



BERND URBAN

»Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin«¹

Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein

Teil 1

Edith Steins Denken bewegt sich [...] im Raum einer griechischen Antike, wie sie in Platon und Aristoteles letzte Reife ist [...].²

Alle Schriftdeutung ist bedingt durch die Geistesart dessen, der sie unternimmt.³

I. EINLEITUNG

In ihrem 1929 erschienenen Artikel »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung« spricht Edith Stein von den »echten« Philosophen und Lehrern, die sich »über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände« reichten im Bemühen, »dem λόγος [...] dieser Welt nachzuspüren«, und indem sie namentlich einige nennt, spricht sie zugleich von ihrer eigenen Denkwelt; sie schreibt:

So waren Plato und Aristoteles und St. Augustin des hl. Thomas Lehrer – wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin – und es war ihm gar nicht anders möglich als in beständiger Auseinandersetzung mit ihnen zu philosophieren. In diesem Sinn hatte auch Husserl, bei aller Selbständigkeit seines Vorgehens, seine Lehrer. Einige davon hat er selbst deutlich bezeichnet: in bewußter Auseinandersetzung mit Des-

¹ So Edith Stein in: »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung«, in: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsheft, 1929, S. 315–338; auch in Paul Noack (Hg.): Husserl, Darmstadt 1973, S. 61–86; das Zitat S. 62.

² Erich Przywara: »Edith Stein und Simone Weil«, in Waltraud Herbstrith (Hg.): Edith Stein – Eine große Glaubenszeugin. Leben, neue Dokumente, Philosophie, Annweiler 1986, S. 231–248; das Zitat S. 231.

³ Edith Stein: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Edith-Stein-Gesamtausgabe [= ESGA], Bd. 11/12, Freiburg 2006, S. 326.





cartes und Hume z. B. hat er sich seine Methode gebildet; andere haben durch verborgene Kanäle auf ihn eingewirkt, ohne daß es ihm wohl recht zum Bewußtsein kam: zu denen ist auch Thomas zu zählen.⁴

Zweimal Platon, durch »auch«, »Augustin« und »Thomas« verstärkt, lenken die Aufmerksamkeit in Edith Steins »Denkwelt«, in der auch ihr Literaturwissen beheimatet ist und aufgesucht worden war.⁵ Erweiterungen und Ergänzungen sind und waren nötig.⁶ Der Weg zum »literarischen« Philosophen soll nun aus mehreren Gründen gegangen werden, nicht nur im Hinblick auf Metaphern und Dialog, Gleichnis und Allegorie, Etymologie, »Wirklichkeit« der Dichtung und auf »ihren« und Platons Homer⁷, sondern auch im Hinblick auf den Platonismus, der »in der sachlich intensivsten Weise über Jahrhunderte hin« die »christliche Theologie« bestimmte⁸ und im Rahmen der These Joseph Ratzingers liegt, das Christentum sei

die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist.⁹

Wie sehr Edith Stein Anteil an dieser Synthese hat, sie nachfolgend geradezu verkörpert, zeigt einerseits ihr großer Text »Das Gebet der Kirche« von 1936¹⁰, zeigen andererseits ihre Untersuchungen zur Bestimmung der Seele und der seelischen Vermögen, deren »Bedeutung

⁴ Wie Anm. 1.

⁵ Siehe Bernd Urban: *Edith Stein und die Literatur. Lektüren, Rezeptionen, Wirkungen*, Stuttgart 2010.

⁶ Siehe Bernd Urban: »Edith Stein und Johann Gottfried Herder: ›verloren gegangen. Literarisch-philosophische Rezeptionsvertiefungen zu ›Einführung‹ und ›Gottesschau‹«, in: Münchener theologische Zeitschrift, 63 (2012), S. 335–352; ders.: »Edith Stein und Sigmund Freud. Berührungen, Komplemente, Differenz«, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, 9 (2012), S. 256–308; ders.: »Liebeslied und Harfenspiel. Lyrisch-mystische ›Strömungen‹ bei Edith Stein«, in: *Edith Stein Jahrbuch*, 18 (2012), S. 156–199; ders.: »Die Bücher, die Texte: lesen, ›durcharbeiten‹, übersetzen, schreiben – beten. ›Säkulare‹ Formen der Lebensbewältigung und Heiligkeit bei Edith Stein«, in: *Erbe und Auftrag. Benediktinische Zeitschrift*, 89 (2013), in Vorber.

⁷ Zu Steins Homer-Lektüre siehe zunächst ESGA 1 (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*), S. 144, 241, 253, 280, 285, 301.

⁸ Siehe Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2001, S. 18.

⁹ In: *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*. Chronik der kath. Akademie in Bayern 1978/79, München 1981, S. 156.

¹⁰ ESGA 19, S. 44–58; Untertitel: »Das Gebet der Kirche als Liturgie und Eucharistie«, »Die einsame Zwiesprache mit Gott als Gebet der Kirche«, »Inneres Leben und äußere Form und Tat«.





und Relevanz« bei Platon »für die folgenden Jahrhunderte bis in die Moderne nicht hoch genug zu veranschlagen«¹¹ sei.

Die Vorgehensweise im folgenden ist chronologisch; aus ihr ergeben sich die thematischen, dann die systematischen Zusammenhänge.¹²

Die »Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein« sollen zugleich Grundzüge ihrer Lebens- und Denk-Philosophie zeigen und in ihnen – angesichts der aktuellen Vernunft-Religion-Debatte¹³ – Wege weisen, wie eine Versöhnung – zwar nicht vollständig, aber auch nicht in »endgültiger Entzweiung«¹⁴ – im Auge zu behalten wäre. Beierwaltes sprach – wir kommen »zu den Sachen« – von »des Dionysios Versuch einer Präsentation seiner Theologie aus einem ursprünglichen philosophischen Gedankengeflecht heraus« und meint:

Christen, für deren Glauben oder für deren Theologie Philosophie sachlich bedeutsam und nicht nur die Rolle einer ›ancilla exigua‹ für das vermeintlich Eigene spielte, konnten mit ihm sogar christlich denken und leben – von Maximus Confessor und Eriugena angefangen bis hin zu Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Edith Stein.¹⁵

Nahezu sämtliche Themen des Byzantiners kehren in und mit dieser gewaltigen Tradition bei Edith Stein wieder: Platon ist »wohl zu beachten«.

II. PRÄLUDIEN – »AKROBATENSTÜCK« – δαιμόνιον

In ihrem Erinnerungsbuch *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* berichtet Edith Stein, wie sie nach dem Hilfsschwesterexamen und dem Krankendienst in Mährisch-Weißkirchen mit »Volldampf Griechisch zu arbeiten« begann, um »nun endlich das Graecum zu ma-

¹¹ Wolfram Brinker: »Seele«, in: Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, hg. von Christian Schäfer, Darmstadt 2007, S. 257.

¹² Ihr kommt neuerdings das Buch von Friedemann Richert entgegen, der die Begriffe »Wahrheit«, »Gott« und »Leben« bei Platon, Johannes und Paulus in Parallele und auf solider Textbasis untersucht (*Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments*, Darmstadt 2011), eine Methode, die schon das Platon-Buch von Edith Steins Philosophie-Lehrer Eugen Kühnemann auszeichnete (*Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato*, Berlin-Stuttgart 1899).

¹³ Siehe »Vernunft-Religion-Literatur: Mönchsgespräche mit Jürgen Habermas«, in Bernd Urban: Edith Stein, Anm. 5, S. 99–108.

¹⁴ Beierwaltes: *Platonismus*, Anm. 8, S. 11.

