



ANNA JANI

Wesensanalyse bei Edith Stein

Eine Differenzierung des Problems der formalen Ontologie

Es ist immer eine schwierige Aufgabe, die Stein'schen phänomenologischen Einsichten mit denjenigen von Husserl zu vergleichen. Auch wenn Edith Stein schon ganz früh eine positive Kritik an der Husserl'schen Phänomenologie übte, und diesbezüglich ihre eigene Meinung ausdrückte, und sich selbst bis zum Schluss als Husserls Schülerin definierte, betrachtete sie die Phänomenologie als eine von ihrer eigenen Perspektive immer stärker unabhängige philosophische Einstellung, auf die sie zwar reflektiert, die sie aber doch nicht in ihrem Ganzen übernimmt. Die Wurzeln dieser zweifellos anspruchsvollen Beurteilung der Husserl'schen Phänomenologie, welche ihr ganzes wissenschaftliches Leben begleitete, liegen in den Göttinger Jahren Edith Steins, während denen sie im Anschluss an Husserls neu erschienenen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* die phänomenologische Methode in ihren Grundbegriffen revidierte. Die vorliegende Arbeit versucht, die Stein'sche Stellungnahme und ihre gedankliche Änderung in Hinblick auf die formale Ontologie wiederzugeben.

Wie es in der Stein-Philologie wohl bekannt ist, formulierte Stein in ihrer Lebensbiographie ihre erste »Enttäuschung« über die Husserl'schen Phänomenologie bezüglich der Erscheinung der *Ideen*¹. Ob-

¹ Vgl. ESGA 1, S. 200f.: »Die ›Logischen Untersuchungen‹ hatten vor allem dadurch Eindruck gemacht, daß sie als eine radikale Abkehr vom kritischen Idealismus kantischer und neukantianischer Prägung erschienen. Man sah darin eine ›neue Scholastik‹, weil der Blick sich vom Subjekt ab- und den Sachen zuwendete: Die *Erkenntnis* schien wieder ein *Empfangen*, das von den Dingen sein Gesetz erhielt, *nicht* – wie im Kritizismus – ein *Bestimmen*, das den Dingen sein Gesetz aufnötigte. Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten. Die ›Ideen‹ aber enthielten einige Wendungen, die ganz danach klangen, als wollte ihr Meister zum Idealismus zurücklenken. Was er uns mündlich zur Deutung sagte, konnte die Bedenken nicht beschwichtigen. Es war der Anfang jener Entwicklung, die Husserl mehr und mehr dahin führte, in dem, was er ›transzendentalen Idealismus‹ nannte (es deckt sich nicht mit dem transzendentalen Idealismus der kantischen Schulen), den eigentlichen Kern seiner Philosophie zu sehen und alle Energie auf seine Begründung zu verwenden: ein Weg, auf dem ihm seine alten Göttinger Schüler zu seinem und ihrem Schmerz nicht folgen konnten.«





wohl Roman Ingarden, der ehemalige Göttinger Student, in der Arbeit *Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls*² betont, dass die Problematik des Idealismus und Realismus in den *Ideen* ganz nebenbei zur Sprache kommt, und erst später, im Jahr 1918, als eine methodische Frage der Phänomenologie untersucht wurde³, erhob sich eine ursprünglich von den Münchener Phänomenologen stammende methodische Debatte um die damalige Phänomenologie Husserls. Diese Debatte berührte folgenden Begriffsapparat der Phänomenologie: die Konstitution, das Problem der Außenwelt, Wesensanalyse, formale Ontologie und Seinsfrage. Der vorliegende Beitrag fokussiert sich auf Edith Steins Mitwirkung an dieser Debatte mit einem Ausblick auf ihre phänomenologische Selbstreflexion und einer Interpretation der Stein'schen Begriffsbildung. Selbst wenn Stein Anfang der 30-er Jahre das Mißverständnis um die Husserl'schen *Ideen* damit erklärte, dass Husserls Werke »immer der Niederschlag vieljähriger Untersuchungen, der knapp zusammenfassende Ausdruck vielgestaltiger Forschungen« wären, »bei dem vieles unausgesprochen blieb, was in ungedruckten Entwürfen niedergelegt oder in mündlichem Gedankenaustausch mitgeteilt wurde«⁴, und dass die allmähliche Entfaltung der Husserl'schen Phänomenologie ihr es nicht ermöglichte, dieser Denkrichtung sofort folgen zu können, blieb sie in ihrer späteren Stellung zur Husserl'schen Phänomenologie unverändert. Die Frage, was von der Husserl'schen Phänomenologie bei Edith Stein geblieben ist, wurde mehrmals gestellt, jedoch ohne die Anerkennung der Legitimität der Stein'schen Begriffsbildung. Im Folgenden versuche ich anhand der Problemstellung der sogenannten Realphänomenologen eine Interpretation der transzendentalen Phänomenologie von Edith Stein zu geben, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Wesensanalyse.

a) *Edith Steins Position in der Frage der Konstitution*

Die ursprünglichen Nachfolger der Husserl'schen Phänomenologie, mit deren Einsichten sich Edith Stein während des ersten Göttinger

² Vgl. INGARDEN, Roman 1998, »Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls«. In: GW. Bd. 5, Hrsg. v. Włodzimierz Galewicz, *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, S. 134–209.

³ Vgl. Ingarden, S. 178.

⁴ ESGA 9, S. 189.





Semesters auseinandergesetzt hat, waren die ehemaligen Münchener Studenten von Theodor Lipps. Der geschichtliche Hintergrund der Beziehung der ehemaligen Lipps-Schüler zu Husserls Phänomenologie soll hier nicht erneut vorgestellt werden, insbesondere wenn es um die Feststellung geht, dass diese dem Erfahrungsgegenstand ein vom Wesen des Noemas unabhängiges Wesen zugesprochen haben.⁵ Diese Einsicht der Lipps-Studenten stammte von einer ständig diskutierten realphänomenologischen Überzeugung, wonach die Erfahrung im Grunde genommen als ein psychischer Akt aufzufassen sei, und die phänomenologische Konstitution aus diesem Akt abgeleitet wäre. Diese philosophische Umgebung, die in der Erscheinungszeit der *Ideen* den Göttinger Kreis beherrschte, bestimmte auch Edith Steins persönliche Einstellung zur Husserl'schen Phänomenologie. Wie Hedwig Conrad-Martius, die ehemalige Münchener und Göttinger Studentin von Husserl, in ihrem Vorwort zu *Edith Steins Briefe an Hedwig Conrad-Martius* formulierte, »besaßen [sie] keine Fachsprache, kein gemeinsames System [...]. Es war nur der geöffnete Blick für die geistige Erreichbarkeit des Seins in allen seinen nur denkbar möglichen Gestaltungen [sofern ihr bloßes Wesen in Betracht kommt], was uns einte.«⁶ Obwohl die Ursache der Abweichung von der Husserl'schen Phänomenologie noch lange nicht geklärt wurde, bestimmte Edith Stein deren Beziehung zu Husserls Idealismus wie diejenige »orthodoxe[r] ›Transcendental Phänomenologen‹, die nicht auf dem Boden des Idealismus stehen.«⁷ Diese sogenannten »Reinach-Phänomenologen« wurden in den 30-er Jahren auch von Husserl in ähnlicher Weise charakterisiert, nämlich als jene, die im Netz der ontologischen Problemstellung die

