



BERND URBAN

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

Linien, Texte und Konturen der Platon-Rezeption bei Edith Stein  
(3. Teil)<sup>1</sup>

VI. PARALLELE BASIS: THOMAS-ÜBERSETZUNG (DE VERITATE) –  
SPÄTER: THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE (1931–1933)

Am 9. Oktober 1926 schrieb die Lehrerin an den Phänomenologen-  
Freund Roman Ingarden:

Ich benütze die wenige Zeit, die mein Tagesbetrieb mir für die  
Wissenschaft läßt, um die Erkenntnislehre des hl. Thomas nach  
den *Quaestiones de Veritate* deutsch zu bearbeiten. Ob ich je an  
einen Abschluß komme und erst gar zu den Erläuterungen der  
Grundbegriffe, die ich daran schließen möchte, das steht dahin.  
(ESGA 4, S. 172)

Zweieinhalbtausend Seiten wird sie in den nächsten fünf Jahren im  
Manuskript schreiben und die »Übertragung« mit Erläuterungen ver-  
sehen. Auch Heidegger ist am Werk: Er widmete sich im Marburger  
WS 1926/27 der »Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin  
bis Kant« und behandelt in seiner Vorlesung die *Quaestiones disputatae  
de veritate* und auch die Erkenntnislehre: Das »ontologische Grund-  
problem: Seinsart der menschlichen Erkenntnis«<sup>2</sup> wurde im 13. Para-  
graphen der Vorlesung verhandelt – wie am Anfang von *Sein und Zeit*  
(»Der ontische Vorrang der Seinsfrage«), von dem Edith Stein am  
28. Oktober 1926 Ingarden berichtet:

<sup>1</sup> Teil 1 mit den Nummern I–V ist im *Edith Stein Jahrbuch* 19 (2013) 147–170 erschienen,  
Teil 2 mit den Nummern IX–XIII im *Edith Stein Jahrbuch* 20 (2014) 160–205.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant, Ge-  
samtausgabe*, Bd. 23, Frankfurt a. M. 2006, S. 58ff.





Eine sehr große Arbeit [Heideggers] über Sein und Zeit, die seinen prinzipiellen Standpunkt enthält, ist eben im Druck [...]. (ESGA 4, S. 173f.)

Hier fand Edith Stein die aristotelisch-thomatische Fortführung der platonischen Ontologie-Begründung aus ihrer *Einführung in die Philosophie* (s. o., ESGA 8, S. 9). Heidegger schrieb:

Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne daß dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzuliehendes Problem wurde. *Aristoteles* sagt: ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν. Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das Seiende; die »Seele«, die das Sein des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, αἰσθησις und νόησις, alles Seiende hinsichtlich seines Daß- und So-Seins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zurückweist, hat *Thomas v. A.* in eine charakteristische Erörterung aufgenommen. Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der »Transzendenz«, d. h. der Seinscharaktere, die noch über jede mögliche sachhaltig-gattungsmäßige Bestimmtheit eines Seienden, jeden modus specialis entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Seiendes, das gemäß seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seienden »zusammenzukommen«, d. h. übereinzukommen. Dieses ausgezeichnete Seiende, das ens, quod natum est convenire cum omni ente, ist die Seele (anima). Der hier hervortretende, obzwar ontologisch nicht geklärte Vorrang des »Daseins« vor allem anderen Seienden hat offensichtlich nichts gemein mit einer schlechten Subjektivierung des Alls des Seienden.<sup>3</sup>

Das Thomas-Zitat ist der ersten Quaestio »Was ist Wahrheit?«<sup>4</sup> entnommen; Edith Stein – die ihre »Vorbemerkung« zur Übersetzung

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>15</sup>1979, S. 14.

<sup>4</sup> Heidegger merkt an: »Quaestiones de veritate qu. Ia. 1c, vgl. die z. T. strengere und von der genannten abweichende Durchführung einer »Deduktion« der Transzendenz in dem Opusculum »de natura generis««. (Ebd.)





mit dem Hinweis beendet: »Will man die Erkenntnis näher bestimmen, so kann man es nur, indem man zunächst dem Sein nachgeht« (ESGA 23, S. 5) – überträgt diese Stelle folgendermaßen (es geht um den »Modus des Seienden« entsprechend »der geordneten Beziehung des einen auf das andere«, gemäß der »Übereinstimmung – *convenientia* – eines Seienden mit einem anderen«):

[...] das ist nur möglich, wenn man etwas annimmt, das geeignet ist (*natum*), mit jedem andern übereinzustimmen. Das aber ist die Seele, die gewissermaßen alles ist (*Über die Seele* III [...]). In der Seele aber ist Erkenntnis- und Strebevermögen (*vis cognitiva et appetitiva*). Die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben drückt der Name »das Gute« aus, wie es im Anfang der *Ethik* heißt: »Das Gute ist das, wonach alles strebt«. Die Übereinstimmung des Seienden mit der Erkenntnis (*intellectus*) aber drückt der Name »das Wahre« aus. (Ebd., S. 8)

Zweimal Aristoteles und der von ihm geleitete Thomas erforderten die kommentierende, zusammenfassende Reflexion; das mehrfach verwendete »bisher« weist über Thomas und Heidegger zurück bis in die »Seins-Anfänge« der philosophischen *Einführung* (1920); Edith Stein erläutert:

Es ist also hier ein zweifacher Seinsbegriff unterschieden. Das Seiende wird einmal – entgegen dem bisher festgehaltenen Gebrauch – als das genommen, was Gegenstand der Erkenntnis ist. Das kann aber auch das Nichtseiende (in dem bisherigen Sinn des »Seienden«) sein und das Wahre als solches, d. h. in dem, was es vom Seienden (im bisher festgehaltenen Sinne) unterscheidet. Das Seiende im bisherigen Sinne ist das, was einen eigenen Seinsbestand oder ein eigenes Wesen (*essentia*) hat; das hat aber weder das Nichtseiende noch das Wahre: das Nichtseiende ist ja das, was keinen Seinsbestand hat, und das Wahre hat zwar einen Seinsbestand, aber nicht als Wahres, sondern als Seiendes. Zum Seienden in diesem Sinne gehört das Erkenntniswerdenkönnen, aber es ist ihm sekundär. Für das Seiende im anderen Sinn fallen Sein und Erkenntniswerdenkönnen zusammen. Wie die Erkenntnis des Nichtseienden zu verstehen ist, davon ist noch an späterer Stelle die Rede. (ESGA 23, S. 12)





In dieser ersten Quaestio, »Die Wahrheit«, trifft die Übersetzerin auf Avicenna (*Metaphysik*), Augustinus (*De vera religione*), Albert den Großen (*De bono*), Anselm, Hilarius; weitere Namen und Schriften kommen in den Jahren der Übersetzung hinzu (Al Gazali, Alexander von Hales, Averroes, Boethius, Bonaventura, Cicero, Dionysius, Gregor der Große, Hieronymus, Moses Maimonides, Origines, Petrus Lombardus, Seneca)<sup>5</sup> und erweitern – nach nur wenigen Jahren – den Quellenbefund der Koyré-Untersuchung über Descartes und die Scholastik, bestimmen aber auch die Platon-Rezeption – nun bei und durch Thomas von Aquin – in mehrfacher Weise mit. Zunächst beschließt Edith Stein die Übersetzung der ersten Quaestio mit einer Zusammenfassung des beeindruckt neu Gefundenen, Platon liefert – noch ungenannt – den Untergrund:

Die Erkenntnislehre, die in dieser ersten Quaestio beschlossen ist, unterscheidet sich ganz wesentlich von der modernen ›Erkenntnistheorie‹, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat. Sie beansprucht nicht, die Grundlage aller andern philosophischen Disziplinen zu sein, sie gibt sich auch nicht als ›voraussetzungslose‹ Wissenschaft. Sie ist Teilstück einer großen Metaphysik. Erkenntnis ist hier ein realer Vorgang, der eine dreigeteilte Welt von Realitäten voraussetzt: den ungeschaffenen und unendlichen göttlichen Geist, die von ihm geschaffene dingliche Welt und die von ihm geschaffenen endlichen Geister. Dieser Differenzierung innerhalb der realen Welt entspricht eine Differenzierung der Erkenntnis. Es ist gar keine allgemeine Definition einer ›Erkenntnis überhaupt‹ möglich. Alle Erkenntnis ist entweder göttliche oder geschöpfliche und beide lassen sich nicht restlos unter dieselben Bestimmungen fassen. Die göttliche Erkenntnis ist ein ursprüngliches Innehaben alles Seienden, die geschöpfliche – darunter die menschliche – Erkenntnis ist Innewerden eines Seienden. Die menschliche Erkenntnis, wie alles Seiende, hat ihren Ursprung im göttlichen Geist. Sie ist eine Erkenntnis durch bestimmte Organe, die zur Aufnahme eines ihnen spezifisch entsprechenden Gegenständlichen geschaffen sind. Anderes erschließt sich den Sinnen, anderes dem Verstand. Und innerhalb des Verstandes haben wir wieder eine Differenzierung: das Auffassen der Washeiten und der ersten Prinzipien einerseits,

<sup>5</sup> In Auswahl; siehe den Quellenapparat in ESGA 23, S. LXXXVff.





die zusammenfassende und zergliedernde, d. i. logische Tätigkeit des Verstandes andererseits. Für diese verschiedenen Verstandestätigkeiten bestehen, wie die letzten Artikel ausführten, ein verschiedener Wahrheitswert und verschiedene Täuschungsmöglichkeiten. (ESGA 23, S. 41f.)

Edith Stein lobt die denkende Konsequenz des Thomas: »So wird man [...] soweit möglich [...] folgerichtig« – so schreibt sie tatsächlich – »an die erste Bestimmung von Wahrheit und Erkenntnis die Quaestio über das Wissen Gottes« (ebd., S. 42) anschließen.

