

Das Ontische und das Ontologische im Übergang der Seinsfrage

Ein Anschluss an die steinsche Begriffsbildung

ANNA JANI (Budapest)

I. Einleitung

Wenn der Leser die Begriffsbildung Edith Steins in ihrem ganzen Lebenswerk nachverfolgt, fällt ihm gleich ins Auge, dass die Attribute ‚ontisch‘ und ‚ontologisch‘, wenn auch in wechselnder Bedeutung, das gesamte sich herausbildende philosophische System begleiten. Während in Edith Steins früher Schaffenszeit diese Begriffe von der eindeutigen phänomenologischen Bedeutung geprägt wurden, erwerben sie in den Dreißigerjahren eine von der husserl'schen Phänomenologie unabhängige Wichtigkeit. Die Attribute ‚ontisch‘ und ‚ontologisch‘ beziehen sich nicht mehr auf diejenige Bewusstseinskorrelation des Gegenstandes, gemäß welcher der ontisch-sinnliche Gegenstand im Bewusstsein mit einer bestimmten ontologischen Region korreliert, vielmehr wird die Auffassung der Bewusstseinskorrelation in die Richtung des traditionellen metaphysischen Verständnisses der Ontologie verschoben und unter Erkenntnis im weitesten Sinn Ontologie des Seins verstanden. Im Folgenden soll zunächst der allmähliche Übergang von der phänomenologischen zur Seinsfrage betrachtet und die Frage gestellt werden, wie die unterschiedlichen Variationen der Begriffsbildung doch zum Ausbau eines einheitlichen Gedankenganges beigetragen haben. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Entwicklung ist es wichtig, im Vorhinein zu betonen, dass in Edith Steins denkerischer Entwicklung eine Parallele zur geistlichen Entfaltung zu beobachten ist, welche sich auf ihre geistige Verwirklichung eindeutig ausgewirkt hat. In diesem Sinn wird die zukünftige Seinsfrage zum einen von der phänomenologischen Problematik der Methode abgeleitet, zum anderen von den existenziellen Anregungen in dem Einzelleben, die Edith Stein erst zum Glauben und dann zum Problem der christlichen Philosophie geführt haben.

II. Phänomenologischer Hintergrund und Seinsfrage

Wie sich Edith Stein vor dem husserlschen Hintergrund an die Frage nach dem Sein angestoßen hat, ist insbesondere mit Blick auf das sogenannte Grundgesetz der Phänomenologie interessant, das die Frage nach dem Sein in Einklammerung setzt, und die jeweilige Aufgabe der Phänomenologie auf die methodische Problemstellung reduziert¹. Wenn die Phänomenologie in dieser ‚eingeschränkten Form‘ als Erkenntnismethode betrachtet wird, die letzten Endes zum Korrelat des erkennenden Bewusstseins führt, dann ist die Phänomenologie kein Wegweiser für die Seinsfrage, geschweige denn kann die Frage aus ihr abgeleitet werden oder beinhaltet sie gar. Schon in ihrer Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* legt Edith Stein die Methode ihrer Untersuchung in Form der phänomenologischen Reduktion fest, und bestimmt das Ziel der Phänomenologie als Ausschaltung alles Bezweifelbaren². Auch in ihren späteren Werken rekurriert Edith Stein auf die Problemstellung der *Ideen* und leitet die Methode der Phänomenologie aus diesen ab. Die Phänomenologie, wie sie sich am Anfang der Zwanzigerjahre definieren ließ, wäre die Methode, „deren Richtlinien in den ‚Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‘ niedergelegt sind“³. Ihr strenges Bemühen um die Phänomenologie scheint damit auf den ersten Blick mit der Seinsfrage unvereinbar zu sein. Die zukünftige Seinsfrage

¹ Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana III/1), Den Haag 1976, § 33: „Vordeutung auf das „reine“ und „transzendente Bewusstsein“ als das phänomenologische Residuum“, 68: „Wir gehen in diesen Studien, soweit als es nötig ist, die Einsicht zu vollziehen, auf die wir es abgesehen haben, nämlich die Einsicht, daß Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann: der Phänomenologie.“

² Cf. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5), 11: „In Wahrheit bleibt noch ein unendliches Feld reiner Forschung übrig; denn überlegen wir wohl, was jene Ausschaltung besagt: ich kann bezweifeln, ob das Ding, das ich vor mir sehe, existiert, es besteht die Möglichkeit einer Täuschung, darum muß ich die Existenzsetzung ausschalten, darf von ihr keinen Gebrauch machen; aber was ich nicht ausschalten kann, was keinem Zweifel unterliegt, ist mein Erleben des Dinges (das wahrnehmende, erinnernde oder sonstwie geartete Erfassen) samt seinem Korrelat, dem vollen ‚Dingphänomen‘ (dem in mannigfachen Wahrnehmungs- oder Erinnerungsreihen sich als dasselbe gebenden Objekt), das in seinem ganzen Charakter erhalten bleibt und zum Objekt der Betrachtung gemacht werden kann.“

³ Cf. E. Stein, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6), 7.

könnte jedoch an die Wesensanalyse der Phänomenologie anknüpfen, die ergründen will, „was ‚Wahrnehmung überhaupt‘, ihrem Wesen nach ist [...]“⁴.

Dass Edith Steins Anschluss an die *Ideen* nicht nur ihre einzelne Problemstellung bestimmte, sondern vielmehr dem Zeitgeist der damaligen philosophischen Strömungen entsprach und eine einheitliche methodische Problematik erregte, wird dadurch deutlich, dass auch die Mitglieder der Göttinger phänomenologischen Bewegung und selbst Martin Heidegger von den *Ideen* beeinflusst wurden und ihre frühen phänomenologischen Untersuchungen der Problemstellung der Methode unterworfen haben. Hans Reiner Sepp, in seinem Beitrag „Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus Debatte“⁵, konzentriert sich auf die Problemstellung der Husserl-Studenten, und hebt diesbezüglich zwei Aspekte der husserl'schen Phänomenologie hervor, an denen Husserls Schüler Anstoß nahmen. Nach Husserls *Cartesischen Meditationen* wird unter Idealismus im „grundwesentlich neuen Sinn“⁶ die transzendentalphänomenologische Methode verstanden, welche es erlaubt, die immanente Sphäre des Bewusstseins durch die Reduktion zu erreichen. Sepp zufolge stellte Husserl in diesem Zusammenhang zwei Fragen *nicht*:

1. hat die Aussage, dass jeder *Sinn* im Bewusstsein konstituiert wird, zur Folge, dass Sinnsein *toto coelo* relativ zu Bewusstsein ist? 2. Ist der Sinn von *Sein* damit erschöpft, dass Sein zu einem Konstituens der transzendentalen Subjektivität wird, Sein, wie später Eugen Fink schreibt, in *Seinsgeltung* aufgelöst werde?⁷.

Diese Problematik des Seins, die einerseits die immanente Seinssphäre des Bewusstseins, andererseits das Sein der realen Welt voraussetzt, doch ihre Beziehung im traditionellen metaphysischen Sinn unberücksichtigt lässt, fand in dem Göttinger Phänomenologenkreis große Anregungen. Im Anschluss an Husserls Stellungnahme in den *Ideen* wurden die folgenden Problemkreise bei den Husserl-Schülern hervorgerufen: a.) die Bedeutung der Konstitution, b.) das Problem der Außenwelt, und c.) die formalen und materialen Ontologien und die Seinsfrage. Eine Auseinandersetzung mit der Konstitutionsfrage in

⁴ Cf. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5), 12.