¹⁵ Beierwaltes: *Platonismus*, Anm. 8, S. 77.





chen« (ESGA 1, S. 300). In der Familie des »Platoforschers« Julius Stenzel wurde Platons *Staat* gelesen, Edith Stein versuchte sich »einige Wochen lang ganz in Plato und Homer«, Platon wurde »Spezialgebiet« für die Prüfung, der Prüfer liebte es, nach den Überschriften der einzelnen homerischen Gesänge und dem *Phaidon* zu fragen (ebd., S. 301). In Breslau überraschte die Mutter die Studentin beim *Parmenides*-Studium (»sie hatte gerade ein paar Sätze über das Eine und Viele erwischt«: »das weißt du doch längst«, so ihre Bemerkung; ebd., S. 167). Im zweiten Semester dann das Kostümfest mit den verkleideten Professoren – sie selbst ansehnlich als Holländerin –, ihr Philosophie-Professor Eugen Kühnemann im griechischen Gewand des Platonneffen und Schülers Speusippos. Die »Holländerin« erinnert sich an ihre »boshafte« Bemerkung: »Er sagt Speusippos, aber er meint Plato« (ebd., S. 156).

In der Philosophie-Prüfung dann fragte der Prüfer – Husserl war anwesend – nach Problemen aus der Geschichte der Philosophie, schließlich nach dem *Timaios*,

den ich nur aus Darstellungen kannte; das wagte ich jetzt jedoch nicht zu sagen, um meinen guten Meister nicht vor dem gestrengen Vorsitzenden zu blamieren (ebd., S. 258).

Zwar hatte sie »sehr viel Plato gelesen« (Xenophons *Anabasis*-Anfang für die Geschichtsprüfung konnte sie auswendig), aber jetzt begann sie

kühn den Gedankengang des Dialogs zu konstruieren, indem ich die gestellten Fragen als Anhaltspunkte benützte. Ebenso machte ich es, als ich über die verschiedenen Stellungnahmen David Humes zur Mathematik in seinem »Essay« und »Treatise« Auskunft geben sollte. Ich hatte den Essay gar nicht, den Treatise nur teilweise gelesen, ging aber mutig an den Vergleich heran. Diese geistigen Akrobatenstückchen machten mir sogar Freude, sie kosteten aber eine große Anspannung, und ich war froh, als Husserl endlich zur Logik übergang (ebd., S. 258).

Den genannten Platon-Werken werden wir mehrfach unter dem ausgedehnten Netz von Mathematik, Logik und Husserl begegnen; bei diesem Prüfer schrieb Edith Stein dann ihre Doktorarbeit, und in ihr finden wir einen ersten direkten Platon-Bezug. Er steht im bedeutenden Schlußkapitel »Die Frage der Fundierung von Geist auf Körper«, bedeutsam deshalb, weil die Doktorandin eher unbewußt ihr





künftiges Lebens- und Forschungsprogramm in nuce umschreibt, es dann Schritt für Schritt »auslebt« und »durchphilosophiert«; die hier noch »harmlosen« Worte und Begriffe eines jeden Satzes erlangen außerordentliche Bedeutung im jetzt zu überschauenden Gesamtwerk; hier zunächst die ersten beiden Absätze des Kapitels:

Wir haben noch eine wichtige Frage zu erörtern. Wir kamen zur geistigen Person durch das psychophysische Individuum, bei seiner Konstitution stießen wir auf den Geist. Im Zusammenhang des geistigen Lebens bewegten wir uns frei, ohne Rekurs auf die Leiblichkeit; einmal eingedrungen in dies Labyrinth, fanden wir uns durch den Leitfaden des »Sinnes« zurecht, aber wir haben bisher keinen andern Zugang kennengelernt als den von uns benützten, den sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck in Mienen u. dgl. oder Handlungen.

Sollte es eine Wesensnotwendigkeit sein, daß Geist mit Geist nur in Wechselverkehr treten kann durch das Medium der Leiblichkeit? Ich als psychophysisches Individuum erlange vom geistigen Leben anderer Individuen tatsächlich auf keinem andern Wege Kunde. Freilich weiß ich von vielen, Lebenden und Toten, die ich nie gesehen habe. Aber ich weiß es von andern, die ich sehe, oder durch Vermittlung ihrer Werke, die ich sinnlich wahrnehme und die sie vermöge ihrer psychophysischen Organisation hervorgebracht haben. In mannigfacher Gestalt tritt uns der Geist der Vergangenheit entgegen, aber immer an einen physischen Körper gebunden: geschriebenes oder gedrucktes oder in Stein gehauenes Wort, Stein oder Metall gewordene Raumgestaltung. Aber eint mich nicht lebendige Gemeinschaft mit den Geistern der Gegenwart, Tradition mit denen der Vergangenheit unmittelbar, ohne leibliche Vermittlung? Gewiß fühle ich mich eins mit andern und lasse ihre Gefühle zu Motiven meines Wollens werden, aber das gibt mir nicht die andern, sondern hat ihre Gegebenheit schon zur Voraussetzung. (Und was von andern in mich eindringt – von Lebenden oder Toten –, ohne daß ich davon weiß, das betrachte ich als mein Eigen, und es begründet keinen Verkehr der Geister.) (ESGA 5, S. 135)

Die Doktorandin schließt folgende Fragen an, nennt Lektüre Max Schelers und signalisiert »höchstes Interesse«:

Wie steht es nun aber mit rein geistigen Personen, deren Vorstellung ja keinen Widerspruch in sich schließt? Ist keinerlei Verkehr zwischen ihnen denkbar? Es hat Menschen gegeben, die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten, andere, die sich in ihrem Handeln von einem Schutzgeist geleitet fühlten (man braucht nicht gerade an Sokrates' δαίμόνιον zu denken, das ja wohl nicht so wörtlich zu verstehen ist). Ob hier echte Erfahrung vorliegt, ob





jene Unklarheit über die eigenen Motive, die wir bei der Betrachtung der *Idole der Selbsterkenntnis* fanden, wer will es entscheiden? Aber ist nicht mit den Trugbildern solcher Erfahrung auch schon die Wesensmöglichkeit echter Erfahrung auf diesem Gebiete gegeben? Jedenfalls scheint mir das Studium des religiösen Bewußtseins als geeignetstes Mittel zur Beantwortung unserer Frage, wie andererseits ihre Beantwortung von höchstem Interesse für das religiöse Gebiet ist (ebd., S. 135f.).

»[...] das ja wohl nicht so wörtlich zu verstehen ist«: wie anders?
 »Sehr viel Plato gelesen«: die *Apologie des Sokrates* doch sicher, Platon läßt Sokrates die Verweigerung öffentlichen Redens erklären:

Hiervon ist nun die Ursache, was ihr mich oft und vielfältig sagen gehört habt, daß mir etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt [...]. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie.¹⁶

Die Bewahrung der Selbstbestimmung von Kindheit an durch die göttliche Stimme zum Göttlichen hin: die Frömmigkeit des Sokrates ist der »Ausgangspunkt von Platons Gotteslehre«¹⁷ – die Doktorandin weiß es, und daß der »Dämon« in den homerischen Epen auch einen in seiner Identität nicht erkennbaren Gott bezeichnet¹⁸, hatte sie bei ihrer Lektüre bemerkt. Guardini interpretierte ihren Sokrates-Hinweis als »primär religiöse Erfahrung«:

Existenz und Wirksamkeit des Mannes wurzeln im Bewußtsein einer göttlichen Sendung, die in einem Erlebnis am Anfang und in einer immer wieder sich einstellenden Weisung im Laufe seines Wirkens erfahren wird.¹⁹

III. BRESLAUER ANFÄNGE: ONTOLOGIE UND STAAT

Die frühe private Vorlesung *Einführung in die Philosophie* (1920) besteht aus den Teilen »Die Probleme der Naturphilosophie« und »Die

¹⁶ *Apologie* 31d; zitiert nach: Platon. Werke in acht Bänden, gr. u. dt., hg. von Gunther Eisler, Bd. 2, Darmstadt 1961, S. 41; diese Ausgabe künftig abgekürzt als »PlW« mit Band- und Seitenzahl.

¹⁷ Siehe auch »*Das Daimonion*«, in Friedemann Richert: *Platon*, Anm. 12, S. 54ff.

¹⁸ Siehe Karin Alt: »*Dämon*«, in Christian Schäfer: *Platon-Lexikon*, Anm. 11, S. 68.