⁵ Vgl. AVÉ-LALLEMANT, Eberhard, »Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung. Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954«. In: *Husserl Studies* 9, 1992, S. 77–90; AVÉ-LALLEMANT, Eberhard, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*. Wiesbaden: Harrassowitz 1975; SCHUMANN, Karl, *Husserl-Chronik*. The Hague, Martinus Nijhoff 1981; SCHUMANN, Karl, »Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl«. In: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, 1990/1991, S. 46–75; SEPP, Hans Rainer, *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild*. Freiburg: Alber 1988; SEPP, Hans Rainer, »Die Phänomenologie Husserls und seine Schule«. In: *Edith-Stein-Jahrbuch* 3, 1997, S. 237–261; SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Dordrecht: Kluwer AP 1982.

⁶ CONRAD-MARTIUS, Hedwig, »Edith Stein« in: Stein, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, S. 64.

⁷ Vgl. ESGA 4, Br. 83 an Roman Ingarden vom 30.09.1922.





Wichtigkeit der Konstitutionsproblematik nicht begreifen konnten.⁸ Der Übergang der Realphänomenologen von der phänomenologischen Wesensanalyse zur Seinsfrage führte eben durch die Ontologisierung der Gegenstandserfahrung, die in gewisser Weise eine Flucht vor dem vermuteten Einfluss des Kant'schen Idealismus an der Phänomenologie war.⁹

Edith Steins persönliche Stellung zur Frage des Idealismus und Realismus war bis zu ihrer Arbeit *Einführung in die Philosophie* aus den 20-er Jahren unentschieden, und wurde von mehreren Diskussionen begleitet.¹⁰ In der Problemstellung sah sie nicht nur eine persönliche Entscheidung für oder gegen Husserl, sondern vielmehr die methodische Problematisierung der Phänomenologie selbst, welche die bis zu den *Logischen Untersuchungen* einheitlich scheinende Methode in zwei Gegenrichtungen spaltete. Nach Edith Steins Auffassung schreibt die realphänomenologische Position der Welt eine von der Erfahrung unabhängige Seinsselbständigkeit zu, während der Idealismus die bewusstseinsabhängige Existenz der Welt behauptet.¹¹ Die Analyse der idealistischen und realistischen Einstellung der Phänomenologie mün-

⁸ Vgl. Hua Dok. III, Bd. 7. Br. von E. Husserl an Daniel Feuling vom 30.03.1933, S. 88: »Sie waren und blieben ganz bestimmt durch die ontologische Verendlichung der Phänomenologie, in welcher mein junger College A. Reinach sich aufgrund meiner Logischen Untersuchungen ein ihn vollbefriedigendes Gehäuse gestaltet hatte. So wie er hörten alle seine Freunde hinweg über meine schon damals in Entwicklung befindlichen und auch schon in den Logischen Untersuchungen angelegten Konstitutionsgedanken. So kommt es, daß sie mir eine in den »Ideen« erst plötzlich nachkommende Umkipfung in einen Idealismus zumuten, den sie zudem von den traditionellen Idealismen nicht zu scheiden wissen.«

⁹ Zur Problematisierung der Frage vgl. SEPP, Hans Rainer, »*Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte*«. In: Beate Beckmann — Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen — Bezüge — Dokumente*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 17–28.

¹⁰ Vgl. dazu auch BECKMANN, Beate, »*Phänomenologie und die Wesensgesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses bei Adolf Reinach und Edith Stein*«. In: Beate Beckmann — Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen — Bezüge — Dokumente*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 37–55; MÜLLER, Andreas-Uwe, »*Auf der Suche nach dem Ursprung der Erfahrung. Edith Steins Kritik am transzendentalen Idealismus' Edmund Husserls*«. In: Hans Rainer Sepp (Hg.), *Metamorphose der Phänomenologie. Dreizehn Studien von Husserl*. Freiburg / München, S. 136–169.

¹¹ Vgl. ESGA 8, S. 79: »Jedes Subjekt und Subjektleben läßt außerdem prinzipiell jene Erfassung von außen zu, und nur von dieser haben wir gesprochen. Von dieser »äußeren« Erfahrung nun gilt, daß das von ihr Erfahrene in seinem Sein von ihr gänzlich unabhängig ist. Es existiert gleichgültig, nicht nur ob dieses oder jenes, sondern ob irgendein aktuelles Bewußtsein vorhanden ist, das von ihm Kenntnis gewinnen könnte. Hier liegt also eine Erfahrung vor, die sich selbst transzendiert.«





dete in der systematischen Untersuchung der Konstitution, deren essenzielle Rolle Stein in der gemeinsamen Wesensanalyse befestigte. Das Thema Idealismus und Realismus und diesbezüglich die Problematik der Konstitution beschäftigten Stein in mehreren Briefwechseln mit Roman Ingarden und in den frühen phänomenologischen Arbeiten.¹² Es zeigt sich, dass Stein während ihrer Assistentenzeit noch keine feste Entscheidung gegen oder für den Idealismus traf. In einem Brief an Roman Ingarden stellt sie ihre Interpretation über die Konstitution als einen der in der Anschaulichkeit mitspielenden Erfahrungsakt vor: »Übrigens hat sich im Anschluß daran ganz plötzlich bei mir ein Durchbruch vollzogen, wonach ich mir einbilde, so ziemlich zu wissen, was Konstitution ist – aber unter Bruch mit dem Idealismus! Eine absolut existierende physikalische Natur einerseits, eine Subjektivität bestimmter Struktur andererseits scheinen mir vorausgesetzt, damit sich eine anschauliche Natur konstituieren kann.«¹³ Im Jahr 1917 versteht Stein unter der idealistischen Position der Phänomenologie das Herrschen des transzendentalen Bewusstseins über die menschliche Erkenntnis, d. h. die radikale Einklammerung der Seinsfrage. Diese Anerkennung des Bewusstseins als der einzigen Erkenntnisquelle führt zur cartesianischen Seinsfrage des Bewusstseins. Im Anschluss an Husserls *Cartesianische Meditationen* versteht Stein in den 30-er Jahren unter Idealismus die durch das transzendente Bewusstsein bestimmte Methode, welche eben durch dieses Bewusstsein, durch das einzige Sein des Bewusstseins besteht.

