



BERND URBAN

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

Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein
(2. Teil)¹

IX. »STROMBETT« UND »AUFSTIEG« – KRITISCHES UND »SEINSVOLLENDUNG«

In ihrer großen Studie *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Juli 1935 bis Januar 1937; ESGA 11/12, S. XIV) begegnen wir der dichtesten Platon-Rezeption bei Edith Stein in Zitation, Kritik und Hochschätzung; sie nimmt Platon gegen Aristoteles und Heidegger in Schutz, dessen *Sophistes*-Zitat am Anfang von *Sein und Zeit* (s. o. V., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013) sie auf ihren ersten Seiten erwähnt, ebenso die Frage nach der οὐσία aus der *Metaphysik* (Z. 1028b) des Aristoteles, der »nichts wußte« von Schöpfung, vom Gottmenschen und von einer »dreifaltigen Gottheit« (ESGA 11/12, S. 12) und über den hinaus Thomas von Aquin »entscheidend« in seiner Baccalaureus-Schrift *De ente et essentia* gegangen sei, nämlich:

es wird innerhalb des *Seienden* (ens) zwischen dem *Sein* (esse) und dem *Wesen* (essentia) geschieden. Mit dieser Scheidung ist erst das *Sein als solches* erfaßt – gesondert von dem, *was* ist –, und zwar in der Weise, daß es Endliches und Unendliches umfaßt, aber zugleich den Abgrund, der dieses und jenes trennt. (Ebd.)

Edith Stein meint, von hier aus eröffne sich ein Weg, die »ganze *Manigfaltigkeit des Seienden* in den Griff zu bekommen«. (Ebd.) Schwierigkeiten und Hilfen gab es von anderer Seite: nach dem »Ver-sanden im Materialismus«, nach der Rückkehr zu Kant und dem Neukantianismus erstanden »Richtungen«,

¹ 1. Teil in *Edith-Stein-Jahrbuch* 19 (2013) 147–170.





die wieder dem *Seienden* zugewandt waren. Sie brachten den verachteten alten Namen *Ontologie* (Seinslehre) wieder zu Ehren. Sie kam zuerst als *Wesensphilosophie* (die Phänomenologie Husserls und Schellers); dann stellte sich die *Existenzphilosophie* Heideggers zur Seite und Hedwig Conrad-Martius' Seinslehre als deren Gegenpol. (Ebd., S. 14f.)

Ob sich die »wiedergeborene Philosophie des Mittelalters und die neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts« in »*einem* Strombett der philosophia perennis« zusammenfinden könnten? »Noch sprechen sie« – meint Edith Stein – »verschiedene Sprachen, und es wird erst eine Sprache gefunden werden müssen, in der sie sich verständigen können.« (Ebd., S. 15)

An dieser »Verständigung« will sie arbeiten; in diesem Kontext diskutiert und interpretiert sie Platon; die befreundete Philosophin Hedwig Conrad-Martius (1888–1966) sekundiert mit ihren sämtlichen bisherigen Schriften (s. ESGA 11/12, S. XXXVIII) – aristotelisch-evolutionstheoretisch orientiert² – in der Hinwendung zu einer »realistischen«, »ontologischen« Phänomenologie.

Im dritten Denk-Gang des *Versuchs eines Aufstiegs* (»Wesenhaftes und Wirkliches Sein«) kommt Edith Stein im Kapitel »Wesenheit (εἶδος) und wesenhaftes Sein« erstmals auf Platon zu sprechen: »*meine Freude*« und die »*Freude als solche*« sei die Differenz und

eines jener Gebilde, die Plato mit seinen »*Ideen*« (*ιδέα, εἶδος*) im Auge hatte: das »Schöne an sich«, durch das alle schönen Dinge schön sind, das »Gerechte an sich«, durch das alle gerechten Handlungen gerecht sind usw. (ESGA 11/12, S. 63)

Aristoteles habe

das selbständige Sein der »*Ideen*« entschieden geleugnet und es in immer erneuten Bemühungen als unmöglich zu erweisen gesucht, aber mit anderer Deutung ihrer Seinsweise und ihres Verhältnisses zu den Dingen hat er sie doch – unter dem Namen εἶδος (Urbild) oder μορφή (Form) – übernommen, (ebd.)

² Siehe dazu »Die Kosmologie von Conrad-Martius«, in Walter Redmond: »Edith Stein zur Frage der Evolution«, in: *Edith-Stein-Jahrbuch*, 16 (2010), S. 70–73.





allerdings bestehe – wie sich zeigen werde – ein »sachlicher Unterschied« (ebd., Anm. 1). Edith Stein zieht dann (ebd., S. 64) die »grundlegende Arbeit« des Phänomenologen-Freundes Jean Hering (1890–1966) »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee«³ heran, bemerkt mit ihm den »Notbehelf« der platonischen »Teilhabe« von Gegenstand und »Wesenheit«, sortiert und korrigiert in einer zweifachen Interpretation den späteren Professor für Neues Testament und gibt die Richtung *ihrer* Untersuchung an; sie argumentiert Thomas-gewiss und souverän, es ist die erste und einführende Platon-Position im *Versuch eines Aufstiegs*.

Zunächst hatte Edith Stein Hering zitiert:

Die Wesenheit oder das εἶδος ... findet nicht wie der Gegenstand ihr Dasein durch Teilhaben (μέθεξις) an etwas außer ihr, welches ihr *Wesen* verleihen würde, so wie sie selbst dem Gegenstande, sondern sie schreibt sich selbst, wenn man so sagen darf, ihr *Wesen* vor. Die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen nicht außer ihr, sondern voll und ganz *in ihr* selbst. Sie ist, und sie allein, eine πρώτη οὐσία. (ESGA 11/12, S. 64f.)

Dazu – erstens – ihre Anmerkung:

Es ist deutlich, daß der aristotelische Ausdruck πρώτη οὐσία hier in einem Aristoteles durchaus nicht entsprechenden Sinn gebraucht, ja gerade für das verwandt wird, wofür ihn Aristoteles mit aller Entschiedenheit abgelehnt hat. Die ganze Abhandlung darf, trotz freier Anlehnung an die Sprache der »Metaphysik«, nicht als Versuch einer Aristotelesdeutung gelesen werden. Es ist eine durchaus selbständige sachliche Inangriffnahme der Fragen, um die es bei Plato und Aristoteles ging, und – in einigen Punkten – eine Klärung und Weiterführung. (Ebd., S. 65, Anm. 6)

Dazu – zweitens – *ihre* deutende Interpretation:

Manches von dem Gesagten, besonders der letzte Satz, schießt über das Ziel hinaus. Als er niedergeschrieben wurde, war es dem

³ In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 4 (1921), S. 495–551.





Verfasser wohl nur darum zu tun, das Verhältnis der Wesenheiten zu *endlichen* Gegenständen festzustellen. Ich glaube nicht, daß er an eine Gegenüberstellung der Wesenheit und des »ersten Seienden« – in dem Sinn, in dem dieser Ausdruck [...] bei Aristoteles und in der Scholastik üblich war – gedacht hat. Das Verhältnis von diesem und jenem »ersten Seienden« klarzustellen, war ja das große Anliegen der christlichen Platoniker, die sich vor die Aufgabe gestellt sahen, die Gottesidee ihres Glaubens mit der platonischen Ideenlehre in Einklang zu bringen. Und nur im Zusammenhang mit dem Verhältnis des »Schöpfers« zu den »Ideen« kann das Verhältnis der »Ideen« zur »Welt« letztlich geklärt werden. (Ebd., S. 65)

Ihr Vorgehen, ihr »Verfahren«? Es schreibe vor,

das Sein zunächst einmal so weit zu klären, wie es innerhalb des uns unmittelbar nahen und von uns untrennbaren Seinsgebiets, des Ichlebens, möglich ist. (Ebd.)

»Erlebnis-Wesenheiten« (»Freude«) seien Voraussetzungen der »Erlebnis-Einheiten« (ebd., S. 67); welcher Art sei ihr *Sein*? Die folgende große Passage muss vorausgeschickt werden, denn sie ist das Problemfeld, auf das das »moderne« Denken dann im Sinne des »Strombettes« ausgreifen kann. Die »Art« des »Seins« also:

Es ist kein Werden und Vergehen wie das der Erlebnisse, auch keine von Augenblick zu Augenblick neu empfangene Lebendigkeit wie das des Ich. Es ist ein *wandelloses* und *zeitloses* Sein. Also das *ewige Sein* des ersten Seienden? In der Tat beschreibt Plato das Sein seiner »Ideen« mit denselben Ausdrücken, die später von den christlichen Philosophen für die Schilderung des göttlichen Seins verwendet wurden, und auch Aristoteles ist zu keiner klaren Scheidung zwischen dem göttlichen Sein und dem der unveränderlichen Wesen (dabei dachte er allerdings nicht an die Ideen, sondern an Geistwesen) gelangt. Erst die christlichen Denker haben sich darum bemüht, beides zu trennen und das wechselseitige Verhältnis zu ergründen. Tatsächlich ist ein großer Unterschied zwischen dem ersten Sein, in dem wir den Urheber alles andern Seins sehen, und dem Sein der Wesenheiten. Das erste Sein ist das *vollendete*, und





das heißt nicht nur: das wandellose, das nicht wird und vergeht, sondern das unendliche und alle *Fülle* und *Lebendigkeit* in sich schließende. In dieser Weise vollendet ist das Sein der Wesenheiten nicht. Sein Vorzug vor dem der wirklichen Erlebniseinheiten ist, daß es, der Zeit enthoben, auf gleicher Höhe wandellos beharrend und ruhend ist. Aber es ist kein »lebendiges«, sondern erscheint als ein totes und starres, wenn man die einzelne Sinneseinheit als begrenzte und für sich bestehende nimmt. Das ist der Einwand, der schon gegen die platonische Ideenlehre erhoben wurde. Wie kommt es zu ihrer »Verwirklichung« und zur »Teilnahme« an ihnen – was »bringt sie in Bewegung«? Daß in mir eine wirkliche Freude auflebt, das ist nicht der Wesenheit Freude zuzuschreiben, und daß *ich* lebe, nicht der Wesenheit Ich. Wir rühren hier an den Zusammenhang von *Wirklichkeit* und *Wirksamkeit*, der uns – sobald wir ihm nachgehen – einen neuen Sinn des Wortes »Akt« erschließen wird. Das Sein der begrenzten und gesonderten Wesenheiten ist *unwirksames* und darum auch *unwirkliches Sein*. Das erste Seiende aber ist das ur-wirksame und ur-wirkliche. (Ebd., S. 67)

Das Sein der Wesenheiten aber sei »Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins«, sie wolle es »wesenhaftes Sein« nennen und Reflexionen über »Wesenheit, Begriff und Wesen« anschließen (ebd., S. 68ff.). Das war die Basis, auf die Edith Stein *ihre* Platon-Sicht und ihr hochschätzendes Verständnis gründet. Sie formuliert es in einer Fußnote, selbstsicher genug:

Es ist nicht möglich, [...] die *platonische Ideenlehre* in ihrer geschichtlichen Gestalt zu behandeln. [...] Es war die große Schwierigkeit, mit der *Plato* selbst und mit der *Aristoteles* zu kämpfen hatte, daß sie auf das ganze Gebiet des »idealen Seins« stießen und sich natürlich in der Mannigfaltigkeit dieses Gebiets nicht ohne weiteres zurechtfinden konnten. Bei dem Versuch, die »Ideen« zu fassen, kamen ihnen bald »Wesen«, bald »Wesenheiten« oder »ideale Gegenstände« in den Griff. All das unter *einen* widerspruchsfreien Begriff zu bringen, erwies sich als unmöglich. Der Anfang einer phänomenologischen Wesenslehre, wie er in den Arbeiten Husserls und seiner Schüler vorliegt, scheint mir erst den Weg zum Verständnis, zur gerechten Würdigung und Auswertung des Le-





benswerkes Platos und der Metaphysik des Aristoteles zu bahnen.
(Ebd., S. 78, Anm. 36)

Neben Husserl und ihr selbst gehört dazu ein Dritter: Thomas von Aquin, zu dessen Akt- und Potenzlehre sie das »wesenhafte Sein« in Bezug setzen will (ebd., S. 86), er sei es, der der »augustinischen Deutung der platonischen Ideenlehre« folge, nach der die »exemplarischen Formen« ihr »Sein im göttlichen Geist« haben; aber was bedeutet im »göttlichen Geist sein«? Zu »prüfen« sei, »ob es den Sinn des wesenhaften Seins trifft und ob es ihn erschöpft«. (Ebd., S. 90)
Edith Stein fügt zur Klärung ein Kapitel über die »Universalien« ein: zum »übertriebenen Realismus« gehöre der

Platonismus (in der Deutung, die ihm die Scholastik mit Berufung auf Aristoteles gibt), der dem Allgemeinen ein Dasein außerhalb des Geistes und außerhalb der Einzeldinge zuschreibt (ebd., S. 92),

»Lebewesen« und »Mensch« in ihrer Allgemeinheit seien – so die Behauptung der Platoniker – »Substanzen« (ebd., S. 94), was zu widerlegen Aristoteles sich bemühe. Für Edith Stein »scheint« es so:

Wir schreiben dem »wesenhaften Was« kein Sein nach Art der wirklichen Dinge zu, wir betrachten sie nicht als Individuen oder »Substanzen« [...]. Am ehesten dürfte unsere Auffassung der des *Duns Scotus* nahekomen (ebd., S. 96),

der »ein Sein des Allgemeinen in den Dingen« (ebd., S. 92) lehre.⁴ Ihre »Auffassung« gehe wohl »etwas über den »gemäßigten Realismus« hinaus«, sei aber nicht als »»platonischer Realismus« (nach der herkömmlichen Bedeutung des Platonismus) anzusprechen« (ebd.). Und an dieser Stelle schreibt Edith Stein in die Anmerkung:

Ich habe mich freilich noch nie davon überzeugen können, daß Plato wirklich das gemeint hätte, was Aristoteles in der »Metaphysik« an der Ideenlehre bekämpft. (Ebd., S. 96, Anm. 84)

⁴ Siehe dazu auch Fancesco Alfieri: »Die »skotistischen« Quellen im Werk Endliches und Ewiges Sein«, in ders.: »Die Originalität von Edith Steins Beantwortung der Frage nach dem Individuationsprinzip. Zu einer »Gründung« der Anthropologie«, in: *Edith-Stein-Jahrbuch*, 17 (2011), S. 110ff.