¹⁹ Romano Guardini: *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Eutyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, Hamburg 1956, S. 59f.





Probleme der Subjektivität« und fragt in der Einleitung nach Wesen und Aufgabe der Philosophie. In der »Liebe zur Weisheit – das ist der platonische Eros« begegne man dem »Geist Platos«, dem »Streben nach der reinen Erkenntnis« (ESGA 8, S. 6). Diotima hatte im *Symposion* vom Eros, dem »Jäger«, erzählt,

alle Zeit irgendwelche Ränke schmiedend, nach Einsicht strebend (φρονήσεως ἐπιθυμητής), sinnreich, sein ganzes Leben lang philosophierend ein arger Zauberer, Giftmischer und Sophist und weder wie ein Unsterblicher geartet noch wie ein Sterblicher [...]. (203d; PlW 3, S. 319)

»Heute« – so die junge Phänomenologin – könne man sich mit dieser Bestimmung »nicht zufrieden geben«:

Einmal faßt sie Philosophie nur von der subjektiven Seite, als Betätigung der Persönlichkeit, und nicht als wissenschaftliche Disziplin. Und außerdem wird man fragen: welcher Art ist denn die Erkenntnis, die hier angestrebt wird? Und worauf ist sie gerichtet? Um Erkenntnis und Erkenntnisstreben handelt es sich ja bei jeder Wissenschaft und jeder wissenschaftlichen Betätigung. Hat die Philosophie nicht ihr eigenes Gebiet? (ESGA 8, S. 6)

Platon hatte gesagt, der Eros gehe auf das »Schöne« und »Gute«, und wem das zuteil werde, der werde »glücklich« (εὐδαίμων; 204de, PlW 3, S. 323), aber die Phänomenologin will hinaus auf Bestimmung der Philosophie gegenüber den Erfahrungswissenschaften mit ihrem jeweiligen Gegenstand, für den sie in einem zweiten Rekurs auf Platon einen »neuen Terminus« einführt; der Gegenstand sei nicht nur »Schnittpunkt zahlloser Beziehungen«, er

ist nicht nur das, was er unter diesen und jenen Umständen ist, er hat nicht nur zufällige Beschaffenheiten, sondern er hat ein *Wesen*, Eigenschaften, die ihm *notwendig* zukommen und ohne die er nicht sein könnte. Dieses Wesen der Dinge, ihr *eigentliches Sein*, ihr οὐτος οὐν [sic] (wie es Plato genannt hat) ist es, auf das es die Philosophie abgesehen hat. Und sofern sie Wesensforschung ist, können wir sie als *Ontologie* bezeichnen. (ESGA 8, S. 9)

»Wie es Plato genannt hat«: genannt im »Gleichnis von den göttlichen Seelenwagen und ihrer Ausfahrt an den himmlischen Ort« des *Phaidros*, ein Text, der – hier schon gesagt – von zentraler Bedeutung für das Spätwerk *Endliches und ewiges Sein* der Karmelitin wird. Es heißt vom »überhimmlischen Ort« und den »Rossen«:





Er ist aber so beschaffen, denn ich muß es wagen, ihn nach der Wahrheit zu beschreiben, besonders auch da ich von der Wahrheit zu reden habe: Das farblose, gestaltlose, stofflose wahrhaft seiende Wesen (οὐσία ὄντως οὐσία), das nur der Seele Führer, die Vernunft, zum Beschauer hat und um das das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft ist, nimmt jenen Ort ein. Da nun Gottes Verstand sich von unvermischter Vernunft und Wissenschaft nährt, wie auch der jeder Seele, die, was ihr gebührt, aufnehmen soll – so freuen sie sich, das wahrhaft Seiende (τὸ ὄν) wieder einmal zu erblicken, und nähren sich an Beschauung des Wahren und lassen es sich wohl sein, bis der Umschwung sie wieder an die vorige Stelle zurückgebracht. In diesem Umlauf nun erblicken sie die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit und die Wissenschaft, nicht die, welche eine Entstehung hat, noch welche wieder eine andere ist für jedes andere von den Dingen, die wir wirklich nennen, sondern die in dem, was wahrhaft ist, befindliche wahrhafte Wissenschaft (τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν). Und so auch von dem anderen erblickt die Seele das wahrhaft Seiende (τὰ ὄντα ὄντως), und wenn sie sich daran erquickt hat, taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt nach Hause zurück. Ist sie dort angekommen, so stellt der Führer die Rosse zur Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar. (247de; PlW 5, S. 77ff.)²⁰

Innerhalb der »Wesensforschung« und der »Naturerkenntnis als philosophisches Problem« durchdenkt Edith Stein in ihrer *Einführung* den gewählten Begriff des »Schemas«, der »Schemata«, den sie von dem der kantischen Kategorien abhebt. In einem dritten Rekurs auf Platon führt sie dazu aus:

Zunächst haben wir in den Schemata selbst ein *absolutes Sein* vor uns, sie sind keinesfalls als ein Sein von Gnaden der Subjektivität aufzufassen. Man könnte sagen, daß sie nur Anwendung finden, nur in Funktion treten, wo ein erlebendes Bewußtsein vorliegt – aber davon hängt ihr Sein nicht ab. Auf dieses Sein passen die Prädikate, mit denen *Plato* seine *Ide-*

²⁰ Kurt Hildebrandt überträgt den letzten Passus folgendermaßen:

»In diesem Umlauf erblickt sie die Gerechtigkeit selbst, erblickt die Besonnenheit, erblickt die Erkenntnis, nicht die, der ein Werden beschieden ist, noch die, welche immer eine andre ist in andern Dingen, die wir jetzt wirklich nennen, sondern die im wirklichen Wesen wesende Erkenntnis. Und wenn sie so die übrigen wirklichen Wesenheiten geschaut und sich daran geweidet hat, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels und kehrt in ihr Haus zurück. Dort ...« (Platon: *Phaidros*, Stuttgart 1985, S. 45).

Die ESGA korrigiert weder das »ὄντως ὄν«, noch nennt sie eine Fundstelle, weist aber wohl zum Verhältnis von Ontologie und Phänomenologie auf Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III* (ESGA 8., S. 9). Zur Wirkungsgeschichte des »Ontōs on« siehe: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 6, Darmstadt 1984, Sp. 1204ff.





en kennzeichnet: ungeworden, unvergänglich, unveränderlich. Die Schemata stimmen ferner darin mit den platonischen Ideen überein, daß sie »Urbilder« der realen Gegenstände sind. Aber mit der Absolutheit der Schemata bzw. der Kategorien ist über die Seinsselbständigkeit dessen, was wir die reale Außenwelt nennen, noch nichts gesagt. Das Dingschema ist ja nicht selbst ein reales Ding; es ist das, was jegliches reale Ding zum Ding macht, an dem jedes »Anteil« hat (um das platonische Gleichnis für das Verhältnis der Idee zu ihrer Realisierung zu gebrauchen), aber es zeigt überall wechselnde Ausfüllung, und der Bestand des Dinges erschöpft sich nie mit dem, was an ihm dem Schema entspricht. (ESGA 8, S. 71)

An dieser Stelle ihrer *Einführung in die Philosophie* mußte die Frage noch offen bleiben,

ob von den beiden Seinsdomänen – Bewußtsein und Realität (in unserem Falle: Natur) – die eine vor der anderen den Vorzug der Daseinsabsolutheit hat (ebd.);

Edith Stein neigt – im Gegensatz zu dem »heute« noch verbreiteten Standpunkt des Naturalismus – zur Auffassung, »daß das Sein des Bewußtseins absolutes Sein ist« (ebd., S. 73). Wir werden der »Seinsdomäne« in den folgenden Kapiteln wieder begegnen, sie selbst lenkt an obiger Stelle der *Einführung* darauf hin:

Erschöpft ist die Problematik damit nicht. Doch wollen wir unser »non liquet« keineswegs als ein endgültiges hinstellen, etwa in dem Sinne, daß es immer »Glaubenssache« bleiben werde, zu welchem Standpunkte man sich »bekenne«. Es handelt sich vielmehr m. E. um ein lösbares Problem [...]. (Ebd., S. 76)

