



4. Religionsphilosophie

RODRIGO ÁLVAREZ¹

Der Einfluss von Joseph Gredt auf das Denken von Edith Stein

Eine Annäherung an die Grundlagen der Philosophie und der Theologie vom *Endlichen und ewigen Sein* her

VORWORT

Der Vorschlag von Edith Stein, das Problem des Seins begrifflich zu fassen, durchläuft mehrere Stadien in ihrem Werk, doch kann behauptet werden, dass die Stellen in »Endliches und ewiges Sein« es mit stärkerer Intensität entwickeln. Es bleibt die Frage nach der innersten Motivation der Autorin. Sie stellt fest: »Aber das liegt im Wesen allen menschlichen Philosophierens: die Wahrheit ist nur *eine*, aber sie legt sich für uns in Wahrheiten auseinander, die wir Schritt für Schritt erobern müssen; wir müssen an einem Punkt in die Tiefe gehen, damit sich uns größere Weite erschließe; aber wenn sich ein größerer Umkreis erschlossen hat, dann wird sich am Ausgangspunkt eine neue Tiefe auftun«.² Somit begnügt sich die Philosophie nicht mit einer einzigen Antwort. Im Gegenteil; sie erforscht, untersucht und stellt immer wieder die radikalsten Fragen.

Der Sinn des Seins ist die interessanteste und zugleich die kontroverseste Frage in der Geschichte des philosophischen Denkens. Denn dieses können wir – mit Worten Edith Steins – »(...) wie die Frage

¹ Referat im Rahmen des II. Symposiums über Edith Stein: Zur Endbegründung der Freiheit bei Edith Stein (23. und 24. Juni 2011), Theologische Fakultät an der Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

² E. Stein, *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2006), 9. (*Hinweis der Redaktion*: Der Autor verwendet in seinem Beitrag die 1996 in Mexiko erschienene, spanische Übersetzung von Alberto Pérez Monroy.)





nach dem Sein als das Beherrschende sowohl im griechischen wie im mittelalterlichen Denken ansehen (...), als das Unterscheidende aber, dass den Griechen diese Frage angesichts der natürlichen Gegebenheit der geschaffenen Welt aufging, dass sie sich aber den christlichen Denkern (in gewissem Umfang auch den jüdischen und islamischen) erweiterte durch die übernatürliche Welt der Offenbarungstatsachen«.³ Das Sein wird der attischen Auffassung nach verstanden als das, was herrscht und beherrscht. Im mittelalterlichen Horizont dagegen verbindet sich das Natürliche mit dem Übernatürlichen. Die Moderne brachte eine Trennung zwischen Philosophie und Theologie mit sich. Denn das Interesse hat sich vom Sein auf die Frage des Erkennens verlagert. Die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte das Wiedererblühen der christlichen Philosophie, und die »moderne Philosophie« ihrerseits entdeckte, wie Edith Stein schreibt, »daß es auf dem Wege, den sie seit etwa drei Jahrhunderten verfolgte, nicht mehr weiterging«.⁴ Die »Seinslehre« kam, so Edith Stein weiter, »deshalb wieder zu Ehren«, und zwar »zuerst als *Wesensphilosophie*«, der sich die »Existenzphilosophie« zu Seite stellte, als deren »Gegenpol« Stein die Seinslehre von Hedwig Conrad-Martius bezeichnet.⁵ In eben diesen Rahmen fügt sich die Suche unserer Autorin nach der Wahrheit ein. Es bestehen gleichsam zwei Philosophien mit zwei verschiedenen Ausdrucksweisen, die sich zu verständigen suchen. Oder vielmehr Vernunft und Glaube, die sich in eine christliche Philosophie ineinanderfügen,⁶ welche es »als ihre vornehmste Aufgabe [ansieht], Wegbereiterin des Glaubens zu sein.«⁷ Dazu befolgt sie folgendes Prinzip: »Prüfet alles und das Beste behaltet«.⁸

Edith Stein stellt eine Brücke zwischen beiden Traditionen her. Dazu stellt Gerl-Falkowitz fest: »Der Beitrag von Edith Stein stellt sich dar wie ein Dialog, der durch seine eigene Form nicht den reinen Zufall der am Dialog Beteiligten, sondern die Spannung zwischen ihnen offenbart.«⁹

³ Ebd., 12.

⁴ Ebd., 14.

⁵ Ebd., 15.

⁶ Vgl. J. Maritain, *Siete lecciones sobre el ser* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943).

⁷ E. Stein (aaO), 35.

⁸ E. Stein (aaO), 36. 1 Thess 5, 21.

⁹ H. B. Gerl-Falkowitz, *El impulso cristiano en orden a una filosofía abierta al ser. El caso de Edith Stein*, in: *Revista Española de Teología* 60 (2000), 255: »La contribución de Stein se articula como un diálogo, que por su misma forma pone de manifiesto no la mera coincidencia entre los interlocutores, sino la tensión entre ellos«.





Wir könnten behaupten, dass unsere Autorin die Frage nach dem Sein vom Wort »Sinn«¹⁰ her entwickelt. D. h., ist es relevant, dass wir nach dem Sein fragen? Ist dieses Seinsverständnis für mein persönliches Gewissen wichtig? Wie gelangen wir zu diesem Seinsverständnis? Wir können das Wort »Sinn« als mit der Vollkommenheit der Realität vergleichbar verstehen. Somit ist es in diesem Zusammenhang wichtig, den Einfluss von Edith Stein¹¹ näher zu betrachten. Es ist zu bedenken, dass Edith Stein die Linie der großen philosophischen Forscher wie Aristoteles, Thomas von Aquin¹², Duns Scotus, Husserl, Przywara und Hedwig Conrad-Martius weiterführt. Diese formulieren die Suche nach der Wirklichkeit von einem Sinn her, der sie begründet. Das Sein muss jedoch auch von der Kontingenz her gedacht werden. Bei dieser Denkerin verschmelzen jedoch die Vorstellungen von Transzendenz¹³, Beteiligung und Abstufung – die dem Pseudo-Dionysius eigen sind – von einer kreatürlichen Einstellung aus.¹⁴ Die kontingente Wirklichkeit ist geordnet. Jedes Seiende nimmt einen Raum ein. Darum ist die Beziehung zwischen dem gründenden Sein und dem endlichen Sein zu erklären, denn darauf beruht eine Ordnung, die sich jedem Verständnis entzieht.¹⁵

¹⁰ Vgl. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Tomo IV (Editorial Ariel, Barcelona 2001), 3232–3234. Husserl bezeichnet als Sinn jenes, was durch die Einheit ausgedrückt wird, die sowohl die Signifizierung als auch deren signifikative Erfüllung deckt. Robert Schinzinger (1879–1939) stellt fest, dass es drei Sinne des Seins gibt: das Sein als Bezug zum Sinn eines allgemeinen Seienden; das leere Sein als Negation des Nichts und des Sinnes und das absolute Sein als Ganzheit des signifikativen Seienden. Demnach ist der Sinn eine ontologische Anordnung der Realität. Es handelt sich nicht um eine Eigenschaft, sondern um eine Tendenz, sich auf verschiedene spezifische Weisen zu verhalten. Deswegen untersucht unsere Autorin die verschiedenen Bedeutungen des Wortes »Sein«.