⁵ Cf. H. R. Sepp, „Edith Steins Position in der Idealismus-Realismus-Debatte“, in: B. Beckmann/H.-B. Gerl-Falkovitz (eds.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg 2003, 13–25.

⁶ E. Husserl, *Cartesischen Meditationen und Praiser Vorträge* (Husserliana I), Den Haag 1973, 118.

⁷ *Ibid.*, 15.

Auswertung des Seinsproblems vollzieht sich zum ersten Mal in Edith Steins Habilitationsschrift *Potenz und Akt*. Dass der immanente Gegenstand durch die transzendente Wahrnehmung bestimmt wird, darin stimmt Edith Stein mit Husserl überein, doch ist ihre Interpretation von der allmählichen Abweichung von der husserlschen Eidetik geprägt. Laut ihrer eigenen Fragestellung, wie sich der Konstitutionsmechanismus vollzieht, verwirklicht sich der existential-ontologische Aspekt der eigenen Erfahrung in der Bewusstseinskonstitution des Dinges⁸. Edith Stein versteht ebenso wie Husserl unter dem Bewusstsein die immanente Sphäre der Welterfahrung, doch schreibt sie der Außenwelt ein objektives, unabhängiges Sein zu⁹. Obwohl Edith Stein mit Husserl übereinstimmend dem Gegenstand eine von der Intention unabhängige und die menschliche Reflexion überschreitende Existenz beimisst, der es „gleichgültig [ist], ob ich es in der Erinnerung behalte oder nicht“¹⁰, stellt sie dem Bewusstseinsleben als absolute Seinsmöglichkeit das reale Sein des Gegenstandes gegenüber, das außer dem Bewusstsein eine eigene Existenz besitzt. Das Problem der Ontologie wird anschließend an Husserls *Ideen* auf die existenzial-ontologische, auf die material-ontologische und auf die formal-ontologische Problemstellung aufgeteilt, und durch diese Problemstellung erfolgt (gegenüber der göttlichen Erkenntnis) die begrenzte Erkenntnis des menschlichen Subjekts¹¹.

Nicht nur für Edith Stein, sondern auch für Roman Ingarden birgt die husserlsche Phänomenologie ähnliche Probleme. In seinem Aufsatz „Die Hauptthesen der Entwicklung der Philosophie Edmund Husserls“¹² beweist Ingarden, dass die realphänomenologische exis-

⁸ Cf. E. Stein, *Potenz und Akt* (ESGA 10), 240: „Solche Intentionen „können [im husserlschen Sinn] ‚leer‘ sein, ohne etwas Vermittelndes den Dingen selbst zugehend, und nur in erneuter Wahrnehmung ihrer Gegenstände Erfüllung finden. Es kann aber noch etwas außer der Intention zurückbleiben: Das, was ich vom Ding erfasst habe, nehme ich ‚in mich auf‘, d.h., ich fasse es, um es nicht wieder loszulassen, und löse es in gewisser Weise von dem Ding selbst los.“

⁹ *Ibid.*, 242: „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.“

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 244: „So transzendiert das Ich sich selbst in der Richtung auf etwas, worin es selbst den Grund seines Seins hat (also eine zu der des transzendentalen Idealismus entgegengesetzte Transzendenz). In seiner Aktivität, die das vorgegebene Material formt, transzendiert es sich nach außen, in eine dingliche ‚Welt‘ hinein.“

¹² Cf. R. Ingarden, „Die Hauptphasen der Entwicklung der Philosophie Edmund

tenzial-ontologische Problemstellung mit den material- und formal-ontologischen Problemen koinzidiert. Wie sich bei Edith Stein der ontologische Problembereich auf die formal-ontologischen und material-ontologischen Probleme aufteilt, wird bei Ingarden die Untrennbarkeit der drei Komponenten durch die Seinsfrage belegt¹³. Die metaphysische Problemstellung der Seinsfrage fällt mit dem kontroversen Thema des gemeinsamen Wesens im materiellen Ding und in dem Bewusstsein zusammen, das dem materiellen Ding eine von der Bewusstseinskonstitution unabhängige Existenz zuschreibt. Anhand der bisherigen Analysen ist leicht zu erkennen, wie stark Husserls *Ideen* die neue Phänomenologengeneration beeinflusst hat, und dass es das wesentliche Problem der phänomenologischen Methode um die Seinsfrage kristallisiert hat. Ohne genauer auf die Debatte um den Idealismus und Realismus in den Zwanzigerjahren einzugehen, ist der erste Impuls auf die Seinsfrage bei Edith Stein aus der Methodenfrage der Phänomenologie erkennbar.

III. Religion und Geschichte in Bezug auf die Seinsfrage

Im Anschluss an die methodische Problematisierung möchte ich an dieser Stelle anhand Heideggers religionsphänomenologischer Vorlesungen und der diese vorbereitenden Vorlesungen im Kriegsnachsemester 1919 auf den Zusammenhang zwischen Heideggers phänomenologischer Konzeption des Ontischen und des Ontologischen und der in den *Ideen I* freigelegten Reduktionsproblematik hinweisen. Kommen bei Heidegger die Attribute ‚ontisch‘ und ‚ontologisch‘ als geschichtliche Phänomene im Anschluss an Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* vor, wird die Welterfahrung in phänomenologischer Hinsicht in die sinnlich erfassbare ontische und in die geistige ontologische geteilt. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* aus dem Wintersemester 1919 berichtet über diejenige

Husserls“ in: id., *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls* (Gesammelte Werke 5), Tübingen 1998, 134–208.

¹³ Cf. R. Ingarden, „Bemerkungen zum Problem ‚Idealismus-Realismus‘“, in: id., *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls* (Gesammelte Werke 5), Tübingen 1998, 21–54, 38: „Die Besonderheiten der existentialen und formalen Struktur eines Gegenstandes (bzw. einer Seinssphäre) weisen wiederum ihrerseits auf bestimmte Möglichkeiten seiner *materialen* Bestimmtheit hin, bzw. sie sind von einem bestimmten materialen Aufbau der Sphäre und ihrer Elemente abhängig. So stehen die existential- und formal-ontologischen Probleme im engen Zusammenhang mit den material-ontologischen.“

prä-theoretische Methode der Phänomenologie, die in der Gegenstandskonstitution von der individuellen Erfahrung ausgeht. Im folgenden Studienjahr referiert Heidegger über die *Grundprobleme der Phänomenologie* und demnach über die *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, wo er eine Antwort auf die Frage suchte, wie die wissenschaftliche Annäherung an das Leben von dem Ur-Phänomen des Lebens abgeleitet werden kann. Das Leben ist hier zum einen als kulturelles, geschichtliches Objekt betrachtet, zum anderen als faktisches Erfahren oder Erleben, das in seinem Geschehen die eigene Welterfahrung bis hin zur gemeinsamen Welterkenntnis durchquert:

Geschichte als ausgezeichnetes Geschehen, das über das bloße Vorkommen sowie über das vorganghafte, über ein ledigliches Ablaufen hinausgeht. Geschichte ist dann etwas, was nicht zum bloßen Geschehen herabsinkt, sondern ein Geschehen im Charakter der Bedeutsamkeit, d. h. ein Geschehen, das *passiert*, „vorbeigeht“ an Selbstwelt und Mitwelt *in ihrer* Umwelt.¹⁴

Aus dieser Besinnung der Welterfahrung, die sich im ontischen Sinn von der objektiven Geschichtlichkeit der Welterfahrung in der einzelnen Seinsregion des Bewusstseins als faktische Welterfahrung des Daseins entfaltet, entquillt das religiöse Leben als Ur-Phänomen der Geschichtlichkeit.

