmals erschienen im Jahrbuch 1916. Ders., *Die Zeit*, 1932.

⁵⁹ Vgl. Heidegger 1960, S. 188, 189.

⁶⁰ »Was ist Metaphysik?« ist der Text zu Heideggers frei gehaltener Antrittsvorlesung in der Aula der Freiburger Universität, wobei er versuchte, durch eine metaphysische Frage die Metaphysik selbst zu erklären. In Vorlesungen wurde dann das Problem weiter behandelt, durch das Dasein das Sein selbst zu erklären. Auf die historischen Einzelheiten zur Entstehung von Heideggers Text kann hier nicht erschöpfend eingegangen werden. Es ist aber wichtig, den Unterschied zu bemerken, der zwischen der Antrittsvorlesung und den späteren Ergänzungen besteht und in einem hermeneutischen Verständnis wichtig sein kann, dessen Tiefe in der Textinterpretation nachweisbar ist. Obwohl sich Stein mit dem Text höchstwahrscheinlich in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre beschäftigt, scheint sie Heideggers damalige wissenschaftliche Arbeit nicht weiter zur Kenntnis zu nehmen. Sie greift nämlich Mitte der dreißiger Jahre auf den Heidegger der zwanziger Jahre zurück und führt so eine metaphysische Debatte mit jemandem, der diese philosophischen Fragen geistig und wissenschaftlich bereits hinter



Nicht nur in der methodischen Analyse des Nichts zeigt sich ein Unterschied zwischen Heidegger und Stein, sondern auch in der verschiedenen Begriffsbildung. Im ersten Teil des Exzerpts über Heideggers Vorlesung hebt Edith Stein die wichtigen Heideggerschen Zusammenhänge hervor, denen zufolge das Seiende während seines existierenden Daseins vor dem Nichts steht, und diese Bestimmtheit offenbart ihm seine eigene Nichtigkeit. Gegenüber dem ewigen Sein erweist sich das Seiende als endliches Sein hier als nichtig. In seinem Vortrag kommt Heidegger auch auf die antik-philosophische und die christlich-dogmatische Auffassung vom Nichts durch den Satz »ex nihilo nihil fit«⁶¹ zu sprechen und bestimmt den Unterschied zwischen der antiken und der christlichen Auffassung. Demnach ist es die antike Auffassung, daß das »Nichts« als »Nicht-Seiendes«, als Gegenpol des Seienden verstanden werden soll, während die christliche Auffassung unter »Nichts« die Negation oder Abwesenheit des Seienden versteht. Äußerlich erkennt Heidegger die dogmatische Lehre von Gottes Schöpfung aus dem Nichts an, aber in Wirklichkeit hält er die Existenz von Nichts und Gott für nicht miteinander vereinbar.⁶² Auf diese wesentliche These Heideggers bezieht sich Edith Steins Interpretation, in seinem Nichts-Begriff so etwas wie eine Person zu sehen.⁶³ Das Nichts bedeutet hier einerseits die grundsätzliche Abwesenheit aller Geschöpfe in der Schöpfung und andererseits eine andere Person, die Gott gegenübersteht. Anders als Heidegger, der die Kenntnis vom Nichts als Anteil am Nichts versteht⁶⁴, versteht

sich gelassen hat. Dieser Rückgriff auf den Heidegger der zwanziger Jahre offenbart nicht so sehr ihr Interesse an seiner Phänomenologie als vielmehr die Anknüpfung ihrer eigenen Überlegungen an diejenigen Heideggers. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß Stein auf den historischen Hintergrund seines Textes gar nicht eingeht.

⁶¹ Vgl. Heidegger, »Was ist Metaphysik?«. In: *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978. S. 118.

⁶² Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 118: »Die metaphysische Erörterung des Seienden hält sich aber in derselben Ebene wie die Frage nach dem Nichts. Die Fragen nach dem Nichts als solchen unterbleiben beide. Daher bekümmert auch gar nicht die Schwierigkeit, daß, wenn Gott aus dem Nichts schafft, gerade er sich zum Nichts muß verhalten können. Wenn aber Gott Gott ist, kann er das Nichts nicht kennen, wenn anders das ›Absolute‹ alle Nichtigkeit von sich ausschließt.«

⁶³ ESGA 11/12, S. 497f.: »Die Redeweise klingt stellenweise geradezu mythologisch: es wird von dem Nichts fast gesprochen wie von einer Person, der einmal zu ihrem immer unterdrückten Recht verholfen werden müßte.«

⁶⁴ Vgl. Heidegger, »Was ist Metaphysik?«, S. 119: »Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.«





Stein unter dem Nichts die Möglichkeit für das Schaffen: »Der Satz kann also nur so verstanden werden, daß der Schöpfer im Erschaffen durch kein anderes Seiendes bedingt ist als den Schöpfer und die Schöpfung.«⁶⁵ Gott kennt das Nichts als den Gegensatz seiner selbst, d. h. als den *Gegensatz des Seins selbst*.⁶⁶ Aber dieses Kennen bedeutet nicht das Nicht-wissen, also eine Nichtigkeit des Seins selbst, sondern im positiven Sinn: »Diese ›Idee des Nichts‹ ist für die Schöpfung vorausgesetzt, weil alles *Endliche* ›etwas und nicht alles‹ ist, ein Sinn, dessen Sein Nichtsein einschließt.«⁶⁷