Es ist der Thomas, der Platon und Aristoteles als die »hervorragenden Philosophen«<sup>6</sup> benennt, der gegenüber der poetischen Sprache Platons kritisch und »streng« spricht und selbst doch einige Metaphern »großartig und klug verarbeitet«<sup>7</sup>, oftmals Aristoteles als »Meister der Logik« verlässt und sich darin gefällt, Wahrheit aufzuzeigen

in der Ordnung des Bewußtwerdens eines bereits von Anfang an gegenwärtigen Sachverhalts. Thomas geht hier nach Art der Denker platonischen Typs vor, etwa Plotins oder Augustins. (Ebd., S. 203)

Dionysius und Porphyrius kommen in der zweiten *Veritas*-Quaestio dazu, der platonische Untergrund wird jetzt in den *Begriffen* kenntlich, die Übersetzerin fasst kommentierend zusammen:

Das göttliche Wissen, wie es diese Quaestio zeichnet, zeigt uns das Ideal einer vollkommenen Erkenntnis: vollkommen dem Umfang nach, denn es umfaßt alles Erkennbare schlechthin, Gott selbst, sein unendliches Sein und Wesen, und durch dieses Wesen alle geschaffenen Dinge, die darin ihr Urbild haben und zu irgendeiner Zeit ins Dasein treten, schließlich – als negatives Gegenbild des Seienden – auch alles Nichtseiende; vollkommen sodann auch der Art nach: es ist ein intuitives Wissen, das alles Erkennbare mit einem Blick umspannt, und jedes ganz, mit seinen allgemeinen Bestimmungen wie mit seiner individuellen Eigenart und dem Platz, den es in der Ordnung des Ganzen hat, und alles in der vollkom-

<sup>6</sup> Jean-Pierre Torrell: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg 1995, S. 235.

<sup>7</sup> M. D. Chenu: *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg/Graz 1960, S. 129 u. 191.





mensten Klarheit, so daß keine Vermehrung oder Verminderung, keine Steigerung und keinerlei Veränderung überhaupt möglich ist. Während bei allen Geschöpfen Sein und Erkennen unterschieden sind, ist in Gott beides eins. Den geschaffenen Dingen gegenüber wird das göttliche Wissen als Ursache bezeichnet, als die erste Ursache, zu der der göttliche Wille und evtl. »zweite Ursachen«, geschaffen im Zusammenhang der geschaffenen Welt, hinzutreten müssen. Die Ursächlichkeit des göttlichen Wissens ist geknüpft an die Urbilder der Dinge, die es in sich trägt. (ESGA 23, S. 98)<sup>8</sup>

Die Schlussbemerkung Edith Steins in der dritten Quaestio, »Die Ideen«, spricht erstmals explizit von Platon (der Quellenapparat nennt kein einziges seiner Werke, Thomas zitiert aus Sekundärquellen); sie merkt an:

Die Quaestio ist einmal historisch bedeutsam: für die Bestimmung des Verhältnisses zu Plato; sodann sachlich: für die Erörterung des thomistischen Erkenntnisbegriffs wäre eine Analyse der verwandten Ideen: *idea, ratio, species, similitudo* nötig, für die sich hier wichtige Ansatzpunkte ergeben. (ESGA 23, S. 117)

Während ihrer Übersetzungsarbeit sieht Edith Stein, wie Thomas von Aquin einerseits die Begrenztheit der aristotelischen Philosophie aufweist, andererseits die platonischen »Wahrheitserkenntnisse« retten will,

die die Lehre des hl. Augustinus inspirieren und dem christlichen Denken die metaphysischen Dimensionen seiner Erkenntnislehre verleihen,

und wie er aus der »Immanenz der Transzendentalien« aus den »platonischen Bemühungen Nutzen zieht«<sup>9</sup>: Chenu weist auf den 5. Artikel (»Ist das geschaffene Gute durch sein Wesen gut?«) der 21. Quaestio (»Das Gute«); die Gewährleute für Thomas sind – platonverdeckt – Augustinus, Boethius und der Verfasser des *Liber de causis*. Auch hier fügt Edith Stein einen ausführlichen Kommentar an, wählt statt der

<sup>8</sup> Siehe dazu auch den Index der Begriffe und Fundstellen in Christian Schäfer (Hg.): *Platon-Lexikon*, Darmstadt 2007, S. 352–366.

<sup>9</sup> Chenu: *Werk*, Anm. 7, S. 218 u. 220.





»Transzendentalien« lieber die Begriffe »*transzendente Entitäten* (nomina transcendentia)« (ESGA 24, S. 566) und erläutert:

Die Bedeutung dieser Quaestio ist vor allem ontologisch: es wird bestimmt, was das Gute ist. Es ist vom Seienden nicht realiter, sondern nur begrifflich unterschieden; es ist das Seiende, sofern es eine Bedeutung des Ziels hat, d. h. einem anderen Vollkommenheit gibt. (Ebd.)

Wie steht es um die »Güte« zwischen Geschöpf und Gott? Ihr Schluss geht mit Thomas:

Alles geschöpfliche Sein ist ein auf ein bestimmtes Maß eingeschränktes im Gegensatz zum göttlichen Sein, das einmal keine Trübung durch ein Gewesensein und Seinwerden kennt und von dem man außerdem nicht sagen kann: Gott hat, sondern er ist sein Sein.

So ergibt sich hier eine scharfe Fixierung des radikalen Unterschiedes zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein. (Ebd., S. 566f.)

Im »göttlichen Geist« haben alle »exemplarische Formen« – so wird Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* schreiben – »nach der augustinischen Deutung der platonischen Ideenlehre, der Thomas hier folgt, ihr Sein« (ESGA 11/12, S. 90; Kapitel: »Das wesenhafte und das wirkliche Sein der Dinge«), zunächst aber beschäftigt sie »Begrenztheit« (Aristoteles) und »Rettung« (Platon) bei Thomas in der im Anschluss an die *Veritas*-Übersetzung zusammengestellten und kommentierten Textsammlung einer (kirchlich) *Theologischen Anthropologie* (»Was ist der Mensch?«, ESGA 15). Thomas musste gegenüber Platon und Aristoteles von der Offenbarung her argumentieren – wie jetzt sie selbst: mit der Ankündigung ihres Übersetzungsvorhabens und dem beginnenden Druck von *Sein und Zeit* hatte sie Roman Ingarden ihre »Stellung zur Metaphysik« erläutert; sie schrieb im November 1926:

[...] ich glaube, daß sie sich nur aufbauen kann auf eine Philosophie, die so kritisch wie nur möglich sein soll – kritisch freilich auch gegen ihre eigenen Möglichkeiten –, *und* auf eine positive (d. h. auf Offenbarung gestützte) Glaubenslehre. [...] Einer solchen Meta-





physik, wie ich sie auffasse, hätte voranzugehen eine kritische Abgrenzung dessen, was Philosophie (d. h. im wesentlichen Erkenntnistheorie + Ontologie) u. Theologie jede für sich allein zu leisten hat. (ESGA 4, S. 175f.)

In ihrem anschließenden »Glaubensbekenntnis« lesen wir – nach Husserl – von ihrem neuen »Gewährsmann« und von ihrem neu gearteten »geschöpflichen Sein«; sie fährt im Brief an den skeptischen Freund fort:

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. (Ebd., S. 176)<sup>10</sup>

Mit Thomas und Aristoteles – und an drei hochbedeutsamen Stellen mit und gegen Platon – nimmt Edith Stein ihre Kommentar- und Erläuterungsarbeit der *kirchlichen Lehre* auf; sie beginnt mit der »Natur und Entstehung der Seele«, bestimmt deren »substanzielle und wesenhafte Vereinigung mit dem Leib«, hatte das aristotelische Begriffspaar »*anima forma corporis*«, dessen Übernahme in das christliche Denken »große Geisteskämpfe im 13. Jahrhundert ausgelöst hat« (ESGA 15, S. 10), in der *Veritas*-Disputation übersetzt (13 a 4; ESGA 23, S. 376) und fügt ausdrücklich hinzu, »daß sie nicht mehr Seele wäre, wenn ihr nicht diese Einheit mit dem Leibe zukäme« (ESGA 15, S. 11).

Gegen das Soma-Sema-Paar (»die Körper wären die Gräber der Seele«) aus dem platonischen *Kratylos* (400c; PlW 3; S. 451) und *Gorgias* (493a; PlW 2, S. 405) und der orphischen Lehre verteidigt Edith Stein die aristotelische »Einheit«: Die habe

<sup>10</sup> In der baldigen Übersetzung der 14. Thomas-Quaestio, »Der Glaube«, begegnet ihr die Form einer »kunstgerechten Definition«: »Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und der den Verstand bestimmt Nicht-Erscheinendem zuzustimmen« (ESGA 23, S. 388).





scharf herausgearbeitet werden müssen gegenüber der platonischen Auffassung von der Präexistenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe und des Leibes als eines Kerkers und Verbannungs-ortes für die Seele – eine Auffassung, die das christliche Denken stark beeinflusst hat, z. B. die Spekulation eines um die Ausbildung des Dogmas so hochverdienten Denkers wie *Origines*. Mit dieser Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele hängen entscheidende Fragen über den ethischen Charakter der Seele zusammen. (ESGA 15, S. 11)<sup>11</sup>

Während Platon aber an obiger *Gorgias*-Stelle (S. 403) Sokrates tief-sinnig fragen lässt – das Leben sei »mühselig (δαινὸς ὁ βίος)«,

Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides Recht hätte, wo er sagt:  
 Wer weiß, ob unser Leben nicht ein Tod nur ist,  
 gestorben sein dagegen Leben?,  
 und ob wir vielleicht in der Tat tot sind –

schließt Edith Stein die »entscheidende Frage« Leben »nach dem Tode und Wiedervereinigung« an und sieht für den Platon-Verlust und für die kirchlich begründete Vermutung, »daß Seele getrennt vom Leibe noch eines gewissen geistigen Lebens fähig sei«, Hilfe bei Thomas; sie schreibt und erläutert:

Aus der Feststellung der wesenhaften Verbundenheit von Leib und Seele einerseits, der Möglichkeit eines Seins und Lebens der abgeschiedenen Seele andererseits ist der philosophisch-theologischen Spekulation das Problem erwachsen, das Wesen der Seele so zu fassen, daß sie als selbständige und doch ergänzungsbedürftige Substanz zu verstehen ist. Thomas von Aquin z. B. hat sich ausführlich mit diesen Fragen beschäftigt [...]. (ESGA 15, S. 12)

Sie kann jetzt auf *ihre* Übertragung der Wahrheits-Untersuchung des Thomas verweisen, auf die 19. Quaestio (»Die Erkenntnis der Seele

<sup>11</sup> Zu den starken Positionen der Präexistenz im *Phaidon*, *Phaidros* und *Menon* und zum Anathema des Origines s. »Präexistenz« in: Historisches Wörterbuch, Anm. 20, (Teil 1), Bd. 7, Sp. 1230f.





nach dem Tode«). In ihr hatte Thomas aristotelisch eine ganze Traditionskette (die Platoniker, Augustinus, Macrobius, Boethius, »andere«) belehrt; er hatte geschrieben – und Edith Stein übersetzt:

Und so sagen andere, die Formen, wodurch die vom Leib getrennte Seele erkenne, seien ihr von Gott gleich bei ihrer Schöpfung eingepägt worden, und nach manchen erkennen wir durch sie auch jetzt; so daß durch die Sinne nicht neue Species für die Seele gewonnen werden, sondern die Seele nur angeregt wird, auf die Species, die sie in sich hat, hinzuschauen, wie es die Platoniker gesagt haben, nach denen das Lernen nichts anderes sein sollte als ein Erinnern. Doch dieser Auffassung widerspricht die Erfahrung; denn wir sehen, daß dem, dem ein Sinn fehlt, auch ein Wissensgebiet fremd bleibt, wie z. B. der des Sehens Beraubte kein Wissen um die Farben haben kann; das wäre nicht der Fall, wenn die Seele es nicht nötig hätte, die Species, durch die sie erkennt, von den Sinnen zu empfangen. (ESGA 24, S. 511)

»Ergänzungsbedürftige Substanz«: Thomas beschreibt sie dann – und wagt sich in hoffend-begründende Spekulation vom »jetzt« zum »schlechthin«, vom »jetzt« zum bloßen »nicht haben«; die Übersetzerin bemerkt es und fordert weitere »Untersuchungen«; zunächst die Thomas-Übertragung:

So kann auch nur die Erkenntnisweise, die der leibgebundenen Seele als solcher eigen ist, mit dem Leib vergehen, nicht das geistige Erkennen schlechthin.

Die Potenzen, die der Seele nach dem Tode eigen sind, werden dieselben sein, die sie jetzt besitzt; sie bleiben ihr, [jetzt Thomas-genaу:] »weil es natürliche sind; die natürliche Ausrüstung (*naturalia*) aber muß bleiben, wenn sie auch jetzt ein Verhältnis zum Leibe hat, das sie dann nicht haben wird.« (Ebd., S. 514)

Nun die Erläuterung der Husserl-Geschulten am Ende der 19. Quaestio:

Erkenntnistheoretisch wichtig ist die prinzipielle Möglichkeit einer Erkenntnis – und zwar allgemeiner wie individueller Erkenntnis – ohne Beteiligung der Sinne. Dem entspricht metaphysisch eine





weitgehende Unabhängigkeit von Erkenntnis und Gegenstand, wie sie die Erkenntnis ohne ›Affektion‹ voraussetzt. Ob die Möglichkeit einer Erkenntnis von Individuen durch allgemeine Formen mit der Annahme einer Beziehung auf das jeweilige Individuum wirklich hinreichend dargetan ist, wäre noch zu untersuchen; damit steht im Zusammenhang die Frage, ob die Zurückführung der Individualität auf die Materie, an der Thomas hier festhält, ontologisch befriedigend ist. (Ebd., S. 518)

Dem zweiten Rekurs auf Platon in der *Theologischen Anthropologie* begegnen wir im Kapitel, das sich der »Frage des ›reinen Naturstandes‹« widmet und da in der großen Reflexion über die »Sterblichkeit« (ESGA 15, S. 20–25), wobei man sich als »erstes« klarmachen müsse, was »Naturnotwendigkeit« und »Tod« bedeute in der Sicht der Gedankenwelt der griechischen Philosophie, denn die einzige dogmatische Erklärung darüber stamme vom Konzil von Karthago (418). Edith Stein erläutert:

Wenn von einem *Tod der Seele* gesprochen wird, so ist damit kein Aufhören ihres Daseins gemeint, wie der leibliche Tod das Ende des leiblichen Seins bedeutet, sondern ein Dasein in Abtrennung von Gott. Es besteht keine dogmatische Erklärung darüber, ob die Unsterblichkeit der Seele als eine außer- oder übernatürliche Gabe anzusehen sei oder als in der Natur der Seele begründet. Die christliche Philosophie hat aber, der platonischen Tradition folgend, niemals aufgehört, sich um natürliche Unsterblichkeitsbeweise zu bemühen. Der beliebteste Beweis, der aus der Immaterialität der Seele die Unmöglichkeit eines Zerfalls folgert, zeigt nur Unmöglichkeit eines Todes nach Art des leiblichen, nicht daß ein Aufhören des Daseins schlechthin unmöglich sei,

denn »Fortdauer oder Ende des Seins steht wie der Anfang in Gottes Hand« (ebd., S. 21). Da aber die Unsterblichkeit der Seele *dogmatisch* »feststehe«,

ist der leibliche Tod als Aufhebung der Einheit von Leib und Seele nicht durch ein Enden des seelischen Seins zu begründen (ebd., S. 22),





es müsse über Platon und Aristoteles hinausgedacht werden. Ersterer hatte im *Phaidon* im »Bedachtsein auf den Tod« (μελέτη θανάτου) als wahres Philosophieren und in der Lehre von der Wiedererinnerung die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt (76d, *PlW* 3, S. 65) und ihre Nähe und Ähnlichkeit mit dem Göttlichen (ὁμοιον τῷ θεῷ εἶναι; 80a, *PlW* 3, S. 76) als Beweise gesehen. Und wenn die Seele sich vom Körper »losmacht«, dann gehe sie

zu dem ihr Ähnlichen, dem Unsichtbaren, und zu dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, wohin gelangt ihr dann zuteil wird, glücklich zu sein, von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen anderen menschlichen Übeln befreit, indem sie, wie es bei den Eingeweihten heißt, wahrhaft die übrige Zeit mit den Göttern lebt. (81a; *PlW* 3, S. 81)

Thomas nun hat die dogmatische Gewissheit, die Macht Gottes, das aristotelische Ende der Seele im Tod des Menschen<sup>12</sup> und die platonische Präexistenz- und Göttlichkeitsspekulation im Blick, er habe »ausführliche Betrachtungen darüber angestellt, wie die Erkenntnis der Seele nach dem Tod zu denken sei« (*ESGA* 15, S. 24). Sie habe nämlich – und Edith Stein stützt sich wiederum auf die 19. Quaestio und die Quaestiones 8 und 9 (»Die Erkenntnis der Engel«; *ESGA* 23, S. 191–258) ihrer *Veritas*-Übersetzung –

ein eigenes, geistiges Leben, das zwar, solange sie im Leib lebt, daran gebunden ist, von ihm zu empfangen, aber nicht schlechthin daran gebunden ist. (*ESGA* 15, S. 24)

Die Erkenntnismöglichkeiten unterscheide Thomas: einmal könne die Seele

die Erkenntnis der Dinge bewahren, die der Verstand auf Grund der sinnlichen Eindrücke erarbeitet hat (»Species«, »Formen«, »Begriffe«: der »hinübergenomene« Verstandesbesitz),

sodann könne Gott

<sup>12</sup> Lapidar: »Eine vom Körper losgelöste Existenz und damit Unsterblichkeit der individuellen menschlichen Seele gibt es in der aristotelischen Seelenschrift nicht« (Aristoteles: *Über die Seele*, gr.-dt., übers. u. hg. von Gernot Krapinger, Stuttgart 2011, S. 236).





dem Verstand auch unmittelbar Erkenntnis der Dinge verleihen [...], wie es Thomas für die Engel als ihre natürliche Erkenntnisweise annimmt. Und schließlich besteht für den Geist die Möglichkeit, andere Geister zu erkennen, allerdings unter der Voraussetzung, daß sie sich ihm »öffnen«. (Ebd.)