Authentisch und kritisch bleibt Edith Stein im nächsten Untersuchungsabschnitt »Einige Erörterungen der οὐσία aus der ›Metaphysik‹ des Aristoteles« (ebd., S. 119). Sie braucht die gründlichen Zwischenschritte, um »Aufstieg« und »Seinsvollkommenheit« begründen und für sich abheben zu können. Bei Aristoteles (5. Buch, 8. Kap., 1017 b, »Das Wesen«) werde im »doppelten Sinn« von οὐσία gesprochen:

einmal im Sinn des letzten Zugrundeliegenden, das nicht mehr von etwas anderem ausgesagt wird; sodann im Sinne dessen, das ein Diesda und abgetrennt ist (τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν); so etwas ist aber die Form (μορφή) eines jeden oder seine »Idee« (εἶδος). (ESGA 11/12, S. 120)

Zu beachten sei, dass Aristoteles die Auffassung der Ideen als οὐσία nicht als »seine eigene entwickelt« (ebd.). Edith Stein fügt zwei Erläuterungen dazu an, einmal:

Die Dunkelheit dieser Stelle beruht wohl auf der inneren Zwierspältigkeit, die der aristotelischen μορφή (Form) eigen ist. Sie ist auf der einen Seite – wie Platos εἶδος – der eigentliche Gegenstand des Wissens und als solcher allgemein, ewig und unveränderlich. Weil ihr aber Aristoteles nicht wie Plato ein eigenes, von den Dingen gesondertes Sein zugestehen will, schreibt er jedem Ding *seine* μορφή zu und stempelt sie damit zum Individuum. [...] Hier ergibt sich deutlich die Notwendigkeit der Scheidung von μορφή und εἶδος, innerer Form und Wesenheit, sowie von individuellem und allgemeinem Wesen. (Ebd., S. 120f., Anm. 19)

Das sei immer noch weiter zu klären; zum anderen:

χωριστή οὐσία wird mit dem lateinischen Ausdruck »substantia separata« wiedergegeben. Im Mittelalter denkt man dabei vornehmlich an die »reinen Geister«. Aristoteles aber hat hier die platonischen Ideen im Auge. (Ebd., S. 121, Anm. 22)

»Im Mittelalter«: Bezug ist der Begriff in der 10. *Veritas*-Quaestio (»Der Geist«) ihrer Übersetzung (8. Artikel: »Erkennt der Geist sich selbst durch das Wesen oder durch eine Species?«; ESGA 23, S. 279);





nützlich (und das Ziel preisgebend) ist auch der Hinweis der Latein-Lehrerin:

Εἶδος und ἰδέα gehören beide zu dem Sprachstamm, der in dem lateinischen Wort *videre* (sehen) steckt. Die Ideen sind ja für Plato etwas, was erschaut wird. Der lateinische Ausdruck, der εἶδος sprachlich nachgebildet ist, ist *species* (von *spicere* = erblicken). (ESGA 11/12, S. 124, Anm. 29)

Nochmals das Problem: »tatsächlich« knüpfe sich an diese beiden Namen die große Frage,

die Aristoteles in der »Metaphysik« immer wieder beschäftigt und die als die Streitfrage zwischen ihm und Plato gilt. Εἶδος ist der Name der platonischen »Idee«, und in den »Ideen« haben – nach Darstellung der »Metaphysik« – die Platoniker die πρώται οὐσίαι, das erste selbständige und selbst-eigene Seiende gesehen. Aber gerade darin findet Aristoteles unlösliche Schwierigkeiten. (Ebd., S. 124)

Die erste Bedeutung, die des »Zugrundeliegenden«, sei behandelt worden, jetzt sei noch zu klären, was in der Bedeutung der οὐσίαι, dem τὸ τί ἦν εἶναι, liege. Und hier kommt Edith Stein zu einer zweiten kritischen Aussage: hatte sie oben Platon gegenüber Aristoteles in Schutz genommen, so jetzt Aristoteles gegenüber Heidegger. Zunächst klärt sie:

Unter dem, *was* ein Ding ist, ist manches, was es nur vorübergehend und zufällig ist, was dem Wechsel unterliegt. Demgegenüber ist das Wesen, das *beharrende* Wassein, das, was dem Ding von innen her – nicht unter äußeren Einflüssen – eigen ist und unter wechselnden Einflüssen bleibt. Und das dürfte in dem ἦν zum Ausdruck gebracht sein. Das Ding »ist«, was es »war«, weil sein Wesen dem Zeitfluß enthoben ist. (Ebd., S. 128)

Dazu schreibt sie in die Anmerkung mit dem Hinweis auf Geleistes:





Heidegger (Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, S. 231) deutet τὸ τί ἦν εἶναι als »*was* immer schon war« und findet darin »das Moment der *ständigen Anwesenheit*«, wie er auch οὐσία als »Anwesenheit« deutet (Sein und Zeit S. 25). Er sieht in beidem ein »spontanes und selbstverständliches Verstehen des Seins aus der Zeit«. Wir sehen umgekehrt das Verständnis des Seins als Grundlage für das Verstehen der Zeit an [...] und können in den aristotelischen Texten keinen Anhaltspunkt für das Entgegengesetzte finden. (Ebd., Anm. 43)

Mit *ihrer* Volldeutung von οὐσία und ihres »gemeinsamen Sinnbestandes« (»Existenz, dingliche Wirklichkeit, Wasbestimmtheit, wesenhaftes Sein als verschiedene ›Seinsvorzüge‹«; ebd., S. 133ff.) kann Edith Stein jetzt – unter fortwirkendem Thomas- und Husserl-Einfluss – die platonische Ideenlehre interpretieren; mit ihrer »Vermutung« bleibt sie vorsichtig; sie beendet den »Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία« – es ist zugleich der Abschluss des *ersten großen platonischen Rezeptions-Komplexes* in *Endliches und ewiges Sein* – mit folgender Bilanz:

Wir haben Gebilde wie »Mensch«, »Lebewesen« u. dgl. an früherer Stelle als »wesenhaftes Was« oder »Sinneinheiten« bezeichnet, ihr Sein als *wesenhaftes Sein*. Dieses Sein ist im Grunde *noch nicht allgemein*, sondern ist *das, was allgemeines wie einzelnes Sein möglich macht*, zugleich *das, was gedachtes Sein wie Existenz* (und darin eingeschlossen *wirkliches Sein*) *möglich macht*. So sind wir auf etwas gestoßen, was nicht nur ursprünglicher ist als das gedankliche Sein, sondern auch als die Existenz und das Existierende. Wir vermuten, daß es eben dies war, worauf das platonische εἶδος zielte, und wir verstehen jetzt, warum die Platoniker für die »Ideen« und nicht für die wirklichen Dinge den Seinsvorzug der πρώτη οὐσία in Anspruch nahmen. Im *aristotelischen* Sinn können die »Ideen« weder als πρώται noch als δευτέραι οὐσῖαι anerkannt werden, sie sind in der Tat ein »Drittes«, wie Aristoteles betont hat, um sie ad absurdum zu führen. Aber dieses »Dritte« ist, wie wir sahen, Grundlage für das »Erste« und »Zweite«. (Ebd., S. 136)

Der *zweite große platonische Rezeptions-Komplex* liegt innerhalb der Klärungen und Reflexionen über »Form und Stoff« (ESGA 11/12, S. 139–232). Die literaturkundige Karmelitin diskutiert zunächst dich-





terische und wirkliche Gestalten (Platons Sokrates-Figur; Homers Achill)⁵ und spricht dann in einem »ersten Ansatz« über den aristotelischen Stoffbegriff, dem sie die platonische Auffassung gegenüberstellt. Sie erinnert sich wohl an ihr »Akrobatenstück« (s. o. II., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013), damals erinnernde Rekonstruktion, jetzt mit dem für sie überwältigenden Gesprächspartner Aristoteles, inmitten vorerst nur der kleine Satz mit dem Blick auf die »Schöpfung« im Sinne unseres Glaubens« (ESGA 11/12, S. 155). Mit dem Hinweis auf den »Demiurg« im »*Timaieus*« (ebd., Anm. 118) setzt sie ihren vier folgenden großen Aristoteles-Zitaten über Gottheit, Welt und Schönheit implizit einen der wirkungsmächtigsten Gedankengänge der platonischen Philosophie gegenüber. An »Glauben« schließt sie zunächst – wiederholend und erklärend – an:

Daß Aristoteles keine Schöpfung aus dem nichts kennt, ist schon erwähnt worden. Andererseits entspricht seiner Auffassung auch nicht eine Welt, die aus einem ihr zeitlich vorausgehenden Urstoff geformt würde. Für Plato war eine solche Weltentstehungslehre möglich, weil er vom Stoff getrennte, »reine« Formen kannte. Wenn man aber – wie Aristoteles – die Sinnendinge als *πρώται οὐσίαι*, als erste Wirklichkeit ansah, dann konnte man sich ihren Stoff zu keiner Zeit als getrennt von ihnen existierend denken. Wenn also der Urstoff als ungeworden gedacht wurde, so konnte er nur als geformter gedacht werden; d. h. die »Welt« selbst oder die »Natur« mußte als »ewig« gesetzt werden. (Ebd., S. 155)

Vor den Aristoteles-Zitaten nun ein Teil der mitgedachten Rede des *Timaieus*; wahrscheinlich sei:

Der ganze Himmel aber – oder die Welt oder welcher Name sonst ihm dafür am meisten beliebt mag – damit sei er von uns genannt –, von ihm müssen wir zuerst erwägen, was es am Anfang bei jedem zu erwägen gilt, ob er stets war und keinen Anfang seines Entstehens hat oder ob er, von einem Anfang ausgehend, geworden ist. Er ist geworden; denn er ist sichtbar und betastbar und im Besitz eines Körpers. Alles Derartige aber ist durch die Sinne wahrnehm-

⁵ Siehe dazu das Kapitel »Kulturwissenschaft«, in Bernd Urban: *Edith Stein und die Literatur. Lektüren, Rezeptionen, Wirkungen*, Stuttgart 2010, S. 24–30.





bar; das durch die Sinne Wahrnehmbare aber, das durch Meinen in Verbindung mit Sinneswahrnehmung zu erfassen ist, erwies sich als Werden und Erzeugtes; von dem Gewordenen aber behaupten wir ferner, daß es notwendig aus einer Ursache hervorging. Also den Urheber und Vater dieses Weltalls aufzufinden ist schwer und, nachdem man ihn auffand, ihn allen zu verkünden, unmöglich. Folgendes aber müssen wir ferner hinsichtlich desselben erwägen, nach welchem der Vorbilder sein Werkmeister [δημιουργός] es aufbaute, ob nach dem stets ebenso und in gleicher Weise Beschaffenen oder nach dem Gewordenen. Ist aber diese Welt schön und ihr Werkmeister gut, dann war offenbar sein Blick auf das Unvergängliche gerichtet; ist *sie* aber – was auch nur auszusprechen frevelhaft wäre, dann *war sein Blick* auf das Gewordene *gerichtet*. Jedem aber ist doch deutlich, daß *er* auf das Unvergängliche *gerichtet war*, denn sie (*die Welt*) ist das Schönste unter dem Gewordenen, er der Beste unter den Ursachen. So also entstanden, ist sie nach dem durch Nachdenken und Vernunft zu Erfassenden und sich Gleichbleibenden aufbaut. Das aber zugrunde gelegt, ist es ferner durchaus notwendig, daß diese Welt von etwas ein Abbild sei. Das Wichtigste aber ist, bei allem von einem naturgemäßen Anfang auszugehen. In Hinsicht auf das Abbild nun und auf sein Vorbild muß man folgende Unterscheidung treffen: daß die Reden, da sie eben dem, was sie erläutern, auch verwandt sind, daß die, die sich also mit dem Beharrlichen, Dauerhaften, auf dem Wege der Vernunft Erkennbaren befassen, beharrlich und unveränderlich sind – so weit es möglich ist und es Reden zukommt, unwiderlegbar und unbesiegbar zu sein, so darf man daran nichts vermissen lassen –, daß aber die Reden, die sich mit dem befassen, was nach jenem nachgebildet und ein Abbild ist, nur wahrscheinlich und jenem entsprechend sind. Wie das Sein zum Werden, so verhält sich die Wahrheit zum Glauben. (28b–29c; PlW 7, S. 33–37)

Platon philosophiert nun weiter über die Erschaffung der Welt aus der Güte Gottes, der wollte, dass »alles gut« (ἀγαθὰ πάντα; 29e; PlW 7, S. 37) und dass

unmöglich ohne Seele etwas der Vernunft teilhaftig werden könne. Von dieser Überlegung bewogen, gestaltete er das Weltall, indem er die Vernunft in der Seele (νοῦν ἐν ψυχῇ), die Seele aber im Körper





schuf, um so das seiner Natur nach schönste und beste Werk zu vollenden.

So also muß man – in den Grenzen der wahrscheinlichen Rede – behaupten, daß diese Welt durch des Gottes Fürsorge (τοῦ θεοῦ πρνοοῖαν) als ein in Wahrheit beseeltes und mit Vernunft begabtes Lebewesen entstand. (30b–c; PIW 7, S. 39)

So die anmerkende »Demiurg«-Erinnerung bei Edith Stein *vor* den vier Aristoteles-Zitaten, die die »gewaltige sichtbare Gottheit« in Sonne, Mond und Sternen preisen, von der »überwältigenden Schönheit« des »herrlichen Werkes« sprechen, das sich nicht zersetzen kann; denn die Welt setze mit »unerbittlicher Kraft alle ihre Teile in Bewegung, ohne von einem von ihnen bewegt zu werden.« (ESGA 11/12, S. 155f.) Ihr Zwischenkommentar an dieser Stelle:

Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken als diese Weltgläubigkeit und Weltfreudigkeit des Aristoteles und auf der anderen Seite die Grundhaltung Platos, für den die Sinnenwelt nur ein schwaches, vergängliches Gleichnis der Ideen war.« (Ebd., S. 156)

»Schwach« und »vergänglich« nach dieser *Timaios*-Kosmologie, deren Produkt Aristoteles bewundert? Edith Stein sieht die Gefahr (immer noch der kleine Satz dazwischen: »im Sinne unseres Glaubens«), und deshalb noch ein Wort zu Aristoteles:

Wenn der Lobpreis der Welt etwas pantheistisch klingt, so ist das in der späteren Gotteslehre überwunden. Aristoteles kennt zwar keinen Weltschöpfer, wohl aber einen ewigen und rein geistigen *Weltbeweger*. Die Welt selbst führte ihn dazu: das Welt*ganze* sieht er als ungeworden und unvergänglich an, aber *in* der Welt gibt es Werden und Vergehen, unaufhörliche Bewegung. Da jede einzelne Bewegung auf eine verursachende zurückweist, die Reihe aber nicht unendlich sein kann, muß es einen ersten, selbst unbewegten Beweger geben. (Ebd.)