Edith Stein selbst führt in dem Exzerpt aus, daß es Heidegger nicht eigentlich um eine Auseinandersetzung mit der christlichen Dogmatik ging, sondern vielmehr darum, philosophisch in Frage zu stellen, was für die Dogmatik keine Frage mehr war.⁶⁸ Wenn unter Heideggers Existentialphilosophie bisher eine Philosophie der Endlichkeit verstanden werden könnte, so gibt es doch eine neue Alternative für ein gemeinsames Verständnis vom Sein. Der philosophische Begriff des Seins kann nach der mündlichen Äußerung von Heidegger gegenüber Daniel Feuling⁶⁹ nicht anders als endlich sein, weil der Mensch selbst endlich ist, »und unsere Eigenart als endliche Wesen, ja selbst das Wesen dieser Eigenschaft, endlich zu sein, ist auf diese Notwendigkeit, den Seinsbegriff zu verwenden, begründet.«⁷⁰ Weil wir selbst Menschen sind, bedürfen wir der Begriffe der Philosophie. Dieses Bedürfnis nach mündlichen Aussagen, auch wenn sie noch so beschränkt sind, zeigt uns, daß »der Mensch eben dadurch definiert ist, daß er, um sich zu Seiendem zu verhalten, das Sein begreifen muß, indem er sich des Seinsbegriffs bedient«⁷¹. In dieser Anmerkung stößt Edith Stein auf den scharfen Unterschied zwischen Sein und Seinsverständnis, die in Heideggers schriftlichen Aussagen unbeachtet

⁶⁵ ESGA 11/12, S. 498.

⁶⁶ ESGA 11/12, S. 498.

⁶⁷ ESGA 11/12, S. 498.

⁶⁸ ESGA 11/12, S. 498: »Stimmt es dann, wenn Heidegger behauptet, daß die christliche Dogmatik weder nach dem Sein, noch nach dem Nichts fragt? Es stimmt, sofern die Dogmatik als solche überhaupt nicht *fragt*, sondern *lehrt*.« Anm. 144: »Genauer gesagt: die Dogmatik kann fragen, ob etwas Glaubenslehre sei oder nicht; aber was als Dogma feststeht, ist für die Dogmatik nicht mehr fraglich.«

⁶⁹ Zitiert von Edith Stein, ESGA 11/12, S. 499. Anm. 146. Vgl. den Bericht des R. P. Daniel Feuling O.S.B. In: »La Phénoménologie«, Journées d'Études de la Société Thomiste, I, Les Éditions du Cerf, Juvisy 1932, S. 39.

⁷⁰ ESGA 11/12, S. 499. Anm. 146.

⁷¹ ESGA 11/12, S. 499. Anm. 146.





blieb und leider nur mündlich überliefert wurde, obwohl eben diese Unterscheidung von Sein und Seinsverständnis zu der Möglichkeit von ewigem Sein neben dem endlichen Sein führt. Gerade auf diese mögliche Interpretation beruft sich Edith Stein am Ende ihres Exzerptes, wo sie das Offenbarwerden des Nichts mit dem Durchbruch vom endlichen Sein zum ewigen Sein interpretiert.⁷²

Das Sein zum Tode

Eine eindeutig zustimmende Meinung zu Heideggers Existentialphilosophie hatte Edith Stein aber nicht. In dem Exzerpt über Heideggers Hauptwerk charakterisiert sie den »großen Torso« als das einflußreichste Werk der Zeit. Daraus folgt aber, daß Edith Stein nicht von dessen guten Gedanken absehen kann, obwohl ihr einige seiner Mängel natürlich nicht entgehen. Im folgenden möchte ich auf die wichtigen Unterschiede von Heideggers und Steins Gedankengängen hinweisen und dadurch die inhaltlich wesentliche Kritik Edith Steins an Heidegger verstehen können. Die wichtigen phänomenologischen Begriffe, an denen sich Steins Analyse orientiert, sind Zeitlichkeit, Nichtigkeit, Angst und Tod. Bemerkenswert ist aber, daß Edith Stein Heideggers Nebenfrage, wie das Sein selbst durch die Zeitlichkeit begriffen werden kann⁷³, unbeachtet läßt, da sie nur sein Werk *Sein und Zeit* bzw. dessen ontologisches Potential im Auge hat. Entweder interessierte sie diese Frage nicht, oder aber sie hielt es für völligen Unsinn, das Sein mittels der Zeitlichkeit zu erklären. Allerdings bestimmt Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* die Zeitlichkeit als durch das Sein des endlichen Seienden, durch den Übergang von Potentialität zu Aktualität bestimmbar und nicht umgekehrt.⁷⁴ Anscheinend wollte sie also Heideggers Gedankengang in dessen Hauptwerk nicht einfach übernehmen, sondern an Gemeinsamkeiten anknüpfen, um so ihre eigene Ontologie auszubauen.

⁷² Vgl. ESGA 11/12, S. 499: »... das Offenbarwerden des Nichts in unserem eigenen Sein [bedeutet] zugleich den Durchbruch von diesem unserem endlichen, nichtigen Sein zum unendlichen, reinen, ewigen Sein.«

⁷³ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18: »Demgegenüber ist auf dem Boden der ausgearbeiteten Frage nach dem Sinn von Sein zu zeigen, daß und wie im rechtgesehenen und rechtexplizierten Phänomen der Zeit die zentrale Problematik aller Ontologie verwurzelt ist.«

⁷⁴ Vgl. ESGA 11/12, S. 44.