¹¹ E. García Rojo, *Una mujer ante la verdad: aproximación a la filosofía de Edith Stein* (Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002), 150. Vgl. auch F. Haya, *El marco fenomenológico y el realismo metafísico en Edith Stein*, in: *Anuario Filosófico* Vol. XXXI/3 (Universidad de Navarra, Navarra 1998), 824–825. F. J. Sancho, *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein* (Editorial Monte Carmelo, Burgos 2000), 129–165. E. García Rojo, *Edith Stein: existencia y pensamiento* (Editorial Espiritualidad, Madrid 1998), 119–141. E. García Rojo, *Una mujer ante la verdad*, 173–276.

¹² Vgl. S. Agullo, *Resurgentes thomistes dans la pensée d'Edith Stein* (Université de Paris IV–Sorbonne 1994), 59–77.

¹³ Vgl. M. Barukinamwo, *Edith Stein pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale* (Publications Universitaires Européennes, Frankfurt 1982).

¹⁴ T. van den Driessche, *L'altérité, fondement de la personne humaine dans l'œuvre d'Edith Stein* (Université Catholique du Louvain-la-Neuve 2008), 173ff.

¹⁵ D. del Gaudio, *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, in: *Teresianum* 55 (2004) 77–113.365–393; 56 (2005), 83–115.395–431.





Das ewige Sein ist Teil vom endlichen Sein, hebt es aber nicht auf. Im Gegenteil: es erfüllt und bereichert es. Hierüber führt Edith Stein einen Dialog mit dem Mönch Joseph Gredt. Dieser Professor wird in »Endliches und ewiges Sein« anfangs nur diskret erwähnt. Im Laufe des Werkes erscheint er jedoch als ein weiterer am Dialog Beteiligter. Es eröffnet sich ein Dialog, der allerdings auch einen polemischen Ton enthält. Unsere Autorin nimmt Stellung und legt ihren Standpunkt dar. Sofort kommt die Frage auf: Wer ist Joseph Gredt? Lässt sich eine Beziehung zwischen beiden Autoren feststellen? Ist er ein wichtiger Autor? Auf den folgenden Seiten werden wir versuchen, auf diese Fragen zu antworten.

JOSEPH GREDT (1863–1940)

Joseph Gredt wurde am 30. Juli 1863 in Luxemburg als Sohn von Dr. Nikolaus Gredt und Franziska Hofmann geboren. Er erhielt die Namen Johann Nikolaus August. Als junger Mann trat er in das Seminar seiner Heimatstadt ein. Dort erhielt er eine solide thomistische Ausbildung von Professor Johannes Woltrink.

Am 24. August 1886 erhielt er von Bischof Johann Joseph Koppes die Priesterweihe und wurde sofort nach Rom gesandt, um seine Ausbildung fortzuführen. Die ewige Stadt verschaffte ihm eine Erweiterung seiner thomistischen Kenntnisse unter der Leitung von Kardinal Francesco Sarolli, Professor an der Universität Urbaniana von der Propaganda Fide und dem Dominikaner Alberto Lepidi, »Magister Sacri Palatii Apostolici.«¹⁶ Danach studierte er in Innsbruck Syrisch, Hebräisch, Aramäisch und Arabisch bei Professor Gustav Bickell.

Später trat er in die Abtei Seckau in der Steiermark (Österreich) ein, wo er am 18. Mai 1891 seine Ordensgelübde ablegte. 1896 wurde er in die Abtei Sant’Anselmo¹⁷ nach Rom geschickt, wo er von 1896 bis 1940 Philosophie dozierte und unterbrach seine Lehrtätigkeit nur während des 1. Weltkrieges (1915–1917), kehrte aber danach in sein

¹⁶ Vgl. T. Urdanoz, *Historia de la filosofía VIII* (BAC, Madrid MCMLXXXV), 508–509.

¹⁷ Vgl. P. Engelbert, *Geschichte des Benediktinerkollegs St. Anselm in Rom*, in: *Studia Anselmiana 98* (Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1988), 149–154. A. Ryan, *The objectivity of the sense of vision: with the especial reference to the doctrine of father Joseph Gredt O.S.B.* (Pontifical University of studies of St. Thomas Aquinas, Roma 1965).





Kloster zurück. Sein Lehramt trat er in dem gerade eingeweihten Kloster auf dem Aventin an. Das Lehrerkollegium bestand aus sieben Professoren, von denen zwei Philosophie dozierten. Odo Haug erteilte den Cursus Major und Joseph Gredt, damals gerade 33 Jahre alt, den Cursus Minor.¹⁸ Es fiel ihm zu, dieses Lehrzentrum einzuweihen, welches größtenteils von der Benediktiner-Kongregation von Beuron getragen wurde.

Im Jahr 1932 wurde die Philosophische Fakultät in Sant'Anselmo gegründet. Der erste Dekan war Joseph Gredt. 1938 wurde anlässlich des 75. Geburtstages des Benediktinermönches eine *Miscellanea Philosophica* veröffentlicht. In dieser Festschrift fanden sich die Autoren Maritain, Garrigou-Lagrange, Grabmann und Boyer zusammen, um den Jubilar zu ehren.¹⁹

In den ersten Jahren unterrichtete er Logik und später Ontologie. In seiner Darstellung des Denkens von Aristoteles und Thomas von Aquin befasste er sich mit der Methodik von Kommentaren zu den Werken dieser Autoren. So kam es, dass Kardinal Cayetano, Francesco Silvestre de Ferrara und Juan de Santo Tomás ihm als Grundlage seiner Ideen dienten.²⁰ Er systematisierte seine Gedanken in zwei Werken:

- 1) »Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ« (»Elemente einer aristotelisch-thomistischen Philosophie«), 2 Bände, Rom 1901
- 2) »De cognitione sensuum externorum« (Über die Erkenntnis der äußeren Sinne«), Freiburg 1921.

Joseph Gredt war nicht nur ein origineller Denker, sondern auch ein ausgezeichneter Pädagoge. Er unterrichtete über 40 Jahre lang mehrere Generationen von Benediktinern in der Lehre des Thomas von Aquin nach der von Leo XIII. im Lichte von dessen Enzyklika »Aeterna Patris« angestoßenen Bewegung. Darum entstanden seine zwei Werke als Lehrbücher für seine Schüler; vor allem der erste Band erlebte viele

¹⁸ Vgl. G. M. Colombás, *La Tradición Benedictina. Tomo Octavo: el siglo XIX* (Ediciones Monte Casino, Zamora 1999) 523.