Von Anfang an verbindet Stein die phänomenologische Konstitution mit metaphysischen Fragen und versucht durch die Konstitution Husserls Idealismus von demjenigen Kants abzugrenzen. »Mit dem Idealismus habe ich heute begonnen«¹⁴ schrieb sie im Jahr 1917 an Roman Ingarden, und charakterisierte ihn ein Jahr später als den, der »anders gefaßt werden muß, und zwar in Husserls Sinn«¹⁵. In diesem Jahr hat sie angefangen, die Konstitution im Zusammenhang mit dem Husserl'schen Idealismus zu interpretieren, und formulierte im selben Brief ihre »Bekehrung« zum Idealismus in der folgenden Weise: »...ich selbst

¹² Vgl. ESGA 8, S. 75–79: »*Idealismus und Realismus*«; ESGA 9, S. 159–162: »*Husserls transzendente Phänomenologie*«; ESGA 10, S. 235–248: »*Exkurs über den transzendentalen Idealismus*«.

¹³ ESGA 4, Br. 6. an Roman Ingarden vom 03.02.1917.

¹⁴ Vgl. ESGA 4, Br. 6 an Roman Ingarden vom 09.04.1917.

¹⁵ ESGA 4 Br. 37 an Roman Ingarden vom 24.06.1918.





habe mich zum Idealismus bekehrt und glaube, er läßt sich so vorstellen, daß er auch metaphysisch befriedigt. [...] Denn Idealismus, Konstitution, Ideen und Wesen scheinen mir untrennbar zusammengehörige Probleme.«¹⁶ In ihrer Habilitationsarbeit *Potenz und Akt* widmet Edith Stein einen ganzen Absatz dem Thema des transzendentalen Idealismus.¹⁷ Sie vergleicht hier den Kant'schen Idealismus mit demjenigen von Husserl, und zieht das Fazit, dass das Empfindungsmaterial einerseits von Akt zu Akt begriffen wird, andererseits in den Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gefasst wird.¹⁸ In diesem Sinn wird die Konstitution der entscheidende Akt der realistischen Welterfahrung. Demnach bedeutet die Transzendentalität für Husserl im Gegensatz zum Kant'schen transzendentalen Idealismus »das Empfindungsmaterial, das für alle Konstitution vorausgesetzt ist«¹⁹. »Ding« und »dingliche Welt« ist hier nichts anderes mehr als ein Titel für Zusammenhänge von Akten, in denen ein geistiges Subjekt (auf höherer Stufe eine intersubjektive, in Wechselverständigung stehende Gemeinschaft von »Monaden«), nach festen Motivationsgesetzen von Akt zu Akt vorwärtsschreitend, einem vorgegebenen, in sich sinnlosen Empfindungsmaterial Sinn gibt und damit intentionale Objekte aufbaut.«²⁰ Husserls transzendentaler Idealismus soll so verstanden werden, dass der Idealismus eben von der Transzendentalität, d. h. von außerhalb des Bewusstseins sein Erkenntnismaterial nimmt, und dieses in die Aktualität der Erkenntnis setzt. Demnach scheint der Idealismus für Stein eine weltanschauliche Einstellung zu sein, die ein a priori der Erkenntnis sein muss, und – unabhängig von der Frage der Konstitution – grundsätzlich »immer schon entschieden ist«.²¹

¹⁶ ESGA 4.Br. 37 an Roman Ingarden vom 24.06.1918.

¹⁷ Vgl. ESGA 10, S. 235.f. »Exkurs über den transzendentalen Idealismus«

¹⁸ Vgl. ESGA 10, S. 235: »Hier ist der Punkt, an dem »Idealismus« und »Realismus« sich scheiden. Das »Gewühl der Empfindungen« wird in die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gefaßt – so baut der Geist die erscheinende Welt auf. Das ist die Kantische Deutung der »beseelenden Auffassung«. Und wenn er an einem »Ding an sich« als in sich unerkennbarer realer Grundlage der transzendentalen Formung und der Erscheinungswelt festhält, so erscheint dieser Rest eines »naiven Realismus« radikal beseitigt in der idealistischen Deutung, die Husserl seiner eigenen Lehre von der transzendentalen Konstitution der gegenständlichen Welt gibt.«

¹⁹ Vgl. ESGA 10, S. 236.

²⁰ ESGA 10, S. 235.f.

²¹ Vgl. ESGA 4, Br. 111. an Roman Ingarden vom 02.10.1927: »Daß man auf dem Wege der Konstitutions-Probleme (die ich gewiß nicht unterschätze) zum Idealismus geführt werden müsse oder könne, glaube ich nicht. Es scheint mir, daß diese Frage überhaupt nicht auf philosophischem Wege entscheidbar ist, sondern immer schon entschieden ist,





Der Unterschied von Husserls transzendentalen Idealismus zu demjenigen von Kant bestehe darin, dass jeder geistige Akt der Konstitution den Gegenstand in der räumlichen Lokalisation voraussetzt. Durch den geistigen Akt der Konstitution wird die räumliche Lokalisation erst möglich. Der im Raum erfasste Leib wird nicht nur ein Empfindungsmaterial des Bewusstseins gewesen sein, sondern ist im aktuellen Erfahrungszusammenhang eine in seiner Lokalisation bestimmte äußere, reale Erkenntnis.²² Die geistigen Intentionen, wodurch die Welt erfahrung sich konstituiert, sind Formen der Sinnlichkeit und Verstandes unseres Bewusstseins. Demnach beschreibt Stein die sinnlichen Erfahrungen im Anschluss an Husserl als diejenigen, die zu einer konkreten Erfahrung gehören: »Die Kälte kann als Kälte meiner Hand oder als Kälte des berühmten Gegenstandes aufgefaßt werden, das Schwarz als ›Schwarz vor den Augen‹ oder als Farbe eines äußeren Dinges.«²³ Nicht das Ding selbst ist es, was ich in meinem Gedächtnis bewahre, sondern die auf dieses Ding gerichtete geistige Intention umfasst meine Erfahrungswelt. D. h. der Erfahrungsgegenstand wird in der Erfahrung, in der geistigen Intention wahrgenommen, und ist mit dem Subjekt in dieser Beziehung geblieben. Zwischen Subjekt und Objekt regelt der intentionale Akt eine feste Gesetzlichkeit, wobei sich eine gegenständliche Welt für das Subjekt konstituiert. Die formale Bestimmtheit der geistigen Erkenntnis der äußeren Welt ist den allgemeinen Grundregeln der Erkenntnis unterworfen.²⁴

