



Christof
Betschart o.c.d.

Unwiederholbares Gottessiegel

Personale Individualität nach Edith Stein

STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA 58



Aschendorff
Verlag

STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA
(= Neue Serie der ÖKUMENISCHEN BEIHEFTE)

Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien
Freiburg Schweiz

Zum Einband:

Das Titelbild nimmt die Berufung der Söhne des Zebedäus in der Darstellung der Bernwardsäule (um 1020) im Hildesheimer Dom auf. Der Ausschnitt zeigt Jesus, der Jakobus und Johannes seine rechte Hand entgegenstreckt. In der Linken hält er das Buch als Zeichen für das Wort des Lebens, das er selbst ist. Die ährenförmige Gestalt des Buches wie des Gewandes Jesu unterstreicht die Einheit von Person und Botschaft. Aus dem Boot kommt Jesus die Hand des Jüngers entgegen. Wird sie nach dem Buchstaben greifen oder nach dem ‚lebendigen Wort‘? Daran entscheidet sich die Lebenskraft der Theologie, die Fruchtbarkeit unseres Einsatzes für die Gemeinschaft der Kirche.

Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig ...

Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.

2 Kor 3,6.17

Christof Betschart o.c.d.

Unwiederholbares Gottessiegel
Personale Individualität nach Edith Stein

2., ergänzte Auflage

Aschendorff Verlag
Münster
2021

IMPRIMATUR
Montpellier, 2 février 2013
Henri Déjeant, o.c.d.
prov.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-21809-9 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-21809-9>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2013/2021 Institut für Ökumenische Studien der Universität Freiburg Schweiz
A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Meinen Eltern

[Τ]ὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι
καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν
ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 2 (982b11-13).

VORWORT

Das Staunen als Anstoss zum Philosophieren führt nicht nur zur Frage nach Sonne, Mond und Sternen, wie Aristoteles zu Beginn seiner *Metaphysik* ausführt, sondern auch, und vielleicht noch grundlegender, zur Frage nach uns selbst. Das Staunen über die menschliche Person, mich selbst und jeden einzelnen Mitmenschen, ist das implizite Leitmotiv dieser Arbeit. Ich verdanke es nicht zuletzt der Philosophin und Karmelitin Edith Stein, die mich mit ihrem Interesse für die philosophische und theologische Anthropologie zu begeistern vermochte. Die Leserin oder der Leser könnten vermuten, dass in der mittlerweile reichen Sekundärliteratur das Feld der anthropologischen Fragen bei Stein grösstenteils abgedeckt ist. Doch tatsächlich werfen die Steinschen Untersuchungen so grundlegende Fragen auf, dass eine Vertiefung gefordert ist. Mein Ziel ist es, einen weiterführenden Beitrag zur Frage nach der menschlichen Person in ihrer Individualität zu liefern. Hoffentlich kann er als Anstoss für weitere Untersuchungen dienen.

Ein Rückblick auf den zurückgelegten Weg macht deutlich, dass eine Doktorarbeit weit mehr als nur ein Text ist. Die vielen Begegnungen, Ermutigungen und inhaltlichen Anregungen bleiben mir in Dankbarkeit präsent. Danken will ich meinen Mitbrüdern im Karmelorden und insbesondere den beiden Provinzialen Denis Chardonens und Henri Déjeant, die mich nicht nur zum Studium ermutigten, sondern auch immer wieder Zeit und Freude fanden, über die Arbeit zu diskutieren. Frau Professorin Barbara Hallensleben danke ich herzlich für die einfühlsame Begleitung der Arbeit und für die ermutigende Art, meine Fragen und Ideen aufzunehmen und zu diskutieren. Offizieller Dank gebührt dem Schweizerischen Nationalfonds, der diese Arbeit von 2009-2010 im Rahmen einer Projektförderung für 18 Monate unterstützte. Ein herzliches Dankeschön richte ich an den Professor und Dominikaner Guido Vergauwen, den derzeitigen Rektor unserer Universität Freiburg, der mich anschliessend an das Forschungsstipendium unter optimalen Arbeitsbedingungen als Assistent an seinem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie eingestellt hat.

Die Dankbarkeit geht über die Grenzen der eigenen Alma Mater hinaus. Gedankt sei den beiden Karmelittinnen im Edith Stein-Archiv in Köln, Sr. Maria Amata Neyer und Sr. Dr. Antonia Sondermann, für die mehrmalige Aufnahme und die Hilfe im Archiv, sowie dem jetzigen Provinzial der deutschen Karmeliterprovinz, P. Dr. Ulrich Dobhan, für seine grosszügige Unterstützung. Frau Professorin Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, die ich bereits 2004 zum ersten Mal bei einem ihrer zahlreichen Edith Stein-Vorträge treffen

durfte, übernahm bereitwillig das Zweitgutachten für diese Arbeit. Sie ist als etablierte Edith Stein-Spezialistin Repräsentantin für die *scientific community*. Die Rede von der *community* ist vielsagend, denn unter Forschenden zu Edith Stein existieren familiär-freundschaftliche Beziehungen und eine erfreuliche Offenheit für den Forschungsnachwuchs. Beim Anschauen des Literaturverzeichnisses wurde mir bewusst, dass ich in den vergangenen Jahren etwa 40 der aufgeführten Autorinnen und Autoren bei verschiedenen Tagungen in Italien, Deutschland, Frankreich, Irland, Polen und in der Slowakei persönlich kennenlernen durfte. Es sind dabei nicht nur akademische, sondern auch viele freundschaftliche Beziehungen entstanden. *Last not least* bedanke ich mich für das aufmerksame Lektorat und die anregenden Bemerkungen bei Sr. Marie-Grâce Altoè o.c.d., Thomas Fries und Annemarie Schobinger.

Darstellung des Herrn 2013

Für die zweite Auflage dieses Buches, neu beim Aschendorff-Verlag, dem ich herzlich für die Aufnahme der Arbeit in das Verlagsprogramm danke, wurden einige formale und sprachliche Fehler beseitigt. Der Text selbst wurde nicht überarbeitet. Einzig der Forschungsstand (*Status quaestionis* – S. 3-10) wurde um die in der Zwischenzeit erschienene Literatur zur Individualität bei Edith Stein ergänzt. Neu kommt ein Personenregister – inklusive Register der Schriften Edith Steins – hinzu.

Weihnachten 2020

Christof Betschart o.c.d.

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	I
INHALTSVERZEICHNIS	III
FIGURENVERZEICHNIS	VII
SIGLENVERZEICHNIS	VIII
Edith Stein	VIII
Quellen	X
Weitere Siglen	XI
EINLEITUNG	1
1. <i>Status quaestionis</i>	3
2. Bemerkungen zur vorliegenden Arbeit	10
2.1 Die Fragestellung	10
2.2 Terminologie, Methode und Vorschau auf den Inhalt	14

ERSTER TEIL

Edith Steins Verständnis der personalen Individualität in ihrem Frühwerk

EINLEITUNG	19
ERSTES KAPITEL	
<i>Zum Problem der Einfühlung</i>	21
1. Situierung	21
2. Textanalyse	23
3. Systematisierung und Auswertung	37
ZWEITES KAPITEL	
<i>Einführung in die Philosophie</i>	43
1. Situierung	43
2. Textanalyse	45
3. Systematisierung und Auswertung	59
DRITTES KAPITEL	
Jahrbuchbeiträge und <i>Freiheit und Gnade</i>	66
1. Die Fortschritte im Verständnis der personalen Individualität	66
1.1 <i>Individuum und Gemeinschaft</i>	67
1.2 <i>Freiheit und Gnade</i>	75
2. Die Fortschritte im Verständnis der inneren Dynamik im Anlage-Umwelt-Problem	81

2.1 <i>Psychische Kausalität</i>	81
2.2 <i>Eine Untersuchung über den Staat</i>	88
3. Systematisierung und Auswertung	92

VIERTES KAPITEL

Systematisierung und Auswertung von Steins Verständnis der personalen Individualität in ihrem Frühwerk	97
1. Systematisierung.	97
2. Auswertung	100
2.1 In welchen Zusammenhängen thematisiert Stein die perso- nale Individualität und wie entwickelt sich ihr Verständnis? . .	100
2.2 Welche sind Steins wichtigsten Quellen und wie ist ihr Einfluss auszuwerten?	101
2.3 Wie gelangt Stein in methodischer und erkenntnis- theoretischer Hinsicht zu ihren Ergebnissen?	104
2.4 Wo liegen die hauptsächlichsten Herausforderungen der Steinschen Methode und Erkenntnistheorie?	106
2.5 Welche Auswirkungen hat Steins progressive Öffnung für Meta- physik in ihrem Verständnis der personalen Individualität? . .	108
2.6 Wo liegen die Grenzen einer philosophischen Untersuchung der personalen Individualität?	110

ZWEITER TEIL

Der philosophisch-theologische Beitrag zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins christlich geprägten Werken

EINLEITUNG	113
----------------------	-----

ERSTES KAPITEL

Die Einarbeitung in die scholastische Gedankenwelt und die Vortragstätigkeit.	115
1. Die Einarbeitung in die scholastische Gedankenwelt und die Offenheit für theologische Argumente.	115
2. Zur Frage nach der personalen Individualität in den Vorträgen . .	120
2.1 Die personale Individualität in der Pädagogik	122
2.2 Die personale Individualität und die Frage nach der weiblichen Eigenart.	138
2.3 <i>Probleme der neueren Mädchenbildung</i>	151
3. Systematisierung und Auswertung	156

ZWEITES KAPITEL

<i>Potenz und Akt</i>	160
1. Situierung	160
2. Untersuchung des Werks	163
2.1 Der Menschegeist und der Kern der Person (Kapitel 5)	165
2.2 Steins Verständnis der personalen Individualität (Kapitel 6)	170
2.3 Die theologischen Argumente für die Einzigartigkeit des menschlichen <i>Quale</i>	183
3. Systematisierung und Auswertung	189

DRITTES KAPITEL

Die Münsteraner Vorlesungen	199
1. Situierung	199
2. Untersuchung der Vorlesungen	200
2.1 Der Aufbau der menschlichen Person	200
2.1.1 Einleitung in die Fragestellung und Vorgehensweise	200
2.1.2 Die Revision des Formbegriffs auf dem Hintergrund der Naturwissenschaften (Kapitel 5)	203
2.1.3 Das spezifisch Menschliche: Die Seele und das Ich (Kapitel 6)	206
2.1.4 Die Menschenseele als Form und Geist (Kapitel 7)	212
2.2 Was ist der Mensch?	220
3. Systematisierung und Auswertung	229

VIERTES KAPITEL

<i>Endliches und ewiges Sein</i>	236
1. Situierung	236
2. Die personale Individualität in <i>Endliches und ewiges Sein</i>	238
2.1 Die Klärung der Fragestellung und der Terminologie	238
2.2 Steins neuthomistische Quellen	241
2.3 Die kritische Auseinandersetzung mit der thomistischen Standardlösung	245
2.3.1 Der individuelle Träger	246
2.3.2 Die persönliche Eigenart des menschlichen Wesens	251
2.3.3 Die Ich-Seele-Dialektik	257
3. Der Sinn und die Begründung der Individualität in einer christlichen Perspektive	261
3.1 Die Berufung zur Vereinigung mit Gott und zum ewigen Leben	262
3.2 Die Berufung zum lebendigen Gliedsein im Leib Christi	267
4. Systematisierung und Auswertung	279

FÜNFTES KAPITEL

Die geistlichen Texte und die Auswertung zum zweiten Teil	301
1. Die geistlichen Texte	301
1.1 <i>Die Seelenburg</i>	303
1.2 <i>Wege der Gotteserkenntnis</i>	306
1.3 <i>Kreuzeswissenschaft</i>	310
2. Systematisierung und Auswertung	317
2.1 Die philosophische Annäherung	319
2.2 Die theologische Annäherung	324
2.3 Die ‚mystische Annäherung‘	329
RÜCK- UND AUSBLICK	333
1. Der Einfluss religiöser Erlebnisse und der Lektüre der Autobiographie Teresas auf die Entwicklung des Verständnisses der personalen Individualität bei Edith Stein.	334
2. Die vielseitige philosophische Betrachtungsweise der personalen Individualität	339
3. Die Analogie zwischen göttlichen und menschlichen Personen mit einem Ausblick auf die Frage nach dem Bewusstsein der göttlichen Personen	345
LITERATURVERZEICHNIS	353
Werkausgabe	353
Dokumente aus dem Edith Stein-Archiv	355
Quellen Edith Steins.	356
Antike und scholastische Quellen.	356
Karmelitische Quellen	357
Phänomenologische Quellen	358
Weitere Quellen.	359
Sekundärliteratur	362
Edith Stein-Sekundärliteratur.	362
Literatur zur Frage nach der personalen Individualität	362
Weitere Sekundärliteratur	364
Weitere philosophische und theologische Sekundärliteratur.	370
Lehramtliche und weitere Texte der katholischen Kirche	378
Personenregister.	380
Register der Schriften Edith Steins	387

FIGURENVERZEICHNIS

Fig. 1	Die Zusammengehörigkeit von Anlage und Umwelt in <i>Zum Problem der Einfühlung</i>	39
Fig. 2	Die personalen Eigenschaften in <i>Zum Problem der Einfühlung</i>	40
Fig. 3	Manuskript <i>Einführung in die Philosophie</i> (ESA A02-20/469)	57
Fig. 4	Die Zusammengehörigkeit von Anlage und Umwelt in der <i>Einführung in die Philosophie</i>	62
Fig. 5	Die ursprüngliche Anlage des Charakters in der <i>Einführung in die Philosophie</i>	62
Fig. 6	Die persönliche Note und die individuelle Seele nach <i>Individuum und Gemeinschaft</i>	93
Fig. 7	Das Wesen oder der Kern der Person	98
Fig. 8	Die nicht wesentliche und die wesentliche (schwache und starke) Individualität der Person	103
Fig. 9	Die Aspekte der menschlichen Person gemäss Steins Vorträgen zu Fragen der Pädagogik und der weiblichen Eigenart	157
Fig. 10	Die drei Ebenen der Unterscheidung zwischen Akt und Potenz	161
Fig. 11	Das Verständnis des Wesens der menschlichen Person und des Wesens ihrer Seele in <i>Potenz und Akt</i>	192
Fig. 12	Die Faktoren der Individuation nach <i>Potenz und Akt</i>	196
Fig. 13	Die Faktoren der Individuation im Vergleich zwischen <i>Potenz und Akt</i> und den Münsteraner Vorlesungen	233
Fig. 14	Steins Anfragen an Gretd (EES 404)	279
Fig. 15	Notizzettel mit Fragen zu <i>Endliches und ewiges Sein</i> (ESA A08-122/2)	280
Fig. 16	Zusammenfassung der Aspekte von Steins Verständnis der Individualität	283
Fig. 17	Die Analogie zwischen Gotteserkenntnis und die Erkenntnis menschlicher Personen in den geistlichen Texten Steins	318
Fig. 18	Die Analogie zwischen Trinität und Menschheit, zwischen göttlicher und menschlicher Person	346

SIGLENVERZEICHNIS

Edith Stein

Die genauen bibliographischen Hinweise finden sich im Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit. An dieser Stelle werden in alphabetischer Reihenfolge das Sigel, der Titel (mit Redaktionsjahr), der Band der Edith Stein-Gesamtausgabe (ESGA), sowie das Erscheinungsjahr genannt. Für die Bände mit mehreren Beiträgen werden Titel oder Kurztitel zusammen mit dem Sigel des Bandes verwendet.

- ALF Aus dem Leben einer jüdischen Familie (1933-1935 u. 1939), ESGA 1, 2002.
- AMP Der Aufbau der menschlichen Person (1932-1933), ESGA 14, 2004.
- BEI Bildung und Entfaltung der Individualität (1926-1935), ESGA 16, 2004. Darin werden folgende Beiträge zitiert:
Wahrheit und Klarheit [im Unterricht und in der Erziehung] (1926), in: BEI 1-8
Die Typen der Psychologie [und ihre Bedeutung für die Pädagogik] (1929), in: BEI 9-14
Rezension: Zum Kampf um den katholischen Lehrer (1929), in: BEI 114-125
Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit; Kurztitel: *Soziale Bildungsarbeit* (1930), in: BEI 15-34
Zur Idee der Bildung (1930), in: BEI 35-49
Jugendbildung [im Licht des katholischen Glaubens. Bedeutung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten für Bildungsidee und Bildungsarbeit] (1933), in: BEI 71-90
Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: Teresia von Jesus (1935), in: BEI 91-113
- BRI Briefe an Roman Ingarden (1917-1938), ESGA 4, 2005 (2001).
- DF Die Frau (1928-1933), ESGA 13, 2000. Darin werden folgende Beiträge zitiert:
Der Eigenwert der Frau [in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes] (1928), in: DF 1-15
Das Ethos der Frauenberufe (1930), in: DF 16-29
Grundlagen der Frauenbildung (1930), in: DF 30-45
Die Bestimmung der Frau (1930), in: DF 46-55
Beruf des Mannes und der Frau [nach Natur- und Gnadenordnung] (1931), in: DF 56-78
Christliches Frauenleben I-IV (1932), in: DF 79-114
- EES Endliches und ewiges Sein (1935-1937), ESGA 11/12, 2006.

-
- EPH Einführung in die Philosophie (1916-1921), ESGA 8, 2004.
- ESA Edith Stein-Archiv, Köln
A02: *Philosophische Schriften*
A03: *Schriften zur Anthropologie und Pädagogik*
A08: *Exzerpte*
- ESA Nachlass Edith Stein-Archiv, Nachlass
- ESGA Edith Stein Gesamtausgabe 1-28, 2000-2019
- ESJ Edith Stein-Jahrbuch, 1995-.
- ESW Edith Steins Werke 1-18, 1950-1998.
- FG *Freiheit und Gnade* (1921), in: „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), ESGA 9, 2014, S. 8-72.
- GT I u. II Geistliche Texte I (1931-1939) u. II (ca. 1924-1942), ESGA 19 u. 20, 2009 u. 2007.
Das Weihnachtsgeheimnis (1931), in: GT I, 2-14
Karl Adams Christusbuch (1933), in: GT I, 202-210
Eine deutsche Frau und große Karmelitin. Mutter Franziska von den unendlichen Verdiensten Jesu Christi OCD (Katharina Esser) 1804-1886 (1938), in: GT I, 163-175
Rezension: Neuere Bücher über die hl. Teresia von Jesus (1937), in: GT I, 223-227
Was lerne ich von St. Benedikt [für die Theorie des Gemeinschaftslebens]? (1930), in: GT II, 10-15
Signum Crucis (1937), in: GT II, 47-49
- HT *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung* (1929), in: „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), ESGA 9, 2014, S. 119-142.
- IG *Individuum und Gemeinschaft* (1919), in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, ESGA 6, 2010, S. 110-262 [117-283].
- KW Kreuzeswissenschaft (1941-1942), ESGA 18, ³2007 (2003).
- MHE Martin Heideggers Existenzphilosophie (1936-1937), in: Endliches und ewiges Sein, ESGA 11/12, 2006.
- PA Potenz und Akt (1931), ESGA 10, 2005.
- PE Zum Problem der Einfühlung (1913-1916), ESGA 5, 2008.
- PK *Psychische Kausalität* (1918), in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, ESGA 6, 2010, S. 3-109 [1-116].
- PNM Probleme der neueren Mädchenbildung (1932), in: Die Frau, ESGA 13, S. 127-208.

QDVI u. II	Übersetzung von: Thomas von Aquin, <i>Quaestiones disputatae de veritate</i> (1925-1932), ESGA 23 u. 24, 2008.
SB	Die Seelenburg, in: Endliches und ewiges Sein (1936-1937), ESGA 11/12, 2006, S. 501-525.
SBB I u. II	Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933) u. II (1933-1942), ESGA 2 u. 3, ² 2005 (2000) u. ² 2006 (2000).
Übers. <i>De ente et essentia</i>	Übersetzung von: Thomas von Aquin, <i>De ente et essentia</i> (1932-1935), ESGA 26, 2010.
Übers. <i>Koyré</i>	Übersetzung von: Alexandre Koyré, <i>Descartes und die Scholastik</i> (1922), ESGA 25, 2005.
Übers. <i>Newman I</i>	Übersetzung von: John Henry Newman, <i>Idee der Universität</i> (1923-1924), ESGA 21, 2004.
Übers. <i>Newman II</i>	Übersetzung von: John Henry Newman, <i>Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte 1801-1846</i> (1924-1925), ESGA 22, 2002.
US	Eine Untersuchung über den Staat (1920-1924), ESGA 7, 2006.
WGE	Wege der Gotteserkenntnis (1940-1941), ESGA 17, 2003.
WIM	Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (1933), ESGA 15, 2005.

Quellen

Thomas (von Aquin)

ST	Summa theologiae
<i>De veritate</i>	Quaestiones disputatae de veritate
SCG	Summa contra gentiles

Teresa (von Avila)

<i>Vida</i>	Leben
<i>Camino (V)</i>	Weg der Vollkommenheit (Manuskript von Valladolid)
<i>Camino (E)</i>	Weg der Vollkommenheit (Manuskript vom Escorial)
<i>Moradas</i>	Wohnungen der inneren Burg

Johannes vom Kreuz

<i>Subida</i>	Aufstieg zum Berg Karmel
<i>Cántico A/B</i>	Geistlicher Gesang A/B
<i>Llama A/B</i>	Lebendige Liebesflamme A/B

Kant (Immanuel)

KrV	Kritik der reinen Vernunft, ² 1787 (1781)
-----	--

Husserl (Edmund)

Hua	Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke
-----	--

<i>Ideen I</i>	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1913
<i>Ideen II</i>	Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, erstmals veröffentlicht 1952
LU <i>Prolegomena</i>	Logische Untersuchungen, Prolegomena (Erster Band)
LU I-VI	Logische Untersuchungen (Zweiter Band, Teile 1 u. 2)
<i>Weitere Siglen</i>	
AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACPQ	American Catholic Philosophical Quarterly
AH	Analecta Husserliana
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BK.AT	Biblischer Kommentar. Altes Testament
BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter, zweite Ausgabe, 1911-1938
BMC	Biblioteca Mística Carmelitana
CES	Cahiers d'études steiniennes
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DH	Denzinger, Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen
DS	Dictionnaire de spiritualité
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GS	Pastorale Konstitution ‚Gaudium et spes‘
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie
IPQ	International Philosophical Quarterly
IPS Yearbook	Yearbook of the Irish Philosophical Society
JPPF	Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung
JRPh	Jahrbuch für Religionsphilosophie
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche
LG	Dogmatische Konstitution ‚Lumen gentium‘

LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, ³ 1993-2001
LThK.E	Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare
MPP	Maynooth Philosophical Papers
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PPR	Philosophy and Phenomenological Research
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale
RPL	Revue Philosophique de Louvain
RTLu	Rivista Teologica di Lugano
ThPh	Theologie und Philosophie
TRE	Theologische Realenzyklopädie
WBC	World Biblical Commentary
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie

Die Bibelzitate sind, falls nicht anders angegeben, folgender Ausgabe entnommen: DEISSLER Alfons, VÖGTLE Anton, *Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, Freiburg u.a.: Herder ¹⁷2008.

EINLEITUNG

Jeder Mensch darf sich rühmen, „unmittelbar ein Gotteskind zu sein und ein eigenes unwiederholbares Gottessiegel in seiner Seele zu tragen“ (EES 433¹). Edith Stein situiert sich mit dieser Aussage aus ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* in der theologischen Suche nach der Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) und Gottfähigkeit des Menschen (*homo capax Dei*). Indem diese Aussage teilweise in den Titel aufgenommen wurde, versteht sich diese Studie als eine theologische. Entgegen allem Mainstream-Denken gehe ich mit Stein davon aus, dass parallel zur Frage nach der Individualität der menschlichen Person die Frage nach der Individualität der göttlichen Personen zu stellen ist. Durch diese doppelte Fragestellung soll ein kleiner Beitrag zur Stein-Forschung geliefert werden, denn ihre theologische Komponente wurde in der Sekundärliteratur bisher noch nicht behandelt. Dennoch bedeutet die Öffnung auf einen theologischen Horizont hin nicht gleichzeitig den Verlust der philosophischen Pertinenz in der Argumentation. Stein selbst verleugnet keineswegs die Möglichkeit einer philosophischen Untersuchung der Frage nach der Individualität, wie in ihrem Frühwerk deutlich zu erkennen ist. Gleichzeitig lässt sich zeigen, dass ihre philosophische Suche bereits relativ früh sowohl durch persönliche religiöse Erlebnisse als auch durch die Begegnung mit der christlichen Lehre zu einer Vertiefung ihres Verständnisses der wesentlichen Individualität jeder menschlichen Person führte. Was genau darunter zu verstehen ist, soll in dieser Studie herausgearbeitet werden. Hier sei vorgreifend lediglich darauf hingewiesen, dass es sich nicht um eine einmalige Konstellation von Entwicklungsfaktoren der Person durch die familiären, kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Lebensumstände handelt, sondern um die Individualität der Person, die für jegliche Entwicklung Voraussetzung ist.

Die Frage nach der Seele und ihrer Individualität ist bei Stein nicht von ihrer existentiellen Suche zu trennen. Es hat etwas mit dem zu tun, was sie 1921 noch vor ihrer Taufe zu Hedwig Conrad-Martius sagte: „Secretum meum mihi (mein ist das Geheimnis)“.² Conrad-Martius

¹ Siehe STEIN Edith, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, Edith Stein Gesamtausgabe (Sigel: ESGA) 11/12, Freiburg u.a.: Herder 2006; Sigel: EES. Steins Texte werden im Folgenden im Haupttext unter Verwendung der Siglen zitiert.

² Siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Meine Freundin Edith Stein“, in: Waltraud

erkennt darin Steins „verschlossene, in sich versiegelte Natur“³, die ihr Geheimnis nicht preisgibt. Doch diese Auslegung verdeckt eine freiere Interpretationsmöglichkeit, gemäss welcher Stein für sich selbst ein Geheimnis ist.⁴ Diese Interpretation könnte einen biographischen Anknüpfungspunkt haben, wenn ich mit Klueping annehme, dass Stein nicht den Vulgatatext von Jesaja 24, 16 zitiert, sondern sich auf den *Cántico espiritual* von Johannes vom Kreuz bezieht.⁵ In der ersten Ausgabe des *Cántico* heisst es im Hinblick auf die Vermählung der Braut mit ihrem göttlichen Bräutigam, „daß sie es nicht zu sagen versteht noch es sagen möchte; denn sie [die erhabenen und köstlichen Dinge] gehören zu denen, von denen Jesaja sagte: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* (Jes 24, 16 Vg.)“.⁶ Selbst wenn die Braut sagen möchte, was in der geistlichen Vermählung geschieht, so könnte sie es doch nicht, weil sie es selbst nicht versteht. Bei Stein erweitert sich diese Perspektive noch einmal, weil sie nicht nur die geistliche Vermählung, sondern auch die Individualität der Person als ein Geheimnis betrachtet, wie sie in ihren Werken immer wieder betont.

Den Geheimnischarakter der personalen Individualität hat Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in ihrem Standardwerk *Unerbittliches Licht* im

Herbstrith (Hg.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz: Matthias-Grünewald ²1993 (1985), S. 87-101, hier S. 87; das Original wurde Jahre früher im Anschluss an einen Vortrag veröffentlicht: „Edith Stein“, *Hochland* 51 (1958/59) 38-46, hier 38).

³ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Meine Freundin Edith Stein“, S. 87. Die Verschlossenheit Steins in Bezug auf persönliche Äusserungen wird vielfach erwähnt. Dies sollte aber nicht vergessen lassen, wie sehr sich Stein in ihrem Leben, ihren Werken und Briefen zu erkennen gibt.

⁴ Die nächstliegende Übersetzung ist sicherlich ‚mein Geheimnis [ist oder gehört] mir‘. In dieser Übersetzung wird *mihi* als ein possessiver Dativ gelesen. Auch ein finaler Dativ wäre denkbar, so dass man übersetzen könnte: ‚mein Geheimnis für mich‘. Damit kann einerseits gemeint sein, dass mein Geheimnis für mich ist und dass ich es nicht preisgebe. Es besteht jedoch andererseits die Möglichkeit zu interpretieren, dass ich für mich ein Geheimnis bin.

⁵ Siehe KLUETING Harm, „‘Secretum meum mihi‘. Eine Anmerkung zu Edith Stein“, *ESJ* 11 (2005) 65-75, bes. 72-75. Der Autor zeigt mit guten Gründen, dass der Ausdruck „ein Beleg für ihre [Steins] genaue Kenntnis des ‚Geistlichen Gesangs‘ des Juan de la Cruz im Jahre 1921“ (S. 75) sei.

⁶ JOHANNES VOM KREUZ, *Der geistliche Gesang (Cántico A)*, hg., übers. und eingel. von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters, Freiburg u.a.: Herder²2003 (1997), S. 208: Erklärung zur 32. Liedstrophe, Nr. 1; spanisches Original in der ersten Ausgabe des geistlichen Gesangs: „[E]lla [la esposa] no lo sabe decir, ni aun querría decirlo, porque son de aquellas que dijo Isaias: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi* (24, 16)“ (*Cántico A*, 32, 2, in: JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid: BAC ¹⁴1994, S. 709).

Anschluss an *Endliches und ewiges Sein* wie folgt ausgedrückt: „[Die Seele gibt] Gottes Bild auf eine ‚ganz persönliche Weise‘ [EES 422] wieder – jeder Name ist ein Eigenname, den nur Gott dem Empfänger aufschließen wird. Niemand kennt den anderen, noch weniger sich selbst im Innersten und Eigensten. Selbsterkenntnis ist paradoxerweise Erkenntnis durch Gott“.⁷ Wenn nur Gott mich und den anderen im Innersten und Eigensten kennt, wie kann ich dann eine Untersuchung darüber vornehmen? Die Individualität verstanden als Geheimnis bedeutet bei Stein nicht, dass nichts darüber gesagt werden könnte, denn sonst hätte sie auf diese Frage nicht bereits vor ihrer Taufe soviel Mühe verwendet. Er besagt vielmehr die beschränkte Erkennbarkeit der Individualität, weil diese sich nur mehr oder weniger deutlich im Leben der Person bekundet und weil letztlich nur Gott das Innerste und Eigenste enthüllen kann. So begleitete mich ständig die Frage, ob mir beim Studium und Gebet wenigstens teilweise zugänglich wird, was Stein über die Individualität der menschlichen Person sagt. Ist etwas von dem, was bei Stein theoretisch ausgewertet wurde, im konkreten Leben nachvollziehbar? Diese Frage verbindet den theoretischen mit dem existentiellen Aspekt: Die philosophische Auseinandersetzung wird Aufruf zu einer neuen Offenheit für das Geheimnis der Person und das, was sich davon im geschichtlichen Selbstvollzug bereits offenbart. Mit diesem Geheimnis sind nicht nur die menschlichen, sondern auch die göttlichen Personen gemeint. Vielleicht ist die Selbsterkenntnis gerade deswegen Erkenntnis durch Gott, weil das Geheimnis der menschlichen Person trotz ihrer Eigenständigkeit immer schon auf das Geheimnis der göttlichen Personen verweist und darin begründet ist.

Im Anschluss an diese einleitenden Bemerkungen ist in einem *ersten* Schritt der *Status quaestionis* zu präsentieren. Anschliessend werden in einem *zweiten* Schritt die Fragestellung eingegrenzt, die verwendete Terminologie eingeführt, die Methode vorgestellt und ein Ausblick auf die verschiedenen Teile dieser Arbeit gegeben.

1. Status quaestionis

In diesem *Status quaestionis* können nicht alle Autoren und Titel aufgeführt werden, die sich mit Edith Steins Anthropologie beschäftigen. Es geht hier nur darum, die Arbeiten zu nennen, welche sich explizit und

⁷ GERL Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht*. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben, Mainz: Grünewald ²1998, S. 146.

ausführlich mit der Frage nach der Individualität der menschlichen Person befasst haben.⁸ Doch auch mit dieser starken Einschränkung sind noch mehrere Arbeiten zu nennen, denn schon früh wurde in der Sekundärliteratur Steins Frage nach der Individualität beachtet. So geht es in der 1968 erschienenen Dissertation Anton Höfligers⁹ in Freiburg i.Ü. grundlegend um das Universalienproblem in *Endliches und ewiges Sein*, wobei die Frage nach dem Status des Allgemeinen im Individuellen zu einem Kapitel über Individuation und zur Schlussfolgerung führt, dass Stein in dieser Frage näher bei Scotus als bei Thomas zu situieren sei.¹⁰ Forscher wie Secretan¹¹, Schulz¹², Volek¹³, Redmond¹⁴, Bottin¹⁵ und noch weitere¹⁶

⁸ Zur Einordnung siehe FERRER Urbano, „Individuum/Individualität“, in: Marcus Knaup, Harald Seubert (Hg.), *Edith Stein-Lexikon*, Freiburg u.a.: Herder 2017, S. 195-198.

⁹ Siehe HÖFLIGER Anton, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘*, Freiburg i. Ü.: Universitätsverlag 1968, bes. das Kapitel über Individuation (S. 66-83) im Anschluss an EES, Kap. 8.

¹⁰ Siehe HÖFLIGER Anton, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘*, S. 104-107 u. 118f.

¹¹ Siehe SECRETAN Philibert, „Personne, individu et responsabilité chez Edith Stein“, *AH 5* (1976) 247-258, bes. 248f. u. 257f.

¹² Siehe SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg/München: Karl Alber 1994, S. 228-245: „Individualität und Individuation der Person“ im Kapitel über *Endliches und ewiges Sein*. Schulz verweist nicht nur auf die Nähe zu Scotus (siehe S. 234), sondern gibt auch eine interessante Analyse des achten Kapitels von *Endliches und ewiges Sein*, indem er insbesondere auf das Verhältnis von Leerform und Wesensfülle eingeht (siehe S. 236).

¹³ Siehe VOLEK Peter, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin*, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1998, S. 203-209; „Identität der Person bei Thomas von Aquin, John Locke, Daniel von Wachter und Edith Stein“, in: Beate Beckmann-Zöllner und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2006, S. 169-177, bes. S. 176; „Edith Stein über die Einzigartigkeit des Menschen“, *Bogosłowska smotra* 88 (2018) 177-201.

¹⁴ Siehe REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, *Acta fenomenológica latinoamericana* 2 (2005) 89-106, bes. 96f., und „Individualidad y objetividad en la antropología de Edith Stein“, *Diálogo Filosófico* 80 (2011) 243-256, bes. 244-247.

¹⁵ Siehe BOTTIN Francesco, „Tommaso d’Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione“, *Il Santo* 49 (2009) 121-129. Bottins Anliegen ist zu zeigen, dass die Materie nicht Individuationsprinzip sein könne, wobei er sich auf Duns Scotus und teilweise auf Edith Stein beruft.

¹⁶ Siehe ESPARZA UNCINA Miguel Ángel, „El principio de individuación“, in: In-

anerkennen in ihrer Untersuchung der Individuation diese Nähe zu Scotus. Meistens geschieht das ausgehend von Steins Verwendung des Wortes *haecceitas* in *Potenz und Akt* (PA 29¹⁷) und von ihrer Fussnote in *Endliches und ewiges Sein*, in der sie auf einen Artikel von Meßner über das Individuationsprinzip bei Scotus verweist und eine Übereinstimmung mit Scotus vermutet (EES 408f., Fussnote 42). Meistens wird die Frage im letzten Kapitel in *Endliches und ewiges Sein* untersucht, ausser bei Secretan, der interessanterweise von *Freiheit und Gnade* ausgeht, und bei Redmond, der sich für Steins Verständnis der menschlichen Individuation in *Potenz und Akt* interessiert. Natürlich wird immer wieder die Kritik Steins an der thomistischen Sichtweise des Individuationsprinzips erwähnt. Doch auch diesbezüglich gibt es Autoren, die darauf hinweisen, dass Stein einen verfälschten neuscholastischen Thomas (in den Lehrbüchern von Gredt und Manser) kritisiere, der nicht mit den heutigen Kenntnissen über Thomas zu identifizieren sei.¹⁸ Haya beispielsweise verweist auf eine neue Sichtweise, nach der die Individualität bei Thomas durch den Seinsakt bewirkt werde.¹⁹

Die bis jetzt erwähnten Untersuchungen situieren sich vor allem in einer scholastischen Perspektive. Bei anderen Autoren kommt auch Steins phänomenologischer Hintergrund zum Tragen.²⁰ Bereits Secretan wies in seiner Monographie *Erkenntnis und Aufstieg* auf zwei Bedeutungen von Individualität hin und deutete damit den hier beschrittenen Weg an.²¹

roducción a la filosofía de Edith Stein. Un encuentro entre fenomenología y tomismo, Thesis ad Doctoratum totaliter edita, Bilbao 1998, S. 236-240; HOFER Andreas Roland, *Das Geist-Gehirn-Problem: Der Substanzen-Dualismus Edith Steins und der nichtreduktive Physikalismus Nancey Murphys*. Eine vergleichende Untersuchung, Bonn: Druckerei Schwarz 2003, S. 23-30; REICHMANN James B., „Edith Stein, Thomas Aquinas, and the Principle of Individuation“, *ACPQ* 87 (2013) 55-86.

¹⁷ Siehe STEIN Edith, *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg u.a.: Herder 2005; Sigel: PA.

¹⁸ Siehe ARESI Giovanni B., „Tomismo ed Edith Stein: Sul principio di individuazione“, *Divus Thomas* 3 (2010) 211-234, bes. 220-230.

¹⁹ Siehe HAYA Fernando, „Individualidad e individuación según Edith Stein“, *Daimon* 32 (2004) 159-173, bes. 170f.

²⁰ Siehe FERRER Urbano, „Individualität und Solidarität bei Edith Stein“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner, Dresden: Thalem 2010, S. 133-143; SÁNCHEZ MUÑOZ Rubén, „La individualidad personal en Edith Stein“, *Stoa* 5 (2014) 41-55; GALVANI Martina, „Corpo e spazio. L'Individualità secondo Antonio Rosmini e Edith Stein“, *Rosmini Studies* 4 (2017) 293-306.

²¹ Secretan spricht von der Individualität des Ich, um direkt anschliessend zu sagen:

Ausserdem hat Paolinelli in einem längeren Artikel seine Untersuchung der Frage nach der personalen Individualität mit den Jahrbuchbeiträgen begonnen, wo die Individualität im eigentlichen Sinn nur vom Geistigen ausgesagt wird. Seiner Meinung nach ist auch die spätere Auseinandersetzung mit den Scholastikern von Steins früher und fester Überzeugung der qualitativen Eigenart des menschlichen Personseins geprägt.²² Zudem ist auf Bénédicte Bouillot hinzuweisen, die ihr philosophisches Doktorat unter der Leitung von Philippe Soual und Emmanuel Falque über die Frage nach dem Kern der Seele, seiner Individualität und Freiheit bei Stein geschrieben hat.²³ Diese Arbeit hat insbesondere das Verdienst, Stein in den Kontext der französischen Phänomenologie zu stellen und die Frage nach der Seele im ganzen Werk bis in die *Kreuzeswissenschaft* hinein zu untersuchen.²⁴

Dieses Panorama zeigt, dass die Frage in ganz verschiedenen Kontexten und bei sehr verschiedenen Autoren Interesse auslöst. Ich möchte fünf weitere Personen nennen, welche sich besonders intensiv und auf sehr unterschiedliche Weise mit der Frage nach der Individualität bei Stein auseinandergesetzt haben und es noch weiter tun. Zunächst Roberta de Monticelli, welche die Frage nach der wesentlichen Individualität ausgehend von den Göttinger und Münchner Phänomenologen, aber auch in Auseinandersetzung mit heutigen Philosophen angeht.²⁵ Eines ihrer

„Aber nicht nur das Ich, sondern auch das, was unter dem Begriff ‚Seele‘ zu erörtern ist, trägt dieses unverlierbare Zeichen der Individualität“ (SECRETAN Philibert, *Erkenntnis und Aufstieg*. Einführung in die Philosophie von Edith Stein, Innsbruck/Wien/Würzburg: Tyrolia/Echter 1992, S. 58); siehe ebenfalls SECRETAN Philibert, „Individuum, Individualität und Individuation nach Edith Stein und Wilhelm Dilthey“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*. Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991, Freiburg/München: Karl Alber 1993, S. 148-169, hier S. 155-157.