Fragen bleiben: Wie ist das »Hinübernehmen« zu verstehen? Ist der »Verstand« jetzt noch ein Verstand? Wie weit tragen »Annahme« und »Möglichkeit« hin auf Wirklichkeit? Edith Stein spürt die Unsicherheiten und schließt das Kapitel »Sterblichkeit«, indem sie den Begriff des »Lebens« – wie Thomas belehrend – dazufügt:

Welche Art Leben wir aber der abgeschiedenen Seele auch zuschreiben mögen, es wird, so lange sie nicht Form des Leibes ist, nie ihr volles, natürliches Leben sein, so daß zur Erlangung der Seinsfülle für sie die Wiedervereinigung mit dem Leib geradezu gefordert ist. Andererseits verstehen wir von hier aus die Unterwerfung unter den leiblichen Tod als Strafzustand. (Ebd., S. 25)

»Strafzustand« und »Wiedervereinigung« sieht Platon im *Phaidon* innerweltlich abgestuft, behoben nur durch philosophisches Leben, der »Begierde« (ἐπιθυμία) ist der Kampf angesagt: es ist der *dritte* Rekurs auf Platon im Thomas-Kontext der *Theologischen Anthropologie* Edith Steins. Die Seelen der Schlechten seien – so Platon –

gezwungen [...] herumzuirren, Strafe leidend für ihre frühere Lebensweise, welche schlecht war. Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder gebunden werden in einen Leib. (ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα; 81e; PlW 3, S. 85)

Die wahrhaften Philosophen aber enthalten sich

aller von dem Leibe herrührenden Begierden und harren aus und geben sich ihnen nicht hin [...]. (82c; PlW 3, S. 87)

In der *Theologischen Anthropologie* erörtert Edith Stein im auf »Sterblichkeit« folgenden Kapitel »Konkupiszenz«, was Thomas darunter versteht, und geht zurück zu Platon. In ihrer Übertragung der





25. *Quaestio de veritate* (»Die Sinnlichkeit«) hatte sie den aristotelischen und augustinischen Denkgang kennengelernt und mit Thomas bewertet:

Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist hier wie schon bei der Untersuchung über den Willen der nahe Zusammenhang von Erfassen und Streben, ferner die Betonung des Vernunftanteils, der auch den sinnlichen Kräften eigen ist. (ESGA 24, S. 725)

Nach ihrer *Anthropologie* unterscheidet Thomas das sinnliche von dem »höheren Streben, dem Willen« und »*innerhalb*« des niederen oder sinnlichen Strebens eine *passive* und eine *aktive* Potenz«, Edith Stein fährt fort:

Die passive bezeichnet er als *concupiscibile* oder *Begehrungsvermögen* (das platonische ἐπιθυμητικόν): Es ist auf das gerichtet, was den Sinnen angemessen ist und ihnen Genuß bringt. Die aktive Potenz nennt er *irascibile* = Zornmut (Vermögen affektiver Reaktion, das platonische θυμοειδής). Es richtet sich gegen das, was sich dem Begehren als Hindernis in den Weg stellt und überwunden werden muß. (ESGA 15, S. 25)

Edith Stein erörtert »Sterblichkeit« und »Konkupiszenz« ja zunächst als Merkmale des »fiktiven ›reinen Naturzustandes« (ebd.) – Platon kennt den Kampf der »zwiefachen Begierden« (διττῶν ἐπιθυμιῶν; »auf Grund des Körpers nach Nahrung, auf Grund des Göttlichen in uns aber nach Einsicht«) innerhalb einer ausgleichenden Seelenhygiene, die einzige »Rettung«:

Weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele in Bewegung zu setzen, damit beide, auf ihre Verteidigung bedacht, gleichgewichtig und gesund werden. (*Timaios*, 88b; PlW 7, S. 197)

Steins Platon-Zuweisungen kommen wörtlich aus dem vierten Buch der *Politeia*<sup>13</sup>, in dem über die Seelenteile (das »Vernünftige«, das »Begehrende«, als Drittes das »Eifrige«) und das »Wollen«, »Wünschen« und »Streben« (437c; PlW 4, S. 335) gesprochen wurde. Sokrates will

<sup>13</sup> Die ESGA liefert an dieser Stelle (wiederum) keine Nachweise.





das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das Denkende und Vernünftige der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose und Begehrliche (ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete. (439d; PIW 3, S. 343)

Und wie in der Stadt »drei verschiedene Arten sie zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die beratende«, so sei auch in der Seele

dieses ein Drittes, das Eifrige (θυμοειδές), von Natur dem Vernünftigen beistehend [...]. (441a; PIW 3, S. 347)

Edith Stein verweist bei den Thomas-Begriffen des *concupiscibile* und *irascibile* in das »Epithymetikon« und »Thymoeides« – das »Logistikon« streifend – des platonischen Seelenbegriffs<sup>14</sup>, dessen Ausmaß und Wirkung – in Verbindung wiederum mit Thomas – sie zunehmend beschäftigt.

## VII. »WOHL ZU BEACHTEN« IN POTENZ UND AKT, IN DE ENTE ET ESSENTIA

Die aus der *Veritas*-Übersetzung gewonnene Thomas-Kenntnis will Edith Stein in einer weiten phänomenologischen Interpretation – gemäß ihrer Denk-Herkunft – vertiefen, die »Studien zu einer Philosophie des Seins« *Potenz und Akt* sollen dazu – und zur Habilitation 1931 in Freiburg (s. ESGA 10, S. XI) – dienen. Der bisher gefundene und studierte Platon-Fundus ist die Basis schon in der eingänglichen »formal-ontologischen Betrachtung«, § 2 lautet dort: »Genus, Spezies, Individuum im Verhältnis zu den Grundformen: Gegenstand, Was, Sein. Primäre und sekundäre Gegenstände. Ideale Gegenstände« (ESGA 10, S. 25ff.). Edith Stein greift die Frage auf, ob der Geist das Allgemeine »bildet«, »vorfindet« oder »erzeugt«, »herausstellt«; im letzteren Fall

<sup>14</sup> Siehe dazu »Seele«, in Schäfer: Platon-Lexikon, Anm. 8, S. 256f.





wäre damit seine Abhängigkeit von einem Individuellen ausgesprochen. Das würde auch dann gelten, wenn man sich unter dem schöpferischen Geist Gott dächte (wie ja die Augustinisch-Thomistische Deutung der Platonischen Ideenlehre die Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist erklärt). (Ebd., S. 30)

Edith Stein philosophiert weiter: es habe keinen Sinn zu sagen, der Schöpfer habe die Spezies nach »Urbildern« in seinem Geist geschaffen, d. h. »als eine von ihm selbst abgetrennte objektive Ideenwelt«, vielmehr seien die »idealen Gegenstände« nicht geschaffen, d. h. aus dem »schlechthin aktuellen Sein« herausgestellt, sondern seien als »ihm selbst von Ewigkeit her und untrennbar zugehörig zu denken« (Ebd., S. 51). Im Typoskript hatte sie den Folgesatz gestrichen; wir wiederholen ihn wegen der »Willkür«-Nuance:

Dem entspricht die Deutung der platonischen Ideen als Vorbilder der Dinge im göttlichen Geist bei Augustin und seinen Nachfolgern, auch bei Thomas, und die Ablehnung einer möglichen Willkür Gottes gegenüber den ewigen Wahrheiten. (Ebd.)

Die Wiederholung kann nicht verdecken, dass Edith Steins »formal-ontologische Betrachtung« in der »Aktivität« des »aktuellen Seins«, in »Erkenntnis«, »Wille«, »Tat« an die Grenzen zu »materialen Ideen« kommt; sie treibt die »Betrachtung« mit einer ersten Unsicherheit gegenüber Platon, der »Einwände« folgen, voran und schreibt:

Es ergibt sich [...] als unausweichlich einer Erörterung des Verhältnisses von formaler und materialer Ontologie. Vom Formalen her müssen wir vorläufig mit einer Aporie schließen: Der Unterschied eines schlechthin Aktuellen und eines Seins, das Aktualität und Potentialität in sich enthält, und zwar in der Form des Übergangs von Aktualität zu Potentialität (evtl. auch umgekehrt) war rein formal zu fassen, auch noch die Bedingtheit des Werdens durch das absolute Sein. Die dritte Art des Seins, die herausgestellt schien, die der »idealen Gegenstände«, d. h. der Genera und Spezies oder Ideen (wenn man sich der Platonischen Ausdrucksweise bedienen will), ist innerhalb des Formalen fraglich geworden und scheint auf diesem Boden keiner letzten Klärung fähig. (Ebd., S. 53)





In einem Zusatztext zum Typoskript (»Beilage I«) weitet Edith Stein Einwände gegen und Fragen an Platon aus; obwohl in *Potenz und Akt* nicht aufgenommen, ist er der kritische Haupttext; später (s. IX) wird sie dagegen Platon gegen Aristoteles und Heidegger verteidigen. In dieser großen Passage heißt es, es sei zu verstehen,

daß Plato die Welt des Werdens und Vergehens als etwas Minderes im Vergleich zur »Welt der Ideen« ansah. Immerhin wird man Bedenken haben, den »Ideen« Aktualität zuzuschreiben. Es war stets einer der Haupteinwände gegen die Platonische Ideenlehre, daß die Ideen etwas Starres und Totes seien. Unter Aktualität haben wir aber nicht nur Wirklichsein und Entfaltetsein, sondern auch Wirksamsein, Tätigsein zu verstehen. Mit diesem Einwand hängt der andere nahe zusammen: Wie ist das Verhältnis der Ideen zu den Dingen und dinglichen Eigenschaften zu verstehen? Plato hat die Ideen als Urbilder der Dinge bezeichnet und das Sein der Dinge durch »Teilhaben« am Sein der Ideen erklären wollen. Aber was das »Teilhaben« bedeutet, hat er nicht zu voller Klarheit gebracht. Sind die Ideen nicht nur als *Urbilder*, sondern als *Ursachen* aufzufassen, die im Werden und Vergehen der Dinge wirksam sind und sie zu dem gestalten, was sie sind? Die Behandlung dieser Frage würde über die formale Betrachtung, auf die wir uns vorläufig beschränken wollen, hinausführen. Wir halten zunächst nur fest, daß es außer dem göttlichen Sein, das reiner Akt ist, und dem dinglichen Sein, in dem Aktualität und Potentialität in eigentümlicher Weise verbunden sind, eine dritte Form des Seins gibt, die wir ideales Sein nannten. Vom göttlichen Sein unterscheidet es sich einmal dadurch, daß es auf ein bestimmtes Was festgelegtes, kein unbegrenztes Sein ist; außerdem ist es nicht *actus purus*: Es gehört zu ihm eine Beziehung auf dingliches Sein, die ihm den Charakter der unerfüllten Möglichkeit gibt. Andererseits gehört zum dinglichen Sein eine – noch inhaltlich zu bestimmende – Beziehung auf das ideale Sein. (Ebd., S. 272)

In der folgenden *materialen* Betrachtung (»Potentialität der Formen oder Spezies. Problematik der ›Ideen‹. Idee und Geist«) ist es dann fraglich, wie in der »augustinischen Deutung der Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist« »begrifflich« werden sollte,





was das »Sein im göttlichen Geist« bedeute und wie es mit der Einfachheit des göttlichen Wesens vereinbar sei. (Ebd., S. 74)

Weiter gibt Edith Stein zu bedenken,

daß unter »Ideen im göttlichen Geist« nicht nur die idealen Gegenstände zu befassen wären, sondern auch die niedersten konkreten Spezies, da ja das volle konkrete Ding im Geist des Schöpfers vorausgeschaut sein muß,

und damit drohe

die Vorzugstellung der idealen Gegenstände wieder verlorenzugehen; oder man müßte verschiedene Seinsmodi für verschiedene göttliche Ideen annehmen. (Schon Plato hat sich mit der Schwierigkeit auseinandergesetzt, was unter dem Terminus »Idee« zu befassen sei.) (Ebd., S. 74f.)