Weil der konstituierte Gegenstand so ein Gegenstand ist, der den formalen Regeln der Erkenntnis unterliegt, und von diesen Regeln bestimmt ist, erhebt sich für Stein die Frage, was für ein Sein dem kon-

wenn jemand anfängt zu philosophieren. Und weil hier eine letzte persönliche Einstellung mitspricht, ist es auch bei Husserl verständlich, daß dieser Punkt für ihn indiskutabel ist.«

²² ESGA 10, S. 237: »Den Leib und seine Bewegungen in transzendentaler Erfahrung kennenlernen heißt zugleich, den Raum kennenlernen, denn alle Bewegungen haben eine räumliche Richtungsbestimmtheit, vollziehen sich in den Raum hinein und im Raum. ›Außen‹ heißt nun räumlich außen, und zwar außerhalb des Leibes. Mit der Konstitution des Leibes erfahren die Empfindungsdaten räumliche Lokalisierung: manche im oder am Leibe, andere draußen im Raum.«

²³ ESGA 10, S. 237.

²⁴ ESGA 10, S. 238: »Diesen ›Bewußtseinskategorien‹ fügt sich das Material ein, je nach seiner Struktur dieser oder jener Form, und aktualisiert damit diese oder jene. Der Grundform der Intentionalität – der Spannung zwischen Subjekt und Objekt – ist es gemäß, daß den Bewußtseinskategorien gegenständliche Kategorien entsprechen, denen das sinnliche Material eingeformt ist, und den bestimmt erfüllten Intentionen bestimmte ›Dinge der Erfahrung‹.«





stituierten Gegenstand zugesprochen wird, wenn er von dem auf den realen Gegenstand bezogenen formal ontologischen Gesetz bestimmt ist. »Das Bestehen der Gesetzlichkeit, die das Bewußtseinsleben regelt, ist *objektives Sein*, d. h. vom Subjekt unabhängiges, und weil es für das Bewußtseinsleben vorausgesetzt ist, *a priori*. Daß sich für das Subjekt durch sein intentionales Leben eine gegenständliche Welt aufbaut, ist in der reflektiv zu enthüllenden Gesetzlichkeit des Bewußtseins begründet. Es ist nun zu erwägen, was für eine Art des Seins den konstituierten Gegenständen zukommt.«²⁵ Das objektiv transzendente Sein des Gegenstandes besitzt ein von der subjektiven Welterfahrung unabhängiges Sein, welches in seinem typischen Charakter im Erfahrungsverlauf sichtbar werden kann. Stein unterscheidet hier zwischen dem Erfahrungswerden oder Erfahrungswerdenkönnen der Welt und dem Dasein der Welt und stellt fest, dass der transzendente Idealismus nicht in der »Abhängigkeit der dinglichen Welt von einem bestimmten, individuellen Subjekt« bestehe, sondern diese Welt wird nur durch dasjenige Konstitutionsgesetz relativiert, wodurch das intentionale Leben des Subjekts konstituiert wird.²⁶ Hinter der Entfaltung der objektiven Gesetzlichkeit, der Generalisierung und Formalisierung im Husserl'schen Sinn²⁷, wodurch die menschliche Erkenntnis überhaupt möglich sei, steckt nach Stein eine ontologische Seinsfrage, die das Dasein der Welt nicht nur in der sinnlich-geistigen Erfahrung des Bewusstseins voraussetzt, sondern diesem eine von der Erkenntnis unabhängige Existenz zuerkennt und mit diesem unabhängigen Dasein während des Erkenntnisakts rechnet. Es besteht also eine psycho-physische Erfahrung des Seins durch den intentionalen Akt der Welterfahrung, dessen Ablauf nach a priori bestimmten Regeln der formalen Ontologie konstituiert wird, und ein a priori bestehendes Sein der Welt, das erst theologisch bewiesen werden kann.

b) Wesensanalyse und Übergang zur Seinsfrage

Edith Stein hat ihre Beziehung zur Husserl'schen Phänomenologie und dem phänomenologischen Kreis nie vollkommen abgebrochen.

²⁵ ESGA 10, S. 242.

²⁶ ESGA 10, S. 245: »Freilich behauptet der transzendente Idealismus keine Abhängigkeit der dinglichen Welt von einem bestimmten, individuellen Subjekt (wie der Solipsismus), sondern nur die Relativität einer so gearteten Welt auf Individuen von einer gewissen Struktur, durch deren intentionales Leben sie konstituiert werden kann.«

²⁷ Vgl. Husserl, *Ideen* §13.





Ihre Stellung zur Phänomenologie lässt sich eher als eine Abkehr von den methodischen Fragen von Husserl und eine Hinwendung zu ihren eigenen philosophischen Problemen verstehen. Ihre Abkehr verwirklicht sich auch nicht schlagartig, sondern die unterschiedlichen philosophischen Einflüsse ihres Lebens übten stufenweise eine Wirkung auf ihre ehemalige phänomenologische Position aus. Wie bereits früher erwähnt wurde, gab ihr den ersten Anstoß, über die Methodenfrage Husserls erneut nachzudenken, das Erscheinen von Husserls *Ideen* und die Interpretation dieses Werkes in seinem Studentenkreis. Auf Edith Steins gedankliche Entwicklung übte das Göttinger Milieu einen ähnlich großen Einfluss aus wie die Husserl'sche Phänomenologie selbst. Während Husserl als der »Meister« betrachtet wurde, wurden seine Werke, die *Logische Untersuchungen* und später die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, im phänomenologischen Kreis unter der Leitung des ehemaligen Schülers Adolf Reinach interpretiert. Diese Interpretation und der Einfluss Reinachs erzeugten zwischen der jungen Phänomenologie und Husserls Lehre eine Spaltung. Die Abweichung verstärkte sich durch die Problematisierung der *Ideen*, so dass Stein den phänomenologischen Kreis um Husserl auch als »Reinach-Phänomenologen« und »entschiedene Realisten«, die Husserl im sogenannten Idealismus nicht folgen können, bezeichnete.²⁸ Reinachs Einfluss auf die jungen Phänomenologen beweist auch das Vorwort von Hedwig Conrad-Martius zu Reinachs »*Was ist Phänomenologie?*«. Reinach war, so Conrad-Martius, »unter den Phänomenologen der Phänomenologe an sich und als solcher, um diesen prägnanten Ausdruck der Wesenslehre hier bildlich anzuwenden«²⁹. Nach Reinach ist die Phänomenologie nichts anderes als eine Methode, die das Sehen lernt. Demnach ist die Phänomenologie nicht eine neue Philosophie, sondern die Methode, die durch die Wesensschau das richtige philosophische Denken lernt. Die ehemalige Mitschülerin Hedwig Conrad-Martius beschreibt Reinachs Methode als Wesenslehre, die nicht im idealistischen Sinn von Husserl nach den Bewusstseinsgesetzen forscht, sondern nach den Wesensgesetzen der Dinge.³⁰