²² Siehe PAOLINELLI Marco, „Natura, spirito, individualità in Edith Stein“, in: Michele D’Ambra (Hg.), *Edith Stein. Lo spirito e la santità*, Quaderni dell’AIES 2, Rom: Edizioni OCD 2007, S. 51-112, besonders S. 89-103.

²³ Siehe BOUILLOT Bénédicte, *Le noyau de l’âme selon Edith Stein. De l’épochè phénoménologique à la nuit obscure*, De visu, Paris: Hermann 2015.

²⁴ Für eine Zusammenfassung und Auseinandersetzung mit diesem Werk siehe meinen Rezensionenartikel: „Le noyau personnel dans la philosophie steinienne. Au sujet de la thèse de Bénédicte Bouillot“, *FZPhTh* 63 (2016) 553-559.

²⁵ Siehe DE MONTICELLI Roberta, „L’individualité essentielle. Cinquième méditation“, in: *L’avenir de la phénoménologie*, Paris: Aubier 2000, S. 147-194; „Andrea o dell’individualità essenziale“, in: Gabriele Usberti (Hg.), *Modi dell’oggettività*, Mailand: Bompiani 2000, S. 111-136; „L’individualità essenziale. Appunti per una personologia fenomenologica“, in: Stefano Besoli und Luca Guidetti (Hg.), *Il*

Leitmotive, das sie mit Stein teilt, ist die Überzeugung, dass ich im alltäglichen Leben im Kontakt mit menschlichen Personen spontan von mehr als dem rein biologischen Leben ausgehe. Auch wenn diese Intuition nicht ausgesprochen wird, so schreibe ich doch implizit den menschlichen Personen eine wesentliche Individualität zu, anders als bei materiellen Gegenständen wie beispielsweise einem Stuhl. Anstatt diese spontane Einstellung zu stigmatisieren, will Stein philosophisch darüber Rechenschaft ablegen, wobei es ihr besonders um das Erkennen von Personen und ihrer Individualität geht.²⁶ De Monticelli wehrt sich gegen das „Dominant Model of Individuality“²⁷, das sie (sehr schematisch) bei Aristoteles, Thomas und den Empiristen entdeckt. Stattdessen zählt sie die Göttinger und Münchner Phänomenologen – darunter auch Stein – zusammen mit Scotus und Leibniz zu den Verfechtern eines „Essential Individuality Model“²⁸, gemäss welchem es phänomenologisch zu begründen gilt, dass die menschliche Individualität auf eine einzigartige, personale Qualität und nicht nur auf zufällige Lebensumstände zurückzuführen sei.

Von einer ganz anderen Warte aus hat sich Sarah Borden Sharkey, Professorin am Wheaton College in den USA, in ihrer Dissertation an die Frage der Individualität bei Stein gemacht.²⁹ Ihre Untersuchungen hat sie zunächst in Artikeln und schliesslich 2010 in ihrer Monographie *Thine Own Self* veröffentlicht.³⁰ Mit ihrem thomistischen Standpunkt kritisiert

realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga, Macerata: Quodlibet 2000, S. 657-672; „Mind and Essential Individuality“, in: *The Emergence of the Mind, Proceedings of the International Symposium March 2000*, Mailand: Fondazione Carlo Erba 2001, S. 239-251; „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, *AH 89* (2006) 171-184; „Subjectivity and Essential Individuality: A Dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (2008) 225-245.

²⁶ Siehe DEMONTICELLI Roberta, „L'individualité essentielle. Cinquième méditation“, S. 175-192.

²⁷ DEMONTICELLI Roberta, „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, S. 176.

²⁸ DEMONTICELLI Roberta, „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, S. 180.

²⁹ Siehe BORDEN Sarah, *An Issue in Edith Stein's Philosophy of the Person: The Relation of Individual and Universal Form in Endliches und ewiges Sein*, Fordham University 2001. Um die soeben eingeführte Unterscheidung von de Monticelli zu verwenden, könnten wir Borden als eine Repräsentantin des ‚dominant model of individuality‘ bezeichnen.

³⁰ Siehe BORDEN Sarah, *Edith Stein*, London-New York: Continuum 2003, S. 111f.; „What Makes You You?“, in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, S. 283-300, bes. 288-292; „Edith Stein and Individual Forms: A Few Distinctions regarding Being an Individual“, *IPS Yearbook* 7 (2006) 49-69; *Thine Own Self: Individuality in Edith*

sie vor allem Steins These, dass die personale Individualität nur durch die Annahme einer individuellen *a priori*-Form ausreichend begründet werden könne. Sie sieht darin die Gefahr, die allen gemeinsame menschliche Form zu relativieren, und die Möglichkeit, gewisse Personen als minderwertig zu betrachten.³¹ Ihrer Meinung nach ist eine Steinsche Auffassung der personalen Individualität nicht nötig, um die Individualität menschlicher Personen zu verstehen. Diese könne ausgehend vom Seinsakt der Person verstanden werden, durch den die Form *a posteriori* im Rahmen der Lebensumstände, aber auch durch die frei gesetzten Akte ausgebildet werde.³²

Rosa Errico teilt mit Borden das Interesse für Thomas. Aber anders als Borden geht sie in ihrer Dissertation und in weiteren Beiträgen davon aus, dass Stein nur aufgrund ihrer neuscholastischen Quellen zu ihrer Thomas-Kritik gekommen sei. Aufgrund der heutigen Thomas-Forschung müsse diese Divergenz jedoch in Bezug auf das Individuationsprinzip relativiert werden.³³ Errico zeigt das anhand von zwei verschiedenen Weisen, die menschliche Person zu betrachten: eine biologisch-natürliche (beispielsweise in *De ente et essentia*) und eine geistig-persönliche (beispielsweise in *De anima*).³⁴ Wenn Thomas die Individualität der menschlichen Person in ihrer Geistigkeit und Personalität betrachtet, dann sei kein grundlegender Unterschied zwischen Thomas und Stein mehr festzustellen.³⁵

Stein's Later Writings, Washington DC: Catholic University of America Press 2010. Für eine Auseinandersetzung mit dieser Arbeit, siehe meine Rezension in FZPhTh 60 (2013) 239-244.

³¹ Siehe BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 166-184. Siehe die Wiederaufnahme dieser Kritik im Schlusswort auf S. 344f.

³² Siehe BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 201-209.

³³ Siehe ERRICO Rosa, *Principio di individuazione e persona*, Rom: Aracne 2011. Schon vor der Publikation ihrer Dissertation hat Errico ihre Ergebnisse in zwei weiteren Artikeln zusammengefasst: siehe ERRICO Rosa, „La ‚materia signata quantitate‘. Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto“, *Aquinas* 50 (2007) 763-795, bes. 764f.; „Quantità e Qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso d'Aquino e Edith Stein“, in: Mobeen Shahid und Francesco Alfieri (Hg.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari: Laterza 2009, S. 181-208.

³⁴ In ihrer Dissertation widmet Errico die beiden ersten Teile der Unterscheidung zwischen dem Bereich des Logischen und des Realen (siehe ERRICO Rosa, *Principio di individuazione e persona*, S. 27-86), sowie des Natürlichen und des Geistigen (S. 87-145), um im dritten Teil Thomas mit Stein zu versöhnen (S. 147-205).

³⁵ „[R]iguardo all'individualità dell'essere umano, il disaccordo tra Tommaso e la Stein si affievolisce fino a scomparire“ (ERRICO Rosa, *Principio di individuazione e persona*, S. 207).

Robert McNamara interessiert sich in seiner philosophischen Doktorarbeit ebenfalls für das Verhältnis zwischen Thomas und Stein.³⁶ Thema seiner Arbeit ist die Auseinandersetzung Steins mit Thomas von Aquin und dem Thomismus in Bezug auf die Anthropologie, wobei er sich besonders ausführlich der Frage nach dem menschlichen Individuum widmet.³⁷ Dabei ist das achte Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* mit besonderer Berücksichtigung der *Elementa* Gredts Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Systematisch werden die Ähnlichkeiten und Abweichungen untersucht, insbesondere in Bezug auf die qualitative Individualität der Personen.³⁸

Auch Francesco Alfieri hat sich der Frage nach der Individualität bei Stein angenommen. In seiner Dissertation³⁹ und in weiteren Beiträgen⁴⁰ fragt er insbesondere nach dem Einfluss von Duns Scotus bei Stein. In

³⁶ Siehe die noch unveröffentlichte Arbeit: MCNAMARA Robert, *Edith Stein's Engagement with the Thought of Thomas Aquinas in Her Mature Philosophy of the Human Person*, Liverpool Hope University 2018; siehe ebenfalls „Human Individuality in Stein's Mature Works“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Mette Lebeck (Hg.), *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie, Akten der Internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015 in Wien und Heiligenkreuz*, Heiligenkreuz: Be&Be 2017, S. 124-139.

³⁷ Siehe MCNAMARA Robert, „The Human Individual“, in: *Edith Stein's Engagement with the Thought of Thomas Aquinas in Her Mature Philosophy of the Human Person*, 86-144.

³⁸ Ich hoffe, wie schon für die Arbeiten von Bouillot und Borden, auch über die Studie McNamaras eine ausführliche Rezension zu schreiben, sobald die Arbeit veröffentlicht ist.

³⁹ Siehe ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. La questione dell'individualità, Brescia: Morcelliana 2014.

⁴⁰ Siehe ALFIERI Francesco, „Il ‚principium individuationis‘ e il ‚fondamento ultimo‘ dell'essere individuale. D. Scoto e la rilettura fenomenologica di E. Stein“, in: Mobeen Shahid und Francesco Alfieri (Hg.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari: Laterza 2009, S. 209-259, bes. S. 258f.; „Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale“, in: Angela Ales Bello, Francesco Alfieri und Mobeen Shahid (Hg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Bari: Laterza 2010, S. 143-197; „The Intangible ‚Singularity‘ of the Human Being Observed through the ‚Spiritual Perception of the Fühlen‘“, *Agathos* 2 (2011) 26-48; „Die Originalität von Edith Steins Beantwortung der Frage nach dem Individuationsprinzip. Zu einer ‚Gründung‘ der Anthropologie“, *ESJ* 17 (2011) 101-128; „Hin zu einer Lösung der Frage nach dem *principium individuationis* in den Untersuchungen von Edith Stein und Edmund Husserl. Das Problem der *materia signata quantitate*“, in: Peter Volek (Hg.), *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*, Nordhausen: Bautz 2016, 74-113.

seinen Arbeiten geht es ihm um die historische Aufarbeitung der scotistischen Quellen Steins⁴¹ und um den Versuch, die Ähnlichkeiten zwischen Stein und Scotus anhand der Quellentexte aufzuzeigen.⁴² Neben seiner Scotus-Stein-Forschung, die zweifelsohne eine Forschungslücke schliesst, widmete sich Alfieri unter der Anleitung von Angela Ales Bello auch Steins phänomenologischen Untersuchungen und ihrer Originalität. Seine Frage nach der Bekundung der personalen Individualität beantwortet er in einer ausführlichen Analyse der Akte des Fühlens, die einen erkenntnistheoretischen Zugang zur Individualität von mir selbst und von anderen Personen ermöglichen.⁴³

2. Bemerkungen zur vorliegenden Arbeit

2.1 Die Fragestellung

Die Perspektive dieser Arbeit hängt mit den Grenzen der Sekundärliteratur zusammen. Diese Grenzen können anhand von vier Punkten aufgezeigt werden: *Erstens* ist in Bezug auf die geschichtliche Erforschung von Steins Quellen noch eine beträchtliche Arbeit zu leisten. Es ist beispielsweise erstaunlich, dass in der Sekundärliteratur meistens auf Gredt als neuscholastische Quelle hingewiesen wird, aber ohne das Werk dieses Autors zu berücksichtigen, obwohl er Stein den theoretischen Rahmen ihrer Untersuchung in *Endliches und ewiges Sein* liefert.⁴⁴ Häufig geht man von der heutigen Thomas- und Scotus-Forschung aus, wie sie Stein nicht kennen konnte und wie sie folglich auch nicht direkt hilft, Steins eigenen Weg und ihr eigenes Verständnis der Individualität aufzuarbeiten. Dazu sind die phänomenologischen Kenntnisse grundlegender, denn wie noch gezeigt werden soll, vollzog sich in Steins Frühwerken ein Durchbruch mit

⁴¹ Siehe ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scotto nel pensiero di Edith Stein*, S. 23-63.

⁴² Siehe ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scotto nel pensiero di Edith Stein*, S. 65-97 (Kapitel über Scotus) und S. 99-163 (Kapitel über Stein).

⁴³ Siehe ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scotto nel pensiero di Edith Stein*, S. 113-163 (Alfieri untersucht Steins Werke unter dem Gesichtspunkt des Fühlens der Individualität); „The Intangible ‚Singularity‘ of the Human Being Observed through the ‚Spiritual Perception of the Fühlen““, S. 41-45.

⁴⁴ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 Bde., Freiburg i. Brg.: Herder 1935 (im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* verwendet Stein diese Ausgabe) und das lateinische Original: *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 Bde., Freiburg i.Br.: Herder ⁵1929; siehe Teil II, Kap. 4, insbesondere S. 243-252.

der Annahme einer persönlichen Eigenart, die sie bis in die letzten Schriften hinein mit jeweils neuen Zugängen beibehält. *Zweitens* konzentrieren sich die Untersuchungen meistens auf Texte aus Steins Frühwerk sowie auf *Potenz und Akt* und *Endliches und ewiges Sein*. Damit sind die wichtigsten Beiträge von Stein abgedeckt, für ein weitergehendes Verständnis müssten aber auch weitere Texte mit komplementären Hinweisen berücksichtigt werden. Dazu zählen Steins Übersetzung von Thomas' *De veritate*, die verschiedenen Vorträge, die theologische Anthropologie von Münster sowie die geistlichen Texte.⁴⁵ *Drittens* ist Steins Verständnis der Individualität der menschlichen Person sowohl in phänomenologischer als auch in metaphysischer Hinsicht noch weiter zu erforschen. Damit wird nicht in Frage gestellt, dass schon viel wertvolle Arbeit geleistet wurde, wie aus den vorangehenden Angaben zur Sekundärliteratur hervorgeht. *Viertens* werden die theologischen Aspekte tendenziell nicht untersucht. Wenn die Frage nach der personalen Individualität als eine rein philosophische Frage verstanden wird, müssen theologische Bemerkungen konsequenterweise als Fremdkörper ausgegrenzt werden. Aber gerade diesbezüglich kann Steins eigene Perspektive neue Wege weisen. Hier sehe ich ein Manko in der Sekundärliteratur und eine Chance für diese Arbeit.

Aus den genannten Grenzen der Sekundärliteratur erwächst die Fragestellung dieser Arbeit. Die beiden ersten Grenzen (Quellenforschung und Berücksichtigung des Gesamtwerks) werden bei der Vorstellung der Methode aufgenommen.⁴⁶ Im Hinblick auf die dritte Grenze, die sich auf das Verständnis der Individualität der menschlichen Person bezieht, ist eine Bemerkung über die Entstehung dieser Arbeit anzufügen. Das ursprüngliche Ziel war, das Steinsche Verständnis der menschlichen Seele in ihrem Werk zu thematisieren.⁴⁷ Der Begriff ‚Seele‘ ist bei Stein bereits im Frühwerk mehrdeutig, wie Wulf anhand der verschiedenen Überarbeitungsstufen der *Einführung in die Philosophie* aufzeigen konnte.⁴⁸ Die

⁴⁵ Im Inhaltsverzeichnis kann man die genannten Schriften und die entsprechende Untersuchung in dieser Arbeit leicht finden.

⁴⁶ Siehe S. 16f.

⁴⁷ Siehe ALES BELLO Angela, „L'essere umano e la sua anima“, in: *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa: ETS 2003, S. 124-139; „Lo studio dell'anima“, in: Edith Stein. *La passione per la verità, Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea* 7, Padova: Messaggero ²2003 (1998), S. 29-43.

⁴⁸ Siehe WULF Claudia Mariéle, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, in: Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg u.a.: Herder 2004, S. IX-XXXIV, bes. S. XXX-XXXII; „Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins“, in: Beate

Seele wird zunächst ähnlich wie bei Husserl⁴⁹ in der Verbindung zum Leib verstanden und rückt dann in der Überarbeitung der *Einführung in die Philosophie* unter dem Einfluss von Conrad-Martius in die Nähe eines religiös-metaphysischen Verständnisses (EPh 144f.⁵⁰). Die Seele in diesem klassischen Sinn kann nach Stein dreifach differenziert im Hinblick auf das Wesen, ihre Vermögen mit verschiedenen Eigenschaften und die Erlebnisse betrachtet werden. Die Frage nach dem Wesen der Seele ist zentral, weil es als Prinzip der Einheit und der Entfaltung, aber noch grundlegender als Prinzip der Individualität der menschlichen Person in Anspruch zu nehmen ist.⁵¹ Die Frage nach dem individuellen Wesen der Seele avanciert zur anthropologischen Schlüsselfrage.

Die weitläufige Frage nach der Seele begrenzte sich auf ihre Individualität, aber gleichzeitig weitete sich die Frage auch aus, weil die Individualität der menschlichen Person nicht allein in der Seele beschlossen liegt. Als Hypothese kann hier die Ansicht eingeführt werden, dass die Individualität der menschlichen Person zwei zusammengehörende Aspekte hat, die allen Umwelteinflüssen vorausgehen: einen *numerischen* (oder

Beckmann und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 249-267, bes. S. 258-260.

⁴⁹ Siehe Husserls Seelenbegriff im zweiten Band der Ideen, die bekanntlich von Stein ausgearbeitet wurden, und in denen nach Husserl die Seele in der „Verknüpfung mit dem materiellen Leibe Objekt naturwissenschaftlicher Forschung“ wird (HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. von Mary Biemel, Hua IV, Den Haag: Nijhoff ²1991 (1952), S. 90; Kurztitel: HUSSERL, *Ideen II*).

⁵⁰ Siehe STEIN Edith, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg u.a.: Herder 2004; Sigel: EPh. Der Einfluss Conrad-Martius' wird von Ingarden genannt: siehe INGARDEN Roman, „Über die philosophischen Forschungen Edith Steins“, FZPhTh 26 (1979) 456-480; polnisches Original: „O badaniach filozoficznych Edyty Stein“, *Znak* 23 (1971) 389-409. Steins Kommilitone weist auf die Schwierigkeit in der Entwicklung ihres Seelenbegriffs hin: Sie verstehe die Seele zunächst als leibgebunden, bevor sie die Seele unter dem Einfluss Conrad-Martius' näher beim Geist sehe (siehe S. 478f.).

⁵¹ Siehe BETSCHART Christof, „Kern der Person‘. (Meta)-Phänomenologische Begründung der menschlichen Person nach Edith Steins Frühwerk“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner, Dresden: Thelem 2010, S. 61-72. In diesem Artikel geht es um den Kern der Person als Prinzip der Einheit, der Individualität und der Entfaltung der menschlichen Person. Der Kern der Person entspricht dem, was Stein später ‚Wesen der Seele‘ nennen wird (siehe PA 175), wobei beim Kern der Akzent auf dem Individuellen des Wesens liegt.

auch formalen) und einen *qualitativen* (oder auch materialen) Aspekt. Diese Unterscheidung hängt eng mit der Unterscheidung zwischen dem (reinen) Ich und der Seele zusammen, die Stein in verschiedener Terminologie in all ihren Werken verwendet. Gerl-Falkovitz, sowie Fetz, Schulz und Epis, haben das Verhältnis von reinem Ich und Seele untersucht.⁵² Bei allen vier Autoren kommt zum Ausdruck, dass das reine Ich nicht als bedingungsloses Fundament der menschlichen Person angesehen werden kann, sondern dass es notwendigerweise im Verhältnis zum Wesen der Seele aufzufassen sei. Dieses Wesen ist nach Stein individuell und zwar im Sinne einer qualitativen Einzigartigkeit. Doch wie lässt sich diese qualitative Einzigartigkeit erkennen? Etwas von ihr lässt sich im Leben der Person spüren, insbesondere in der Art und Weise, Werte zu fühlen. Gleichzeitig betont Stein immer wieder, dass die qualitative Einzigartigkeit oder Individualität weder endgültig erfasst noch begrifflich ausgedrückt werden könne. Es ist kein Zufall, dass in ihren religionsphilosophischen und geistlichen Texten die qualitative Individualität als Geheimnis angesprochen wird, so wie die Trinität Geheimnis ist.

Im Unterschied zur weiteren Sekundärliteratur ist dieser Arbeit, als Antwort auf die vierte Grenze, ein theologischer Ansatz eigen. Es wird danach gefragt, wie die Theologie den philosophischen Diskurs in der Frage nach der personalen Individualität erhellen kann. Die Voraussetzung für diese Möglichkeit ist das Abbildverhältnis zwischen göttlichen und menschlichen Personen, die bei Stein zum Leitmotiv ihrer anthropologischen Fragen wird und die insbesondere in der Unterscheidung des Trägers vom Wesen eine entscheidende Rolle spielt. Doch dieses Abbildverhältnis kann von oben nach unten und umgekehrt erforscht werden. Es stellt sich einerseits die Frage: Wie erhellt die Theologie durch ihre Rede von den göttlichen Personen die (christliche) Philosophie? Aber

⁵² Siehe GERL Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht*, S. 119; FETZ Reto Luzius, „Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*, Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991, Freiburg/München: Karl Alber 1993, S. 287; SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person*, bes. S. 65-78. 101-107. 138-151; „Il concetto di coscienza nella fenomenologia di E. Husserl e di E. Stein“, *Aquinas* 39 (1996) 291-305, bes. 299-301; „Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell'identità“, *RTLu* 12 (2007) 511-530, bes. 518f. u. 521-523 (engl. Übers. „Toward the Subjectivity of the Human Person: Edith Stein's Contribution to the Theory of Identity“, *ACPQ* 82 (2008) 161-176, bes. 167f. u. 170f.); EPIS Massimo, „Io, anima, persona nella fenomenologia di E. Stein“, *Teologia* 27 (2002) 52-70, hier 68; *Fenomenologia della soggettività*. Saggio su Edith Stein, Mailand: LED 2003, S. 74-78 u. 159.

andererseits ist auch die Frage zu stellen, auf die Stein keine explizite Antwort gibt: Wie erhellt die Philosophie durch ihre Rede von den menschlichen Personen die Theologie? Wenn das Abbildverhältnis oder die Analogie zwischen göttlichen und endlichen Personen bei Stein ernst genommen wird, dann wird trotz aller *major dissimilitudo* auch die genannte zweifache Bedeutung der Individualität nicht nur die menschlichen, sondern auch die göttlichen Personen betreffen.

2.2 Terminologie, Methode und Vorschau auf den Inhalt

1. In der Fragestellung wurde ersichtlich, dass die *Terminologie* Steins in ihren Werken grosse Veränderungen durchmacht, weshalb an dieser Stelle ein terminologischer Hinweis eingefügt werden soll. Wie bereits im Untertitel ersichtlich, wird in dieser Arbeit häufig von ‚personaler Individualität‘ gesprochen, womit die zur konkreten menschlichen Person oder zum konkreten Menschen gehörige Individualität gemeint ist. Die Begriffe ‚menschliche Person‘ und ‚Mensch‘ werden synonym verwendet.⁵³ Die Rede von der Individualität ist bei Stein in den meisten ihrer Schriften üblich, auch wenn sie den Ausdruck ‚personale Individualität‘ nicht als solchen verwendet. Hingegen spricht sie von der „menschlichen Individualität“ (PA 258) und von der „Individualität des Menschen“ (AMP 93). Es gilt deshalb, die Verwendung des Ausdrucks ‚personale Individualität‘ zu legitimieren. Drei Gründe können genannt werden: *Erstens* ist ein Begriff notwendig, mit dem kurz auf eine facettenreiche Realität verwiesen werden kann. *Zweitens* gibt es bei Stein keine werkübergreifende

⁵³ Bei Stein werden in den christlich geprägten Werken die Begriffe ‚menschliche Person‘ und ‚Mensch‘ synonym verwendet. Das wird besonders deutlich in ihrer Vorlesung zur philosophischen Anthropologie in Münster, der sie den Titel ‚Aufbau der menschlichen Person‘ gibt, aber im ausführlichen Inhaltsverzeichnis schreibt sie meistens nur noch ‚Mensch‘, selbst wenn es um das Geistige geht (siehe STEIN Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöller, ESGA 14, Freiburg u.a.: Herder 2004, S. 30-32; Sigel: AMP). Im Frühwerk stellt sich die Sachlage komplexer dar, denn Stein spricht sowohl von der geistigen als auch von der empirischen Person (siehe STEIN Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, ESGA 5, Freiburg u.a.: Herder 2008, S. 129 [Erstausgabe 1917, S. 125]; Sigel: PE). Das Wort ‚Mensch‘ bezieht sich normalerweise auf die empirische, psychophysische Dimension der Person. In dieser Arbeit werden die beiden Worte synonym verwendet, und es wird jeweils am Kontext ersichtlich, welcher Aspekt des Person- oder Menschseins gemeint ist. Gleicher Meinung ist KNAUP Marcus, „Das Verständnis der Person bei Edith Stein“, JRPh 6 (2007) 123-157, hier 128.

Ausdrucksweise, die sie in all ihren Schriften gleichermaßen anführt und derer ich mich hier bedienen könnte. Nötig ist folglich eine Formulierung, die *einerseits* die Kontinuität in Steins Werk trotz der terminologischen Verschiebungen erkennen hilft und die *andererseits* die terminologische Einheit für diese Studie schafft. *Drittens* hat der Ausdruck ‚personale Individualität‘ den Vorteil, dass er nicht nur die Individualität der menschlichen Person, sondern auch der göttlichen Personen und der Engel bezeichnen kann. Die Analogizität des Personbegriffs wird besonders im zweiten Teil dieser Studie von grosser Wichtigkeit sein.

Damit ist jedoch noch nicht gesagt, was die Individualität in Bezug auf die menschliche Person genau bezeichnet. An ganz wenigen Stellen in Steins Werk meint das Wort die konkrete Erscheinungsform der Person in der Geschichte. So etwa, wenn sie in ihrer Dissertation von der „historisch feststehende[n] Individualität“ (PE 128 [123]) Caesars, oder wenn sie in der *Einführung in die Philosophie* von „äußerlich bedingte[r] Individualität“ (EPH 134) spricht. Es wird damit ausgedrückt, dass die Umstände einen Einfluss auf die Person in ihrer Entwicklung ausüben. In dieser Studie wird das Wort nicht in diesem seltenen Sinn verwendet, denn an fast allen Stellen bezeichnet Stein mit der Individualität das, was in der Person für alle Entwicklung vorausgesetzt ist. Diese innere Bedingung hat Stein zufolge, wie bereits angedeutet, zwei Aspekte: *einerseits* das reine Ich oder den Selbstand, und *andererseits* die qualitative Eigenart. Wie in Steins Werken schrittweise herausgearbeitet wird, handelt es sich um einen numerischen und einen qualitativen Aspekt der Individualität. Beide gehören notwendigerweise zusammen. Die formale Individualität schreibt Stein dem reinen Ich⁵⁴, der Selbstheit, dem ursprünglichen Bewusstsein oder später, in einer metaphysischen Perspektive, der Subsistenz, dem Selbstand, dem Träger oder der Leerform zu. Die materiale Individualität erkennt sie in einer persönlichen Eigenart im ‚Kern der Person‘ oder im Innersten der Seele, die sie auch *Quale* oder *ποῖον* nennt. Mein Interesse wird sich vor allem auf diesen qualitativen Aspekt der personalen Individualität richten.

⁵⁴ Nach Husserl ist das reine Ich „völlig leer an Wesenskomponenten, es hat gar keinen explikabeln [sic] Inhalt, es ist an und für sich unbeschreiblich: reines Ich und nichts weiter“ (HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hg. von Karl Schuhmann, Hua III/1, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1995, S. 179 [160], §80; Kurztitel: HUSSERL, *Ideen I*). Stein teilt Husserls Verständnis des reinen Ich, interpretiert es jedoch neu, indem sie das reine Ich in einer notwendigen Beziehung zum Wesen der Seele sieht.

2. In Bezug auf die *Methode* ist zunächst zu sagen, dass die Frage nach der personalen Individualität die Kenntnis der Steinschen Anthropologie an vielen Stellen voraussetzt. In dieser Arbeit werden diese anthropologischen Hintergründe jeweils dazugenommen, wenn sie zum Verständnis notwendig sind. Das Ziel ist, in der ganzen Arbeit der Fragestellung zu folgen und möglichst wenig davon abzuweichen. Dazu habe ich die diachrone Analyse des Steinschen Gesamtwerks gewählt, wobei ausgewählte Schlüsselstellen Steins und ihre Quellen besondere Beachtung finden. In den beiden Hauptteilen wird Steins Verständnis der personalen Individualität in einer quellenorientierten und chronologischen Perspektive aufgearbeitet. In Bezug auf die Quellen geht es zunächst um die Dokumente, die im Edith Stein-Archiv im Karmelitinnenkloster in Köln aufbewahrt werden.⁵⁵ Die Arbeit mit dem Nachlass, den weiteren Manuskripten und Exzerpten wird neue Einblicke in Steins Kenntnisse und Arbeit bringen. Es geht aber auch um das Studium der Quellen Steins, wodurch gleichzeitig ermöglicht wird, die Originalität ihres Ansatzes besser aufzuzeigen.

In der Arbeit wird für die Untersuchung der Steinschen Werke ausser an wenigen angegebenen Stellen die Chronologie in der Redaktion der Texte berücksichtigt. Durch die Berücksichtigung des Steinschen Gesamtwerks zeigt sich der hohe Stellenwert der Frage nach der Individualität. Diese Vorgehensweise wird ermöglichen, sowohl die Kontinuität als auch die Entwicklung in Steins Verständnis aufzuzeigen. Bereits innerhalb des Frühwerks gelangt Stein in einer entscheidenden Vertiefung zu ihrem Verständnis der qualitativen Einzigartigkeit jeder Person, das sie nicht mehr aufgeben wird. Dieses Verständnis ist jedoch begleitet von mehreren terminologischen Verschiebungen, die in den verschiedenen Kapiteln aufzuweisen sind. Diese Verschiebungen machen auch deutlich, wie schwierig es ist, Stein synchron zu lesen, weil ihre Begriffe teilweise stark in der Bedeutung schwanken.

Die Besonderheit dieser Arbeit besteht wie schon angedeutet darin, dass die theologische Dimension der Frage eingehend untersucht wird. Steins theologische Anmerkungen werden deshalb besonders genau untersucht. Wo sie ihr Verständnis der personalen Individualität mit Bibelzitate belegt, wird die Steinsche Interpretation jeweils in der Exegese verortet. Zum Verständnis der Steinschen Aussagen werden beispiels-

⁵⁵ Im Literaturverzeichnis wird unter den Quellen angegeben, ob die Bücher im Nachlass des Edith Stein-Archivs (Sigel: ESA Nachlass) zu finden sind. Die weiteren Dokumente aus dem Archiv werden im Literaturverzeichnis nach den Texten Steins in einem eigenen Abschnitt aufgelistet (siehe S. 355).

weise die Texte des Lehramtes⁵⁶, die patristischen und mittelalterlichen Quellen, insbesondere Augustinus und Thomas, die weiteren theologischen Quellen wie Scheeben oder Przywara herangezogen. Es wird sich zeigen, dass die theologischen Hinweise Steins an gewissen Stellen die philosophische Untersuchung bekräftigen und an anderen Stellen erweitern, insbesondere in den Fragen nach dem Sinn der personalen Individualität. Wieder an anderen Stellen wird die Vertiefung der philosophischen Untersuchung durch die Theologie ermöglicht. Das ist vor allem in der Unterscheidung zwischen Person und Natur in der Trinität und in Jesus Christus der Fall. Wie noch zu zeigen bleibt, entspricht diese Unterscheidung derjenigen zwischen numerischer und qualitativer Individualität bei der menschlichen Person.

3. Abschliessend steht eine kurze Vorschau auf den Gedankengang dieser Arbeit aus. Die beiden Hauptteile dieser Studie thematisieren zunächst Steins Frühwerke und anschliessend die christlich geprägten Texte aus der Zeit nach ihrer Taufe.⁵⁷ Im ersten Hauptteil über das Frühwerk ist für die Darstellung und Auswertung von Steins Verständnis der personalen Individualität das chronologische Vorgehen besonders hilfreich, um die Entwicklung von Steins Verständnis der personalen Individualität aufzuzeigen. Die Frage nach der personalen Individualität stellt sich bei Stein im Kontext des Verhältnisses von Anlage und Umwelt, und führt sie zur Überzeugung, dass eine qualitative Individualität des Kerns der Person allen Umwelteinflüssen vorausgeht. In den späteren Werken, die im zweiten Hauptteil zu untersuchen sind, ändert sich ihre Auffassung nicht mehr grundlegend. Dafür tritt Stein mit anderen philosophischen und theologischen Gesprächspartnern – Thomas, Duns Scotus, Scheeben, Przywara, Roland-Gosselin, Manser, Gredt – in einen Dialog. Dieser neue Kontext führt sie zu einer philosophischen Reflexion

⁵⁶ Siehe im Literaturverzeichnis auf S. 378f.

⁵⁷ Die Unterscheidung ist nicht absolut zu setzen, denn Steins *Untersuchung über den Staat* wurde teilweise auch nach ihrer Taufe verfasst und erst 1925 veröffentlicht, und die Abhandlung *Freiheit und Gnade* ist bereits vor ihrer Taufe christlich geprägt. Unter den christlich geprägten Werken können die mehr systematischen und die geistlichen Texte voneinander unterschieden werden. In diesem Sinn wurde in der Sekundärliteratur Steins Werk schon sehr früh in drei Schaffensphasen – Phänomenologie, christliche Philosophie, Mystik – unterteilt: GELBER Lucy, LEUVEN Romaeus, „Schaffensphasen“, in: Edith Stein, *Welt und Person*, ESW 6, Louvain/Freiburg: Nauwelaerts/Herder 1962, S. IX-XI; GUILLEAD Reuben, *De la phénoménologie à la science de la Croix*. L'itinéraire d'Edith Stein, Louvain/Paris: Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts 1974, S. 11. Diese Unterscheidung ist pädagogisch sinnvoll, sollte aber nicht dazu führen, die Kontinuität in Steins Werk zu übersehen.

des christlichen Glaubens und zu ihrer Auffassung einer christlichen Philosophie, wie sie in der Frage nach der personalen Individualität mit theologischen Hinweisen und Argumenten konkretisiert wird. Die Integration von Steins geistlichen Texten wird dabei helfen, die Frage nach der Erkennbarkeit der personalen Individualität neu zu stellen und deren Geheimnischarakter ernst zu nehmen. Die Analogie von Gottes- und Selbsterkenntnis, von göttlicher und menschlicher Person, soll Anthropologie und Theologie in der Frage nach der Individualität in einen Dialog bringen, der sowohl die anthropologischen als auch die theologischen Untersuchungen bereichert.

ERSTER TEIL

Edith Steins Verständnis der personalen Individualität in ihrem Frühwerk

EINLEITUNG

Im *Status quaestionis* wurde deutlich, welcher grosser Stellenwert der Frage nach der Individualität der menschlichen Person zukommt. In der folgenden Untersuchung von Steins Frühwerk werden wir uns auf die Frage nach der qualitativen Individualität konzentrieren und uns dazu dem Verständnis dessen zuwenden, was Stein an mehreren Stellen den ‚Kern der Person‘ nennt.¹ Sechs Werke Steins werden thematisch untersucht: zunächst ihre Dissertation *Zum Problem der Einfühlung* (Sigel: PE²), ihre *Einführung in die Philosophie* (Sigel: EPh³), dann drei weitere Beiträge im Husserl-Jahrbuch: *Psychische Kausalität* (Sigel: PK⁴), *Individuum und Gemeinschaft* (Sigel: IG⁵) und *Eine Untersuchung über den Staat* (Sigel: US⁶), sowie schliesslich ihre religionsphilosophische Abhandlung *Freiheit und Gnade* (Sigel: FG⁷). Besonders eingehend werden die Dissertation und

¹ In dieser Arbeit wird die formale Individualität im Frühwerk nicht ausführlich studiert; das bedeutet nicht, dass sich dieser Aspekt darin nicht findet. Stein spricht ab der Dissertation von der Individualität des reinen Ich. Dennoch zieht sie es vor, diese Individualität des reinen Ich ‚Selbstheit‘ zu nennen (siehe PE 54 [41]).

² Siehe Fussnote 53 auf S. 14.

³ Siehe Fussnote 50 auf S. 12.

⁴ Siehe STEIN Edith, „Psychische Kausalität“, in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöllner, ESGA 6, Freiburg u.a.: Herder 2010, S. 3-109 [1-116]. In eckigen Klammern steht jeweils die Seitenzahl der Erstausgabe von 1922.

⁵ Siehe STEIN Edith, „Individuum und Gemeinschaft“, in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, S. 110-262 [116-283]. In eckigen Klammern steht jeweils die Seitenzahl der Erstausgabe von 1922.

⁶ Siehe STEIN Edith, *Eine Untersuchung über den Staat*, eingel. und bearb. von Ilona Riedel-Spangenberg, ESGA 7, Freiburg u.a.: Herder 2006.

⁷ Siehe STEIN Edith, „Freiheit und Gnade“ (1921), in: „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), ESGA 9, Freiburg u.a.: Herder 2014, S. 8-72.

die *Einführung in die Philosophie* behandelt, weil anhand von ausgesuchten Stellen in diesen beiden Werken eine entscheidende Entwicklung von Steins Verständnis der personalen Individualität aufgezeigt werden kann. In allen genannten Schriften geht Stein phänomenologisch vom bewussten Ich und seinen Erlebnissen aus, um die inneren und äusseren Bedingungen der personalen Entfaltung und Entwicklung aufzuweisen. Das Verhältnis von Anlage (inneren Bedingungen) und Umwelt (äusseren Bedingungen) erweist sich als Steins Zugang zur Frage nach der personalen Individualität. Der Kern der Person wird von Stein als die innere Bedingung für die Entfaltung der Person verstanden, wobei Stein ihr Verständnis der wesentlichen Individualität der menschlichen Person immer mehr akzentuiert. Bei der Darstellung dieser Entfaltung wird die Komplexität ihres Verständnisses des Kerns der Person zu Tage treten, in dem Stein sowohl die allgemeinmenschlichen sinnlichen, seelischen und geistigen Fähigkeiten, deren individuelle Ausprägung sowie eine individuelle, persönliche Note – die qualitative Individualität – unterscheidet.

ERSTES KAPITEL

Zum Problem der Einfühlung

1. Situierung

Edith Stein widmete sich in ihrer hauptsächlich 1916 entstandenen Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung*¹ zunächst der Untersuchung der Einfühlungsakte,² um davon ausgehend in den beiden folgenden Teilen zur Klärung der Konstitution des eigenen und fremden psychophysischen Individuums sowie der eigenen und fremden Persönlichkeit vorzudringen (PE 53f. [40f.]). Zunächst fällt auf, dass Stein die Seele, den Leib und die Individualität des Menschen als Konstituentien des psychophysischen Individuums untersucht und es im Anschluss an Husserl den Naturgegenständen zuordnet.³ Nach Stein kommt das Individuum oder das individuelle Ich zustande, indem „die Bewußtseinseinheit eines Ichs und ein physischer Körper sich untrennbar zusammensch[ließ]en, wobei jedes von ihnen einen neuen Charakter annimmt, der Körper als Leib, das Bewußtsein als Seele des einheitlichen Individuums“ (PE 74 [63]). An dieser Stelle interessiert uns nicht die erkenntnistheoretische Frage nach der Begründung, wie das Bewusstsein als seelische Realität verstanden werden kann.