Wie sich das Platon-Studium im Jahr der *Einführung* gestaltet, zeigt der Brief des Breslauer Platon-Forschers und Altphilologen Julius Stenzel vom 7. Juni 1920 an Edith Stein – mit ihm und seiner Frau hatte sie sich vor Jahren auf das Graecum vorbereitet; der mit ihrem Vetter Richard Courant Befreundete berichtet:

Wir haben im wesentlichen nur über zwei Worte gesprochen: 529 D den Sinn von τὰ ἐνώντα, 533 D über das Objekt von βεβαίωσῃται; in beiden Fällen m. E. noch ohne Entscheidung. Da beide Stellen sicher principiell sehr wichtig sind und nur aus dem Ganzen heraus diskutiert werden können, so müssen wir das nochmals versuchen im Zusammenhang mit der Hauptfrage, die wir uns mit Fleiß für die nächste Stunde mit Ihnen auf-





gespart haben, nämlich der alten trivialen Frage, warum er das merkwürdige Ding die Idee des Guten nennt. Darf ich Ihnen vielleicht in diesem Sinne meinen Sokrates-Vortrag u. die Seiten 20–45 meines Buches zur Kritik vorlegen, in denen der Weg, den ich einmal zu gehen hoffe, vorgeedeutet ist? Ich bitte Sie, außer dem Buch, das Ihnen beliebig lange zur Verfügung steht, das Übrige als Ihr Eigentum zu betrachten, da ich mich damals mit Separaten »eingedeckt« habe. Leider ist dies mit dem Demokritos-Vortrag nicht der Fall – von dem ich zur Zeit leider gar kein Exemplar habe, der auch für den Staat [Platons] nichts enthält. (ESGA 2, S. 61)

Sokrates- und Demokritos-Vortrag und das »Buch«²¹ bereichern Selbstgefundenes; im siebten Buch der *Politeia*, in der Erziehung zum Philosophen, geht es um »Wesenserkenntnis« (ἀλήθεια) und was der Vernunft und was dem Augensinn zugänglich ist; bei Stenzels erstem »Fall« heißt es:

So, sprach ich, daß man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im Sichtbaren gebildet sind, zwar für das Beste und Vollkommenste dieser Art halte, aber doch weil hinter dem Wahrhaften zurückbleibend, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegeneinander bewegen und, was darin ist (τὰ ἐνόντα φέρει), forttreiben, welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht. (529d; PlW 4, S. 601)²²

Stenzels zweiter »Fall« versucht die »Dialektik« zu fassen als die einzige Wissenschaft, die zur höchsten Erkenntnis führt, und ehe Platon-Sokrates begriffliche Unterteilungen (»Wissenschaft«, »Verständnis«, »Glaube«, »Wahrscheinlichkeit«, »Meinung«, »Erkenntnis«) vornimmt, läßt er Glaukon vernehmen:

Nun aber [...] geht die dialektische Methode allein auf diese Art, alle Voraussetzungen aufhebend, gerade zum Anfange selbst, damit dieser fest werde (ἵνα βεβαιώσηται), und das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie gelinde hervor und führt es aufwärts (ἀνάγει), wobei sie als Mitdienerinnen und Mitleiterinnen die angeführten

²¹ Julius Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; ders.: »Zur Logik des Sokrates«, in: 95. Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur, philosophisch-psychologische Sektion, Breslau 1917. (Hinweise in ESGA 2, S. 61).

²² Vretzka übersetzt τὰ ἐνόντα mit die »ganze (wahre) Welt« (Platon: *Der Staat*, hg. u. übers. von Karl Vretzka, Stuttgart 1982, S. 348). – Die ESGA 2, S. 61, gibt in Anm. 3 an: »Ta enonta: die Einheit« [!].





Künste gebraucht, welche wir zwar mehrmals Wissenschaften genannt haben, der Gewohnheit gemäß, die aber eines anderen Namens bedürfen, der mehr besagt als Meinung, aber dunkler ist als Wissenschaft: wir haben sie aber schon früher irgendwo Verständnis genannt. (533d; PIW 4, S. 613)

Vom »merkwürdigen Ding« (Stenzel), der »Idee des Guten«, ist wenige Zeilen weiter die Rede; der Dialektiker fasse »die Erklärung des Seins und Wesens eines jeden«, so auch die der »Idee des Guten«, »von allem anderen aussondernd«, durch eine »unüberwindliche Erklärung« (τῷ λόγῳ διαπορεύηται) sie fassend, und wehe, wenn sie durch Meinung, nicht Wissenschaft (δόξη, οὐκ ἐπιστήμη) angegangen werde. (534c; PIW 4, S. 615)

Nahezu gleichzeitig zu Datum und Thema des Stenzel-Briefes und der Lektüre jener platonischen Basistexte für ihre Philosophie als »Wesenswissenschaft« (ESGA 8, S. 22) liegt Edith Steins Beginn der Arbeit an der 1925 erschienenen Schrift *Eine Untersuchung über den Staat*, in der Platon im »Verzeichnis der zitierten Literatur« nicht vorkommt, im ausgeführten Text aber in Verbindung mit Aristoteles mehrfach gegenwärtig ist. Im Kapitel »Individuum und Volk – Individuum und Staat« kommt sie »auf die platonisch-aristotelische Lehre von den *Staatsformen* und ihren möglichen Entartungen« (ESGA 7, S. 28) zu sprechen und charakterisiert »absolute Monarchie« und »Despot«, Aristokratie und Oligarchie, Demokratie und Ochlokratie; Ergebnis:

Von der Idee des Staates aus läßt sich keine der erwähnten Staatsformen als »die beste« in Anspruch nehmen (ebd., S. 30),

zu viele Bedenken seien anzubringen. Zur Sicherung seiner Existenz und seiner Bestimmungen bedürfe der Staat »neuer Organe«, eine »physische Zwangsgewalt«, eine »Streitmacht« sei nötig,

es bedarf also – platonisch gesprochen – der *Wächter*, die seine Gesetze schützen gegen Übertretungen seitens der Bürger sowie gegen Verletzung durch äußere Feinde (ebd., S. 98),

Wächter, die bei Platon »musisch« erzogen sein und die Gott, der »wesentlich gut« (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) ist, auch so darstellen sollen – »mag einer im Epos von ihm dichten oder in Liedern oder in der Tragödie« (379a, PIW 4, S. 163). Noch immer im Kapitel »Ständische Gliede-





«spricht Edith Stein von der Notwendigkeit »berufsständischer Gliederung« im Staat und führt weiter aus:

Welcher Art die wirtschaftliche Arbeit und Arbeitsteilung ist, wie groß der Teil des Volkes, der davon absorbiert wird (der platonische »dritte Stand«) – das hängt zum größten Teil von Bedingungen ab, die der Staat nicht in der Hand hat (wie Klima, Bodenbeschaffenheit und dergleichen). (ESGA 7, S. 101)

Er müsse nicht nur die »Erhaltung der Souveränität« sichern, sondern auch

ihre materiale Grundlage, das, was sie faktisch möglich macht. Sie ist es auch, die *Aristoteles* wohl mit seiner *Autarkie* im Auge hatte (das ist aus dem 6. und 7. Buch seiner *Politik* zu entnehmen). (Ebd., S. 101)

Wie selbstverständlich spielt Edith Stein auf Platon an – im »dritten Stand« auf die Anfänge der Stadt (368b ff.; *PlW* 4, S. 117); »Autarkie« hatte sie mit dem »modernen Begriff der *Souveränität*« (ESGA 7, S. 11) interpretiert, und »in unserem Sinne« habe Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (VIII, 1155a) gesagt,

die *φιλία* mehr noch als die Gerechtigkeit halte die Staaten zusammen und die Rechtlichkeit allein – ohne jene – vermöchte es nicht. (ESGA 7, S. 18)

Aristoteles steht mit im Hintergrund: auf die Bewegungslehre aus der *Metaphysik* spielte sie schon in ihrer *Philosophie-Einführung* an, ebenso auf die *ποῖον-* und *τί-*Differenz und die »Apophantik« in der »aristotelischen Terminologie« (ESGA 8, S. 38, 51, 93); letztere kennt sie als Husserl-Assistentin aus dessen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*²³. Und ebenfalls im Hintergrund der platonischen »Wortarbeit« um 1920 steht der jahrelange »Umbildungsprozeß« (ESGA 1, S. 211) zu Christentum und Kirche hin. Noch sind wir bei den Anfängen, die aber sind beachtlich.