¹⁹ Vgl. *Miscellanea Philosophica*, in: *Studia Anselmiana VII–VIII* (Pontificium Institutum S. Anselmi, Roma 1938).

²⁰ Vgl. A. Linage Conde, *San Benito y los benedictinos, Tomo VI* (Edição da Irmandade de S. Bento da Porta aberta, Braga 1993), 3485.





Auflagen an verschiedenen Orten²¹. Das war möglich, weil sein Latein einfach und leicht verständlich ist. Seine Darlegungen sind einfach und seine Schreibweise ist synthetisch. Diese Lehrbücher waren sehr nützlich und wurden von vielen Forschern der aristotelisch-thomistischen Metaphysik empfohlen.

Joseph Gredt starb 1946 im Alter von 77 Jahren, von denen er einen großen Teil dem Lehramt an der Universität gewidmet hat.

II. UNTERSUCHUNG DES DENKENS VON THOMAS VON AQUIN AM ENDE DES 19. UND ZU BEGINN DES 20. JAHRHUNDERTS

Die Herausgabe des Lehrbuches »Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticæ« ist im Lichte des Aufblühens des Thomismus gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Das päpstliche Lehramt hatte auf die Schaffung einer *philosophia perennis* oder christlichen Philosophie bestanden, welche die Angriffe der Moderne durch das Denken des Thomas von Aquin bekämpfen könnte. Darum bestätigt Leo XIII. am 4. August 1879: »Indem Wir daher erklären, dass Wir, vom wem immer es kommen mag, gern und dankbar jede künftige Äußerung, jede nützliche Erfindung und Bereicherung unserer Erkenntnis annehmen, richten Wir an Euch, Ehrwürdige Brüder, die dringende Mahnung, die goldene Weisheit des hl. Thomas wieder zur Geltung zu bringen und ihre Ausbreitung nach Möglichkeit zu fördern zum Schutz und zur Zierde des katholischen Glaubens, zum Wohl der Gesellschaft und zur Förderung aller Wissenschaften. Wir sprechen ausdrücklich von der Weisheit des hl. Thomas; denn wenn sich etwas findet, was von den Scholastikern mit zu großer Spitzfindigkeit untersucht oder mit zu wenig Überlegung vorgetragen wurde, wenn sich etwas findet, was mit den feststehenden Erkenntnissen der späteren Zeit nicht recht in Einklang zu bringen ist oder auf irgend eine Weise als unwahrscheinlich sich darstellt, dann liegt es Uns natürlich fern, dies der Gegenwart als Muster vorzuhalten. Im übrigen sollen die von Euch mit Klugheit ausgewählten Lehrer dahin streben, die Lehre des hl. Thomas von Aquin ihren Schülern einzupflanzen; dabei sollen sie vor allem deutlich auf ihre Gediegenheit und ihre Vor-

²¹ Zuerst in Rom (1899–1901) und zuletzt in Barcelona herausgegeben (1961). Dreizehn Auflagen insgesamt.





züge hinweisen.«²² Der päpstliche Wunsch ging den kirchlichen und intellektuellen Kreisen in Europa sehr zu Herzen.²³ So entstanden Institutionen, die sich dem Studium des Thomas von Aquin widmeten. Hier sind die Bemühungen von Kardinal Désiré-Félicien-François-Joseph Mercier um die Gründung des Instituts für Philosophie an der Universität Löwen zu erwähnen, an der Josef Maréchal lehrte. Er schuf auch die »*Révue neoscolastique de Philosophie*« zur Unterstützung der thomistischen Erneuerung. Diese Richtung begnügt sich nicht allein damit, die thomistische Lehre aufzuwerten, sondern stellt einen Dialog mit dem Denken der Moderne her. Ferner sind Pierre Mandonnet, Gründer der »*Bibliothèque thomiste*«, und Agostino Gemelli, Gründer der »*Révue de philosophie scolastique*«, hervorzuheben.

Das Wiederaufleben der thomistischen Studien bemühte sich nicht nur um die Vertiefung in Thomas von Aquin, sondern auch in andere Denker, wie Bonaventura oder Duns Scotus, die eine Synthese zwischen der christlichen Ordnung und der griechischen Weltanschauung schufen. Darum brachte das französische akademische Umfeld Personen hervor wie Étienne Gilson, Marie-Dominique Chenu oder Jacques Maritain, die sich mit der Einbettung des Thomas von Aquin in den historischen philosophischen Kontext befassten.

Darüber hinaus gibt es eine Denkrichtung, die nicht die thomistische Lehre verstehen, sondern die Gültigkeit ihres metaphysischen Grundes beweisen will. Diese Denker systematisieren Thomas von Aquin durch Lehrbücher und Traktate. Beispiele dafür sind Kardinal Tommaso Maria Zigliare mit seiner »*Summa philosophica*«, Albert Farges, Autor von »*Estudios filosóficos*«, und Reginald Garrigou-Lagrange mit seinem Werk »*La Synthèse thomiste*«.

II. 1. DAS BENEDIKTINERTUM UND DAS WIEDERAUFBLÜHEN DES THOMISMUS

Auch das Mönchtum wurde von diesem Forschungsimpuls ergriffen. So wurden von Benediktinern unzählige Studien über Thomas von

²² Leo XIII., *Aeterni Patris* (4. August 1879).

²³ Vgl. O. Pesch, *Tomás de Aquino* (Herder, Barcelona 1992), 39–48. E. Coreth et Alii, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. III (Encuentro, Madrid 1993), 281–373.





Aquin mit seiner philosophischen Ausstrahlung veröffentlicht²⁴. Ein Beispiel dafür ist Karl Schmid, Mönch vom Engelberg, und sein 1925 erschienenes Werk »Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach dem hl. Thomas«. Leopold Soukop von Seckau veröffentlichte 1925 »De evidentia principii causalitas«. Sowohl Carl Jellouschek als auch Beda Adloch studierten Persönlichkeiten wie Johannes von Neapel oder den hl. Anselm in ihren scholastischen Bezügen. Die Mönche von Maria Laach befassten sich mit der Erkenntnistheorie, was Matthias Thiel mit seinem Werk »Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen« (1929) belegt. Andere Mönche führten einen Dialog mit der Denkmethode des hl. Thomas: Beat Reiser von Einsiedeln schrieb »Die aristotelisch-thomistische Philosophie und ihre modernen Gegner« (1920), Lambert Lackner von Sankt Lambrecht die »Theoria de electronibus philosophice investigata secundum principia Philosophiae naturalis thomisticae« (1924). Auch die Psychologie beschäftigte sich mit diesen Studien. Einige Vertreter dieser Richtung sind: Vincent Knauer, der 1885 »Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie« veröffentlichte, und Daniel Feuling aus Beuron mit zwei Werken über das Thema: »Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in die psychologische Schau« (1940). Schließlich widmeten sich viele von ihnen der Systematisierung der Philosophie in Handbüchern und Abhandlungen. An erster Stelle haben wir da von Bernhard Kälin das Lehrbuch »Logik und Metaphysik« (1922) und das Werk »Ethik«. Aus dem italienischen Bereich bietet uns Paolo Carosi, Mönch von Subiaco, einen »Corso di filosofia« in sieben Bänden. Im Bereich des philosophisch-benediktinischen Denkens ist jedoch eine Gestalt hervorzuheben: Joseph Gretd mit seinen »Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae.« Wir werden nun den Aufbau dieses Werkes untersuchen.