¹ Siehe die mittlerweile sehr umfangreiche Sekundärliteratur zu diesem Thema: HEDWIG Klaus, „Über den Begriff der Einfühlung in der Dissertationsschrift Edith Steins“, in: Leo Elders (Hg.), Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung, Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.-4. November 1990, Würzburg: Naumann 1991, S. 239-251; KÖRNER Reinhard, „Einfühlung nach Edith Stein. Phänomenologie und Christsein heute“, ESJ 5 (1999) 325-338; MACINTYRE Alasdair, „Stein on Our Knowledge of Other Minds“, in: Edith Stein. A Philosophical Prologue (1913-1922), S. 75-87; DE GENNES Marie-Jean, „Une question controversée: l'empathie chez Edith Stein“, in: Une Femme pour l'Europe: Edith Stein (1891-1942), Actes du Colloque international de Toulouse (4-5 mars 2005), CES 2, Paris/Toulouse/Genève: Cerf/Carmel/Ad Solem 2009, S. 107-129.

² Diese Untersuchung geschieht in der ursprünglichen Arbeit im zweiten Teil, der in der gedruckten Arbeit als erster Teil figuriert. Die ursprünglichen Teile eins sowie fünf bis sieben blieben ungedruckt und gelten als verschollen; siehe SONDERMANN Maria Antonia, „Einführung“, in: PE XXI. In dieser Arbeit werden die drei gedruckten Teile von Steins Doktorarbeit wie in der *Edith Stein Gesamtausgabe* nach ihrer ursprünglichen Ordnung als Teile zwei bis vier benannt.

³ Im Hintergrund steht Husserls Definition des Individuums: „Ein Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum [ein *selbständiges* Wesen] ist, heisst ein *Individuum*“ (HUSSERL, *Ideen I*, §15, S. 35 [29]).

Es soll nur darauf hingewiesen werden, dass Stein im vierten Teil das Bewusstsein im Anschluss an Husserls transzendentalen Ansatz in einer neuen Perspektive als objekt-konstituierend betrachtet. Für unsere Fragestellung ist wichtig, dass Stein die leiblichen und seelischen Erlebnisse wie auch die dadurch sich konstituierenden leiblichen und seelischen Beschaffenheiten des Individuums als ausgehend vom reinen Ich (PE 54 [41]) betrachtet. Das qualitätslose reine Ich ist Bedingung der Möglichkeit der konstitutiven Leistung, jedoch ohne das sich konstituierende Individuum qualitativ zu bestimmen.⁴ Vielmehr wird die Entwicklung von Leib und Seele auf äussere Umstände zurückgeführt und im Zusammenhang einer kausalen Untersuchung der Natur thematisiert.

Die Betrachtung von Leib und Seele als Naturgegenstände ist nach Stein nicht „konsequent durchzuführen, schon bei der Konstitution des psychophysischen Individuums leuchtete an mehreren Stellen etwas hindurch, was über diesen Rahmen hinausgeht“ (PE 108 [102]). Im vierten Teil der Arbeit mit dem Titel „Einfühlung als Verstehen geistiger Personen“ wird *dasselbe* psychophysische Individuum unter einem neuen Gesichtspunkt betrachtet. Es geht nicht mehr um seine Eingliederung in den Kausalzusammenhang der Natur, sondern um den Motivationszusammenhang der geistigen Person, die sich nach Stein in Anlehnung an Scheler in den verschiedenen Gefühls- und Willenserlebnissen konstituiert. In diesen relativ kurzen Untersuchungen versucht Stein die „Wesenszusammenhänge zwischen der Rangordnung der Werte, der Tiefenordnung der Wertgefühle und der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person“ (PE 119 [113]) aufzudecken. Es ist festzuhalten, dass sich nach Stein in den Gefühlserlebnissen die Schichtenordnung der Person nicht konstituiert, sondern enthüllt. Die personalen Schichten, oder – wie Stein in der Folge sagt – die personale Struktur, werden als eine innere Bestimmtheit verstanden, die allen äusseren Umständen vorausgeht und mit ihnen in Wechselbeziehung tritt. Der wichtige Paragraph über „Seele und Person“ (PE 127-130 [122-125]) untersucht die Frage, wie sich die Person von der Seele unterscheidet und welche Beziehung sie miteinander haben. Stein versteht die Seele, wie erwähnt, als Natur, die dem Einfluss äusserer Umstände ausgesetzt ist, wohingegen die Person im Sinne von Husserls Wesenslehre die apriorische, innere Bestimmtheit bezeichnet.

⁴ Das reine Ich wird von Stein als individuell aufgefasst und erhält an derselben Stelle auch den Titel ‚Selbstheit‘. Es handelt sich um die formale Individualität der menschlichen Person, dass sie aufgrund des reinen Bewusstseins sie selbst und keine andere ist. In diesem ersten Teil richtet sich das Augenmerk jedoch nicht auf diesen Aspekt der Individualität.

Gemäss Steins Terminologie bezieht sich die Frage nach der wesentlichen Individualität der Person folglich zunächst auf die (geistige) Person und erst in zweiter Linie auf die Seele und den Leib.⁵

2. Textanalyse

„Dieser Mensch ist so beschaffen, weil er den und den Einflüssen ausgesetzt war; unter anderen Umständen hätte er sich anders entwickelt, seine ‚Natur‘ hat etwas empirisch Zufälliges, man kann sie sich mannigfach abgewandelt denken. Aber diese Variabilität ist keine unbegrenzte, wir stoßen dabei auf Schranken. Nicht nur, daß die kategoriale Struktur der Seele als Seele erhalten bleiben muß, auch innerhalb ihrer individuellen Gestalt treffen wir auf einen unwandelbaren Kern: die personale Struktur.“ (PE 127f. [122f.])

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Feststellung, dass die empirisch feststellbaren Beschaffenheiten eines Menschen durch verschiedene Umwelteinflüsse erklärt werden können. Diese kausale Erklärung nimmt die erwähnten Untersuchungen Steins im dritten Teil ihrer Dissertation auf, wo sie die verschiedenen leiblichen und seelischen Beschaffenheiten behandelt. Aus dem unmittelbaren Kontext wird klar, dass sich Stein an dieser Stelle nicht für eine kausale Erklärung der leiblichen Entwicklung interessiert, wie beispielsweise die Nahrung das Wachstum beeinflusst, sondern für die Beschaffenheiten der Seele. Seelische Beschaffenheiten sind uns nicht direkt zugänglich, sondern bekunden sich in unseren Erlebnissen: Die Schärfe der Sinne bekundet sich uns in den Erlebnissen der äusseren Wahrnehmung; die Willensstärke oder -schwäche bekundet sich in der Bestimmtheit der Willensakte; die Feinfühligkeit verrät sich in der Intensität unserer Gefühle (PE 56 [43]); das Gedächtnis bekundet sich in den Erlebnissen der Erinnerung (PE 127 [122]). Später in *Psychische Kausalität* hat Stein die Lebenskraft als die grundlegende seelische Beschaffenheit⁶ herausgestellt, die sich in den Lebensgefühlen der Frische, der Mattigkeit, der Überwachtheit oder der Reizbarkeit bekundet, die ihrerseits alle anderen Erlebnisse spezifisch färben (PK 19 [16]). Wenn ich

⁵ Bereits an dieser Stelle ist vorzuschicken, dass Stein ihre Auffassung in *Individuum und Gemeinschaft*, etwa drei Jahre später geschrieben, revidieren wird; siehe S. 69f.

⁶ Das Wort ‚Seele‘ in der Dissertation wird durch das Wort ‚Psyche‘ in *Psychische Kausalität* ersetzt. Stein nennt die seelischen Beschaffenheiten nunmehr ‚psychische Eigenschaften‘ (siehe zum Beispiel PK 24 [21] u. 27 [25]).

mich beispielsweise frisch fühle, dann sind alle meine Erlebnisse von dieser Frische gefärbt.

Je nach Umwelteinflüssen entwickeln sich die seelischen Beschaffenheiten verschieden. Ein Inuit, der sehr häufig verschiedene Abstufungen weisser Farbe sieht, kann diese besser differenzieren als andere Menschen, die diesen Eindrücken weniger oft ausgesetzt sind. Das Gedächtnis lässt sich trainieren. Die Lebenskraft wird bei der Tätigkeit verbraucht und erneuert sich mit Schlaf oder Nahrungsaufnahme. Wir können uns gut vorstellen, dass sich unsere seelischen Beschaffenheiten anders entwickelt hätten, wenn wir in anderen Verhältnissen gelebt hätten. Wären wir in Grönland aufgewachsen, so könnten auch wir mehr Weissnuancen unterscheiden.

Dass die Entwicklung der seelischen Beschaffenheiten zweier Menschen verschieden ausfallen muss, macht keine Probleme. Die Umwelteinflüsse für zwei Menschen können nicht identisch sein, weil ihre Stellung im Raum zur gleichen Zeit prinzipiell nicht dieselbe sein kann und folglich dieselben Gegenstände aus verschiedener Perspektive anders gegeben sind. Die Verschiedenheit in der Gegebenheit der Gegenstände begründet die Verschiedenheit der Erlebnisse und führt zu einer verschiedenen Entwicklung der seelischen Beschaffenheiten mittels dieser Erlebnisse. Man kann zwar beispielsweise vermuten, dass zwei Menschen dieselbe Schärfe ihres Sehannes haben, doch wenn es um die Wahrnehmung konkreter Gegenstände geht, so wird das Erkennen der Gegenstände von den vorausgehenden Wahrnehmungserlebnissen beeinflusst und kann deshalb in zwei Menschen nicht identisch sein. Analog gilt für alle seelischen Beschaffenheiten, dass in der empirischen Betrachtung keine identischen seelischen Beschaffenheiten in zwei verschiedenen Menschen zu finden sind, was auch im Fall von eineiigen Zwillingen oder von Klonen der Fall ist.

Die Individualität der seelischen Erlebnisse und Beschaffenheiten bezieht sich auf das psychophysische Individuum, das von Stein im Zitat als ‚Mensch‘ und nicht als Person bezeichnet wird. Unter dem Begriff ‚Mensch‘ versteht Stein die konkrete Person, aber nur insofern sie „in den ganzen Zusammenhang der physischen und psychischen Wirklichkeit“ (PE 127 [122]) eingegliedert ist, das heisst insofern sie ‚Natur‘ ist und Kausalgesetzen untersteht (PE 129 [125]). Diese Betrachtung der menschlichen Person ist eine Abstraktion. Die oben genannten Beispiele in Bezug auf die Entwicklung der Sinne, des Willens, des Gefühls, des Gedächtnisses und der Lebenskraft sind unbefriedigend, wenn nur äussere Einflüsse berücksichtigt werden. Erfahrungsgemäss kann durch Übung nicht alles erreicht werden:

„Aber diese Variabilität [der ‚Natur‘ des Menschen] ist keine unbegrenzte, wir stoßen dabei auf Schranken. Nicht nur, daß die kategoriale Struktur der Seele als Seele erhalten bleiben muß, auch innerhalb ihrer individuellen Gestalt treffen wir auf einen unwandelbaren Kern: die personale Struktur.“ (PE 127f. [122f.])

Eine schrankenlose seelische Entwicklung ist kontraintuitiv. Aus unserer Erfahrung⁷ kennen wir Personen, die musikalisch oder künstlerisch mehr als andere begabt sind, die mehr oder weniger gut hören oder sehen, die ein besseres oder schlechteres Gedächtnis haben, mehr oder weniger willensstark oder feinfühlig sind. Die allgemein übliche Rede von Talenten und natürlichen Gaben beruht auf der Annahme, dass die Entwicklung an bereits existierende Unterschiede anknüpft. Bereits im dritten Teil hat Stein die Abhängigkeit der Umwelteinflüsse von einer zugrundeliegenden Struktur der Seele hervorgehoben: „Die eigentümliche Struktur der seelischen Einheit hängt von dem eigentümlichen Gehalt des Erlebnisstroms ab und umgekehrt – wie wir sagen müssen, nachdem sich uns die Seele konstituiert hat – der Gehalt des Erlebnisstroms hängt von der Struktur der Seele ab“ (PE 56 [43f.]). Im ersten Teil des Zitats wird der bisher erörterte Einfluss der Umwelt auf die seelische Entwicklung bekräftigt, wohingegen im zweiten Teil die Grenzen dieser Entwicklung mit der Rückbindung an die Struktur der Seele behauptet wird. Die Wechselwirkung zwischen dem Gehalt des Erlebnisstroms (Umwelt) und der Struktur der Seele (Anlage) ist Steins Auseinandersetzung mit dem, was heute Anlage-Umwelt-Problem genannt wird. Als Phänomenologin überlässt Stein die Untersuchung der Umwelteinflüsse vorwiegend den Erfahrungswissenschaften und interessiert sich besonders für die wesentlichen Strukturen der Seele, die sie als apriorische Schranken der umweltbedingten Entwicklung versteht. Sie benennt diese Schranken als „die kategoriale Struktur der Seele“ und noch spezifischer als „einen unwandelbaren Kern: die personale Struktur“ (PE 128 [123]).

Wir beginnen mit der Frage, was Stein unter der kategorialen Struktur der Seele versteht. Der Begriff ‚Struktur‘ wird von Stein im Anschluss an Husserl verwendet, der sich in seinen *Ideen I* bemühte, aufbauend auf den phänomenologischen Reduktionen „bestimmte Vorstellungen von der

⁷ Unter Erfahrung wird bei Stein im Anschluss an Husserl sowohl die Erfahrung von äusseren Gegenständen als auch die Erfahrung des eigenen und fremden Bewusstseinslebens verstanden. Die phänomenologische Untersuchung bemüht sich, die Erfahrung auf die verschiedenen Arten von Erlebnissen zurückzuführen und zu analysieren. Für den Erfahrungsbegriff bei Husserl, der auch von Stein übernommen wurde, siehe *Ideen I*, S. 11 [8] und 41f. [35].

allgemeinsten Struktur dieses [transzendental und eidetisch] reinen Bewusstseins zu gewinnen“.⁸ Wenn wir unter einer Struktur eine wesentliche Ordnung oder Gesetzmäßigkeit verschiedener Elemente untereinander verstehen, so kann auch die Seele als eine Struktur verstanden werden.⁹

Aber inwiefern kann die Struktur der Seele von Stein als kategorial bezeichnet werden? Die Beantwortung dieser Frage wird dadurch erschwert, dass der Kategorienbegriff in der Philosophiegeschichte wie auch bei Husserl vieldeutig ist. Husserl unterscheidet Gegenstands- und Bedeutungskategorien¹⁰ sowie formale und materiale Kategorien in je verschiedenen Stufen der Allgemeinheit.¹¹ Insofern es an unserer Stelle um die Seele als Gegenstand geht, sind nicht Bedeutungs- sondern Gegenstandskategorien gemeint. Es bleiben dann zwei Interpretationsrichtungen offen, die sich ergänzen: eine formale und eine materiale.¹² Die Seele kann als eine materiale Kategorie betrachtet werden, die ihrerseits wiederum

⁸ HUSSERL, *Ideen I*, Einleitung, S. 7 [5]. Die beiden längsten Kapitel des Werks sind der Untersuchung der Bewusstseinsstrukturen gewidmet (siehe dritter Abschnitt, zweites Kapitel über „[a]llgemeine Strukturen des reinen Bewusstseins“, S. 158-199 [141-179] und viertes Kapitel „[z]ur Problematik der noetisch-noematischen Strukturen“, S. 225-294 [201-264]).

⁹ Sawicki spricht von einer Wesensgesetzlichkeit: „Generally speaking, the term ‚structure‘ in phenomenology stands for an essential lawfulness“ (SAWICKI Marianne, *Body, Text, and Science. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1997, S. 137).

¹⁰ Siehe HUSSERL Edmund, *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage, hg. von Elmar Holenstein, Hua XVIII, Den Haag: Nijhoff 1975, §67f., S. 244-248 [B 242-246]; Kurztitel: HUSSERL, LU *Prolegomena*; WOODRUFF SMITH David, „Formal and Material Ontology: Facts, Essences, Regions, Categories“, in: Husserl, London/New York: Routledge 2007, S. 137-158, hier S. 138-140.

¹¹ Siehe HUSSERL, *Ideen I*, Kap. 1, §§1-17, S. 10-38 [7-32] über „Tatsache und Wesen“, bes. §10, S. 25-28 [20-23] über „Region und Kategorie“. Stein hat Husserls *Ideen I* im Lazarett in Mährisch-Weißkirchen, also kurz vor der Redaktion ihrer Dissertation, erneut eingehend studiert: „Ich hatte nur zwei Bücher nach Weisskirchen mitgebracht: Husserls ‚Ideen‘ und den Homer“ (STEIN Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg u.a.: Herder 2002, S. 280; Sigel: ALF); siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Einsiedeln: Benziger ²1998, S. 88.

¹² Nach Woodruff Smith nennt Husserl die obersten materialen Kategorien „Regionen“ und die obersten formalen Kategorien bezeichnen die „Kategorien“ im eigentlichen Sinn: „Material essences at the highest level of generality he called *regions*; essences at the highest level of formality he called *categories*“ (WOODRUFF SMITH David, *Husserl*, S. 142f.).

formal strukturiert ist. Die Qualifizierung ‚kategorial‘ bedeutet für die Seele, dass sie eine wesentliche und unveränderliche Struktur besitzt, die allen späteren Umwelteinflüssen vorausgeht.¹³

Mit Stein versuchen wir, diese unveränderliche Struktur der Seele herauszuarbeiten. Den Zugang zu unserer Interpretation liefert uns folgendes Zitat: „[D]ie Reihe der Kategorien [...] bildet eine Parallele zur Reihe der Erlebniskategorien“ (PE 56 [43]). Die Rede von den Erlebniskategorien legt Stein aus, indem sie die Empfindungen als „eine Besonderung der obersten Kategorie ‚Erlebnis‘“ (PE 58 [46]) bezeichnet. Die Erlebniskategorien bilden einen Porphyrischen Baum mit dem Genus ‚Erlebnis‘ an oberster Stelle; dann folgen die verschiedenen Arten von Erlebnissen in den Empfindungen, im Erinnern, im Vorstellen, im Denken, im Wollen und im Fühlen. Diese Arten von Erlebnissen lassen ihrerseits wiederum Besonderungen zu, wie sich beispielsweise die Empfindungen nach den fünf Sinnen aufteilen lassen. Wie lassen sich davon ausgehend die Kategorien der Seele als Parallele zu den Erlebniskategorien betrachten? Der Schlüssel zur Interpretation scheint mir Steins Auffassung, dass sich die verschiedenen seelischen Fähigkeiten in den verschiedenen Arten von Erlebnissen bekunden.¹⁴ Wenn wir nun mit Stein die Arten von Erlebnissen als Erlebniskategorien interpretieren, dann sind unter den Kategorien der Seele die verschiedenen Fähigkeiten der Seele zu verstehen, wobei die „substanzielle“¹⁵ Einheit“ (PE 56 [43]) der Seele an oberster Stelle steht.¹⁶

¹³ Woodruff Smith gibt in seiner zusammenfassenden Tabelle der Kategorien Husserls zu erkennen, dass sich der Husserlsche Wesensbegriff entweder auf formale oder materiale Kategorien bezieht (siehe WOODRUFF SMITH David, *Husserl*, S. 157). Die Husserlsche Wesenslehre ist in der Folge noch genauer zu untersuchen.

¹⁴ Siehe ALES BELLO Angela, „Seele und Leib in der kategorialen und in der originären Perspektive“, AH 16 (1983) 37-48, hier 40: In der originären Dimension des Bewusstseins zeigen „die Begriffe Seele und Leib ihre kategoriale Konstitution. Sie zu studieren heißt zu den Erlebnissen zurückzugehen, die ihnen zu Grunde liegen“.

¹⁵ Stein dürfte hier keinen metaphysischen Substanzbegriff beanspruchen: siehe dazu PEZZELLA Anna Maria, *L'antropologia filosofica di Edith Stein*. Indagine fenomenologica della persona umana, Prefazione di Angela Ales Bello, Rom: Città Nuova 2003, S. 69f. In Bezug auf Husserls Substanzbegriff unterstreicht Iso Kern die Nähe zu Kants Substanz verstanden als Kategorie (siehe KERN Iso, *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Den Haag: Nijhoff 1964, S. 149f.).

¹⁶ Das Verständnis der kategorialen Struktur der Seele steht folglich im Zusammenhang mit dem, was bereits in der antiken Philosophie in der Untersuchung der ‚Seelenteile‘ mit ihren je eigenen Möglichkeiten und Grenzen erörtert wurde. Siehe Steins spätere Untersuchungen in *Der Aufbau der menschlichen Person*, Kapitel 7

Die verschiedenen seelischen Fähigkeiten¹⁷ haben nach Stein eine individuelle Gestalt. Alle Personen haben dieselben Arten von seelischen Fähigkeiten (Sinne, Gedächtnis, Phantasie, Verstand, Wille, Gemüt), aber von Beginn an in verschiedener Ausprägung. Dennoch sind diese vorausgegebenen Unterschiede nicht direkt zugänglich. Sie sind *erstens* immer nur vermittelt durch die Erlebnisse gegeben, die diese Fähigkeiten voraussetzen. Wir erkennen beispielsweise die Schärfe unserer Sinne bei ihrer Betätigung, die Schnelligkeit unseres Verstandes beim Denken, die Stärke unseres Willens beim Wollen und die Feinfühligkeit des Gemüts beim Fühlen. *Zweitens* sind die sich in den Erlebnissen bekundenden Beschaffenheiten immer schon ausgebildete Beschaffenheiten, in denen die zugrundeliegenden Fähigkeiten mitgegeben sind. Die Unterscheidung zwischen den zugrundeliegenden Fähigkeiten und den ausgebildeten Beschaffenheiten ermöglicht, in der Seele zwischen einem kategorialen und einem dispositionellen Aspekt zu unterscheiden. Die Fähigkeiten gehören zur wesensmässigen und unveränderlichen Struktur der Seele. Die Beschaffenheiten ihrerseits setzen die kategorialen Fähigkeiten voraus und entwickeln sie weiter, um die Person für bestimmte Erlebnisse zu disponieren. In diesem Sinn spricht Stein synonym von „Beschaffenheiten (oder ‚Dispositionen‘)“ (PE 127 [122]).

Unter den individuellen seelischen Fähigkeiten bezieht sich Stein mit ihrer Rede von einem „unwandelbaren Kern“¹⁸: die personale Struktur“ (PE 128 [123]) nur auf diejenigen, die sie ‚personale Eigenschaften‘¹⁹

über „Seele als Form und Geist“ (siehe AMP 93-133) und in *Endliches und ewiges Sein* mit der Rede von der Sinnen-, der Geist- und der Gemütsseele (siehe EES 317f.).

¹⁷ Stein spricht an mehreren Stellen von Fähigkeiten der Seele (siehe PE 67 [56]; 74 [63]; 105 [98]; 118 [111]; 120 [114]; 128 [123]). Problematisch ist, dass Stein mit demselben Wort ‚Fähigkeit‘ sowohl das zugrundeliegende Vermögen als auch die sich entwickelnde Beschaffenheit oder Eigenschaft bezeichnet; siehe PE 118 [111], wo Stein „Eigenschaft (oder ‚Fähigkeit‘)“ synonym benutzt. In diesem Kommentar wird das Wort ‚Fähigkeit‘ für ein zugrundeliegendes Vermögen benutzt.

¹⁸ Siehe bereits PE 102 [94]; 119 [113]; 125 [120] und insbesondere 127 [122], wo Stein zum ersten Mal den Ausdruck „Kern der Person“ verwendet.

¹⁹ Stein spricht nur von personalen Eigenschaften (siehe PE 104 [98]; 117 [110] u. 127f. [122f.]), nicht aber von personalen Beschaffenheiten. Bei den seelischen Beschaffenheiten spricht Stein synonym von Beschaffenheiten und Eigenschaften (siehe PE 46 [33]; 56 [43]; 67 [56]; 71 [60]; 107 [100]; 117f. [110f.]). Auf S. 127 [122] spricht Stein zunächst sowohl von seelischen als auch von personalen Eigenschaften, um anschliessend nur noch von seelischen Beschaffenheiten zu sprechen, wahrscheinlich um die „Beschaffenheiten“ der Seele von den „Eigenschaften“ der Person auch terminologisch zu unterscheiden.

nennt. Es wurde bereits auf den Unterschied zwischen Seele und Person aufmerksam gemacht und hervorgehoben, dass dasselbe Subjekt als Natur (Seele, dispositionelle Beschaffenheiten) und als Geist (Person, kategoriale Struktur) aufgefasst werden könne (PE 108 [101f.]). Mit dieser Terminologie, die Stein im Anschluss an die von ihr besuchte Vorlesung Husserls über Natur und Geist im Sommersemester 1913²⁰ benutzte, unterschied sie seelische Beschaffenheiten (Natur) von den seelischen Fähigkeiten und darunter den personalen Eigenschaften (Geist).²¹

Doch was sind personale Eigenschaften und wie sind sie zugänglich? Stein untersucht die Bekundung der personalen Eigenschaften in den Gefühlserlebnissen (PE 116-126 [109-121]). Es handelt sich um ihre Auseinandersetzung mit Schelers Wertlehre, wie er sie in seiner materialen Wertethik entfaltet hat.²² Demnach sind Werte in geistigen Gefühlen zugänglich, wobei sowohl die Werte als auch die eigene Person erfassbar werden. In dieser Hinsicht ist Steins Unterscheidung zwischen ‚Fühlen‘ und ‚Gefühl‘ zu erwähnen: „Das Fühlen ist das Erlebnis, insofern es uns ein Objekt bzw. etwas am Objekt gibt. Das Gefühl [ist] derselbe Akt, insofern er als aus dem Ich herkommend oder eine Schicht des Ich enthüllend auftritt“ (PE 117 [110]). Stein interessiert sich weniger für die gefühlten Werte als für die Gefühle selbst, denn „[i]n den Gefühlen erleben wir [...] uns nicht nur als vorhanden, sondern als so und so beschaffen, sie bekunden uns personale Eigenschaften“ (PE 117 [110]).

²⁰ Die Mitschrift Steins von dieser Vorlesung ist im Edith Stein-Archiv in Köln erhalten (siehe ESA A02-6/1-42r). Weitere Mitschriften dieser Vorlesung finden sich im Husserl-Archiv in Leuven: NI 5 (Mitschrift von Margarete Orthmann) und NI 10 (Mitschrift von Adolf Grimme); siehe SCHUHMANN Karl, *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Den Haag: Nijhoff 1977, S. 178-182: 25. Juni 1913 über objektivierende und wertende Akte, materielle und animalische Natur (NI 5/43-47); 12. Juli über das Seelische als Strom von Erlebnissen (NI 5/57-60); 23. Juli über Differenzen von Materiellem und seelisch Realem (NI 5/65-66).

²¹ Problematisch ist in der Terminologie Steins, dass sie die Ausdrücke ‚Beschaffenheit‘ oder ‚Eigenschaft‘ für zwei verschiedene Bereiche verwendet: Die seelischen Beschaffenheiten oder Eigenschaften beziehen sich auf die sich entwickelnde ‚Natur‘ des psychophysischen Individuums, wohingegen die ‚personalen Eigenschaften‘ zur Wesensstruktur der geistigen Person gehören. In der *Einführung in die Philosophie* wird diese unglückliche Terminologie dank des Ausdrucks ‚Anlage‘ (=kategoriale Struktur) überwunden.

²² Siehe SCHELER Max, „Das Apriori-Materiale in der Ethik“, in: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke 2, Bonn: Bouvier 2000 (1913 u. 1916), S. 99-126.

Ähnlich wie bei den seelischen Beschaffenheiten sind uns die personalen Eigenschaften nicht direkt gegeben, sondern bekunden sich in den Geföhlen:²³ Die Liebesfähigkeit bekundet sich beispielsweise im Lieben (PE 120 [114]). Als weitere Beispiele solcher Eigenschaften nennt Stein die Leidenschaftlichkeit (PE 118 [111]), die Güte, die Opferwilligkeit und die Tatkraft (PE 127 [122]). Dennoch bleibt die Bekundung der personalen Eigenschaften in den Geföhlen problematisch. Es ist möglich, dass Geföhle lediglich durch Ansteckung erworben werden und zu Schlüssen auf nicht existierende personale Eigenschaften verleiten. Stein nennt als Beispiel einer solchen Täuschung einen Menschen, der nach erlernten moralischen Grundsätzen handelt und in sich mit Wohlgefallen einen ‚tugendhaften‘ Menschen wahrnimmt, „[b]is er eines Tages in einer tief aus seinem Innern hervorbrechenden Handlung sich als einen ganz anders Gearteten *erlebt*, als er bisher zu sein glaubte“ (PE 128 [123f.]). Dieses Beispiel zeigt gleichzeitig auf, dass trotz starker Umwelteinflüsse der Zugang zu den personalen Eigenschaften nicht endgültig verschlossen ist, und eröffnet den weiten Fragenkreis, wie Täuschungen zu überwinden sind und Selbsterkenntnis möglich werden kann.²⁴

Zu der bereits schwierigen Frage nach der Erkennbarkeit der personalen Eigenschaften gesellt sich die Frage nach dem Verständnis ihrer Unwandelbarkeit. Entspricht es wirklich unserer Erfahrung, dass die personalen Eigenschaften unwandelbar sind? Wird man nicht dadurch gütig, dass man mit gütigen Personen verkehrt, oder stärkt sich nicht die Tatkraft im Kontakt mit tatkräftigen Personen? Diese kritische Rückfrage macht die Schwierigkeit deutlich, beim Menschen von *unwandelbaren* personalen Eigenschaften zu sprechen, was auch Stein zur Kenntnis nimmt: „Natürlich werden auch die personalen Eigenschaften [...] zu seelischen, wenn sie an einem psychophysischen Individuum wahrgenommen werden“ (PE 127 [122]). Demnach werden die rein personalen

²³ Nach Stein können sich die personalen Eigenschaften auch in Willensakten, die auf Geföhlen aufbauen, bekunden (siehe PE 125 [119f.]).

²⁴ Steins Hintergrund ist Schelers Text über die Täuschungen der inneren Wahrnehmung sowie der Selbstwahrnehmung: „Es gibt vielleicht nichts, was für alle Art von Erkenntnis der seelischen Welt ein so prinzipielles Hindernis darstellt, wie die von vielen Forschern und Philosophen der Gegenwart angenommene Meinung, dass innere Wahrnehmung im Gegensatz zur äusseren Wahrnehmung der Natur nicht täuschen könne“ (SCHELER Max, „Die Idole der Selbsterkenntnis“, in: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke 3, Bern/München: Francke ⁵1972, S. 213-292, hier S. 213).

Eigenschaften in den konkreten Personen, vermittelt durch das Leben und die Umwelteinflüsse, zu wandelbaren, seelischen Eigenschaften.²⁵

Stein spricht übrigens nur an wenigen Stellen von personalen Eigenschaften und verwendet im Anschluss an Scheler lieber die Rede von verschiedenen Schichten, die zusammen die personale Struktur bilden.²⁶ Damit verschiebt sich aber lediglich die Frage, denn die personalen Schichten sind nach Stein unwandelbar: „Die Schichten der Person können sich nicht ‚entwickeln‘ oder ‚zurückbilden‘, sondern nur im Laufe der psychischen Entwicklung zur Enthüllung kommen oder nicht“ (PE 128 [123]). An dieser Stelle kann Steins Rückgriff auf Husserls Wesenslehre nicht mehr ausgeklammert werden. Die Schichten der personalen Struktur versteht Stein als das Wesen der Person, das „einen Bereich von Variationsmöglichkeiten ab[grenzt], innerhalb dessen sich ihre reale Ausprägung ‚je nach den Umständen‘ entwickeln kann“ (PE 128 [123]).²⁷ Dass die Entwicklung Grenzen hat, ist eine Feststellung empirischer Art und eröffnet die Möglichkeit eines Schlusses auf die personale Struktur als Erklärung dieser Grenzen. Die Ausprägung der personalen Struktur in einer konkreten Person nennt Stein „eine mehr oder weniger vollkommene Realisation der geistigen [Person]“ (PE 129 [124]). Dabei ist festzuhalten, dass prinzipiell kein Mensch eine rein geistige Person sein kann, weil seine personale Struktur immer schon empirisch realisiert ist. Die wesensmässige Zuordnung von personaler Struktur und realer Ausprägung ergibt, dass wir es *realiter* nur mit konkreten empirischen Personen zu tun

²⁵ Stein erwägt die Möglichkeit rein personaler Eigenschaften im hypothetischen Fall „eines rein geistigen Subjekts“ (PE 127 [122]).

²⁶ Siehe dazu Schelers Vorwort zur dritten Auflage seiner Wertethik, wo er auf die beachtliche Rezeption seiner „eingehend erörterten Gesetze der ‚Tiefenschichten der Gefühle“ (SCHELER Max, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*, S. 24) hinweist; siehe ebenfalls seine Untersuchung „[z]ur Schichtung des emotionalen Lebens“ auf S. 331-345 im genannten Werk, wo er nach den sinnlichen Gefühlen, den Lebensgefühlen und den rein seelischen Gefühlen schliesslich auf die geistigen Gefühle zu sprechen kommt.

²⁷ Dieses Verständnis passt zu Husserls Ausführungen in den *Ideen I*: „Ferner hat jedes Wesen überhaupt seinen Umfang von *individuellen* Vereinzelungen, einen ideellen Gesamtbegriff von möglichen Diesheiten, auf die es im eidetisch-universellen Denken bezogen sein kann“ (HUSSERL, *Ideen I*, §13, S. 33 [27]). Der Gesamtbegriff individueller Vereinzelungen bezeichnet genau das, was Stein Variationsmöglichkeiten nennt. Ein weiterer Hinweis, dass Steins Rede von der personalen Struktur ein Wesen im Sinne Husserls bezeichnet, ist der Ausdruck „eidetische Singularität“ (PE 133 [128]), der sich vermutlich auf den §12 von den *Ideen I* bezieht, wo Husserl in Bezug auf das Wesen verschiedene Allgemeinheitsstufen bis hinab zu den „*eidetischen Singularitäten*“ (S. 30 [25]) unterscheidet.

haben. Die personale Struktur ist folglich die von der konkreten Person abstrahierte innere Bedingung ihrer Entfaltung.

Eine derartige ‚Abstraktion‘ zeigt Stein am Beispiel einer eidetischen Variation und Reduktion auf: „Ich kann mir Caesar statt in Rom in einem Dorf und kann ihn mir ins zwanzigste Jahrhundert versetzt denken; sicherlich würde seine historisch feststehende Individualität dann manche Änderungen erfahren, aber ebenso sicher wird er Caesar bleiben“ (PE 128 [123]). Dieses Beispiel hat keine argumentative Form, sondern verfolgt das Ziel einer „Wesenserschauung“ mittels der Phantasie, wie sie Husserl im §4 seiner *Ideen I* erwogen hat.²⁸ Doch bereits in seinem Artikel *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) formulierte Husserl folgenden programmatischen Schlusssatz: Es liegt im Wesen der Philosophie, „dass ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und es ist der grösste Schritt, den unsere Zeit zu machen hat, zu erkennen, dass mit der im rechten Sinne philosophischen Intuition, der *phänomenologischen Wesenserfassung*, ein endloses Arbeitsfeld sich auftut.“²⁹ Hinzuweisen ist hier auf einen Artikel von Jean-François Lavigne, in dem er auf überzeugende Weise die eidetische Variation als einen Weg zur Wesensschau aufzeigt.³⁰ Ausgangslage seiner Untersuchung ist die Tatsache, dass

²⁸ HUSSERL, *Ideen I*, §4, S. 16f. [12f.].

²⁹ HUSSERL Edmund, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten, hg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Hua XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1987, S. 3-62, hier S. 62; Originalausgabe in: *Logos* 1 (1910/11) 289-341, hier 341. Diese Theorie Husserls hat sich in jeweils verschiedener Terminologie bereits seit dem zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* (1901) angebahnt, wo er Abstraktion (II. Untersuchung) und Intuition (VI. Untersuchung) thematisiert (siehe HUSSERL Edmund, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band in zwei Teilen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. von Ursula Panzer, Hua XIX/1 u. 2, Den Haag: Nijhoff 1984; Kurztitel: HUSSERL, LU I-VI, hier II u. VI). Ein weiterer wichtiger Schritt sind seine Vorlesungen zur *Idee der Phänomenologie* (1907), in denen „die ideierende Abstraktion“, die „Wesensanalyse“ und „Wesensforschung“ als Möglichkeit und Ziel phänomenologischer Forschung herausgestellt werden (siehe HUSSERL Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen, hg. von Walter Biemel, Hua II, Den Haag: Nijhoff 1950, S. 8 u. 51). Siehe BERNET Rudolf, KERN Iso, MARBACH Eduard, „Die ‚eidetische Reduktion‘: Phänomenologie als Wesenswissenschaft des Bewusstseins – die Methode der Wesensforschung“, in: Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg: Meiner²1996 (1989), S. 74-84; siehe WOODRUFF SMITH David, *Husserl*, S. 327-333 über „Essential Insight Through Imaginative Variation“.

³⁰ Siehe LAVIGNE Jean-François, „Voir l’essence. La variation eidétique dans la phénoménologie transcendantale“, in: Christophe Carraud (Hg.), *La variation*, Orléans:

ein Werden nur als Variation von etwas Identischem verstanden werden kann. In der Untersuchung von Husserls Verständnis der Wesensschau kommt er zum Schluss: „Dans la variation l’invariant *se montre*, mais il s’y montre comme la *précédant*; comme indépendant d’elle“.³¹

Dennoch ist die Möglichkeit der eidetischen Variation und Reduktion wirkungsgeschichtlich ein umstrittener Punkt der Phänomenologie Husserls.³² Deshalb wollen wir zunächst annehmen, dass Steins Schluss, Caesar bleibe unter anderen Umweltbedingungen Caesar, nicht zutrifft. In diesem Fall müsste gefolgert werden, dass die Umstände zur Identität Caesars gehörten. Müssten dann alle Umstände gleich bewertet werden? Wenn nein, dann gäbe es mehr oder weniger wichtige Umstände. Abgesehen von der Schwierigkeit, die Kriterien für die Wichtigkeit der Umstände anzugeben, würde daraus folgen, dass im Falle Caesars gewisse Umstände mehr zu seiner Identität beitragen. Man müsste dann in gewisser Weise wieder sagen, es gäbe wesentliche und unwesentliche Umstände zur Bestimmung seiner Identität. Wenn dagegen alle Umstände gleich zu behandeln wären, dann wäre sie das Produkt eines Bündels von Umständen, womit sich die schwierige Frage aufdrängt, wie dieses Bündel zusammengehalten wird. Eine Antwort im Anschluss an Locke könnte sein, dass das Bewusstsein dieses Bündel zusammenhält.³³ Damit gelangen wir zurück zu Husserls und Steins Untersuchungen der Bewusstseinsstrukturen. Stein sieht im individuellen, reinen Ich die Selbstheit der menschlichen Person und somit auch einen wichtigen Aspekt ihrer Identität.³⁴ Dennoch hängt nach Stein die Möglichkeit von Erlebnissen nicht nur

Association des Conférences 1998, S. 135-147; siehe ebenfalls SOKOLOWSKI Robert, „How to Intuit an Essence“, in: Rudolf Bernet, Donn Welton und Gina Zavota (Hg.), Edmund Husserl, *Critical Assessments of Leading Philosophers*, Bd. 3, London/New York: Routledge 2005, S. 84-107, hier S. 88-90.

³¹ LAVIGNE Jean-François, „Voir l’essence“, S. 147.

³² Siehe MOHANTY Jitendra N., *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 1997, S. 88f.

³³ „Da das Selbstbewusstsein das Denken immer begleitet und macht, dass Jeder das ist, was man ‚Sein Selbst‘ nennt, und wodurch man sich von andern denkenden Dingen unterscheidet, so besteht die Dieselbigkeit der Person oder die Dieselbigkeit eines vernünftigen Wesens nur hierin“ (LOCKE John, *Versuch über den menschlichen Verstand*, 2 Bde., Berlin: Heimann 1872 u. 1873, Bd. 1, S. 354f.; siehe ESA Nachlass). Siehe im englischen Original: LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, in: *The Works of John Locke*, Bd. I, l. II, cap. XXVII: On Identity and Diversity, §9: „For since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things; in this alone consists personal identity“.