Edith Stein biegt von diesem Gedanken an dieser Stelle ab: was sei noch zu klären? »Stoff« und »Form« in Bezug auf »Potenz« und »Akt«, »Natur« und »naturhaftes Werden« (der Hinweis an den Leser,





der mit der *Metaphysik* noch nicht vertraut sei: »Der wichtigste Fundort für solche Feststellungen ist das Buch Δ, das der Klärung der Grundbegriffe gewidmet ist«, ebd.), »Elemente« und »Urstoff«, um zum abschließenden Kapitel »Aristotelischer und platonischer Stoffbegriff« zu kommen, ein Kapitel, in dem nochmals vom *Timaios* die Rede ist und in dem Edith Stein den dritten kritischen Akzent – nach dem zu Aristoteles gegenüber Platon und zu Heidegger gegenüber Aristoteles – setzt, diesmal gegenüber den Forschungen des Mittelalter-Philosophen Clemens Baeumker (1853–1924), auf dessen Studie *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (Münster 1890) sie sich vielfach beruft und jetzt zitiert. Plato gebrauche den Begriff der ὕλη (hylê, lat. materia) »noch nicht«; für Aristoteles sei es der

gesuchte Erklärungsgrund für den unleugbaren Erfahrungstatbestand des *Werdens*. Plato kommt von der Betrachtung des *Abstandes* zwischen den »Ideen« und ihren »Abbildern«, den irdischen Dingen, zur Forderung eines Dritten, was diesen Abstand erklärt, einer »Amme« oder »Aufnehmerin« alles Werdenden; sie ist »ein unsichtbares, formloses, alles aufnehmende Wesen, auf irgendeine schwer zu erklärende Weise des Intelligiblen teilhaftig und sehr schwierig zu erfassen (...). (Ebd., S. 167)

Baeumker habe sich mit »allem Scharfsinn« bemüht zu zeigen,

daß Plato unter dieser »primären Materie« nichts anderes verstanden habe als den leeren Raum, das, *worin*, nicht das, *woraus* die Körper sind. Er habe nicht zwischen mathematischen und physischen Körpern unterschieden, darum auch nicht zwischen dem Raum und dem, »was den Raum füllt«. Wenn im *Timaos* außer von der »primären« von einer »sekundären Materie« gesprochen wird, von einer »vor der Weltbildung vorhandenen, von Gott unabhängigen und daher ewigen, sichtbaren und körperlichen Materie«, einer ungeordneten, in unregelter Bewegung befindlichen Masse, die erst von Gott geordnet und geregelt wird, so sieht Baeumker [...] darin nicht Platos wahre Ansicht, sondern eine »vorübergehende Aufnahme der alten Vorstellung vom Chaos.« (Ebd.)





Edith Steins Einwand geht über in einen Anspruch, den sie in Selbstsicherheit zu erheben meint, weil *Thomas von Aquin* und die Forschungen der *Husserl*-Schülerin Conrad-Martius im Hintergrund stehen.⁶

Gegenüber Baeumker also:

Man könnte einwenden, daß das, was Plato in der Form des Mythos vortrage, doch wohl etwas ernster zu nehmen sei; und daß er, wenn er außer der (von ihm selbst als Raum bezeichneten) Materie noch eine zweite einführte, die erste wohl nicht für ausreichend hielt, um das zu leisten, was das »Dritte« neben den Ideen und den irdischen Dingen leisten sollte: ihren Abstand erklären. Aber es soll hier nicht das Für und Wider verschiedener möglicher Plato-Auffassungen erwogen werden. Das Zusammentreffen so verschieden gearteter Geister wie Aristoteles und Plato in der Forderung von etwas, was ihnen zum Verständnis der sichtbaren Natur unerlässlich erscheint (oder das Festhalten des Aristoteles an der entsprechenden platonischen Anregung trotz der Verschiedenheit des gesamten Weltbildes), dient uns nur als ein Hinweis, daß sich ihnen – wenn auch fern und unklar – etwas Sachliches zeigte, das es nun schärfer zu fassen gilt. (ESGA 11/12, S. 167)

Dies geschieht mit den Denkansätzen von Conrad-Martius und des Thomas Einbezug der »reinen Formen«, die zu »Urbildern der Dinge im göttlichen Geist« (ebd., S. 203) werden und findet endlich in der »Zusammenfassenden Erörterung des Formbegriffs« seine Lösung, indem Edith Stein *ihr* Weltbild dem platonisch-aristotelischen gegenüberstellt. Sie formuliert zunächst ihr Unbehagen, dann ihre Position:

Das Unbefriedigende an der platonischen und an der aristotelischen Formenlehre scheint mir darauf zu beruhen, daß hier die eine [urbildliche, B. U.] und dort die andere [Wesensform, B. U.] einseitig berücksichtigt wird. Und beides sehe ich darin begründet, daß Aristoteles und Plato der Gedanke der Schöpfung und ihrer Fortsetzung in der göttlichen Erhaltung und Leitung der geschaffenen Welt fremd war. (Ebd., S. 203)

[...]

⁶ Edith Stein schließt sich ausdrücklich den Untersuchungen über »Materialität« in deren *Realontologie* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 6, Halle 1923) an; ESGA 11/12, S. 168, Anm. 156.





Die Annahme eines ungewordenen und unvergänglichen Urstoffs stützt sich auf die Voraussetzung, daß aus Nichts nichts werden könne und daß etwas, was ist, nicht zu Nichts werden könne. Beides entfällt mit der Anerkennung eines unendlichen Seienden, in dessen Macht es steht, etwas aus dem Nichts ins Dasein zu rufen oder Seiendes zu vernichten. Die Schwierigkeit, wie der Stoff zur Form gelange und der geformte Stoff zum wirklichen Dasein, löst sich, wenn es keinen Stoff gibt, der vor und unabhängig von dem schöpferischen »Werde!« ein – wenn auch nur mögliches – Dasein hätte. Und die Frage, wie ein nur »Mögliches« wirklich werde, findet ihre Antwort, wenn Form und Stoff und Dasein durch das eine »Werde!« geschaffen werden. (Ebd., S. 204f.)⁷

Die Denkarbeit Edith Steins ist damit in *Endliches und ewiges Sein* in der *platonischen* Grundierung an ein vorläufiges Ziel gelangt. Noch einmal und wiederum mit einem kritischen Seitenblick auf den evangelischen Religionsphilosophen Heinrich Scholz (1884–1956) und dessen Arbeit *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums* (Halle 1929) ist von Platon die Rede, im großen Kapitel »Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen« (ESGA 11/12, S. 377–385). Edith Stein geht von den »bahnbrechenden Versuchen« des hl. Augustinus aus, zu studieren in seiner Schrift *De Trinitate*:

Wir finden bei ihm einen mehrfachen Ansatz: Die Liebe als solche, ferner *Geist*, *Liebe* und *Erkenntnis* bezeichnet er als *drei* und *eins*, sodann *Gedächtnis*, *Verstand* und *Willen*. (Ebd., S. 377)⁸

Im endlichen »Abbild« spalte sich, was im »göttlichen Urbild eins ist« (ebd., S. 382), »rechte Selbstliebe« sei nur »aus der Gottesliebe zu verstehen« (ebd., S. 384). Edith Stein beschließt dieses Kapitel mit einer augustinischen *Selbstinterpretation*, der die Scholz-Kritik an-

⁷ Siehe ergänzend die Platon-Rückgriffe in dem auch Thomas bekannten *Liber viginti quattuor philosophorum*, der jetzt leicht zugänglich ist: *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, lt. u. dt., erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch, München 2011 [zu Clemens Baeumker S. 103f.; zu »Gott im Mittelalter« die »Kulturhistorische Betrachtung« S. 113ff.].

⁸ Stark ergänzend: »Die philosophische Gotteslehre dieses Buches ist Trinitätsphilosophie«; Flasch: *Gott*, Anm. 7, S. 16.





gefügt ist. Beide Textstellen muten in dieser ihrer Lebenszeit an wie eine Summa platonischen Wissens und platonischer Wirkung. Die Karmelitin schreibt:

Wenn die Liebe in ihrer höchsten Erfüllung Wechsel-Hingabe und Einswerden ist, so gehört dazu eine Mehrheit von Personen. Das »Hängen« an der eigenen Person, die Selbst-Behauptung, die der verkehrten Selbstliebe eigen sind, bilden den äußersten Gegensatz zum göttlichen Wesen, das ja Selbst-Hingabe ist. Die einzige vollkommene Verwirklichung der Liebe, so wurde früher gesagt, ist das göttliche Leben selbst, die Wechselhingabe der göttlichen Personen. Hier findet jede Person in der andern sich selbst wieder, und da ihr Leben wie ihr Wesen eines ist, so ist die wechselseitige Liebe zugleich Selbstliebe, Jasagen zum eigenen Wesen und zur eigenen Person. Die nächste Annäherung an diese reine Liebe, die Gott ist, im Bereich des Geschöpflichen ist die Hingabe endlicher Personen an Gott. Es vermag zwar kein endlicher Geist den göttlichen Geist ganz zu umfassen. Aber Gott – und Er allein – umfaßt jeden geschaffenen Geist ganz: wer sich ihm hingibt, der gelangt in der liebenden Vereinigung mit ihm zur höchsten Seinsvollendung, zu jener Liebe, die zugleich Erkenntnis, Herzenshingabe und freie Tat ist. Sie ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung, namentlich an alle gottgeeinten Geistwesen. (Ebd., S. 384f.)

Hieran fügt Edith Stein ihre Anmerkung zur oben genannten Untersuchung von Heinrich Scholz, eine »überaus scharfsinnige, von großem philosophischem und religiösem Ernst getragenen Abhandlung«, die im Schriftwort »Gott ist die Liebe« eine »Aporie« gefunden haben will: man müsse bei Gott nämlich auch die »Geisteshaltung« des Zorns annehmen (ebd., S. 385, Anm. 130). Die karmelitische Philosophin kann mit *Thomas von Aquin* und mit durch *Husserl* inspirierte eigene Forschung aufklären:

Die Schwierigkeit erwächst für Scholz daraus, daß er anfangs die Liebe als eine Gemütsverfassung definiert hat. Danach muß er ein





Subjekt dafür fordern. In scharfem Gegensatz zur klassischen katholischen Philosophie und Theologie sieht er im *actus purus* – in Gott, der die Liebe, die Weisheit, die Güte selbst ist, und dies alles in einem – einen »Inbegriff subjektloser Eigenschaften«. Dies Ergebnis scheint mir darin begründet, daß Scholz das *Gesetz der Analogie* – m. E. das Grundgesetz des theologischen Denkens – nicht berücksichtigt. Dieses Gesetz macht es unmöglich, die Kategorien des Endlichen in völlig unverändertem Sinn auf Gott zu übertragen. Gott hat weder Gemütszustände noch Eigenschaften. Was Ihm davon zugeschrieben wird, ist gleichnisweise zu verstehen. [...] Und was in den Geschöpfen getrennt ist, ist in Gott eins. – Nicht minder tiefgehend ist der Gegensatz zwischen dem philosophischen Verfahren bei Scholz und in unseren Untersuchungen: Er definiert zwar scharf, was eine platonische Idee sei, aber er geht so vor, als ob es keine Ideen (im Sinne von Wesenheiten) gäbe. So gibt es keine Möglichkeit, die verschiedenen *Begriffe* der Liebe, die historisch exakt herausgearbeitet werden, an der »Idee der Liebe« als ihrer sachlichen Grundlage zu messen und festzustellen, was sie von dieser sachlichen Grundlage erfaßt oder nicht erfaßt haben. (Ebd., S. 385, Anm. 130)

In *Endliches und ewiges Sein* endet hiermit die sichtbare Einflussgeschichte des »ersten großen Kirchenvaters der Philosophie«, vom »zweiten« (Aristoteles)⁹ ist wenige Seiten weiter im Kapitel »Einzelding, Einzelheit und Einheit (Einzelsein und Einssein)« letztmals die Rede (Aristoteles' τὸδε τί, ein »Diesda«; ESGA 11/12, S. 395). Die Thora-kundige jüdische Karmelitin konnte in dem Gesetzbuch des Griechen, den altersweisen *Nomoi*, dessen Beitrag zum »Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins« lesen; in der »Ansprache des Athener« war zu hören:

[...] Gott, der, wie auch das alte Wort besagt, Anfang und Ende und Mitte alles dessen, was ist, in Händen hat [...], dürfte für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein [...]. Wer also einem solchen Wesen lieb und teuer werden will, der muß notwendig, soweit er es vermag, möglichst selber zu einem solchen werden, und so ist

⁹ So Otfried Höffe: »Vorsicht, intellektuelle Handgranaten!« [Zu Blaise Pascal], in: FAZ vom 1. Okt. 2011, Z. 1.





nach diesem Grundsatz der Besonnene unter uns dem Gotte lieb,
denn er ist ihm ähnlich [...]. (716a–d; PlW 8/1, S. 255–257)

Und »alle Formen der Gottesverehrung« seien »das schönste und beste und wirksamste Mittel zu einem glücklichen Leben« (ebd., S. 259). »Beatitudo« hatte Edith Stein mannigfach aus ihrem Thomas übersetzt (s. ESGA 24, S. 879), und die »Verähnlichung des Menschen mit Gott« sei der »Sinn des ganze Neuen Testaments«.¹⁰ Zu Platon hin hatte Thomas differenziert und Edith Stein übersetzt (Quaestio XXIII: »Der Wille Gottes«): Wir sagen,

die Statue des Herkules sei dem Herkules ähnlich, aber nicht umgekehrt; denn man kann nicht sagen, Herkules habe die Form der Statue, sondern nur, die Statue habe die Form des Herkules. Und auf diese Weise heißen die Geschöpfe Gott ähnlich und gleichförmig, aber nicht umgekehrt. Das Gleichförmigmachen (*conformatio*) indessen, als die Bewegung zur Gleichförmigkeit hin, bedeutet keine Vergleichsbeziehung, sondern setzt etwas voraus, auf das sich etwas anderes hinbewegt, um die Gleichförmigkeit mit ihm zu erreichen; darum wird das Spätere dem Früheren gleichförmig, aber nicht umgekehrt. (ESGA 24, S. 637)

X. ÜBERSCHWANG: DIONYSIUS – PROKLOS – TERESA – (WILHELM MEISTER)

Die Platon-Rezeption bei Edith Stein gipfelt regelrecht nach *Endliches und ewiges Sein* in den Texten und Arbeiten zu Dionysius Areopagita, Proklos und Teresa von Avila. In der »Summe ihrer Auseinandersetzung mit dem »ersten christlichen Mystiker«« (ESGA 17, S. V) legt sie (1940/41) eine der ersten Übertragungen der Werke des Dionysius ins Deutsche vor, begleitet vom Studium einer umfassenden Sekundärliteratur (ebd., S. 4f.). Zu ihrer Studie »Wege der Gotteserkenntnis. Die *Symbolische Theologie* des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen« (ESGA 17, S. 22–58) ist ein Nachlass-Fragment erhalten, das in die Studie nicht eingearbeitet wurde, für unser Thema aber von Bedeutung ist. Edith Stein schreibt darin:

¹⁰ So Klaus Berger: *Die Briefe des heiligen Apostels Paulus. Meditationen zu den Sonntagslesungen*. Freiburg 2008, S. 16.