Edith Stein gibt dazu zwei Bezugstellen an (*Theaitet* 186a und *Philebos* 16c), Fehlerinnerungen zwar (im Ersteren geht es um Erkenntnis und Wahrnehmung der Seele, im Zweiten um Eines, Vieles und Unendliches in der dialektischen Rede), sie dokumentieren aber müheloses, platonisches Faktenwissen. Das wird bedrängt von der Gotteslehre des Thomas, gewonnen aus den Quaestionen zwei bis vier ihrer *Veritas*-Übersetzung (sie weist selbst darauf: »Gotteswissen«, »Die Ideen«, »Das Wort«; ebd., S. 75), die Rede sei ja schon davon gewesen,

wie Thomas das Verhältnis von Gott, Ideen und Dingen auffaßt. Nach seiner Darstellung schaut Gott von Ewigkeit her sich selbst an, sein eigenes Wesen. Die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner Einheit spricht sich – innerlich, in Gott – aus im göttlichen Wort, der zweiten Person der Trinität; die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner Beziehung zur Vielheit der Dinge in den Ideen. (Ebd., S. 75)

Der »Rätselhaftigkeit« der »Verbindung von Einheit und Vielheit« sei sie nun doch näher gekommen, denn





materielle Dinge haben Ideen zur Voraussetzung und auf der andern Seite die Materie. Die Begegnung und Vereinigung beider verlangt ein Drittes: schöpferischen Geist. (Ebd., S. 77)

Er ist die Lösung; nochmals zu Platon zurück: die »unlebendige« Idee des Menschen z. B. »kann keinen Menschen hervorbringen«; ihre Fußnote an dieser Stelle erinnert:

Schon für Plato war die κίνησις der εἶδη eine Schwierigkeit. Die Zentralstellung, die er (im *Staat*) der Idee des Guten zuweist, erscheint als eine Vorbildung der Augustinischen Auffassung. (Ebd.)

»Voraussetzungen« auch hier, der Leser muss zusammenfügen: κίνησις und »stets Bewegtes« (ἀντοκίνητον) waren Ausgangsgedanken für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidros*:

Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf man sich auch nicht schämen, eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu halten (245e; PlW 5, S. 69),

und im *Staat* belehrt Sokrates den Freund:

Denn daß die Idee des Guten die größte Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört, durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird.

Und es sei zu sagen,

daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und das Wesen [τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν] habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt. (505a u. 509b; PlW 4, S. 531 u. S. 545)

Thomas nun spreche von einem »Sein der Dinge im Wort, das ihrem Sein in sich selbst vorausgehe und ein höherer Seinsmodus sei als ihr Sein in sich selbst«; Edith Stein fasst jetzt zusammen:





Die Ideen sind – nach dieser Auffassung – Urbilder der Dinge und die Dinge ihre Abbilder. Daß aber die Ideen die Kraft haben, ihre Abbilder ins Dasein zu rufen und die Materie zu Abbildern der Ideen zu formen, das verdanken sie ihrem Sein im Logos, der sie lebendig und damit zugleich wirksam macht. (ESGA 10, S. 78)

Er ist der »schöpferische Geist« der »bekannten Schriftstelle« (ebd., S. 77).

Ein letztes Mal kommt Edith Stein in *Potenz und Akt* auf Platon zu sprechen, es ist im Großkapitel »Versuch einer Bestimmung des Geistigen« und da innerhalb der »Problematik der species intelligibiles und des objektiven Geistes«. »Ist die Spezies« – so fragt sie – »die mir als anschaulicher Typus entgegentritt, die Spezies des Dinges«? (Ebd., S. 97). Für all das »Allgemeine«, das im »Einzelding realisiert« sei (Beispiel: Kastanienbaum, Baum, Pflanze),

können wir den zusammenfassenden Ausdruck *Idee* brauchen (in Anlehnung an den Platonischen Gebrauch des Wortes). (Ebd.)

Nur noch diese »Anlehnung« jetzt, denn Steins Untersuchung geht in die Differenzierungen »objektive Idee«, »meine Idee«, »die idealiter vollendete subjektive Idee«, um zum anderen Ursprungsort zu kommen, den sie mit Thomas vermitteln will; sie schreibt:

Die Analyse unserer Ideen hat uns dahin geführt, etwas zu Gesicht zu bekommen, was deutlich eine Mittelstellung zwischen dem subjektiven (personalen) Geist und seinen Gegenständen einnimmt. Sie sind ein Reich, das dem einzelnen, personalen Geist zugehört. Das eigentliche geistige Leben vollzieht sich in den Intentionen. Husserl hat für diese subjektive Seite des geistigen Lebens in allen seinen Formen [...] den Ausdruck »Noesis« eingeführt, für das objektive (sc. relativ objektive) Korrelat den Namen »Noema«. (Ebd., S. 99)

Es folgen Reflexionen zu den »Prinzipien der Erkenntnis und des Verstandes« – »intellectus« bei Thomas – und wiederum sind sie gewonnen aus den Quaestionen der *Veritas*-Übertragung (ebd., S. 103). Platon bleibt in dargestellter Sichtweite, und er findet seinen Gedankenort





in einem *anthropologischen Rahmen*, den Edith Stein an den Schluss von *Potenz und Akt* setzt. Sie schreibt:

Der Mensch ist ins Dasein gesetzt und damit aus dem göttlichen Sein als ein eigenes Seiendes herausgesetzt wie alle Geschöpfe: Durch seinen Ursprung hat er, wie alle Geschöpfe, sein Sein »von oben«; dadurch, daß ihm eine Natur gegeben ist, die in einem gewissen Sinn sich selbst und der Gesamtheit des Seienden, in die sie verflochten ist, überlassen wird, hat er, wie alle Geschöpfe, ein Sein »von unten«. Aber dadurch, daß ihm eine ihn vor allen nicht-personalen Geschöpfen auszeichnende Analogie mit dem göttlichen Sein gegeben ist, ist er noch in einem andern Sinn als alle nicht-personalen Geschöpfe »von oben«. Und auf Grund dieses höheren, des personal-geistigen Seins ist für ihn ein »Geborenwerden aus dem Geist« (ein Gnadenleben) möglich. Es ist möglich auf Grund der bloßen ursprünglichen Erschlossenheit und kann dem Menschen evtl. schon zuteil werden, wenn er es nur »zuläßt«; ja sogar, wenn dies Zulassen kein aktives, sondern bloß Fehlen einer Abwehr ist. (Ebd., S. 298)

In ihrem »Vorwort« zu *Potenz und Akt* (»Breslau, September 1931«) spricht Edith Stein von dem »starken Eindruck«, den sie von Heideggers *Sein und Zeit* empfangen habe und der in der vorliegenden Arbeit »noch nachwirken« (ESGA 10, S. 5) möge. »Erschlossenheit«, »ins Dasein gesetzt« (oben: ins »Dasein rufen«), das »Etwas« außerhalb des »reinen Geistes«, das sich »zeitigt«, »zeitlich streckt« (ebd., S. 269)<sup>15</sup>, ist an Heidegger angelehnte Terminologie, der wiederholt mit Edith Stein über ihre Thomas-»Studien« spricht – »in einer sehr anregenden und fruchtbaren Weise, so daß ich ihm wirklich dankbar bin«, schrieb sie an Ingarden (Dez. 1931; ESGA 4, S. 226). Das Manuskript von über 450 Maschinenseiten mußte allerdings für den Druck »noch einmal gründlich durchgearbeitet werden« (ebd., S. 227). Das will sie – 1935 – im Auftrag des Provinzials auch tun, bleibt stecken, bricht ab und will in einem »neuen Ansatz« das Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* beginnen. Zu den Vorstudien gehört ihre Übersetzung von *De ente et essentia* des Thomas von Aquin.<sup>16</sup> Das

<sup>15</sup> Siehe auch Feick: Index, Anm. 34 (Teil 1).

<sup>16</sup> ESGA 26: *Über das Seiende und das Wesen*, mit den Roland-Gosselin-Exzerpten.





Begriffspaar finden wir anklingend oben im sechsten Buch der *Politeia* (509b); ihre »Exzerpte« jetzt aus M.-D. Roland-Gosselins kommentierter französischer Übersetzung bilden ein akribisch-sichtbares Netz um Platon, ausgearbeitet kurz vor ihrem opus magnum.