³⁴ Erst später brachte Stein das reine Ich mit den metaphysischen Untersuchungen zum

vom reinen Ich ab, sondern auch von der personalen Struktur. So setzt beispielsweise ein Denkerlebnis die zum Wesen der Person gehörende Denkfähigkeit voraus. Stein kommt folglich zum Schluss, dass die Identität Caesars sowohl von seiner Selbstheit im reinen Ich als auch von seiner personalen Struktur abhängt. Nicht nur bei Husserl und Stein findet man Argumente für diese These, sondern schon vor langem bei Aristoteles³⁵, neuerdings auch bei Saul Kripke³⁶ und bei den Vertretern einer Wechselwirkung von Anlage und Umwelt in der Psychologie.³⁷

Steins Verständnis der personalen Struktur als ein aus verschiedenen Schichten bestehendes Wesen lässt die Frage offen, ob sich die personale Struktur in den Personen unterscheidet oder ob sie allen gemeinsam ist. Diese Frage stellt sich im Kontext der Einfühlungsproblematik: Wenn „die individuelle Beschaffenheit zur Grundlage der Erfahrung anderer Individuen gemacht“ (PE 133 [128]) wird, dann besteht die Gefahr einer Einfühlungstäuschung. Damit Einfühlung nicht nur eine Leervorstellung, sondern erfüllte Einfühlung werden kann, ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der einfühlenden und der eingefühlten Person vorausgesetzt.³⁸ Würde sich die Vermutung erhärten, dass die personale Struktur in jeder Person völlig verschieden ist, dann wäre dadurch die Möglichkeit der

Selbstand in Beziehung.

³⁵ In der Kategorienschrift unterscheidet Aristoteles die zugrundeliegende Substanz (οὐσία und ὑποκείμενον) von den unselbständigen Akzidentien (κατὰ συμβεβηκός); siehe ARISTOTELES, *Kategorien*, Kap. 3 (1b25-27) und Kap. 6 (5b10); in: *Organon*, Bd. 2: *Kategorien, Hermeneutik u.a.*, hg. von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1998, S. 6 u. 28.

³⁶ Siehe dazu Kripkes Theorie der Eigennamen als ‚rigid designators‘. Nach dieser Theorie bezeichnet ein Eigenname in allen möglichen Welten, in denen das Bezeichnete existiert, dasselbe Individuum. Angewandt auf das Caesar-Beispiel bezeichnet ‚Caesar‘ nach Beseitigung aller Äquivokationen unter allen verschiedenen Umständen immer dasselbe Individuum; siehe KRIPKE Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press 1972.

³⁷ Siehe dazu Myers Aussage in seinem Standardwerk: „Die Schlussfolgerung, dass sowohl die Anlage als auch die Umwelt überaus wichtig sind, ist ein zentraler Gedanke der heutigen Psychologie“ (MYERS David G., *Psychologie*, Heidelberg: Springer Medizin 2005, S. 104).

³⁸ Nach Stein ist eine teilweise erfüllende Einfühlung in Tiere und sogar in Pflanzen möglich. Ich kann den Schmerz eines Hundes nachempfinden, den er aufgrund einer Verletzung seiner Pfote hat (siehe PE 76f. [66]). Es sei ebenfalls möglich, Frische oder Mattigkeit an einer Pflanze wahrzunehmen (siehe PE 86 [77]). Selbst wenn keine Ähnlichkeit bestehe, sei dennoch eine Leervorstellung möglich, wie Stein am Beispiel der Einfühlung eines Ungläubigen in einen *homo religiosus*, dessen Religiosität leer vorgestellt werden könne, aufzeigt (siehe PE 133f. [129]).

Einfühlung in Frage gestellt. Wie also kann die personale Struktur bei Stein interpretiert werden? Sawicki erwähnt die Unklarheit in der Rede von der personalen Struktur, indem sie sich an Stein wendet: „You aren't clear about whether ‚personal structure‘ will be a form common to all personal life, or the pattern of valuation unique to each living person“.³⁹ An dieser Stelle gibt Stein tatsächlich keine weiteren Hinweise zur Interpretation der personalen Struktur. Erst in ihrer Auseinandersetzung mit Wilhelm Dilthey kommt sie auf eine gewisse Äquivalenz zwischen ‚personaler Struktur‘ und ‚Typ‘ zu sprechen. Dies geht deutlich aus einer Fussnote hervor, in der sie die „Typenhaftigkeit der personalen Struktur“ (PE 132 [128]) erwähnt. Indem Stein die Frage verschiedener Typen untersucht, gibt sie indirekt eine Antwort auf ihr Verständnis der personalen Struktur.

Dilthey hatte in seinen Beiträgen zum Studium der Individualität auf die Wichtigkeit der Verbindung von Gleichförmigkeit und Individuation in den Geisteswissenschaften hingewiesen: In den Geisteswissenschaften „wird darum gekämpft, in welchem Umfang Gleichartigkeit, Gleichförmigkeit, Gesetze das einzelne bestimmen, von welchen Punkten ab das Positive, das Geschichtliche, das Singulare auftritt“.⁴⁰ Das empirisch Singulare gelangt im menschlichen Leben zum Höhepunkt, und dennoch gibt es nach Dilthey „gewisse Grundformen, welche wir hier zunächst als Typen bezeichnen wollen [...]. In einem solchen Typus sind Merkmale, Teile oder Funktionen regelmäßig miteinander verbunden. Diese Züge, deren Verbindung den Typus ausmacht, stehen in einer solchen gegenseitigen Relation zueinander, daß die Anwesenheit des einen Zugs auf die des anderen schließen lässt, die Variation im einen auf die im anderen“.⁴¹ Ein Typus wird als eine bestimmte Verbindung zwischen verschiedenen Zügen (Merkmalen, Teilen oder Funktionen) verstanden, die in zusammenpassenden Variationen auftreten. Dagegen findet man bei Dilthey keine Untersuchung, wie diese Typen als innere Bedingungen in den Prozess der Individuation eingreifen.⁴²

³⁹ SAWICKI Marianne, *Body, Text, and Science*, S. 138.

⁴⁰ DILTHEY Wilhelm, „[Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96)“, in: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften V*, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1968, S. 241–316, hier S. 268.

⁴¹ DILTHEY Wilhelm, „Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96)“, S. 270.

⁴² Siehe dazu die Untersuchungen Secretans, der in einem Artikel deutlich macht, wie Dilthey die Untersuchung der Individualität als eine Aufgabe der beschreibenden, analysierenden und vergleichenden Psychologie auffasst, wohingegen Stein zur sogenannten ‚apriorischen‘ Psychologie vordringen will, die erfassen soll, was „im

Stein nimmt von Dilthey die Idee auf, dass Typen oder personale Strukturen in verschiedenen Allgemeinheitsstufen gedacht werden können. Demgemäss eröffnen sich drei Interpretationsmöglichkeiten der personalen Struktur⁴³:

1. Die personale Struktur kann eine allgemeine, das heisst allen menschlichen Personen gemeinsame Schichtenordnung bezeichnen.
2. Die personale Struktur kann eine typische, das heisst einer Mehrzahl von Personen gemeinsame Schichtenordnung bezeichnen.
3. Die personale Struktur kann eine individuelle, das heisst einer einzigen Person eigene Schichtenordnung bezeichnen.

Für Stein kann ein Typ allgemein, typisch im gängigen Sinn (das heisst mehreren Gegenständen gemeinsam) oder individuell sein. Nach Stein ist „jede einzelne Person selbst schon Typus“ (PE 133 [128]) und kann deshalb als ein individueller Typ verstanden werden. Dennoch schliesst der individuelle Typ die beiden anderen Interpretationsmöglichkeiten nicht aus, sondern wird durch sie ermöglicht: die allgemeinen Typen vereinzeln sich in den typischen und individuellen, und umgekehrt ist „der individuelle Typ [...] konstituiert durch seine ‚Teilhabe‘ an allgemeineren“ (PE 133 [129]). Damit ist auch eine Antwort auf die oben gestellte Frage nach der Möglichkeit der Einfühlung in Personen mit einer andersgearteten personalen Struktur gefunden. Die Einfühlung ist möglich, insofern die individuelle personale Struktur aus allgemeinen Schichten besteht. Die Individualität, die in *Zum Problem der Einfühlung* zur Rede steht, ist keine Qualität des Individuums. Die Individualität wird vielmehr als abgestufte Teilhabe an verschiedenen allgemeinen Schichten verstanden.

Innersten des Subjektes auch das begründet, was das Verständnis seines Selbst in seinen konkreten, geschichtlichen Gestaltungen ist“ (SECRETAN Philibert, „Individuum, Individualität und Individuation nach Edith Stein und Wilhelm Dilthey“, S. 162).

⁴³ Sawicki unterscheidet vier verschiedene Interpretationsmöglichkeiten der personalen Struktur. Sie gelangt zu ihrer Unterscheidung, indem sie den Bewusstseinsstrom zunächst als allen Menschen gemeinsames Charakteristikum bezeichnet und dann bestimmte Konfigurationen von gefühlten Werten, die von allen, mehreren oder nur einem Menschen geteilt werden. Dagegen ist einzuwenden, dass die personale Struktur nicht den Bewusstseinsstrom als solchen charakterisiert, sondern sich darin bekundet; siehe SAWICKI Marianne, *Body, Text, and Science*, S. 139.

3. Systematisierung und Auswertung

Edith Steins Unterscheidung zwischen dem psychophysischen Individuum, das sie auch als Mensch bezeichnet, und der geistigen Person durchzieht die ganze Einfühlungsschrift und wird besonders im Paragraphen über „Seele und Person“ (PE 127-130 [122-125]) verdichtet. Als wichtiges Resultat der vorausgehenden Untersuchungen kann festgehalten werden, dass es sich nicht um zwei verschiedene Subjekte, sondern um zwei Aspekte desselben Subjekts handelt. Die menschliche Person kann sowohl als psychophysisches Individuum als auch als geistige Person mit einer personalen Struktur betrachtet werden. Doch warum sollte es sich lohnen, von der konkreten Person abzusehen, um lediglich einen einzelnen Aspekt herauszugreifen? Ein Lösungsversuch ist, dass die Unterscheidung zwischen Mensch (psychophysischem Individuum) und geistiger Person eine Artikulierung von äusseren und inneren Einflüssen in der Konstitution der konkreten, menschlichen Person ermöglicht. Stein erwägt zunächst die äusseren Umwelteinflüsse in der Entwicklung der seelischen Beschaffenheiten. Aufgrund ihrer Beobachtungen gelangt sie zum Schluss, dass diese Entwicklung eine innere Grenze hat, die Stein als „die kategoriale Struktur der Seele“ und als „einen unwandelbaren Kern: die personale Struktur“ (PE 128 [123]) bezeichnet. Stein interpretiert diese Ausdrücke im Rahmen von Husserls Wesenslehre und zeigt dies unter anderem mit ihrem Caesar-Beispiel, gemäss welchem Caesar unter verschiedenen Umständen wesentlich identisch bleibt. Es zeigte sich, dass Stein unter der kategorialen Struktur der Seele bestimmte, bereits individuell geprägte, seelische Fähigkeiten im Bereich der Sinne, des Gedächtnisses, der Phantasie, des Verstandes, des Willens und des Gemüts versteht. Mit der Rede von der personalen Struktur bezieht sie sich auf die personalen Eigenschaften des Gemüts.

Die Unterscheidung zwischen seelischen Beschaffenheiten und personalen Eigenschaften hat sich für die Untersuchung der personalen Individualität als grundlegend erwiesen. Schwierig ist sie deshalb, weil in ihr gleichzeitig zwei Aspekte artikuliert werden: *Erstens* geht es um den Unterschied im Umfang, insofern sich die seelischen Beschaffenheiten auf die Sinne, das Gedächtnis, die Phantasie, den Verstand, das Gemüt und den Willen beziehen, wohingegen die personalen Eigenschaften nur das Gemüt und den Willen qualifizieren. *Zweitens* geht es um den Unterschied zwischen *wandelbaren*, seelischen Beschaffenheiten und *unwandelbaren*, personalen Eigenschaften. In letzterer Hinsicht ist Steins Auffassung von der Unwandelbarkeit personaler Eigenschaften dahingehend zu deuten, dass sie zwar als Anlagen unwandelbar sind, sich jedoch im psychophysi-

schen Individuum als seelische Beschaffenheiten verändern (PE 127 [122]). Mit dieser Interpretation kann die kontraintuitive Behauptung umgangen werden, dass sich Eigenschaften wie beispielsweise die Güte in einer Person nicht ändern könnten.

Steins Fokus gilt den personalen Eigenschaften, die sich in den Gefühlen, in den Willenserlebnissen und im Handeln bekunden. Sie bezeichnet diese Eigenschaften im Anschluss an Scheler⁴⁴ auch als personale Schichten, die gemeinsam die personale Struktur bilden, und welche im Anschluss an Dilthey als ein individueller Typus ausgelegt wird. Nach Stein kann die Individualität des Typus oder der personalen Struktur so verstanden werden, dass die Individualität in einer mehr oder weniger grossen Teilhabe an verschiedenen allgemeineren Typen besteht, beispielsweise als eine mehr oder weniger grosse Güte oder Tatkraft. Die Individualität ergibt sich aus dem Grad der Teilhabe an den allgemeineren Typen sowie aus der Kombination der verschiedenen Typen untereinander, so dass beispielsweise zwei Personen gleich gütig sein können, aber die eine tatkräftiger als die andere ist.⁴⁵ Gemäss dieser Auffassung ist die Individualität der personalen Struktur auf allgemeine Typen zurückführbar, wodurch Stein ihrem Anliegen gerecht wird, die Gemeinsamkeit verschiedener Personen als Bedingung der Möglichkeit von Einfühlung aufzuzeigen.

Das folgende erste Schema systematisiert *einerseits* die soeben genannten Unterschiede und *andererseits* das Zusammenwirken von Umweltein-

⁴⁴ Siehe CROSBY John F., „The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler“, *The Review of Metaphysics* 52 (1998) 21-50. Crosby stellt in Bezug auf Scheler die Frage, die hier für Stein untersucht wird, wobei er wie hier den Ausdruck ‚personal individuality‘ verwendet. Crosby zeigt, dass Scheler eine extrinsische Individuation durch die Materie, raum-zeitliche Position und Lebensgeschichte zurückweist (S. 30). Scheler verweist in seinem Hauptwerk auf die geistige Individualität der menschlichen Person (siehe SCHELER Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 499) und spricht in einem weiteren Stein bekannten Text von der Geistseele als dem Individuationsprinzip beim Menschen (siehe SCHELER Max, *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, hg. von Manfred S. Frings, Bern: Francke 1973, S. 131). Scheler erweist sich als eine wichtige Quelle für die Frage der personalen Individualität bei Stein.

⁴⁵ Siehe ähnlich bei JUNG Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke 6, Olten/Freiburg i. Br.: Walter 1976 (1921), S. 477, Absatz 824: Jung versteht unter Individualität „die Eigenart und Besonderheit des Individuums“ und präzisiert zugleich: „Von den psychischen Elementen wird sich kaum I.[ndividualität] aussagen lassen, sondern wohl nur von ihrer eigenartigen und einzigartigen Gruppierung und Kombination“ (S. 477).

flüssen und kategorialer Struktur der Seele inklusive personaler Struktur. Im zweiten Schema findet sich eine Liste mit den verschiedenen personalen Eigenschaften, die Stein als Beispiele in *Zum Problem der Einfühlung* anführt.

Aussenwelt (PE 108 [102])	Werte (PE 108 [102])	Ideale Gegenstände, Sachverhalte (PE 100 [93])	Umstände (PE 127 [122]); Umwelt (PE 128 [124])
↓	↓	↓	↓
Äussere Wahrnehmung (PE 15 [5])	Fühlen, Wollen, Handeln (PE 102 [95])	Intellektuelles Erlebnis (PE 32 [20f.]); Denkakte (PE 67 [55]); Urteilerlebnis (PE 58 [46]); theoretische Akte (PE 125 [120])	Erlebnisse und Akte (PE 116 [109])
Spezifisch seelische Beschaffenheiten (PE 127 [122])	Seelische, [charakterliche] Beschaffenheiten (PE 127 [122])	Seelische, [in- tellektuelle] Be- schaffenheiten: z. B. Scharfsinn (PE 104 [97])	Seelische Beschaffenheiten des psychophysi- schen Individuums (PE 127 [122])
↑	↑	↑	↑
Sinne, Gedächtnis (PE 46 [33]), Phantasie (PE 63 [51]) oder Einbildungskraft (PE 130 [125])	Personale Eigenschaften oder Schichten des Gemüts und des Willens (personale Struktur) (PE 117 [110])	Urteilsfähigkeit (PE 105 [98]), Verstand (PE 67 [55])	abgrenzen (PE 128 [123]) ↑ Kategoriale Struktur der Seele mit perso- naler Struktur (Person) (PE 128 [123])

Fig. 1 Die Zusammengehörigkeit von Anlage und Umwelt in *Zum Problem der Einfühlung*

Personale Eigenschaften (oder personale Schichten) (PE 104 [98]; 117 [110] u. 127f. [122f.]	Leidenschaftlichkeit (PE 56 [43] u. 117 [110]); Aufwühlbarkeit (PE 56 [43]); Heftigkeit (PE 72 [60] u. 104 [97]); Freundlichkeit (PE 104 [97]); Mitleid – Grausamkeit; Offenherzigkeit – Diplomatie (PE 104 [98]); Güte (PE 104 [98] u. 127 [122]); Rachsucht (PE 104 [98] u. 120 [113]); Heiterkeit (PE 119 [112]); Liebe, Hass, Dankbarkeit, Groll, Zuneigung (PE 120 [113]); Liebesfähigkeit, Fähigkeit moralischen Wertens (PE 120 [114])	Gemüt (PE 56 [43])
	Lebhaftigkeit, Kraft, Schwäche (PE 56 [43]); Opferwilligkeit, Tatkraft (PE 127 [122])	Wille (PE 56 [43]) und Energie im Han- deln (PE 46 [33])

Fig. 2 Die personalen Eigenschaften in *Zum Problem der Einfühlung*

Im Anschluss an diese Systematisierung steht eine *Auswertung* von Steins Untersuchung der Individualität in *Zum Problem der Einfühlung* an. Stein geht es nicht direkt um die Frage der Individualität, sondern um die Gemeinsamkeiten verschiedener Personen als Bedingung der Möglichkeit von Einfühlung. In diesem Sinn impliziert Steins Rede vom „Kern der Person“ (PE 127 [122]) und vom „unwandelbaren Kern: die personale Struktur“ (PE 128 [123]) ein Verständnis der Individualität, die in einer abgestuften Teilhabe an etwas Allgemeinem besteht. Diese personale Individualität ist zwar wesentlich, das heißt sie geht allen Umwelteinflüssen voraus, doch kann sie letztendlich auf allgemeine, personale Eigenschaften zurückgeführt werden.⁴⁶

Zu diesem Ergebnis gelangt Stein methodisch durch die Bekundung der personalen Eigenschaften in den Gefühls- und Willensakten. Diese phänomenologisch analysierbaren Akte setzen ein bestimmtes Mass an

⁴⁶ Die Untersuchung der späteren Werke Steins wird zeigen, dass sie diesen Punkt ihrer Dissertation später überarbeitet hat; siehe S. 52.

Selbst- und Fremderfahrung⁴⁷ voraus, woraus ersichtlich wird, dass sich die phänomenologische Forschung auf empirisches Material stützt.⁴⁸ Damit ist nicht gesagt, dass sich die Phänomenologie den Erfahrungswissenschaften unterordnen würde, sondern lediglich, dass es Erfahrung braucht, um sie phänomenologisch zu untersuchen und um gleichzeitig die inneren Bedingungen der Erfahrung herauszustellen. Dieses Verhältnis von Erfahrung und phänomenologischer Untersuchung scheint mir auch für die eidetische Variation durch die Phantasie zu gelten, zumindest wenn wir davon ausgehen, dass die möglichen Abwandlungen in der Phantasie von der Erfahrung her begrenzt werden. Es bedeutet, angewandt auf die personale Struktur und die dazugehörigen personalen Eigenschaften, dass diese als innere Bedingungen von der Erfahrung zwar unabhängig sind, aber dennoch nur dank der Erfahrung zugänglich werden.

Die Unterscheidung der Erfahrung von ihren inneren Bedingungen entspricht bei Stein der Unterscheidung zwischen Seele und Person. Die Auffassung der menschlichen Person unter den beiden Gesichtspunkten der Seele und der personalen Struktur, die den äusseren und inneren Bedingungen ihrer Konstitution entsprechen, hat die konkrete Person im Zusammenwirken von inneren und äusseren Bedingungen verständlich gemacht. Das Augenmerk hat sich auf die personale Struktur und folglich auf die innere Grundlage der konkret individuierten Person gerichtet. Diese Grundlage nennt Stein im Anschluss an Husserl ‚Wesen‘. Steins Anlehnung an Husserls Wesenslehre, insbesondere wie er sie im ersten Kapitel seiner *Ideen I* ausgearbeitet hat, sowie Schelers Theorie der Schichtung des emotionalen Lebens, sind die wichtigsten Quellen für Steins Untersuchung.⁴⁹ Es muss deshalb gefragt werden, ob man mit Steins Verständnis der personalen Struktur nur dann etwas anfangen kann, wenn man sich mit Husserls Wesens- und mit Schelers Schichtenlehre einverstanden erklärt.

⁴⁷ Mit Selbsterfahrung ist die innere Wahrnehmung gemeint, in der nach Stein die eigene seelische Realität als Bewusstseinskorrelat gegeben ist (siehe PE 45f. [33]). Die Fremderfahrung meint die Gegebenheit der seelischen Realität eines anderen Subjekts mittels der Einfühlung.

⁴⁸ Stein hat später die eidetische Reduktion mit der scholastischen Abstraktionslehre in Verbindung gebracht. Diese Verbindung ist in diesem Zusammenhang interessant, weil sich die Abstraktion auf konkrete Gegenstände bezieht und die Gegebenheit der konkreten Gegenstände voraussetzt.

⁴⁹ Die Anlehnung an Dilthey scheint mir weniger wichtig. Es fällt sogar auf, dass Stein Diltheys Theorie der personalen Typen an Husserls Wesenslehre zurückbindet, insofern sie die verschiedenen Typen als Wesen auslegt.

Es ist bekannt, dass die Wesenslehre Husserls und der frühen Phänomenologen nicht immer auf gute Aufnahme gestossen ist.⁵⁰ Häufig wird Husserl und Stein eine Hypostasierung der Wesen im Sinne von Platons Ideen-Realismus zugeschrieben.⁵¹ Dagegen ist zu sagen, dass die phänomenologische Wesenslehre als solche keine metaphysische These beinhaltet.⁵² Auch wenn die Frage nach dem ontologischen Status der Wesen ausgeklammert wird, können an Gegenständen wesentliche von unwesentlichen Eigenschaften unterschieden werden. Angewandt auf unsere Fragestellung kann gesagt werden, dass eine wesenhafte Anlage der äusseren Entwicklung vorausgeht, ohne dass man sich auf die Frage einlässt, welchen Status diese Anlage haben könnte. Auch ohne metaphysische Prämissen ist es möglich, eine personale Struktur anzunehmen im Sinne einer Anlage der menschlichen Person, die in Interaktion mit ihrer Umwelt tritt. Aber wie greift die personale Struktur in die seelische Entwicklung ein? Nach Steins eigenen Worten geht es in ihrer Dissertation um eine Begrenzung der Entwicklungsmöglichkeiten und um eine mehr oder weniger grosse Enthüllung der personalen Struktur.⁵³ An den wenigen Stellen, an denen Stein nicht von Enthüllung, sondern von Entfaltung der Person⁵⁴ spricht, tut sie dies im Anschluss an Dilthey. Stein erwägt in ihrem Erstlingswerk noch keine innere Dynamik, welche die äussere Entwicklung nicht nur begrenzen, sondern auch leiten würde.

⁵⁰ Siehe MOHANTY Jitendra N., *Phenomenology*, S. 88f.

⁵¹ Husserl hat den Vorwurf eines platonischen Realismus immer zurückgewiesen. So sagt er in seinen *Ideen I*, dass der Vorwurf nur deshalb entstanden sei, weil man seinen weit gefassten, logischen Gegenstandsbegriff nicht richtig verstanden habe (HUSSERL, *Ideen I*, §22, S. 47-49 [40-42]).

⁵² Damit ist nicht gesagt, dass eine Verbindung zwischen der phänomenologischen Wesenslehre und einem metaphysischen Standpunkt ausgeschlossen wäre. Bei Stein zeichnet sich ein metaphysischer Standpunkt bereits in ihrem Frühwerk ab, insbesondere in der noch zu untersuchenden Revision des Seelenbegriffs.

⁵³ Siehe PE 117 [110]; 118f. [112f.]; 125 [120]; 127f. [122f.]; 129 [124]; 133 [129].

⁵⁴ Siehe PE 129 [124f.]; 133f. [129f.].

ZWEITES KAPITEL *Einführung in die Philosophie*

1. Situierung

Die *Einführung in die Philosophie* ist ein komplexes Manuskript, das Edith Stein im Anschluss an ihre Dissertation (wahrscheinlich schon 1917) begonnen hat. Wie Wulf zeigen konnte, handelt es sich im Urtext des Manuskripts um die Studie *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*¹, die dann bis etwa 1921 vielfach überarbeitet und ergänzt worden ist, insbesondere um die Einleitung (EPH 6-22), den ganzen ersten Teil über die Probleme der Naturphilosophie (EPH 23-100) und den Schlussabschnitt über die Geisteswissenschaften (EPH 199-231).² Der Urtext behandelt einerseits die Problematik der Erkenntnis menschlicher Personen (EPH 101-113 u. 149-199) und andererseits ihre ontische Struktur (EPH 113-146).

In einer chronologischen Perspektive wird unserer Analyse der Urtext zugrunde gelegt.³ Anfangs 1918 bezieht sich Stein mit grosser Sicherheit auf diesen Urtext, wenn sie an Ingarden schreibt: „Als ‚Arbeit‘ habe ich noch immer die Analyse der Person vor. Quantitativ habe ich nicht wenig daran gemacht, aber wie viel davon haltbar ist, darüber habe ich jetzt gar kein Urteil.“⁴ Dass Edith Stein ihr Manuskript immer weiter ausarbeitete und dass sie es „von Freiburg nach Breslau, von dort nach Speyer, Münster und Köln und schliesslich nach Eicht mitnahm“⁵, legen ein positives Urteil nahe. Vielleicht war ihr das Manuskript auch deshalb wichtig, weil

¹ Mit diesem Titel wurde bisher fälschlicherweise der Aufsatz *Freiheit und Gnade* benannt. Das Manuskript findet sich im Edith Stein-Archiv (siehe ESA A02-12/1-212r).

² Siehe WULF Claudia Mariéle, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, in: EPH XX-XXXIII; „Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins“, S. 250-261. Der Grundtext Steins ist in Sütterlinschrift geschrieben und stimmt sehr gut mit dem Titel *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* überein.

³ Wo immer Zitate aus späteren Überarbeitungen Verwendung finden, wird explizit darauf verwiesen.

⁴ STEIN Edith, *Selbstbildnis in Briefen III*. Briefe an Roman Ingarden, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 4, Freiburg u.a.: Herder 2001, S. 72, Brief 28 vom 19.2.1918; Sigel: BRI.

⁵ WULF Claudia Mariéle, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, S. IX.

sich darin zeigt, wie sie langsam aber sicher aus dem Schatten des Meisters heraustritt⁶ und sich für die Seinsfrage interessiert, wie das später auch Heidegger tun wird.⁷

Hinsichtlich der personalen Individualität interessiert uns vor allem der Urtext und insbesondere die Untersuchung der ontischen Struktur der Person (EPh 113-147). Darin vertieft Stein während ihrer Assistenzzeit bei Husserl⁸ den letzten gedruckten Teil ihrer Einfühlungsschrift. Methodisch geht Stein gleich vor, indem sie über die Struktur der Person nur das aussagt, was sich davon in den Erlebnissen des reinen Ich bekundet. Damit stellt sich die Frage nach dem reinen Ich oder nach dem, was Stein nun das ursprüngliche Bewusstsein (EPh 105-107) oder das „Sein-selbstbewußt-sein“ (EPh 106) nennt. Wie in der Dissertation wird die Frage nach der Individualität des ursprünglichen Bewusstseins nicht gestellt. Vielmehr geht es darum zu untersuchen, was sich in den Erlebnissen bekundet.

Einen ersten Schritt dazu bildet die Untersuchung der Leiblichkeit (EPh 113-123), die Stein bis zur Aussage führt, dass der Leib die Fähigkeit hat, „das *Innenleben auszudrücken*“ (EPh 122). Damit leitet sie zur Untersuchung der Struktur der Seele über (EPh 123-147⁹). Mehr als für die

⁶ Gut dokumentiert ist das in der Korrespondenz mit Roman Ingarden. Bereits anfangs 1917 spricht Stein in der Idealismusfrage von ihrer „Ketzerei“ (BRI 40, Brief 6 vom 3.2.1917) gegenüber Husserl, die sie ihm aber noch nicht gebeichtet habe. In einem darauf folgenden Brief schreibt Stein von dieser ‚Beichte‘, d. h. einer zweistündigen Diskussion mit Husserl, in der sie ihm ihre „Bedenken gegen den Idealismus“ (BRI 46, Brief 9 vom 20.2.1917) unterbreitet, jedoch ohne ihn zu überzeugen.

⁷ Siehe HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁹2006 (1927). Die Originalität von Heideggers Hauptwerk wird damit nicht bestritten. Es ist damit nur gesagt, dass sowohl Stein als auch Heidegger den Ausschluss der Seinsfrage als einen Mangel in Husserls Phänomenologie empfanden. Ich danke Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz für ihren Hinweis.

⁸ Siehe CALCAGNO Antonio, „Assistant and/or Collaborator? Edith Stein’s Relationship to Edmund Husserl’s *Ideen II*“, in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, S. 243-270. Calcagno zeigt den Einfluss von Husserls *Ideen II* auf Steins Wirken und insbesondere auf die *Einführung in die Philosophie*: „the *Introduction* [=EPh] can be read as a living testament documenting the collaboration of Edith Stein and Edmund Husserl“ (S. 262).

⁹ Im Urtext benutzt Stein das Wort ‚Seele‘ genauso wie in ihrer Einfühlungsschrift. Erst in der zweiten Bearbeitung (vielleicht noch 1918) unterscheidet sie wohl im Anschluss an Conrad-Martius die ‚Psyche‘ von der ‚Seele‘; siehe weiter unten auf S. 68f.

Sinne und den Verstand interessiert sich Stein für das Gemüts- und Willensleben, weil sich darin der Charakter der Person zu erkennen gebe. In der Untersuchung des Charakters geht Stein von der Komplementarität von ursprünglicher Anlage und Entwicklung durch Umwelteinflüsse aus und stellt die Frage nach der personalen Individualität in der ursprünglichen Anlage und in der persönlichen Note. Die ausgewählte Schlüsselstelle findet sich im Abschnitt „Charaktertypen und individuelle Eigenart: Persönlichkeitskern“ (EPh 131-136¹⁰). Sie erlaubt, die wesentliche Individualität der Person als innere Bedingung für die Individualität der konkreten menschlichen Person zu betrachten.

2. Textanalyse

„Die ursprüngliche Anlage des Charakters zeichnet sich vor allen anderen Anlagen der Person dadurch aus, daß ihr ein letztes unauflösbares qualitatives Moment innewohnt, das sie ganz durchtränkt, das dem Charakter innere Einheit gibt und seine Unterschiedenheit von allen anderen ausmacht. Sie ist das *Wesen der Person*, das sich nicht entwickelt, sondern nur im Laufe der Charakterentwicklung entfaltet, in die einzelnen Eigenschaften auseinanderlegt und je nach der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ganz oder nur teilweise aufblüht, der identische *Kern*, der sich in allen ihren – durch die äußeren Verhältnisse bedingten – möglichen Entwicklungsgängen und Entwicklungsergebnissen findet und den Bereich dieser Möglichkeiten abgrenzt.“ (EPh 134f.)

Edith Steins Rede von den Anlagen der Person nimmt in veränderter Terminologie die Ausführungen der Einfühlungsschrift auf. Die seelische und noch spezifischer die personale Struktur haben wir als bestimmte seelische Fähigkeiten und personale Eigenschaften interpretiert, die der Entwicklung der menschlichen Person vorausgehen. Die zugrundeliegenden Eigenschaften¹¹ der Person werden nunmehr als ursprüngliche

¹⁰ Dieser Titel ist erst bei der Überarbeitung des Textes entstanden. Dasselbe gilt auch für die vier weiteren Verwendungen des Ausdrucks „Persönlichkeitskern“ (EPh 140 (2x); 144 u. 147), die wahrscheinlich im Anschluss an den 1918 geschriebenen Jahrbuchbeitrag *Psychische Kausalität* (siehe PK 80 [84]) eingefügt wurden.

¹¹ In der *Einführung in die Philosophie* werden die Ausdrücke ‚Beschaffenheit‘ und ‚Eigenschaft‘ synonym verwendet, wie das deutlich im folgenden Zitat zum Ausdruck kommt, wo Stein die Person u.a. „als *ausgestattet mit dauernden Eigenschaften*: Beschaffenheiten des Leibes (Kraft, Gewandtheit und dgl.) und der Seele“ (EPh 102) darstellt. Zur Unterscheidung von ‚Beschaffenheit‘ und ‚Eigenschaft‘ in *Zum Problem der Einfühlung*, siehe Fussnote 19 auf S. 28.

Anlage¹² bezeichnet. Diese Terminologie ist sinnvoll, weil Stein dadurch die sich fortwährend entwickelnden Eigenschaften von der ursprünglichen Anlage als ihrem Ausgangspunkt unterscheiden kann.¹³ Die Antwort auf die Frage, inwiefern die ursprüngliche Anlage der menschlichen Person als individuell gelten kann, ist zu nuancieren, weil Stein in der ursprünglichen Anlage verschiedene sinnliche, intellektuelle und charakterliche Anlagen unterscheidet (EPh 133). In Bezug auf die sinnlichen und auf die intellektuellen Anlagen geht Stein von „einer möglichen Gleichheit [...] bei mehreren Personen“ (EPh 134) aus. Vielleicht könnte mithilfe der Genetik oder der Neurowissenschaften gezeigt werden, dass identische materielle Bedingungen der sinnlichen und intellektuellen Anlagen möglich sind. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die sinnlichen und die intellektuellen Erlebnisse selbst materiell wären. Es handelt sich aus phänomenologischer Sicht um Bewusstseinserebnisse, die prinzipiell nicht auf neuronale Vorgänge reduzierbar sind.¹⁴ Es ist nur gemeint, dass diese Erlebnisse leibliche Bedingungen haben. Die Gleichheit der Anlage ist folglich im Hinblick auf die leibliche Voraussetzung zu suchen, nicht aber im Hinblick auf die Erlebnisse.

Stein geht nur von der möglichen Gleichheit der ursprünglichen sinnlichen und intellektuellen Anlage in mehreren Personen aus. In der Frage nach der ursprünglichen charakterlichen Anlage vermutet sie jedoch, dass es in mehreren Personen keine Gleichheit der Anlage gebe, weil ihr „ein letztes unauflösbares qualitatives Moment“ (EPh 134) innewohne. Um Steins Verständnis der personalen Individualität in diesem starken Sinn nachzuvollziehen, muss geklärt werden, was unter Charakter zu verstehen ist. Es soll zunächst auf den Einfluss ihrer Arbeit an den Husserlschen Manuskripten, insbesondere denjenigen für den zweiten Band der *Ideen*, hingewiesen werden.¹⁵ Die erst posthum publizierten *Ideen II*

¹² Siehe EPh 103; 118; 127; 130; 133-135; 139.

¹³ Die Frage nach dem Verhältnis der Anlage zu den sich entwickelnden Eigenschaften wird weiter unten aufgenommen; siehe S. 55-59.

¹⁴ Die Frage von Soldati hebt das Spezifische der Phänomenologie im Verhältnis zu den Naturwissenschaften hervor: „[W]as macht die psychologische Relevanz einer Beschreibung von körperlichen oder neuronalen Vorgängen aus, wenn nicht mindestens die Möglichkeit besteht, sie in Zusammenhang mit *bewussten* Erlebnissen zu bringen?“ (SOLDATI Gianfranco, „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000) 313-340, hier 325).

¹⁵ Stein „had not been charged with the task of simply publishing Husserl’s manuscripts, or transcribing them for printing in the exact form in which they had originally been written. In that form they were simply unprintable. Had it been

gehen weitgehend auf die zwei Ausarbeitungen Steins als Assistentin Husserls zurück.¹⁶ Im Zentrum des Werks steht die Frage nach der Konstitution der materiellen und animalischen Natur sowie der geistigen Welt, wobei Husserl die Frage des Charakters vor allem im abschliessenden Abschnitt über die geistige Welt thematisiert. Wie geht Husserl die Frage des Charakters an? „Jeder Mensch hat seinen Charakter, wir können sagen, seinen Lebensstil in Affektion und Aktion, hinsichtlich der Art, durch die und die Umstände motiviert zu sein; und er hatte ihn nicht bloss bisher, sondern der Stil ist ein mindestens relativ in Lebensperioden Bleibendes und dann im allgemeinen wieder charakteristisch sich Veränderndes, aber so, dass sich infolge der Änderungen wieder ein einheitlicher Stil erweist“.¹⁷ Husserls Rede vom Charakter bezieht sich auf die Charaktereigenschaften, die sich entwickeln, und nur an einer Stelle kommt er explizit darauf zu sprechen, dass sich der konkrete Charakter

otherwise, Husserl could have published them himself, without seeking Edith Stein's help. [...] She was authorized to elaborate them, to introduce any changes into their content, or their internal structure, which she considered necessary on account of the subject matter, or on purely formal and didactic grounds“ (INGARDEN Roman, „Edith Stein on Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl“, PPR 23/2 (1962) 155-175, hier 157). Nach Romaeus Leuven bearbeitete Stein allein für die Ausarbeitung der *Ideen II* 9669 ein- bzw. zweiseitig beschriebene Blätter (siehe LEUVEN Romaeus, „Assistentin bei Edmund Husserl“, in: *Heil im Unheil*. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung, ESW 10, Druten/Freiburg u.a.: De Maas & Waler/Herder 1983, S. 6-18, hier S. 9).

¹⁶ Siehe BIEMEL Marly, „Einleitung des Herausgebers“, in: HUSSERL, *Ideen II*, S. XVI-XVIII. Verschiedene Gründe können angeführt werden, warum Husserl Steins Ausarbeitung seiner *Ideen II* nicht publizierte: 1. Der Text sei wegen Husserls ungeordneter Arbeitsweise nicht veröffentlicht worden (siehe INGARDEN Roman, „Edith Stein on Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl“, S. 157f.); 2. Husserl *wollte* die *Ideen II* nicht veröffentlichen, weil sie nicht in allen Punkten mit seiner reinen Phänomenologie kohärent waren (siehe INGARDEN Roman, „Erläuterungen zu den Briefen Husserls“, in: Edmund Husserl – Briefe an Roman Ingarden, hg. von Roman Ingarden, Den Haag: Nijhoff 1968, S. 156); 3. Die vielleicht beste Erklärung stammt von Schütz, der sich auf eine Aussage Husserls beruft: „Husserl sagte 1934 dem Verfasser [Schütz], daß er den zweiten Band der *Ideen* unveröffentlicht liegen liess, weil er zu der Zeit keine befriedigende Lösung des Problems der Intersubjektivität gefunden habe; erst in der Fünften *Cartesianische Meditation* glaubte er, dies erreicht zu haben“ (SCHÜTZ Alfred, „Edmund Husserls ‚Ideen‘, Band II“, in: *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie*, hg. von Ilse Schütz, eingeleitet und übersetzt aus dem Amerikanischen von Alexander von Baeyer, Den Haag: Nijhoff 1971, S. 47-73, hier S. 49).