²³ Es heißt dort: »Speziell liegen in den reinen Formen der prädikativen (analytischen) Synthesis apriorische Bedingungen der Möglichkeit doxischer Vernunftgewißheit, normativ gesprochen möglicher Wahrheit. Ihre objektive Herausstellung vollzieht die formale Logik im engsten Sinne: die formale Apophantik (die formale Logik der ›Urteile‹), die also ihr Fundament in der Formenlehre dieser ›Urteile‹ hat.« (Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg 2009 [1913], S. 340).





IV. ÜBERSETZUNGS-FRÜCHTE (KOYRÉ: DESCARTES; NEWMAN: UNIVERSITÄT):
AUGUSTINUS, PLOTIN UND GRIECHISCHE LITERATUR

Die Jahre 1920 bis 1922 waren reiche Platon-Jahre; nach der *Einführung in die Philosophie* und der *Untersuchung über den Staat* erinnert sich Edith Stein in ihren 1922 erscheinenden *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* an die »alte Psychologie« und deren »Assoziationsprinzipien« bei der »Streitfrage«,

ob vielleicht das Psychische seinen *eigenen*, der Gesetzlichkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat (ESGA 6, S. 5).

Sie mag an die Worte von Sokrates im *Phaidon* gedacht haben – selbst schreibt sie ja über »Psychische Kausalität«, und Sokrates will »den Begriff der Ursache« (τῆσ αἰτίας τὸ εἶδος) aufzeigen und erklärt Ke-
bes:

[...] mich dünkt, ich müsse zu den Gedanken meine Zuflucht nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anschauen. Doch vielleicht ähnelt das Bild auf gewisse Weise nicht so, wie ich es aufgestellt habe. Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daß wer das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachte, als wer in den Dingen. Also dahin wendete ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zugrunde lege, den ich für den stärksten halte, so setze ich, was mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr (100a; PIW 3, S. 145),

den »Gedanken« nämlich, es gebe »ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes« (100b; PIW 3, S. 147); es ist der »Gedanke« eines Mannes, der – so konnte Edith Stein lesen – »der trefflichste war und auch sonst der vernünftigste und gerechteste«. (118a; PIW 3, S. 207)

Nicht von ihm, sondern von Plotin (um 205–270 n. Chr.), dem Begründer des Neuplatonismus, liest Edith Stein gleichzeitig, genauer: Im Herbst 1922 erschien ihre Übersetzung (gemeinsam mit Hedwig Conrad-Martius) von Alexandre Koyrés *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (ESGA 25: *Descartes und die Scholastik*); es ist ihre erste intensive Begegnung mit der Scholastik, mit Thomas von Aquin und dem »Illuminismus Augustinus« (ebd., S. 130ff.), enthält doch Koyrés Buch einen über 80seitigen





Quellenanhang dazu und entwickelt schon im »Vorwort« einen großen Denkbogen von Nikolaus Cusanus aus; Edith Stein übersetzt:

[...] in Wirklichkeit findet sich [...] die Theorie der *docta ignorantia* sowie der Terminus selbst bei Bonaventura und die *abditia scientia* führt uns, bevor wir bei Augustin, den griechischen Kirchenvätern und ihrem Lehrer Plotin stillstehen können, wiederum auf Bonaventura und auf Scotus Eriugena. (ESGA 25, S. 5f.)

Das waren Taufgeschenke (1. Jan. 1922); sie liest über die Idee der Vollkommenheit bei Plotin und Descartes, über den »Gedankenstrom« des Griechen von Augustinus bis Pascal in der »Idee des Unendlichen« (ebd., S. 17, 19f.), sie liest, daß wir Augustin die »wichtige Unterscheidung zwischen der gebrochenen Freiheit des Menschen und der absoluten oder durch die göttliche Gnade wiederhergestellten Freiheit« (ebd., S. 53) verdanken, und:

ihm verdankt die Theologie im allgemeinen und Descartes im besonderen den Begriff der Freiheit als Befreiung von der Macht der Sünde. Er bestimmt letzten Endes wie Descartes Freiheit als die Fähigkeit, das Gute zu tun, als Zusammenfallen von göttlichem und menschlichem Willen. (Ebd., S. 53f.)

Edith Stein übersetzt erstens:

Es gibt für Augustin keine Scheidung zwischen aktivem und passivem Intellekt, der Intellekt ist ganz und gar passiv. Die Ideen sind Ideen im platonischen Sinn; sie sind die ewigen Urbilder, die Prinzipien, die Muster der Dinge, die im göttlichen Geist seine Schöpfertätigkeit ewig leiten und ordnen, aber für unseren Geist sind sie nur Objekte einer passiven Entgegennahme. Alles, was es in unserem Denken an Aktivem, an Spontanem gibt, stammt aus dem Willen. Selbst das Wirken der Phantasie erklärt sich durch den Einfluß des Willens auf die Ideen, auf den Verstand; die Elemente sind durch den Verstand gegeben, aber der Wille ordnet und kombiniert sie in verschiedener Weise. (Ebd. S, 54)

Die eben Getaufte liest dies aus der *Trinitäts*-Schrift Augustins, Koyré hatte dazu angemerkt:

Augustins Voluntarismus ist unserer Ansicht nach durch plotinische Einflüsse zu erklären. Plotin hat zuerst die Überlegenheit Gottes über den Intellekt proklamiert und den Willen als die eigentliche Essenz Gottes aufgefaßt. (Ebd.)





Im Anschluß an die *Meditationen* von Descartes übersetzt Edith Stein zweitens:

Die intellektuelle Intuition gibt uns einen Vorgeschmack von der Schau der Seligen, das natürliche Licht kündigt uns Gott an und lehrt uns ihn kennen. (Ebd., S. 62)

Koyré hatte weiter geschrieben:

Fast ohne Modifikation, jedenfalls ohne wesentliche Modifikation findet sich diese Theorie bei Bonaventura wieder. Für ihn wie für Augustin ist das natürliche Licht sozusagen unser Verstand selbst, sofern er Abglanz und Ebenbild des göttlichen Verstandes ist. Es erhellt jeden Menschen, der in die Welt kommt, und das göttliche Licht selbst, als dessen Abglanz es in unsere Seele fällt, erlaubt uns, die Dinge dieser Welt zu sehen, zu unterscheiden, zu erkennen. Es besteht keine Gefahr, es mit dem göttlichen Licht, mit Gott selbst zu verwechseln, denn obwohl es alles erhellt, bleibt es doch selbst an sich selbst unsichtbar. Wir sehen alle Dinge in ihm, aber es selbst sehen wir nicht; etwas anderes ist es, die sichtbaren Dinge im Sonnenlicht zu sehen, etwas anderes, die leuchtenden Strahlen selbst zu sehen, und wieder etwas anderes, die Sonne selbst zu schauen (alles augustinische Gedanken); und obwohl wir nur im Lichte der Sonne sehen können, vermögen wir doch nicht ihren Glanz zu ertragen. So erhellt Gott, die Sonne der intelligiblen Welt, alles, aber unsere endliche, unvollkommene, begrenzte Seele kann seinen Glanz nicht betrachten, und nur in dem Licht, das von ihm ausströmt, in den Dingen, die es erhellt, können wir einen Abglanz von ihm erhaschen und seine Gegenwart spüren. (Ebd.)