²⁸ Vgl. ESGA 1, S. 200.

²⁹ Vgl. CONRAD-MARTIUS, Hedwig, *Vorwort* zu REINACH, Adolf, *Was ist Phänomenologie*. Kösel 1951, S. 5–17, bes. S. 7.

³⁰ Vgl. CONRAD-MARTIUS, 1951, S. 6: »Dieses ›An-sich‹ liegt jenseits der ganzen historisch-philosophischen Unterschiede von bloßer Erscheinung und metaphysischem An-sich. Besser wäre deshalb, wie auch in dem hier vorliegenden Vortrag von Adolf Reinach aufs klarste und glücklichste heraustritt, etwa die Benennung: Wesenslehre.





Ohne Zweifel hatte Reinach einen Einfluss auf Steins phänomenologische Position. Ausdrücklich und systematisch beschäftigte sich Edith Stein in *Endliches und ewiges Sein* mit der Wesensanalyse. Hier unterscheidet sie ein durch die Erkenntnis entstehendes wesenhaftes Sein des intentionalen Gegenstandes und das zeitliche Werden und Vergehen des Erlebnisses, das ein unveränderliches und ein aktuelles Wesen besitzt. Von der Reinach'schen Einstellung abweichend untersucht Stein nicht nur das noematische Wesen des Gegenstandes, sondern sie erweitert dieses auf ein über die formale Ontologie hinaus bestehendes ewiges Wesen. Im dritten Kapitel des Werkes *Endliches und ewiges Sein* untersucht Stein die Beziehung des wesenhaften und des wirklichen Seins. Die Terminologie, die Edith Stein hier anwendet, ist eine von der scholastischen Seinsphilosophie durchwirkte Phänomenologie, eine phänomenologische Analyse der Seinserfahrung in der Potenz- und-Akt-Lehre. Die Potenz- und-Akt-Lehre wird in Analogie des Werdens und Vergehens der Erlebniseinheiten verstanden, und darunter ein aktuelles und ein allgemeines Wesen des Erlebnisses hervorgehoben.³¹ Stein hebt hervor, dass hinsichtlich der Wesensauffassung der Dinge, was ihren Wirklichkeits- und Wesensaspekt betrifft, von Anfang an eine abweichende Meinung zwischen Husserl und den Realphänomenologen bestand.³² Nach Steins Auffassung bestehen ein zur Ver-

Eine Wesenheit oder das durch dasselbe geprägte jeweilige Wesen irgendeines Seinsbestandes ist etwas Letztes, Wurzelhaftes, Einmaliges, Unbedingtes, hinter das zurückgehen zu wollen schlechterdings keinen Sinn hat. Man begegnet heute oft dem Ausdruck ›Urhänomen‹. Dieser Ausdruck ist schon etwas deutlicher kennzeichnend.«

³¹ Vgl. ESGA 11/12, S. 63: »Wir wollen für diese Gebilde nicht den viel umstrittenen und vieldeutigen Namen ›Idee‹ gebrauchen, sondern den phänomenologischen Ausdruck ›Wesenheit‹. Es gibt viele Erlebnisse der Freude: verschieden durch das Ich, das sie erlebt, durch ihren Gegenstand, durch ihre zeitliche Bestimmtheit und Dauer und noch manches andere. *Die Wesenheit Freude ist eine*. Sie ist nicht meine oder deine, sie ist nicht jetzt oder später, sie dauert nicht lang oder kurz. Sie hat kein Sein in Raum und Zeit. Aber wo und wann immer Freude erlebt wird, da ist die Wesenheit Freude *verwirklicht*.«

³² Vgl. ESGA 11/12, S. 82 Anm. 45: »Husserl spricht in den *Ideen* von der Möglichkeit, an einem individuellen Ding der Erfahrung durch *Wesensanschauung* oder *Ideation* sein *Was* zur Abhebung zu bringen. Diese eigentümliche, von aller Erfahrung unterschiedene Anschauung entnimmt der Erfahrungstatsache ihren Gehalt, ohne die *Erfahrungsetzung* (die Auffassung des Dinges als eines *wirklichen*) zu vollziehen, und setzt ihn als etwas, das auch anderswo, außerhalb des Zusammenhangs, in dem er erfahren wurde, verwirklicht sein könnte. Für Husserl gehört also *Allgemeinheit* zum *Wesen als solchem*, ungeachtet der Allgemeinheitsstufen innerhalb des Wesensgebiets, auf die auch er hinweist. Die Möglichkeit einer solchen Auffassung beruht offenbar auf dem Doppel-›Wesen‹ des Wesens, das sich uns aufgedrängt hat. Sie zieht nur die eine Seite, das ›wesenhafte Sein‹, in Betracht und schneidet die dem Wesen nicht äußerlich anhaftende, sondern





wirklichung der Erfahrung zugehöriges Wesen, und eine von der Erfahrung unabhängige Wesenheit, die ständig und unveränderlich zu allen Dingerfahrungen dazugehört. In diesem Sinn erfasst der zeitliche Ablauf der Erfahrung das unendliche wesenhafte Sein des Gegenstandes mit, d. h. in der Aktualität der Erfahrung erweist sich nicht nur ein Wesenszug des Gegenstandes, sondern die grundsätzliche Wesenheit des Dinges ist als unveränderlich-ewige mitkonstituiert. In diesem Sinn schließt sich Edith Stein der Wesensanalyse von Adolf Reinach an, und versteht unter der Erfassung des unendlichen Wesens das Näher-und-näher-Kommen zum unveränderlichen Wesen des Gegenstandes. In diesem Verständnis unterscheidet sie die Wesenheit, wesenhaftes Sein, Einzelwesen und allgemeines Wesen, und fokussiert dabei auf den ewigen und endlichen Seinsbezug von diesen.