Thomas von Aquin differenziert, definiert (und Edith Stein übersetzt), »was der Name ›Wesen‹ in den zusammengesetzten Substanzen bedeutet«, nun im Verhältnis zu »Gattung« und »Art«. Thomas rückt sofort zurecht: Man könne nicht sagen,

das Wesen fiele unter die Idee der Gattung und Art, sofern es ein Ding sei, das außerhalb der Einzeldinge existiere, wie die Platoniker behaupteten; denn dann würden Gattung und Art nicht von diesem Individuum ausgesagt; man kann ja nicht sagen, Sokrates sei ein von ihm getrenntes Dies; auch wird jenes Getrennte nichts zur Erkenntnis dieses Einzeldinges beitragen. Und so bleibt nur übrig, daß das Wesen unter die Idee der Gattung oder Art fällt, wenn es im Sinne des Ganzen gemeint ist wie im Namen »Mensch« oder »Lebewesen«, sofern es implizit und unbestimmt alles enthält, was im Individuum ist. (ESGA 26, S. 15)

Thomas philosophiert mit Avicenna, Avicbron und Averroes, mit Aristoteles, dem *Liber de causis* und Boethius; die Textpositionen dazu aus Roland-Gosselins Kommentar fasst Edith Stein komprimiert und stark unterstreichend zusammen, das Motto (ebd., S. 37) stammt aus der *Metaphysik* des Aristoteles; es heißt dort im 7. Buch grundsätzlich:

Welche Meinungen nun darüber richtig sind und welche falsch, welche Wesen es gibt und ob es gewisse Wesen neben den sinnlich erfassbaren gibt oder nicht, wie diese existieren und ob es ein abgetrenntes Wesen gibt (und warum und wie) oder ob es neben den sinnlich erfassbaren Wesen das nicht gibt – das müssen wir untersuchen, indem wir zuerst in Umrissen feststellen, was das Wesen ist.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Aristoteles: *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. u. hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart 2007, S. 166.





Nach Edith Steins Notiz setzen die Einzelwissenschaften »Existenz und Definition ihrer Gegenstände« voraus, sie festzustellen sei »Aufgabe der ersten Philosophie« – und jetzt folgt ihre Vergewisserung aus Roland-Gosselin:

Augenscheinlich hat Aristoteles nicht von dem logischen auf einen realen Unterschied geschlossen. Plato hatte ja das Wesen nur abgetrennt, um ihm absolute Existenz zuzusprechen. Aristoteles fragt nach Identität oder Verschiedenheit des Wesens (der Form) und der ersten (individuellen) Substanz, nicht von Wesen und Existenz. Aber von Boethius an sind diese beiden Fragen miteinander verschlungen. (ESGA 26, S. 37f.)

Ehe dessen Position (und die der arabischen Philosophen) skizziert wird, notiert Edith Stein weiter zu Aristoteles in der Fassung Roland-Gosselins:

Aristoteles »kennt die Idee der Schöpfung nicht und verlangt eine Erklärung durch Ursachen nur für das Werden. Das Seiende als solches hat als Ursache (2.) und Grund (1.) seiner Existenz nur seine Substanz selbst. Das einfache Seiende existiert, wenn es existiert, notwendig, von Natur aus nicht von Gott, sondern durch die gestirnbewegenden Geister und die Welt.« (Ebd., S. 38)

Mit dem Hinweis Roland-Gosselins auf die *Metaphysik*-Schrift (VII. Buch, 17. Kapitel: »Wesen ist Form«) des Aristoteles hatte sich Edith Stein schon in ihrer *Theologischen Anthropologie* (s. o. VI.) auseinandergesetzt, Wiederholung also jetzt, auch beim fehlenden Schöpfungsbegriff des Aristoteles.

Minimaler Platon – ausgedehnter Aristoteles in *De ente et essentia*; die Spuren zum nahen Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* (»Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein«) sind zu sehen; und alle bisher dargestellten (platonischen) Textgrundlagen, Fragestellungen, Probleme und Lösungsvorschläge müssen im Hauptwerk, das die dichteste Platon-Rezeption, aber noch nicht ihr Ende, aufweist, zum Austrag kommen. Zuvor ist sie noch in der philosophischen Anthropologie und Pädagogik zu betrachten.





## VIII. DIE PERSON – DIE INTELLEKTUELLEN

Zwischen *Veritas*- und *Essentia*-Übersetzung liegen Edith Steins Vorträge und Abhandlungen zur Pädagogik und die Vorlesung zur philosophischen Anthropologie *Der Aufbau der menschlichen Person*. Im Kapitel »Seele als Form und Geist« spricht sie von der »Durchdringung von Seele und Leib« und wiederholt den »Kerker«-Vergleich aus *Kratylos* und *Gorgias*; man werde aber mit der immerhin dort bestehenden »Bindung« der »Einheit der Natur« nicht gerecht, denn

die Seele durchdringt den Leib ganz und gar, und durch dieses Durchdringen der organisierten Materie wird nicht nur die Materie durchgeistigter Leib, sondern es wird auch der Geist materialisierter und organisierter Geist. (ESGA 14, S. 107)

Diese Durchdringung sei zu fassen mit dem Begriff der »geistigen Kraft« (ebd.). Edith Stein entwickelt sie – »lebendige Kraft« (ebd., S. 130) – mit Aristoteles-Thomas vom embryonalen Geschehen her und kommt in einer zusammenfassenden Darstellung des menschlichen Individuums zu komplementären Reflexionen ihrer (folgenden) theologischen Anthropologie. Sie schreibt zunächst:

Wenn wir die Frage, ob wir diese geistige Seele als die substantielle Form des Menschen aufzufassen haben, jetzt noch einmal aufgreifen, so werden wir sagen müssen: Sie ist das dominierende Formprinzip, das die materiellen Aufbaustoffe organisch, animalisch und personal-geistig formt und im Lauf dieses Formungsprozesses, der Entwicklung des menschlichen Individuums stufenweise zur Entfaltung kommt, durch ihre Entfaltung die Entwicklungsstadien bestimmend. (Ebd., S. 132)

Für die theologische Anthropologie gilt – Platon-nah und von Thomas her zu Platon hin:

Bei einer solchen leiblich-seelischen Konstitution ist von keinem Wurzeln der Seele im Leib zu sprechen. Das hat nur dort einen Sinn, wo die Seele durch Organisation materieller Aufbaustoffe die Kraft zum Leben gewinnen muß und wo offenbar ein gewisses





Stadium der Organisation erreicht sein muß, damit die Entfaltung zu personaler Geistigkeit möglich wird. Daß sich mit dieser Entfaltung für die Seele die Möglichkeit ergibt, in der geistigen Welt Wurzel zu fassen und aus ihr zu leben, darum auch getrennt vom Körper zu leben, ist aus dem Wesen des Geistes zu verstehen. Daß sie ihr Dasein in einem materiellen Leib beginnt, ist nur als ein Faktum hinzunehmen: Es ist weder aus dem Wesen der Materie noch aus dem Wesen des Geistes zu begreifen.

Hier sei

einer jener Punkte, wo die natürliche Erkenntnis versagt und nur ein Sprung ins Transzendente das Unbegreifliche begreiflich macht. (Ebd., S. 133)

Deshalb folgen Kapitel über die »Ergänzungsbedürftigkeit der philosophischen Betrachtung des Menschen«. (Ebd., S. 159f.)

Zwei Jahre zuvor war Edith Stein in ihrem Dezember-Vortrag (1930) »Der Intellekt und die Intellektuellen« (ESGA 16, S. 143–156) »praktisch« geworden: Platon und Thomas von Aquin sind die Leitfiguren. Im damals größten Hörsaal der Heidelberger Universität – Karl Jaspers lehrte dort; 1931 erschien seine Abhandlung *Die geistige Situation der Zeit* – spricht Edith Stein von der Not und Enge des Daseins, von der »harten Realität des täglichen Lebenskampfes« (ebd., S. 155) – die Weltwirtschaftskrise zieht europäische Kreise – und blickt zurück in Kriegs- und Nachkriegszeit: Die Intellektuellen als die »berufenen Führer des Volkes« seien in Zweifel geraten, »Anlaß« genug, um vom »Aufbau des platonischen Staates« auszugehen und über die Gemeinschaft als einen »Organismus« (ebd., S. 144) nachzudenken. Ihr (handschriftliches) Vortragskonzept sieht vor:

Parallele von Individuum und Gemeinschaftsorganisation  
 Der Intellekt in seiner Bedeutung für die Einzelpersonlichkeit:  
 Gesamtbild der menschlichen Kräfte  
 Menschentypen entsprechend dem Verhalten verschiedener Kräfte  
 Zusammenspiel der Kräfte im sozialen Ganzen  
 Die verschiedenen Typen von Intellektuellen und ihre Funktion im Staat





Volksführung und Staatsleitung  
Beweglichkeit der Stände gegeneinander (ebd., S. 143).