Wenn auch Heideggers Annäherung an das religiöse Phänomen das Ziel gesetzt ist, die phänomenologische Methode bezüglich des Seinsverständnisses des Daseins auf Grund des religiösen Lebens erklären zu können, so ist doch an seiner Problemstellung diejenige zeitgenössische Frage nach dem religiösen Phänomen zu beobachten, welche das damalige phänomenologische Interesse des Göttinger Kreises beherrschte. Den Ausgangspunkt zum Interesse für das religiöse Phänomen gaben das im Jahr 1901 von Rudolf Otto neu veröffentlichte Buch *Über die Religion* Friedrich Schleiermachers und das nachfolgende Buch Rudolf Ottos *Das Heilige* aus dem Jahre 1917. In den Notizen zur Vorlesung über *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*¹⁵ referiert Heidegger sowohl auf Ottos Buch als auch auf Schleiermachers ‚Reden‘. Ottos Buch machte Heidegger 1918 Husserl bekannt, das auf ihn so stark gewirkt hat, „wie kaum ein anderes Buch seit Jahren“¹⁶, und das Husserl als einen ers-

¹⁴ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (Heidegger Gesamtausgabe 59), Frankfurt a. M. 1993, 59.

¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Heidegger Gesamtausgabe 60), Frankfurt a. M., 330 f., 332 f.

¹⁶ Husserls Brief vom 5. März 1919 an Rudolf Otto, in: E. Husserl, *Briefwechsel*.

ten Anfang „für eine Phänomenologie des Religiösen“¹⁷ gehalten hat. Obwohl Husserl sich selbst – wie derselbe Brief verrät – für religiöse Fragen untauglich hielt, fanden die religiösen Fragen ihren Ursprung in der husserlschen Phänomenologie¹⁸.

Fast in demselben Jahr, in dem Heidegger das geschichtliche Phänomen vom religiösen Leben ableitet, weil er dieses für die authentischste Lebensform hielt, und sein – wie Gerl-Falkovitz es formuliert – „Gegen-Weg *aus* der Kirche mit dem Widerspruch zwischen religiösem apriori und ‚System‘, zwischen Mystik und Scholastik begründet“¹⁹, schreibt Edith Stein in einem Brief an Roman Ingarden über das ‚Zusammenrücken von Religion und Geschichte bei den mittelalterlichen Chronisten‘, die die Geschichte zwischen „Sündenfall und Weltgericht“²⁰ umspannen. Für diese frühen phänomenologischen Betrachtungen Edith Steins ist es charakteristisch, dass die religiösen Phänomene direkt aus der Geschichtlichkeit der Religion abgeleitet werden, wo sich hinter der philosophischen Untersuchung eine methodische Fragestellung der Phänomenologie verbirgt. Damit ist zu beobachten, dass die frühen religiösen Entscheidungen des Privatlebens, womit sich Edith Steins Briefe an Roman Ingarden am Ende der Zehnerjahre beschäftigen, diese Lebensform als eine von der philosophischen oder wissenschaftlichen vollkommen abgetrennte sehen. Diese Tatsache lässt sich daraus folgern, dass die Religiosität Edith Stein nicht nur wissenschaftlich, sondern sie auch in existenzieller Hinsicht eingenommen hat. Wenn z. B. Edith Stein über ein „durchaus positives Christentum“²¹ schreibt, und ihr damaliges Le-

Bd. VII: *Wissenschaftskorrespondenz* (Husserliana Dokumente III/VII), 205–208, hier 207.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 206: „Meine philosophische Wirksamkeit hat doch etwas merkwürdig Revolutionierendes: Evangelische werden katholisch, katholische evangelisch. Ich aber denke nicht ans Katholisieren und Evangelisieren, nichts weiter will ich, als die Jugend zur radikaler Redlichkeit des Denkens zu erziehen, zu einem Denken, das sich davor hütet, die ursprünglichen und für alles vernünftige Denken notwendig sinnbestimmenden Anschauungen durch verbale Constructionen, durch Begriffs-Blendwerke zu verhüllen und zu vergewaltigen.“

¹⁹ H.-B. Gerl-Falkovitz, „Deutsche Geistesgeschichte 1910–1930: der Hintergrund von Edith Stein“ in: *Edith Stein Jahrbuch 20* (2014), 67–91, hier 76.

²⁰ Cf. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 28 vom 19. Februar 1918: „Übrigens rücken Religion und Geschichte für mich immer näher zusammen, und es will mir scheinen, daß die mittelalterliche Chronisten, die die Weltgeschichte zwischen Sündenfall und Weltgericht einspannten, kundiger waren als die modernen Spezialisten, denen über wissenschaftlich einwandfrei festgestellten Tatsachen der Sinn für Geschichte abhanden genommen ist.“

²¹ Ibid., Br. 53 vom 10. Oktober 1918 an Roman Ingarden.

ben wie eine „Wiedergeburt“²² charakterisiert, die noch „innig verknüpft mit den Erlebnissen des letzten Jahres“²³ ist und die sich „nie in irgend einer Form von ihnen lossagen“²⁴ wird, dann machen diese seelischen Erfahrungen die Änderung in der philosophischen Entwicklung weniger sichtbar, auch wenn sich im tiefen Inneren das spätere philosophische Gerüst der religiösen Erfahrungen formuliert.

Zu einem der Initiatoren der phänomenologischen Auswertung der religiösen Phänomene zählt Adolf Reinach, dessen an der Front geschriebene *Religiöse Aufzeichnungen* auch auf Heidegger einen großen Einfluss ausgeübt haben. Husserl selbst würdigte in seinem Nachruf auf Reinach die wegweisende neue Richtung der religiösen Phänomenologie: „zu tief war seine religiöse Grundstimmung durch die ungeheuren Kriegerlebnisse betroffen, als dass er in Zeiten eines relativ ruhigen Frontdienstes nicht hätte den Versuch wagen müssen, seine Weltanschauung religionsphilosophisch auszubauen“²⁵. Reinachs Initiative am Ende der Zehnerjahre lag eben auf dem Boden der historischen Bestimmtheit der religiösen Erfahrung, der in der Unterscheidung von den sogenannten objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten realisiert wird. In seinen Aufzeichnungen macht Reinach auf die Gemeinsamkeit der sozialen Akte und der Gefühlsakte der Religion aufmerksam und betont, dass sowohl die sozialen Akte als auch die religiösen Akte solche nicht-objektivierenden Akte seien, die von objektivierenden oder Gegenstandsakten vorausgesetzt werden. Die Kategorien Dankbarkeit, Vertrauen, Liebe und dergleichen fungieren durch die fremd-personalen sozialen Akte, die in der Aktintention eine Reaktion des Anderen voraussetzen²⁶. Diese sozialen Akte ermöglichen eine Verbindung nicht nur in der zwischenmenschlichen Sphäre, sondern auch zwischen Mensch und Gott. Die Dankbarkeit, die sich einerseits gegen eine andere Person richtet und im sozialen Akt konstituiert wird, wird gegenüber Gott als gegenstandsloser Gefühlsakt erfasst. Reinach folgt Georg Simmel in

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ E. Husserl, „Nachruf auf Adolf Reinach“, in: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)* (Husserliana XXV), Dordrecht 1987, 296–303, hier 303.