Dionysius kennt eine doppelte Vielheit, die vermittelnd zwischen dem Einen Gott und der Mannigfaltigkeit der sinnenfälligen Welt steht: die der geschaffenen reinen Geister – die »himmlische Hierarchie« – und die der reinen »Ideen« oder »Wesenheiten«, von denen die Gottesnamen hergenommen sind. (Ebd., S. 74)

Ihre Anmerkung dazu erklärt:

Das Wort »εἶδος«, der Name der platonischen Idee, kommt bei Dionysius nicht oft vor: *De divinis nominibus* [...] in einer Aufzählung, ohne jede Erörterung [...] als die »vorausentworfene Idee«, die das Einheitsgebende für alles Geeinte ist; die zweite Stelle weist darauf hin, daß er bei seinen »geistigen Gottesnamen« das im Auge hat, was Plato mit seinen »Ideen« zu fassen suchte. (Ebd., Anm. 150).

Der Platoniker im Dionysius sei jedenfalls »unverkennbar« und die »viel verhandelte Frage, ob und was er unmittelbar aus Plato geschöpft haben mag, was durch Vermittlung der Neuplatoniker, besonders des Proclus«, zu fassen sei, will Edith Stein hier nicht »erörtern«, stattdessen fasst sie aus Dionysius' *De divinis nominibus* zusammen:

Als den ersten aller göttlichen Namen – der das göttliche Wesen am eigentlichsten trifft – betrachtet er den des *Guten*: Als die *Güte* selbst, das an sich Gute, das durch das Sein selbst Gute verbreitet es die Güte auf alles Seiende, wie die Sonne rein durch ihr Sein, nicht aufgrund eines Gedankens oder Vorsatzes, alles erleuchtet, was irgendwie aufnahmefähig ist für ihr Licht. (Die Sonne verhält sich aber zum Guten nur wie ein schwaches Abbild zu seinem Urbild.) (Ebd., S. 74)

Das vierte Kapitel der Dionysius-Schrift (»Das Gute, das Licht, das Schöne, die Liebe, der Eifer; das Böse ist weder ein Seiendes noch aus dem Seienden noch zum Seienden gehörig«; ESGA 17, S. 104–126) hat in der Übersetzung Edith Steins 35 Unterkapitel; das »Fragment« zeigt sie in der Vorarbeit mit dem einleitenden Satz:

Noch deutlicher [...] kommt der platonische Sinn dieser Ausführungen zum Ausdruck in der Erläuterung des *Schönen*. (Ebd., S. 75)





Was in den Unterkapiteln Stück für Stück, Begriff für Begriff geordnet, ausgeführt und übersetzt wird, ist im »Fragment« im »platonischen Sinn« zusammengefasst, das Paulus-Zitat wechselt gegenüber dem späteren (»denn aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist alles«; ebd., S. 110); zum Licht-Ruf schreibt Edith Stein eine Anmerkung (»καλοῦν = das Rufende wird sprachlich mit καλόν = das Schöne in Verbindung gebracht«, ebd., S. 75, Anm. 154), im »man darf es auch wagen zu sagen« (ebd., S. 75) zeigt sich der interpretierende Eingriff; die große folgende Passage wird in der Übersetzung verworfen, ist aber deshalb von großer Bedeutung, weil sie die *platonische* Grundierung ihres Verständnisses als Ordensfrau und Karmelitin zum geliebten »Er« hin zustimmend erkennen lässt und gleich bei Teresa wiederbegegnet; die Karmelitin schrieb also:

Das Gute als solches wird auch das Schöne oder die Schönheit genannt. In der Einheit der alles umfassenden Ursache ist dies beides – Schönes und Schönheit – nicht zu scheiden, während beim Seienden das, was an der Schönheit Anteil hat, schön genannt wird, Schönheit aber das, woran alles Schöne Anteil hat. Das überwesentliche Schöne wird *Schönheit* genannt als das, was allen Dingen eine ihnen entsprechende Schönheit mitteilt, das alles Ebenmaß und allen Glanz in ihnen hervorruft und, dem Lichte gleich, alles zu sich ruft und hinwendet. *Schön* aber wird es genannt, als das ganz Schöne und Überschöne, als das immer und auf dieselbe Weise Schöne, das weder entsteht noch vergeht, sich weder vermehrt noch vermindert, nicht z. T. schön und z. T. häßlich ist oder bisweilen schön und bisweilen nicht; nicht im Verhältnis zu diesem schön und im Verhältnis zu jenem häßlich, nicht hier so, dort aber so; nicht für diese schön, für andere aber nicht, sondern als das in sich und im Einklang mit sich selbst einförmig immer seiende Schöne, das die ursprüngliche Schönheit alles Schönen im Übermaß und voraus in sich hat. Denn in der einfachen und übernatürlichen Natur alles Schönen besteht alle Schönheit und alles Schöne einfach voraus. Auf Grund dieses Schönen sind alle Dinge schön, weil es der Seinsgrund aller ist; durch es besteht aller Einklang und alle Gemeinschaft des Seienden, weil es alles durch die Liebe auf sich hinlenkt und in diesem Streben eint. Es ist das, was alles in Bewegung setzt, und das Ziel, um dessentwillen alles entsteht. Eben darum ist das Schöne und das Gute dasselbe: das, wonach alles strebt



und woran alles Anteil hat. Das aber, was das Gute nicht in sich bleiben läßt, sondern es in einem alles hervorbringenden Übermaß bewegt und wirken läßt, ist die *Liebe*. Denn die Liebe ist »ekstatisch« und macht den Liebenden zum Eigentum des Geliebten, wie Paulus sagt: »Nicht mehr ich lebe, sondern es lebt in mir Christus.« Und so darf man es auch wagen zu sagen, der Urheber aller Dinge sei im Überschwang seiner liebenden Güte außer sich geraten: Er geht aus sich heraus, ohne aus sich herauszugehen, und umsorgt mit seiner Vorsehung alles Seiende. Er wird aber nicht nur die Liebe, sondern auch der Geliebte genannt. Denn Er bringt im Geschaffenen die Liebe zu sich selbst hervor. Als die Liebe bewegt Er sich selbst, als der Geliebte bewegt Er die Geschöpfe zu sich selbst hin. Darin erweist sich die göttliche Liebe als anfangs- und endlos, als immerwährender Kreislauf, der nur »um« des Guten willen, aus dem Guten, im Guten und zum Guten hin sich dreht. (Ebd., S. 75f.)

»Proclus« (410–485) will Edith Stein im Einfluss-Verhältnis Platons zu Dionysius (um 500) an obiger Stelle nicht »erörtern«; Beierwaltes sprach fragend von Dionysius als einem »christlichen Proklos«¹¹, sie selbst weiß – in einem zweiten »Fragment« –, dass des Dionysius Schriften nach »Inhalt und Form weitgehende Übereinstimmungen mit neuplatonischen Schriftstellern, besonders mit Proclus zeigen – vor allem der große Exkurs über das Böse im IV. Kapitel des *Divinis nominibus* mit des Proclus' Schrift *De malorum subsistentia*« (ESGA 17, S. 63). Ihre Kenntnis verrät das Exzerpt aus Stiglmayers Proclus-Studie¹², aber schon im Kommentar Roland-Gosselins zu des Thomas *De ente et essentia*-Übersetzung hatte sie sich zum *Liber de causis* aus Proclus' *Elementatio theologica* notiert:

Das *Endliche* steht *tiefer als das Unendliche an Potenz, aber höher als das quantitativ Unendliche*, das es begrenzt u. bestimmt.¹³

¹¹ »Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?«, in Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 2001, S. 44–84.

¹² Josef Stiglmayr: »Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel«, in: *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895), S. 253–273 u. S. 721–748; s. ESGA 17, S. 5.

¹³ Unterstreichungen von Edith Stein, s. ESGA 26, S. 39.





Ihr Thomas hatte in seiner »Expositio« *In librum de causis* den Einfluss des Proklos herausgearbeitet¹⁴ und Letzterer sprach in seiner *Theologia Platonica* vom Eros und der Liebe, vom Schönen hervorgerufen, auf die göttliche Schönheit bezogen, als deren »Ausfluß« er gilt; der Eros aber ist für Proklos (wie schon für Plotin, s. o. IV., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013) das »bewegende Moment des Aufstiegs der Seele zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen«.¹⁵ Edith Stein sah wohl auch, dass die Theologie des Dionysius ohne die Philosophie des Proklos »undenkbar«¹⁶ war.

Von »Liebe« mystisch und konkret, bei Platon und der Ordensmutter Teresa, hatte Edith Stein, jetzt Teresia Benedicta a Cruce, drei Jahre vor der Dionysius-Übersetzung gesprochen: in einer Rezension neuer Bücher über die spanische Heilige. Das »groß angelegte Werk« von J. D. Barrueta und J. Chevalier *Saint Thérèse et la vie mystique* (Paris 1934) hat es der Rezensentin angetan, konnte es doch dem noch Neues bieten, der Leben und Schriften »der großen hl. Teresia bereits gründlich« (ESGA 19, S. 223) kannte. Der erste Teil habe sich mit Leben und Persönlichkeit der Heiligen beschäftigt, der zweite sei ihrem »Geisteswerk« gewidmet; ein kurzer Überblick über die »Geschichte der Mystik von Platons Gastmahl (das im 16. Jh. in Spanien wegen seines mystischen Gehalts in hohem Ansehen stand) bis zu Teresias Zeitgenossen dient dazu, ihrem Werk seinen historischen Ort anzuweisen.« Die »Untersuchung ihrer Quellen« ergebe nur, »wie unabhängig sie von ihnen ist«. (Ebd., S. 224)

»Mystischer Gehalt«? Edith Steins Philosophie-Professor Eugen Kühnemann (1868–1946) hatte in seiner Platon-Interpretation davon gesprochen, von der Offenbarung Diotimas, von ihrem Wissen, »unerreichbar tief und unzugänglich überhaupt für die Vorstellungen der alltäglichen Menschen, eine selige Erfahrung, ein Glaube, eine Religion«, und wie zu Teresa gewendet:

[...] wieder ist Plato hier der erste Schöpfer eines wahren und erhabenen Gedankens, nämlich, daß, was einer ist nach seiner ganzen

¹⁴ Siehe die Literaturangaben in: *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, mit einer Einleitung hg. von Rolf Schönberger, lt.-dt., Hamburg 2003, S. 143–151.

¹⁵ Beierwaltes: Platonismus (Proklos), Anm. 11, S. 67; s. auch Friederike Rese: »Schönheit«, in Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, hg. von Christian Schäfer, Darmstadt 2007, S. 244–248.

¹⁶ Beierwaltes: Platonismus (Proklos), Anm. 11, S. 48.





inneren Kultur, sich am deutlichsten verrät darin, wie er die Liebe begreift.¹⁷

Über Barrueta/Chevaliers Philosophie- und Mystik-Begriff (bei Teresa: »gesunder Menschenverstand«, »Aufruf zum tiefen, inneren Leben«) will Teresia Benedicta nicht streiten, aber so viel:

Wir können uns dahin einigen: wenn wir »Philosophie« im ursprünglichen Wortsinn nehmen – als »*Liebe zur Weisheit*« – und unter Weisheit die *göttliche* Weisheit verstehen, dann gibt es sicher keinen größeren Philosophen als diese große Liebende. Nach ihrem Grundsatz »Das Wesentliche besteht nicht darin, viel zu denken, sondern viel zu lieben« ist sie durch die Liebe zu einer Erfahrungswissenschaft, einer intuitiven Erkenntnis des verborgenen Gottes gelangt. – Eine Philosophie des *gesunden Menschenverstandes* wird ihr zugesprochen in dem Sinn, in dem *Descartes* diesen Ausdruck definiert hat: als Fähigkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. (ESGA 19, S. 225)

Die Verfasser der *Saint Thérèse* stellten die »mystische Theologie« Teresas dar, den (platonischen) »Stufenweg« bis zu ihrer Schau der Dreifaltigkeit und lieferten eine Gegenüberstellung zur mystischen Theologie des Johannes vom Kreuz. »Schöne Worte« am Schluss:

Lieben, was Gott liebt: das ist die große und erhabene Lehre, die uns die heilige Teresia in ihren Werken und noch mehr in ihrem Leben gibt. Wir wagen zu sagen, daß es nichts Nützlicheres oder Förderlicheres für die Seelen gibt. (Ebd.)

Die Rezensentin meint, man könne dem Buch »kein höheres Lob spenden, als daß es mit großer Gelehrsamkeit, aber mit noch größerer Liebe geschrieben« (ebd.) sei. In ihrem 1934 erschienenen »kleinen Lebensbild« (»Liebe um Liebe. Leben und Werk der hl. Theresia von Jesus«; ESGA 19, S. 62–114) hatte sie selbst vom »reichen Schatz« der Werke Teresas gesprochen, und »wer erst einmal gelernt hat, aus diesen Quellen zu schöpfen, der wird nicht müde werden, sich immer wieder Mut und Kraft daraus zu holen«. (Ebd., S. 63)

¹⁷ Eugen Kühnemann: *Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato*, Berlin-Stuttgart 1899, S. 369.