²⁴ Vgl. A. Linage Conde (aaO), 3484–3491.





III. ELEMENTA PHILOSOPHIÆ ARISTOTELICO-THOMISTICÆ²⁵

Géry Prouvost²⁶ behauptet, dass die durch den Aufruf von Leo XIII. hervorgerufene Erneuerung zu einem als thomistische »Manualistik« bekannten Phänomen führte. Dieses versteht das philosophische Denken des hl. Thomas oft als ein System, das in sich völlig kohärent und autonom sei. Daraus sei zu schließen, dass die theologische Ordnung einen anderen Weg beschreite und diesem nachgeordnet sei. Die Auffassungen von Komplementarität oder von historischer Kontextualisierung unterlägen einem didaktischen und apologetischen Streben. Wichtig für diese Autoren ist es, die Begriffe darzulegen, die die thomistische Rationalität auf ihrem Weg zur Theologie hervorheben. In diesem Sinn gab P. Hugon im Jahre 1903 seinen »Cursus philosophiæ Thomisticae« zum Druck. Zwei Jahre später veröffentlichte Kardinal Mercier in Löwen seinen »Cours de philosophie«.

Joseph Gredt bleibt dieser Auffassung nicht fern. Darum veröffentlichte er 1899 die »Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticae«. Dieses Werk entstand aus seiner langjährigen Lehrtätigkeit am päpstlichen Institut Sant'Anselmo. Die »Elementa« fassen das Wesentliche der aristotelisch-thomistischen Spekulation seiner Epoche zusammen, da sie sich nicht auf diese Autoren noch auf ihre Kommentatoren beschränken, sondern einen Schritt in Richtung Auseinandersetzung gehen, stand doch der Kampf gegen den Modernismus beständig vor Augen.

Das Lehrbuch von Gredt umfasst zwei Bände: der erste befasst sich mit der Logik und der Naturphilosophie, der zweite bietet eine systematische Metaphysik und Ethik.

BAND I:

1) Logik:

Logica Formalis: De simplici apprehensione, de iudicio et de ratiocinio.

²⁵ J. Gredt, *Elementa philosophiæ aristotelico-thomisticae*, I-II Vol. (Herder, Friburgi Brisgoviae 1932). Es gibt eine Rezension dieses Werkes von Martin Heidegger. Vgl. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 16 (Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 2000), 29–30. Vgl. auch die Rezension in: *Journal of Philosophy* Vol. 33, 5 (1936), 130–131.

²⁶ Vgl. G. Prouvost, *Thomas d'Avin et les thomismes* (Les éditions du Cerf, Paris 1996), 40ff.





Logica Materialis: Logica prooemialis, logica praedicamentalis et logica demonstrativa.

2) Philosophia naturalis:

Philosophia naturalis generalis: De ente mobili in genere.

Philosophia naturalis specialis: De ente mobili in specie: motu, de alteratione et de anima.

BAND II:

1) Metaphysica:

Metaphysica generalis: De ente immateriali in genere.

Metaphysica specialis: De ente immateriali creato et de ente immateriali increato seu de Deo.

2) Ethica:

Ethica Generalis: De fine ultimo hominis, de actu morali et de regula moralitatis seu de lege.

Ethica specialis: De iure in genere, de iure individuali et de iure sociali.

Beide Bände präsentieren die klassische Methode der scholastischen Darlegung. Es wird eine Arbeitsthese formuliert, die dann untersucht, geklärt bzw. gelöst wird:

- a) Darlegung des *status quaestionis* der zu behandelnden Frage
- b) Beweis der These nach Art eines Syllogismus
- c) Darlegung der Folgen des Beweises der These (Corollaria)
- d) Applikation der Ergebnisse und Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken der Zeit.

Hierzu kommen Fußnoten zu damit verbundenen Themen, sowie ein alphabetisches Verzeichnis mit Orts- und Eigennamen.

Das relevanteste Thema in seinen *Elementa* ist die Metaphysik, die sich oft auf die logische Überlegung stützt. Linage Conde stellte fest: »Seine Erkenntnistheorie gründet auf einer Metaphysik der Erkenntnis; in ihr zeigt er sich jedoch thomistischer als Thomas von Aquin selbst«. ²⁷ Darin besteht die Schwierigkeit dieses Autors. Die von ihm verwendeten Begriffe des Aquinaten entfernen sich oft vom ursprüng-





lichen Sinn des *Doctor communis*. Die Idee des Seins scheint zu herrschen, »(...) obwohl er die neoplatonische Öffnung zur Existenz der Neo-Scholastik nicht verachtet.«²⁸ Im Hintergrund seiner Lektüre steht darum ein Angriff auf den Skeptizismus und den kantischen Kritizismus von Tongiorno, Palmieri, Libertatore²⁹ und der Fundamental-Philosophie von Balmes.

Unter Berücksichtigung dieses Kontextes wird nun die Beziehung zwischen Stein und Gredt näher betrachtet.

IV. EDITH STEIN UND IHR DIALOG MIT JOSEPH GREDT

Das Werk »Endliches und ewiges Sein« ist eines der repräsentativsten Werke Edith Steins, da in ihm zwei Welten zusammenfließen: die Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas. Wie findet dieser Ideenaustausch statt? Ausgangspunkt ist eine Neuformulierung der Frage des Seins. Die Akt-Potenz-Lehre des Thomas von Aquin erhält bei dieser Denkerin einen mystischen Zug. Sie meidet keine Frage, die mit dem Verständnis der vorherigen Prämisse verbunden ist. Viele dieser Fragen beruhen auf dem Verständnis gewisser Grundbegriffe oder auf der historisch-greifbaren Anwendung derselben. Ist es möglich, einen abstrakten Diskurs über Realität zu führen, ohne sich auf diese zu beziehen?

Nun prüfen wir einige Stellen des Werkes, in denen der metaphysische Dialog zwischen Joseph Gredt und Edith Stein aus der vorherigen Prämisse entsteht.