²⁶ Cf. A. Reinach, „Notizen auf losen Zetteln“, in: id., *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. Schumann und B. Smith, München 1989, 598: „Man kann natürlich die Frage aufwerfen nach Erlebnissen, die in religiöser Färbung und ohne sie auftreten können, z. B. Dankbarkeit, Vertrauen, Abhängigkeitsgefühl, Furcht, Liebe u. dergl. Sicher ist, daß bei religiöser Färbung die Tendenz besteht, die ganze Seele auszufüllen. Nach Simmel sind es besonders soziale Erlebnisse, die religiöse Färbung aufnehmen können.“

der Ansicht, dass die Gotteserfahrung entsprechend der sozialen Erfahrung ihre Grenze der begrifflichen Ausdrücke übersteigt, und ihre Erlebnisform in einem konkreten Gefühl von dem erlebenden Subjekt nicht ablösbar ist²⁷. Aus der Besinnung der „Grenze und Schranke unseres Erkennens“²⁸ erhebt sich die unlösbare Frage, wie die metaphysisch-geschichtlichen Grundlagen der Religion aus dem verwirklichenden Erlebnis phänomenologisch erreichbar sind.

Nach dem Tod Reinachs sortierte Edith Stein den Nachlass ihres ehemaligen Lehrers und stieß darunter auf die religiösen Aufzeichnungen Adolf Reinachs. Die von Reinach stammenden religiösen Ausdrücke wie ‚religiöses Erlebnis‘, ‚Gotteserlebnis‘ und ‚Erlebnis des Geborgenseins‘ lassen sich in Spuren in Edith Steins Dissertation im Zusammenhang mit der Personenfrage wiederfinden und beeinflussen auch Edith Steins Gedanken über die Methodenfrage der Phänomenologie. Wie sie ihre Problemstellung in einem Brief an Roman Ingarden formulierte, lassen sich die Personenerfahrung und die Gotteserfahrung von einer gemeinsamen Aktintention ableiten, und diese Gemeinsamkeit der beiden führt uns zur Phänomenologie der Geschichtlichkeit, die eine erneute Formulierung der Methodenfrage der Phänomenologie verlangt. Es ist „[...] unmöglich, eine Lehre von der Person abzuschließen, ohne auf Gottesfragen einzugehen, und es ist unmöglich zu verstehen, was Geschichte ist“²⁹. Erst im Jahr 1921 mündete die persönlich-religiöse Anregung Edith Steins im Plan einer „religionsphilosophischen Abhandlung“³⁰. Edith Stein stieß sogleich an die Grenzen der bisherigen Methoden. Beachtenswert ist der stetige Briefwechsel mit Ingarden über die Rolle und Stellung der Metaphysik gegenüber der Phänomenologie in dieser Zeit, was in die Richtung der Seinsfrage führt und dies in der gemeinsamen Methode begreifen lässt: „Man kann zusammen Phänomenologie, nach der *einen* Methode Philosophie als strenge Wissenschaft treiben und in der Metaphysik einen diametral entgegengesetzten Standort haben“³¹ – so Edith Stein zu Beginn der Zwanzigerjahre, als sie unter Metaphy-

sik den Anspruch aller philosophischen Untersuchungen auf Wahrheitserkenntnis versteht. Die Phänomenologie als erste Philosophie im Sinn einer Metaphysik wird auch Edith Steins phänomenologische Auffassung der Dreißigerjahre beschäftigen, wo die Phänomenologie „als Grundwissenschaft, als *prima philosophia*, und zugleich als *philosophia universalis* in Anspruch zu nehmen ist, weil sich in ihr und *nur* in ihr alle philosophischen Probleme stellen und lösen lassen“³². Während der Ausdruck *prima philosophia* im Sinn der Phänomenologie sich auf die grundsätzliche Methode der Erkenntnis bezieht, versteht der Thomismus unter ‚erste Philosophie‘ die Ontologie der grundlegenden Seinsfrage der Philosophie. Aus der als *philosophia perennis* bezeichneten Ontologie wird die Problemstellung der Konstitution der transzendentalen Phänomenologie in der Frage bestimmt, ob es eine Möglichkeit für die Aneignung der Konstitutionsproblematik von der *philosophia perennis* gebe, ohne die Scheidung zwischen den *cogitationes* und der *cogitata* als unterschiedliche Seinsweise der transzendentalen Idealismus zu übernehmen³³. Mit dieser Einsicht hat Edith Stein durch die aufzuhebenden methodischen Probleme einen ersten Zugang zur Frage nach dem Sein erreicht. Aus den bisherigen Ergebnissen lässt sich leicht ausloten, dass sich der Begegnung Edith Steins mit der Seinsfrage von einer anderen Richtung angenähert werden muss, wenn auch die frühen phänomenologischen Studien hinsichtlich der späteren philosophischen Ergebnisse nicht ohne Beachtung bleiben dürfen. Für Edith Stein bot die Phänomenologie – die ‚moderne Philosophie der Zeit‘ – die denkerische Möglichkeit der Welterkenntnis, bei der der Weg zur personalen Bestimmtheit des Subjekts von der intersubjektiven Welterfahrung zur Individualität der Einzelperson führt. Die frühe phänomenologische Einstellung, die sich in ihrem Problembereich in der Phänomenologie der Person definieren lässt, zeigt eine enge Verbindung mit der phänomenologischen Methode Husserls, welche ihr in der existentiellen Lebenslage doch nicht weiterhelfen konnte. Von Anfang an hing bei Edith Stein die Methodenfrage der Phänomenologie mit der Metaphysik und dem persönlichen Glauben zusammen, deren gemeinsame philosophische Explikation aus der Entdeckung und Neuentdeckung der philosophischen Problembereiche erwächst, und letzten Endes zur *philosophia perennis* führt. Schon in der Dissertation be-

²⁷ Cf. G. Simmel, *Die Religion*, Freiburg 1912, 19.

²⁸ A. Reinach, Notizen (nt. 26), 592.

²⁹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 9 vom 20. Februar 1917 an Roman Ingarden.

³⁰ *Ibid.*, Br. 76 vom 30. August 1921 an Roman Ingarden. Edith Stein weist hier auf ihre Abhandlung „Natur und Gnade“ aus dem Jahre 1921 hin, die früher irrtümlich mit dem späteren Aufsatz „Die ontische Struktur der Person und ihre Erkenntnistheoretischen Voraussetzungen“ identifiziert wurde. Cf. dazu B. Beckmann-Zöller/H. R. Sepp, Einführung der Bearbeiter zur ESGA 9, xxiii.

³¹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 80 vom 13. Dezember 1921 an Roman Ingarden.

³² Cf. E. Stein, „Husserls transzendentaler Phänomenologie“, in: *„Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9), 159–161, hier 160.