In meiner Darstellung möchte ich auf zwei Unterschiede aufmerksam machen, die für die ganz verschiedenen Methoden der beiden Philosophen von grundsätzlicher Bedeutung sind. Der erste ist der Begriff des Verstehens, das bei Heidegger ein völlig geistiger Akt ist: Er »macht in seinem Entwurfscharakter existential das aus, was wir die *Sicht* des Daseins nennen«⁷⁵. Diese existentielle Seinsart des Verstehens, die bei Stein ebenso mit dem Sehen als phänomenologischer Wahrnehmung zusammenhängt, verbindet Edith Stein mit dem Akt der Einfühlung, weil das Miteinandersein »für ein Kennenlernen und Verstehen (Einfühlung) schon vorausgesetzt ist«⁷⁶. Unter Punkt B des Exzerptes »Stellungnahme« kritisiert Stein – wenn auch nicht offen – eben aufgrund der Einfühlung als phänomenologischer Methode als Mangel in Heideggers Philosophie, »daß die traditionelle und dogmatisch festgelegte Wesensdefinition des Menschen als ›aus zwei Substanzen bestehend, aus der seelischen und der körperlichen‹, die durch den Namen ›Mensch‹ immer nahegelegt wird, von vornherein ausgeschlossen werden sollte.«⁷⁷ Das Phänomen des Leibes macht einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Heideggers und Steins Phänomenologie aus. Stein zufolge bedeutet das Dasein bei Heidegger das menschliche Sein oder den Menschen selbst, doch ist außerordentlich fraglich, was vom Menschen übrig bleibt, »wenn von Leib und Seele abgesehen wird«⁷⁸. Obwohl Edith Stein darauf hinweist, daß Heidegger beständig vom Sein des Daseins spricht, wie es sich durch die Grundbestimmungen des menschlichen Daseins erzeugt, kann Stein diese phänomenologische Einstellung ohne Rücksicht auf die leibliche Erfahrung nicht identifizieren.⁷⁹ »Befindlichkeit«, »Geworfenheit« und »Verstehen«, die alle nach Edith Steins Verständnis zur leiblichen Wahrnehmung gehören, haben bei Heidegger eine ganz andere Bedeutung, die mit Husserls phänomenologischen sozialen

⁷⁵ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, §31. Das Da-sein als Verstehen. S. 146.

⁷⁶ Vgl. ESGA 11/12, S. 448.

⁷⁷ ESGA 11/12, S. 464.

⁷⁸ Vgl. ESGA 11/12, S. 464.

⁷⁹ ESGA 11/12, S. 465: »Die Grundbestimmungen des menschlichen Seins – z.B. Befindlichkeit, Geworfenheit und Verstehen – müssen sich in einer sehr unbestimmten Allgemeinheit halten, weil sie die Eigentümlichkeit des leiblichseelischen Seins nicht berücksichtigen. (Die ›Befindlichkeit‹ scheint mir sehr wichtig, um zu ergründen, was leibliches und was seelisches Sein ist und wie beides zusammenhängt, kann aber andererseits nicht ihrem vollen Sinn nach geklärt werden, wenn sie nicht in ihrer Entfaltung als leibliches und seelisches Sein betrachtet wird.)«



Akten, wie Einfühlen, Mitfühlen, Einsfühlen nicht identisch sein können. Diese Unvollständigkeit – ohne den phänomenologischen Leib das menschliche Dasein zu analysieren – schließt nach Stein aber nicht aus, daß es einen echten Aufschluß über das menschliche Sein gibt. Die Frage ist nur die, ob diese Grundverfassung zu einer möglichst weitgehenden Klärung des menschlichen Seins beiträgt oder nicht.⁸⁰ Stein versucht im folgenden, Heideggers phänomenologische Begriffe mit solchen theologischen Dogmen zu vergleichen, die für das menschliche Sein eine einheitliche Richtschnur liefern, auch wenn sie ihren philosophischen Gegenstand nicht aus der »unmittelbaren Berührung mit den Sachen«⁸¹ beziehen.

Aus dem ersten Punkt, in welchem Stein von Heidegger abweicht, nämlich ihrer Parallelität von Verstehen und Einfühlung, geht ein wesentlicher Unterschied dadurch hervor, daß sie durch die Leib-Seele-Eigenschaften des phänomenologischen Subjekts das Heideggersche Dasein mit einer Personenauffassung identifiziert. Die Einzelpersonen gehören immer zu einer Gemeinschaft, in der ihr Dasein geformt wird und die ihr Dasein nach den Erwartungen des Gemeinschaftslebens formt. Wie schon in der früheren Arbeit *Individuum und Gemeinschaft* weist Edith Stein hier erneut darauf hin, daß die Glieder der Gemeinschaft für die Gemeinschaft eine persönliche Verantwortung haben. Stein bezweifelt, daß die Gemeinschaft selbst die Einzelperson im Heideggerschen Sinn in »das Man« umformulieren würde, vielmehr findet sie die Möglichkeit des Man sowohl im Einzelleben als auch im Gemeinschaftsleben zu verwirklichen. Stein sieht im Gemeinschaftsleben eine legitime Form des Ichlebens, des Daseins, das aber, wenn es nicht zugleich selbst-reflektierend ist, mit dem Heideggerschen »Man« zusammenfällt. Wenn das durchschnittliche, alltägliche menschliche Sein als verfallenes gekennzeichnet ist, so ist das nur dadurch möglich, daß es sich von einem eigentlichen Sein abhebt, von dem wir auch Kenntnis haben müssen.⁸² Nach Stein ist gerade diese Selbstkenntnis für Heidegger kein Thema, und er schließt damit die stufenweise Entwicklung der Person aus.⁸³ Obwohl dies zur Zeitlich-

⁸⁰ Vgl. ESGA 11/12, S. 465.

⁸¹ Vgl. ESGA 4, Br. 82 vom 1.VIII.23

⁸² ESGA 11/12, S. 470.