1. *Edith Stein – Joseph Gredt: Eine begriffliche Diskussion?*

In mehreren Abschnitten des Werkes »Endliches und ewiges Sein« wird dieser Bruch zwischen Sprache und Realität erörtert, aber vor allem in der metaphysischen Diskussion mit Joseph Gredt.

²⁷ A. Linage Conde (aaO), 3485: »Su epistemología se basa en una metafísica del conocimiento, y sin embargo llega a mostrarse en ella quizás más tomista que el propio santo Tomás.«

²⁸ Ebd.: »(...) aunque no desdeña la apertura neoplatónica al Existir de la neo-escolástica.«

²⁹ Professoren der Universität Gregoriana. Vgl. B. Thum, *Ein Rückblick auf P. Joseph Gredt*, in: *Studia Anselmiana* 97 (Roma 1988), 245ff.





Bei der Behandlung des Themas des wesentlichen und des wirklichen Seins hält sich Edith Stein am Terminus »Wesen« auf. Der Benediktinermönch stellte fest: »Conceptus mentis variis significatur nominibus; vocatur idea ab *εἶδω* et species a verbo inusitato specere, quia est quaedam visio objecti et principium cognitionis eius (...).«³⁰ Nach Edith Stein besteht die Gefahr, Begriff und Wesen (*εἶδω*)³ gleichzusetzen, wie Gredt meinte. Es scheint, als gäbe es zwei Ausgangspunkte. Der eine ist die traditionelle Logik, von der Gredt ausgeht, und der andere der wirkliche Hintergrund von Edith Stein. Sie legt ihren Standpunkt anhand eines Beispiels dar. Sie bezieht³² sich auf die Freude, und zwar auf das wesentliche Sein der Freude. Wie bilden wir diesen Begriff? Es könnte sich eine Suche nach den Bedeutungen ergeben, die das wesentliche Sein dieses Begriffes veranschaulichen, das heißt, die Freude von deren Inhalt her zu definieren. So würde sich das Wesen mit dem Begriff identifizieren. Die Denkerin stellt jedoch fest »(...) *Wesenheiten bilden wir nicht, sondern finden sie vor. Wir haben darin keinerlei Freiheit: es steht wohl in unserer Hand zu suchen, aber nicht zu finden.*«³³ Die Worte, Ausdrücke und Begriffe sind Instrumente, die in dem Maße verstanden werden, als man sie erlebt oder erfährt. Edith Stein schreitet fort und bezieht sich auf das Wesen der Erfahrung.³⁴ Darum muss sich der Mensch in Bezug auf die Realität auf den Standpunkt der »Gratuität« verlegen. Sein rationales Verständnis setzt eine Lebenserfahrung voraus. Sowohl der Begriff, das Urteil, die Vernunft wie auch die Schlussfolgerung zielen auf den Aufbau eines Diskurses, der die Realität begründet, entfernen sich jedoch oft von derselben. Die Autorin stellte fest: »*Das Sein des Wesens ist Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins. Die Verwirklichung des Wesens bedeutet nicht, daß sie wirklich wird, sondern daß etwas wirklich wird, was ihr entspricht.*«³⁵

Einige Seiten weiter wird das Wort »Objekt« behandelt. Wie versteht es die Moderne? Teilt die Scholastik diese Auffassung? Joseph Gredt bezieht sich auf dieses Wort bei seiner Behandlung des Themas der Akzidentien. Die These XXI seiner Abhandlung über die Metaphysik

³⁰ J. Gredt (aaO), Vol. I, 12.

³¹ E. Stein (aaO), 66.

³² E. Stein (aaO), 50.

³³ E. Stein (aaO), 66.

³⁴ E. Stein (aaO), 67.

³⁵ E. Stein (aaO), 68.





sagt: »Accidentia naturaliter tamquam subiecto inhaerent substantiae subsistenti; nulla tamen apparet repugnantia, quoniam praeternaturaliter possint existere realiter separata a substantia.«³⁶ Der Benediktinermonch macht u. a. hier einen Unterschied zwischen einem physischen Subjekt und einem subsistierenden Subjekt (*subjectum*). Gredt wird von Edith Stein in der Fußnote zitiert, um aufzuzeigen, dass die moderne Philosophie unter Objekt das versteht, »*was vor dem kennenden Subjekt liegt*«. Diese Auffassung wird von der Scholastik geteilt, die danach feststellt: »*Dann ist Objekt Synonym von etwas Generellem*.«³⁷ Unsere Autorin interessiert sich jedoch nicht für die ontologische Definition, sondern für den erweiterten Sinn des Wortes, da sie deutlich machen möchte, dass die Qualitäten und die erlebten Erfahrungen auch ein Wesen besitzen, obwohl sie kein definiertes Objekt haben.

Sowohl in der Behandlung des Wesens als auch des Objektes erkennt Edith Stein schon die von Gredt beigetragene klassische Grundlage, sie verlegt sie jedoch auf die Ebene der Intersubjektivität.

Ein weiteres Beispiel dieses wahren Wandels in Edith Stein ist die Anspielung auf die Definition von Gredt hinsichtlich der Substanz: »*Substantia definitur per ordinem ad ›esse in se‹ seu per ordinem ad subsistendum*.«³⁸ Edith Stein erwidert sofort: »*Kommen wir damit zu der Gleichung: ousia = Substanz = essentia = Wesen? Das wäre entschieden eine zu voreilige Schlußfolgerung*«³⁹. Kapitel IV, in dem sie diese Themen behandelt, stellt eine wahre metaphysisch-kontingente Abhandlung dar. Darin befasst sie sich mit solch komplexen Angelegenheiten wie Leben und Werden, Stoff und Form, oder Individuum und Gattung. Der kategoriale Diskurs wird durch Beispiele aus dem wirklichen Leben bereichert, was die Tragfähigkeit des metaphysischen Konstruktes bestätigt.

2. Die Universalien

Joseph Gredt betrachtete die Universalien von der *logica praedica- mentalis*⁴⁰ aus. Darum hielt er das Problem des Einen und der Vielfalt

³⁶ J. Gredt (aaO), Vol. II, 125.

³⁷ E. Stein (aaO), 70.

³⁸ J. Gredt (aaO), Vol. II, 116.

³⁹ E. Stein (aaO), 117.

⁴⁰ J. Gredt (aaO), Vol. I, 96ff.





als Hintergrund für seine Behauptungen präsent. Er entfaltet eine Darstellung an der Hand von Autoren und der verschiedenen sich daraus ergebenden Standpunkten, ging dabei die Lehre des Nominalismus und des Realismus durch und bekämpfte die eine und die andere, um sich dann mit der Kommentierung der aristotelischen Metaphysik durch Thomas zu befassen (I 7, Lect 13). Da sei die Lösung des Dilemmas beim Ausdrücken der *essentiae* zu finden. Der Mönch entwickelte den *status quaestionis* dieser Sache. Sein Ziel war es, die Frage in ihrer Weite und Komplexität aufzuzeigen.