Die »Sonne der intelligiblen Welt« erforderte eine Anmerkung:

Dieses platonische Bild zieht sich fast durch die ganze Scholastik durch (vgl. Sth II, q. 109, 1–2); es bringt platonische oder genauer neuplatonische Reminiszenzen und Einflüsse mit sich. Überall, wo wir ihm begegnen, können wir sicher sein, den Einfluß Plotins und seines großen Schülers Augustin wiederzufinden. (Ebd.)

Die junge Christin liest nach Platon nun von Plotin, Augustinus, Bonaventura und endlich auch von ihrem bald in Angriff genommenen Thomas, auf den Koyré vielfach zu sprechen gekommen war; in seinem Fußnotenhinweis auf die *Summa theologiae* (»Kann der Mensch ohne Gnade etwas Wahres erkennen?«) hatte Thomas zu Augustinus erklärt:





Die körperliche Sonne leuchtet äußerlich. Die geistige Sonne, die Gott ist, erleuchtet innerlich. Darum ist das der Seele eingeschaffene natürliche Licht selbst eine Erleuchtung Gottes, durch die wir von Ihm erleuchtet werden zur Erkenntnis dessen, was zur natürlichen Erkenntnis gehört. Und hierzu ist keine andere Erleuchtung erforderlich, sondern nur zu dem, was die natürliche Erkenntnis übersteigt.²⁴

Aristoteles-nüchtern spricht Thomas im »ad 3« nicht von »Gnade«:

Um irgend etwas zu denken, bedürfen wir immer der göttlichen Hilfe, insofern diese den Verstand in den Akt überführt; denn akthaft etwas verstehen heißt denken (Augustinus). (Ebd., S. 75)

Für die Konvertierte war das Fortgedachte ihrer bisherigen platonischen (und aristotelischen) Wesenserkenntnis. Koyré aber entfernt sich bei einem Thema (»Die Gottesbeweise«) von Thomas; die Übersetzerin trifft dabei auf ein entscheidend Drittes; zunächst Koyrés Beobachtung:

Hier wie in seiner Metaphysik zeigt sich Descartes als Schüler Augustins und Plotins, entfernt sich von den klassischen thomistischen Beweisen und greift auf die Gedanken Augustins, Anselms und Bonaventuras zurück. (ESGA 25, S. 81)

Den Hintergrund bildete die Frage – und die Texte müssen ausführlich sein, weil mit »Mystik« spätere Lebens- und Denkjahre und Edith Steins Selbstinterpretation²⁵ vorgezeichnet sind –, die Frage also:

Wenn wirklich gemäß unserer Interpretation für Descartes wie für Augustin, für Bonaventura und die Mystiker Gott Gegenstand einer Intuition ist, wenn die Gottesidee klarer ist als irgendeine andere, seine Existenz sicherer als irgendetwas anderes, selbst als unsere eigene Existenz, wenn andererseits in Gott allein, in der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens und seiner Schöpferfähigkeit das Wahre und einzige Fundament, Kriterium und Rechtsgrund all unserer Erkenntnis, auch der klaren und deutlichen ist – was soll dann der Versuch, seine Existenz durch eine rationale Deduktion zu beweisen, wozu sollte sie gut sein? (Ebd.)

²⁴ Sth II 109 ad 2 = Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 14 (Der Neue Bund und die Gnade), Heidelberg-Graz 1955, S. 74.

²⁵ Siehe Bernd Urban: »*Liebeslied und Harfenspiel. Lyrisch-mystische »Strömungen« bei und um Edith Stein*«, in: Edith Stein Jahrbuch, 18 (2012), S. 152–198.





Wozu also Beweise? Im Cartesianismus gebe es diese Schwierigkeit – und was Koyré jetzt ausführt und Edith Stein übersetzt, wirkt bis in ihre kürzliche und entscheidende Teresa-Lektüre²⁶ als eigenes frühes Interpretations- und Aufgabenfeld; die Schwierigkeit sei dem Cartesianismus nicht allein eigen:

Sie findet sich in allen Systemen, die auf mystische Intuition aufgebaut sind, von Plotin bis zu Bonaventura und bis auf unsere Tage, und dieselben Gründe, die die Position Descartes' bestimmen, zwingen auch die mystischen Philosophen, rationale Beweise für die Existenz Gottes anzuhäufen, Beweise, die die Intuition weder ersetzen noch verstärken und erleuchten. Die Intuition ist ein seltenes Geschenk, sie steht uns nicht immer zu Gebote, und obwohl auf dem Grunde all unserer Wahrnehmungen und Gedanken verborgen, ist die Erfassung Gottes undeutlich. Man muß sie befreien, herauslösen und ihre reale Bedeutung erweisen. Man muß auch der rationalen Kritik der Ungläubigen gleich rationale Beweise entgegenstellen, man muß ihnen Gott durch die Vernunft nahebringen, um ihnen sein Wesen begreiflich zu machen, um sie sich selbst begreiflich zu machen, um ihnen die Augen zu öffnen für seine allzu blendende und überströmende Klarheit. Die Intuition ist klar, aber sie ist undeutlich. Die Beweise machen durch die rationale Deduktion seiner Existenz zugleich die Idee Gottes deutlicher, sie vermitteln uns eine wahre Vernunftidee, sie ermöglichen uns, seine Attribute abzuleiten, sie geben uns eine rationale Erkenntnis, die das einzig mögliche Fundament für eine philosophische Analyse ist. Die direkte Intuition ist in sich selbst letzte Basis aller Philosophie; sie ist noch nicht selbst Philosophie. Vollkommen ihrer Natur nach, ist sie unvollkommen und fragmentarisch dem Grad nach, und erst in der himmlischen, der übernatürlichen Schau wird sie ihre Vollkommenheit erreichen und der Vernunft Gründe und logischen Hilfsmittel entbehren können, die ihr Stütze und Rückhalt geben, die auf diskursivem Wege fixieren, was in der Intuition nur implizite und undeutlich gegeben war. (Ebd., S. 82f.)

Kaum war die Übersetzung *Descartes und die Scholastik* von Edith Stein (und Hedwig Conrad-Martius) als Buch erschienen – sie konnte Alexandre Koyré persönlich²⁷ – nahm sie eine neue »Übertragung« in Angriff: es ist *Die Idee der Universität* des Konvertiten und Kardinals John Henry Newman (1801–1890), zweigeteilt in Vorträge, »gehalten für die Katholiken von Dublin« und »gelegentliche Vorlesungen und Abhandlungen für die Mitglieder der katholischen Uni-

²⁶ Siehe das Kapitel »Teresa: Leben und Seelenburg«, in Bernd Urban: Edith Stein, Anm. 5, S. 70–73.

²⁷ Über Beziehungen und Vita s. ESGA 25, S. XI f.





versität« (ESGA 21, S. VII). Über tausend DIN-A4-Seiten schreibt sie in den Jahren 1923 und 1924 und stößt dabei auf Newmans Hochschätzung Platons und der antiken Literatur. Ein »Genie« sei der wie Pindar, Tacitus und St. Hieronymus (ebd., S. 243) und wie Shakespeare, »unser größter Dichter«, und

warum sollte die Geschicklichkeit im Wortgebrauch nicht ebenfalls den großen urbildlichen Ideen dienstbar und ihr Werkzeug sein, in deren Betrachtung ein Plato oder Vergil lebt? (Ebd., S. 241)

Platon sei »der echte Typus hoch sich aufschwingender Philosophie« (*Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte*; ESGA 22, S. 5).