In einem »kurzen Überblick« spricht Edith Stein zunächst vom Menschen als »Mikrokosmos«<sup>18</sup> und entwirft das »System« des Thomas von Aquin als gültigen Zugang: sie spricht von Geist, Sinnlichkeit, Verstand und Willen, von den *species*, ersten Wahrheiten und Prinzipien, vom *intellectus agens* und *possibilis*, von Potenz und Akt, *ratio* (Vernunft) und Intuition, von den »Passionen« und der »Wertewelt«, von »höchster Seinsform« und »schöpferischer Tat« und schließlich von der »Rangordnung der Güter«. *Ordnung, Praxis, Verhalten* verankert Edith Stein in der Gegebenheit von »Natur« und »Übernatur«. Das Auditorium vernimmt den großen Entwurf:

Schon dieser kurze Überblick zeigt, daß alles Licht in die Seele durch den Intellekt kommt. Ohne ihn hätten wir ein bloßes Gewühl von dunklen und blinden Empfindungen, Gefühlszuständlichkeiten und Trieben. Er gestaltet das Chaos zum Kosmos. Darum wird die Verstandesausrüstung gern als Licht, als *natürliches Licht* bezeichnet. Sie befähigt den Menschen, ein Bild der Schöpfung und, von da ansteigend, sogar eine gewisse Erkenntnis des Schöpfers zu gewinnen, ferner, sich in der Welt praktisch zurechtzufinden. Richtiger gesagt: sie *würde* den Menschen dazu befähigen, wenn nicht das natürliche Licht durch den Fall verdunkelt wäre. Der verdunkelte Verstand ist immer in Gefahr, Irrwege zu gehen und dann auch für den Willen ein Irrlicht zu werden. Zur Vermeidung der Verirrungen und zur Wiederherstellung der ursprünglichen Kräfte bedarf es der Gnade, die als ein *übernatürliches Licht* dem Verstand eingegossen wird und nicht nur die rechte Ordnung wiederherstellt, sondern zugleich einen Einblick in die übernatürlichen Zusammenhänge eröffnet, die dem natürlichen Verstand nicht zugänglich sind. Damit werden auch dem Willen neue Ziele gegeben; es stellt sich das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur heraus und die dadurch geforderte Ordnung des praktischen Verhaltens. Die Ordnung des Verhaltens entsprechend den Gesetzen der Über-

<sup>18</sup> Wohl in Anlehnung an den geschätzten Max Scheler: »Der Mensch als mikrokosmischer Repräsentant des Ganzen« [1928], in ders.: *Schriften zur Anthropologie*, hg. von Martin Arndt, Stuttgart 1994, S. 126–217.





natur ist *Sache der höheren Vernunft*, während die *niedere* nur die irdischen Dinge berücksichtigt. (Ebd., S. 148f.)

*Ratio inferior* und *superior* hatte sie von Thomas übernommen – vielfach verwendet in der *Veritas*-Übersetzung (s. ESGA 24, S. 909) – auch jetzt verschieden am Werk in fünf klassifizierten und charakterisierten Menschentypen (der »Triebmensch«, der »Praktiker«, der »Intellektuelle«, der »Gemütsmensch«, der »Willens- und Tatmensch«), die »ihre naturgemäße Stelle im sozialen Ganzen« (ebd., S. 151) haben und für den »Volkskörper« zu erwägen seien. Platon kommt nun ins Spiel, der in seinem »Staat« mit drei Ständen »rechne«: »den Weisen, den Kriegern, der arbeitenden Klasse« (ebd., S. 151), der die »Praktiker« zuzuordnen seien (in den »Triebmenschen« müsse erst »geistiges Leben geweckt« werden). »Wer sind nun« – fragt Edith Stein – »die ›Weisen‹? Bei Platon seien es die Philosophen, »denen die Staatsleitung vernunftgemäß zufällt, und die Krieger sind ihnen als Werkzeuge der Vollzugsgewalt zur Seite gegeben« (ebd.).

Die Weisen, die Philosophen? »Sicherlich hatte Plato nicht alle darunter verstanden, die wir als ›Intellektuelle‹ bezeichneten«, fährt Edith Stein fort und kommt in Erfahrungs- und Realitätsprüfung – auch angesichts ihres Natur-Übernatur-Entwurfs – zu einer kritischen Einschätzung des platonischen ersten Standes, den sie nur in den »Doktoren, die Philosophen und Heilige zugleich waren«, verwirklicht sieht, abgeschwächt bedeutsam die »systematischen Philosophen« und »metaphysischen Systeme«. Platon also dachte wohl eher – so die Vortragende –

an einen sehr kleinen Kreis von Auserwählten, die zur höchsten Stufe des Menschentums emporgestiegen sind: die einen Einblick in die ewigen Gründe alles Seins und Geschehens haben und von daher einen Überblick über die rationale Ordnung des Menschenlebens; es sind nach Platos Überzeugung zugleich die sittlich Reinsten, weil nur Läuterung von allen irdischen Begierden zur höchsten Intellektualität führt. Fragen wir uns, ob die Erfahrung uns eine Erfüllung dieses Idealbildes zeigt und welche unserer Intellektuellen dafür in Betracht kommen, so wird man zunächst an die systematischen Philosophen denken, deren Absicht ja auf die rationale Bewältigung der gesamten Realität geht. Sehen wir uns aber die im Grunde kleine Zahl metaphysischer Systeme an, die seit den





Anfängen abendländischen Denkens hervorgetreten sind, so müssen wir sagen: sie sind eine sehr schwankende und gefährliche Grundlage für das praktische Leben, wenn sie sich nur auf die natürliche Welt und nicht zugleich auf die Übernatur erstrecken; und entsprechend: wenn sie nur durch den natürlichen Verstand und nicht zugleich durch übernatürliche Erleuchtung gewonnen sind. Dem entsprechen dem Idealbild des platonischen Weisen eigentlich nur die wenigen großen Doktoren, die Philosophen und Heilige zugleich waren. Bedenken wir noch, wie ein großes philosophisches System zu entstehen pflegt, so sehen wir, daß es die Frucht einer Lebensarbeit ist, die den Menschen meist ganz für sich fordert und nicht viel Zeit und Kraft zu praktischer Betätigung übrig läßt. So wird einem auch von dieser Seite der Glaube an die Realisierbarkeit des platonischen Staatsideals genommen. (Ebd., S. 152)

Aber vielleicht müsse man Platon nicht »wörtlich«, sondern »symbolisch« verstehen, nämlich,

wenn man ihn so deutet, daß vernünftige Lebensgestaltung nur auf richtiger theoretischer Grundlage möglich ist. Daß die philosophischen Theorien von stärkstem Einfluss auf die konkreten Lebensverhältnisse sind, ist für jeden klar, der mit Ideengeschichte und politischer Geschichte vertraut ist und die Zusammenhänge zwischen beiden durchschaut. Wer in diesen Zusammenhang hineinschaut, weiß aber auch, daß die praktische Auswirkung der philosophischen Ideen sehr langsam sich vollzieht, daß wir z. B. heute noch in den Folgen von Renaissance und Rationalismus verstrickt sind. Gerade daraus sieht man aber wieder, daß Philosophie und praktische Lebenshaltung, speziell Staatsleitung, sich in der Regel nicht in Personalunion vereint finden werden. Aber der Philosoph wird seine Führerrolle am besten spielen, wenn er der Theorie treu bleibt und sie nach besten Kräften zu fördern sucht. Er darf vertrauen, daß fortschreitende Einsicht ihre Früchte im praktischen Leben zeigen wird. (Ebd.)

Beim »Staatsmann« nun müsse sich eine »theoretische Veranlagung« mit »politischer Begabung« verbinden. Worin bestehe sie und was befähige zu »*politischem Führertum*«? »Echte Politiker«, »*Willens-* und »*Tatmenschen*« seien dazu berufen, eine »große Gesamtsituation« zu





sehen und zu bedenken, »wie sie sein könnte und sollte und wie sie zu dem werden könnte, was sie sein sollte« (ebd., S. 153).

Und jetzt zum engeren Thema des Vortrags:

Weil der Wille des Intellekts bedarf, um sein Ziel ins Auge zu fassen und um die Zusammenhänge von Mitteln und Zwecken zu erkennen, bedarf der Führer einer hohen intellektuellen Veranlagung; aber er ist kein »Intellektueller«, keiner, den die theoretischen Probleme als solche fesseln, der in betrachtender Fernstellung zum Leben steht, sondern der mitten drin steckt und es praktisch meistert. Er wird sich jeweils soweit theoretischen Aufschluss verschaffen, als nötig ist, um die praktische Situation zu begreifen und richtig in Angriff nehmen zu können. Er wird weitgehend Theoretiker heranziehen, um sich von ihnen beraten zu lassen. Er ist das berufene Werkzeug, gewonnene Einsichten in die Tat umzusetzen (ebd., S. 153f.).

Aber der *Intellektuelle*, der »führen« und wirken wolle, müsse dies tun in der Bildungs- und Erziehungsarbeit am und für das Volk und das umso besser können, je weniger er vom »Typus des Intellektuellen an sich« (ebd., S. 154) habe; er müsse in »gewissem Sinne vom Intellekt frei« werden, um den »Weg zum Volk« zu finden, er müsse »demütig« (ebd., S. 155) werden, »Verstandesdünkel« aufgeben, die »Grenzen« des Verstandes und Wissens erkennen, und dann werde man ein »Doppeltes« sehen:

entweder er schlägt um in Verzweiflung oder er beugt sich in Ehrfurcht vor der unerforschlichen Wahrheit und empfängt demütig im Glauben, was die natürliche Verstandestätigkeit sich nicht erobern kann. Dann bekommt der Intellektuelle im Licht der ewigen Wahrheit die rechte Einstellung zu seinem eigenen Intellekt (ebd., S. 155).

Beide führen noch weiter:

Er wird jene schlichte und natürliche Menschlichkeit haben, die ungeheuchelte tiefe Bescheidenheit, die unbefangen und ungehindert durch alle Schranken hindurchgeht. Er wird mitten unter dem Volk ohne Scheu seine intellektuelle Sprache sprechen dürfen, weil





sie ihm so natürlich ist wie dem Volk die seine und weil er sie sichtlich nicht höher einschätzt. (Ebd., S. 156)

Die Arbeit des Intellektuellen könne wie jede »ehrliche Arbeit, die nach Gottes Willen und zu Gottes Ehre verrichtet wird«, zu einem »Instrument der Heiligung« (ebd.) werden. Und so stelle sie sich die Arbeit des hl. Thomas vor, eines Mannes mit »außerordentlicher Verstandesanlage«, dienend in schwierigen Fragen und dadurch »zu einem der größten Führer« (ebd.) geworden.