Edith Stein vertiefte sich ihrerseits in das Proprium des wesentlichen Seins und des Seins der Dinge. Hierzu stellte sie fest: »Das, was wir ›Washeit‹, ›Wesenswas‹ oder ›wesenhaftes Was‹ genannt haben, ist jedenfalls in dem befaßt, was die Scholastik unter universale versteht. Der ursprünglichen Wortbedeutung nach ist es ›unum versus alia seu unum respiciens alia‹: eins gegenüber anderem oder im Hinblick auf anderes.«⁴¹ Die darauf folgenden Zeilen sind eine Wiederholung der Fragestellungen von Gredt. Es schiene, als hätten wir es mit einer Aufzählung zu tun. Unsere Autorin bestätigt ihre Darstellung anhand von Zitaten dieses Autors. Der Unterschied liegt in ihrer »Behandlung« der Universalien.

Wie der gemäßigte Realismus unterscheidet Edith Stein zwischen Materie und Form der Universalien⁴². Diese Abgrenzung erlaubt ihr, eine doppelte Auffassung der Dinge aufzuzeigen: sie können bekannt sein, aber auch durch den Geist ergriffen werden. Der letztere Fall bezieht sich auf die Form. So richtete Edith Stein beim Zitat desselben Absatzes ihr Augenmerk auf den *modus cognoscendi*, der über die bloße Konzeptualisierung hinausgeht. Es soll der Sinn der Universalität und der Individualität erklärt werden. Somit erlangt das Kommunizierbare dieser Unterscheidungen Übergewicht. Die Abstraktion als Tätigkeit des Geistes ist ein Mittel, das das Universelle mit dem Partikulären verbindet. Im Grunde genommen ist jedoch der Kern des Wesens weder universell noch individuell.

Die Autorin berücksichtigt ferner das Thema der Einheit des Seins: Das Sein ist eins, und alles Bestehende ist ein Teil dessen. Das endliche Sein sucht, diese Ganzheit des Seins zu erfassen: „Wenn wir das Sein *eines* nennen, so meinen wir nicht die Einheit eines ›Allgemeinen‹; es

⁴¹ E. Stein (aaO), 92.

⁴² E. Stein (aaO), 92–98.





ist keine Gattung, die sich in Arten teilt und in Individuen vereinzelt. Wenn der hl. Thomas sagt, dass das Seiende keine Gattung sei, so gilt das, weil vom Seienden *als solchen*, eo ipso auch vom Sein⁴³. Das heißt, das Sein besitzt einen Ausdruck; es ist weder vage noch Zweideutigkeiten ausgesetzt. Die Schwierigkeit liegt jedoch im Verstehen, wie die Vielfältigkeit des Seienden und dessen Einheit, das partikuläre Sein eines jeden Seienden und das Eins-Sein nebeneinander bestehen können. Edith Stein bedient sich der dynamischen Kenntlichmachung eines jeden Seienden und erklärt das Dilemma Einheit-Vielfalt wie folgt: „Wenn jedes Seiende für anderes die Bedeutung eines Vollkommenheitsgebenden hat und wenn jedes nach einem Aufbaugesetz gebildet ist, das sich einer allgemeinen Ordnung einfügt, so ist damit ausgesprochen, daß alles Seiende ein einheitlich geordnetes *Ganzes*, also *Eines* ist: *das* Seiende, als dessen Teile alle als in sich geschlossen auffaßbaren Sinn-Einheiten anzusehen sind. Das *eine Sein* ist das Sein dieses *Ganzes*, an dem alle ›Teile‹ teilhaben.«⁴⁴ Wenn sich schließlich jedes Seiende in Vollendung befindet, so deshalb, weil es ein Teil der Ganzheit oder der Einheit ist. Es ist eins durch seine eigene wesentliche Entfaltung.

Während Gredt an der traditionellen Lehre im Kampf gegen die Moderne festhält, beginnt Stein das Thema der »Alterität« als Lösung des Dilemmas Einheit – Vielfalt zu erkennen.

3. Die Transzendentalien

Wenn Edith Stein das Seiende als solches und was zu ihm gehört angeht, d. h. wenn sie sich auf *ens unum aliquid, bonum und verum* nach »De Veritate« des hl. Thomas bezieht, erwähnt sie Gredt explizit und nicht nur als Fußnote. Der Dialog ist nicht mehr dualistisch, denn der hl. Thomas wird hier auch zum Kampf aufgefordert. Stein stellt bei Gredt folgende Unterscheidungen in Frage und zieht dazu Thomas von Aquin bzw. ihre persönliche Auffassung hinzu:

- a) Wie ist es möglich, eine Teilung zwischen dem geschaffenen und dem ungeschaffenen Seienden, d. h. zwischen Realem und Möglichem ohne eine objektive Rechtfertigung zu behaupten?⁴⁵

⁴³ E. Stein (aaO), 286.

⁴⁴ E. Stein (aaO), 287.

⁴⁵ E. Stein (aaO), 246.





- b) Wie ist es möglich, die Unterscheidung zwischen *ens* als Substantiv und *ens* als Partizip auf die Unterscheidung zwischen Gott und der Kreatur anzuwenden?⁴⁶
- c) Betrifft das Sein den Inhalt oder die Form?⁴⁷
- d) Was bedeutet es, dass es so viele transzendente Begriffe außerhalb des Seienden gibt, so wie Arten des Seins, die jedem Seienden entsprechen?⁴⁸

Das Thema der Transzendentalien löst in Edith Stein gemischte Gefühle aus. Einerseits möchte sie den Sinn der Worte Gredts verstehen, andererseits geht sie einen Schritt weiter. Sie wiederholt mit peinlicher Genauigkeit die Argumente, Unterscheidungen und Auffassungen des Benediktiners. Sie zeigt seine Standpunkte und Einwände auf. Der Ton des Diskurses ändert sich. Die Schlüsselfrage dabei ist: Warum hält Gredt an solchen Prämissen fest?

Die Frage ist weniger: Was sind die Transzendentalien?, sondern bezieht sich eher auf die Auslegung derselben. Bleiben wir bei einer formalistischen Auslegung der Transzendentalien oder suchen wir in ihnen wahre Anhaltspunkte? Unsere Autorin geht dem vollen Sinn des Seins nach und fordert, die Kategorien von Geist und Seiendem zu verdeutlichen. Wenn sie sich auf das *Verum* bezieht, dann behauptet sie: »So hat uns das Bemühen um das Verständnis der transzendentalen Wahrheit vom Seienden zum Sein und von der rein formalen Betrachtung zur inhaltlichen Betrachtung geführt.«⁴⁹ Nach Stein ist es notwendig, vom rein Systematischen oder Abstrakten zum Sinn der Dinge vorzudringen. Darum die Frage: Sind die »Elementa« von Gredt eine bloße Darstellung oder haben sie einen tieferen Sinn?