³³ Cf. *ibid.*, 161.

schreibt Edith Stein eine Analogie zwischen den Menschen untereinander und zwischen Menschen und Gott: „So erfasst der Mensch das Seelenleben seines Mitmenschen, so erfasst er aber auch als Gläubiger die Liebe, den Zorn, das Gebot eines Gottes, und nicht anders vermag Gott sein Leben zu erfassen.“³⁴

Es ist kein Zufall, dass Edith Stein in der Mitte der Zwanzigerjahre den Einfluss des Glaubens auf diejenige Metaphysik, die sie unter der strengen phänomenologischen Methode verstehen will, problematisiert, und den Glauben als eine Frage der inneren, individuellen Entscheidung für die Weltanschauung analysiert. Metaphysik kann nur „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“³⁵ aufbauen. Diesem im Jahr 1926 aus dem Kloster St. Magdalena geschriebenen Brief folgte ein Jahr später ein weiterer im Anschluss an die Diskussion über den Glauben. Wenn auch auf indirekte Weise, so erleuchtete Edith Stein in diesem zweiten Brief die religiöse Erfahrung durch die persönliche Entscheidung, die sich nicht in einem Schlag in der ‚unmittelbaren Anschauung Gottes‘ begreifen ließ, sondern während der lebenslang dauernden, ständig-religiösen Impulse, in denen man auf eine Entscheidung gegen oder neben Gott gezwungen würde. Das Ziel ist also nicht die möglichst präzise Korrelation Gottes, wie es in der phänomenologischen Anschauung durchgeführt wäre, viel wichtiger ist die Entscheidung, die allmähliche Transition in der Anschauung von der Erkenntnis zum Glauben:

Es ist nicht nötig, daß wir bis zum Ende unseres Lebens zu einem Rechtsausweis der religiösen Erfahrung kommen. Aber es ist notwendig, daß wir zu einer Entscheidung für oder wider Gott kommen. Das wird von uns verlangt: uns zu entscheiden ohne einen Garantieschein. Das ist das große Wagnis des Glaubens. Der Weg geht vom Glauben zum Schauen, nicht umgekehrt.³⁶

Damit lässt sich die Hinrichtung auf die Seinsfrage durch das Einzelleben hindurch in der Problematik des Glaubens begreifen, welcher um den Zusammenhang von Glauben, Metaphysik und Phänomenologie zirkelt und erst in der Speyerer Zeit in dem Weltanschauungsproblem seinen Ruhepunkt findet. Diese Beschreibung des Glaubens, dessen Legitimität in der eigenen Entscheidung für eine solche Weltanschauung liegt, die den Glauben als eine Erkenntnisweise neben der

³⁴ E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5), 20.

³⁵ Cf. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 102 vom 28. November 1926 an Roman Ingarden.

³⁶ Ibid., Br. 117 vom 20. November 1927 an Roman Ingarden.

Vernunft anerkennt, bildet den Ausgangspunkt in der phänomenologischen Bestimmung der Seinsfrage. Auf der Ebene der Seinsfrage wird nun zu verfolgen sein, wie intensiv für Edith Stein die metaphysische Problemstellung mit der Seinsfrage verflochten ist und wodurch der milde Übergang von der metaphysischen Problemstellung auf die Seinsproblematik ermöglicht wird.

IV. Im Mittelpunkt der Seinsfrage

Aus den bisherigen Analysen lässt sich erkennen, dass Edith Steins scholastische Einstellung nicht schlechthin aus ihrem phänomenologischen Ursprung zu erklären ist, doch gewinnen die späteren Arbeiten vor dem phänomenologischen Hintergrund ihre richtige Bedeutung. Den ersten Hinweis auf diejenige methodische Umwendung, welche die Möglichkeit und Not der religiösen Weltanschauung zum ersten Mal aufhob, zeigt eine Passage eines Briefes über die Sprachlosigkeit der Phänomenologie in den metaphysischen Erfahrungen. In diesem Brief an Ingarden schreibt Edith Stein, dass sie von seiner Metapher über das „Manko der phänomenologischen Methode“³⁷ – die Edith Stein wahrscheinlich mit dem scholastischen Begriffsapparat interpretiert – maßgebende Impulse für ihre eigene Erkenntnistheorie bekommen habe: „Dort ist der präzise, durchgebildete Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebenslust ist, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab.“³⁸ In demselben Brief deutet Edith Stein erstmals darauf hin, dass sie die eng genommene phänomenologische Methode hinter sich gelassen habe und das, was aus ihren neuen Schriften herauskomme, nicht mit den bisherigen Analysen betrachtet werden könne³⁹.

Die bisherigen Ergebnisse resultieren in einer zweifachen Annäherung Edith Steins an die Seinsfrage, die zum einen durch die eigenen religiösen Erfahrungen bestimmt ist, zum anderen sich in der methodischen Problemstellung der Phänomenologie kristallisiert. Am Ende der Zwanzigerjahre, als Edith Stein von der Newman-Übersetzung, Thomas-Recherche und Thomas-Übertragung neuen philosophi-

³⁷ Ibid., Br. 82 vom 1. August 1922.

³⁸ Ibid.

³⁹ Cf. *ibid.*: „Alles Wesentliche lässt sich ja nicht schreiben. Ich glaube, viel wiederfinden von früher würden Sie nicht. Die Freiburger Jahre gehören in eine Urzeit, die hinter mir versunken ist.“

schen Anstoß bekommen hat, formuliert Edith Stein ihre Lebensberufung in der wissenschaftlichen Arbeit, die sie in Versöhnung mit dem geistlichen Leben als Gotteslob betreiben will: „Daß es möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben, ist mir zuerst so recht am hl. Thomas aufgegangen. [...] [D]araufhin habe ich mich entschließen können, wieder ernstlich an wissenschaftliche Arbeit heranzugehen.“⁴⁰ Aus dem Brief, dessen Kopie an der Wand des ehemaligen Zimmers Edith Steins in St. Magdalena hängt, kann Edith Steins früherer Zweifel gegen die Bilanz der inneren Berufung und der wissenschaftlichen Motivation abgelesen werden. Die Dokumentation der weltanschaulichen Änderung, des Hineinziehens der existenziellen Entscheidungen ins Wissenschaftsleben, gewährte ihr, zur Seinsfrage phänomenologisch durchzudringen.

Wenn man bei den streng genommen wissenschaftlichen Ergebnissen Edith Steins bleibt, dann könnte der Eindruck entstehen, dass sich die Seinsfrage in der Wirklichkeit unabhängig von den inneren religiösen Entscheidungen formuliert, und in dieser Entwicklung den einzigen bestimmenden Faktor die faktische, geographische Entfernung von der husserlschen Phänomenologie spielte. Tatsächlich dokumentieren die Briefe der Speyerer Zeit die Einströmung der scholastischen und neuscholastischen Impulse in die bisherigen, phänomenologischen Interessen, was Edith Stein selbst so beschreibt, dass ihr „einfach [...] die Umstände es nie erlaubten“⁴¹, „seit über 2 Jahren [...] phänomenologisch“⁴² zu arbeiten: „Wenn ich Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit hätte, dann würde ich mich einmal gründlich mit den klassischen Werken der Scholastik beschäftigen und eine Auseinandersetzung damit versuchen.“⁴³ Den Brief aus dem Jahr 1924 kann man für die erste Dokumentation der Hinwendung zur scholastischen Philosophie halten, der neben der Übertragung von Thomas' *Quaestiones disputatae de veritate* über den neuen philosophischen Forschungszweck berichtet. Andreas Speer machte in seinem Beitrag zu „Edith Stein und Thomas von Aquin: meeting of the minds“ auf die moderne Terminologie bei Edith Stein aufmerksam, deren offensichtliche Zielsetzung die Anrede des modernen Leserkreises wäre. Dass Edith Stein sich selbst auch zu diesem Kreis zählte,

dem „es nicht ganz leicht“⁴⁴ falle, „aus der Gedankenwelt Edmund Husserls [...] einen Weg in die des hl. Thomas zu finden“⁴⁵, lässt sich an dem allmählichen Übergang von der phänomenologischen Sprachweise zur scholastischen Begrifflichkeit ablesen. Es sei kein Zufall, dass sie ihre Arbeit „Übertragung“⁴⁶ nannte, und darunter, wie es Speer begriff, „nicht nur d[ie] Frage einer adäquaten Terminologie“⁴⁷, sondern „vielmehr eine philosophische Vermittlungsarbeit“⁴⁸ verstand. Denn Edith Stein konnte eben durch ihren eigenen sprachlichen Kampf die Zielsetzung der Übertragung in der gemeinsamen methodischen Fragestellung der beiden philosophischen Richtungen – Phänomenologie und Scholastik – begreifen.