Um die Ewigkeit des wesenhaften Seins und die Zeitlichkeit des wirklichen Seins beweisen zu können, mischt Edith Stein zwei Terminologien. Die phänomenologische Intention richtet sich nicht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern zielt auf das Sein des Gegenstandes, dessen endliches und unendliches Wesen phänomenologisch bewiesen werden soll.³³ Den intendierten Gegenstand der Erfahrung zieht Edith Stein in zweifacher Weise in Betracht. Sie bezieht ihn einerseits als Gegenstand eines Wesenswas ein, und andererseits als Gegenstand des

innerlich zugehörige Verbindung zur Wirklichkeit ab. Von diesem im ersten Ansatz der Scheidung von Tatsache und Wesen vollgezogenen Schnitt her ist es wohl zu verstehen, daß Husserl zu einer idealistischen Deutung der Wirklichkeit kam, während seine Mitarbeiter und Schüler (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering u. a.), von dem Vollsinn des Wesens geleitet, sich immer mehr in ihrer realistischen Auffassung befestigten.«

³³ Vgl. ESGA 11/12, S. 70f.: »In dem Rahmen, in dem wir unsere ersten Untersuchungen anstellten, dem Bereiche des Ichlebens, konnten wir es bisher vermeiden, von ›Gegenständen‹ zu sprechen. Jetzt, da dieser Rahmen überschritten ist – wenn wir auch in diesem Bereich auf ›Wesen‹ und ›Wesenheiten‹ gestoßen sind, so ist doch schon jetzt deutlich, daß es so etwas nicht nur in diesem Bereich gibt, sondern im Bereich alles Seienden –, ist das nicht mehr möglich. ›Gegenstand‹ kann einmal als das genommen werden, was dem erkennenden Geist *entgegen-* oder *gegenübersteht*. Dann ist es gleichbedeutend mit *Etwas* überhaupt: alles, was *nicht nichts* ist, was darum *erkannt* und wovon etwas *ausgesagt* werden kann. In diesem Sinn gibt es ›selbständige‹ und ›unselbständige‹ Gegenstände. So verstanden sind also auch ›Erlebnis‹, ›Freude‹, ›Wesen‹ und ›Wesenheiten‹ Gegenstände. Es kann aber auch bei *Gegenstand* vornehmlich an das *Stehen* und zwar an das gegen andere abgesonderte Stehen gedacht werden, an *Selbständigkeit* und *Eigenständigkeit*. Dann ist nicht jedes Etwas Gegenstand, sondern nur das, was in sich selbst Bestand hat, ein Sein in sich. In diesem Sinn sind ›Dinge‹ und ›Personen‹ Gegenstände, in gewisser Weise auch Zahlen und Begriffe; Eigenschaften und Erlebnisse aber sind keine, und auch Wesen nicht.«





allgemeinen Wesens, was nicht zu meinem oder deinem, sondern zum Erlebnis aller zugehört. »Um über die *Seinsweise* des Wesens etwas sagen zu können, müssen wir das Verhältnis des Wesens zum Gegenstand, dessen Wesen es ist, noch näher betrachten. Wir können vom Wesen *dieser meiner* Freude sprechen und vom Wesen *der* Freude. Das sind verschiedene Gegenstände und verschiedene Wesen. »Diese meine Freude« ist mein gegenwärtiges Erlebnis, etwas Einmaliges, zeitlich Festgelegtes und Begrenztes, mir und keinem anderen Zugehöriges. Wenn sie vorüber ist und wenn ich sie mir wieder »vergegenwärtige«, so ist diese Vergegenwärtigung nicht dasselbe wie das, was ich jetzt erlebe, sondern ein neues Erlebnis, wenn auch mit einem beiden gemeinsamen Gehalt. Eben dieser gemeinsame Gehalt – vorausgesetzt, daß nichts von dem gegenwärtigen Erlebten verloren gegangen ist, daß ich Zug um Zug in der Erinnerung das Vergangene wiederaufleben lassen kann, was natürlich ein idealer Grenzfall ist – ist das volle *Was* dieser meiner Freude, während das »Gegenwärtigsein« oder »Vergangensein« ihre Seinsweisen sind.«³⁴ Zur Freude des gegenwärtigen Erlebnis gehört, dass es eine Verwirklichung der Wesenheit Freude ist, die sich in jedem einzelnen Erlebnis verwirklicht. Stein stellt fest, dass das Wassein oder *Sosein* des Gegenstandes sich von dem vollen *Was* des Gegenstandes unterscheidet. Während unter dem vollen *Was* das ganze Erlebnismaterial, seine Stärke, Reichhaltigkeit, Tiefe, verstanden wird, erweist das Wassein oder Wasbestimmtheit die Wesenszüge des Gegenstandes. Diese Differenzierung zwischen Wassein und volles *Was* besteht bei der zeitlichen Entfaltung der Gegenstände, die Zeit brauchen, »um fortlaufend zum Sein zu gelangen«³⁵, während Wassein und Wesen bei den »idealen« Gegenständen³⁶ zusammenfallen, wo nicht nur der eine oder andere Wesenszug, sondern wo das Wesenswas im Wassein ausgedrückt wird. Weil das Einzelding ebenso wie der »ideale« Gegenstand im intentionalen Erlebnis seinem Wesenszug nach begriffen wird, unterscheidet Stein nach dem aktuellen Erlebnis zwischen dem Einzel-

³⁴ ESGA 11/12, S. 72f.

³⁵ ESGA 11/12, S. 73.