¹⁷ HUSSERL, *Ideen II*, §60, S. 270.

auf eine „ursprüngliche Charakteranlage“¹⁸ stützt, für die er als Beispiele eine phlegmatische und eine fröhliche Anlage nennt. Die Entwicklung der menschlichen Person erweist sich als „abhängig von einem *dunklen Untergrunde* von Charakteranlagen, ursprünglichen und verborgenen Dispositionen, andererseits abhängig von der Natur“.¹⁹

Der dunkle Untergrund des bewussten Lebens wird von Husserl erwähnt, aber in Bezug auf die ursprünglichen Charakteranlagen keineswegs abschliessend behandelt. Es ist zu vermuten, dass Steins „Verzeichnis der ‚dunkeln Punkte‘“²⁰, das sie sich 1917 bei der Lektüre ihrer Ausarbeitung von Husserls *Ideen II* angelegt hatte, auch die Frage des Charakters und seiner ursprünglichen Anlage umfasste. In einem wenig später geschriebenen Brief an Ingarden erwähnt sie, dass der dritte Abschnitt über Geist ihrer Meinung nach „völlig neu gearbeitet werden“²¹ müsse, was aber nie geschehen ist.²² Als Hypothese könnte man sagen, dass diese Aufgabe von Stein mit der Behandlung der Probleme der Subjektivität in ihrer *Einführung in die Philosophie* (EPh 101-231²³), insbesondere in der Frage des Charakters und dessen ursprünglicher Anlage, in Angriff genommen worden ist.

Wie sich die sinnlichen und intellektuellen Eigenschaften in sinnlichen und intellektuellen Erlebnissen bekunden, so bekunden sich die Charaktereigenschaften in den Gefühlen, im Wollen und Handeln. Freilich sind die sinnlichen und intellektuellen Eigenschaften als „bedingende Umstände“ (EPh 129) für Gemüts- und Willenserlebnisse vorausgesetzt, insofern beispielsweise zum Erfassen ästhetischer Werte der Sehsinn oder zum Wollen die verstandesmässige Erkenntnis der Sachlage notwendigerweise dazugehören. Doch der Charakter an sich – so definiert Stein konzip – „ist die Aufgeschlossenheit (eventuell auch Verschlossenheit) für das Reich der Werte und die Art, wie man sich für ihre Verwirklichung

¹⁸ HUSSERL, *Ideen II*, §60, S. 275.

¹⁹ HUSSERL, *Ideen II*, §61, S. 276.

²⁰ BRI 46, Brief 9 vom 20.2.1917.

²¹ BRI 52, Brief 14 vom 9.4.1917. Diese Auffassung Steins trifft gut mit den Analysen von Schütz und Ricoeur zusammen: siehe RICŒUR Paul, „Analyses et problèmes dans ‚Ideen II‘ de Husserl“, RMM 56 (1951) 357-394 u. 57 (1952) 1-16; SCHÜTZ Alfred, „Edmund Husserls ‚Ideen,‘ Band II“, S. 47-73.

²² Husserl hat lediglich Korrekturen und Bemerkungen in die Steinsche und später in die Landgrebesche Ausarbeitung eingefügt, die 1952 in den Band IV der *Husserliana* aufgenommen wurden; siehe BIEMEL Marly, „Einleitung des Herausgebers“, S. XVIIIff.

²³ Nur die Seiten 101-199 sind dem Urtext der *Einführung in die Philosophie* entnommen.

einsetzt“ (EPH 128). Folglich ist die Untersuchung des Fühlens, Wollens und Handelns einer Person der phänomenologische Ausgangspunkt einer Untersuchung ihres Charakters. Die Untersuchung wird noch komplizierter, da der Charakter der Person in einer ständigen Entwicklung begriffen ist, die nach Stein sowohl durch Umwelteinflüsse als auch durch ‚Selbsterziehung‘ bedingt wird. Es sei jedoch nicht möglich, nur die Umwelt und die Eigenverantwortung für die Ausbildung des Charakters anzuführen, sondern es müssten ursprüngliche Anlagen des Charakters als Bedingung für die Ausbildung der konkreten Charaktereigenschaften angenommen werden, ähnlich wie in der Einfühlungsschrift den sich wandelnden seelischen Beschaffenheiten unwandelbare personale Eigenschaften zugrunde lagen.²⁴

Im Anschluss an Steins Untersuchungen stellen wir fest, dass uns die ursprüngliche Charakteranlage in einer zweifachen Vermittlung oder Bekundung zugänglich ist: Im Gemüts- und Willensleben der Person bekundet sich *erstens* der aktuelle und ausgebildete Charakter und darin *zweitens* der ursprüngliche Charakter.²⁵ Folglich müssen wir, wenn wir etwas über die konkreten Eigenschaften unseres eigenen Charakters oder des Charakters anderer Personen wissen möchten, unsere eigene Erfahrung oder die Erfahrung anderer Personen in der Einfühlung befragen.²⁶ Nach Stein können in der Erfahrung Eigenschaften wie Güte, Edelmut, Stolz oder Heftigkeit als sich bekundende Eigenschaften miterfasst werden (EPH 142). Noch eine Stufe schwieriger ist es, in den konkreten Eigenschaften die Bekundung von ursprünglichen Anlagen zu sehen, weil dazu auch die ganze Lebensgeschichte und insbesondere die Möglichkeit psychischer Ansteckung berücksichtigt werden muss. Insofern diese Untersuchungen auf Erfahrung beruhen, können Täuschungen nicht restlos ausgeschlossen werden.

Wir fragen vielleicht, ob diese Untersuchung nicht besser an die Psychologie und besonders an die differentielle Psychologie delegiert

²⁴ Siehe S. 30f.

²⁵ Steins Rede von der Bekundung der Charaktereigenschaften und der ursprünglichen Charakteranlagen impliziert, dass es sich nicht um eine Argumentation mit einer logischen Schlussfolgerung handelt, sondern um ein Miterfassen der charakterlichen Eigenschaften und Anlagen in der Anschauung (siehe SALMEN Josef, *Personverständnis bei Edith Stein*, Dissertation, Mödling 1973, S. 21).

²⁶ „[L]a percezione delle singole individualità è possibile soltanto attraverso l’esperienza concreta. Solo con una specifica funzione dell’esperienza, ovvero mediante l’empatia si è in grado di cogliere e percepire le singole individualità“ (PEZZELLA Anna Maria, „Edith Stein e la questione antropologica“, S. 44).

werden sollte.²⁷ Im Hinblick auf die konkreten Charakteranlagen einer Person weist Stein die Hilfe der Psychologie durchaus nicht zurück. Doch was für eine Psychologie hat sie im Blick? In einer späteren redaktionellen Phase²⁸ der *Einführung in die Philosophie* kommt sie auf den Zusammenhang zwischen Phänomenologie und der Psychologie ihrer Zeit (EPh 207-209) zu sprechen. Nach Stein bedarf die Psychologie *erstens* einer zuvor ausgearbeiteten phänomenologischen Begrifflichkeit und *zweitens* einer phänomenologischen Beschreibung der Erlebnisse, die als Bekundungen von Charaktereigenschaften interpretiert werden können. Stein wendet sich gegen eine naturwissenschaftlich orientierte Psychologie und hat selbst eine phänomenologische, deskriptive Psychologie im Auge, die auf der „Untersuchung der reinen Erlebnisse, wie sie die *Phänomenologie* betreibt“ (EPh 208), beruht.

Die Untersuchung der reinen Erlebnisse, in denen sich das Gemüts- und Willensleben der Person ausdrückt, ist für Stein weniger eine ‚reine‘ Reflexion auf den immanenten Gehalt der Erlebnisse, als vielmehr eine *innere Wahrnehmung*, wobei „sich die Seele mit den sichtbar werdenden Schichten als ein Stehendes und Bleibendes [gibt], das *war*, bevor es in diesem Erlebnis lebendig wurde, und *sein wird*, wenn dessen Dauer vorüber ist. Die Anschauung meint also mehr, als ihr ‚eigentlich‘ gegeben ist: ihr Gegenstand ist ein *transzendenter*“ (EPh 178). Eigentlich gegeben ist im Erlebnis der immanente Gehalt, wohingegen die Seele und ihre Charaktereigenschaften uneigentlich mitgegeben sind. Darin ist zweierlei gesagt: *Erstens* gehören die Seele und ihre Charaktereigenschaften wirklich zum Erlebnis und können nicht gelöscht werden, und *zweitens* ist keine direkte Erkenntnis der Seele und ihren Charaktereigenschaften möglich, sondern eine Erkenntnis durch Bekundung im Erlebnis.²⁹

²⁷ Siehe die Übersicht bei MYERS David G., „Trait-Ansatz“, in: *Psychologie*, S. 583-594.

²⁸ Nach Wulf ist der abschliessende Teil über die Wissenschaften von der Subjektivität (siehe EPh 199-231) zusammen mit der letzten Überarbeitung des Manuskripts spätestens 1921 entstanden; siehe WULF Claudia Mariéle, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, S. XXVI u. XXX.

²⁹ Die innere Wahrnehmung findet sich analog auch in der Einfühlung in andere Personen, insofern nicht nur der aktuelle Erlebnisgehalt, sondern auch die sich darin bekundende Seele und ihre Eigenschaften eingefühlt werden können. Der Unterschied besteht in der „Gegebenheitsweise der *Bekundungen*, durch die hindurch sie [die Auffassung] auf ihr Objekt, die Seele und ihre dauernden Eigenschaften, geht: die hier ursprünglich erlebten, dort einfühlungsmäßig vergegenwärtigten seelischen Zuständlichkeiten“ (EPh 167).

Die Bekundung des Charakters wächst mit der Erfahrung und mit der phänomenologischen Untersuchung des eigenen Fühlens, Wollens und Handelns. Die Wichtigkeit der Erfahrung in der Charaktererkenntnis verweist auf ihre Unvollkommenheit, so dass das Verhalten einer Person in einer bestimmten Situation nicht notwendigerweise voraussehbar ist.³⁰ Die beschränkte Erkenntnis zeigt sich noch deutlicher in sprachlicher Hinsicht, weil es nicht für alle charakterlichen Eigenschaften Wörter gibt. Zudem können die unendlichen Abstufungen der Charaktereigenschaften sprachlich nicht in dieser Präzision ausgedrückt werden. Trotz der Unvollkommenheit der Charaktererkenntnis lässt sich zeigen, dass es charakterliche Eigenschaften als Bedingung der Möglichkeit von Fühlen, Wollen und Handeln geben muss, weil dazu nicht nur ein Gegenstand, sondern auch eine bestimmte Fähigkeit der Person vorausgesetzt ist.³¹

Gehen wir nun zum Vergleich des Charakters in verschiedenen Personen über, so stellen wir fest, dass nicht nur die Charaktereigenschaften voneinander verschieden, sondern dass sie auch mehr oder weniger ausgeprägt sind. Bei gewissen Personen gehen erfahrungsgemäss die Charaktereigenschaften ganz im Typischen auf bis hin zum Grenzfall eines ‚Durchschnittsmenschen‘. Andere Personen dagegen haben einen sehr ausgeprägten Charakter bis hin zum Grenzfall einer „schlechthin individuellen Person“ (EPh 132³²). Ist bei Personen „ihre Eigenart so stark, daß das Typische dahinter verschwindet, so nennt man sie eine ‚Persönlichkeit‘ und spricht ihr einen ‚ausgeprägten‘ Charakter zu“ (EPh 132). Den ausgeprägten Charakter einer ‚originellen‘ Person versteht Stein als die zweite und engere Bedeutung des Wortes ‚Charakter‘.³³ Sie spricht von mehr oder minder ausgeprägtem Charakter (EPh 103) und analog von Person

³⁰ Selbst wenn wir hypothetisch die Freiheit ausschalten und wenn wir unseren Charakter vollkommen kennen würden, so ist damit noch nicht gesagt, dass der Charakter unsere Reaktion auf bestimmte Situationen determinieren würde. Stein erwähnt in diesem Zusammenhang an einer später geschriebenen Stelle die psychologischen Gesetze, die wie die biologischen Gesetze keiner streng mathematischen Formulierung fähig seien (siehe EPh 209).

³¹ Die Charaktereigenschaften disponieren die Person für bestimmte Erlebnisse (dispositioneller Aspekt) und sind in den ursprünglichen Charakteranlagen fundiert (kategorialer Aspekt).

³² Eine absolut individuelle Person hätte eine absolut einzigartige Wertewelt und könnte auf dieser Basis nicht kommunizieren.

³³ Siehe SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person*, S. 63f.

und Persönlichkeit (EPh 103 u. 132³⁴), womit die verschieden starke individuelle Ausprägung auch sprachlich ausgedrückt werden kann.

Wodurch kommt diese Ausprägung zustande? Stein stellt die These auf, dass es sich nicht lediglich um die individuell unterschiedliche Teilhabe an allgemeinen Charaktereigenschaften handelt, wie noch in der Einfühlungsschrift vermutet, sondern um „ein letztes unauflösbares qualitatives Moment“ (EPh 134³⁵), das der Person eine „individuelle Note“ (EPh 132f.; 176; siehe EPh 142f.; 147) oder „persönliche Note“ (EPh 133; siehe EPh 213³⁶) verleiht. Stein nennt diese Individualität im starken Sinn die „persönliche Eigenart“ oder „ein einfaches Quale“³⁷, das dem ganzen Charakter und jedem einzelnen Erlebnis (des Bereichs natürlich, für den der Charakter bestimmend ist) seinen Stempel aufprägt“ (EPh 132). Was Stein schon in der Einfühlungsschrift als ‚Kern der Person‘ bezeichnet hat, wird in der *Einführung in die Philosophie* neu interpretiert: Der Kern umfasst nicht nur die ursprüngliche Anlage des Charakters (das heisst die personalen Eigenschaften gemäss der früheren Terminologie), sondern auch eine persönliche Eigenart, welche die ganze Charakteranlage ‚durchtränkt‘ oder ihr eine einzigartige ‚Färbung‘ verleiht.³⁸

³⁴ Siehe analog dazu den Unterschied zwischen den Ausdrücken ‚Kern der Person‘ und ‚Persönlichkeitskern‘. Das Wort ‚Persönlichkeitskern‘ ist allerdings erst in einer späteren Überarbeitung an drei Stellen im Text und zweimal in einer Gliederung eingefügt worden (siehe Fussnote 10 auf S. 45). Der Gebrauch von Persönlichkeitskern als Kern einer Person mit ausgeprägtem Charakter wird ebenfalls nicht konsequent durchgehalten.

³⁵ Das Wort ‚Moment‘ erinnert an Husserls zweite und dritte *Logische Untersuchung* über „Die ideale Einheit der Spezies“ und „Zur Lehre von den Ganzen und Teilen“. In der zweiten *Logischen Untersuchung* im Kapitel über *Abstraktion und Aufmerksamkeit* spricht Husserl von unselbständigen Momenten und gibt das Beispiel von einem individuellen Moment unter Absehung des Allgemeinen (siehe HUSSERL, LU II, §20-21, S. 161f. [B 157f.]). In der dritten *Logischen Untersuchung* „Zur Lehre von den Ganzen und den Teilen“ vertieft Husserl seine Auffassung verschiedener Teile, Inhalte oder Momente eines Ganzen, die entweder selbständig oder unselbständig sein können (siehe zum Beispiel HUSSERL, LU III, §14, S. 268 [B 262]). Steins ‚letztes unauflösbares qualitatives Moment‘ ist nach ihren weiteren Ausführungen als ein unselbständiger Teil zu verstehen, der nicht ohne die verschiedenen Anlagen des Kerns realisiert werden könnte.

³⁶ Diese Stelle stammt aus einer späteren redaktionellen Phase.

³⁷ Der Begriff ‚Quale‘ wird von Stein in *Potenz und Akt* ausführlich thematisiert (siehe PA 27f. 122. 261-263).

³⁸ Schulz ist entgangen, dass Stein mit der persönlichen Eigenart lediglich einen Aspekt am Kern der Person bezeichnet. So schreibt er: „Mit der ‚persönlichen Eigenart‘ oder dem ‚Kern der Person‘ – die Ausdrücke werden von Stein synonym verwendet – wird die notwendige Bedingung, die Wesensauszeichnung für das menschliche

Um zur persönlichen Note vorzudringen, geht Stein wie im Fall der Charaktereigenschaften von den Gemüts- und Willenserlebnissen aus, in deren ‚Färbung‘ sich eine persönliche Note bekundet, weil es im Wesen dieser Erlebnisse liegt, „aus der Tiefe der Seele zu kommen und die Stempel ihrer Eigenart zu tragen“ (EPh 176). Anhand von Beispielen lässt sich besser verstehen, was unter der ‚Färbung‘ der Erlebnisse zu verstehen ist. Stein meint bezüglich der ästhetischen Empfänglichkeit, dass zwar viele Personen für dieselben objektiven Werte ästhetisch empfänglich sein können, doch „[u]nbeschadet dessen hat jede [Person] ihr ‚ganz persönliches Verhältnis‘ zu den ästhetischen Werten, ihren von jeder anderen verschiedenen Ort des Genießens, und dasselbe Kunstwerk bedeutet für jede etwas anderes“ (EPh 135). Man denke nur an den tiefen Eindruck, den die vier Figuren einer Flämischen Grablegung aus dem 16. Jahrhundert im Liebieghaus in Frankfurt im Jahr 1916 bei Stein hinterliessen (AJF 332). Als weiteres Beispiel nennt Stein die Liebe zweier Personen zueinander: „Ob und wie ich jemanden liebe, das beruht darauf, wie seine Eigenart die meine berührt, und es ist etwas so schlechthin Einzigartiges wie diese Eigenart selbst“ (EPh 136).

Die beiden Beispiele suggerieren, dass unsere Beziehungen zu Gegenständen und Personen aufgrund unserer persönlichen Note einzigartig sind. Doch lässt sich damit etwas von der persönlichen Note erkennen? Die Gefühls- und Willenserlebnisse tragen den Stempel der persönlichen Note, und dennoch lässt sich diese Note nicht ablösen und konzeptualisieren, wie das für die charakterlichen Eigenschaften wenigstens teilweise möglich ist. Nach Stein gibt es jedoch die Möglichkeit eines ‚ursprünglichen Bewusstseins‘ der persönlichen Note.³⁹ Mit ‚ursprünglichem Bewusstsein‘ (EPh 105-107; 109; 111; 176-180; siehe EPh 85f.⁴⁰) oder ‚Sein-selbst-bewusst-sein‘ (EPh 106; 108; siehe EPh 177) meint sie nichts anderes als die ‚letzte Rechtsquelle‘ der Phänomenologie (EPh 106), ein ‚inneres Licht‘ mit verschiedenen Graden der Helligkeit, das Bedingung der Möglichkeit der Bewusstheit in den Erlebnissen und damit aller Erkenntnis ist. Obwohl die Person im ursprünglichen Bewusstsein unfehlbar ihrer selbst bewusst ist, kann dieses Bewusstsein nicht als Erkenntnis bezeichnet werden, weil es keine Intentionalität aufweist, sondern „den

Personsein formuliert“ (SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person*, S. 66).

³⁹ Die Wichtigkeit des ‚ursprünglichen Bewusstseins‘ für die Steinsche Theorie der Individualität ist von Schulz in den verschiedenen Werken am besten herausgearbeitet worden. In Bezug auf die *Einführung in die Philosophie*, siehe SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person*, S. 54-57.

⁴⁰ Diese letzte Stelle stammt aus einer späteren redaktionellen Phase.

Fluß des Erlebens durchleuchtet und im Abfließen selbst für das erlebende Ich erhellt, ohne daß es darauf ‚gerichtet‘ wäre“ (EPh 106).

Im ursprünglichen Bewusstsein erahnen wir unsere individuelle und persönliche Note, doch gelingt es uns nicht, sie „in Worte zu fassen; sie ist etwas Letztes, das nur geschaut und mit einem Eigennamen genannt werden kann“ (EPh 213), wie Stein an einer später geschriebenen Stelle sagt. Ihrem Wesen nach lässt sich die persönliche Note nicht aussagen und dennoch wird sie in ihrer Wichtigkeit für die ganze Person erfasst, insofern sie das gesamte Gemüts- und Willensleben der Person färbt und „die Person zu einer ‚einheitlichen Persönlichkeit‘“ (EPh 132) gestaltet. Die persönliche Note färbt und eint die ursprüngliche Anlage des Charakters, so dass „nicht jede mögliche Eigenschaft und nicht jede mögliche Verbindung von Eigenschaften [...] fähig [ist], die betreffende individuelle Färbung anzunehmen“ (EPh 132⁴¹). Die ursprüngliche Harmonie der Charakteranlage gehört zum Wesen und zum Kern der menschlichen Person und weist ihr eine Entfaltungsrichtung zu, die mit der tatsächlichen Entwicklung mehr oder weniger zusammenfallen kann:

„Sie [die ursprüngliche Anlage des Charakters] ist das *Wesen der Person*, das sich nicht entwickelt, sondern nur im Laufe der Charakterentwicklung entfaltet, in die einzelnen Eigenschaften auseinanderlegt und je nach der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ganz oder nur teilweise aufblüht, der identische *Kern*, der sich in allen ihren – durch die äußeren Verhältnisse bedingten – möglichen Entwicklungsgängen und Entwicklungsergebnissen findet und den Bereich dieser Möglichkeiten abgrenzt.“ (EPh 134f.)

Die ursprüngliche Anlage des Charakters besteht, wie oben ausgeführt, aus verschiedenen Charakteranlagen und aus einer ‚persönlichen Note‘, welche die Einheit der ursprünglichen Anlage ausmacht. Diese Anlage wird von Stein im Zitat synonym als „das *Wesen der Person*“ und als „der identische *Kern*“ (EPh 134) bezeichnet, wobei mit Wesen, Kern oder Anlage die innere Bedingung der Entwicklung einer konkreten Person gemeint ist. Es ist zu fragen, ob und wie in der *Einführung in die Philosophie* auch abgesehen vom neuen Wort ‚Anlage‘ die Behandlung des Anlage-Umwelt-Problems bei Stein weiter gekommen ist und wie sich

⁴¹ Dagegen kann mit Stein der Einwand erhoben werden, dass es unharmonische Personen mit widerstreitenden Charaktereigenschaften gibt (siehe EPh 133). Es müsste geklärt werden, ob sich der Widerstreit tatsächlich auf die ursprüngliche Anlage bezieht oder nur auf die bereits entwickelten Charaktereigenschaften. So ist es beispielsweise vorstellbar, dass eine ursprünglich sehr feinfühlig Person in einem rauen Managermilieu sehr hart wird, was sich durch psychische Ansteckung erklären liesse.

dabei die Frage nach der Individualität der menschlichen Person stellt. Wie in der Einfühlungsschrift geht Stein davon aus, dass eine nur „äußerlich bedingte Individualität“ (EPh 134) nicht vermag, die Unterschiede unter Personen, beispielsweise ihrer Willensstärke, verstehbar zu machen.

In der *Einführung in die Philosophie* kommt Stein darauf zu sprechen, dass *einerseits* die Anlage die umweltbedingte Entwicklung und dass *andererseits* die äusseren Umstände die Entfaltung der Anlage einschränken. Der identische Kern grenzt gewisse Entwicklungsmöglichkeiten ein, so dass beispielsweise eine musikalisch schwach veranlagte Person niemals eine musikalische Höchstleistung vollbringen kann. Diese Eingrenzung kann als der negative Aspekt der *Entwicklung* betrachtet werden. Dennoch wird hervorgehoben, dass die ursprüngliche Anlage des Charakters oder das Wesen der Person „je nach der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ganz oder nur teilweise aufblüht“ (EPh 134). Hier geht es um die Eingrenzung in umgekehrter Richtung, insofern die äusseren Umstände die mögliche *Entfaltung* der Anlage einschränken. Mit der gegenseitigen Einschränkung von Anlage und Umwelt wird ihre Wechselwirkung deutlich.

Diese Wechselwirkung hat Stein mit ihrer Unterscheidung zwischen Entwicklung und Entfaltung der Person thematisiert. Es gelingt ihr damit, die Beteiligung sowohl der Anlage als auch der Umwelteinflüsse im Werden der Person zu artikulieren: „Der Charakter der Person [...] ist [...] in steter *Entwicklung* begriffen, sich ständig umbildend unter der Einwirkung der äußeren Umstände [...]. Andererseits spricht man von einer *Entfaltung* der Persönlichkeit, als wäre sie ein von Anbeginn in der Person Liegendes oder Angelegtes, was im Laufe ihres Lebens allmählich zutage träte“ (EPh 103). Beide Worte – Entwicklung und Entfaltung – meinen das Werden derselben Person, jedoch unter einem verschiedenen Gesichtspunkt: Die Entwicklung bezieht sich auf den Einfluss der Umwelt und die Entfaltung auf den Einfluss der Anlage.

Mit der Entfaltung der Anlage – und das ist der neue Punkt in der *Einführung in die Philosophie* – wird nun auch ein positives, teleologisches Moment festgehalten, das Stein mit den Verben ‚sich entfalten‘, ‚sich auseinanderlegen‘ und ‚aufblühen‘ ausdrückt.⁴² Diese Verben bringen gut die innere Dynamik im Werden der menschlichen Person zum Ausdruck. Doch wie verhält sich diese innere Dynamik zum Verständnis der ur-

⁴² Zumeist verwendet Stein das Wort ‚Entfaltung‘ (siehe EPh 103, 118, 127, 129, 140, 144). Das Verb ‚entfalten‘ wird seltener verwendet (siehe EPh 134, 136). Des Weiteren spricht Stein von einem ‚Entfaltungsprozess‘ (siehe EPh 118-120).

sprünglichen Charakteranlage als Begrenzung für die Entwicklung? Das Manuskriptstudium zeigt, dass Stein an einer wichtigen Stelle die Entwicklung ihres Verständnisses greifbar macht. In der Untersuchung der Erfahrung der fremden Psyche sagt sie von der fremden Person⁴³ unter anderem, dass sie „eingebettet ist in einem ‚persönlichen Kern‘ von individueller Eigenart“ (EPh 158⁴⁴, siehe Fig. 3). Es ist höchst bedeutsam, dass Stein diesen Urtext so abänderte, dass die fremde Person „hervorwächst aus einem ‚persönlichen Kern‘ von individueller Eigenart“ (EPh 158). Diese Änderung des Verbs von ‚einbetten‘ zu ‚hervorwachsen‘ zeigt die Privilegierung der dynamischen Interpretation der Anlage. Die Metapher des ‚Einbettens‘ bezeichnet die Begrenzung, so wie ein Flussbett den Lauf des Wassers begrenzt. Wenn Stein von der sich entwickelnden Person sagt, dass sie im ‚persönlichen Kern‘ eingebettet ist, dann kommt darin zum Ausdruck, dass die Anlage die Entwicklung des Subjekts von innen her begrenzt. Die Korrektur Steins zeigt einen Perspektivenwechsel, insofern die Metapher des ‚Hervorwachsens‘ den dynamischen Aspekt in den Vordergrund stellt: Die konkrete Person wächst aus einem ‚persönlichen Kern‘ hervor.

⁴³ Stein spricht an dieser Stelle davon, wie ein fremdes, ‚beseeltes‘ Lebewesen zugleich als ein geistiges Subjekt, das heisst in der hier mehrheitlich verwendeten Terminologie als eine konkrete Person, erfasst wird.

⁴⁴ Unkorrigiertes Manuskript *Einführung in die Philosophie*, S. 469 (ESA A02-20/1-750r, hier 469). Die ursprüngliche Fassung von Steins Text wurde in der ESGA 8 nicht aufgenommen.

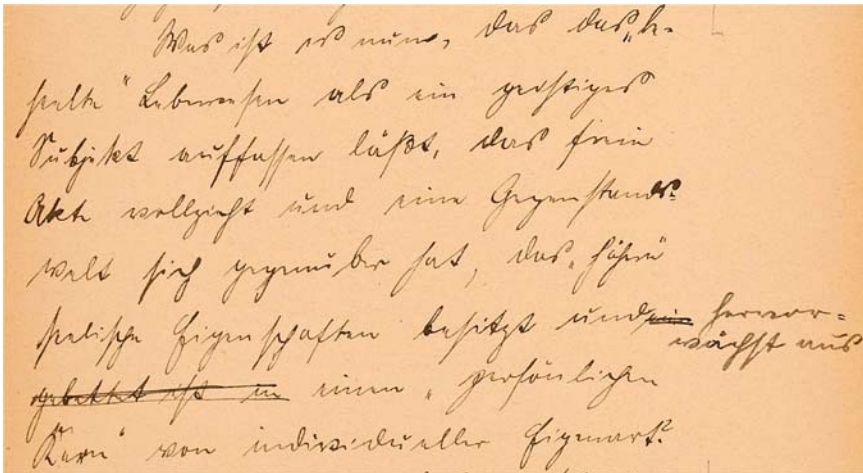


Fig. 3 Manuskript Einführung in die Philosophie (ESA A02-20/469).⁴⁵

Die Korrektur von ‚einbetten‘ (Begrenzung) zu ‚hervorwachsen‘ (innere Dynamik) bedeutet nicht, dass die Begrenzung keine Rolle mehr spielt. Vielmehr ist die Begrenzung in die innere Dynamik integriert. Wenn die Anlage eine innere Dynamik hat und eine Entfaltungsrichtung vorgibt, dann werden andere Richtungen von ihr ausgeschlossen und ihre Entwicklung wird dadurch begrenzt. Es geht folglich nicht um die Substitution der ersten durch die zweite Interpretation, sondern um eine teleologische Reinterpretation der Begrenzung.⁴⁶ Mit der teleologischen Sichtweise beginnt ein neuer Ansatz, wonach alle Lebewesen eine Entfaltungsrichtung mit einem Ziel haben. Demnach durchläuft jedes Lebewesen einen Prozess bestehend aus ins-Leben-Treten, Wachsen, Höhepunkt, Absteigen und Untergang, der von der Anlage vorgegeben ist. Der Höhepunkt ist dem Lebewesen als Ziel vorgegeben und gibt ihm „den Charakter eines Hin-

⁴⁵ „Was ist das nun, das das ‚beseelte‘ Lebewesen als ein geistiges Subjekt auffassen läßt, das freie Akte vollzieht und eine Gegenstandswelt sich gegenüber hat, das ‚höhere‘ seelische Eigenschaften besitzt und ~~eingebettet ist in~~ hervorwächst aus einem ‚persönlichen Kern‘ von individueller Eigenart?“ (ESA A02-20/469; siehe Eph 158). Es geht um die Frage der Erfahrung der fremden Psyche und des fremden seelisch-geistigen Lebens, das heisst um Einfühlung in fremde Personen (siehe Eph 157-174).

⁴⁶ Da im hier kommentierten Zitat die Begrenzung und die Entfaltung der Anlage nebeneinandergestellt sind, kann davon ausgegangen werden, dass Steins Verständnis in der Dissertation noch nicht durchgehend mit dem neu eingeführten teleologischen Aspekt verbunden ist.

zielens auf eben dieses Ziel“ (EPh 118), das je nach Umständen mehr oder weniger angenähert wird.

Diese Sichtweise erschwert die Auffassung des Verhältnisses von Anlage und Umwelt: Wenn nämlich die Umwelt die vollständige Entfaltung nur verhindern kann, dann wäre der Umwelt eine lediglich begrenzende Rolle zur Erreichung des Ziels zuzuschreiben. In einer extrem teleologischen Sichtweise würde auch die menschliche Freiheit als weitere innere Bedingung rein negativ als Möglichkeit zur Vereitelung des Entfaltungsziels verstanden.⁴⁷ Eine eigentliche Reflexion über das individuelle menschliche *Telos* findet in der *Einführung in die Philosophie* noch nicht statt. Fragen wir nun weiter, wie die Vorgabe eines Ziels für die menschliche Entwicklung zu verstehen ist. Handelt es sich um ein Ziel als determinierter, zukünftiger Zustand der Person, oder etwas gemässiger, um eine Entfaltungsrichtung, die eine positive Bedeutung der Umstände und der menschlichen Freiheit in der personalen Entwicklung zulassen würde? Ohne mit Stein an dieser Stelle ihres Werks eine Antwort geben zu können, soll hervorgehoben werden, dass sie sich mit dieser Frage in ihren späteren Werken intensiv auseinander setzen wird.⁴⁸

Die Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem inneren Entfaltungsziel und den äusseren Umständen in der menschlichen Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen, und dennoch können wir bereits festhalten, dass das Wesen oder der Kern der Person prinzipiell nicht von der konkreten Person zu trennen ist, sondern sich in die sinnlichen, charakterlichen und intellektuellen Eigenschaften auseinanderfaltet. Diese Eigenschaften verschaffen sich nach Stein ihrerseits Ausdruck im Leib, der durch die Fähigkeit ausgezeichnet ist, „das *Innenleben auszudrücken*“ (EPh 122). Diese Frage wird von Stein erneut in ihrem Abschnitt über die „Gestaltung des Leibes durch das seelische Leben“ (EPh 140-144) aufgegriffen. Nach Stein ist es „vor allem das Gemütsleben, das den Leib von innen her gestaltet“ (EPh 141), wobei sich vom Kern sowohl das Allgemeine wie auch das schlechthin Einzigartige – die persönliche Note – im Leib ausdrückt. Stein geht sogar über diese These hinaus, indem sie die personale Individualität nicht nur in ihrer Wichtigkeit für die charakterliche und leibliche Entwicklung hervorhebt, sondern auch für die Beziehungen zur Aussenwelt, insbesondere für die zwischenmenschlichen

⁴⁷ Dies wird auch von Borden hervorgehoben, allerdings vor allem in Bezug auf Steins spätere Werke: „We may choose how to act, and, in choosing how to act, we also choose how and to what degree our own individual form is realized“ (BORDEN Sarah, „What Makes You You?“, S. 288).

⁴⁸ Siehe S. 81-91.

Beziehungen: „Die gesamte Welt, an der sich ein Individuum betätigt, trägt das Gepräge seiner Persönlichkeit: seiner typischen Züge wie seiner persönlichen Eigenart“ (EPH 144). Es wird deutlich, wie das Interesse für den individuellen Kern der Person nicht von der Frage nach der ganzen menschlichen Person und ihrem Sein in der Welt zu abstrahieren ist, sondern vielmehr die Einheit und Entfaltung der Person mitbegreift.

3. Systematisierung und Auswertung

Als Rahmen der Interpretation erklären wir uns mit Schulz einverstanden, dass es Edith Stein in ihrer *Einführung in die Philosophie* darum geht, „einen phänomenologischen Wesensbegriff der Person zu entwickeln“. ⁴⁹ Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die personale Individualität in der sich entwickelnden menschlichen Person von entscheidender Bedeutung ist, ohne einer phänomenologischen Untersuchung direkt zugänglich zu sein. In drei Punkten lässt das Zitat Steins eine deutliche Vertiefung gegenüber der Dissertationsschrift erkennen: *erstens* in der Terminologie, *zweitens* in der Interpretation der Individualität und *drittens* im Verständnis der Anlage für die Entwicklung der menschlichen Person. Dies ist besonders interessant, weil meistens nur Entwicklungsunterschiede zwischen den verschiedenen Schaffensphasen hervorgehoben werden, aber beispielsweise nicht innerhalb ihrer phänomenologischen Schriften.

Steins Untersuchung der personalen Individualität wird *erstens* durch die systematische Einführung der Begriffe ‚Anlage‘⁵⁰ und ‚Charakter‘⁵¹

⁴⁹ SCHULZ Peter, „Die Schrift ‚Einführung in die Philosophie‘“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposion Eichstätt 1991, Freiburg/München: Karl Alber 1993, S. 228-255, hier S. 249.

⁵⁰ Dieses Wort findet sich noch nirgends in der Einführungsschrift. In der *Einführung in die Philosophie* klärt Stein an wichtigen Stellen ihre Sichtweise mit der Einführung des Wortes ‚(ursprüngliche) Anlage‘; siehe EPH 103; 118; 127 (zweimal); 130; 133; 134 (siebenmal); 135; 139.

⁵¹ Dieses Wort wird in der Einführungsschrift sehr oft verwendet, aber nur an wenigen Stellen im Sinn der Eigenschaften, die für das Gemüts- und Willensleben eine Rolle spielen; siehe PE 49 [37]; 104 [97] u. 106 [100] (zweimal in Anführungszeichen); 119 [112]; 122 [116]; 128 [124] (im Anschluss an Dilthey) u. 130 [125] (im Anschluss an Simmel). In der *Einführung in die Philosophie* wird das Wort ‚Charakter‘ sehr häufig für die Eigenschaften oder Anlagen des Gemüts und Willens gewählt; siehe EPH 102; 103 (siebenmal); 122; 127-147 (mehr als 50 Mal); 168-185 (mehr als 20 Mal). Zudem sind vielfach zusammengesetzte Worte wie ‚Charakter-

verständlicher. Mit der Anlage ist das Kategoriale oder das aller Entwicklung zugrundeliegende und Unveränderliche in der Seele bezeichnet, wohingegen die Eigenschaften und Beschaffenheiten in der Dynamik ihrer Entwicklung begriffen werden. Stein spricht von Anlagen der Sinne, des Verstandes und des Charakters, wobei sie in Bezug auf den Charakter mit Vorliebe von der ‚ursprünglichen Anlage‘⁵² spricht. Mit ‚Charakter‘ meint Stein die sich wandelnden Eigenschaften, die sich im Gemüts- und Willensleben bekunden, aber auch seine ursprüngliche Anlage, womit sie in der Terminologie ihrer Dissertation die personalen Eigenschaften und Schichten bezeichnet hat. Des Weiteren fällt auf, dass Stein den Begriff ‚Charakter‘ in einem doppelten Sinn verwendet: Im weiten Sinn bezeichnet der Begriff alle Eigenschaften oder Anlagen, die sich im Gemüts- und Willensleben jeder Person bekunden, und spezifisch bezeichnet der Begriff nur die stark ausgeprägten Eigenschaften oder Anlagen, so dass nicht alle Personen als charaktervoll bezeichnet werden müssen.

Zweitens ist Steins Verständnis der Individualität in inhaltlicher Hinsicht fortgeschritten, insofern sie aufgrund ihrer phänomenologischen Beobachtungen die Individualität nicht nur als die individuelle Teilhabe an allgemeinen Typen versteht, sondern zusätzlich „ein letztes unauflösbares qualitatives Moment“ (EPh 134) entdeckt, das sie als ‚persönliche Note‘ und ‚persönliche Eigenart‘ bezeichnet. Die persönliche Note wird von Stein als das einende Band des Charakters und darüber hinaus der ganzen Person verstanden. Sie kann als einheitliche Färbung der Erlebnisse geschaut, aber nicht begrifflich festgemacht werden. Der Kern der Person besteht folglich sowohl aus den individuell partizipierten Zügen als auch aus der persönlichen Note und verschafft sich besonders im Charakter und dadurch vermittelt im Leib Ausdruck.

Drittens lässt sich in Steins Verständnis des Anlage-Umwelt-Problems ebenfalls ein Fortschritt erkennen: Betrachtete sie in ihrer Einfühlungsschrift die kategoriale Struktur der Seele nur als Schranke für die umweltbedingte Entwicklung, so kommt sie in ihrer *Einführung in die Philosophie* zudem auf ein der Anlage internes Ziel zu sprechen, das der Entwicklung die Richtung weist.⁵³ Im zweiten Teil des Zitats wurde Steins Annahme kommentiert, dass sich das Wesen der Person entfaltet, sich in Eigenschaften auseinanderlegt und mehr oder weniger aufblüht. In terminologischer Hinsicht zeigt sich das konkret, indem Stein unter dem

eigenschaften‘ oder ‚Charakterzüge‘ zu finden.

⁵² Siehe EPh 103; 118; 127; 130; 133; 134; 139.

⁵³ Siehe dazu SCHULZ Peter, „Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal“, *Anuario Filosófico* 31 (1998) 785-817, hier 791 u. 793-801.