Wenn Edith Stein während der Übersetzung von *De veritate* noch überhaupt „nicht absehen“⁴⁹ konnte, „was dabei herauskommen wird“⁵⁰, so formulierte sich in dieser Zeit die erste Annäherung zur Seinsfrage. Schon in dem Vorwort zu ihrer Übersetzung wird gesagt, dass es zwei Wege der Erkenntnis gebe, die miteinander versöhnt werden müssten, um als moderner Denker zum Gedankengang Thomas von Aquins durchdringen zu können⁵¹. Die parallel mit der Übersetzung verfasste Abhandlung über „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino“ (zuerst in Dialogform: „Was ist Phänomenologie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin“⁵²), die Edith Stein als die erste erkenntnistheoretische Auseinandersetzung der zwei philosophischen Richtungen bezeichnet hat, erarbeitet die zweifache Denkmethode in Rücksicht auf die Erkenntnisquelle des Glaubens. Die Problemstel-

⁴⁰ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I* (ESGA 2), Br. 60 vom 12. Februar 1928 an Callista Kopf.

⁴¹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 87 vom 14. Dezember 1924 an Roman Ingarden.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ E. Stein, „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9), 119.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 928.

⁴⁷ Cf. A. Speer, „Edith Stein und Thomas von Aquin: Meeting of the minds“, in: *Edith Stein Jahrbuch* 14 (2008), 111–125, hier 117.

⁴⁸ Ibid., 117f.

⁴⁹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 89 vom 8. August 1925 an Roman Ingarden.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Cf. E. Stein, *Übersetzungen III* (ESGA 23), 3f.: „Ist es da nicht ein vergebliches Beginnen, eine Verständigung anbahnen zu wollen? Scheint es nicht, als gäbe es nur zwei Wege: entweder dem Heiligen auf seinen Boden zu folgen und die modernen Fragen ganz fallen zu lassen oder diesen Fragen nach unserer Weise nachzugehen, ohne uns um diese fernliegenden Untersuchungen zu kümmern? Ich glaube, daß man sich dabei nicht beruhigen darf. Wenn nur ein Kern von Wahrheit hier und dort ist, so muss es auch eine Brücke geben.“

⁵² Cf. E. Stein, „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9), 91–118.

lung der Erkenntnismethode des Beitrags aus dem Jahr 1929 wollte zum ersten Mal beweisen, wie die Erkenntnismethode der Phänomenologie vom Glauben profitiert. Denn der Glaube wurde in Thomas' Sinn „nicht als ein Gefühl oder sonst etwas ‚Irrationales‘ verstanden“⁵³, sondern wenn unter ‚ratio‘ alle Erkenntnismöglichkeiten, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen, verstanden werden, gehört der Glaube zu den Erkenntnismitteln derjenigen Wahrheiten, die bewusstseinsmäßig nicht eröffnet werden können.

Wenn der Glaube Wahrheiten erschließt, die auf anderem Wege nicht zu erreichen sind, so kann die Philosophie auf diese Glaubenswahrheiten nicht verzichten, ohne einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preiszugeben [...]. So ergibt sich eine *materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.⁵⁴

Wenn die Phänomenologie, im Sinn der modernen Methode der Philosophie, die Absicht hat, die Möglichkeit der Erkenntnis in jedem Bereich den Menschegeist zu enthüllen, dann „muss sie sich die Gewissheit des Glaubens zu eigen machen“⁵⁵. Der eindeutig von Thomas abgeleitete Gedankengang, dem das Verhältnis von Glauben und Wissen nie fragwürdig erscheint, flankiert die Problematisierung der modernen philosophischen Methode, welche die Vernunft in der empirischen Unterscheidung „jenseits des Gegensatzes von ‚Natürlichem‘ und ‚Übernatürlichem‘“⁵⁶ versteht, d. h. „weder von der Vernunft des Menschen noch von der eines übermenschlichen Wesens sondern von der Vernunft als solcher“⁵⁷ spricht. Diese Radikalisierung der Erkenntnis auf die grenzenlose Vernunft mündet in der Feststellung, dass für Husserl die Vernunft der einzige Weg der Erkenntnis sei, und „dass die Wahrheit nichts anders als eine Idee sei, die in einem unendlichen Prozess verwirklicht werden müsse“⁵⁸. Demgegenüber verstehe Thomas unter ‚ratio‘ sowohl eine natürliche als auch eine übernatürliche Vernunft, eine menschliche und eine göttliche Erkenntnis, deren hierarchische Bestimmtheit zur Absteckung der Grenzen der natürlichen Vernunft führt. Der eine Weg der natürlichen Vernunft, der um zur Erkenntnis der Offenbarungstatsachen beizutragen mit der Erkenntnismöglichkeit des Glaubens

ergänzt werden muss, wird doch die Frage unberücksichtigt lassen, wie eine auf die natürliche Vernunft basierende Phänomenologie mit dem Glauben als Erkenntnismethode zurechtkommen kann⁵⁹. Mit der Einführung der neuen Erkenntnisart, dem Glauben, scheiden sich die natürliche und die übernatürliche Philosophie nach ihren Erkenntnismitteln und es stellt sich die Frage, ob ein Übergang von der natürlichen Erkenntnis der Philosophie zur übernatürlichen Philosophie überhaupt möglich ist. Einen Schritt vorher beobachtet Edith Stein die gemeinsamen Erkenntnisprobleme der beiden philosophischen Richtungen, um von diesen zu gemeinsamen Grundbegriffen zu gelangen und letzten Endes die grundsätzliche Seinsfrage der Philosophie begründen zu können⁶⁰.

Obwohl es in Edith Steins Zielsetzung lag, eine bestmögliche Übereinstimmung zwischen den zwei Erkenntnisweisen aufzuzeigen, bleibt die Analyse in der ständigen Annäherung an die methodische Bestimmung. Diejenige Seinslehre, zu der die letzten Fragen der philosophischen Untersuchungen führen, wird in unterschiedlicher Weise als Ontologie und Metaphysik bezeichnet, womit eine endgültige Übereinstimmung der zwei philosophischen Systeme vollkommen unmöglich erscheint. Wenn auch im Sinn der thomasischen Philosophie die Metaphysik eine Wissenschaft des essentiellen Weltverständnisses sei, und dieser Definition auch die Phänomenologie als Wesenswissenschaft zustimmen könnte, wird die Definition der Ontologie größere Schwierigkeiten bereiten. Während die thomasische Ontologie die Gottesidee entwickeln und das Verhältnis feststellen will, „in dem alles andere, was ist, seiner Essenz und Wesen nach, zu Gott steht“⁶¹, wird unter Ontologie der Phänomenologen die Wesenswissenschaft des Bewusstseins verstanden, das alle andere Wissenschaften als materiale und formale Ontologien begründet.

⁵³ E. Stein, „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino“, in: „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (ESGA 9), 119–142, hier 123.

⁵⁴ Ibid., 124.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 121.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., 122.