⁸³ ESGA 11/12, S. 468: »Das muß übersehen werden, wenn man die *Entwicklung* nicht als wesentlichen Zug des menschlichen Seins annehmen will; und man *muß* von der Entwicklung absehen, wenn man dem Menschen ein von seinem Dasein unterschiedenes Wesen abspricht, dessen zeitliche Entfaltung sein Dasein ist.«



keit des menschlichen Seins gehört und jeder Verfall einen Fall zeitlich voraussetzt, ist die Sachlage bei Heidegger verdunkelt, »weil er den Unterschied zwischen dem Durchbruch von einer früheren Entwicklungsstufe zum eigentlichen Sein und der Rückkehr von einem Entartungszustand nicht berücksichtigt.«⁸⁴ Nach Stein kennt Heidegger nur zwei Arten des Seins: das verfallene und das eigentliche Sein. Der Unterschied zwischen den beiden Seinsarten besteht darin, daß das eigentliche Sein die »Entschlossenheit« hat, seiner Endlichkeit entgegenzukommen, während das verfallene Sein vor seiner Endlichkeit flüchtet. Die Zeitlichkeit versteht Heidegger Stein zufolge nur innerhalb der Lebensperiode des Daseins, die in vorbereitenden Erlebnisakten zum Tod des Daseins führt. So steht nach Stein nicht die zeitliche Bestimmtheit des Daseins im Mittelpunkt der Heideggerischen Phänomenologie, sondern das »Sein zum Tode«.⁸⁵

Die Beziehung zum Tod zeigt wieder einen eindeutigen Unterschied zwischen den beiden philosophischen Denkrichtungen. In Heideggers Interpretation findet Stein ein allzu schnelles Übergehen der Frage, was der Tod sei, während sich Heidegger ausführlich mit der Frage beschäftigt, wie der Tod erfahrbar sei.⁸⁶ Mit der Analyse des Todes ruiniert Heidegger nach Stein die ganze Möglichkeit, für die Ewigkeit offen zu sein. »Ferner: bleibt wirklich die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode offen, wenn man ihn als Ende des Daseins deutet?«⁸⁷ In dogmatischem Sinn öffnet der Tod das Tor zum ewigen Leben; leider kommt dieser Aspekt des Todes in Heideggers Hauptwerk nicht vor. Wenn der Tod der letzte Sinn des Daseins ist, vor dem es kein

⁸⁴ ESGA 11/12, S. 470.

⁸⁵ ESGA 11/12, S. 471: »Daß es sich selbst immer ›vorweg‹ sei, daß es ihm in seinem Sein um sein Seinkönnen gehe (was der Name ›Sorge‹ ausdrückt), daß unter den drei ›Ekstasen‹ seiner Zeitlichkeit der Zukunft ein Vorrang zukomme, das alles sind nur vorbereitende Hinweise auf die Grundauffassung: daß menschliches Sein seine äußerste Möglichkeit im *Tode* habe und daß sein Erschlossensein, d. h. sein Verständnis des eigenen Seins, diese äußerste Möglichkeit von vornherein mitumfasse.«

⁸⁶ ESGA 11/12, S. 472: Damit benennt Stein einen sehr wichtigen Unterschied zwischen der Erfahrung des Todes und der dogmatischen Auffassung des Todes, und diese Unterscheidung zeigt ihre Kompetenz auf phänomenologischem wie auch auf theologischem Gebiet. In den Handexzerpten »Auseinandersetzung mit Heidegger« (ESAK A-08-64) kommt die Bemerkung öfter vor, daß Edith Stein für Phänomenologie und Theologie eine gemeinsame Ontologie vorstellt. Vgl. ESAK: a-08-64_2: »Philosophie und Theologie innerhalb einer Metaphysik, die nicht eine 3. ist.«; a-08-64_5: »Philosophie umfaßt Ontologie und Phänomenologie als getrennte Disziplinen: diese gibt (a-08-64_6) ihre Methode, jene den Gegenstand an.«

⁸⁷ ESGA 11/12, S. 472.





Entweichen gibt, wie ist es dann möglich, vom Tod her den Sinn des Daseins zu erklären?⁸⁸ Anders gesagt, wie könnte der Tod den letzten Sinn des Daseins erkennen lassen, wie könnte er also die Existentialität des Daseins bestimmen, wenn nur vor dem Tod erfahrbar ist, was Sterben bedeutet?⁸⁹ Den Heideggerschen Tod versteht Edith Stein als das Ende des leiblichen Lebens, dessen Abbruch nicht anzeigt, was nachher kommen wird. Mit diesem Verständnis des Todes, daß er die Endlichkeit des Daseins sichtbar macht, ist der Charakter des Todes nach Stein aber noch nicht erschöpft. Sie versteht Heideggers Analyse des Todes als die eines Menschen, der nicht religiös erzogen worden ist und dem der Tod das Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein bedeutet.⁹⁰ Was im Sinn Heideggers nach dem Tod als »Vorhandenes« in der Welt geblieben ist, stellt Stein als die von der Leib-Seele-Dualität der Person gebliebene Körperlichkeit dar. Die Problematik des Heideggerschen Daseins, das sich nicht als das Phänomen der Person analysieren läßt, kommt in der Analyse der Zeitlichkeit des Daseins wieder vor. Aus dem Tod des Daseins, der keine Möglichkeit für das Sein-Können eröffnet, sondern nur einmal eintritt, folgt die Tatsache der Geburt, so daß die Zeit des Daseins im Sein nur eine Zeitstrecke ausmacht. »Die Zeitlichkeit des Daseins mit den stets gleichwirklichen drei Ekstasen zeigt, daß es primär sich nicht in die Zeit einordnet: sein Sein ist Sich-Erstrecken, zu dem Geburt und Tod immer mitgehören und das *Geschehen* ist.«⁹¹