Gesichtspunkt der Umwelteinflüsse von der ‚Entwicklung der Person‘ spricht und unter dem Gesichtspunkt des internen Ziels der Anlage von der ‚Entfaltung der Person‘. Diese Unterscheidung verweist auf die Komplementarität der Anlage und Umwelt im Werden der Person. Mit der teleologischen Frage geht Stein über ihre frühere Untersuchung des Wesens hinaus und öffnet sich der klassischen Ontologie, wie in ihren späteren Werken anhand der ausführlichen Behandlung des Begriffspaars ‚Akt‘ und ‚Potenz‘ ersichtlich wird. Die neu eingeführte dynamische Sichtweise bleibt jedoch in der *Einführung in die Philosophie* noch ohne ausführliche Untersuchung und stösst sich am Problem, dass nicht alle Personen in ihrer Entwicklung von innen geleitet werden und in ihrer Individualität aufblühen.⁵⁴ In den beiden folgenden Schemata werden – analog zum vorhergehenden Kapitel – zunächst das Zusammenwirken der Anlage und der Umwelt in der Ausbildung der seelischen Eigenschaften und dann Steins Beispiele für die ursprüngliche Anlage des Charakters systematisiert.

⁵⁴ Siehe dazu einen 1919 geschriebenen Brief Steins an Fritz Kaufmann, in dem sie seinen philosophischen ‚Beruf‘ in Frage stellt: Ich „fange allmählich an, mich zu fragen, ob ihr ‚Beruf‘ nicht in einer andern Richtung liegen sollte. Bitte, fassen Sie dies nicht als ein Misstrauensvotum, als einen Zweifel an ihrer Befähigung auf. Ich meine nur, dass es nicht richtig wäre, etwas, was einem nicht die rechte Befriedigung geben kann, gewaltsam ins Zentrum seines Lebens zu stellen“ (STEIN Edith, *Selbstbildnis in Briefen*. Erster Teil (1916-1933), eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 2, Freiburg u.a.: Herder ²2005, S. 45, Brief 22 vom 3.10.1919, Sigel: SBB I).

Äussere Gegenstände (EPh 115); Sinnlich wahrnehmbare Gegenstände (EPh 158)	Werte (EPh 128)	Kategoriale Objekte (EPh 167); [Sachverhalte (EPh 84)]	Äussere Umstände (EPh 103); Umwelt (EPh 125)
↓	↓	↓	↓
äussere Wahrnehmung (EPh 105)	Gemütererlebnisse (EPh 102); Gemütsakte (EPh 146); Fühlen (EPh 128), Wollen, Handeln (EPh 129); persönliche Erlebnisse (EPh 181)	Verstandesakte (EPh 133)	Erlebnisse (EPh 104) und Akte (EPh 106)
Sinnliche Erlebnisse (EPh 126)	Geistige Erlebnisse (EPh 126)		
Sinnliche Eigenschaften (EPh 102, 168)	Charakter (EPh 102)	Eigenschaften des Intellekts (EPh 102) Verstandeseigenschaften (EPh 168)	Entwickelte Eigenschaften (EPh 127)
↑	↑	↑	↑
Sinnliche Anlage (EPh 134): Sinne (EPh 181), Gedächtnis (EPh 181), Phantasie (EPh 151)	Ursprüngliche Anlage des Charakters mit persönlicher Note (Persönlichkeit) (EPh 134)	Verstandesanlage (EPh 134): Verstand (EPh 128) oder Intellekt (EPh 102)	Entfaltung (EPh 103) abgrenzen (EPh 135)
Sinnlichkeit (EPh 126)	Geistigkeit (EPh 126)		↑ Ursprüngliche Anlage (EPh 103)

Fig. 4 Die Zusammengehörigkeit von Anlage und Umwelt in der *Einführung in die Philosophie*.⁵⁵

Ursprüngliche Anlage des Charakters (EPh 134; siehe EPh 103; 118; 127; 130; 133; 139)	Leidenschaftlichkeit (EPh 126); Charaktereigenschaften gemäss der Rangordnung der Werte (EPh 128); schlechte Neigungen (EPh 130); Liebe (EPh 136 u. 170); ästhetische Empfänglichkeit (EPh 136); Güte, Edelmut, Stolz, Heftigkeit (EPh 142); Hass, Vertrauen, Rechtschaffenheit, Verschwiegenheit (EPh 170); Misstrauen (EPh 172); Missgunst, Eitelkeit, Dankbarkeit – Undankbarkeit, Weitherzigkeit – Geiz (EPh 179)	Fähigkeit zu fühlen (Gemüt) (EPh 128)
	Geistige Lebenskraft (EPh 121 u. 129); Willensstärke (EPh 126); Einsatz für die Verwirklichung der Werte (EPh 128); Energie (EPh 142)	Wille und Tat (EPh 128)

Fig. 5 Die ursprüngliche Anlage des Charakters in der *Einführung in die Philosophie*.⁵⁶

⁵⁵ Siehe zum Vergleich Fig. 1 in *Zum Problem der Einfühlung* auf S. 39.

⁵⁶ Siehe dazu Fig. 2 über die personalen Eigenschaften in *Zum Problem der Einfühlung* auf S. 40.

In der *Auswertung* dieser Resultate werden zwei Punkte beleuchtet: das Verständnis der persönlichen Note auf dem Hintergrund der alltäglichen Erfahrung und die Entfaltung der Individualität. Der *erste* Punkt der Auswertung bezieht sich auf das Verständnis der persönlichen Note, die sich wie gesehen nicht direkt und begrifflich erfassen lässt, sondern sich mehr oder weniger im Fühlen, Wollen und Handeln bekundet. Die persönliche Note oder das Gefühl der wesensmässigen Einzigartigkeit seiner selbst oder anderer Personen ist eine grundlegende menschliche Erfahrung, die in der Phänomenologie thematisiert wird, wie das de Monticelli in ihrem Aufsatz über *Essential Individuality* bei den Münchner und Göttinger Phänomenologen schön hervorgehoben hat: De Monticellis Auffassung der wesentlichen Individualität einer Person „aims indeed to give a rigorous content to the folk intuition of ourselves as a ‚something more‘ than the biological layer of our reality“.⁵⁷ Man könnte einwenden, dass die Intuition einer wesentlichen Individualität nur in der westlichen vom Christentum geprägten Welt geläufig sei und dass es sich lediglich um eine kulturell bedingte Erfahrung handle. Bei Buddhisten beispielsweise gibt es keine Lehre der personalen Individualität. Darauf lässt sich antworten, dass die Intuition an sich auch bei Buddhisten existiert und nur weil es sie gibt, kann sie in der Lehre von ‚Anattā‘ (Nicht-Selbst, Unpersönlichkeit) als Täuschung bezeichnet werden.⁵⁸ Ähnlich bezeichnen auch Wissenschaftler die Erfahrung ihrer Individualität aufgrund ihrer Forschungen als Täuschung, obwohl sie im alltäglichen Leben eine andere Auffassung haben.

⁵⁷ DE MONTICELLI Roberta, „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, AH 89 (2006) 171-184, hier 183.

⁵⁸ Die Lehre von ‚Anattā‘ wird innerhalb des Buddhismus sehr unterschiedlich ausgelegt. Bei Suzuki, der die Lehre von ‚Anattā‘ als Gemeingut des Buddhismus ansieht, finden wir folgende Stelle: „The doctrine of non-ego not only repudiates the idea of an ego-substance but points out the illusiveness of the [e]go-idea itself“ (SUZUKI Daisetz Teitaro, „The Basis of Buddhist Philosophy“, in: *Mysticism: Christian and Buddhist*, London/New York: Routledge 2002 (1957), S. 34). Eine extreme Auslegung findet sich bei Scheel: „Wenn alle Dinge das Nichtselbst sind, wenn von allen Dingen gilt: ‚Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst,‘ dann sind auch alle Auffassungen falsch, die dem Selbst irgendeine Eigenschaft, irgendeine Tätigkeit oder irgendeinen Zustand zuschreiben“ (SCHEEL Theodor, *Das Nichtselbst*, Stammbach: Beyerlein & Steinschulte 2004, S. 34). Eine gemässigte, für westliche Leser zugängliche Auslegung findet sich bei Bhikkhu: „the anatta teaching is not a doctrine of no-self, but a not-self strategy for shedding suffering by letting go of its cause, leading to the highest, undying happiness“ (BHIKKHU Thanissaro, *No-self or Not-self?* [Zugang: 14.1.2019], <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/notself2.html>, 1996).

Im Blick auf diese beiden Beispiele drängt sich die Frage auf, wie die alltägliche Erfahrung unserer Individualität zu bewerten ist. Handelt es sich wirklich nur um Täuschung, wenn wir uns selbst als mit einer wesentlichen Individualität begabt auffassen? Ohne eine voreilige Antwort zu geben, lässt sich festhalten, dass die alltägliche Erfahrung wenigstens nicht prinzipiell als Erkenntnisquelle ausgeschlossen werden kann. Es scheint sogar, dass im Bewusstsein der eigenen Individualität etwas gegeben ist, woran der Naturwissenschaftler mit naturalistischen Prämissen nicht herankommt. Dafür erhebt die Phänomenologie den Anspruch, das Bewusstsein der Person mit allem, was sich darin gibt und bekundet, zu untersuchen. In der Untersuchung der Bekundung der eigenen Individualität wird die alltägliche Erfahrung mit der phänomenologischen Methode kritisch hinterfragt: Wie kann es erklärt werden, dass sich gewisse Personen keine wesentliche Individualität zuschreiben? Ist es, weil sie keine wesentliche Individualität haben oder weil sich diese ihnen nicht bekundet? Bekundet sich immer die eigene Individualität, oder kann es sich um psychische Ansteckung handeln? Warum nehmen gewisse Personen ihre Individualität deutlicher wahr als andere?

Der *zweite* Punkt bezieht sich auf Steins Interpretation der Anlage in der Entwicklung der menschlichen Person. Die Anlage wird gleichzeitig als Begrenzung der Entwicklung und als Entfaltung von innen heraus verstanden. Es wurde gezeigt, wie die Begrenzung notwendigerweise zur Entfaltung gehört, doch das *Telos* blieb in der Entfaltung noch ungeklärt. Es wird deutlich, dass eine Grenze von Steins Untersuchung darin besteht, dass sie ihre Auffassung der Individualität noch nicht auf die Frage der Entfaltung anwendet. Stein spricht von der Entfaltung aller Lebewesen mit einem je nach Spezies verschiedenen Entfaltungshöhepunkt. Es bleibt zu untersuchen, wie die Entfaltung je nach der persönlichen Note der Person verschieden ist.

Wie verhält sich die persönliche Entfaltung zur Umwelt? Es wurde bereits hervorgehoben, dass sich die Anlage und die Umwelt wechselseitig begrenzen: Die Anlage lässt nur bestimmte Entfaltungsmöglichkeiten offen und die Umwelt begrenzt diese noch zusätzlich. Die Begrenzung der Anlage auf individuelle Entfaltungsmöglichkeiten ist der Begrenzung durch die Umwelteinflüsse vorgeordnet, so dass die reale Entwicklung nur mehr oder weniger, im Idealfall sogar ganz, an die Entfaltungsmöglichkeiten heranreicht. Die Anlage der Person blüht „je nach der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ganz oder nur teilweise“ (EPH 134) auf. Die Schwierigkeit bei dieser Auffassung ist, dass die Dynamik nur von innen kommt und die Umwelteinflüsse rein negativ als Begrenzung oder Verhinderung dieser Dynamik betrachtet werden. Doch gleichzeitig betont Stein

immer wieder die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen in der personalen Entwicklung.⁵⁹ Dabei gehe es mehr darum, dass die andere Person etwas in uns freisetzt, was bereits zu unserer Person gehört. Könnte es nicht auch sein, dass die fremde Person aufgrund ihrer irreduziblen Individualität uns und unsere innere Dynamik von aussen bereichert? So wie sich Anlage und Umwelt gegenseitig begrenzen, so würden sie auch gemeinsam die Dynamik der Entwicklung bestimmen. Gemäss dieser Interpretation würde die Entfaltung nicht als innerer Determinismus begriffen und eine positive Bewertung der Umwelteinflüsse würde möglich.⁶⁰

⁵⁹ Siehe die etwas später geschriebene Stelle, wo Stein von der „prinzipiellen Ergänzungsbedürftigkeit der Eigenerfahrung durch die Fremderfahrung“ (EPh 199) spricht; siehe ebenfalls EPh 175.

⁶⁰ Eine im Anschluss an die Dissertation entstandene Synthese zu den Unterschieden zwischen Steins Dissertation und ihrer *Einführung in die Philosophie* wurde von Antonio Calcagno ins Englische übertragen: „The Individuality of the Human Person in the Phenomenological Works of Edith Stein“, in: Antonio Calcagno (Hg.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, Cham: Springer 2016, S. 73-86. Das französische Original wird voraussichtlich 2019 von Jean-François Lavigne bei Hermann in Paris veröffentlicht.

DRITTES KAPITEL

Jahrbuchbeiträge und *Freiheit und Gnade*

In den vier weiteren Schriften von Edith Steins Frühwerk – den drei Jahrbuchbeiträgen *Psychische Kausalität*, *Individuum und Gemeinschaft* und *Eine Untersuchung über den Staat* sowie der religionsphilosophischen Untersuchung *Freiheit und Gnade* – wird die Individualität der menschlichen Person an mehreren Orten in der Linie der Dissertation und der *Einführung in die Philosophie* thematisiert. Diese können hier nicht allesamt untersucht werden. Unser Augenmerk richtet sich auf einige Stellen, an denen sich Steins Verständnis in Bezug auf die Individualität und die innere Dynamik im Anlage-Umwelt-Problem weiterentwickelt.¹

1. Die Fortschritte im Verständnis der personalen Individualität

Die beiden Jahrbuchbeiträge *Psychische Kausalität* und *Individuum und Gemeinschaft* beinhalten Edith Steins Versuch einer phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Die Unterscheidung der verschiedenen Wissenschaften wirkt sich in terminologischer Hinsicht insofern aus, als dass Stein die Phänomenologie mit dem Bewusstsein, die Psychologie mit der Psyche und die Geisteswissenschaften mit der Seele in Beziehung setzt. Der Beitrag *Individuum und Gemeinschaft* ist eine phänomenologische Annäherung an die Geisteswissenschaften, wobei sie sich mit ihrer Rede von der Seele auf die Individualität der Person oder in einem analogen Sinn auf die Individualität der Ge-

¹ Da sich diese beiden Aspekte in systematischer Hinsicht als die wichtigsten Punkte von Steins Theorie der personalen Individualität herausgestellt haben, wird in diesem Abschnitt die systematische Aufarbeitung der chronologischen vorgezogen. Chronologisch wurden die Schriften in folgender Reihenfolge verfasst: *Psychische Kausalität* (1918), *Individuum und Gemeinschaft* (1919), *Eine Untersuchung über den Staat* (hauptsächlich 1920), *Freiheit und Gnade* (hauptsächlich 1921); siehe dazu die aufschlussreichen Einleitungen von Julen Urkiza in der spanischen Gesamtausgabe: STEIN Edith, *Obras completas*, Bd. 2: *Escritos filosóficos* (Etapa fenomenológica: 1915-1920), Julen Urkiza und Francisco Javier Sancho (Hg.), Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen 2005, S. 207-209 (Einleitung für PK und IG), S. 523f. (Einleitung für US); *Obras completas*, Bd. 3: *Escritos filosóficos* (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936), Julen Urkiza und Francisco Javier Sancho (Hg.), Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen 2007, S. 58-63 (Einleitung für FG).

meinschaft bezieht. Anders als die damalige empirische Psychologie interessieren sich die Geisteswissenschaften für „die Individualität ihrer Gegenstände“ (IG 254 [275]), das heisst die Individualität von Werken und Personen, wie Stein in ihrem abschliessenden Unterscheidungsversuch zwischen Psychologie und Geisteswissenschaften sagt. Um die Frage der personalen Individualität weiter zu klären, müssen wir uns in der Untersuchung *Individuum und Gemeinschaft* dem Abschnitt über „[d]ie spezifischen Charaktereigenschaften, ‚Seele‘ und ‚Kern‘ der Person“ (IG 189-199 [204-215]) zuwenden.² Anschliessend wird in der religionsphilosophischen Abhandlung *Freiheit und Gnade* die personale Individualität in ihrem Verhältnis zur Gnade Gottes untersucht.

1.1 *Individuum und Gemeinschaft*

Die Einführung eines neuen Seelenbegriffs bei Edith Stein hängt eng mit ihrer Lektüre von Hedwig Conrad-Martius' *Gespräch über die Seele*³ zusammen. Zur Zeit der Redaktion von *Individuum und Gemeinschaft* kannten sich Stein und Conrad-Martius noch nicht persönlich, sondern lediglich durch die *Göttinger Philosophische Gesellschaft* und ihre Publikationen.⁴ Im genannten *Gespräch über die Seele* begleitet Conrad-Martius die beiden Protagonisten Montanus und Psilander auf der Suche nach der „Seele im prägnanten Sinne“⁵, die nur dem Menschen zugeschrieben wird. Das Ich wird von Conrad-Martius, anders als das reine Ich Husserls, im Sinne einer „Wurzel“⁶ oder „Bildungswurzel“⁷ verstanden, die sich in

² Im Anschluss an *Individuum und Gemeinschaft* kommt die Zusammengehörigkeit von Individualität und Geisteswissenschaften in einem vermutlich 1920 entstandenen Teil der *Einführung in die Philosophie* zum Vorschein, wo Stein explizit auf die „Erfassung der Individualität in den Geisteswissenschaften“ (EPh 212-215) eingeht.

³ Siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Von der Seele“, *Summa* 1/2 (1917) 106-133; später abgedruckt als: „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, Halle a. S.: Niemeyer 1921, S. 26-86 (die Seitenangaben der folgenden Zitate stammen aus dieser Ausgabe).

⁴ Siehe AVÉ-LALLEMANT Eberhard, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk“, in: Beate Beckmann und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 55-78, bes. 56-61. Das erste Treffen fand erst im August 1920 im Haus des verstorbenen Adolf Reinach zur Vorbereitung der Publikation seiner hinterlassenen Manuskripte und Notizen statt (siehe S. 57).

⁵ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 30.

⁶ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 40.

⁷ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 55. Es kann vermutet werden, dass Stein Conrad-Martius' Artikel 1917 bald nach der

Leib, Seele und Geist hineingestaltet: Sie erhebt sich im Geist über sich selbst, ist dem Leib ausgeliefert oder beherrscht ihn und ist in der Seele als dem „Zentrum“, der „Mitte“ und „Tiefe“⁸ des Ich eigentlich „zu Hause“.⁹

Die Bildungswurzel bestimmt die leiblich-seelisch-geistige Ausgestaltung und wird von Conrad-Martius mit der Seele im scholastischen Sinn in Verbindung gesetzt.¹⁰ Dagegen wird die Seele im prägnanten Sinn von der Bildungswurzel her bestimmt und fungiert ihrerseits als Wurzel des seelenvollen Lebens. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs ‚Wurzel‘ wird hier deutlich: einerseits hat die Seele eine Wurzel und andererseits ist sie selbst Wurzel des seelischen Lebens. Die damit verbundenen Unklarheiten finden wir auch bei Stein wieder. Nach Conrad-Martius ist der Mensch durch seine Seele „ein Zentrum oder ein Mittelpunkt, in dem die Welt und das Dasein gleichsam ‚zusammenschlägt‘“¹¹, wobei die Seele zur „Stätte des wahrhaft lebendigen Widerspiels der Welt in einem persönlichen Selbst“¹² wird. Dies ist jedoch keine Selbstverständlichkeit, da es scheinbar ‚seelenlose‘ Vernunft- oder auch Affektmenschen gibt, die von ihrer Peripherie und nicht von ihrem Zentrum her leben.¹³ Ein Leben aus der Tiefe des seelischen Mittelpunkts ist ein ‚seelenvolles‘ Leben, das sich besonders in der Gefühlssphäre ausdrückt: „die Gefühlssphäre erscheint mir wie der ‚Leib‘ gleichsam der Seele oder wie ihr spezielles peripherisches Selbst“.¹⁴

Der Seelenbegriff Conrad-Martius’ wird von Stein in der Überarbeitung ihrer *Einführung in die Philosophie* – vielleicht im Anschluss an die Redaktion von *Individuum und Gemeinschaft* – rezipiert. Bisher verstand Stein die Seele als die „Einheit aller ‚inneren‘ Eigenschaften und Zuständlichkeiten, verknüpft mit einem materiellen Leibe und dadurch dem Zusammenhang der Natur eingereiht“ (EPh 144). Dieser „für die Psychologie maßgebliche Seelenbegriff“ (EPh 144) wird in der überarbeiteten *Einführung in die Philosophie* sowie in den Jahrbuchbeiträgen künftighin

Publikation zur Kenntnis nahm und dass der in der *Einführung in die Philosophie* verwendete Ausdruck „Bildungswurzel“ von Conrad-Martius übernommen wurde; siehe EPh 147 u. 199.

⁸ Alle drei Ausdrücke in: CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 39.

⁹ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 38.

¹⁰ Siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 56.

¹¹ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 78.

¹² CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 78.

¹³ Siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 81.

¹⁴ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 81.

als ‚Psyche‘ bezeichnet.¹⁵ Das Wort ‚Seele‘ wird nun im Anschluss an Conrad-Martius „im religiös-metaphysischen Sinne“ (EPh 145) als Rede vom „inneren Sein, in dem sich der ‚Kern der Person‘ am reinsten ausspricht“ (EPh 145), verwendet.¹⁶

Vor diesem Hintergrund stellen wir die Frage, wie in *Individuum und Gemeinschaft* der neue Seelenbegriff mit der Frage nach der personalen Individualität zusammenhängt und allenfalls die Untersuchung weiterführt. Steins Unterscheidung zwischen der ursprünglichen Charakteranlage und der persönlichen Note wurde bereits untersucht, wobei die Charakteranlage als Grundlage der ausgebildeten und sich wandelnden Charaktereigenschaften verstanden wurde. Doch was passiert mit der persönlichen Note? Nach Steins Verständnis gehört die persönliche Note zum Kern der Person und folglich zur wesentlichen Struktur der Person, die aller Einwirkung entzogen ist. Steins neuer Begriff der Seele versucht eine Antwort auf die Frage, wie sich die persönliche Note in der konkreten Person verwirklicht und wie die Seele charakterisiert werden könnte.

„Was die Seele ist, die *individuelle* Seele – so sagten wir –, das lässt sich nicht in angebbaren Eigenschaften ausdrücken [IG 193 (207)]. Ihr Sein ist wie der Kern, in dem es wurzelt [IG 191 (206)], ein schlechthin Individuelles, Unauflösliches und Unnennbares. Dennoch haben wir von ‚ruhenden Qualitäten‘ der Seele gesprochen [IG 191 (205)], die ihr in ihrem Bei-sich-sein eignen, und haben solche Qualitäten mit Namen genannt: Reinheit, Güte, Vornehmheit u. dgl. [IG 186 (201)] Beide Behauptungen stehen nur scheinbar in Widerspruch miteinander. Diese Qualitäten sind keine dauernden Eigenschaften, die das Sein der Seele konstituieren. Sie sind freilich ebensowenig wechselnde Zuständlichkeiten wie die fluktuierenden Erlebnisse. Sie sind das, wovon die Seele dauernd erfüllt ist, aber sie füllen sie nicht von außen her, sondern quellen stetig aus ihr selbst hervor, und das Sein der Seele leuchtet in ihnen auf.“ (IG 193 [208])

Zunächst fällt auf, dass Stein die Seele mit dem Adjektiv ‚individuell‘ charakterisiert. Diese Ergänzung ist wichtig, weil sie sich damit für eine Charakteristik der Seele interessiert, die Conrad-Martius in ihrem *Gespräch über die Seele* nicht vertiefte. Die Seele wird wie der Kern als „ein schlechthin Individuelles, Unauflösliches und Unnennbares“ (IG 193

¹⁵ Siehe WULF Claudia Mariéle, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, S. XXXI: An 65 Stellen wird ‚Seele‘ zu ‚Psyche‘ geändert.

¹⁶ Siehe dazu die Fussnoten 6 und 7 in Kapitel 2. Anders als Heidegger interessiert sich Stein für das innere Sein, d. h. für die Seele.

[208]) bezeichnet. Diese Charakteristiken kommen der Seele zugute, weil sie im Kern wurzelt und insofern der Kern durch seine persönliche Note schlechthin individuell, als Wesen unauflöslich und in seiner wesenhaften Einfachheit nicht letztlich nennbar ist. Nach Stein „muß man sagen, daß nur bei seelischen Wesen Seele und Individualität bzw. persönliche Eigenart unbedingt zusammenhängen“ (IG 197 [213]). Mit Individualität bzw. persönlicher Eigenart hat Stein im Blick, was wir als die persönliche Note (IG 197 [212]) bezeichnet haben, die als individuell, unauflöslich und unnennbar charakterisiert wird. Der Kern kommuniziert seine Individualität an die Seele, in der „die Individualität rein und unvermischt zur Ausprägung“ (IG 199 [215]) kommt, so dass Stein konzis schreiben kann: „Alles Seelische wurzelt im Kern“ (IG 191 [206]).

Wenn die persönliche Note des Kerns jedoch dieselben Charakteristiken aufweist wie die Seele, warum ist dann die Unterscheidung überhaupt noch nötig?¹⁷ Die Antwort scheint darin zu bestehen, dass der Kern das Prinzip der ganzen Person ist, aber für sich allein betrachtet eine Abstraktion bleibt. Aus diesem Grund haben wir Steins Aussagen untersucht, gemäss derer sich die ursprüngliche Anlage des Kerns in verschiedenen Eigenschaften der Person ausgestaltet. Die Individualität des Kerns, die wir mit Stein ‚persönliche Note‘ nannten, prägt sich ihrerseits in der konkreten Person aus, und zwar in der Seele im neuen Sinn von *Individuum und Gemeinschaft*.

Stein geht in ihrer Analyse davon aus, dass die Seele weder aus Eigenschaften noch aus Zuständlichkeiten besteht. Vielmehr handle es sich um ‚ruhende‘ Qualitäten der Seele, die sie erfüllen und die aus ihr selbst hervorquellen. Als Beispiele solcher Qualitäten erwähnt Stein die Reinheit, Güte und Vornehmheit, die nicht anezogen oder abgewöhnt werden können: Es gibt für diese Qualitäten „keine äußeren Umstände, die ihre Entfaltung begünstigen oder hemmen könnten“ (IG 194 [209]).¹⁸ Sie erfüllen die Seele und spiegeln sich in den Charaktereigenschaften, an denen sichtbar wird, „was die Seele innerlich erfüllt“ (IG 193 [209]).¹⁹

¹⁷ Siehe dazu die Bemerkung bei Ales Bello: „Il nucleo sembra coincidere piuttosto con l’anima perché entrambi, il nucleo della persona e l’essere dell’anima determinato da tale nucleo, non mostrano alcuna capacità di sviluppo“ (ALES BELLO Angela, *Edith Stein o dell’armonia*. Esistenza, Pensiero, Fede, Rom: Studium 2009, S. 57).

¹⁸ Ein Wandel in der Seele sei nur durch „eine ‚jenseitige‘ Macht“ (IG 195 [210]) möglich; siehe dazu weiter unten S. 75f.

¹⁹ Siehe dazu Steins Untersuchung der personalen Eigenschaften in ihrer Dissertation, die den ‚ruhenden‘ Qualitäten der Seele in *Individuum und Gemeinschaft* entsprechen: So wie sich die ‚ruhenden‘ Qualitäten in den Charaktereigenschaften spiegeln,

Stein lehnt eine Entwicklung der Seele und ihrer Qualitäten ab, doch gibt es „ein von solcher Entwicklung durchaus zu scheidendes Wachsen und Reifen der Seele. [...] Unter der Decke der psychischen Entwicklung reift die Seele heran und drückt dieser Entwicklung ihren Stempel auf, ohne selbst durch sie bestimmt zu werden. Das Reifen selbst und das Offenbarwerden in der Lebensaktualität und der Charakterentwicklung sind voneinander zu trennen“ (IG 195 [210]). Das Reifen der Seele hängt damit zusammen, ob und wie die Seele von der Welt berührt wird.

Neben dem Bild des Reifens spricht Stein auch vom Hervorquellen und vom Aufleuchten. Die Qualitäten, welche die Seele erfüllen, quellen aus der Seele hervor, so dass sie als „ein Quell des Lebens“ (IG 196 [212]) zu verstehen ist, aus dem heraus die Person „wie aus einem ‚jenseitigen Grunde‘“ (IG 192 [207]) lebt. Die hervorquellenden Qualitäten erfüllen die Seele, und darüber hinaus drücken sie der ganzen Lebensaktualität mehr oder weniger ihren Stempel auf, so dass das aktuelle Leben mehr oder weniger von der Seele geprägt sein kann (IG 196 [211f.]). In den Qualitäten, die aus der Seele hervorquellen, sehen wir mit einem anderen Bild Steins das Sein der Seele aufleuchten. Die Qualitäten sind für sich betrachtet einer allgemeinen Untersuchung zugänglich, insofern wir beispielsweise die Reinheit, Güte und Vornehmheit in verschiedenen Personen betrachten können. Doch zugleich haben wir festgestellt, dass sich nach Stein in der Seele die individuelle, persönliche Note rein ausdrückt. Der Zusammenhang zwischen der individuellen Seele und ihren Qualitäten kann so interpretiert werden, dass in der individuellen Ausprägung der Qualitäten das individuelle Sein der Seele aufleuchtet.

Die verschiedenen Bilder, die wir im Anschluss an Stein zur Charakterisierung der Seele benutzt haben, zeigen, wie schwierig eine Untersuchung der Seele ist. Der Einfluss Conrad-Martius' ist deutlich zu spüren und lässt die Frage aufkommen, wie sich Steins Untersuchungen zum Husserlschen Wissenschaftsstandard verhalten. In dieser Frage hilft uns eine Bemerkung Steins in einem Brief an Ingarden weiter, wo sie auf seine Kritik an Conrad-Martius' *Metaphysischen Gesprächen* eingeht:²⁰ „Ich weiss nicht, ob Ihre Angst um die Phänomenologie berechtigt ist. Natur-

so drücken sich die unwandelbaren, personalen Eigenschaften in der konkreten Person als wandelbare, seelische Eigenschaften aus; siehe S. 30.

²⁰ Das geschah erst 1921 nach der Publikation des Gesprächs von der Seele zusammen mit zwei anderen Beiträgen in den *Metaphysischen Gesprächen*. Es wurde aber bereits hervorgehoben, dass Stein 1919 bei der Redaktion von *Individuum und Gemeinschaft* das 1917 separat publizierte *Gespräch über die Seele* zur Hand hatte; siehe Fussnote 3 auf S. 67.

lich *ist* das nicht durchweg Phänomenologie. Darüber ist sich auch Frau Conrad klar. Aber eine Metaphysik, die nur aus strenger Analyse besteht, ist doch wohl überhaupt unmöglich“. ²¹ Aus diesem Brief wird deutlich, dass Stein retrospektiv ihre eigenen von Conrad-Martius beeinflussten Untersuchungen nicht durchgängig als reine Phänomenologie betrachtet, sondern in der Frage nach der Seele eine metaphysische Perspektive wagt. Stein fragt nicht nur nach der persönlichen Note im Kern der Person, sondern um die Auswirkung dieser Note im *Sein* der Seele.

Steins Rede von der Seele bezieht sich auf ein Sein, das *in sich* etwas „Unnennbares“ (IG 193 [208]) ist. Mit Conrad-Martius könnte Stein die Seele als „Mysterium“ ²², als „Allerheiligstes“, das „in ein letztes Dunkel gehüllt“ ²³ ist, bezeichnen. Und dennoch: Das Unnennbare wird *für uns* erlebbar. Die „unnennbare Individualität“ (IG 196 [212]) spricht sich im Leben der Person aus: in ihrem Charakter, in ihren Gesinnungen und Handlungen. Damit sind wir wieder bei der erkenntnistheoretischen Frage angelangt, wie sich das Sein der Seele im aktuellen Leben bekundet. Interessanterweise geht Stein davon aus, dass sich die Seele nicht notwendigerweise im aktuellen Leben bekundet, ²⁴ wozu sie drei Fälle von ‚Seelenlosigkeit‘ im Verhalten unterscheidet: *erstens* gibt es „ein Aufgehen in peripherischen Erlebnissen, weil die Tiefen der Seele noch nicht wach geworden sind“ (IG 195 [211]); *zweitens* gibt es „ein Flüchten aus den Tiefen an die Peripherie, wenn der Person ihr seelisches Leben zur Qual wird“ (IG 195f. [211]) und *drittens* gibt es ein Versiegen des seelischen Lebens, so dass die Tiefen der eigenen Seele als „gähnende Leere“ (IG 196 [211]) erlebt werden. Wie also interpretiert Stein diese ‚Seelenlosigkeit‘ im Verhalten?

„Beim *Menschen* ²⁵ wird man in allen Fällen von ‚seelenlosem‘ Verhalten nur sagen dürfen, daß er ‚sich selbst‘ noch nicht gefunden oder zeitweise

²¹ BRI 146, Brief 80 vom 13.12.1921.

²² CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 84.

²³ CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Die Seele“, in: *Metaphysische Gespräche*, S. 85. Siehe dazu im zweiten Teil die Untersuchung der geistlichen Texte auf S. 301-317.

²⁴ Diesem Problem sind wir bereits in der Auswertung der *Einführung in die Philosophie* begegnet, dass sich nämlich nicht alle Personen eine wesentliche Individualität zuerkennen (siehe S. 64). Eine Erklärung dafür kann sein, dass sich ihre Individualität in ihrem Leben nicht auswirkt und deshalb nicht wahrgenommen wird.

²⁵ Stein übernimmt diese Terminologie von Conrad-Martius, die in ihrem *Gespräch von der Seele* fast immer von Menschen und nicht von Personen spricht. Wir verwenden hier vorzugsweise das Wort ‚Person‘ oder ‚konkrete Person‘.

verloren hat und daß so lange seine Individualität unerkennbar ist (wofern der Grenzfall eines ‚absolut‘ seelenlosen Verhaltens überhaupt als realisiert gedacht werden kann und es sich nicht nur um ein Mehr oder Minder handelt). Prinzipiell gehört ihm ein solches Zentrum zu, das jederzeit zum Durchbruch kommen kann.“ (IG 197 [212])

In den Fällen von ‚seelenlosem‘ Verhalten kann die Seele nicht reifen, weil sie nicht in der Lebensaktualität wirksam ist und nicht von der Welt berührt wird. Zudem ist die Individualität der Person unerkennbar, eben weil streng phänomenologisch nur erkennbar ist, was sich in der Lebensaktualität gibt. Wie kann Stein von diesem Mangel an Erkenntnis der eigenen Seele zu der Annahme gelangen, dass jede Person prinzipiell ein seelisches Zentrum hat, „das jederzeit zum Durchbruch kommen kann“ (IG 197 [212])? Es lohnt sich, diesen Schluss Steins genauer zu untersuchen.

Ein Problem in Steins Argument ist, dass die Rede vom ‚seelenlosen‘ oder unechten Verhalten nur dann Sinn macht, wenn es auch ein ‚seelenvolles‘ oder echtes Verhalten gibt, das die Existenz der Seele voraussetzt. Es wird folglich in der Rede vom seelenlosen Verhalten implizit vorausgesetzt, was es letztlich zu zeigen gilt: die Existenz der Seele. Die grundlegende Frage ist deshalb, wie sich das Verhalten als ‚seelenlos‘ oder ‚unecht‘ herausstellen kann. Nehmen wir als Beispiel einer Erfahrung von unechtem Verhalten einen Jugendlichen, der für seine berufliche Karriere von den Wunschträumen der Eltern geleitet wird, bis er merkt, dass ihm diese Aussichten nicht entsprechen. Das Verhalten, das er für eine gewisse Zeit seinen Eltern angepasst hat, passt nicht zu ihm. Doch wie kann er merken, dass ihm sein Verhalten nicht entspricht? Eine Diskrepanz zwischen dem aktuellen Verhalten und einem alternativen Verhalten, das zur eigenen Person passt, muss wahrnehmbar sein, damit das Verhalten überhaupt als unecht charakterisiert werden kann. Das setzt voraus, dass sich die Seele in bestimmten Momenten zu Wort melden kann und das Leben der Person in Frage zu stellen vermag.

Die Bekundung der Seele in der Lebensaktualität kann eine Reflexion über das eigene oder fremde Verhalten bewirken. Wir können die äusseren Einflüsse für Verhalten, beispielsweise die elterlichen Wünsche für die Ausbildung der Kinder, feststellen und daraus schliessen, dass ein fremdbestimmtes Verhalten vorliegt.²⁶ Wir können meinen, dass unser Verhal-

²⁶ In diese Reflexion gehört auch der Grenzfall eines völlig fremdbestimmten oder – wie Stein sagt – „absolut“ seelenlosen Verhaltens“ (IG 197 [212]); siehe dazu Steins Untersuchungen zur psychischen Ansteckung in IG 148-159 [158-171], wonach

ten von uns kommt, aber in der Reflexion über uns zur Überzeugung gelangen, dass sich unser Verhalten nach äusseren Erwartungen richtet. Die Entlarvung der Fremdbestimmtheit liegt in unseren Möglichkeiten. Sie ermöglicht es auch, die Frage nach einem echten, das heisst von der Person und ihrer Seele kommenden Verhalten zu stellen.²⁷

Die Täuschungsmöglichkeit in Bezug auf den Ursprung des eigenen Verhaltens und die Möglichkeit zu ihrer Entlarvung sind der Schlüssel zum Verständnis, warum Stein die Existenz einer Seele annimmt. Wenn Personen, die keine Seele zu haben glauben, die Erfahrung machen können, dass sie sich „noch nicht gefunden oder zeitweise verloren“ (IG 197 [212]) haben, dann kann geschlossen werden, dass andere Personen in ähnlichen Situationen auch eine Seele haben, obwohl sie sich ihnen (noch) nicht bekundet hat. Die prinzipielle Möglichkeit der Bekundung der eigenen Seele schliesst jedoch weitergehende Täuschungen nicht notwendigerweise aus. Eine Person kann beispielsweise meinen, dass sie sich kennt und sich Qualitäten zuordnen, die sie nicht unbedingt haben muss. Die wirksamsten Gegenmittel sind die genaue Auswertung der Umwelteinflüsse und die unbedingte Ehrlichkeit sich selbst gegenüber.²⁸ Der induktive Schluss auf eine Seele in jeder Person appelliert deshalb an eine kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Verhalten.²⁹

„eine *Abwandlung des Verhaltens* eines Individuums unter dem Einfluss eines andern“ möglich ist, die zu einer „*Gleichförmigkeit im Verhalten* einer Reihe von Individuen“ (IG 156 [168]) führt.

²⁷ Dagegen ist es nicht in unserer Macht zu provozieren, was zur Bekundung der Seele in der Lebensaktualität führen kann, wie von Stein betont wird: „Was der Seele zu ihrer ‚Erweckung‘ dienen kann, das ist völlig unsagbar. Alles und jedes kann plötzlich in die Tiefe einschlagen, zu der bis dahin nichts vorzudringen vermochte. Und wenn das geschieht, so kommt nicht diese oder jene Fähigkeit zur Ausbildung, sondern der ganze Reichtum der Seele ergießt sich in die Lebensaktualität und tritt an ihr zutage, das Leben wird jetzt erst ‚seelenvoll‘“ (IG 195 [210f.]).

²⁸ Es gibt Persönlichkeitsstörungen, welche die Bekundung der eigenen Seele grundsätzlich verhindern oder wenigstens verdecken können: siehe WORLD HEALTH ORGANIZATION (Hg.), *International Classification of Diseases 11* (ICD-11) [Zugang: 14.1.2019], <https://icd.who.int/browse11>, 2018: Kapitel 6: Mental, behavioural or neurodevelopmental disorders; AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition* (DSM-5) [Zugang: 14.1.2019], <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>, 2013: In Sektion 2 (Diagnostic Criteria and Codes) unter ‚Personality Disorders‘.