In den »Universitäts-Fragen« kommt Newman – nach Darstellung der englischen katholischen Literatur in ihren Beziehungen zur »klassischen Literatur«, zum »lateinischen Stil« und zum »allgemeinen religiösen Wissen« – zu bemerkenswerten Ausführungen. Damit sich ein junger Katholik mit einem doch gebildeten Protestanten unterhalten könne, sollte er nicht nur um Theologie, Dogma und Bibel wissen, sondern – »wenn er unsere Universität mit Würden und Preisen verlassen hat« – auch »etwas« über die »Einteilungen« und »Geschicke« des Christentums »bis auf unsere Tage« (ESGA 21, S. 311f.). Und nun entwickelt Newman ein Programm, das die übersetzende Jung-Katholikin wohl aufmerken ließ und vielleicht zu Nachforschungen bewegte; vom Christentum also gelte für den »jungen Katholiken«:

Er sollte eine gewisse Vorstellung von seiner Ausbreitung haben und von der Ordnung, in der die Nationen, die sich ihm unterworfen haben, in seinen Bezirk eingetreten sind; und von der Reihe seiner Väter und seiner Schriftsteller im allgemeinen und von den Gegenständen ihrer Werke. Er sollte wissen, wer St. Justinus Martyr war und wann er lebte; in welcher Sprache St. Ephraim geschrieben hat; worauf der literarische Ruhm des hl. Chrysostomus begründet ist; wer Celsus oder Ammonios oder Porphyrios oder Ulphilas, Symmachus oder Theoderich war. Wer die Nestorianer waren; welches die Religion der Barbarenvölker war, die vom Römischen Reich Besitz ergriffen; wer Eutyches war oder Berengar, wer die Albigenser. Er sollte etwas über die Benediktiner, Dominikaner und Franziskaner wissen, über die Kreuzzüge und die Haupttriebkkräfte darin. Er sollte imstande sein zu sagen, was der Heilige Stuhl für Bildung und Wissenschaft getan hat; über die Stellung, die diese Inseln in der Geistesgeschichte des dunklen Zeitalters einnehmen; welchen Anteil die Kirche an der Wiedererweckung der Wissenschaften hatte und wie ihre





höchsten Interessen damit verknüpft waren, wer Bessarion war oder Ximenes, William von Wykeham oder Kardinal Allen. Ich sage nicht, daß wir für ein solches Wissen bei jedem fertigen Studenten, der uns verläßt, einstehen können, aber wir können doch wenigstens solchem Wissen in unsern Hörsälen und Prüfungsräumen Einlasse gewähren, wir können dazu ermuntern. (Ebd., S. 312f.)

Wichtiges und Ergänzendes zum Koyré-Befund war zu erfahren; der Kommentar der ESGA belehrt uns, wie der Glaubensgegenstand wiederholt mit ihrem bisherigen platonischen Wissen in Berührung und Vermittlung kommt, denn der Konvertit, Märtyrer und Philosoph *Justinus* († um 165) war platonisch ausgebildet, die »zentrale christliche Wahrheit war ihm die Offenbarung des Logos-Christus«; *Ammonios Sakkas* (um 175–242) war Begründer des Neuplatonismus in Alexandria und der Lehrer Plotins und des Origines; *Porphyrios* (234–302/305) war Plotins Biograph und Editor und Kommentator von Platons *Parmenides* (»sein triadischer Geist- bzw. Gottesbegriff und die Rolle des Willens an seiner Seelenlehre wurde trotz seiner Kritik am Christentum für die frühchristlichen Theologen bedeutsam«); und später dann *Johannes Bessarion* (1403–1472), Patriarch von Konstantinopel, »bemühte sich um Reformen in griechischen und lateinischen Klöstern« und »förderte als Humanist viele Gelehrte in seiner »Akademie« in Rom«, übersetzte die *Metaphysik* des Aristoteles und verfaßte die berühmte Schrift *In calumniatorem Platonis*.²⁸ Und die Newman übersetzende Germanistin mochte interessiert haben, daß Bessarions Schrift 1469 gedruckt wurde und »die ernsthafte Auseinandersetzung mit Platon stärker beeinflußt habe als jedes andere Werk des 15. Jahrhunderts«, freilich gesehen »im Lichte des Neuplatonismus«.²⁹

Edith Stein war bei Koyré vielfach auf Thomas von Aquin gestoßen, Newman sprach vom »großen Intellekt« und nennt ihn neben Aristoteles, Newton und Goethe (ESGA 21, S. 125). Jetzt liest sie weiter von ihm und den »Irrtümern« Platos; die Herausgeber einer französischen Thomas-Ausgabe hatten gemeint – Newman zitiert sie, Edith Stein übersetzt:

²⁸ Sämtliche Angaben in ESGA 21, S. 312f.

²⁹ So Heinz Otto Burger in: *Renaissance-Humanismus-Reformation. Deutsche Literatur im europäischen Kontext*, Bad Homburg-Berlin 1969, S. 94.





Nicht ohne Grund erkannte St. Thomas Aristoteles als den Meister der menschlichen Philosophie an; denn weil Aristoteles kein Theologe war, hatte er nur logische, physikalische, psychologische und metaphysische Thesen behandelt und die ausgeschlossen, die sich mit den übernatürlichen Beziehungen des Menschen zu Gott beschäftigen, d. h. die Religion; und gerade da war, auf der andern Seite, die Quelle der schlimmsten Irrtümer anderer Philosophen, und besonders Platos. (Ebd., S. 359)

Edith Stein steht nach Newman vor dem Beginn ihrer umfangreichsten und jahrelangen Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* (ESGA 23/24) des Thomas von Aquin und wird dort seiner Plato-Kritik und -Rezeption begegnen; zuvor hat aber eine weitere Plato-Rezeption auf sie eingewirkt: Es ist die in Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Der Plato-Reichtum der Zwanzigerjahre wächst, Kant und Husserl wirken mit.

V. GRÜND-LICHES: SEIN UND ZEIT (1927) – HUSSERL ZUVOR UND DANEBEN

Heidegger hatte sein Werk *Sein und Zeit* Husserl »in Verehrung und Freundschaft zugeeignet« und ein Zitat aus Platons *Sophistes* vorangeschickt:

Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck »*seiend*« [ὄν] gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.³⁰

Schon in seiner Marburger Vorlesung von 1924/25 hatte sich Heidegger der Interpretation des *Sophistes* unter Hinzuziehung des *Parmenides*, des *Theaitetos* und des *Phaidros* gewidmet unter dem Leitthema:

Die Gewinnung der ἀλήθεια als des Bodens der platonischen Seinsforschung. Interpretationen zu Aristoteles »Nikomachische Ethik« Buch VI und X, Kapitel 6–8, »Metaphysik« Buch I, Kapitel 1–2.³¹

³⁰ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979 [1927], S. 1 (= 244a; PlW 6, S. 315).

³¹ Martin Heidegger: *Platon-Sophistes, Gesamtausgabe*, Bd. 19, Frankfurt a. M. 1992, S. 21.





Nahezu 200 Seiten Aristoteles-Analyse in der 650seitigen Druckfassung der Vorlesung (über die »Vermögen«: Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, Verstand; über Sophia und Eudaimonia, Logos und Nous; über die Bestimmung der Metaphysik als theoretische Wissenschaft von der ersten Ursache alles Seienden, über Wahrnehmung und Empirie) weisen zu den Platon-Befunden in *Sein und Zeit*; die Frage nach dem Sinn des Seins habe beide, Platon wie Aristoteles, »in Atem gehalten«, aber mit »Entdeckung« der »*Einheit der Allegorie*« habe Aristoteles – bei aller »Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons« – das »Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt.«³² Vorweisend auch auf unsere Folgekapitel ist die weitere Einschätzung Heideggers festzuhalten:

Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht. Die mittelalterliche Ontologie hat dieses Problem vor allem in den thomistischen und skotistischen Schulrichtungen vielfältig diskutiert, ohne zu einer grundsätzlichen Klarheit zu kommen. (Ebd.)