Platonischer Geist war noch aus einem anderen Werk zu »schöpfen«, dem *Wilhelm Meister* des geschätzten Goethe¹⁸, dem »großen Erziehungsroman« (ESGA 2, S. 247) neben Kellers *Der grüne Heinrich* und Mörikes *Maler Nolten*. Die »Bekenntnisse einer schönen Seele« im 6. Buch verwenden den Seelen-Begriff aus Platons *Staat*, *Symposion* und *Phaidros*, Plotin und Augustinus nannten ihn wörtlich und abgewandelt, »es ergab sich eine Traditionskette in der philosophischen Literatur des Mittelalters, in der spätmittelalterlichen Mystik und in der spanischen religiösen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts«.¹⁹ Zinzendorf, Klopstock, Lessing kennen den Begriff der »schönen Seele«, Goethe kennt ihn »seit seiner Jugend«²⁰, in der *Iphigenie* ist er gestaltet, von Edith Stein in heimlicher Selbstinterpretation erkannt: Iphigenies »Sehnen ist das Verlangen, das Sein, zu dem sie herangereift ist, zur Tat erlösender Liebe werden zu lassen, die ihre Bestimmung ist«. (ESGA 13, S. 85) Erfahrungsähnlich der »Bekenntnis«-Text Goethes:

So nahte meine Seele dem Menschgewordenen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblick wußte ich, was Glauben war. Das ist Glaube! sagte ich und sprang wie halb erschreckt in die Höhe. Ich suchte nun meiner Empfindung, meines Anschauens gewiß zu werden, und in kurzem war ich überzeugt, daß mein Geist eine Fähigkeit sich aufzuschwingen erhalten habe, die ihm ganz neu war.

Bei diesen Empfindungen verlassen uns die Worte. Ich konnte sie ganz deutlich von aller Phantasie unterscheiden; sie waren ganz ohne Phantasie, ohne Bild, und gaben doch eben die Gewißheit eines Gegenstandes, auf den sie sich bezogen, als die Einbildungskraft, indem sie uns die Zügel eines abwesenden Geliebten vormalt. Als das erste Entzücken vorüber war, bemerkte ich, daß mir dieser Zustand der Seele schon vorher bekannt gewesen; allein ich hatte ihn nie in dieser Stärke empfunden. Ich hatte ihn niemals festgehalten, nie zu eigen behalten können. Ich glaube überhaupt, daß

¹⁸ Siehe das Kapitel »Das ›Verhältnis zu Goethe‹«, in Bernd Urban: *Edith Stein und die Literatur. Lektüren, Rezeptionen, Wirkungen*, Stuttgart 2010, S. 39–52.

¹⁹ Johann Wolfgang von Goethe: *Romane und Novellen*, 2. Bd.: *Wilhelm Meisters Lehrjahre* = Hamburger Ausgabe, Bd. 7, München 81973, S. 764; im Kommentar reiche Nachweise.

²⁰ Goethe: *Wilhelm Meister*, Anm. 19, S. 765.





jede Menschenseele ein und das andere Mal davon etwas empfunden hat. Ohne Zweifel ist er das, was einen jeden lehrt, daß ein Gott ist.²¹

Unmittelbar dazu Edith Stein. Sie schrieb am 28. Nov. 1926 an Roman Ingarden – nach Präzisierungen zu Metaphysik, Philosophie, Theologie und Offenbarung:

Nun der Glaube. Wenn ich darunter »Akte« verstünde, die sich mit Erkenntnisakten parallelisieren ließen, dann wäre ich wohl auch mißtrauisch dagegen. Aber der Glaube, dessen schaffende und umgestaltende Kraft ich in mir selbst und andern höchst realiter erfahre, der Glaube, der die Dome des Mittelalters aufgetürmt hat und den nicht minder wunderbaren Bau der kirchlichen Liturgie, der Glaube, den der hl. Thomas »den Anfang des ewigen Lebens in uns« nennt – an dem zerbricht mir jede Skepsis. (ESGA 4, S. 176)

Die Erfahrungen der »schönen Seele«, »Kreuz« und »Anschauung«, »Aufschwingen« und »Entzücken« wird Edith Stein in den Briefen besonders der Jahre 1927/28 an Ingarden Wort für Wort für sich selbst explizieren; sie schreibt:

[...] reales Geschehen in mir, nicht »Gefühl«, Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christentums in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa). Wie aber soll ich Ihnen in ein paar Worten ein Bild jenes »realen Geschehens« schildern? Es ist eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man einmal anfängt, statt nach außen nach innen zu leben. Alle Realitäten, mit denen man vorher zu tun hatte, werden transparent, und die eigentlich tragenden und bewegenden Kräfte werden spürbar. (Ebd., S. 189)

Das ist nahezu wörtlicher, individuell geschauter und vermittelter Platon, dessen Hauptthema war, wie sich die »bewegte alltäglich beobachtbare Welt zum Sein der Ideen«²² verhält. Übrigens: Schon zehn

²¹ »Bekenntnisse einer schönen Seele«, in Goethe: Wilhelm Meister, Anm. 79, S. 394f.

²² Matthias Perkams: »Bewegung«, in Schäfer: Platon-Lexikon, Anm. 15, S. 55.





Jahre zuvor – in unseren Anfängen – hatte die Phänomenologin den eine »Wesensarbeit« planenden Freund gewarnt: »An eine Arbeit *über* Plato u. Aristoteles denken Sie ja wohl nicht, denn da würden sich am Ende Konflikte mit der Philologie ergeben.« (ESGA 4, S. 49)

XI. LETZTMALS: PLATON BEI THOMAS

Der »hl. Thomas« und der »Anfang des ewigen Lebens in uns«: Ein letzter, wirkender Platon-Fundus liegt in der *Summa theologiae* der seit 1933 erscheinenden deutschen Thomas-Ausgabe, von der bis zu Edith Steins Tod acht kommentierte Bände vorlagen; bis zum Datum des Vorwortes in *Endliches und ewiges Sein* (1. Sept. 1936) liegen die Bände 1 (*Gottes Dasein und Wesen*), 2 (*Gottes Leben – Sein Erkennen und Wollen*), 4 (*Schöpfung und Engelwelt*) und 5 (*Das Werk der sechs Tage*) vor.²³ Im Kapitel »Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdrucks« kam Edith Stein auf diese Ausgabe zu sprechen, zunächst auf die »deutsche Ausgabe der *Summa theologiae*« von Joseph Bernhart [Leipzig 1934], ein »kühner Vorstoß« – die »Summa-Übersetzung des katholischen Akademikerverbandes« strebe »dasselbe, nur in viel gemäßigterer Form an«. (ESGA 11/12, S. 15) Thomas schrieb seine *Summa theologiae* (1265–68) etwa ein Jahrzehnt nach den (von Edith Stein übersetzten) *Quaestiones disputatae de veritate* und nach der *Summa contra gentiles*²⁴. Edith Stein konnte alle platonischen Rezeptionsvarianten bei Thomas finden: Übernahmen und Ablehnung, Widerlegung und aristotelische Kritik, augustinische Platon-Sicht und Aristoteles-Folgschaft, das, was als »Annahme« »unvernünftig« (*opinio irrationalis*) war oder »unbedingt richtig« (*absolute verum*), was zu bestimmen (*dicendum est*) und zu klären war in einem »respondeo dicendum«, so auch z. B. in der Frage »Sind alle Wesen gut durch die ›Güte‹ Gottes?«; Edith Stein konnte im ersten DTA-Band, im 4. Artikel der sechsten Quaestio, die Übersetzung lesen:

²³ Die deutsche Thomas-Ausgabe (DTA): Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologiae*, hg. vom katholischen Akademikerverband, Bd. 1 [1933, ³1934], Graz-Wien 1982; Bd. 2, Salzburg-Leipzig 1934; Bd. 4, Salzburg-Leipzig 1936; Bd. 5, Salzburg-Leipzig 1934.

²⁴ Zu den Datierungen und Schreiborten s. Jean-Pierre Torrell: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995.





Plato [...] nämlich stellte die Lehre von den Ideen auf, die ihm als selbständige, urbildliche Wesen galten, nach denen die Einzelwesen benannt werden als solche, die an den Ideen teilhaben. Nach dieser Ansicht wird z. B. Sokrates »Mensch« genannt auf Grund der Teilnahme an der in sich ruhenden, d. h. losgelöst von den Einzeldingen bestehenden Idee, die das Wesen des Menschen darstellt. Und wie er eine getrennt bestehende Idee des Menschen und des Pferdes annahm, die er den »Menschen an sich« oder das »Pferd an sich« nannte, so nahm er auch eine getrennt bestehende Idee des Seienden und des Einen an, die er das »Seiende an sich« und das »Eine an sich« nannte. Durch die Teilnahme an diesen Ideen wurde dann jedes Einzelwesen »seiend« oder »eines« genannt. Das »An-sich-Gute« und das »An-sich-Eine« nannte er dann das »höchste Gut«. Weil nun aber das Gute mit dem Seienden eins ist, wie auch das Eine mit dem Seienden eins ist, hielt er das »An-sich-Gute« für Gott, nach welchem dann also alle Wesen auf Grund ihrer Teilnahme an ihm »gut« genannt werden. – Diese Annahme scheint nun freilich insofern unvernünftig zu sein, als auch die Arten der Dinge als getrennt bestehende und in sich ruhende Ideen-Wesen gedacht wurden, eine Ansicht, die Aristoteles mehrfach zurückgewiesen hat. Doch ist es unbedingt richtig, daß es ein Erstes gibt, das durch sein Wesen seiend und gut ist, und das heißen wir Gott. Mit dieser Ansicht stimmt dann auch Aristoteles überein.

Nach diesem Ersten also, das durch sein Wesen seiend und gut ist, können dann alle Dinge seiend und gut genannt werden, sofern sie nämlich durch eine Art von Verähnlichung an ihm teilhaben, wenn auch nur unvollkommen und mangelhaft. So werden also alle Wesen gut genannt durch die Güte Gottes, sofern Gott Urbild und Ur-Sache sowie Endziel aller Güte und alles Guten ist. Nichtsdestoweniger ist aber auch jedes Ding gut durch eine ihm innewohnende Ähnlichkeit mit der Güte Gottes, die formell als seine eigene Güte zu betrachten ist, nach der es »gut« genannt wird. Und so sind alle Dinge gut durch die einzige Güte, und doch ist auch ein jedes für sich gut.²⁵

Platon bei Augustinus klärt Thomas z. B. in der Frage »Ist Gott ganz unveränderlich?« dann so – die Schwierigkeit für den Übersetzer wird offenbar:

²⁵ Sth I 6.4 = DTA Bd. 1, Anm. 23, S. 123f. [Rez. in ESGA 27, S. 192–208].





Augustinus spricht im Sinne Platos von der Selbstbewegung des ersten Bewegers. Plato nennt nämlich jede Tätigkeit »Bewegung«. In diesem Sinne werden auch Erkennen, Wollen und Lieben als Bewegungen aufgefaßt. Weil also Gott sich selbst erkennt und liebt, sagten sie: Gott bewege sich selbst. Nicht aber in dem Sinne, wonach Bewegung und Veränderung dem im Anlage-Zustand Befindlichen [*est existentis in potentia*] zukommen, wie wir hier »Bewegung« fassen.²⁶

»Und doch ist auch ein jedes für sich gut«: Wie Thomas sich von Platon löst und Wirklichkeit differenziert und gewichtet, wird in einem weiteren *Summa*-Text deutlich. Es geht um die Frage »Ist alles in Gott Leben?«, die vom Apostelwort »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir« (Apg 17,28) ausgeht. Da die Apostelrede ein Zitat aus den wirkungsstarken *Phainomena*, ein Lehrgedicht des griechischen Dichters Aratus (geb. um 310 v. Chr.) ist, kommentiert Thomas zugleich griechisch-aristotelische Nachfolge-Poesie. Zunächst der gedankliche Vorlauf im »ad secundum« des vierten Artikels der 18. Quaestio:

Nachbilder müssen dem Urbilde nachgebildet werden, der Form nach, nicht aber der Seinsweise nach. Denn die Form hat im Urbild bisweilen eine andere Seinsweise als im Nachbild [*alterius modi [...] in exemplari et in exemplato*]. So hat die Form eines Hauses im Geiste des Baumeisters ein unstoffliches und ein geistiges Sein; im Hause aber, das außerhalb der Seele ist, hat sie ein stoffliches und sinnenfälliges Sein. Deshalb sind auch die Wesensbilder jener Dinge, die in sich selbst nicht leben, im göttlichen Geiste Leben; denn im göttlichen Geiste haben sie ein göttliches Sein.²⁷

Nun die Wendung zu Platon, Aristoteles, dem Selbstakzent und der von Edith Stein übernommenen Lösungsposition, »ad tertium«:

Wenn zum Wesen der Naturdinge der Stoff nicht gehörte, sondern nur die Form, dann wären die Naturdinge in jeder Beziehung auf wahrere Weise durch ihre Ideen im göttlichen Geist als in sich

²⁶ Sth I 9.1 ad 1 = DTA Bd. 1, Anm. 23, S. 159.