Die Erfahrung des Todes hängt bei Heidegger mit der »Angst von Sein-Können« zusammen. Die Offenheit für den Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein eröffnet für das Seiende sein zeitli-

⁸⁸ ESGA 11/12, S. 472: »Wenn es des Daseins letzter Sinn ist, ›Sein zum Tode‹ zu sein, so müßte ja durch den Sinn des Todes der Sinn des Daseins erhellt werden. Wie ist das aber möglich, wenn sich vom Tod nichts anderes sagen läßt, als daß er das Ende des Daseins sei? Ist dies nicht ein völlig ergebnisloser Kreislauf?«

⁸⁹ ESGA 11/12, S. 472: »Er behauptet, daß der nicht als Tod oder Sterben anderer erfahrbar sei, sondern nur als ›Existential‹, als zum eigenen Dasein gehörig.«

⁹⁰ ESGA 11/12, S. 475: »Wenn nicht eine religiöse Erziehung durch den Hinweis auf das ewige Leben dem Tod einen neuen Sinn gegeben hat, so fügt der Anblick von Toten zu der Deutung des Todes als Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein wohl vor allem die des Entseeltseins hinzu, besonders wenn in der Auffassung des lebendigen Menschen die vitale Lebendigkeit im Verhältnis zum geistigen Ausdruck vorherrscht. Von dieser Betrachtung des Todes muß Heidegger absehen, weil sie ihn ja zwingen würde, Leib und Seele und ihr wechselseitiges Verhältnis zu berücksichtigen, was von vornherein ausgeschlossen wurde. Dem unbefangenen Menschen hat zu allen Zeiten die Erfahrung des Todes in dieser Form die Frage nach dem *Schicksal der Seele* aufgedrängt.«

⁹¹ ESGA 11/12, S. 458f.





ches und endliches Sein. Wie gesagt, in diesem Übergang von noch nicht in nicht-mehr ist die Zeitlichkeit des Daseins erfahrbar. Die Zeitlichkeit ist für Stein mit der Räumlichkeit verbunden, weil die Hineingesetztheit in die Zeit nur leiblich erfahrbar ist: Der Raum selbst eröffnet uns die zeitliche Bestimmtheit unseres Lebens.⁹² Die Zeitlichkeit ist nach Stein eine geistige Erfahrung über die Endlichkeit des menschlichen Lebens, die in ihrem wirklichen Verständnis mit der Leiblichkeit verbunden ist.⁹³ Die Bewegung in der Zeit, also der Übergang von Aktualität zu Potentialität, bedeutet auch eine gemeinsame Bewegung in der Räumlichkeit, in dem die geistige Erfahrung des anderen zur Erfahrung des Zeitlosen führt.

In der Habilitationsschrift *Potenz und Akt* verbindet Edith Stein die Bewegung in der Zeit mit einer inneren seelischen Bewegung zum ewigen Leben.⁹⁴ In dem Exzerpt über Heideggers *Sein und Zeit* erweitert Stein die Frage der ständigen »Bewegung zu Gott« mit dem Gedanken, daß Gott schon im endlichen Sein erfahrbar ist. Gottes Erfahrung in der zeitlichen Welt bedeutet ein Verweilen bei dem Augenblick, bei dem Jetzt-Punkt, bis er ganz ausgeschöpft ist. Indem man sich ganz dem Jetzt »hingibt« und aufs Weitererleiden verzichtet, eröffnet sich in der Zeitlichkeit etwas, das selbst zeitlos ist.⁹⁵ Stein

⁹² ESGA 11/12, S. 458: »Die *Zeitlichkeit* des Daseins ist nicht eine dem Raum koordinierte Zeit. Aber die *Räumlichkeit* des Daseins ist zeitlich. Das Dasein ist nicht an einem Ort im Raum, sondern nimmt Raum ein (und zwar nicht nur den, den der Körper erfüllt). Das Dasein kann, weil es geistig ist, *und nur deshalb*, in einer Weise räumlich sein, die ein ausgedehntes Körperding wesenhaft möglich macht.« (Anm. 38)

⁹³ ESGA 11/12, S. 461: »In der *Zeitmessung* vollzieht sich eine Veröffentlichung der Zeit, wonach sie jeweils und jederzeit für jedermann als ›jetzt und jetzt und jetzt‹ begegnet. Sie wird an räumlichen Maßverhältnissen datiert, wird aber nicht zum Raum. Erst durch die Zeitmessung kommen wir zu *der* Zeit und jedes Ding zu *seiner* Zeit. Sie ist *weder subjektiv noch objektiv*, weil sie Welt und Sein des Selbst möglich macht. *Zeitlich* ist nur das Dasein, das Zuhandene und Vorhandene dagegen ist *›innerzeitig‹*.«

⁹⁴ ESGA 10, S. 88: »Leben heißt: von innen her in Bewegung sein. *Geistig* leben heißt darüber hinaus: dieser Bewegung inne sein, für sich selbst durchleuchtet sein, seiner selbst evtl. noch eines andern bewußt sein – intelligere, sich selbst und anderes aus sich selbst in Bewegung setzen.«