²⁹ Siehe Steins Darstellung ihres Befindens in einem Brief an Ingarden gegen Ende der Redaktion von *Individuum und Gemeinschaft*: „körperlich wie immer ausgezeichnet; geistig bei genügendem Energieaufwand ganz leidlich; seelisch äusserst schwankend, aber nie ganz schlecht; psychisch (was Sie sich aus meiner Terminologie in die

1.2 Freiheit und Gnade

Mit der erst posthum publizierten Abhandlung *Freiheit und Gnade* konfrontieren wir uns mit einem Text Edith Steins, der mit den bisher untersuchten Texten scheinbar wenig zu tun hat. Es handelt sich um religionsphilosophische und spezifisch christliche Fragen, die Stein auf Anregung von Adolf Reinach bereits während der Kriegsjahre bewegten und im Anschluss an eigene, intensive Erfahrungen – insbesondere bei der Lektüre der Autobiographie Teresas von Avila – zu einer eigenen Arbeit drängten. Die 1921³⁰ vielleicht als Vorbereitung auf die Taufe geschriebene Abhandlung leitet einen Umbruch in Steins Forschungen ein: „Ich habe jetzt zu Hause eine religionsphilosophische Abhandlung angefangen. Was daraus wird, weiss ich noch nicht. Aber voraussichtlich werde ich künftig nur noch auf diesem Gebiet arbeiten“.³¹

Dennoch ist die Frage nach dem Verhältnis der Individualität zur Gnade Gottes nicht neu. Bereits in *Zum Problem der Einfühlung* sprach Stein am Ende des erhaltenen Texts von Menschen, „die in einem plötzlichen Wandel ihrer Person das Einwirken göttlicher Gnade zu erfahren meinten“ (PE 135f. [131]). Sie schob in ihrer Dissertation diese Möglichkeit mit einem ‚non liquet‘ für spätere Arbeiten auf.³² In *Individuum und Gemeinschaft* erwähnte Stein zwar, dass die Qualitäten der Seele unwandelbar seien, schliesst aber dennoch die Möglichkeit ihres Wandels nicht ganz aus: „Wenn in dieser Sphäre [der Qualitäten der Seele] ein Wandel eintritt, so ist er nicht das Ergebnis einer ‚Entwicklung‘, sondern als Verwandlung durch eine ‚jenseitige‘ Macht anzusehen, d.h. eine außerhalb der Person und aller natürlichen Zusammenhänge, in die sie verflochten ist, gelegene“ (IG 195 [210]).

gewöhnliche Redeweise mit ‚Nerven‘ übersetzen können) dauernd miserabel“ (BRI 123, Brief 65 vom 16.9.1919).

³⁰ Siehe WULF Claudia Mariéle, „Rekonstruktion und Neudatierung einiger früherer Werke Edith Steins“, S. 262-265.

³¹ BRI 140, Brief 76 vom 30.8.1921. Zwar handelt es sich in den späteren Werken Steins nicht um Religionsphilosophie im heute üblichen Sinn, sondern um Religionsphilosophie in dem Sinn, dass religiöse und vor allem christliche Fragen in einem philosophischen Kontext gestellt werden können.

³² Weitere religionsphilosophische Anspielungen in den Frühwerken finden sich in der Dissertation (siehe PE 20 [11]; 67 [55] u. 110 [104]), in der *Einführung in die Philosophie* (siehe EPh 13; 131; 171f. u. 176), sowie in den Jahrbuchbeiträgen (siehe PK 42f. [43f.]; 73 [76] u. 77f. [81]; IG 135 [144]; 177 [191]; 183 [197] u. 223 [241]; US 63f. (Fussnote 144); 76-78; 86; 113-118 (Fussnote 222) u. 127-132).

Stein schliesst in natürlicher Hinsicht einen Wandel in der Seele aus. Nur eine ‚jenseitige Macht‘, die Gnade, könne einen solchen Wandel herbeiführen. In *Freiheit und Gnade* geht es Stein im ersten Abschnitt um die Frage, wie es der Person möglich ist, ganz aus ihrer Seele heraus zu leben. In ihrer Antwort wägt Stein verschiedene Möglichkeiten ab, wovon die Seele erfüllt sein muss, das heisst welchem Reich sie anzugehören hat, um aus sich selbst zu leben. Im Reich der Natur wird die Person von aussen bestimmt, insofern sie spontan auf die äusseren Reize reagiert. Im Reich der natürlichen Vernunft besteht immer die Möglichkeit des Irrtums, so dass das Seelenleben dieser Person ‚ungeborgten‘³³ bleibt (FG 17 [143³⁴]). Im Reich der Freiheit stehen verschiedene Möglichkeiten offen: ein tierisches Leben in der willentlichen Annahme der äusseren Impulse oder ein Rückfall unter die tierische Stufe in der reinen Willkür. Auch die Erhebung in eine geistige Sphäre ist möglich: die Erhebung ins Reich des Bösen oder ins Reich der Gnade. Die Zugehörigkeit zum Reich des Bösen vermittelt zwar neue Kräfte, doch ist damit eine Versklavung gegenüber dem bösen Geist verbunden. Nur im Reich der Gnade wird die Seele „von dem erfüllt, was ihr selbst ganz angemessen und allein angemessen ist“ (FG 20 [146]). Das Erfülltwerden von der Gnade versteht Stein im Sinne der ungeschaffenen Gnade, wie aus einem Zitat am Ende der Abhandlung hervorgeht: „Die Gnade ist der Geist Gottes, der zu uns kommt, die zu uns herabsteigende göttliche Liebe³⁵ [...], die in der Seele Wohnung nimmt“ (FG 71 [196]).

Welche Bedingungen gibt es auf Seiten der Seele für die gnadenhafte Einwohnung des Geistes Gottes in ihr? Aus Steins Text können drei Bedingungen ersehen werden: *Erstens* muss der Geist Gottes in der Seele „schon eine Stätte darin vorfinden“ (FG 25 [151]), um in ihr wirksam zu werden. Diese Stätte für Gottes Geist entspricht einer ursprünglichen Offenheit für Gott, dem *capax Dei* der patristischen Theologie.³⁶ Die

³³ Zum ungeborgenen Leben, siehe TAMBOURGI Nicole, „L’âme inabritée ou l’angoisse selon Edith Stein“, *La splendeur du Carmel* 3/4 (1993) 65-84.

³⁴ In eckigen Klammern werden jeweils die Seitenzahlen der Erstausgabe von 1962 eingefügt (ESW VI).

³⁵ Aus dem Kontext lässt sich nicht klar erkennen, ob hier der Geist und die Liebe als ‚personal‘ oder als ‚wesenhaft‘ (allen drei Personen gemeinsam) verstanden werden. Wenn wir Steins Vorbereitung auf die Taufe als Hintergrund der Redaktion von *Freiheit und Gnade* berücksichtigen, dann ist die personale Interpretation des Geistes und der Liebe durchaus begründet.

³⁶ Siehe beispielsweise AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 8, 11 (PL 42, 1044) u. XIV, 12, 15 (PL 42, 1048); siehe FIGURA Michael, Art. „Gottebenbildlichkeit. VI. Spirituell“, *LThK* 4 (1995) col. 877f.

‚Gottesfähigkeit‘ des Menschen muss *zweitens* aktualisiert sein, denn nur „die geistig wache Seele ist so geöffnet, daß sie etwas in sich aufnehmen kann“ (FG 22 [148]). *Schliesslich* muss die offene Seele sich für den Geist Gottes in einem freien Akt entscheiden (FG 23 [149]).³⁷ Wenn Gottes Geist in die Seele einströmt und sie erfüllt, dann erfährt das Leben der begnadeten Person einen tiefgreifenden Wandel. Der Geist Gottes schliesst gewisse Reaktionen wie Hass oder Rachgier aus und er motiviert geistige Akte wie Liebe, Erbarmung und Vergebung sowie seelische Zuständlichkeiten wie Seligkeit und Frieden. Doch wie steht es mit der Individualität, wenn „die Seele bei der ‚Wiedergeburt aus dem Geiste‘ eine radikale Wandlung erfährt“ (FG 26 [152])?

„Dennoch wird das, was wir ‚Individualität‘ nannten, das Eigenste der Seele, nicht ausgelöscht. Diese Individualität [...] steht ‚hinter‘ allen natürlichen ‚Anlagen‘, Dispositionen, Reaktionen. Sie drückt ihnen, wo sie vorhanden sind, ihren Stempel auf, ist aber selbst von ihnen unabhängig und verschwindet nicht mit ihnen. [...] Auch die Gnade wird von jeder Seele in *ihrer* Weise aufgenommen. Ihre Individualität wird von dem Geist des Lichts nicht ausgetrieben, sondern vermählt sich ihm und erfährt dadurch wahrhaft eine ‚neue Geburt‘. Denn die Seele lebt sich in ihrer Eigenart nur ganz und rein aus, sofern sie bei sich bleibt.“ (FG 26f. [152f.])

Die Überzeugung Steins kommt unverkennbar zum Ausdruck: Die personale Individualität steht hinter allen Wandlungen der menschlichen Person und wird auch von der Gnade nicht ausgelöscht. Vielmehr erhält die Person durch die Gnade erst die Möglichkeit, in und aus ihrer Seele heraus zu leben. Doch wie kommt Stein zu dieser Überzeugung? Zunächst geht sie aufgrund früherer Ergebnisse davon aus, dass die Individualität hinter den Dispositionen (das heisst den ausgebildeten psychischen Eigenschaften) und den Reaktionen (das heisst den motivierten Erlebnissen) steht, weil für Dispositionen und Reaktionen sowohl äussere als auch innere Einflüsse, darunter die Individualität, geltend gemacht werden können. Die Individualität stehe auch hinter den Anlagen, die nach Steins Darstellung in der *Einführung in die Philosophie* unwandelbar sind und zum Kern der Person gehören. Wie kann folglich die Individualität, die Stein an unserer Stelle als „das Eigenste der Seele“ (FG 26 [152]) bezeichnet, ‚hinter‘ den Anlagen des personalen Kerns stehen, wenn die Seele –

³⁷ Die verschiedenen Modalitäten und das Zusammenwirken der Freiheit mit der Gnade Gottes werden von Stein in ihrem zweiten Abschnitt untersucht (siehe FG 27-34 [153-159]).

wie in *Individuum und Gemeinschaft* gesehen – gar nicht zum Kern gehört? Eigentlich steht nur die Individualität des Kerns oder die persönliche Note ‚hinter‘ den Anlagen. In diesem Sinn kann man Stein eine terminologische Verschiebung von der Individualität als dem Eigensten der Seele zur Individualität als der persönlichen Note vorwerfen. Noch wahrscheinlicher ist jedoch, dass Stein in den zwei Jahren seit der Redaktion von *Individuum und Gemeinschaft* die Unterscheidung zwischen Kern der Person und Seele in Frage stellte. Dieser Interpretation entsprechend, die sich in den späteren Werken noch bestätigen wird, ist die Individualität des Kerns mit dem Eigensten der Seele gleichzusetzen.

Stein geht davon aus, dass Gottes Geist die Seele radikal wandelt und meint damit einen Wandel in den Anlagen, Dispositionen und Reaktionen, aber nicht in der dahinter liegenden Individualität. Irgendetwas muss in der Person identisch bleiben, sonst würde die Person ganz von Gottes Geist absorbiert. Eine Absorption der Person in Gottes Geist ist zwar theoretisch denkbar, entspricht aber nicht der Erfahrung, gemäss welcher die Gnade „von jeder Seele in *ihrer* Weise aufgenommen“ (FG 27 [153]) wird. Was erlaubt diese Aussage über die Aufnahme der Gnade in der Seele? Sie kann nur aufgrund einer Erfahrung der Gnade in sich oder in glaubwürdigen Personen, in Mystikern beispielsweise, gemacht werden. Eine derartige Erfahrung wurde Stein selbst wie auch vermittelt durch ihre Lektüren und durch Begegnungen zuteil.³⁸ In diesem Sinn können auch

³⁸ Zwei hervorragende Zeugnisse eigener religiöser Erfahrung finden sich in ihren theoretischen Werken (siehe EPh 176 und PK 73 [76]). In Bezug auf die Lektüren ist die Autobiographie Teresas von Avila, die sie kurz vor der Redaktion von *Freiheit und Gnade* gelesen hat, besonders wichtig. Teresa beschreibt in den Kapiteln 11-22 allegorisch vier Arten, den Garten der Seele mit dem *Wasser der Gnade* zu bewässern (siehe TERESA, *Vida* 14, 8; 16, 1; siehe ebenfalls 30, 17 und 31, 26, in: *Obras completas*, Madrid: BAC⁹1997). Schon 1917/18 entdeckte Stein den Gnadenlehrer Augustinus (siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 111; BRI 47, Brief 9 vom 20.2.1917 u. BRI 189, Brief 115 vom 8.11.1927). 1918 ist Stein tief von Reinachs religionsphilosophischen Notizen aus dem Krieg betroffen (erstmalig in: REINACH Adolf, *Gesammelte Schriften*, hg. von seinen Schülern, Halle: Niemeyer 1921, S. XXVIIXXXVII): Conrad-Martius integriert und kommentiert in ihrer Einleitung auch die religionsphilosophischen Fragmente; neu in: REINACH Adolf, „Bruchstück einer religionsphilosophischen Ausführung“, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von Karl Schuhmann und Barry Smith, München/Hamden/Wien: Philosophia 1989, S. 605-611). Sie nimmt Rudolf Ottos *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München: Beck 1963 (1917) vermittelt durch Husserl und Heidegger zur Kenntnis (siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 122-124). Die in religiöser Hinsicht wichtigsten Begegnungen wurden von

die Bilder der Vermählung und der neuen Geburt als eine Anspielung auf ihre Lektüre der Autobiographie Teresas von Avila und ihre Erfahrung der Gnade verstanden werden.³⁹ In Steins Abhandlung geht es um die Tatsache der Gnade in der Seele, jedoch lediglich insofern sie von der Person bewusst erlebt wird. Wo Gottes Gegenwart fühlbar wird, da erst spricht Stein in ihren späteren Schriften von „Gotteserfahrung im eigentlichsten Sinn“ (WGE 45⁴⁰).

Stein gibt mit ihrer Untersuchung folglich keine Erklärung, warum die Individualität von der Gnade nicht zerstört wird,⁴¹ sondern sie versucht eine Interpretation der Gnadenerfahrung in der Seele. Zu dieser Erfahrung gehört, dass die Seele nur im Reich der Gnade ganz zu sich selbst findet und aus sich selbst heraus zu leben beginnt. Dies ist nach Stein der

Beckmann-Zöller hervorgehoben: siehe BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 158-160.

³⁹ In der Autobiographie spricht Teresa von Avila an mehreren Stellen von der geistlichen Vermählung, auch wenn sie zur Zeit der Redaktion diese Gnade noch nicht erhalten hatte. Siehe die von Edith Stein benutzte Ausgabe: *Das Leben der heiligen Theresia von Jesu und die besonderen ihr von Gott erteilten Gnaden, auf Geheiß ihrer Beichtväter und von ihr selbst beschrieben*, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 1, Regensburg/Rom/Wien: Pustet 1919. In der Fussnote 1 auf S. 206 (Kap. 18 des Buches) gibt Alkofer einen Hinweis auf drei Stufen des Gebets der Vereinigung, wobei es Teresa in der *Vida* nur um die beiden ersten Stufen (einfache Vereinigung und Verlobung), noch nicht aber um die vollendete Vereinigung oder geistige Vermählung gehe. Es könnte auch eine Anspielung auf Scheeben vermutet werden: SCHEEBEN Matthias Joseph, *Natur und Gnade*. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen, hg. von Martin Grabmann, München: Theatiner 1922 (Erstausgabe: 1861), S. 284-326 (siehe ESA Nachlass); neu in: *Gesammelte Schriften* Bd. 1, hg. von Martin Grabmann, Freiburg: Herder 1941, S. 1-219, bes. S. 172-201: Kapitel vier mit dem Titel „Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade“.

⁴⁰ STEIN Edith, „Wege der Gotteserkenntnis. Die *Symbolische Theologie* des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen“, in: *Wege der Gotteserkenntnis*. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, eingel. und bearb. von Beate Beckmann und Viki Ranff, ESGA 17, Freiburg u.a.: Herder 2003, S. 21-76; Sigel: WGE.

⁴¹ Diese Frage wird sie später noch beschäftigen. So sieht sie in *Endliches und ewiges Sein* den Grund für die bewahrte Verschiedenheit Gottes und des Menschen im Wesen des Geistes: „Gott und die Seele aber sind *Geist* und durchdringen sich, wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins voraussetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinschaft, die ein wahrhaftes *Eingehen* ineinander möglich macht“ (EES 387). Zur Geschiedenheit des Seins gehört auch die persönliche Note, wie Stein in ihrem Kapitel über das Einzelsein noch eingehender ausführen wird (siehe EES 423).

Fall, weil sie im Reich der Gnade „von allem Äußeren abgelöst und in Ruhe ist“ (FG 27 [153]), so dass sie ihr eigenes, seelenvolles Leben führt, das sich in den Erlebnissen bekundet und erst wirkliche Erkenntnis der eigenen Individualität bringt.

Das Reich der Gnade wird nicht als Mittel für das eigene Leben betrachtet, weil die Seele sich diesem Reich ganz schenken muss, um „durch die Gnade sich selbst zum Geschenk“ (FG 27 [153]) zu erhalten. Im zweiten Abschnitt ihrer Abhandlung untersucht Stein das Paradox, dass man seine Seele verlieren muss, um sie zu gewinnen, wie Stein in Bezug auf folgende Evangeliumsstelle sagt: „Denn wer sein Leben [τὴν ψυχὴν αὐτοῦ] retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten“ (Mk 8, 35). Aus ihrer Erfahrung schöpfend erkennt Stein „das eigentümliche Gesetz, daß der Blick auf die eigene Seele den Weg zur Gnade und damit zu sich selbst versperrt“ (FG 28 [154]). Als Alternative bietet sich die Möglichkeit an, „sich der Gnade rückhaltlos in die Arme zu werfen“ (FG 30 [156]):

„Das ist die entschlossenste Abkehr der Seele von sich selbst, das unbedingtste Sichloslassen. Aber um sich so loslassen zu können, muß sie sich so fest ergreifen, sich vom innersten Zentrum her so ganz umfassen, daß sie sich nicht mehr verlieren kann. Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit. Wer sich so gänzlich unbekümmert um sich selbst – um seine Freiheit und um seine Individualität – der Gnade überantwortet, der geht eben so – ganz frei und ganz er selbst – in sie ein. Und davon hebt sich die Unmöglichkeit ab, den Weg zu finden, so lang man noch auf sich selbst hinsieht“ (FG 30 [156])

Nur der Selbstbesitz ermöglicht es, sich frei der Gnade hinzugeben. Diese Hingabe geschieht als Abkehr von sich selbst und um der Gnade willen, weil die Person vom Reich der Gnade die Überzeugung hat, dass sie in ihm das ihr Angemessene findet (FG 20 [146]). Die Gnade wird nicht instrumentalisiert, weil der Gewinn der eigenen Freiheit und Individualität nicht direkt angestrebtes Ziel der Hingabe an die Gnade ist. Damit gibt Stein der Überzeugung Ausdruck, dass es zur Selbsterkenntnis keiner fieberhaften Hinwendung zu sich selbst bedarf. Wie schon in den früheren Werken festgestellt, ist ohne die Gnade eine Erkenntnis von sich möglich, aber zu ihrer Vollkommenheit gehöre die bewusste Erfahrung vom Reich der Gnade und von sich selbst in diesem Reich. Darin liegt begründet, warum die Wahrnehmung der eigenen Individualität keine

Evidenz hat, so wie der Eintritt in das Reich der Gnade keine Selbstverständlichkeit ist.⁴²

2. Die Fortschritte im Verständnis der inneren Dynamik im Anlage-Umwelt-Problem

Die Individualität der Person ist die grundlegendste innere Bestimmung für die personale Entfaltung, die Stein in ihrer Dissertation als Grenze und zusätzlich in ihrer *Einführung in die Philosophie* als innere Dynamik versteht. Wie ist diese Dynamik zu verstehen und wie verhält sie sich zu den Umwelteinflüssen? Diese bereits angedeuteten Fragen erhalten weiterführende Antworten in den Jahrbuchbeiträgen *Psychische Kausalität* und *Eine Untersuchung über den Staat*, die auf diese Fragen hin zu prüfen sind.

2.1 Psychische Kausalität

Der 1918 verfasste Jahrbuchbeitrag *Psychische Kausalität*⁴³ leistet mit dem Konzept der Lebenskraft einen Beitrag zum Verständnis der Dynamik, die in der personalen Entfaltung wirkt. Bereits in *Zum Problem der Einführung* und in der *Einführung in die Philosophie* erwähnte Stein nicht nur personale Eigenschaften oder Anlagen, sondern auch die unabdingbare (Tat-)Kraft und Energie zu ihrer Ausbildung.⁴⁴ In der Interaktion zwischen Anlage und Umwelt gehören zwei Aspekte zusammen: die Richtung und die Kraft für die Ausbildung von Eigenschaften. Welche Anlagen werden ausgebildet und welche nicht? Welche anlage- und umweltbedingten Kräfte stehen zur Ausbildung der Eigenschaften zur Verfügung?

⁴² Siehe dazu die weiterführenden Untersuchungen Steins zum Verhältnis der (vorbereitenden) Gnade und der menschlichen Freiheit (siehe FG 31-34 [156-159]). Zum einen komme die (vorbereitende) Gnade der menschlichen Freiheit notwendigerweise zuvor. Zum anderen findet die Gnade vor der menschlichen Freiheit eine Grenze, die von der göttlichen Gnade allenfalls „überlistet“ (FG 33 [159]) werden könne. Gnade und Freiheit arbeiten in den einzelnen Personen notwendigerweise zusammen, wenn auch in ganz unterschiedlichen Formen.

⁴³ Für eine Untersuchung des Werks siehe IMHOF Beat W., *Edith Steins philosophische Entwicklung*. Leben und Werk (Erster Band), Basel-Boston: Birkhäuser 1987, S. 159-217 u. 306-323. Zur Frage nach der Lebenskraft, siehe S. 173-181.

⁴⁴ Siehe dazu Fig. 2 für *Zum Problem der Einführung* auf S. 40 und Fig. 5 für die *Einführung in die Philosophie* auf S. 62.

Stein untersucht die letztgenannte Frage in *Psychische Kausalität* unter dem Titel ‚Lebenskraft‘.⁴⁵ Dabei knüpft sie explizit an Theodor Lipps’ *Leitfaden der Psychologie* und seinen Ausdruck ‚psychische Kraft‘ an.⁴⁶ Sie vertritt die Auffassung, dass die im *Leitfaden der Psychologie* „vertretene Auffassung der Psychologie der unsern [Steins] recht nahe steht“ (PK 22 [19]).⁴⁷ Dennoch zitiert Stein nicht Lipps, sondern eine Studie Max Offners über das Gedächtnis, in dem dieser im Anschluss an Lipps den Begriff ‚psychische Kraft‘ einbringt.⁴⁸

An dieser Stelle soll in Steins Untersuchung der Lebenskraft der Beitrag zum Anlage-Umwelt-Problem aufgewiesen werden.⁴⁹ Lebenskraft bezeichnet „eine dauernde reale Eigenschaft“ (PK 22 [19]), die der Aus-

⁴⁵ Der Ausdruck ‚Lebenskraft‘ wird in *Psychische Kausalität* zum ersten Mal verwendet. Anschliessend übernimmt sie ihn in den Überarbeitungen der *Einführung in die Philosophie*, in *Individuum und Gemeinschaft* und in *Freiheit und Gnade*. Stein verwendet auch in den späteren, grossen Arbeiten wie *Potenz und Akt*, *Der Aufbau der menschlichen Person* und *Endliches und ewiges Sein*, sowie in verschiedenen Übersetzungen (Newman, Thomas, Pseudo-Dionysius) den Ausdruck ‚Lebenskraft‘. All diesen Schriften liegt die erste und ausführlichste Behandlung der Lebenskraft in *Psychische Kausalität* zugrunde.

⁴⁶ Siehe LIPPS Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Engelmann³ 1909, S. 80ff. und 124ff. Als weiterer impliziter Einfluss ist Bergson zu nennen, dessen Verständnis des ‚élan vital‘ Stein beeinflusste. Siehe BERGSON Henri, *L’évolution créatrice*, Paris: PUF¹⁰ 2006 (1907), bes. S. 88-98.

⁴⁷ Lipps unterscheidet wie Stein seinen Begriff der psychischen Kraft vom physikalischen Kraftbegriff: „Die Begriffe der ‚psychischen Kraft‘ und der ‚psychischen Energie‘ [...] sollen sich nicht decken mit den physikalischen Begriffen der Kraft und Energie“ (LIPPS Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, S. 82). Des Weiteren kennt Lipps wie Stein die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und realer Seele (siehe LIPPS Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, S. 142), ordnet die psychische Kraft dem realen psychischen Geschehen ein und spricht von einer höheren psychischen Kraft, die mit Steins geistiger Lebenskraft in Verbindung gebracht werden kann (siehe LIPPS Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, S. 147). Siehe BETSCHART Christof, „Was ist Lebenskraft? Edith Steins anthropologischer Beitrag in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 2)“, ESJ 16 (2010) 33-64, hier 34-40.

⁴⁸ Siehe OFFNER Max, *Das Gedächtnis*. Die Ergebnisse der experimentellen Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung, Berlin: Reuther & Reichard 1909, S. 44. In einem der wenigen wörtlichen Zitate in *Psychische Kausalität* ging Stein sehr frei mit dem Text um. Sie liess insbesondere Offners Zusatz aus, dass die psychische Kraft „in oder an der Seele“ (S. 44) sei, wahrscheinlich weil sie in *Psychische Kausalität* konsequent den Begriff „Seele“ zugunsten des Begriffs „Psyche“ ausmerzen wollte.

⁴⁹ Für eine ausführliche Behandlung dieser Frage siehe BETSCHART Christof, „Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 1)“, ESJ 15 (2009) 154-183, bes. 162 u. 179-181.

bildung aller anderen Eigenschaften zugrunde liegt. Die für die Ausbildung der Eigenschaften zur Verfügung stehende Lebenskraft wandelt sich mit den verschiedenen Lebenszuständen. Mit anderen Worten: Stein nennt die Lebenskraft zu einem bestimmten Zeitpunkt ‚Lebenszustand‘. Die Lebenszustände bekunden sich in den bewussten Lebensgefühlen, die Stein als nichtintentionale Gefühle wie Müdigkeit und Frische oder bei gesteigerter Empfänglichkeit als Überwachheit und Reizbarkeit versteht (PK 19 [16]). Beispielsweise bekundet mir meine Müdigkeit eine momentan geschwächte Lebenskraft, wohingegen mir meine Frische eine grosse Lebenskraft bekundet. Es entspricht einer alltäglichen Erfahrung, dass ich bei Frische tatkräftiger bin als bei Müdigkeit. Doch auch hier gibt es Unterschiede. Ich kann wenig aufnahmefähig für das Studium eines theologischen Buches sein und dennoch bereit für eine sportliche Leistung. Aufgrund dieser und ähnlicher Erfahrungen schliesst Stein auf den Unterschied zwischen einer sinnlichen und einer geistigen Lebenskraft, die in sinnlichen und geistigen Tätigkeiten verbraucht wird und zur Ausbildung sinnlicher und geistiger Eigenschaften führt.⁵⁰

Steins Beobachtung, dass jegliche Tätigkeit ein bestimmtes Kraftmass – das heisst phänomenal ein bestimmtes Mass an Frische – erfordert, führt zur Frage, wie die verbrauchte Lebenskraft erneuert werden kann. Genau an dieser Stelle kommt die Frage nach Anlage und Umwelt ins Spiel, insofern Stein sowohl innere als auch äussere Quellen der Lebenskraft anerkennt.

Unter den *äusseren Quellen* der Lebenskraft fasst Stein die verschiedenen Einflüsse aus der materiellen und aus der geistigen Welt zusammen. Diese Einflüsse auf die Person sind nach Stein deshalb möglich, weil die Psyche mit dem Leib und dem Geist eine reale Einheit und als Einheit mit der materiellen und geistigen Welt in Verbindung steht. Freilich gestand Stein zu, dass diese Zusammenhänge von ihr nur ansatzweise untersucht wurden. Die materiellen Einflüsse auf die sinnliche Lebenskraft wie Nahrung, Schlaf oder auch Medikamente werden nur andeutungsweise in einigen Anspielungen auf die psychophysischen Zusammenhänge und mit der Forderung einer ausführlicheren Untersuchung erläutert.⁵¹ Die geisti-

⁵⁰ Diese Unterscheidung führt Stein erst später in der Untersuchung des Zusammenwirkens von Kausalität und Motivation ein (siehe PK 70 [73]). Die beiden ersten Kapitel von *Psychische Kausalität* (siehe PK 11-34 [7-34]) konzentrieren sich auf die Unterschicht des Erlebnisstroms (die sinnlichen Erlebnisse) und folglich nur auf die sinnliche Lebenskraft und die Ausbildung sinnlicher Eigenschaften.

⁵¹ „Mit der sinnlichen Lebenskraft erscheint die Psyche eingesenkt in die Physis, in die Leiblichkeit und des weiteren durch ihre Vermittlung in die materielle Natur“ (PK

gen Einflüsse auf die geistige Lebenskraft, wozu der Kontakt mit der Welt der Werte, mit anderen Personen und mit Gott gehört,⁵² wird ausführlicher – wenn auch nicht systematisch – untersucht und zeigt den Einfluss der Umwelt auf die Lebenskraft und somit auf die Handlungsmöglichkeiten der Person. Diese Umwelteinflüsse lassen sich anhand vielerlei Erfahrungen aufzeigen: Die belebende Wirkung einer erfreulichen Nachricht oder eines Erfolgserlebnisses verleiht die Kraft zu neuer Aktivität. Der Kontakt mit frohen Personen kann die gleiche belebende Wirkung ausüben. Die Erfahrung einer belebenden Wirkung durch Gott ist erfahrungsmässig schon schwieriger zugänglich, jedoch durch das Zeugnis vieler Personen bekräftigt. Auch das Gegenteil dieser belebenden Wirkung ist durchaus denkbar: Eine traurige Nachricht, der Kontakt mit einer depressiven Person oder eine spirituelle Durststrecke können unsere Aktivität lähmen.

In Bezug auf die *innere Quelle* der Lebenskraft ist Steins Rede von einer individuell unterschiedlichen Lebenskraft der Personen wichtig:

„Die Lebenskraft der einzelnen Individuen ist eine verschiedene, und zwar nicht nur ihrem jeweiligen Stande nach, sondern derart, daß das Maximum der einen an das der andern evtl. nicht heranreicht. Es ist also möglich, daß einem Individuum auch beim günstigsten Stande seiner Lebenskraft Leistungen versagt bleiben, deren andere fähig sind.“ (PK 34 [33])

Im unmittelbaren Kontext des Zitats geht es Stein um die Möglichkeit der Vorhersage der Lebenskraft zu einem zukünftigen Zeitpunkt. Dazu ist die Kenntnis des aktuellen Standes der Lebenskraft wie auch die Kenntnis der Umwelteinflüsse vorausgesetzt. Stein behauptet, dass sogar ohne die Kenntnis der Umwelteinflüsse gewisse Vorhersagen aufgrund der individuell verschiedenen Lebenskraft möglich sind. Jede Person hat eine maximale Leistungsfähigkeit in sinnlicher und in geistiger Hinsicht, die von Person zu Person grosse Unterschiede aufweisen kann. Die anlagemässige oder natürliche Lebenskraft setzt den Leistungsmöglichkeiten einer Person auch bei optimalen Bedingungen Grenzen.

70 [73]). Doch wie die Psyche mit der sinnlichen Lebenskraft in der Natur verwurzelt ist, wäre noch zu klären: „Wie das geschieht, das ist ein neues Problem. Unsere Untersuchung der psychischen Kausalität fordert also als Ergänzung eine Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge, d.h. der Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur“ (PK 99 [105f.]).

⁵² Stein fasst diese geistigen Einflüsse mit den Titeln ‚objektiver Geist‘ (Wertewelt), ‚subjektiver Geist‘ (menschliche Personen) und ‚göttlicher Geist‘ (Gott) zusammen (siehe PK 99 [106]).

Die Aussagen und Vorhersagen über individuelle Leistungsfähigkeiten sind empirische Aussagen und Schlüsse, „da die Lebenskraft eines Individuums nur durch Erfahrung feststellbar ist“ (PK 34 [33]). Der Schluss auf eine individuell unterschiedliche Lebenskraft stammt aus der alltäglichen Erfahrung, nach der verschiedene Personen unter ähnlichen Bedingungen zu sehr unterschiedlichen sinnlichen und geistigen Leistungen fähig sind. Das lässt sich schon bei Kleinkindern feststellen, wo die Umwelteinflüsse noch sehr gering sind.⁵³ Spontan trauen wir gewissen Personen grössere Leistungen zu als anderen, weil wir in vergangenen Erfahrungen ihre Möglichkeiten und Grenzen einzuschätzen gelernt haben. Freilich können Vorhersagen, die sich auf unsere Erfahrung gründen, korrigiert oder präzisiert werden und zu einer immer besseren Kenntnis der Lebenskraft unserer oder einer fremden Person führen. Bei derartigen Schlüssen ist folglich immer Vorsicht geboten, auch weil das Maximum unserer Lebenskraft keine absolute Grenze kennt: Es ist ein Maximum der „natürlichen Lebenskraft“ (PK 34 [33]), das allenfalls durch äussere Kräfte überschritten werden kann. Stein erwähnt später die Möglichkeit von Willensakten, welche „die Rolle eines Ersatzes für die ihnen bzw. ihrem Erleben mangelnde Triebkraft“ (PK 77 [80]) spielen, und welche „auf eine jenseits des Mechanismus der individuellen Persönlichkeit liegende Kraftquelle“ (PK 77f. [81]) verweisen, die in der Religionsphilosophie zu untersuchen sind.⁵⁴ Das bedeutet, dass die natürliche Grenze der Lebenskraft überschritten werden kann.

Trotz Steins Interesse für die Lebenskraft der Individuen und ihre natürlichen Grenzen, bleibt der Ursprung der anlagemässigen „Lebenskraft der einzelnen Individuen“ (PK 34 [33]) unerörtert. Das lässt sich dadurch erklären, dass es Stein in *Psychische Kausalität* um die bereits entwickelte Psyche und weniger um die inneren Bedingungen ihrer Entwicklung geht. Die Frage nach dem Ursprung der Lebenskraft bleibt daher offen und wird in den weiteren Frühschriften Steins noch besser geklärt.

⁵³ Siehe in diesem Zusammenhang die Rede von Talenten, die nicht auf Umwelteinflüsse zurückzuführen sind. Analog ist auch die Lebenskraft nicht nur von Umwelteinflüssen abhängig: Es gibt sehr schnelle und eher langsame Kinder; sie können auch eine mehr oder weniger grosse geistige Auffassungsgabe haben. Siehe VONDER LÜHE Astrid, Art. „Talent“, HWP 10 (1998) col. 886-889.

⁵⁴ Stein unterscheidet die Willenskraft von der sinnlichen und geistigen Lebenskraft. Unter Willenskraft versteht sie eine verschieden grosse Fähigkeit, trotz innerer Hemmungen zu handeln. Dennoch lässt die natürliche Willenskraft keine Bestimmung der Entscheidungen zu; siehe PK 84 [88f.].

In *Individuum und Gemeinschaft* erkennt Stein in der Seele die Ursprungsquelle der von innen kommenden Lebenskraft und hält fest:

„Wir sprachen von sinnlicher und geistiger Lebenskraft und sahen, daß die geistigen Kräfte teils von den Objekten her zuströmen, teils im Inneren des psychischen Individuums ihren Ursprung haben. Offenbar sind wir jetzt an dieser ‚inneren‘ Ursprungsstelle angelangt. Die Seele selbst ist ein Quell des Lebens. Wenn sie erwacht, so strömen diese neuen Kräfte dem geistigen Leben zu, und die Welt geht gleichsam neu vor dem erlebenden Individuum auf. Wenn es nicht aus der Tiefe, aus seiner Seele heraus lebt, so gehen diese Kräfte seinem Leben verloren.“ (IG 196 [211f.])

Stein interessiert sich an dieser Stelle nur für den Ursprung der geistigen Lebenskraft. Die sinnliche Lebenskraft hat ihren anlagemässigen Ursprung im Leib und erhält ihre umweltbedingte Zufuhr aus der materiellen Welt. In Bezug auf die geistige Lebenskraft wird von Stein die Seele als die ‚innere‘ Ursprungsstelle oder Quelle betrachtet. Bereits früher wurde darauf hingewiesen, dass Stein sowohl den Kern der Person als auch die Seele in verschiedener Hinsicht als Wurzel des Lebens der Person versteht.⁵⁵ Im Zusammenhang mit der geistigen Lebenskraft der Person verwendet Stein die Metapher der Quelle und drückt damit einen analogen Zusammenhang aus: Wie die Seele ruhende Qualitäten hat, die letztlich im Kern der Person wurzeln, so hat sie auch geistige Lebenskraft, die letztlich ebenfalls aus dem Kern der Person quillt und sich vermittelt durch die Seele im Leben der Person realisiert. Allerdings strömt die geistige Lebenskraft dem Leben nur dann zu, wenn dieses seelenvoll ist, das heisst wenn die Person aus ihrer Seele heraus lebt und ihre Kräfte dem geistigen Leben zukommen lässt.

Die Möglichkeit einer göttlichen Erneuerung der geistigen Lebenskraft wurde bereits erwähnt und von Beate Beckmann als Zugang zur Religionsphilosophie interpretiert.⁵⁶ Darüber hinaus stellt sich grundsätzlich die Frage, ob der Kern der Person und die Seele als Quelle der geistigen Lebenskraft auch ohne übernatürliche Gnadenwirkung auf Gott verweisen. Diese Möglichkeit ergibt sich wenigstens andeutungsweise in Steins Abhandlung *Freiheit und Gnade*: „Der ‚ursprüngliche‘ Quell ist eine Gabe, mit der sie [die Seele] ausgestattet ist“ (FG 51f. [177]). Mit dem ursprünglichen Quell der Seele meint Stein die anlagemässige, geistige Lebenskraft. Diese als ‚Gabe‘ zu bezeichnen verweist implizit auf einen Geber, der im religionsphilosophischen Kontext der Abhandlung Gott ist.

⁵⁵ Siehe S. 68.

⁵⁶ Siehe BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 215-217.

Trotz des Wortgebrauchs von ‚Gabe‘ geht Stein diesem Sinn nicht weiter nach und interessiert sich in ihrem Frühwerk explizit nur für das Zuströmen der geistigen Lebenskraft durch Gott in religiösen Erlebnissen.

Die vorausgehenden Bemerkungen haben kurz die äusseren und etwas ausführlicher die inneren Einflüsse auf die sinnliche und geistige Lebenskraft untersucht. Die Unterscheidung von innen und aussen sowie von sinnlich und geistig in Bezug auf die Kraft bezieht sich auf die Möglichkeit verschiedener Aktivitäten in der Einheit der Person.⁵⁷ Für unsere Untersuchung ist die Einheit der Lebenskraft aus inneren und äusseren Kraftquellen entscheidend. Eine Interpretationsmöglichkeit ist, dass die innere Lebenskraft ein Maximum vorgibt, das nicht überschritten werden kann. Der äussere Zustrom an Lebenskraft könnte das Maximum bei idealen Umweltbedingungen erreichen, auch wenn im Normalfall die Lebenskraft hinter diesem Maximum zurückliegen wird.