²⁷ Sth I 18.4 ad 2 = DTA Bd. 2, Anm. 23, S. 133.





selbst. Deshalb nahm auch Plato an, daß der [vom Stoff] getrennte Mensch der wahre Mensch, der stoffliche Mensch aber nur durch Teilhabe Mensch sei. Da nun der Stoff zum Wesen der Naturdinge gehört, so muß man sagen [*dicendum*], daß die Naturdinge schlechthin ein wahreres Sein im göttlichen Geiste haben als in sich; denn im göttlichen Geist haben sie ein ungeschaffenes Sein [*esse increatum*], in sich selbst aber ein geschaffenes. Dieses bestimmte Sein aber, wie Mensch oder Pferd, haben sie wahrer in der eigenen Natur als im göttlichen Geist; denn zur Wahrheit des Menschen gehört das stoffliche Sein, das sie im göttlichen Geist nicht besitzen. So hat das Haus ein vornehmeres [*nobilius*] Sein im Geiste des Baumeisters als im Stoff. Dennoch nennt man das im Stoff bestehende Haus im wahreren [*verius*] Sinne so, als das im Geiste bestehende; denn jenes Haus besteht in Wirklichkeit [*in actu*], dieses aber nur in Möglichkeit [*in potentia*]. (Ebd., S. 134)

Das ist phänomenologische Differenzierung im Sinne und der Praxis Edith Steins, die in ihren *Potenz und Akt*-Studien ihre *Veritas*-Übersetzung und andere Schriften des Thomas herangezogen hatte, nicht aber seine theologische *Summa*. Der Haus-*artifex* dort wird beim »Geformtwerden« seines Stoffes anschaulich beobachtet, sie schreibt – »vornehmer« das Beispiel – in einer »Beilage« zu ihren »Studien zu einer Philosophie des Seins«:

Wenn ein Künstler aus Marmor eine Knabengestalt bildet, so ist das fertige Kunstwerk das konkrete Individuum, das als Ergebnis der »Formung« vor uns steht. »Dieses Ding da« ist die Form des konkreten Individuums. Die Knabengestalt in ihrer eigentümlichen Schönheit ist die Spezies, die dieses Ding zu dem macht, was es ist. Ehe sie verwirklicht wurde, hat sie dem Künstler »als Idee vorgeschwebt«. (ESGA 10, S. 274)

Der *Kommentar* der deutschen Thomas-Ausgabe ist überreich und im Band 4 (*Schöpfung und Engelwelt*) über 230 Seiten stark; überreich sind auch die Thomas-Verweise auf Platons *Timaos*, *Parmenides*, *Phaidon* und *Phaidros* und wie die »alten Philosophen [...] allmählich und gleichsam schrittweise zur Wahrheit«²⁸ vorgedrungen seien, einige

²⁸ Sth I 44.2 = DTA Bd. 4, Anm. 23, S. 8. [Rez. in ESGA 27, S. 218].





endlich sogar zur »Betrachtung des Seienden als Seienden«, und sie betrachteten die »Ursache der Dinge nicht nur«,

sofern sie diese oder so-beschaffene sind, sondern sofern sie seiende sind. Das also, was Ursache der Dinge ist, sofern sie seiende sind, muß Ursache der Dinge sein nicht nur, sofern sie so-beschaffen sind auf Grund von Eigenschaftsformen, noch auch sofern sie »diese« sind auf Grund der Wesensformen [*per formas substantiales*], sondern nach allem, was in irgendeiner Weise zu ihrem Sein gehört. So muß man annehmen [*oportet*], daß auch der erste Stoff von der allgemeinen Ursache der Dinge geschaffen ist. (Ebd., S. 9)

Das hatte Edith Stein mit und seit Heidegger (s. o. V., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013) beschäftigt, jetzt noch einmal der Thomas der *Summa*:

Es bleibt also letztlich, daß alles andere als Gott nicht sein eigenes Sein ist, sondern das Sein besitzt durch Teilhabe. Infolgedessen ist alles, was sich durch die verschiedene Teilhabe im Sein unterscheidet, so daß es mehr oder weniger vollkommen das Sein besitzt, notwendig verursacht von dem ersten Seienden, das auf vollkommenste Weise ist. Darum hat auch Plato gesagt, man müsse notwendig vor jeder Vielheit eine Einheit annehmen. Und Aristoteles sagt, was am meisten seiend und am meisten wahr ist, sei die Ursache jedes Seienden und jedes Wahren, wie das, was am meisten warm ist, die Ursache jeder Wärme ist. (Ebd., S. 5)

Skeptisch wie Edith Stein gegenüber Heidegger und Aristoteles (s. o. V.) ist auch Thomas, beide nehmen sie Platon auch in Schutz. Bei Thomas geht es in der *Summa* um die Frage, ob die »Gesamtheit der Geschöpfe immer gewesen«²⁹ sei; im »Respondeo dicendum« ist – unbemerkt selbstbezüglich – zu lesen:

[...] die Gründe, welche Aristoteles anführt, sind nicht schlechthin beweiskräftig, sondern nur in gewisser Hinsicht; nämlich um den Gründen der Alten zu widersprechen, die einige, in Wahrheit unmögliche Weisen des Weltanfangs aufstellten. Und dies erhellt aus

²⁹ Sth I 46.1 = DTA Bd. 4, Anm. 23, S. 50ff.





einem dreifachen Umstande. Erstens: er schickt sowohl im 8. Buch der Physik als auch im 1. Buch vom Himmel gewisse Auffassungen voraus, z. B. die des Anaxagoras, Empedokles und Plato, gegen die er Gegengründe vorbringt. – Zweitens: er führt überall, wo er über diesen Stoff spricht, Zeugnisse der Alten an, was nicht Sache dessen ist, der einen Beweis führt, sondern dessen, der mit wahrscheinlichen Gründen um Zustimmung wirbt. – Drittens: er sagt im 1. Buch der Topik ausdrücklich, daß es gewisse dialektische Fragen [*problemata dialectica*] gibt, für die wir keine [entscheidenden] Gründe besitzen, z. B. die Frage, ob die Welt ewig sei. (Ebd., S. 54f.)

Für die Überzeugung des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt bringt der Kommentar Belegstellen bei und weist auf Gallus Mansers Werk *Das Wesen des Thomismus* (Freiburg/Schw. ²1935), das Edith Stein kennt und zitiert in *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12, S. 9, 159, 179, 265). Nicht nur der Kommentar dieses Bandes der deutschen Thomas-Ausgabe ist zu Steins *opus magnum* parallel zu lesen.

Bis 1941 erschienen von der deutschen Thomas-Ausgabe noch die Bände 3 (*Gott der Dreieinige*), 6 (*Wesen und Ausstattung des Menschen*), 7 (*Erschaffung und Urzustand des Menschen*) und 11 (*Grundlagen der menschlichen Handlung*)³⁰. Impulse für Edith Stein gibt es in dieser Zeit von vielen Seiten. Der Husserl-Schüler und *Descartes*-Autor (s. o. IV., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013) Alexandre Koyré schreibt ihr im Mai 1935 das, worum sie sich selbst bemüht (»Aristoteles zu verstehen Ja, Gott ... Am liebsten läse man ihn selbst und die alten Commentatoren. [Plato verstehen?, B. U.] [...] Was wir erst lernen müssten. Bisher – für Plato – sind wir noch nicht *sehr* weit«; ESGA 3, S. 118); ein Jahr später, im Mai 1936, schließt der junge Karl Rahner, der Edith Steins *Veritas*-Übersetzung kennt und lobt – seine große Arbeit *Geist in Welt* über einen einzigen *Summa*-Artikel³¹ mit der Absicht ab, von so manchem, was sich »Neuscholastik« nenne, wegzukommen, »zurück zu Thomas selbst, um gerade so den Fragen

³⁰ Siehe Anm. 23: Bd. 3, Salzburg-Leipzig 1939; Bd. 6, Salzburg-Leipzig 1937; Bd. 7, München-Heidelberg 1941; Bd. 11, Salzburg-Leipzig ²1940.

³¹ Es ist der siebte der 84. Quaestio: »Kann der Intellekt aktuell etwas erkennen durch die intelligiblen species, die er bei sich hat, ohne sich den phantasmata zuzukehren?« (*Geist in Welt, Sämtliche Werke*, Bd. 2, Düsseldorf-Freiburg 1996, S. 18); zu Steins Übersetzung: S. 303.





näherzukommen, die heutiger Philosophie aufgegeben sind«. (Ebd., S. 5) Der Ordensbruder Johannes Hirschmann weist die Karmelitin auf dieses Buch und die folgende Religionsphilosophie *Hörer des Wortes* und gibt nimmermüd Literaturhinweise (April 1941):

Von der neueren Platonliteratur kommen für Sie die ausgezeichnete Arbeit von A. J. Festugière »Contemplation et vie contemplative selon Platon«, 1936, in Frage, vielleicht auch G. Krüger »Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens«, 1939. (ESGA 3, S. 479f.)

Jolivets »St. Augustin et le Neo-Platonisme chrétien« (1932) hatte Hirschmann zuvor noch empfohlen (ebd.).

Der dritte Band der deutschen Thomas-Ausgabe erschien im Jahr von Teresia Benedictas Klage-Gedicht »An Gott den Vater« (»Von mir nimmst Du noch nie der Trauer Kleid«; ESGA 20, S. 183f., hier S. 184), geschrieben 1939 in der neuen Umgebung des Echter Karmel. Der nahezu gleichzeitige DTA-Kommentar des römischen Benediktiners Anselm Stolz führt zum Vaternamen in der Dreieinigkeit aus:

Während in der platonischen Philosophie die Vaterschaft Gottes Sein Verhältnis zur Schöpfung ausdrückte (die Schöpfung in ihrer Gesamtheit wird als Gottes Sohn betrachtet), nannten die Juden Gott ihren Vater auf Grund der besonderen Auserwählung des israelitischen Volkes. Wenn Gott »Vater« genannt wird, wird also die besondere Vorsehung hervorgehoben, die Gott Seinem erwählten Volke gegenüber walten läßt. Er wacht über Sein Volk wie ein Vater über seinen Sohn. Gelegentlich wird zur Zeit des Alten Bundes nicht nur das Judenvolk in seiner Gesamtheit, sondern auch ein einzelner Mensch als Sohn Jahwes bezeichnet, und der Bundesgott als Vater dieses Menschen.³²

Sah sich die Karmel-Tochter geschützt? Von »Grab« und der »Todesangst« des Gottessohnes war ahnungsvoll im Gedicht die Rede, Thomas musste aber zunächst – was in *Endliches und ewiges Sein* Zentrum war – über die »Dreiheit« Gottes bei Aristoteles und in den von Au-

³² DTA Bd. 3, Anm. 30, S. 426f.





gustinus genannten »Büchern der Platoniker« (ebd., S. 99) nachdenken, dann aber klären:

Auch in den Büchern der Platoniker findet sich der Satz: *Im Anfang war das Wort* nicht so, als bezeichne *Wort* eine im Göttlichen gezeugte Person, sondern insofern unter *Wort* der geistige Plan verstanden ist, nach welchem Gott alles geschaffen hat und der dem Sohne zugeschrieben wird. [...]

Weil die Platoniker ein erstes Seiendes annahmen, von dem sie sogar sagten, es sei der Vater der Gesamtheit der Welt Dinge, nahmen sie folgerichtig unter ihm eine zweite Substanz an, die sie den *Geist* oder den *väterlichen Verstand* nannten, in der die Urgründe aller Dinge wären [...], nicht aber nahmen sie eine dritte [von diesen] getrennte Substanz an, die dem Heiligen Geist entsprechen würde. Wir aber nehmen nicht Vater und Sohn an als solche, die sich der Substanz nach unterscheiden würden; sondern das war der Irrtum des Origenes und des Arius, die darin den Platonikern folgten.³³

Das von dem Ersteren hatte Edith Stein in ihrer *Theologischen Anthropologie* (s. o. VI., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013) bemerkt.

Der Kommentar des Laacher Benediktiners Petrus Wintrath zum sechsten Band der Thomas-Ausgabe (*Wesen und Ausstattung des Menschen*) ist buchstark und versetzt die Lehre vom *Intellekt* bei Thomas in die philosophische Tradition (Brentano, Leibniz, Hegel, Fichte, Kant, Schopenhauer, Klages, Nietzsche)³⁴. Thomas hatte in der 75. und 76. Frage (»Der Mensch, wie er aus einer geistigen und einer körperlichen Substanz zusammengesetzt ist«, »Die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper«) seiner *Summa theologiae* eine »Kette« geschlossen, die Wintrath – unter den »heutigen« Geistern ist Edith Stein mitzudenken – als bedeutendes Ergebnis sieht, bedeutend auch, weil die Karmelitin der »Innenerfahrung« höchste Aufmerksamkeit widmete; Wintrath also urteilt, kein Kettenglied fehle bei Thomas, Platons »Anregung« des Verstandes durch die Sinne sei schärfer zu fassen:

³³ Sth I 32.1 ad 1 = DTA Bd. 3, Anm. 30, S. 103.

³⁴ DTA Bd. 6, Anm. 30, S. 541.





Das körperliche Außending macht seinen Einfluß geltend durch die Sinne hindurch bis in das geistige Erkenntnisvermögen; und dieses ist imstande, in objektiver Abhängigkeit von den Sinnen das körperliche Außending, die Körperwesenheit zu erkennen. Die Art und Weise der Verursachungen muß zwar in den folgenden Artikeln noch näher dargestellt werden. Jedoch läßt sich schon jetzt sagen, daß mit dieser aristotelisch-thomistischen Lehre das so heiß umstrittene Problem der menschlichen Begriffsbildung, das die Geister bis auf den heutigen Tag nicht zur Ruhe kommen läßt, im Grunde gelöst ist, gelöst von dem realen Grunde der Einrichtung der menschlichen Natur aus, die nun einmal, wie Thomas in den Fragen 75 und 76 zu beweisen sich abgemüht hat, aus den beiden Wesensbestandteilen Geist und Körper zusammengesetzt und mit Sinnes- und Verstandeskenntnis zugleich ausgerüstet ist; gelöst auch mit Hilfe der Innenerfahrung, nach deren Zeugnis unser Verstandeserkennen ständig auf die Sinneserkenntnis angewiesen ist und die Verstandesbegriffe durch Abziehung aus den Phantasiebildern gewonnen werden. (Ebd., S. 576)

Und nochmals muss zu *Endliches und ewiges Sein* der benediktinische Mönchs-Kommentar Wintraths parallel gelesen werden:

Auch unsere Sprache weist uns darauf hin, daß wir mit dem Verstande zuerst das Körperliche erfassen und daß wir das Übersinnliche, Geistige, nur mittels des Körperlichen denken. Denn wir denken die Dinge so, wie wir sie benennen. Wir benennen aber die ganz übersinnlichen Dinge immer mit Wörtern, die ursprünglich etwas Sinnfälliges bezeichnen. (Ebd., S. 577)³⁵

Wintrath folgt hier den »philosophiegeschichtlichen Erläuterungen, die Joseph Bernhart seinem »kühnen Vorstoß« (ESGA 11/12, S. 15) seiner deutschen *Summa*-Ausgabe angefügt hatte. Daraus zitiert der Benediktiner; wir übernehmen die Passage, weil sie in eigenwilligem Bogen bis zur Phänomenologie-Herkunft Edith Steins reicht; Bernharts »Erläuterung« also zur *Erkenntnislehre* des Thomas, »soweit

³⁵ Siehe dazu auch Ralf Konersmann (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007.





sie in der vorliegenden Summa kund wird«, jetzt im Kommentar der deutschen Thomas-Ausgabe:

Die Sinneserfahrung ist die einzige Quelle und Grundlage unserer natürlichen Erkenntnis. Die Seele – Form des Körpers – ist und bleibt in Verspannung mit der Außenwelt.