⁹⁵ ESGA 11/12, S. 477f.: »Es tritt etwas ›im Augenblick‹ – und das heißt hier doch: in einem Zeitpunkt – an uns heran, was vielleicht kein anderer Augenblick uns wieder bieten wird. Es ›ausschöpfen‹, d. h. es ganz in das eigene Sein aufnehmen, dazu gehört einmal, daß wir uns dafür ›öffnen‹ oder ihm ›hingeben‹. Es ist ferner nötig, daß wir nicht aufenthaltslos zu etwas anderem weitererleiden, sondern dabei verweilen, bis wir es ausgeschöpft haben oder bis eine dringendere Forderung uns zum Verzicht nötigt. ›Verweilen bis...‹, d.h. aber, daß wir, weil unser Sein zeitlich ist, zur Aneignung des Zeitlosen ›Zeit brauchen‹. Daß wir aber in unser Sein zeitlos aufnehmen können, daß wir trotz der Flüchtigkeit unseres Seins etwas ›bewahren‹ (was Heidegger ›Gewesend-





zeigt auf, daß die »Sorge« im Heideggerschen Sinn die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens einerseits sehr gut symbolisiert, wenn unter der Sorge die reine Eigentümlichkeit des menschlichen Seins verstanden wird, »daß es dem Menschen in seinem Sein um sein Sein geht«⁹⁶. An der »Sorge« ist gut zu erkennen, wie die Zeitlichkeit zum menschlichen Leben gehört, was nachzuweisen Stein zufolge die eigentliche Absicht von Heidegger war.⁹⁷ Doch findet Stein andererseits, daß mit dem Begriff der Sorge das Dasein »zu einem Laufen aus dem Nichts ins Nichts«⁹⁸ entleert würde. Nach Stein fehlen in Heideggers Interpretation gerade jene Erlebnisinhalte, die dem menschlichen Sein Fülle geben: Freude, Glück und Liebe. »Dieses Sein *ist* nicht nur ein sich zeitlich erstreckendes und damit stets ›sich selbst voraus‹, der Mensch *verlangt* nach dem immer neuen Beschenktwerden mit dem Sein, um das umfassen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und nimmt.«⁹⁹ Eben in diesem Beschenktwerden, der Erfüllung des Seins, findet Edith Stein den letzten Sinn des menschlichen Seins, in dem sich das ewige eröffnet.¹⁰⁰

Die Subjektivität der Zeit

Die Weiterentwicklung der Heideggerschen Phänomenologie im Sinn der Offenheit auf das ewige Sein erwartete Edith Stein von Heideg-

sein« nennt), ist ein Bewahren, das beweist, daß *unser Sein ein nicht schlechthin zeitliches* ist, daß es sich nicht in der Zeitlichkeit erschöpft.«

⁹⁶ Vgl. ESGA 11/12, S. 479.

⁹⁷ ESGA 11/12, S. 482: »Es ist von vornherein alles darauf angelegt, die Zeitlichkeit des Seins zu beweisen.«

⁹⁸ Vgl. ESGA 11/12, S. 479.

⁹⁹ ESGA 11/12, S. 479.

¹⁰⁰ Der Gedanke der Fülle des Seins zeigt sich auch schon in Steins früheren Arbeiten, anhand der Fülle der Erlebnisse. In der Arbeit *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* = ESGA 6 geht sie auf die unterschiedliche Tiefe der Erlebnisse im Hinblick auf ihre psychische Bedeutung ein. Demnach stehen alle Erlebnisse unter kausalen Gesetzen wie Lebenskraft, Lebensgefühl, Lebenszustand. (Vgl. ESGA 6, II. Psychische Realität und Kausalität, § 2–3). In ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* weist Stein darauf hin – und der Gedanke kommt in den *Beiträgen* wieder vor –, daß die Erlebnisse unterschiedliche Schattierungen wie »Mattigkeit«, »Frische« haben. Meines Erachtens findet sich hier eine Analogie zum Steinschen Gedankengang über die Fülle des Erlebnisses und die Fülle des eigenen Seins. Daneben ist die »Freude«, welche zu einem bestimmten Erlebnis gehört, ein ständig wiederkehrendes Beispiel, auch weil sie einen transzendentalen Gegenstand hat und das ganze Leben umfaßt.





gers »Kant-Buch«¹⁰¹. Von diesem Buch weiß sie schon kurz nach dessen Erscheinen, und sie plant, es durchzuarbeiten.¹⁰² Diese neue Veröffentlichung zeigt ganz klar Heideggers philosophische Problemstellung, die durch die subjektive Konstitution der objektiven Zeit das a priori der Zeitlichkeit im menschlichen Dasein beweisen will. Spuren des transzendentalen Verständnisses vom Sein zeigen sich auch schon in den Sommersemester-Vorlesungen *Grundprobleme der Phänomenologie* und im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*.

Wenn auch Heidegger ganz am Anfang sein Forschungsziel in der Möglichkeit des Seins durch das Verständnis des Seins von den Seienden bestimmt¹⁰³ und anhand von Kant die Geschichte der Metaphysik kritisiert, ist seine christliche Einstellung im Hintergrund nicht zu leugnen. Die Einordnung der Kantschen Frage in den Problembe- reich der *Metaphysica generalis* zeigt einen Rückschritt zur geschichtlichen Aufteilung der Metaphysik.¹⁰⁴ Heidegger beschäftigt sich zweifellos nur mit dem Problem der *Metaphysica generalis*, die nach der transzendentalen Erkenntnis des Seienden strebt.¹⁰⁵ Wenn auch Heidegger am Anfang die gläubige Weltdeutung des Christentums unterstützt und alles »nichtgöttliche« Seiende als Geschöpfe benennt, wendet er sich in der folgenden Analyse zur *Metaphysica generalis*, welche die durch das menschliche Verständnis erreichbare Ontologie darstellt. Auch wenn Heidegger ansatzweise auf das ewige

¹⁰¹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Erstmals 1929 im *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

¹⁰² Vgl. ESGA 4, Br. 128 vom 12.VIII.29; Br. 131 vom 29.XII.29.