³⁶ Stein versteht unter »ideale« Gegenstände feste Bestände wie Begriffe, Zahlen, Farben, Töne, die ein unveränderliches Wesenswas besitzen. Vgl. ESGA 11/12, S. 84: »Das, was diese Farbe zur *Farbe* macht, ist das, was in ihr der Wesenheit »Farbe« entspricht. Und so entspricht in dieser Farbe, die Rot ist, das, was sie zum Rot macht, der Wesenheit »Röte«. »Farbe« und »Röte« sind einfache Wesenheiten. Aber »Rot« ist schon etwas Zusammengesetztes: es ist nicht nur Rot, sondern zugleich »eine Farbe«. Es hat an den beiden Wesenheiten »Röte« und »Farbe« Anteil.«





wesen und dem allgemeinen Wesen. In jedem einzelnen Erlebnis der Freude verwirklicht sich im Wesen dieser Freude etwas vom allgemeinen Wesen der Freude. Die Gemeinsamkeit im einzelnen Erlebnis und im allgemeinen Bestand der Freude besteht in der Gemeinsamkeit des Sinnbestandes, der diese und jene verbindet.³⁷ Das die Wesenszüge erleuchtende aktuelle Erlebnis des Gegenstandes bewirkt zwar eine Enthüllung der vollen Wesenheit des Dinges, umfasst dieses aber nicht in ihrem Ganzen. Diese Feststellung, dass durch den Namen diese und jene als Wesen benannt, doch mit verschiedenen Sein bestimmt ist, führt Stein zur Unterscheidung der Wesenheit von deren gegenständlicher Verwirklichung als wesenhaftes Sein.³⁸

Vom Problem des Einzelwesens und allgemeinen Wesens schreitet Edith Stein zur Problematik des wesenhaften Seins und der Wesenheit fort. In phänomenologischer Hinsicht wird die Frage nach der Unterscheidung zwischen wesenhaftem Sein und der Wesenheit zu stellen sein, eine Unterscheidung, die dadurch problematisch ist, dass die Intention in der Aktualität der Erfahrung eben auf die Wesenheit abzielt. Das wesenhafte Sein, wenn darunter eine Verwirklichung der Wesenheit im Erfahrungsakt verstanden wird, weicht von der Wesenheit durch die Festsetzung des Erfahrungsgegenstandes als mögliches Sein ab, die unveränderlich und beständig ist. Das Werden und Vergehen, die grundsätzlichen Bestimmtheiten der zeitlichen Erfahrungsmaterialien, tragen die Fähigkeit des Wirklich-werden-könnens in sich, d. h. eine Differenz zwischen Möglichkeit und Verwirklichung. Stein versucht diese ihrer Einschätzung nach phänomenologisch unbeachtete Unterscheidung von Verwirklichung der Wesenheit im wesenhaften Sein, welches als mögliches Sein gekennzeichnet wird, und der statisch-unveränderlichen Wesenheit durch die Potenz-und-Akt-Lehre von Thomas von Aquin

³⁷ Vgl. ESGA 11/12, S. 76f.: »Derselbe Name kann einmal die bestimmte einzelne Freude bezeichnen und ein andermal alles, was Freude ist, weil hier wie dort eben ›Freude‹ vorliegt, weil überall ›dasselbe‹ erkannt ist. Die Gegenstände sind nicht dieselben und wir können uns ihrer Verschiedenheit auch durch genauere Ausdrücke anpassen, indem wir in einem Fall ›diese meine Freude‹ und im andern ›alles, was Freude ist‹ sagen. [...] Was den verschiedenen Ausdrücken gemeinsam bleibt, ist dann Ausdruck eines gemeinsamen Sinnbestandes, der etwas Gemeinsames an den Gegenständen selbst zur Abhebung bringt. Was ist nun das Gemeinsame, das wir mit dem Namen ›Freude‹ nennen? Es drängt sich der Gedanke auf, daß es die *Wesenheit* Freude sein könnte.«

³⁸ ESGA 11/12, S. 78: »*Jedes Wesenswas [...] baut sich aus Wesenszügen auf. Die Wesenszüge aber bilden Wesenheiten nach.* Wir dürfen nicht sagen, die Wesenszüge *seien* Wesenheiten. Denn die Wesenheiten sind je *eine*. Der Wesenszüge aber, die sich nachbilden, kann es viele geben.«





zu klären.³⁹ Hier stellt Stein fest, dass unter dem Namen Akt ein doppelter Sinn des Wortes zu verstehen sei, der einmal den Sinn des vollendeten Seins, und einmal den des wirklichen Seins bezeichnet. Der Unterschied zwischen den beiden besteht darin, dass zum vollendeten Sein eine stufenweise Verwirklichung führt, während das vollendete Sein selbst statisch und unveränderlich ist. D.h., die Seinsverwirklichung der zeitlichen Gegenstände ist ein ständiger Übergang von Potenzialität zur Aktualität, von Werden zum Vergehen, der in seinem aktuellen Höhepunkt das vollendete Sein erzielt.⁴⁰ Beim endlichen Sein besteht die Seinsvollendung in ihrer Potenzialität, ihrer Möglichkeit, und nur in der aktuellen, gegenwärtigen Seinshöhe kann sich etwas Wesentliches von dem vollen Sein verwirklichen. Wesenhaftes Sein ist in diesem Sinn die Verwirklichung der Wesenheit des vollendeten Seins.

Von hier aus stellt sich die Frage, in welcher Beziehung wesenhaftes und ewiges Sein zueinander stehen, wenn das wesenhafte Sein als eine Verwirklichung des vollen, ewigen Sein in der Welterfahrung verstanden wird, und in diesem Sinn ein Zeitloses-Wandelloses-Ewiges ist. Stein verbindet die Seinslehre von Thomas von Aquin – wonach das endliche (im Verständnis Steins der Zeit ausgesetztes) Sein im ständigen Werden und Vergehen, im Übergang von Potenzialität zu Aktualität steht, während das erste Sein die pure Aktualität, und Gottes Sein ist – mit der Ansicht der theologischen Schöpfungslehre, wonach die Welt dem göttlichen Logos nach geschöpft wurde, während die zweite göttliche Person mit ihrem Menschwerden diesen Logos vollendet hat. Auf dem ersten Blick scheint zwischen der theologischen Schöpfungslehre und der Seinslehre im Anschluss an die phänomenologische Weltkonstitu-

³⁹ Vgl. ESGA 11/12, S. 79: »Die Rede vom ›Wirklich-werden-können‹ oder von wirklichen und möglichen Einzeldingen bringt uns wieder auf die Frage des *wirklichen* und *möglichen* (aktuellen und potentiellen) *Seins*. Das, *was* ist, hat nun für uns einen mehrfachen Sinn bekommen. Es kann darunter einmal der Gegenstand mit seinem vollen Was verstanden werden, mit seinem wesentlichen und außerwesentlichen Sosein; sodann das volle Was für sich genommen oder auch das, was der Gegenstand seinem individuellen Wesen oder dem allgemeinen Wesen nach ist.«