Das liest Edith Stein in der Anfangsphase der Übersetzung der *Veritas*-Disputation des Thomas; Heideggers Buch hatte sie »bald nach dem Erscheinen durchgearbeitet« (ESGA 10, S. 5), das *Sophistes*-Zitat, das »Heidegger an den Anfang von ›Sein und Zeit‹ gesetzt hat« (ESGA 11/12, S. 11), verwendet sie selbst und schreibt nach »starkem Eindruck« (ebd., S. 7):

Es ist nicht möglich, auf wenigen Seiten ein Bild vom Reichtum und der Kraft der oft wahrhaft erleuchtenden Untersuchungen zu geben, die in Heideggers großem Torso »Sein und Zeit« enthalten sind. Vielleicht hat kein anderes Buch in den letzten zehn Jahren das philosophische Denken der Gegenwart so stark beeinflusst wie dieses, wenn man vielfach auch den Eindruck bekommt, daß nur die neugeprägten *Worte* aufgegriffen wurden, ohne daß man ihren radikalen Sinn und ihre Unvereinbarkeit mit dem übrigen begrifflichen Rüstzeug, das unbedenklich daneben verwendet wird, erkannt hätte. (Ebd., S. 445)

Meint sie schon die Anfangsdifferenz des »*Gefragten*«, »*Erfragten*« und »*Befragten*«, in der nochmals aus dem *Sophistes* (242 c; PlW 6, S. 309) zitiert wird? Heidegger hatte geschrieben:

³² Heidegger: *Sein*, Anm. 30, S. 3.





Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht $\mu\theta\theta\acute{o}\nu \tau\iota\nu\alpha \delta\iota\eta\gamma\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$, »keine Geschichte erzählen«, d. h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet.³³

Edith Stein liest nun von Platons und des Aristoteles »Arbeit« an der den »positiven Wissenschaften vorauslaufenden« Auslegung des Seienden auf die »Grundverfassung seines Seins« hin in »Grundbegriffen« (ebd., S. 10), liest, warum »die sich bei *Plato* ausbildende antike Ontologie zur ›Dialektik‹« werde, für die Aristoteles »kein Verständnis mehr« hatte, »weil er sie auf einen radikaleren Boden stellte und aufhob« (ebd., S. 25), die innerhalb der antiken Ontologie ihre »wissenschaftlich höchste und reinste Stufe« erreichte (ebd., S. 26), liest weiter über den »Begriff des Logos« (ebd., S. 32ff.) bei Platon und Aristoteles und muß sich – ihre »Wort«-Kritik bedenkend – folgendem »Hinweis« Heideggers gegenüber sehen:

Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in *Platons* »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des *Aristoteles* mit einem erzählenden Abschnitt aus *Thukydides*, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern. (Ebd., S. 39)

Edith Stein liest auch – die Husserl-Vorlage zur aristotelischen »Apophantik« in ihrer *Einführung in die Philosophie* ergänzend (s. o.) – die entsprechende Passage in *Sein und Zeit*; Heidegger führt zur »philosophischen Betrachtung« des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, nach dem »Phänomen des apophantischen ›Als‹«, aus:

Dies erste Suchen nach der Struktur des so vorhandenen $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ findet ein *Zusammenvorhandensein* mehrerer Wörter. Was stiftet die Einheit dieses Zusammen? Sie liegt, was *Plato* erkannte, darin, daß der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ immer

³³ Heidegger: *Sein*, Anm. 30, S. 6.





λόγος τινός ist. Im Hinblick auf das im λόγος offenbare Seiende werden die Wörter zu *einem* Wortganzen zusammengesetzt. *Aristoteles* sah radikaler; jeder λόγος ist σύνθεσις und διαίρεσις zugleich, nicht entweder das eine – etwa als »positives Urteil« – oder das andere – als »negatives Urteil«. Jede Aussage ist vielmehr, ob bejahend oder verneinend, ob wahr oder falsch, gleichursprünglich σύνθεσις und διαίρεσις. (Ebd., S. 159)

Und endlich liest Edith Stein Original-Platon – kein »Akrobatentstück« wie einst in der Prüfung; Heidegger hatte im Kapitel »Die Innerzeitigkeit und die Genesis des vulgären Zeitbegriffes« über das »Jetzt« nachgedacht, »mag auch in jedem Jetzt ein anderes ankommend verschwinden«:

Als *dieses* Wechselnde zeigt es doch zugleich die ständige Anwesenheit seiner selbst, daher denn schon *Platon* bei dieser Blickrichtung auf die Zeit als entstehend-vergehende Jetztfolge der Zeit das Abbild der Ewigkeit nennen mußte (ebd., S. 423),

und Heidegger zitiert *griechisch* aus dem *Timaios* vom »Erzeuger«:

So sann er darauf, ein bewegliches Abbild der Ewigkeit zu gestalten [εἰκὸν δ' ἐπενόει κινήτῳ τινὰ αἰῶνος ποιῆσαι], und macht, indem er dabei zugleich den Himmel ordnet, von der in dem Einen verharrenden Ewigkeit ein in Zahlen fortschreitendes ewiges Abbild, und zwar dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben. (Ebd.; 37d 5–7; PlW 7, S. 55)

Auf den *Timaios* wird Edith Stein mehrfach zurückkommen, die Vorlinien zu *Endliches und ewiges Sein* sind gezeichnet, aber noch ehe sie bei schon begonnener Thomas-Übersetzung in Heideggers Buch auf Thomas von Aquin trifft, wird sie durch die Husserl- und Kant-Verweise dort³⁴ an *deren* Auseinandersetzung mit Platon erinnert. Gehört und gelesen davon hatte sie in ihren Lehr- und Assistenzjahren bei Husserl (1915/16–1918); der Neukantianer Paul Natorp (1854–1924), dessen *Allgemeine Psychologie* sie für ihre Dissertation konsultierte (ESGA 5, S. 116) und auf dessen *Individuum und Gemeinschaft* sie in ihren *Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie* (1922) weist (ESGA 6, S. 8), hatte die platonischen Rückverweise bei Husserl zusammengestellt: »Anschauung«, »Intuition«, »Eidos«, »Einsicht«, »Greifen«, »Ergreifen«, »Erfassen«, »Empfin-

³⁴ Siehe Hildegard Feick: *Index zu Heideggers ›Sein und Zeit‹*, Tübingen 1991, S. 122.





den«, das »Gegebene«, »Schau«, »logische Rechenschaft (ein λόγον δίδόναι)« und Nachweise ihrer »Leistung als ὑποθέσεις, ›Grundlegungen‹ zu standhaltenden *Erkenntnissen – Wissenschaften*«. ³⁵ Aber Natorp meinte, bei Husserl auch zu sehen,

daß er zwar bis zum Eidos Platos vorgedrungen, aber auf der *ersten Stufe* des Platonismus, der der starren, unbeweglich »im Sein dastehenden« Eide stehengeblieben ist, den letzten Schritt Platos, der erst der größte und eigenste war: die Eide in *Bewegung* zu bringen, sie in der letzten *Kontinuität* des Denkprozesses zu verflüssigen, nicht mitgemacht hat. (Ebd., S. 44)

Die »tiefste Entdeckung« Platos, nämlich die der »Kinesis der Eide«, war – so Natorp weiter – durch das jahrtausendelange »Verhängnis« auch des Aristotelismus verdeckt, so daß er

bei scheinbar vollständiger Übernahme des platonischen Rationalismus des »Beweisens« gerade jene tiefste Einsicht Platos verfehlt, vielmehr, wo sie, mehr in den Konsequenzen als im Prinzip selbst, ihm bei Plato oder den Pythagoreern entgegentrat, sie in echt althellenischem Zurückscheuen vor den Unendlichkeiten bewußt verleugnet. (Ebd., S. 43f.)

Wir werden auch Edith Steins Kritik an Aristoteles – und ganz ähnlich auch an Heidegger – noch begegnen; vorerst sind aber noch weitere Aufbauschritte nötig, wir sind jetzt auf der Rezeptionsstufe der Lehrerin um 1927.

(Fortsetzung im nächsten Jahrbuch)

³⁵ Paul Natorp: »Husserls ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie‹«, in: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 7 (1917/18), S. 224–246; auch in Paul Noack: Husserl, Anm. 1, S. 36–60; die Zitate S. 40f. Paul Natorps Buch *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* erschien 1921 in zweiter Auflage. Heideggers »Nachruf auf Paul Natorp« in Sophistes, Anm. 31, S. 1–5.