Thomas stellt sich hierin mit klarer Scheidung des Philosophischen vom Theologischen in einsamen Gegensatz zu allem Platonismus der Vorzeit und Mitwelt, also auch zu Augustin, zu den Arabern, zur ganzen zeitgenössischen Scholastik, seinen Lehrer Albert den Großen inbegriffen. Bei Platon traten Erfahrung und ›Wissen‹, Sinneserkenntnis und Idee schroff auseinander. Nach ihm hat der Gedanke nichts von den sinnlichen Erscheinungen zu entleihen. Um zu denken, muß der Geist sich den Sinnen und Leidenschaften möglichst entziehen und im Innern der Seele die ›Idee‹, d. h. eine Hierarchie von ewigen Formen betrachten. Diese erkenntnistheoretische Abdankung des sinnlichen Mediums setzt sich fort in allen Ontologismus, bei allen Vertretern der Eingeborenen Ideen, auch in Leibnizens Monadologie, im Traditionalismus, wo das soziale Mittel der in göttlicher Uroffenbarung empfangenen Sprache die erregende Ursache unserer Ideen ist, teilweise auch im Kritizismus Kants, der wohl unser Wissen mit der Erfahrung beginnen läßt, aber nicht alle Erkenntnisse aus ihr ableitet, endlich in den folgenden Systemen des Idealismus, sofern hier die Seele notwendig für alle Zeit in ihrer reinen Innerlichkeit beschlossen bleibt. Die moderne Phänomenologie macht in ihrer ›Wesensschau‹ (gegen Abstraktion) den platonisierenden Grundzug ihrer Erkenntnislehre mit Nachdruck geltend. Die Spannung Augustin – Thomas lebt auch unter den Anhängern der *Philosophia perennis* eben wieder auf.³⁶

Zur »modernen Phänomenologie« hatte Bernhart vermerkt, dass von Husserl und »dem Scheler der vorletzten Periode unter anderen ein Weg zurück zu gewissen Grundsätzen des Thomas, wie sie auch in

³⁶ DTA Bd. 6, Anm. 30, S. 591f.; Thomas von Aquino: *Summe der Theologie*, zusammengefaßt, eingel. u. erl. von Joseph Bernhart, Bd. 1: *Gott und die Schöpfung*, Stuttgart ³1985 [1934], S. 27*f. [ESGA 27, S. 194: »Sehr dankenswerte Hilfe für den ungeschulten Leser.«]





den Untersuchungen 16 und 17 mit scharfer Bündigkeit ausgesprochen sind«³⁷, führe. Gemeint sind die *Summa*-Quaestionen über die Wahrheit und die Falschheit; indem aber Thomas seine beiden Grundsätze befestigt habe, »daß wir Erkenntnis nicht ohne Sinnbild haben und daß es keine Begriffsbildung ohne die abstraktiv entwickelnde Tätigkeit des Verstandes gibt«, baute er die Brücke, »die das Sinnliche und Übersinnliche verbindet«:

Indem wir die Dinge verstehen, machen wir sie nicht, sondern erfassen ihren inneseienden Gedanken, in welchem Ich und Ding sich zusammenfinden und beide auf ein Drittes hinaus verwiesen werden. (Ebd., S. 28*)

Bernharts Hinweis auf die *Veritas*-Disputatio 10.6 (»Die verstandenen Sinnfälligkeiten führen zu den Verstehbildern des Göttlichen«; ebd.) hatte Edith Stein wenige Jahre zuvor übersetzt; der nähere Kontext im 6. Artikel (»Empfängt der menschliche Geist Erkenntnis von den Sinnendingen?«) der 10. Quaestio (»Der Geist«) zeigt das schon vor der *Summa* von Thomas gesehene Diffizile des Problems; Edith Stein hatte übersetzt:

Eine höhere und niedere Fähigkeit (*virtus*) wirken in Beziehung auf dasselbe Objekt (*circa idem*) nicht in gleicher Weise, sondern die höhere in überlegener (*sublimius*); darum erkennt auch die Sinnlichkeit durch die Form, die sie von den Dingen empfängt, das Ding nicht so wirksam (*efficaciter*) wie der Verstand: sondern die Sinnlichkeit wird dadurch zur Erkenntnis der äußeren Accidientien geführt, der Verstand aber gelangt zur nackten Washeit des Dinges, indem er sie von den materiellen Bedingungen loslöst. Darum heißt es nicht in dem Sinn, die Erkenntnis des Geistes habe ihren Ursprung in der Sinnlichkeit, als erfaßten die Sinne alles, was der Geist erkennt; sondern, weil auf Grund dessen, was die Sinne erfassen, der Geist zu Höherem geführt wird, wie auch die vom Verstand erkannten Sinnendinge (*sensibilia intellecta*) zu den göttlichen Dingen führen, die geistiger Natur sind (*in intelligibilia divinorum*). (ESGA 23, S. 274f.)

³⁷ Bernhart: Thomas-Summe, Anm. 36, S. 14*.





In *ihrem* Kommentar sieht Edith Stein »hier wohl die stärkste Annäherung an die moderne erkenntnistheoretische Problematik«; wo »Dunkelheiten« geblieben seien, könnten weitere Untersuchungen »Aufhellung« bringen (ebd., S. 305).

Der Kommentar des sechsten Bandes der deutschen Thomas-Ausgabe sieht abschließend, wie sich in der »ganzen Seelenlehre des hl. Thomas« eine »gewisse Gegnerschaft zu Plato und den Platonikern« zeige (in der Auffassung der Seele, der Verstandesseele, ihres Vermögens und der Wesenheit, hinsichtlich der menschlichen Erkenntnis und der Erkenntnisbilder, der Hinordnung der Sinne auf den Verstand) und formuliert 1937 – parallel zu *Endliches und ewiges Sein*:

Die aristotelisch-thomistische Richtung – das ist unbestreitbar ihr Vorzug – bewegt sich und bleibt auf dem erfahrbaren und nachprüfbareren Boden der Wirklichkeit und schaut nicht wie die platonische mit phantasiebeschwingtem Verstand in unerforschliche Höhen, um dort jene Seinsheiten zu finden, die der Mensch mit gesunden Sinnen und sachlich denkendem Verstand in der ihn umgebenden Körperwelt und in sich selbst antrifft. Und dennoch hebt auch die aristotelisch-thomistische Philosophie den sichern Blick zu dem höchsten Gipfel des Seins, zu Gott, empor.³⁸

»Wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, *auch* Plato und Augustin« – so Edith Stein.

Im Jahr 1940 erschien in zweiter Auflage Band 11 der deutschen Thomas-Ausgabe; er enthält die Tugendlehre des Thomas, spricht zweimal von Platon, vor allem aber von den vier »Vierergruppen« der Tugenden bei Plotin, der »unter den Lehrern der Philosophie mit Plato führend ist«.³⁹ Der kommentierende Dominikaner Fridolin Utz leitet in den Begriff »Tugend« ein – auch hier war Edith Stein durch das Tugend-Spektrum der *Veritas*-Übersetzung (s. ESGA 24, S. 916: »virtus«) mehr als vorbereitet – und skizziert die plotinische Auffassung, nach der das tugendhafte Leben in der »Losschälung des Menschen von der Körperlichkeit und Sinnenhaftigkeit und in der Angleichung an die Gottheit« bestehe; indem er »mittels der Tugenden der gereinigten

³⁸ DTA Bd. 6, Anm. 30, S. 628.

³⁹ Sth II/I, 61.5 = DTA Bd. 11, Anm. 30, S. 236.





Seele« sich »unmittelbar mit dem Nus« vereinige und ein »ekstatisches Leben« führe, bewege er sich »nur unter dem Einfluß der Gottheit«.⁴⁰ In der thomasischen Darstellung der plotinischen »Tugendgrade« fehle – so Utz – »jeder Gedanke an die mystizistische Richtung Plotins«:

Mit den Tugenden der gereinigten Seele geht der Mensch nicht in der Gottheit auf, sondern verbindet sich mit dem ganz Andern, dem unendlich überragenden, persönlichen Gott zu lebendiger Freundschaft, ohne dabei die eigene Persönlichkeit und Betätigung einzubüßen. (Ebd., S. 591)

Ob das Edith Stein/Teresia Benedicta a Cruce gelesen hat? Sie ist in diesem Jahr im Echter Karmel und beginnt im November mit der *Kreuzeswissenschaft*, der »Studie über Johannes vom Kreuz« (ESGA 18). Von ihm (und von Thomas) kommt ihr mystisches Verständnis, und mit Hinweis auf seine Schriften schreibt sie im März 1940 an die Dominikanerin Agnella Stadtmüller:

Ob wir die reine Liebe anstreben sollen? Ganz gewiß. Dazu sind wir erschaffen. Sie wird unser ewiges Leben sein, und hier müssen wir suchen, so nahe wie möglich zu kommen. Jesus ist dazu Mensch geworden, uns Weg dahin zu sein. Was wir tun können? Mit allen Kräften danach streben, leer zu sein: die Sinne abgetötet, das Gedächtnis nach Möglichkeit frei von Bildern dieser Welt und durch die Hoffnung auf den Himmel gerichtet; der Verstand entblößt vom natürlichen Forschen und Grübeln, in schlichtem Blick des Glaubens auf Gott gerichtet; der Wille [...] in der Liebe dem göttlichen Willen hingegeben. Dies ist sehr einfach zu sagen, aber die Arbeit eines ganzen Lebens käme doch nicht ans Ziel, wenn nicht Gott das Wesentliche täte. Wir dürfen indessen vertrauen, daß Er es nicht an der Gnade fehlen lassen wird, wenn wir getreu das Wenige tun, was wir tun können. Wenig – absolut gesehen, für uns ist es sehr viel. Dabei müssen wir uns hüten, selbst beurteilen zu wollen, wie weit wir sind. Das weiß Gott allein. (ESGA 3, S. 441)

⁴⁰ DTA Bd. 11, Anm. 30, S. 586.





Der Kommentar des elften Bandes der deutschen Thomas-Ausgabe vermerkt den »leisen Anklang« an Plotinisches im (späteren) Thomas-Traktat über die Liebe, wenn Thomas mit den Worten des hl. Paulus sage, »daß der Vollkommene wünsche, »aufgelöst und bei Christus zu sein«.⁴¹ Das Erscheinen dieses Bandes der *Summa theologiae*⁴² hat Edith Stein/Teresia Benedicta nicht mehr erlebt, aber sie hat die Thomas-»Bemühung« in den »Stufen der Gottesliebe« gelebt: die »dritte Bemühung« liege darin,

daß der Mensch hauptsächlich (*principaliter*) danach trachte, Gott [gänzlich] anzuhängen und in Ihm selig zu sein. Und das ist Sache der Vollendeten, die da wünschen »aufgelöst (*dissolvi*) und bei Christus zu sein« (Phil. 1,23).⁴³

Zum letzten Mal Platon und der Kommentar des Dominikaners Utz: Tugend sei bei Thomas »Ausrichtung«, »im Menschen verwurzelte Ordnung«; die Karmelitin hätte beim Ordensnachbarn lesen können:

Die thomasische Auffassung von der Tugend ist [...] weit ab von jener Gewohnheitstugend, die Plato in späteren Werken auch dem gewöhnlichen Bürger zugestand, der nicht die eigentliche, vollendete und wahre Tugend der Weisheit des Philosophen besitzt. Sie erhebt sich auch über den Tugendbegriff des Aristoteles sowie Abaelards und der von diesem beeinflussten Scholastiker, die die Tugend von der Gewöhnung nicht zu trennen vermochten.⁴⁴

Gewohnheit als »zweite Natur« bei Aristoteles hatte Edith Stein schon in der *Veritas*-Disputation übersetzt (ESGA 24, S. 674), aber in der Tugend-Auffassung Platons und des Aristoteles greift der kommentierende Dominikaner trotz seiner Schrift *De connexione virtutum moralium* (1937)⁴⁵ doch zu kurz, Teresia Benedicta hält sich lieber an

⁴¹ DTA Bd. 11, Anm. 30, S. 591.

⁴² DTA Bd. 17A (*Die Liebe*), Heidelberg-Graz 1959.

⁴³ Sth II/II, 24,9 = DTA Bd. 17A, Anm. 42, S. 63. – Siehe auch Bernd Urban: »Liebeslied und Harfenspiel. Lyrisch-mystische »Strömungen« bei und um Edith Stein«, in: *Edith Stein-Jahrbuch*, 18 (2012), S. 184.

⁴⁴ DTA Bd. 11, Anm. 30, S. 531.

⁴⁵ DTA Bd. 11, Anm. 30, S. 507, Anm. 3. – Siehe auch Dirk Cürsgen: »Tugend«, in Schäfer: *Platon-Lexikon*, Anm. 15, S. 285–290; ferner: »Tugend«, in *Historisches Wörter-*





seinen berühmten Ordensbruder und die christlichen Tugenden – sie hatte zwei Jahre vor dem Tugend-Band der Thomas-Ausgabe an die Dominikanerin Callista Kopf geschrieben (Nov. 1938):

Ob das mystische Gnadenleben wenigen vorbehalten sei? Ihr Mitbruder Garrigou-Lagrange hat mit allem Nachdruck zu zeigen versucht (und viele sind ihm darin gefolgt), daß es nur die Entfaltung der 3 göttlichen Tugenden sei und alle Christen dazu berufen. Zu dem *Wesentlichen* daran nämlich, zur Vereinigung mit Gott. Außerordentlich sei nicht diese, sondern nur das in manchen Fällen Hinzukommende: Ekstasen, Visionen u. dergl. Daß tatsächlich nur wenige dahin gelangen, wird mit Hindernissen auf Seiten des Menschen erklärt. Unsere hl. Ordenseltern sind nicht ganz dieser Ansicht. Jedenfalls betonen beide zum Trost für die nicht mystisch Begnadeten, daß das Entscheidende die Vereinigung mit Gott durch den Willen sei, d. h. die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen. (ESGA 3, S. 325)

Im selben Brief schreibt Teresia Benedicta, dass das »große opus *Endliches und ewiges Sein*« im Druck sei – wie dargestellt: mit der dichtesten Platon-Rezeption.

XII. PLATON IM »LIMBUS« DANTES

In ihrem Aufsatz »Natur und Übernatur in Goethes Faust« (1932) zitierte Edith Stein den Faust-Vers »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen« mit dem hinführenden Gedanken:

Eben dieses rastlose Streben des freien Geistes ist nach dem Gesang der himmlischen Chöre die Vorbedingung zu seiner Rettung (ESGA 16, S. 163f.)

Sie fragt anschließend:

buch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter u. Karlfried Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1532–1570.