¹⁰³ Vgl. Heidegger 1973, Einleitung: »Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur »Natur des Menschen gehörige« Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Erörterung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins.«

¹⁰⁴ Heidegger 1973, S. 8f.: »So gliedert sich gemäß diesem christlichen Welt- und Daseinsbewußtsein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch, welchen Bezirken dann alsbald die Theologie, deren Gegenstand das summum ens ist, die Kosmologie und die Psychologie zugeordnet werden. Sie machen die Disziplin der *Metaphysica specialis* aus. Im Unterschied von dieser hat die *Metaphysica generalis* (Ontologie) das Seiende »im allgemeinen« (ens commune) zum Gegenstand.«

¹⁰⁵ Heidegger 1973, S. 16: »Transzendente Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann.«





Sein zu sprechen kommt,¹⁰⁶ bleiben ihm die durch das menschliche Verständnis erreichbaren allgemeinen Kategorien des Seins als Forschungsziel und nicht, wie von Stein erwartet, die Möglichkeit, zwischen beiden Seinsarten hindurchzudringen. Die eigentliche Problematik der Heideggerschen Analyse findet Stein eben in dem Verständnis und der Benutzung des Namens *Metaphysica generalis*. Nach Stein ist eine solche Anwendung des Namens irreführend, wenn er nur dahingehend verstanden wird, daß der Sinn des menschlichen Seins erklärt werden soll.¹⁰⁷ Es kann als ein Mißbrauch des Namens verstanden werden, wenn die *Metaphysica generalis* nur erwähnt wird, um dadurch die Geschichte der Metaphysik zu zerstören.¹⁰⁸

Die falsche Verwendung des Begriffs *Metaphysica generalis* führt nach Stein zur Einsicht, daß Heidegger den Sinn des Seins durch drei Begriffe erklären will. Dadurch erhebt sich Edith Steins Frage, was Heidegger mit »Transzendenz«, »Seinsverständnis« und »Endlichkeit« meint – diese Frage bestimmt ihre ganze Interpretation.¹⁰⁹ Diese Fragestellung zeigt schon, daß Heideggers Gedankengang nicht Schritt für Schritt nachvollzogen wird; vielmehr werden die drei Begriffe einer tiefgründigen Analyse unterzogen, um zu klären, ob die Gedankengänge von beiden noch in dieselbe Richtung gehen. Dabei steht fest, daß hier drei wesentliche Elemente der Heideggerschen Gedankengänge in Frage gestellt wurden. Sowohl für Heidegger als

¹⁰⁶ Obwohl im Kant-Buch von Heidegger eindeutig erwähnt wurde, daß nach seinem Erachten von dem Verständnis des Endlichen auf das Ewige geschlossen wird, wurde dieser Gedanke schon früher in der Davoser Disputation betont. Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Anhang S. 252: »Sobald ich über Endliches aussage und Endliches als Endliches bestimmen will, muß ich schon eine Idee von Unendlichkeit haben.« Vgl. auch S. 23: »Das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis wird durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des ›iustitius originarius‹ erläutert.«

¹⁰⁷ ESGA 11/12, S. 489: »Es geht in der Metaphysik um den Sinn des Seins als solchen, nicht nur des menschlichen Seins. Allerdings müssen wir das menschliche – d. h. unser eigenes – Seinsverständnis nach dem Sinn des Seins befragen.«

¹⁰⁸ ESGA 11/12, S. 490: »Wer die Frage nach dem im Seinsverständnis selbst liegenden Sinn des Seins überspringt und unbekümmert darum das ›Seinsverständnis‹ des Menschen entwirft, bei dem ist Gefahr, daß er sich vom Sinn des Seins abschneidet; und soviel ich sehen kann, ist Heidegger dieser Gefahr erlegen.«

¹⁰⁹ ESGA 11/12, S. 488: »Ist die *Transzendenz des Daseins* und somit das *Seinsverständnis* die *innerste Endlichkeit des Menschen*? Um sie beantworten zu können, müssen wir Klarheit darüber haben, was mit ›Transzendenz‹, ›Seinsverständnis‹ und ›Endlichkeit‹ gemeint ist.«





auch für Stein bedeutet die Transzendenz des Daseins sein In-der-Welt-Sein, wodurch das Dasein nach dem Sinn seines Seins fragt. »Der Mensch befindet sich als Seiendes inmitten von Seiendem, und das Seiende, das er selbst ist, sowie das andere Seiende ist ihm offenbar, weil er in einem ursprünglichen Sich-Zuwenden einen Horizont bildet, in dem Seiendes begegnen kann. Dieses ›Horizontbilden‹ ist als *Seinsverständnis*, und zwar als verstehendes Entwerfen der Seinsverfassung von Seiendem zu denken. Transzendenz und Seinsverständnis fallen also zusammen.«¹¹⁰ Dieses Verständnis des Daseins bei Stein, das sein Seinsverständnis durch die Begegnung mit dem anderen Seienden erhalten kann, zeigt uns doch einen etwas anderen transzendentalen Horizont des Daseins als bei Heidegger. Wenn bei Stein die Begegnung – die phänomenologische Einfühlung – mit anderem Seienden die Transzendenz seines Seins eröffnet und dadurch nach dem Sinn des Seins gefragt wurde, ist diese Frage bei Heidegger mit dem eigenen Sein verknüpft. Das Dasein fragt nach seinem Sein durch die Begegnung mit den vorhandenen Gegenständen, die sich als die Sorge um sein Sein kundtut. Mit der Frage nach seinem eigenen Sein übersteigt das Dasein den Horizont des In-der-Welt-Seins, fragt nach der Anschauung seines Seins selbst. Wenn in Steins Verständnis das Seinsverständnis durch die Endlichkeit des Daseins seine zeitliche Begrenztheit gegenüber der Unendlichkeit offenbart, dann ist in Heideggers Verständnis die Zeitlichkeit als die grundsätzliche Bestimmtheit des eigenen Seins gegeben, durch welche die göttliche Ansicht hindurchleuchtet. Auf dieses a priori der Zeitlichkeit gründet sich die temporale Bestimmung des Daseins. In diesem Sinn spricht Stein von der Doppeldeutigkeit der Zeit bei Heidegger, die einerseits als der ursprüngliche Sinn des Daseins definiert wurde, andererseits als Horizont des Seins zum Sinn des Seins führt.¹¹¹