4. Der Sinn des Seins als Antwort auf die Gültigkeit des Vorschlags von Gredt

Bisher hatte Edith Stein das Thema der Entität im Lichte der Transzendentalien behandelt. Dabei bezog sie sich auf Thomas von Aquin und Gredt. Sie legte die Gedanken beider dar, debattierte mit ihnen

⁴⁶ E. Stein (aaO), 246ff.

⁴⁷ E. Stein (aaO), 247.

⁴⁸ E. Stein (aaO), 249–250.

⁴⁹ E. Stein (aaO), 258.





oder war eindeutig anderer Meinung. Ihre Darlegung erfährt jedoch einen Wandel: »In allen transzendentalen Bestimmungen aber – als Bestimmungen des Seienden als solches – ist das Sein enthalten, und so kann man keine volle Klarheit darüber gewinnen, wenn es nicht gelingt, den *Sinn des Seins* zu klären.« Bisher verstand sich das Sein als eine unbewegliche, nicht zeitliche Entwicklung. Das heißt, ein Sein, »geoffenbart dem ruhenden Blick des Geistes, der unbeweglich bleibt zu jenem Verstehen.«⁵⁰ Wenn sich Edith Stein auf das wesentliche Sein bezieht, macht sich ein Bruch in der Argumentation bemerkbar. »Das wesenhafte Sein ist also ein unaufhebbarer Bestandteil allen Seins, aber bei jedem Etwas, das nicht bloß reines Sinngebilde ist, kommt zu diesem Sein noch etwas anderes hinzu. Wir haben für diesen reicheren und volleren Sinn des Seins den Namen ›Existenz‹ gewählt.«⁵¹ Was versteht Edith Stein unter Existenz? Sie stellt fest, dass das *Dasein* das wesentliche Sein überschreitet, da es einen zeitlichen Anfang hat und zur Existenz kommt. Dagegen fordert das intelligible Sein die Gegenwart des Denkens. Es ist das Gegenteil zu Existenz und erlangt seinen vollen Sinn im Akt des Denkens selbst. Als Beispiel nimmt die Autorin das Verständnis des Nichts, des Absurden, des Gegensinnes. Sie behauptet kategorisch, dass das Nichts erfassbar sei, habe jedoch weder Inhalt noch Wesen. Das Absurde führt zu keinem intelligiblen Sinn, und der Gegensinn bekundet einen Sinn, der jedoch nicht in Übereinstimmung zu bringen ist.

Sie schließt diesen Abschnitt mit einer Klassifikation ab, in der sie ihren Gedanken zusammenfasst: »Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes; wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein ist Entfaltung aus einer Wesensform heraus, von der Potenz zum Akt, in Zeit und Raum. Gedankliches Sein ist Entfaltung in mehrfachem Sinn.«⁵² Das Schlüsselwort in dieser Untersuchung ist »Entfaltung«. Fernando Haya hebt hervor: »Das fundamentale Sein ist bei Edith Stein weiterhin das wesentliche Sein; alle Bemühungen der Phänomenologin in ihrem ›Endlichen und ewigen Sein‹ richten sich jedoch auf das Aufzeigen der Art und Weise einer Begründung des realen Seins im wesentlichen Sein. Daher ist die Intention Edith Steins nicht bloß phänomenologisch,

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ E. Stein (aaO), 281.

⁵² E. Stein (aaO), 284–285.





sondern vorwiegend metaphysisch.«⁵³ Auf diese Weise kommt die erste Intention unserer Autorin zum Vorschein: Die metaphysische Begründung einer Relation. Die vorherige Idee rechtfertigt ihren ständigen Dialog mit Gredt. Die aristotelisch-thomistische Synthese des Benediktinermönches verschafft der Forschung von Edith Stein eine Grundlage für die Spekulation. Ihre Forschung benötigt einen Anhaltspunkt, von dem aus sie ihre Ideen entwickeln kann.

5. Analogie

Edith Stein erklärt das Thema der Relationalität von der *analogia entis* aus und bezieht sich dabei auf Erich Przywara SJ. Sie geht der Frage auf den Grund, die auf die Feststellung einer möglichen Relation zwischen dem ewigen Sein und dem endlichen Sein ausgerichtet ist: »(...) des eigentümlichen Verhältnisses von endlichem und ewigem Sein, das es gestattet, auf Grund eines gemeinsamen Sinnbestandes hier und dort von ›Sein‹ zu sprechen.«⁵⁴ Außerdem: Vermögen wir etwas zu sagen über dieses ewige Sein?

Die Philosophin legt mit großer Genauigkeit den Begriff von Analogie sowohl nach Aristoteles als auch nach Thomas von Aquin dar.⁵⁵ Der Grieche verwendete den Begriff Analogie für jede zwischen den Seienden bestehende Relation (*relatio*). Dagegen behandelte Thomas von Aquin das Thema der *analogia proportionalitatis*⁵⁶, um die Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und der Kreatur zu verdeutlichen. Gredt folgend legt unsere Autorin zwei relationale Begriffe dar, die für das Verständnis der *analogia entis* entscheidend sind. Einerseits besteht eine Verbindung zwischen dem *endlichen Sein* und dem *ewigen Sein*. Es besteht jedoch auch eine Verbindung zwischen der *Kreatur* und ihrem *Sein*, und zwischen *Gott* und seinem *Sein*. Sowohl das Sein als auch das Wesen fließen in Gott zusammen. Im Fall der Kreatur ge-

⁵³ Vgl. F. Haya (aaO), 824–825: »El ser fundamento en Stein continua siendo el ser esencial, pero todo el empeño de la fenomenóloga en Ser finito y ser eterno es mostrar el modo de la fundamentación del ser real en el ser esencial. De ahí que la intención de Edith Stein no sea meramente fenomenológica, sino prioritariamente metafísica«.

⁵⁴ E. Stein (aaO), 288.

⁵⁵ Vgl. S. Agullo (aaO), 59–77.