Rundet sich damit Goethes Lebensdichtung zum katholischen Weltbild, tritt er an die Seite Dantes und Calderons? (Ebd., S. 164)

»Katholisches Weltbild«: Zwei Jahre später konnte Edith Stein im zweiten Band der deutschen Thomas-Ausgabe (*Gottes Leben. Sein Erkennen und Wollen*) über die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes lesen, die sich in der Bekehrung der Juden und Heiden offenbare, besonders der Juden, »denn jene wurden gerettet wegen der an die Väter ergangenen Verheißungen«. ⁴⁶ Der kommentierende römische Dominikaner Anselm Stolz erklärte, wie sich selbst in den »ewigen Höllenstrafen, dem lebendigsten Ausdruck der rächenden Gerechtigkeit Gottes«, noch »Sein Erbarmen« zeige: Die Strafe sei nie so hart, »wie es die Schwere der Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes« verdiene; Stolz fährt fort und zitiert:

Das ist auch der Sinn der Worte, die nach Dantes »Göttlicher Komödie« über dem Höllentor prangen:

»Durch mich geht's ein zur Stadt der Schmerzerkornen,
Durch mich geht's ein zum ewiglichen Schmerze,
Durch mich geht's ein zum Volke der Verlorenen.
Mein hoher Bauherr, in gerechtem Triebe,
Hat mich erschaffen, Gottes mächtiger Wille,
Die höchste Weisheit und die erste Liebe.« (Hölle, III, 4).
(Ebd., S. 373)

Einen zweiten Dante-Platon-Hinweis – zunächst verdeckt – konnte Edith Stein im vierten Band der deutschen Thomas-Ausgabe (1936; *Schöpfung und Engelwelt*) finden; Thomas denkt über die Engel nach: sind sie »unvergänglich«? Thomas:

Platon sagt im Timäus: »O Götter der Götter, deren Schöpfer und auch Vater ich bin, ihr seid meine Werke, von Natur aus auflöslich, wenn ich aber will, unauflöslich.« ⁴⁷

⁴⁶ Sth I, 21.4 ad 2 = DTA Bd. 2, Anm. 23, S. 211. [Rez. in ESGA 27, S. 209–211].

⁴⁷ Sth I, 50.5 = DTA Bd. 4, Anm. 23, S. 141f. [Rez.-Ms. in ESGA 27, S. 218].





Unter diesen Göttern könne Platon nichts anderes als die Engel verstanden haben, »ad 2«:

Plato versteht unter Göttern die Himmelskörper, die er aus Grundstoffen zusammengesetzt glaubte. Und darum waren sie ihrer Natur nach auflöslich, durch den göttlichen Willen aber werden sie immer im Sein erhalten. (Ebd., S. 144)

Seit ihrem »Akrobatenstück« (s. o. II., in Edith-Stein-Jahrbuch 2013) kennt Edith Stein mit Augustinus, Albert und Thomas den *Timaios*, der bei Dante eine große Rolle spielt. Die Belehrung Dantes durch Beatrice zielt in Edith Steins Denkkzentrum und Gedankenheimat, ob nämlich »die Seelen nach der Lehre Platons wohl zu den Sternen zurückkehren«.⁴⁸ In der Übertragung und Interpretation Kurt Flaschs erklärt und belehrt Beatrice:

Weder der Seraphim, der Gott am nächsten steht, noch Moses, Samuel oder welchen Johannes du nimmst, selbst nicht Maria, behaupte ich, haben im Himmel einen anderen Sitz, als diese Geister, die dir jetzt begegneten. Sie haben, um dort zu sein, auch nicht mehr oder weniger Jahre. Sondern alle zieren den ersten Kreis und haben doch verschiedenen Anteil am glücklichen Leben, spüren sie doch mehr oder weniger vom ewigen Atem. Hier zeigen sie sich, nicht als wäre diese Sphäre ihnen zugeteilt, sondern um ein Zeichen zu geben, daß der Aufstieg zur Himmelssphäre gar nicht so steil ist.

In dieser Art muß man zu eurem Geist reden, denn er erhebt nur das zur Einsicht, was er aus der Wahrnehmung aufnimmt. Daher läßt die Schrift sich herab zu eurer Art von Erkenntnis und schreibt Gott Hände und Füße zu, versteht darunter aber etwas anderes. Und die heilige Kirche stellt euch Gabriel und Michael mit menschlichem Aussehen vor, auch den anderen, der den Tobias gesund machte. Was *Timaios* von den Seelen behauptet, entspricht nicht dem, was man hier erkennt, obwohl es so aussieht, als dächte er so, wie er sagt. Er sagt, die Seele kehre heim zu ihrem Stern, und er glaubte, sie sei von diesem getrennt worden, als die Natur sie als Formkraft an den Körper vergab. Aber seine Lehre war wohl eine

⁴⁸ Dante: *Commedia*, in deutscher Prosa von Kurt Flasch, Frankfurt a. M. 2011, S. 293 (Paradiso, Canto 4).





andere, als der Wortlaut klingt; ihre Intention verdient nicht, verlacht zu werden. Wenn er dabei meint, zu diesen Himmelskreisen kehrten Lob und Tadel für ihren Einfluß zurück, dann traf sein Bogen etwas Wahres. Sein schlecht verstandener Grundgedanke hat fast alle Welt verdreht, daher gaben sie den Sternen Götternamen wie Jupiter, Merkur und Mars. (Ebd., S. 294)

Spätestens seit ihrem germanistischen Studium des Mittelhochdeutschen⁴⁹ wusste Edith Stein um Dante, in ihrer Übersetzung der Newman'schen *Idee der Universität* ist er präsent (s. ESGA 21, S. 142, 243, 265, 276), ihre Stammväter sah sie im »Limbus«, im ersten Höllenkreis des vierten »Canto«: Adam und Abel, Moses und Noah, Abraham, David, Jakob und Isaak, »mit seinen Kindern und mit Rachel, für die er so viel getan hatte.«⁵⁰ Dort sind auch ihre Lieblingsdichter Homer, Horaz und Ovid⁵¹, dann die von sieben Mauern umringte Burg mit sieben Toren (Teresas »Seelenburg« hatte Ringmauern, dazwischen sechs Wohnungen, in der innersten, siebten, wohnte Gott; ein »geschlossenes Kunstwerk« schreibt Edith Stein; ESGA 11/12, S. 501), jetzt aber sieht sie noch »große Geister«: Hektor und Aeneas, Elektra und Penthesilea, und schließlich Aristoteles, den »Meister«, und – Sokrates und Platon, »die ihm nächstehen als die anderen«, schließlich Seneca, Avicenna und Averroes⁵², alle ihr bekannt aus ihren Übersetzungen der *Universitäts-Idee* Newmans und der *Disputatio de veritate* des Thomas.

Rachel? Bekannt ist, dass Edith Stein in den Jahren 1928 bis 1933, an Ostern in der Beuroner Sakramentskapelle kniend die dort abgebildeten »Vorläuferinnen Marias«⁵³ Miriam, Esther, Sulamith und Judith betrachtete – »zutiefst« habe ihr »diese Denkwelt« entsprochen (ebd.); Judith und Esther: auch bei Dante, Letztere dort in der Vision bestraften Zornes⁵⁴, bei Edith Stein in starker Identifikation und in der »Nächtlichen Zwiesprache« (ESGA 20, S. 238–244) der Karmelitin.⁵⁵

⁴⁹ Urban: Stein, Anm. 18, S. 14f.

⁵⁰ Dante: *Commedia*, Anm. 48, S. 22.

⁵¹ Erste Hinweise in ESGA 1: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*.

⁵² Dante: *Commedia*, Anm. 48, S. 24.

⁵³ Hanna-Barbara Gerl: *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz ³1999, S. 32.

⁵⁴ Dante: *Commedia*, Anm. 48, S. 210.

⁵⁵ Dazu Urban: Stein, Anm. 18, S. 58; ferner Antoine Levy: »Edith Steins Schriften zur Jungfrau Maria. Eine Interpretation im Geiste von Leo Strauss«, in: *Edith-Stein-Jahrbuch*, 17 (2011), S. 149–182, zu Esther: S. 170ff.





Rachel bei, neben Beatrice? Im 32. Paradiso-Canto mit den »Hebräerinnen« Sarah, Rebekka und Ruth, Bernhard von Clairvaux erklärt, weist auf Maria, nochmals: Beatrice? Sie ist »hochindividuelle Figur«, ist in die »Herrlichkeit aufgenommene, in den Himmel versetzte Dame« des Dante'schen »Herzens«, ist »erdichtete Person«, aber nicht »die Theologie und nicht der Glaube«: »Sie weiß alles; sie glaubt nicht; sie sieht allen Dingen auf den Grund«⁵⁶; sie führe zur Philosophie, die in der *Göttlichen Komödie* Gestalt geworden sei. Von ihr, der »praktischen Philosophie« der *Commedia*, sagt Flasch:

Sie bewirkt den Umbruch des Selbstverständnisses; sie leitet an zur Reform des privaten und des öffentlichen Lebens; sie ist keine abstrakte Begriffsbasterei. Sie ist *auch* Theorie des Wissens, aber vor allem ist sie wie bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustin der Weg zum Glück, zur *beatitudo*. Sie ist Phänomenologie des sittlichen und unsittlichen Lebens, Kritik der Gesellschaft und Philosophie der Elemente in der Natur: Feuer, Wasser, Luft und Erde. (Ebd., S. 207)

In seinem Kapitel »Die Philosophie – Königin über alles« konnten Abschnitt-Überschriften denen in *Endliches und ewiges Sein* ähneln. (»Ding und Eigenschaft«, »Stoff und Form«, »Intelлект«, »Kosmos, Intelлект, Gott. Natur, »von Natur aus«), denn Dante verbinde

aristotelische Anregungen und deren arabisch-astronomisch-medizinische Vertiefungen mit platonisierender Ideenlehre, mit neoplatonisierender Logosphilosophie, mit augustinischen Elementen der Willenstheorie und der Liebe. (Ebd., S. 213)

Flasch spricht über (scholastisches, Dante'sches) Glauben und Wissen und über Wirkungen im Anschluss an Platons *Parmenides* und formuliert – »über Aristoteles hinaus« – für Dante:

Er treibt mit Namensnennungen und Zitaten Ideenpolitik und zeigt an, dass er außerhalb der Schulen steht. Er nimmt die Ideenlehre Platons und die Logostheorie Augustins an; er hat für Platons Seelenlehre – die Rückkehr der Seelen in ihre Sternenheimat – eine

⁵⁶ Kurt Flasch: *Einladung, Dante zu lesen*, Frankfurt a. M. 2011, S. 155 u. 165.





Entschuldigung bereit, die Platon vor der Kritik von Aristotelikern bewahrt; im Paradies, dem »himmlischen Athen«, herrscht die Konkordanz aller Philosophenschulen [...]. Vom Himmel aus gesehen lösen sich die Widersprüche der Philosophie auf. (Ebd., S. 217)

Platon bei Dante und Flasch: Edith Stein war und wäre am rechten Ort.

XIII. ZUSAMMENFASSUNG – AUSBLICK

Die Chronologie der Platon-Rezeption bei Edith Stein – eingestreut die bei Goethe und Dante – zeigt Anfänge, Motive, Studium und Entwicklungen platonischen Denkens, das an Intensität zunimmt und sich mit Positionen Heideggers und Thomas' von Aquin anreichert und Themen gewinnt und isoliert (Ontologie, Wesen, Idee, Wesensschau, Sein, Erkenntnis – Staat). Frühe Übersetzungen (Koyré, Newman) liefern Material und Erweiterungen (»christliche« Philosophie, Augustinus, Plotin, mystische »Intuition«), so dass schon bald eine einmalige Auseinandersetzung Edith Steins mit einer theologischen Anthropologie in der Linie Platon – Aristoteles – Thomas mit Kommentar und Kritik formuliert werden konnte. Parallel dazu und zu ihren Studien über Potenz und Akt gewinnt die Analyse platonischer und platonisch inspirierter Begriffe (Urbild, Teilhabe, Logos, Wesensschau) an Schärfe, um in Übernahme, Kritik und Eigenbestimmung in *Endliches und ewiges Sein* eine konsequenzenreiche Höhenlage zu erreichen (es geht um Stoff und Form, Logos und Schöpfer, Abbild und wesenhaftes Sein, Schönheit, Liebe und »Seinsvollkommenheit«). Zwischenzeitlich (um 1932/33) kann Edith Stein vor platonischem Hintergrund Sichtweisen vortragen zur Person und zum Wunschbild des Intellektuellen.

Die seit 1933 herausgegebene deutsche Thomas-Ausgabe der *Summa theologiae* ließ Platon bei Thomas von Aquin in Anrufung und Kritik, in Tradition und Gegenargument erscheinen – Merkmale der Platon-Rezeption Edith Steins, die Platon studiert, um Lebenkönnen und -sollen, Glaubenswelt, Ordensdasein und mystisches Selbsterleben begründen, verstehen und deuten zu können. Ihre frühe Husserl-Begrenzung ging – so die Belege – von Platon über Plotin/Augustinus zu Thomas von Aquin, von da zu Aristoteles und den arabischen Philo-





sophen (in der *Veritas*-Übersetzung), dann zu Dionysius und Johannes vom Kreuz. Die Übersetzung der Schriften des Areopagiten, des »christlichen Proklos«, wirkt entschieden in ihr letztes Werk, die *Kreuzeswissenschaft*⁵⁷ – die späten Literaturhinweise des Jesuiten Hirschmann zu Meditation und Platon lassen bei der Karmelitin ein Fortdenken stark vermuten, hätte sie nicht die »Vernichtung« ereilt. Sie schrieb selbst – Johannes zitierend, dass das

»Vernichtetwerden, der ›Kreuzestod bei lebendigem Leibe, im Sinnlichen wie im Geistigen‹, zur Vereinigung mit Gott führt.« (ESGA 18, S. 100)

Zuvor hatte sie von Christi »Erniedrigung und Vernichtung am Kreuz« (ebd.) gesprochen; ihr war seinerzeit, beim *Politeia*-Studium und Übersetzen die Rede des Sokrates vom Gerechten begegnet, der »gefesselt, gezeißelt, gefoltert« werde, »geblendet [...] an beiden Augen«, »und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet«, werde er noch »aufgeknüpft werden« (362a; PIW 4, S. 107).⁵⁸

Noch einmal zurück zu Dionysius bei Beierwaltes: mit ihm konnte man »christlich denken und leben – von Maximus Confessor und Eriugena angefangen bis hin zu Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Edith Stein.«⁵⁹ Der Bekenner erlag im August 662 n. Chr. den Folgen der Folter – die Heilige besiegelte die Kreuzeslehre im August 1942; beider Fest liegt nur vier Tage auseinander.
(*Kap. VI–VIII im nächsten Jahrbuch*)

⁵⁷ Siehe ESGA 18, S. 28, 53, 100, 129, 151, 199, 236.

⁵⁸ Gemeint ist die »Pfählung«, eine der Kreuzigung ähnliche Hinrichtungsart.

⁵⁹ Beierwaltes: Dionysios, Anm. 11, S. 77.