⁵⁹ Ibid., 124: „Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menschegeist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen. Das geschieht, indem sie einmal die Glaubenswahrheiten in sich aufnimmt, ferner, indem sie alle andern Wahrheiten an diesen Wahrheiten als dem letzten Kriterium mißt. Somit ergibt sich auch eine *formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben*.“

⁶⁰ Cf. ibid., 129: „So ergibt sich die Erkenntnislehre, die von den Modernen an den Anfang gestellt wird, um alles andere zu ‚rechtfertigen‘, als Teil einer allgemeinen Seinslehre. Im Grunde reduzieren sich alle Fragen auf Seinsfragen, und alle philosophische Disziplinen werden Teile einer großen Ontologie oder Metaphysik.“

⁶¹ Ibid.

Die Phänomenologen pflegen beides [Ontologie und Metaphysik] terminologisch zu trennen. Das, was Husserl als formale und materiale Ontologie bezeichnet, jene Disziplinen, die für alles positiv-wissenschaftliche Verfahren vorausgesetzt sind – die reine Logik, reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft usw. – wollte er als Wesenswissenschaft begründet haben, die von empirischen Feststellungen keinen Gebrauch machen.⁶²

Die Möglichkeit auf das gemeinsame Denken ergibt sich aus der Intuition als methodische Bestimmtheit, die in beiden Fällen eine Wesensschau bedeutet; eine Wesensschau Gottes zum einem, und die Wesensschau der natürlichen Dinge zum anderen. Die gemeinsame Welterkenntnis ermöglicht sich dadurch, dass für den menschlichen Intellekt die Erkenntnis Gottes aus seinen Wirkungen, „durch die Erkenntnis der anderen Realitäten, der Geschöpfe“⁶³ vermittelt ist, und die Phänomenologie selbst „ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis“⁶⁴ gewinnen will. Diese Bestimmung der Methode in dem erweiterten Sinn der natürlichen und übernatürlichen Vernunft führt zur Überwindung der Grenze des phänomenologischen und thomistischen Verständnisses dadurch, dass es sowohl bei Thomas als auch bei Husserl auf die höchste Erkenntnismöglichkeit abzielt und auf die Seinsfrage eine allumfassende methodische Antwort geben will⁶⁵.

Die in der transzendentalen Phänomenologie bezeichnete Möglichkeit des Bewusstseins lässt sich in der allgemeinsten Seinsregion, in der Ontologie des Seins, bestimmen. Das Bewusstsein, dessen methodische Entfaltung die Aufgabe der transzendentalen Phänomenologie sei, konstituiert die Möglichkeit der Welterkenntnis als die höchste Erkenntnis des Subjekts. Demnach werden die unterschiedlichen Seinsregionen, d. h. materiale Ontologien, in der immanenten Seinssphäre des Bewusstseins zusammengebracht, und in der transzendentalen Seinsregion des Bewusstseins als regionale, d. h. formale Ontologien, betrachtet. Diese sich in der Zeit bewegende Verständnisenwicklung ergänzt sich mit einer dritten Seinssphäre, „die ihrem Sein nach von der immanenten wie von jener ersten transzendenten radikal unterschieden ist“⁶⁶. Die methodische Problemstellung in

⁶² Ibid., 131.

⁶³ Ibid., 140.

⁶⁴ Ibid., 142.

⁶⁵ Cf. ibid., 142: „Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Husserl das transzendental gereinigte Bewußtsein, für Thomas Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.“

⁶⁶ Cf. E. Stein, *Potenz und Akt* (ESGA 10), 16: „Wir sind, von der einfachen, un-

dem Festschriftbeitrag überwunden, blieb Edith Stein bei der Frage, wie der gemeinsame Gegenstand der Erkenntnis durch die thomasi-sche Intuition und die husserlsche Intention begriffen werden kann. Edith Steins Habilitationsschrift *Potenz und Akt* setzt zum ersten Mal den gemeinsamen Ausgangspunkt in der ontisch-ontologischen Bestimmtheit der Welterfahrung. Wenn noch sowohl bei Thomas als auch bei Husserl sich die Erkenntnis auf die sinnliche Erfahrung stützt, und dadurch die Welterfahrung in beiden Fällen ontisch – wie Materie zum einen und materielles Ding zum anderen – bestimmt wird, liegt der Unterschied in der ontologischen Kennzeichnung der beiden Erkenntnismethoden vor. Das bedeutet, wie Edith Stein in dem Husserl-Thomas Beitrag festgelegt hat: „wir müssen ja immer mit *unseren* Erkenntnisorganen arbeiten [und] [...] können uns davon so wenig frei machen wie über unseren eigenen Schatten hinwegspringen“⁶⁷. Die ontologische Sphäre, wie es in der Habilitationsschrift detailliert analysiert wird, beinhaltet die reinen Formen von den materiellen Dingen abgebildet, die demnach als leere Seinsformen betrachtet werden⁶⁸. Mit diesem Akt des immanent-unmittelbar Bewussten gerät das Subjekt in das Zentrum der transzendentalen Phänomenologie.

In diesem Sinne ist das Immanente das für uns erste, durch das hindurch wir zu allem andern kommen müssen. Sobald wir aber den Zugang zu den anderen Sphären gewonnen haben – das zeigte bereits die kurze Ausgangsbetrachtung – sinkt die immanente Sphäre, unbeschadet ihrer Zentralstellung für uns, zu einem Sondergebiet herab. Als alles Sein umfassend steht dann die formale Ontologie da: Ihre Formen sind Grundformen des Seins und alles Seienden, darum ist sie selbst *πρώτη φιλοσοφία*.⁶⁹

mittelbar gewissen Seinstatsache ausgehend, zur Scheidung dreier Seinssphären gekommen: der immanenten als der uns unmittelbar und untrennbar nahen und bewussten; einer transzendenten, die sich in der Immanenz ankündigt; und einer dritten, die ihrem Sein nach von der immanenten wie von jener ersten transzendenten radikal unterschieden ist. Wir haben von diesem reinen Sein bisher nur gesagt, daß es ‚der Idee nach‘ sich uns an der Hand des immanenten Seins erschließe, während die Bekundung der endlichen Substanzen in der Immanenz als Existenzbekundung zu fassen ist. Es ist aber durch das Gesagte nicht ausgeschlossen, daß es auch eine Existenzbekundung dieses reinen Seins in der Immanenz geben mag. Dieser Frage wollen wir jetzt nachgehen.“

⁶⁷ E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino (nt. 53), 121.

⁶⁸ Cf. E. Stein, *Potenz und Akt* (ESGA 10), 21: „Neben diese Formen der materiellen Dinge werden die *reinen Formen* gestellt, die *formae separatae*, die nicht eine Materie qualifizieren, sondern für sich existieren als reine Geistwesen.“

⁶⁹ Ibid., 20.

Während die immanenten und transzendenten Seinssphären sich in der formalen Ontologie ankündigen, so, dass die transzendente sich durch die Immanenz bekannt macht, wird die dritte Seinssphäre, die im thomasischen Sinn die reine Aktualität oder reines Sein charakterisiert, in der Immanenz als Existenzbekundung des reinen Seins erfasst⁷⁰. Diese dreifache Seinserfahrung resultiert in der dreifachen Weltapperzeption der inneren, äußeren und überweltlichen. Alle drei sind von dem Subjekt, und ‚auch von der Außenwelt her‘ verstanden und in diesem Sinn der Zeitlichkeit der Erkenntnis ausgesetzt. Zum anderen steht in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung der Zeitlichkeit mit der Ewigkeit, d. h. die Ausgesetztheit der menschlichen Erkenntnis der Zeitlichkeit und der durch diese begrenzte Erkenntnismöglichkeit eröffneten Ewigkeit. Um zu ermöglichen, von der phänomenologisch-zeitlich begrenzten Sphäre zur zeitlosen durchzusetzen, unterwarf Edith Stein die phänomenologische Methode dem scholastischen Begriffsapparat, nicht aber in einer Weise, die diese Methode mit dem scholastischen Begriffsapparat versehen könnte, vielmehr wird der transzendentalen Möglichkeit der Erkenntnis ein Horizont eröffnet, der erst durch das Mittel der scholastischen Denkmethode angenommen werden kann.