Nachträgliche Bemerkungen

Mit Heideggers *Vom Wesen des Grundes* aus dem Jahre 1929 versucht Stein noch einmal, sich Heideggers Metaphysik anzunähern, und es muß wieder festgestellt werden, daß »mit dieser doch wohl rhetorisch gemeinten Frage wiederum vom Sein des Daseins auf *alles* personale

¹¹⁰ ESGA 11/12, S. 488.

¹¹¹ Vgl. ESGA 11/12, S. 493.





Sein geschlossen und Gott gelehnet wird: jedenfalls der Gott der christlichen Glaubenslehre und auch der andern monotheistischen Religionen«¹¹². Obwohl Stein in den Perspektiven von Heideggers Metaphysik die Möglichkeit einer christlichen Metaphysik sieht, wird »diese Erkenntnis ... hier so wenig wie früher zum Ausgangspunkt, um zu einem nicht geworfenen Werfenden, zu einem unendlich Freien vorzudringen«¹¹³. Wie sich Stein in den dreißiger Jahren im Hinblick auf die Heideggersche Metaphysik weiterentwickelt hat, ist nicht bekannt. Zwar kommt Heideggers Name in den Briefen ab und zu vor, in bezug auf eine mögliche Weiterentwicklung ist das aber bedeutungslos. Zu einer späteren Rückbesinnung auf Heideggers Metaphysik kommt es während der geistlichen Unterredungen mit dem Jesuiten Jan Nota. In den vierziger Jahren kommt Heideggers Existentialphilosophie im Briefwechsel mit Nota wieder vor, und Steins Meinung wird darin ganz klar ausgedrückt. Die größte Schwierigkeit in Heideggers Philosophie findet Edith Stein damals in der mangelnden Folgerichtigkeit, die nach Stein von zu schneller Begriffsbildung herrührt: »Ich möchte das auch von Heidegger sagen, daß er nicht konsequent ist – nicht, weil er zu schnell ist (er ist ein Meister in der schärfsten Analyse, wenn er will), nein, wegen seiner Metaphysik.«¹¹⁴ Trotz der Weiterentwicklung in der Heidegger-Forschung hat Jan Nota Steins Aufsatz über Heideggers Existentialphilosophie gelesen, und er hat geplant, ihn erneut abschreiben zu lassen.¹¹⁵

LITERATUR

Edith Stein:

- Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge = ESGA 1 (2002)
- Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933) = ESGA 2 (2000)
- Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942) = ESGA 3 (2000)
- Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden = ESGA 4 (2001)
- Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins = ESGA 10 (2005)
- Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. An-

¹¹² Vgl. ESGA 11/12, S. 494.

¹¹³ ESGA 11/12, S. 494f.

¹¹⁴ ESGA 3, Br. 718 an Jan Nota vom 29.XI.41 (Echt).

¹¹⁵ Vgl. Br. 739 von Jan Nota vom 20.IV.42: »... der Aufsatz über Heidegger hier neu getippt werden sollte!«





- hang: Martin Heideggers Existentialphilosophie. Die Seelenburg = ESGA 11/12 (2006)
- Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben = ESW VI (1962)
 - Briefe an Hedwig Conrad-Martius, Kösel Verlag München 1960
 - »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« = *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*

WEITERE LITERATUR

- CASPER, BERNHARD, »Martin Heidegger und die Theologische Fakultät, Freiburg 1909–1923« = *Freiburger Diözesan-Archiv* Bd. 100. Herder Verlag Freiburg 1980, S. 534–541
- HEIDEGGER, MARTIN, Sein und Zeit = Max Niemeyer (1960)
- DERS., »Was ist Metaphysik?«. In: Wegmarken = GA 9 (1976)
- DERS., »Vom Wesen des Grundes«. In: Wegmarken = GA 9 (1976)
- DERS., Kant und das Problem der Metaphysik = GA 3 (1973)
- HUSSERL, EDMUND, Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins = Hua X (1966)
- NOTA, JAN H., »Edith Stein und Martin Heidegger«. In: Waltraud Herbst-
rith (Hrg.), Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins. Attemto
Verlag Tübingen 1991. S. 93–118
- DERS., »Edith Stein – Max Scheler – Martin Heidegger«. In: Leo Elders
(Hrg.), Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung. Johann Wilhelm
Naumann Verlag Würzburg 1991. S. 228–238
- OTT, HUGO, »Edith Stein und Freiburg«. In: *Studien zur Philosophie von
Edith Stein*, Phänomenologische Forschungen 26/27. 1993. S. 107–140
- SCHABER, JOHANNES, »Der Beuroner Benediktiner Daniel Feuling (1882–
1947)« = *Freiburger Diözesan Archiv* 2004. S. 73–84