⁴⁰ Vgl. ESGA 1112, S. 87: »Unter *Potenz* verstanden wir, wenn wir von der anfangs erwähnten göttlichen Potenz, der *Macht* über das Sein, absehen, die *Vorstufe zum wirklichen Sein*, die selbst wieder Abstufungen zeigt. Sie ist nicht losgelöst vom wirklichen Sein, als nur mögliches Sein, denkbar: wir fanden ja beim endlichen Sein, daß es in jedem Augenblick wirkliches und mögliches zugleich sei. So muß auch beim wirklichen Sein von Potenzialität gesprochen werden, weil es einen immer neuen Aufstieg von der Möglichkeit zur Wirklichkeit und eine Steigerung zu höherer Seinsvollendung als möglich einschließt.«





tion kein Zusammenhang zu bestehen. Doch stellt Stein fest, dass eben die offenbarte Schöpfungslehre die höchste Verborgtheit der menschlichen Erkenntnis in sich trägt. Zum Einem versteht Stein unter die Verwirklichung des göttlichen Wesens, das Gehalt oder Wort der göttlichen Erkenntnis ist, zum anderen heißt *λόγος* der Denker, der den Maßstab der natürlichen Erkenntnis anlegt. Die *Λόγος* genannte zweite göttliche Person bringt das göttliche Wesen, den göttlichen Geist zum Ausdruck, während die menschliche Person versucht, es mit ihrer natürlichen Erkenntnis zu verstehen.⁴¹ Wenn die menschliche Erkenntnis als das ständige Werden und Vergehen verstanden wird und durch den aktuellen Erkenntnisakt die äußere Welt formal ontologisch konstituiert wird, baut sich in Steins Sicht durch die Schöpfungslehre eine neue Ontologie des Menschenlebens auf. Das wesenhafte Sein trägt im Sinn der Schöpfungslehre eine doppelte Bedeutung des Wesens, das einerseits der dinglichen Idee nach das Einzelwesen des Dinges widerspiegelt, andererseits dem göttlichen Wesen nach das allgemeine Wesen der Schöpfung veranschaulicht.

In diesem Doppelverständnis des Wesens – das einerseits das Wesen des Dinges in seinem materiellen Zusammenhang, andererseits in seinem Verhältnis zum göttlichen Wesen betrachtet –, versteckt sich das zweifache Verständnis des Seins der Ideen. »Die Ideen sind einmal das ›Was‹ alles Seienden, so wie es als gegliederte Sinn-Mannigfaltigkeit vom göttlichen Geist umspannt ist. Darin haben auch die Ideen ihre bestimmte Stelle. Ihr eigenes Sein ist gegenüber diesem ›Sein im Logos‹ nicht etwas Späteres und Abgeleitetes, sie werden mit ihrem eigenen Sein, das ein zeitloses und wandelloses ist im Unterschied zum anfangenden und fließenden wirklichen Sein der Dinge, vom Logos umfaßt. Die Ideen als *Ursache* alles endlichen Seienden sind das eine einfache göttliche Wesen, zu dem alles Endliche in einem eigentümlichen Abbildverhältnis steht; dieses Abbildverhältnis muß für alles endliche Sei-

⁴¹ Vgl. ESGA 11/12, S. 105: »Diese Gleichnisreden führen uns nun auch zum Verhältnis des göttlichen Logos zum ›Sinn‹ der endlichen Wesen. Wir fanden den Namen ›Logos‹ für die zweite göttliche Person darin begründet, daß er das göttliche Wesen als erkanntes, als das vom göttlichen Geist umfaßte, zum Ausdruck bringt. Das sind Gleichnisreden, die vom menschlichen Erkennen und Benennen endlicher Dinge hergenommen sind. Wir weisen dem Logos in der Gottheit die Stelle zu, die dem ›Sinn‹ als dem sachlichen Gehalt der Dinge und zugleich als dem Gehalt unserer Erkenntnis und Sprache im Bereich des uns Faßbaren entspricht. Das ist die *analogia*, die Übereinstimmung-Nichtübereinstimmung, zwischen *Λόγος* und *λόγος*, Ewigem Wort und Menschenwort.«





ende angenommen werden, für das zeitlose wie für das zeitliche.«⁴² Der Idee nach besteht ein ursächlicher und ein sinnlicher Zusammenhang unter den außerweltlichen Dingen, wonach sie durch die menschliche Vernunft in ihrem dinglichen Zusammenhang, in ihren verwirklichten Zustand betrachtet werden können, und in diesem dinglichen Zusammenhang auf die ursächliche Einheit des göttlichen Wesens hingewiesen wird. Im Abbildverhältnis spiegelt sich einerseits die Sinn-Mannigfaltigkeit des Geschaffenen, andererseits das göttliche Wesen wider. Der Logos »ist das göttliche Wesen als erkanntes und ist die Sinn-Mannigfaltigkeit des Geschaffenen, die von göttlichem Geist umspannt wird und das göttliche Wesen abbildet. Von daher ist ein Weg zum Verständnis einer doppelten sichtbaren *Offenbarung des Logos: im menschengewordenen Wort* und in der *geschaffenen Welt*.«⁴³

Die Erfahrung, die Zug um Zug, von Potenzialität zu Aktualität, den Sinnzusammenhang der äußeren Welt verwirklicht, führt zur Einsicht der theologischen Schöpfungslehre des ursächlichen Abbildverhältnisses zwischen Schöpfer und Schöpfung. Wie es Edith Stein selbst anerkannte, ist die ontologische Einsicht der Schöpfungslehre philosophisch nicht möglich, »weil uns keine erfüllende Anschauung des ersten Seienden zu Gebote steht«⁴⁴. Die theologischen Überlegungen können für die »philosophischen Schwierigkeiten« keine Lösung bringen, sondern nur in der philosophischen Seinsforschung den Sinn der Glaubenswahrheiten aufschließen. Von hier aus eröffnet sich für Stein eine neue formale Ontologie, die nicht das Bewusstsein für das erste Sein der Weltkonstitution hält, sondern im ewigen Sein Gottes den ontologischen Grund der Welterfahrung betrachtet, dessen Einsicht nicht philosophisch, sondern durch den Glauben verwirklicht werden kann.

⁴² ESGA 11/12, S. 111.

⁴³ Vgl. ESGA 11/12, S. 112.

⁴⁴ Vgl. ESGA 11/12, S. 112.