So war vor allem von Form und Materie die Rede, von Formen des Seins und des Seienden. Die Bedeutung von Form und Materie aufzusuchen, die Möglichkeit von Aussagen über Formen, losgelöst von der Materie, zu erweisen, zu prüfen, ob Akt und Potenz in einem formalen Sinn zu verstehen sind, das wäre die Aufgabe einer *formal-ontologischen* Behandlung unseres Problems. Soweit die Untersuchung bisher geführt ist, fanden wir einen Sinn von Akt und Potenz sowohl in der immanenten als in den transzendenten Sphären. Um legitim den Übergang von der immanenten zu den transzendenten Sphären vollziehen zu dürfen, wäre das Verhältnis dieser und jener Sphären noch näher zu erörtern. Das wäre die Aufgabe einer transzendentalphilosophischen Untersuchung, die zugleich erkenntnistheoretische und *metaphysische* Bedeutung hätte.⁷¹

⁷⁰ Ibid., 18: „Innenwelt, Außenwelt, Überwelt haben sich uns ihrer Form nach erschlossen. Seinsfülle gegenüber Hinfälligkeit, Ewigkeit gegenüber Zeitlichkeit grenzen die Überwelt den andern gegenüber ab, die Unabtrennbarkeit des Fürsich-Daseins vom Sein die immanente Sphäre gegenüber den transzendenten. [...] Die transzendenten Seinssphären, als material erfüllte und reale, kündigen sich uns in ‚unserer‘, in der immanenten Sphäre an. Prinzipiell ist der Zugang zu der Überwelt auch von der Außenwelt her möglich, da zwischen beiden ein analoger Zusammenhang aufzudecken ist wie zwischen Innenwelt und Überwelt. (Es ist der Weg der Thomistischen Gottesbeweise im Unterschied zu dem bei Augustin vorherrschenden von der Innenseite her).“

⁷¹ Ibid., 19.

Aufgrund des scholastischen Begriffsapparates wird das Gehege der formalen Ontologie durch die *analogia entis* in dem Sinn überschritten, dass sich der Erkenntnisakt durch den erfassbaren innenweltlichen Gegenstand hindurch auf die überweltliche Welterfahrung richtet⁷². Die Differenzierung der Seinssphären nach der formal ontologischen und der überweltlichen Welterfahrung lenkt den Gedankengang zur Problematisierung der Glaubensgewissheit in der Welterfahrung zurück.

V. Schlussbetrachtungen

Die bisherige Analyse resultiert in den Feststellungen, dass die existenzielle Fragestellung der Religiosität Edith Steins durch die Phänomenologie zur späteren Seinsfrage geführt hat, welche in ihrer letzten Form aus der Sicht des christlichen Denkers die theologischen Fragen mit der natürlichen Phänomenologie beleuchtet. Die ontisch-ontologische Bestimmtheit der Erkenntnis, die in den frühen phänomenologischen Schriften im engen Zusammenhang mit Husserls *Ideen* und mit dessen *Formaler und transzendentaler Logik* stand, wurde durch den scholastischen Einfluss der Zwanzigerjahre neben dem Bewusstseinsakt mit dem Erkenntnisakt des Glaubens ergänzt, und in der Seinsproblematik festgelegt. Die ontische, oder natürliche, Erkenntnisweise und daraus folgend die ontologische Bestimmtheit des Bewusstseins wurde in der Habilitationsschrift um den Aspekt der ‚überweltlichen Sphäre‘ erweitert, die zum einen mit der innenweltlichen Welterfahrung korreliert. Zum anderen geht diese Korrelation durch die Reflexion auf das ewige Sein über.

Der Übergang zur christlichen Philosophie im Sinne der *philosophia perennis* findet in den kurzen Abhandlungen der Dreißigerjahre seinen Niederschlag, wo sich die Phänomenologie nicht mehr in der methodischen Problemstellung verstehen will, sondern vielmehr in der Frage, ob das Christentum mit dem modernen Denken einen Dialog führen kann. Erst in dem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* überwindet Edith Stein die bisherige methodische Fragestellung

⁷² Ibid.: „Stehen wir einmal in der Welt der endlichen transzendenten Dinge, dann eröffnet sich uns eine Reihe von Material verschiedenen Seinsregionen. Es wäre also zu untersuchen, ob überall Akt und Potenz eine Stelle haben und welche Differenzierungen sie evtl. in den verschiedenen Regionen zeigen. Das ergäbe eine *material-ontologische* Untersuchung. Schließlich haben wir gesehen, daß auf Grund der *analogia entis* Akt und Potenz auch für die Überwelt einen Sinn haben, und wenn wir dem nachgingen, würden wir in die Theologie hineingeführt.“

durch die Einbeziehung der Offenbarungstatsachen in die phänomenologische Welterfahrung. Vom Standpunkt des christlichen Denkers wurde die Frage nach dem Sein für das natürliche Denken phänomenologisch beleuchtet, woraufhin die christliche Philosophie ihren methodischen Kern in den phänomenologischen Studien begreifen lässt.

Essence in Edith Stein's *Festschrift* Dialogue

ROBERT McNAMARA¹ (Liverpool)

I. Introduction

The mature Edith Stein declared it her proper mission to synthesize the method of philosophy of her contemporaries, the phenomenological method of Edmund Husserl, with that of the philosophies of the Christian tradition, principally that of medieval scholasticism, and specifically that of Thomas Aquinas². My aim in this paper is to trace, with Edith Stein, her attempted synthesis as rendered in her earliest attempt at a comparison of the phenomenological method and Thomistic scholasticism, the *Festschrift* article titled, 'Husserl's Phenomenology and the Philosophy of St. Thomas Aquinas: Attempt at a Comparison'³. In particular, I will detail Edith Stein's analysis of the main differences between Aquinas' and Husserl's diverse understandings of essence, with a specific focus on the question of the intuition of essences. In so detailing I wish to highlight the vital importance Edith Stein gives to the question of essences in her analysis of Husserl's and Aquinas' diverse philosophical positions. Furthermore, in addressing the areas of both agreement and disagreement between her two masters, I wish chiefly to stress the underlying suppositions that weave through their differences of positions as recognised by Edith Stein. And, in thus focusing on Edith Stein's analysis, I draw

¹ I would like to thank Mette Lebeck and Marian Maskulak for reviewing an earlier version of this paper and for their helpful insights, comments and suggestions.

² "[O]nce again I would lack the freedom for what seems to be my proper mission: critically comparing scholastic and recent philosophy", letter to Heinrich Finke of May 6th, 1931, referenced in the German Editor's introduction to *Potenz and Akt* (ESGA 10): H. R. Sepp, Einführung des Bearbeiters zur ESGA 10, xii; as included in English translation, *Potency and Act* (The Collected Works of Edith Stein 11), translated by W. Redmond, Washington 2009, xv; cf. *Selbstbildnis in Briefen I* (ESGA 2), letter 152.

³ Cf. E. Stein, "Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino", in: *Freiheit und Gnade* und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9), 91–118 and E. Stein, "Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino", in: *ibid.*, 119–142.