Damit beschließt Edith Stein ihren großen Vortrag, beeindruckt von den platonischen »Weisen«, nur noch zu finden in den »wenigen großen Doktoren, die Philosophen und Heilige zugleich waren« (ebd., S. 152); es ist ihr Platon-Thomas, dessen philosophisch-theologisch-ethisches »System« sie eingangs skizziert hatte, in dem die (fünf) »Menschentypen«, die Forscher und Philosophen, die Politiker und die Intellektuellen wirken in Metaphysik, Übernatur und Tugend und für sie, die Konvertierte, aber noch nicht Karmelitin, in (kirchlichem) Glauben zur Ehre Gottes und in »Heiligung«. <sup>19</sup>

Ein Jahr später wird Karl Jaspers von der »erweckenden Prognose« sprechen, davon, dass der Mensch sich selbst aus seinen positiven Möglichkeiten finden müsse, in den Ursprüngen des Seins, in der Verantwortlichkeit für das, was geschieht. Was geschehen werde – so das Schlusswort –

sagt keine zwingende Antwort, sondern das wird der Mensch, der lebt, durch sein Sein sagen. Die erweckende Prognose des Möglichen kann nur die Aufgabe haben, *den Menschen an sich selbst zu erinnern*. <sup>20</sup>

<sup>19</sup> Die Schrifteleitung der ab 1933 erscheinenden deutschen *Thomas-Ausgabe* spricht in diesem Jahr von ihrer Überzeugung, »dass die Zeit reif geworden sei für Thomas, dass sie nach ihm rufe, dass ihn insbesondere das deutsche Volk brauche und dass Gott ihn dem deutschen Volk in der entscheidenden Stunde als Führer wieder schenken will.« (Thomas von Aquin: *Summa theologica* = Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 1: *Gottes Dasein und Wesen*, Graz/Wien 1982 [1933, <sup>3</sup>1934], S. 550.

<sup>20</sup> Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin/New York <sup>9</sup>1999 [1931, <sup>5</sup>1932], S. 194. – Stichworte der ein Jahr später bereits in fünfter Auflage erschienenen Schrift waren Führertum und Lebensangst, Technik und Masse, Staatsbewusstsein, Jugend-Erziehung, Bildung und Antike, Anthropologie und Existenzphilosophie, Intellektualität des Sophisten, das philosophische Leben.





Paralleles Denken bei Edith Stein (Jaspers: »Ohne die in kirchlicher Tradition geborgene Religion ist in der Welt kein philosophisches Selbstsein, ohne dieses als Gegner und Stachel keine wirkliche Religion«; ebd., S. 193) und nochmals gleichzeitig der Kontext und die neue Sicht im nahen Frankfurt: Dort sprach der junge Theodor W. Adorno in seiner Antrittsvorlesung von der »Aktualität der Philosophie«, von den gegenwärtigen Schulen, von Husserl und Heidegger, mit neuen Namen: Benjamin und Lukács, Marx und Freud; er sprach über »Veränderung«, »Praxis«, Dialektik und Soziologie; Edith Steins eingängliche Rede vom »durchgeistigten Leib« und »organisierten Geist« klingt in Adornos Schlusssatz beinahe gleichstimmig:

Denn wohl vermag der Geist es nicht, die Totalität des Wirklichen zu erzeugen oder zu begreifen, aber er vermag es, im kleinen einzudringen, im kleinen die Maße des bloß Seienden zu sprengen.<sup>21</sup>

Das ist hoffnungsvoll, denn die Bilder »übergeschichtlicher Wahrheit«, »verführerisch« auf dem »Hintergrund der geschlossenen katholischen Lehre«, hätten sich »verwirrt« und »zersetzt« (ebd., S. 328). Zu Platon und der »Abbild«-Theorie, zu »echter philosophischer Deutung« und »Aufgabe der Philosophie« war nur scheinbar Edith-Stein-kritisch zu hören:

Der Dualismus des Intelligiblen und Empirischen, wie Kant ihn statuiert hat und wie er wohl erst aus der nachkantischen Perspektive an Platon behauptet ward, dessen Ideenhimmel ja dem Geist noch unverstellt und offen liegt – dieser Dualismus rechnet er der Idee der Forschung als der Deutung zu – der Idee der Forschung, die die Reduktion der Frage auf gegebene und bekannte Elemente erwartet, wo nichts notwendig wäre als allein die Antwort. Wer deutet, indem er hinter der phänomenalen Welt eine Welt an sich sucht, die ihr zugrunde liegt und sie trägt, der verhält sich wie einer, der im Rätsel das Abbild eines dahinterliegenden Seins suchen wollte, welches das Rätsel spiegelt, wovon es sich tragen lässt: während die Funktion der Rätsellösung es ist, die Rätselgestalt blitzhaft

<sup>21</sup> Theodor W. Adorno: »Die Aktualität der Philosophie«, in ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Philosophische Frühschriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1973, S. 325–344; das Zitat S. 344.





zu erhellen und aufzuheben, nicht hinter dem Rätsel zu beharren und ihm zu gleichen. Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereitliegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellt sich jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich. [...]

Aufgabe der Philosophie ist es nicht, verborgene und vorhandene Intentionen der Wirklichkeit zu erforschen, sondern die intentionlose Wirklichkeit zu deuten, indem sie kraft der Konstruktion von Figuren, von Bildern aus den isolierten Elementen der Wirklichkeit die Fragen aufhebt, deren prägnante Fassung Aufgabe der Wissenschaft ist [...], weil anders als an jenen harten Fragen ihre Leuchtkraft sich nicht zu entzünden vermag. (Ebd., S. 335f.)

So der neue Ton des Jüngeren (geb. 1903) in seiner längst nicht ausgeschöpften Antrittsvorlesung: »Licht der Vernunft« und »Sprung ins Transzendente« bei Edith Stein, »Leuchtkraft« hier doch, »die Maße des bloß Seienden zu sprengen«.

Mit Jaspers und Adorno ist Edith Steins Vortrag »Der Intellekt und die Intellektuellen« in einem Wort fast umringt vom autobiographischen Fragment Gottfried Benns »Lebensweg eines Intellektualisten« (1934). Die »Geschichte des Menschen« fange »heute« erst an, schreibt der fünf Jahre ältere Pfarrerssohn und einstige Marburger Theologiestudent, »seine Gefährdung, seine Tragödie«:

Bisher standen noch die Altäre der Heiligen und die Flügel der Erzengel hinter ihm, und aus Kelchen und Taufbecken rann es über seine Schwächen und Wunden. Jetzt beginnt die Serie der großen unlöslichen Verhängnisse seiner selbst, Nietzsche wird nur das Vorspiel davon gewesen sein [...].<sup>22</sup>

Edith Steins »Übernatur«, »höhere Vernunft« und des Aristoteles-Thomas »Auge des Adlers«<sup>23</sup> sind bei Benn gekappt:

Der Mensch hat einen getrübten Blick rückwärts, vorwärts gar keinen. Er ist ja nur ein halb gelungenes Wesen, ein Entwurf, das

<sup>22</sup> In: Gottfried Benn: *Prosa und Autobiographie in der Fassung der Erstdrucke*, hg. von Bruno Hillebrand, Frankfurt a. M. 1994 [1984], S. 344.





Werfen nach einem Adler, schon riß man die Federn, die Flügel nieder [...],

dienen will er aber *diesem* »Intellektualismus«:

[...] es gibt keine Wirklichkeit, es gibt das menschliche Bewußtsein, das unaufhörlich aus seinem Schöpfungsbesitz Welten bildet, umbildet, erarbeitet, erleidet, geistig prägt. In dieser Fähigkeit gibt es Grade und Stufen, vor allem Vorstufen. Die oberste aber lautet: es gibt nur den Gedanken, den großen objektiven Gedanken, er ist die Ewigkeit, er ist die Ordnung der Welt, er lebt von Abstraktion, er ist die Formel der Kunst.<sup>24</sup>

Es ist auch die besprochene »Ordnung« Edith Steins, verankert in der »Übernatur«, und Benns »Schöpfungsbesitz« ist im Dionysius-Zitat des Benn'schen Thomas, im selben Jahr, zu finden:

Hierotheus ist weise geworden, indem er die göttlichen Dinge nicht nur studierend erlernte, sondern leidend erlebte.<sup>25</sup>

Und Platon, überreich im Prosa-Werk Benns, wird mit »Philosophia perennis, / Hegels schauender Akt« im Gedicht (»Außenminister«) erinnert:

[...]  
im Ernst: Charakter haben die Hochgekommenen ganz bestimmt,  
nicht wegen etwaiger Prozesse,  
sondern er ist ihr moralischer Sex-Appeal –  
allerdings: was ist der Staat?

<sup>23</sup> Thomas von Aquin im Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles: »Mag auch das Auge des Nachtvogels die Sonne nicht sehen: Es schaut sie dennoch das Auge des Adlers«, in: *Thomas von Aquin – Sentenzen über Gott und die Welt*, hg. von Josef Pieper, Einsiedeln 2000, S. 221; Gedanken dazu S. 227ff.

<sup>24</sup> Benn: Lebensweg, Anm. 22, S. 344.

<sup>25</sup> Sth I 1,6 = *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 1: *Gottes Dasein und Wesen*, Graz/Wien 1982 [1933, 1934], S. 19; siehe Bernd Urban: »An der Klosterpforte. Spuren der Thomas von Aquin-Rezeption bei Gottfried Benn«, in: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik*, 6 (2009), S. 271–298. Der Kommentar des ersten Bandes der Thomas-Ausgabe geht übrigens an drei Stellen (S. 386, 401, 505) zu Anschauungen in Gedichten Rilkes.





»Ein Seiendes unter Seienden«,  
sagte schon Plato.<sup>26</sup>

Jaspers, Adorno, Benn: Chor- und Zeitstimmen in den Vorjahren der  
Platon-Rezeption in *Endliches und ewiges Sein*.

---

<sup>26</sup> Gottfried Benn: *Gedichte. Gesammelte Werke*, Bd. 1, hg. von Dieter Wellershoff, Frankfurt a. M. 2004, S. 288.