⁵⁶ Vgl. G. Lafont, *Dios, tiempo y el Ser* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1991), 313: »Die Analogie ist nichts weiteres als ein Statut der Sprache des Seins, wenn dieses letzte als Akt des Seienden betrachtet wird, das sich wiederum an das Seiende anpasst und es allseitig überflutet«.





schieht dies nicht. Gredt behauptet: »(...) *esse divinum est actus essentiae divinae et id quo existit.*«⁵⁷ Edith Stein stellt fest: »*Hat es noch einen Sinn, vom ›Akt‹ des göttlichen Wesens oder vom ›Verhältnis‹ von Wesen und Sein (essentia und esse) zu sprechen, wenn Wesen und Sein völlig zusammenfallen?*«⁵⁸ Später fragt sie sich sogar: Gehört das Sein in den reinen Formen notwendigerweise zum Wesen? Kann Gott als eine dieser Formen betrachtet werden? Die Frage der Autorin führt von der Dynamik der Relationalität zur Dynamik der Partizipation. Ohne das Dilemma zu lösen geht sie dazu über, die letzte aller Fragen nach dem Sein von einem völlig anderen Blickwinkel aus anzugehen: die Frage nach dem Namen Gottes. Die Schrift zeigt, dass Gott sich selber bezeichnet als »Ich bin der Ich bin.« Edith Stein schreibt: »Es scheint mir höchst bedeutsam, daß an dieser Stelle nicht steht: ›Ich bin *das Sein*‹ oder ›Ich bin *der Seiende*‹.«⁵⁹ Wir befinden uns auf der Ebene der Bezeichnungen.⁶⁰ Das heißt: Wie können wir dieses erste Wesen verstehen, wenn nicht unter seinem Namen?

Edith Stein wagt es, den Namen Gottes mit folgendem Schlüssel zu verstehen: »Der, dessen Namen ist ›Ich bin‹, ist *das Sein in Person* (...) Nur eine Person kann *erschaffen*, d. h. kraft ihres Willens ins Dasein rufen. Und anders denn als *freie Tat* ist das Wirken der ›ersten Ursache‹ nicht zu denken, weil alles Wirken, das nicht freie Tat ist, verursacht, also nicht das erste Wirken ist.«⁶¹ Daher sind die Freiheit und die Vernunft ein wesentlicher Teil des Menschen. Daraus ergibt sich, daß »der Name [es ist], mit dem jede Person sich selbst als solche bezeichnet. ›Ich‹ kann sich nur ein Seiendes nennen, das in seinem Sein seines eigenen Seins inne ist und zugleich seines Unterschiedenseins von jedem anderen Seienden. Jedes Ich ist ein Einmaliges, es hat etwas, was es mit keinem anderem Seienden teilt, d.h. etwas ›*Unmittelbares*‹.«⁶² Demnach ist jeder Mensch ein einmaliges »Ich«. So sehen wir, wie wir vom Gipfel des Seins ins persönliche »Ich« münden, was sich von der Auffassung von Joseph Gredt entfernt und sich einer anderen Ontologie annähert. Ab jetzt ändert sich der Grundton des Diskurses. Wir befinden uns schon nicht mehr im Aufstieg des Seins, sondern in der

⁵⁷ Vgl. J. Gredt (aaO), Vol. II, 7.

⁵⁸ E. Stein (aaO), 290.

⁵⁹ E. Stein (aaO), 293.

⁶⁰ Vgl. G. Lafont (aaO), 212.

⁶¹ E. Stein (aaO), 293–294.

⁶² E. Stein (aaO), 294.





Vertiefung in einen neuen Begriff. Dieser Begriff ist »Person«. Somit kann die Analogie folgendermaßen verstanden werden: »Ein unendlicher Abstand unterscheidet es offenbar vom göttlichen Sein, und doch gleicht es ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, daß es Ich, daß es Person ist.«⁶³ Das Bindeglied zwischen beiden ist das personale Sein.

Wir haben einige ausgesuchte Stellen im Buch überprüft, um den spekulativen Austausch zwischen beiden Autoren zu untersuchen. Die Themen der Universalien, der Transzendenz oder der Analogie durchziehen die gesamte Philosophie und Theologie. Diese wurden jeweils zu Wendepunkten der beiden Denker. Die Beziehung zwischen Gredt und Stein bildet einen bis heute nicht erschlossenen Forschungspunkt und erfordert eine genauere Betrachtung, die uns die Zeit hoffentlich noch erlauben wird.

ABSCHLIESSENDE ERWÄGUNGEN

Wir haben hier versucht, eine grundlegende Frage anzugehen: den ontologischen Dialog zwischen Edith Stein und Joseph Gredt, der sich uns als ein sehr vielseitiger zeigt. Anfangs scheint es, als ob wir zum Verständnis des Seins aufsteigen würden, aber die begriffliche Entwicklung geht in eine signifikative Vertiefung über. Während Gredt auf der Ebene des Systematischen verharret, versucht Stein zu verstehen.

Das Gespräch führt in Richtung der *quidditas*. Aus diesem Grund verwandelt sich das ewige Sein in ein »persönliches Ich« und das endliche Sein in ein »persönliches Sein mit einem Antlitz«. Die Ontologie der Substanz besitzt eine kontingente Existenz. Die Abhängigkeit des endlichen Seins vom ewigen Sein ist als liebende Verknüpfung nach dem Bild der Dreifaltigkeit zu verstehen. Deshalb ist Alterität nicht als Defizienz oder Indifferenz, sondern als Weg der Personalisierung zu sehen, in der das relationale Seiende nicht mehr ein un-signifiktiver Raum ist. In der Begegnung wird die vollkommene Kommunikation zwischen dem endlichen Ich und dem unendlichen Absoluten möglich.⁶⁴

⁶³ E. Stein (aaO), 295.

⁶⁴ Vgl. C. Diaz, *Diccionario del pensamiento contemporáneo* (San Pablo, Madrid 1997), 60–67.





Beide Autoren sind in der philosophischen Forschung zu Hause. Gredt versucht zu klären, um aufzubauen. Stein versucht dagegen zu verstehen, um spekulieren zu können. Man kann behaupten, dass Edith Stein Gredt benötigte, um in ihrem Seinsverständnis fortzuschreiten, denn der metaphysische Diskurs der Philosophin wird durch ihn konkret. Die Untersuchung des Seins bei Edith Stein ist keine farblose Realität, weniger noch eine bloße phänomenologische Forschung. Im Gegenteil: sie trägt der metaphysischen Tradition in ihrer – und zudem von einem Benediktiner erklärten – aristotelisch-thomistischen Quelle Rechnung. Der Wunsch der Autorin ist deutlich: das *quomodo* des endlichen Ich, das dynamisch im Absoluten erlebt wird, ernsthaft zu begründen. Darum kann eher von einem erzieherischen Kolloquium zwischen Joseph Gredt und Edith Stein⁶⁵ als von einem Einfluss gesprochen werden. Die Erforscherin des Seins lässt sich in einem wirklichkeitsnahen Diskurs unterrichten und verwandelt sich dabei von einer Schülerin in eine Lehrerin.

⁶⁵ Vgl. E. de Rus, *Eduquer avec Edith Stein: un service de l'humanité*, in: *Teresianum* 59 (2008), 247.