Bereits für die sinnliche Lebenskraft scheint diese Interpretation zweifelhaft. Die natürliche, sinnliche Lebenskraft würde eine Grenze vorschreiben, die je nach Umweltbedingungen mehr oder weniger erreicht, nicht aber überschritten werden kann, so dass je nach physischer Konstitution gewisse Leistungen ausgeschlossen wären. Nun zeigt aber beispielsweise die Benutzung von Dopingmitteln, dass die natürlichen Grenzen durch äussere Einflüsse überschritten werden können. In Bezug auf die geistige Lebenskraft ist diese Interpretation noch fragwürdiger: Schreibt die natürliche, geistige Lebenskraft wirklich ein absolutes Maximum vor?⁵⁸ Nach Stein können äussere Kräfte das natürliche Maximum der Person übersteigen, so dass die Grenze der Entwicklung nicht rein von der natürlichen Lebenskraft festgelegt werden kann. Die Beziehungen zur Wertewelt, zu anderen Personen und zu Gott enthalten Möglichkeiten der Entwicklung, die von der inneren Dynamik nicht vorprogrammiert werden können. Zu dieser Interpretationsmöglichkeit liefert Stein in Bezug

⁵⁷ Die Wechselwirkung zwischen sinnlicher und geistiger Lebenskraft in der Entwicklung der Person würde eine eigene Untersuchung erfordern, die von Stein in *Psychische Kausalität* begonnen wurde: *Einerseits* fordert die geistige Tätigkeit nicht nur geistige Lebenskraft, sondern immer auch ein bestimmtes Mass an sinnlicher Lebenskraft (siehe PK 71 [73f.]) und *andererseits* trägt die geistige Lebenskraft zur Regulierung der sinnlichen Lebenskraft bei (siehe PK 73 [76]). In *Freiheit und Gnade* geht Stein zudem – aufgrund eigener Erfahrung – davon aus, dass die leibliche Erschöpfung durch die Zufuhr geistiger Lebenskraft überwunden werden kann (siehe FG 51f. [177]).

⁵⁸ Diese Frage ist bereits in der Auswertung von der *Einführung in die Philosophie* aufgetaucht; siehe S. 64f.

auf das Verhältnis von innerer und äusserer Kraftzufuhr die nötigen Elemente, ohne selbst positiv dazu Stellung zu nehmen.

2.2 Eine Untersuchung über den Staat

Der mehrheitlich 1920 geschriebene, bis 1923 ausgearbeitete und 1925 im siebten Husserl-Jahrbuch publizierte Beitrag *Eine Untersuchung über den Staat* findet in der Freiheitsproblematik einen Anknüpfungspunkt zum Anlage-Umwelt-Thema.⁵⁹ Stein behandelt die Freiheitsproblematik in Bezug auf die Souveränität des Staates, die sein Wesen ausmacht (US 51) und die zur provokativen Aussage führt: „Das Reich des Satans kann als Staat ebenso vollkommen sein wie das Reich Gottes“ (US 76), insofern beide Reiche souverän und frei sind. Steins Verständnis des Staates von der Freiheit her schliesst nicht aus, dass in der Realität auch ethische Gesichtspunkte wie beispielsweise das Zugeständnis freier Ausübung der Religion für einen Staat überlebenswichtig sein kann und in der Regel zu einer freien Selbstbeschränkung des Staates führt (US 131f.). Wichtig ist für unsere Fragestellung die Beziehung zwischen der Souveränität des Staates und der Freiheit der Individuen: „Im Aufbau des Staates spielt die Souveränität eine analoge Rolle, wie in der Struktur der individuellen Person die Freiheit“ (US 52). Die Analogie zwischen staatlicher und individueller Freiheit und Selbstgestaltung ist von Bedeutung für die Entwicklung des Staates und der Person, wie an der einheitsstiftenden Funktion der Freiheit ersichtlich wird:

„Wo wir auf den Staat stoßen, da tritt er uns in freien Akten entgegen, und eben damit als zusammengeraffte Einheit; wie ja auch die individuelle Person im Wollen und Handeln und in allen sonstigen Verhaltensweisen, bei denen sie sich selbst fest in der Hand hat, die Eigentümlichkeit der personalen Einheit sichtbarer dokumentiert als etwa, wenn sie an Zuständlichkeiten, Strebungen, Stellungnahmen und dergleichen hingegeben ist, die mannigfach und auseinanderstrebend sein können und zu sein pflegen.“ (US 53)

Sowohl im Staat als auch bei der einzelnen Person trägt die Freiheit im Wollen und Handeln zur Kohärenz und Einheit bei und verhindert das Auseinanderstreben der Kräfte.⁶⁰ Obwohl die Möglichkeit freier Akte eine philosophisch und naturwissenschaftlich sehr umstrittene Frage ist, wird sie von Stein insbesondere in *Psychische Kausalität* sehr unbefangen

⁵⁹ Siehe Fussnote 1 auf S. 66.

⁶⁰ In der Folge wird die Analogie mit dem Staat nicht mehr berücksichtigt, weil sich unsere Fragestellung auf die Freiheit der einzelnen Person begrenzt.

angegangen.⁶¹ Steins Ausgangspunkt ist die sinnliche oder geistige Lebenskraft als kausale Basis von unendlich vielen möglichen Tätigkeiten, die eingegrenzt werden auf die Möglichkeiten, die verständlich oder vernünftig motiviert sind.⁶² Die explizite oder implizite Evaluation der Motive unter Berücksichtigung der zur Verfügung stehenden Kräfte nennt Stein ‚Willensstellungennahmen‘, die unter Umständen ohne Betätigung der Freiheit in ein Handeln überführt werden können. Mit der Willensstellungnahme ist folglich noch keine Willenswirkung gegeben. Diese kommt erst mit einem ‚Willensvorsatz‘ zustande, mit dem bewusst ein Motiv ausgewählt und die korrespondierende Handlung mit einem Willensruck – einem *fiat* – eingeleitet wird.⁶³ Ein Beispiel kann das Gesagte verdeutlichen. Eine Person hat einen arbeitsfreien Tag und fragt sich nach einer möglichen Beschäftigung. Verschiedene Möglichkeiten stehen zur Verfügung, unter anderem eine Wanderung auf einen nahegelegenen Berg oder ein Besuch bei der Grossmutter im Altersheim. Die Entscheidung kann durch einander widersprechende Motive schwer fallen und ist von den Motiven nicht vorentschieden. Wir können die Erfahrung eines

⁶¹ Siehe PK 76-80 [79-84]: Paragraph mit dem Titel „Kausalität und Willenswirkung“ und PK 83-85 [87-90] u. 100-104 [107-111] zum Problem des Determinismus.

⁶² Stein führt die Unterscheidung zwischen vernünftiger und verständlicher Motivation in *Psychische Kausalität* ein (siehe PK 39 [38]). Die Motivation, das heisst der Sinnzusammenhang zwischen dem Motiv und dem motivierten Handeln (Motivat) ist vernünftig, wenn die Handlung mit einem ‚Vernunftmotiv‘ begründbar ist. Die Frage, welches Handeln im Verhältnis zu welchem Motiv vernünftig ist, eröffnet freilich einen Horizont für viele weitere Untersuchungen. Die Motivation ist verständlich, wenn das Motiv als Reiz des Handelns fungiert, etwa bei instinktivem Handeln oder bei Reflexen. Stein hat folglich ein weites Verständnis des Motivationsbegriffs, so dass auch bei Tieren von Motivation gesprochen werden kann.

⁶³ Stein hat in ihrer Analyse in *Psychische Kausalität* herausgestellt, dass die psychische Realität nicht determiniert sein könne, weil die Motivation als Grundgesetz des Geistes eine exakte Bestimmung nicht zulasse. Das wäre nach Stein auch so, wenn die physische Realität determiniert wäre. Trotz dieser Auffassung erwägt Stein als Vorwegnahme der naturwissenschaftlichen Forschung eine Indetermination der physischen Realität: „Und wer weiß, ob es mit der physischen Realität nicht gar ähnlich steht [wie mit der psychischen]? Ob nicht auch hier eine direkte Versenkung in ihren Wesensgehalt zeigen könnte, daß sie zwar nach gewissen Seiten, aber durchaus nicht in ihrem gesamten Bestande eine ‚durchgängige Bestimmung‘ und Vorausberechnung gestattet?“ (PK 104 [110f.]). Inzwischen hat sich vor allem im Kontext der Quantentheorie und der Thermodynamik die Indetermination der physischen Realität erhärtet; siehe SCHEIBE Erhard, Art. „Kausalgesetz“, HWP 4 (1976) col. 789-798, hier col. 796f.

Willensruckes machen, mit dem wir von der Unentschlossenheit und der damit verbundenen Untätigkeit eine Handlung einleiten.⁶⁴

Mit den Willensvorsätzen können ganz unterschiedliche Ziele, die einander mehr oder weniger zugeordnet sind, verfolgt werden. Sie verlangen nach bestimmten Mitteln und einer bestimmten Richtung, in welche die Lebenskraft zu lenken ist, beispielsweise beim Sporttraining oder beim Studium. Die Notwendigkeit einer Eingrenzung in den Zielen ergibt sich aus der Beschränktheit der Lebenskraft. Wenn kein willentliches Eingreifen in die Entfaltung der Person stattfindet, dann kann von einem Auseinanderstreben der Kräfte die Rede sein, weil die Tätigkeiten als Reaktion auf verschiedene äussere Eindrücke ganz unterschiedliche und untereinander wenig koordinierte Eigenschaften ausbilden. Im Dienst der Einheit einer Person steht ein Willensvorsatz erst, wenn er ein klares Ziel verfolgt.⁶⁵ Die Freiheit, sich auf ein bestimmtes Ziel hin zu engagieren, ist notwendigerweise mit einer Grenze verbunden, welche die Person implizit annimmt.⁶⁶ Wenn das Ziel die Entfaltung der Person berücksichtigt, dann hat die Eingrenzung auf ein Ziel, das andere untergeordnete Ziele nicht ausschliesst, die Verhinderung der Dispersion und die Ermöglichung eines einheitlichen Projektes zur Folge. Deshalb ist die notwendigerweise begrenzende Funktion der Freiheit in der Entscheidung für bestimmte Ziele zugleich einheitsfördernd. Eine Person mag mehrere Talente haben und doch merkt sie, dass ihre Kräfte nicht zur Pflege aller Talente gleichermaßen ausreichen. Zudem betreffen nicht alle Talente die Entfaltung der Person in gleicher Weise. Sinnliche und intellektuelle Eigenschaften tragen weniger zur Entfaltung der Person bei als die personalen Eigenschaften wie Güte oder Geduld. Eine Person kann in intellektueller Hinsicht sehr weit kommen, ohne dass sie sich in menschlicher Hinsicht weiterentwickelt.

⁶⁴ Die Bestreiter der Willensfreiheit leugnen nicht das subjektive Erlebnis von Freiheit. Vielmehr interpretieren sie dieses Erlebnis als eine besonders hartnäckige Täuschung, die von den Naturwissenschaften eines Tages als solche entpuppt werden könne.

⁶⁵ Die Kohärenz der freien Akte untereinander ist die unausgesprochene Voraussetzung in Steins Zitat. Wenn diese Kohärenz fehlte, dann würden auch die freien Akte einer Person nicht zu ihrer Einheit beitragen.

⁶⁶ Siehe dazu Wulfs Dissertation, in der sie die Korrelation von Freiheit und der dazugehörigen Begrenzung als Leitmotiv ihrer Untersuchung von Steins Anthropologie wählt: siehe WULF Claudia Mariéle, *Freiheit und Grenze*. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen, Eine kontextuelle Darstellung, Vallendar-Schönstatt: Patris ²2005 (2002), S. 292-298.

Im Hinblick auf das Anlage-Umwelt-Problem gehört die Freiheit als Vermögen zwar zum Kern der Person, doch die tatsächlichen Entscheidungen sind darin nicht vorgezeichnet und verhalten sich deshalb zum Kern wie andere Umwelteinflüsse. Die Frage ist nun, ob die Freiheit eine negative Funktion ausübt, das heißt ob sie allein die Dynamik des Kerns abschwächen oder verhindern kann. Das obige Zitat und der dazugehörige Kommentar zeigen, dass der Freiheit nicht nur eine beschränkende, sondern auch eine positive Leistung zugehört, indem sie die einheitliche und kohärente Entwicklung der Person fördert.⁶⁷ Die interne Dynamik bietet so viele Möglichkeiten an, für welche die zur Verfügung stehende Lebenskraft unmöglich ausreichen kann. Die Freiheit kann dazu beitragen, „die Eigentümlichkeit der personalen Einheit sichtbarer“ (US 53) zu machen. Natürlich ist das nur dann der Fall, wenn die Person etwas von der Eigentümlichkeit ihres Kerns erfasst und sich dafür entscheidet. Es wäre auch vorstellbar, dass sich die Person in ihrer Freiheit für eine Täuschung oder gegen die eigene Eigentümlichkeit entscheidet, um einem fremdbestimmten Wunschbild zu entsprechen. Selbsterkenntnis ist deshalb vorausgesetzt, damit die Freiheit positiv zur internen Dynamik der Person beitragen kann.

⁶⁷ Siehe dazu Calcagno, der die Begrenzung als Hilfe zur Erreichung eines Ziels interpretiert: „Stein also discusses this notion of limitation with regard to the human person. The person develops a personality insofar as he or she begins to set limits around himself or herself. Such limits are not meant to be restrictive, but are meant to set bounds within which the person can act freely. For example, if a person were to make a choice freely to be a nurse, then that is a defining quality, *de fine*, to set limits around“ (CALCAGNO Antonio, *The Philosophy of Edith Stein*, Duquesne: University Press 2007, S. 53). Calcagno bezieht sich – wie der Kontext ersehen lässt – sehr wahrscheinlich auf Steins Zitat (siehe US 53).

3. Systematisierung und Auswertung

Die Systematisierung und Auswertung werden dadurch erschwert, dass die untersuchten Abhandlungen sehr unterschiedliche Themen behandeln. Der gemeinsame Nenner ist die Frage nach der personalen Individualität und ihrem Verhältnis zu den Umwelteinflüssen. In *Individuum und Gemeinschaft* stellt sich die Frage im Rahmen eines neuen Seelenbegriffs, den Stein unter dem Einfluss von Conrad-Martius' *Gespräch über die Seele* einführt. Die Seele wird als der innerste Teil des gesamten psychophysischen Individuums verstanden, der unwandelbar ist und die persönliche Note des Kerns rein und unvermischt zum Ausdruck bringt. In der *Einführung in die Philosophie* bezog Stein die personale Individualität nur auf die persönliche Note des Kerns, die unwandelbar ist und sich mehr oder weniger im psychophysischen Individuum entfaltet. Wurde vorher der wesenhafte Kern als das einzig unwandelbare Element der menschlichen Person betrachtet, so geht Stein in *Individuum und Gemeinschaft* zum ersten Mal davon aus, dass es auch im psychophysischen Individuum eine unwandelbare Realität gibt, die sie ‚Seele‘ nennt und die das aktuelle Leben mehr oder weniger prägt. Damit erhält die phänomenologische Untersuchung der Individualität ein metaphysisches Korrelat, insofern die Individualität sowohl das Wesen als auch das Sein der Person betrifft. Das folgende Schema präsentiert Steins Verständnis der Seele in *Individuum und Gemeinschaft*.⁶⁸

⁶⁸ In *Freiheit und Gnade* (siehe FG 48 [174]) und in *Eine Untersuchung über den Staat* (siehe US 86) wird das Verständnis der Seele zwar übernommen, aber das Verhältnis zum Kern der Person neu überdacht.

Sinnliche Eigenschaften (IG 192 [207]) Psychische Eigenschaften (IG 190 [204])	Charaktereigenschaften (IG 191 [205]) Seelische Eigenschaften (IG 192 [207])	Intellektuelle Eigenschaften (IG 190 [205]) Geistige Eigenschaften (IG 192 [207])	Psyche; psychische Vermögen (IG 192 [207])	Sein
	Individuelle Seele (IG 193 [208]) Sein der Seele (IG 193 [208])		Seele (IG 191ff. [205ff.])	
↑ Sinnliche Anlage (IG 165 [178])	↑ ursprüngliche Charakteranlage (IG 198 [214])	↑ geistige Anlage (IG 165 [178])	↑ ursprüngliche Anlage (IG 194f. [209f.])	Wesen
	‚Persönliche‘ Note (IG 197 [212]); persönliche Eigenart (IG 198 [214])		‚Kern‘ (IG 191 [206]); Kern der Person (IG 193f. [208f.])	

Fig. 6 Die persönliche Note und die individuelle Seele nach *Individuum und Gemeinschaft*.⁶⁹

In *Freiheit und Gnade* kommt deutlich zum Ausdruck, dass die Frage nach der Seele zu theologischen Überlegungen führt, wie sie Stein vor 1921 in Form von Anspielungen einbringt. Angesichts der eigenen religiösen Erlebnisse wird Steins starke Auffassung der Individualität, wie in *Individuum und Gemeinschaft* vorgestellt, auf die Probe gestellt: Kann die Gnade Gottes die Person von Grund auf, das heisst inklusive ihrer Individualität, verändern? Diese autobiographisch motivierte Anspielung erhält von ihr eine nuancierte Deutung. Stein geht es in *Freiheit und Gnade* um die Seele, das heisst um das Innerste der Person oder das, was sie bereits in ihrer Dissertation als den unwandelbaren Kern der Person bezeichnete.⁷⁰ Trotz der tiefgreifenden Wirkung der Gnade auf das Leben der Person wandle sich ihre Individualität dadurch nicht, sondern setze sie vielmehr voraus. Wenn für Stein die Gnade der sich uns schenkende Gott ist (*gratia increata*), dann könnte man vermuten, dass sich unsere Persönlichkeit im Kontakt mit Gott auflösen müsste. Dagegen vermutet Stein mit der westlichen Theologie, dass sich Gott uns so schenkt, wie wir ihn aufnehmen können (*gratia creata*). In dieser Perspektive ist die Individualität die Bedingung von Gottes Wirken in uns, weil sein Wirken einen

⁶⁹ Vergleiche mit der Fig. 1 auf S. 39 und der Fig. 4 auf S. 62.

⁷⁰ Siehe Fussnote 72 auf S. 95.

Angriffspunkt in der Person benötigt, um sie zu wandeln, ansonsten wäre die Identität der Person vor und nach der Gnadenwirkung nicht gewährleistet. Die Identität der Person entspricht der christlichen Gnadenerfahrung, gemäss welcher die Person von der Gnade nicht zerstört, sondern erhöht wird. Der Angriffspunkt für diese Erhöhung ist die geistige Seele in ihrer Individualität sowie die freie Hingabe an die Gnade. Die Hingabe ist um so grösser, je mehr die Person ihre Individualität besitzt, wie das auch mit dem Bild der Vermählung treffend zum Ausdruck gebracht wird, da in der Vermählung der Selbstbesitz die Bedingung der Selbsthingabe an den Ehepartner oder die Ehepartnerin ist.

In Bezug auf die Anlage-Umwelt-Debatte haben wir die Frage vertieft, ob Umwelteinflüsse die innere Dynamik auch positiv ergänzen können und nicht lediglich als eine mehr oder weniger geglückte Ausführung eines internen Programms zu verstehen sind. Kann unter gewissen äusseren Bedingungen das von innen Mögliche überstiegen werden? In Bezug auf die sinnliche und geistige Lebenskraft ist diese Frage positiv zu beantworten. Im Anschluss an Steins Verständnis der Lebenskraft in *Psychische Kausalität* hat sich gezeigt, dass einerseits materielle Einflüsse wie Doping das natürliche Maximum der sinnlichen Lebenskraft übersteigen und andererseits Werterlebnisse, zwischenmenschliche Beziehungen sowie religiöse Erfahrungen die geistige Lebenskraft über ihr natürliches Mass hinaus steigern können.

Im Jahrbuchbeitrag *Eine Untersuchung über den Staat* wurde der Einfluss des Willens auf die Entwicklung der Person untersucht. Weil die Person unendliche Entfaltungsmöglichkeiten, aber nur eine begrenzte Kraft zu ihrer Verwirklichung hat, konnte die Einheitsfunktion des Willens hervorgehoben werden. Wenn wir mit Stein von der Willensfreiheit ausgehen, dann ist sie von der inneren Dynamik nicht notwendigerweise vorgegeben und verhält sich zu ihr wie ein Umwelteinfluss. Der Wille kann zur einheitlichen Entfaltung und zur Verwirklichung der persönlichen Note beitragen, wenn sich die Willensvorsätze der Person auf eine angemessene Selbsterkenntnis gründen.

In der *Auswertung* dieser neuen Anstösse für das Verständnis der personalen Individualität werden zwei Punkte kritisch beleuchtet: *erstens* das Verhältnis von Kern und Seele und *zweitens* der Stellenwert der Lebenskraft als Element für eine Anlage-Umwelt-Theorie. Die *erste* Frage nach dem Verhältnis zwischen Kern und Seele bezieht sich auf Steins 1918/19 errungenen Horizont, gemäss welchem die phänomenologische Untersuchung um eine metaphysische nach dem Sein der Person zu bereichern ist. Es geht insbesondere um die Unwandelbarkeit oder Wandelbarkeit des Kerns der Person und der Seele. Der Kern verstanden als

Wesen der Person ist nach Stein unwandelbar, insofern er als die apriorische Bedingung für die Entwicklung des psychophysischen Individuums verstanden wird. Ein Wandel des Kerns kann deshalb nicht auf natürlichem Weg erfolgen. Dagegen ist ein Wandel von Gott her prinzipiell nicht auszuschließen. Es bleibt dann zu untersuchen, wie tiefgreifend ein derartiger Wandel sein kann und insbesondere, ob er gewisse Anlagen oder sogar die persönliche Note betreffen würde.⁷¹ Bei der Seele gilt es zu fragen, warum Stein von ihrer Unwandelbarkeit ausgeht, obwohl sie zum prinzipiell wandelbaren, konkreten Sein der Person gehört. Sie kämpft offenbar mit der Frage, wie die phänomenologische zur metaphysischen Untersuchung steht. Die Frage nach dem Kern der Person wurde von Stein in einem zunächst rein phänomenologischen Kontext gestellt und die Einführung des Seelenbegriffs von Conrad-Martius ermöglichte ihr eine metaphysische Fragestellung, die *parallel* zur phänomenologischen Fragestellung stand. In der Fig. 6 wird dies rechts im Schema an der Unterscheidung zwischen Wesen und Sein ersichtlich.

Das Verhältnis von Phänomenologie und Metaphysik, von Kern der Person und Seele⁷², blieb ungeklärt und verlangte nach weitergehender Untersuchung. Die Parallelität von Kern und Seele kommt im doppeldeutigen Gebrauch des Wortes ‚Wurzel‘ sowohl für den Kern als auch für die Seele zum Ausdruck. Es scheint eine Verdoppelung vorzuliegen, in der dieselbe Realität unter den verschiedenen Gesichtspunkten des Wesens und des Seins betrachtet wird. Bei der Individualität handelte es sich dann unter dem Wesensgesichtspunkt um die persönliche Note des Kerns und unter dem Seinsgesichtspunkt um die Seele. Unter dem Wesen wären die Entfaltungsmöglichkeiten zu verstehen und unter dem Sein die innere Dynamik zu ihrer Realisierung. Die Verhältnisbestimmung zwischen Wesen und Sein wird das ganze weitere Werk Steins und insbesondere *Endliches und ewiges Sein* prägen.⁷³ Wenn Stein als Essentialistin bezeich-

⁷¹ Bei einer Veränderung der persönlichen Note wäre die Identität der Person vor und nach der göttlichen Wirkung nicht gewährleistet, was zumindest dem christlichen Zeugnis widerspricht. Ein Wandel der Anlagen durch die Wirkung der Gnade sei denkbar, wie das von Stein in *Freiheit und Gnade* hervorgehoben wird (siehe FG 26 [152]).

⁷² Es soll hier bereits vorweggenommen werden, dass Stein später noch einmal differenzieren wird zwischen dem Wesen oder dem Innersten der Seele, das heißt ‚Seele‘ in *Individuum und Gemeinschaft*, und der Seele, das heißt ‚Psyche‘ in *Psychische Kausalität*.

⁷³ Für diese weiteren Untersuchungen ist Herings Aufsatz im Jahrbuch besonders begleitend: HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, JPPF 4 (1921) 495-543.

net wird, wie das etwa bei Przywara⁷⁴ geschieht, dann sollte man nicht aus den Augen verlieren, dass bereits in den Frühschriften die Wesensfrage um die Frage nach dem Sein ergänzt wurde.

Der *zweite* Punkt betrifft Steins Untersuchung der Lebenskraft, die einen wichtigen Hinweis auf die Frage nach der Entfaltung der inneren Dynamik einer Person gibt. Die inneren Möglichkeiten der Entfaltung werden von der Lebenskraft gemäss der Endlichkeit menschlicher Personen beschränkt. Weil ohne die Lebenskraft die Möglichkeiten nicht realisiert werden könnten, ist die Begrenzung nur die eine Seite für die Entfaltung der Person. Zugleich ermöglicht sowohl die natürliche wie auch die von aussen hinzukommende Lebenskraft die Entwicklung der Person in sinnlicher und geistiger Hinsicht. In diesem Sinn sind die Umwelteinflüsse und die dadurch zugeführte Lebenskraft für die personale Entwicklung nicht nur als Begrenzung der inneren Dynamik zu betrachten, sondern sie verhelfen auch zu ihrer Realisierung und können das von innen Mögliche übertreffen.

Die Umwelteinflüsse ermöglichen und beschränken auch das, was Stein in *Individuum und Gemeinschaft* unter einem seelenvollen Leben versteht (IG 195 [211]). Es stellt sich folglich die Frage, unter welchen Bedingungen ein seelenvolles Leben, das der Individualität der Person entspricht, möglich ist. Stein hat sich wohl aufgrund ihrer eigenen beruflichen und religiösen Suche auch in theoretischer Hinsicht intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt. Wie verhält sich das seelenvolle Leben zur Ausbildung der verschiedenen Anlagen der Person? Wird die Ausgestaltung der persönlichen Note verhindert, wenn eine Person nicht all ihre Talente zur Geltung bringen kann? Diese Fragen erhalten in den folgenden Schriften neue Hinweise, insbesondere weil Stein die personale Individualität mit ihren religiösen Überzeugungen in Verbindung bringt und von christlicher Seite Antworten auf ihre Fragen nach der Individualität und ihrer Ausgestaltung erwartet.⁷⁵

⁷⁴ Siehe PRZYWARA Erich, „Edith Stein und Simone Weil. Zwei philosophische Grundmotive“, in: Waltraud Herbstrith (Hg.), Edith Stein - eine grosse Glaubenszeugin. Leben, Neue Dokumente, Philosophie, Annweiler: Plöger 1986, S. 231-247. In diesem 1956 in französischer Übersetzung erschienenen Artikel stellt Przywara den „Gegensatz zwischen ‚reinem Essentialismus‘ (in Edith Stein) und ‚reinem Existentialismus‘ (in Simone Weil)“ (S. 235) dar, der erst in der *noche oscura* des Johannes vom Kreuz aufgelöst werde (siehe S. 241).

⁷⁵ Siehe weiterführend meinen von Anneliese Meis Wörmer übersetzten Beitrag: „Despliegue y desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein“, *Steiniana* 1 (2017) 97-125.

VIERTES KAPITEL

Systematisierung und Auswertung von Steins Verständnis der personalen Individualität in ihrem Frühwerk

1. Systematisierung

Karl-Heinz Lembeck sieht in der Frage nach der Person oder dem persönlichen Ich bei Edith Stein das Leitmotiv ihrer Untersuchungen, ohne dass sie wirklich klären könne, was damit gemeint sei. Sie unternehme in ihrem Frühwerk keinen „Versuch einer Klärung dieses ursprünglichen ‚Geheimnisses‘ des personalen Ich, seines ursprünglichen Woher und Wozu“.¹ Für Lembeck ist das gut verständlich, weil das persönliche Ich nur vom erfahrenden Ich konstituiert werden könne, das „mit all seinen rationalen Regelstrukturen² [...] eine unumgängliche Voraus-Setzung der reflexiven Philosophie bleiben“³ müsse und unhinterfragbar sei. Lembeck wirft Stein nicht vor, dass sie das Geheimnis der Person nicht zu klären vermöge, sondern vielmehr, dass sie es zu klären versucht und sich mit der unumgänglichen Aporie der philosophischen Forschung nicht zufrieden geben will.

Ist Steins Untersuchung der personalen Individualität nur jugendlicher Übermut, der sich mit den intrinsischen Grenzen der menschlichen Vernunft nicht zufrieden geben will? Oder ist es nicht Aufgabe der Philosophie, vor keiner Frage zurückzuschrecken, selbst wenn ihr Gegenstand etwas Unsagbares – wie die personale Individualität – sein sollte? Es ist wichtig hervorzuheben, dass Stein in ihrer Untersuchung nicht von abstrakten Gedankenspielerereien ausgeht, sondern von der konkreten Person mit ihren verschiedenen Fähigkeiten und Eigenschaften in geistiger, seelischer und sinnlich-leiblicher Hinsicht. Die zahlreichen Gemeinsamkeiten der menschlichen Personen untereinander, die von Stein hervorgehoben werden, lassen nicht übersehen, dass sich Personen sehr verschieden entwickeln. Die Umweltbedingungen machen sicherlich einiges verständlich, doch reichen sie nicht aus, wie es beispielsweise die teilweise

¹ LEMBECK Karl-Heinz, „Zwischen Wissenschaft und Glauben ...“, ZKTh 112 (1990) 271-287, hier 282.

² Für Lembeck konstituieren die rationalen Regelstrukturen die Individualität der Person, „wobei das Faktum dieser Konstitution selbst [...] im dunkeln [sic] bleiben muss“ (LEMBECK Karl-Heinz, „Zwischen Wissenschaft und Glauben ...“, S. 283).

³ LEMBECK Karl-Heinz, „Zwischen Wissenschaft und Glauben ...“, S. 282.

frappanten Unterschiede bei Kleinkindern, die sehr ähnliche Umweltbedingungen antreffen, zeigen. Es müssen innere Bedingungen angenommen werden, die Stein in Husserls Linie als das Wesen oder den Kern der Person bezeichnet. Das Verständnis des Wesens der Person verfeinerte sich bei Stein während mehrerer Jahre. In der *Einführung in die Philosophie* umfasst es die verschiedenen Anlagen der Person in geistiger (Verstand), seelischer (Gemüt und Willen) und sinnlicher (Sinne und Leib) Hinsicht, sowie noch grundlegender eine persönliche Note, welche die Anlagen ‚färbt‘ und eint (siehe Fig. 7).

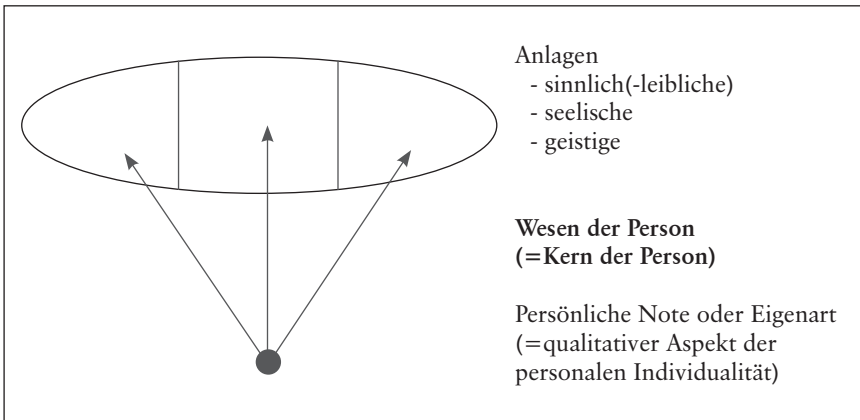


Fig. 7 Das Wesen oder der Kern der Person.⁴

Die persönliche Note des Kerns ist das, was wir in dieser Arbeit als den qualitativen Aspekt der personalen Individualität bezeichnen. Gemäss dem in *Individuum und Gemeinschaft* eingeführten Seelenbegriff drückt sich die qualitative Individualität rein und unvermischt im Sein der Seele aus. Die Seele ist uns an und für sich nicht zugänglich, aber sie kann uns in einer doppelten Vermittlung zu Bewusstsein kommen: Die Seele – wobei hier nur im engeren Sinn von *Individuum und Gemeinschaft* die personale Individualität und ihre ruhenden Qualitäten gemeint sind – kann sich in den verschiedenen Fähigkeiten und Eigenschaften der Person auswirken, die ihrerseits in den konkreten Akten zu Bewusstsein kommen. Wenn die Seele auf diese Weise zu Bewusstsein kommt, lebt die Person ein seelenvolles Leben. Die vorsichtige Annäherung an die Seele über das Bewusstsein zeigt, dass Steins spekulative Leistung den Geheimnischarakter der Person und noch spezifischer der Individualität erst herausstellt, wie

⁴ Siehe auch Fig. 4 auf S. 62.

es gleichermaßen durch ihre wachsende Offenheit für religionsphilosophische Fragen dokumentiert ist. Die Möglichkeit des Aufscheinens der Seele im bewussten Leben führt zur Frage, wie die Seele zum Werden der Person beitragen kann. Stein unterscheidet in der Person die wesenhafte *Entfaltung* von der realen *Entwicklung* je nach den Umweltbedingungen. Im Idealfall richtet sich die Entwicklung der Person nach ihren besten Entfaltungsmöglichkeiten in den Anlagen und in der persönlichen Note, auch wenn aufgrund der Beschränktheit der Lebenskraft nicht alle Möglichkeiten verwirklicht werden können. Es ist aber auch denkbar, dass die Entwicklung der Person zu einem ‚seelenlosen‘ Leben führt, weil die Anlagen und die persönliche Note nicht entfaltet werden, sondern von den Umweltbedingungen dominiert und anderweitig orientiert werden.

In dieser Zusammenfassung von Steins frühen phänomenologischen Untersuchungen liegt der Akzent auf dem qualitativen Aspekt der personalen Individualität. Der formale Aspekt der personalen Individualität im reinen Ich oder im ursprünglichen Bewusstsein wurde nur am Rande erwähnt.⁵ Es sei hier noch einmal bekräftigt, dass beide Aspekte notwendigerweise zusammengehören. In den späteren Werken wird Stein das reine Ich mit dem Selbstand der Person verbinden, womit sie eine Brücke vom reinen Ich der Phänomenologen zum Selbstand (*subsistentia*) der Metaphysiker baut.⁶ Aber insofern alle individuellen Gegenstände, beispielsweise ein Stuhl, Selbstand haben, ist damit nichts dem Menschen Eigenes ausgesagt. Deshalb lässt sich die Konzentration auf den qualitativen Aspekt der Individualität rechtfertigen, weil wir damit die eigentümliche Leistung Steins in ihrem Frühwerk herausheben konnten. Sie vertrat eine Auffassung der qualitativen Individualität, gemäss welcher diese wesenhaft zur Person gehört. Die wesenhafte Individualität jeder menschlichen Person wurde nicht nur als eine individuelle Teilhabe an allgemeinen Anlagen oder Talenten, sondern als ein letztes, qualitatives Moment interpretiert, das von Stein ‚persönliche Note‘ genannt wurde. Diese Note drücke sich rein und unvermischt im Sein der Seele aus und lässt sich im Leben der Person mehr oder weniger erkennen, je nachdem wie sehr die Person aus ihrer Tiefe heraus lebt.

⁵ Siehe ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, S. 99-163. Alfieri untersucht vor allem die formale Individualität (reines Ich, ursprüngliches Bewusstsein, Leerform), weil er von daher eine Brücke zu Scotus schlagen kann.

⁶ Aufgrund dieser wichtigen Vermittlungsarbeit wird in der Folge dieser Arbeit dieser Aspekt vermehrt hervorgehoben.

2. Auswertung

Steins Verständnis der personalen Individualität soll in der folgenden Auswertung anhand von sechs Fragen vertieft werden:

2.1 *In welchen Zusammenhängen thematisiert Stein die personale Individualität und wie entwickelt sich ihr Verständnis?*

In *Zum Problem der Einfühlung* und in der *Einführung in die Philosophie* stellte sich die Frage nach der personalen Individualität im Zusammenhang des Anlage-Umwelt-Problems. Der Wandel im psychophysischen Individuum erklärt sich nicht allein aufgrund von äusseren Bedingungen, sondern macht die Annahme innerer Bedingungen notwendig, deren verschiedene Aspekte Stein mit Ausdrücken wie ‚Kern der Person‘, ‚personale Struktur‘ (PE 127f.), ‚Wesen der Person‘ und ‚ursprüngliche Anlage‘, sowie noch spezifischer mit ‚persönliche Note‘ und ‚persönliche Eigenart‘ (EPH 133f.) wiedergibt. Die wichtigsten Stellen haben als Leitmotiv für die Untersuchung ergeben, dass die personale Individualität als innere Bedingung der Entfaltung nicht von ihrer umweltbedingten Konkretisierung zu trennen ist. Zwar ist die personale Individualität als solche eine Abstraktion von der konkreten Person. Dennoch ist die Frage nach ihr wertvoll, weil sie den Leitfaden für eine harmonische Entwicklung der Person enthält.

Auch die weiteren frühen Schriften betrachten die Frage nach der Individualität ausgehend vom Anlage-Umwelt-Problem.⁷ Die einfachste und beste Erklärung für diese Tatsache ist, dass nur das konkrete Leben einen Zugang zur eigenen Individualität erlaubt. Neben dieser Gemeinsamkeit der Frühwerke Steins stellen wir aber auch signifikante Veränderungen in ihrem Verständnis der Individualität und des Anlage-Umwelt-Problems fest. Die Individualität wird in *Zum Problem der Einfühlung* als individuelle Teilhabe an allgemeinen Eigenschaften verstanden, welche die Wesensstruktur der Person ausmachen. Diese Wesensstruktur wird in der *Einführung in die Philosophie* weiter untersucht, wobei Stein eine persönliche Note oder Eigenart entdeckt, welche die ursprünglichen Anlagen eint und ‚färbt‘. In *Individuum und Gemeinschaft* wird die Frage nach dem Wesen um die Frage nach dem Sein ergänzt: Neu ist in dieser Schrift, dass Stein nicht nur im Wesen, sondern auch im

⁷ Man könnte zeigen, dass auch *Individuum und Gemeinschaft* und *Freiheit und Gnade* das Anlage-Umwelt-Problem nicht ausklammern, obwohl sie in dieser Arbeit nicht in dieser Hinsicht untersucht wurden.

konkreten Sein der Person etwas Unwandelbares erkennt, das sie Seele nennt. In *Freiheit und Gnade* verstärkt Stein ihre Auffassung der Individualität noch einmal, denn selbst in der Vereinigung mit Gott werde die Individualität nicht aufgelöst, sondern im Gegenteil als unhintergehbare Bedingung vorausgesetzt.

In Bezug auf das Anlage-Umwelt-Problem lassen sich ebenfalls mehrere Entwicklungsschritte feststellen. In der Dissertation geht Stein hauptsächlich von einer Beschränkung der Entwicklung durch die individuelle Wesensstruktur der Person aus. In der *Einführung in die Philosophie* thematisiert sie zusätzlich eine innere Dynamik, die sie als eine Tendenz zur Entfaltung und zum Aufblühen (EPh 134) der Wesensstruktur interpretiert. Im Verhältnis zur inneren Dynamik scheinen die Umwelteinflüsse lediglich eine mögliche Verhinderung der Entfaltung zu sein. Diese Sichtweise wird in *Psychische Kausalität* durch die Untersuchung der Lebenskraft vertieft. Die innere Dynamik lässt unendliche Entfaltungsmöglichkeiten offen, die nur teilweise von der zur Verfügung stehenden Kraft realisiert werden können. Steins These ist nun, dass diese Kraft sowohl von innen als auch von aussen kommt und dass folglich die Umweltbedingungen nicht nur negativ als Beschränkung der inneren Dynamik verstanden werden können. In der *Untersuchung über den Staat* geht Stein zudem davon aus, dass die Freiheit der Person ihre Entwicklung zwar begrenzt, aber ihr auch Kohärenz und eine personale Ausprägung geben kann.

Die soeben resümierte Entwicklung in Steins Verständnis der Individualität und ihres Verhältnisses zur Umwelt zeigt eines deutlich auf: Die Entwicklung ist innerhalb des Frühwerks erstaunlich gross und führt sowohl zu einer Auffassung der personalen Individualität im Sinne einer persönlichen Note als auch zu einer überzeugenderen Auffassung von der Interaktion zwischen Anlage und Umwelt. Als Hypothese für den folgenden Teil kann festgehalten werden, dass die Entwicklung im Frühwerk grösser ist als in all den späteren Werken, wo es mehr um die Eingliederung ihrer Theorie in den metaphysischen, theologischen und spirituellen Horizont ihres neuen Umfelds gehen wird.

2.2 Welche sind Steins wichtigsten Quellen und wie ist ihr Einfluss auszuwerten?

Die christlichen Überzeugungen einiger ihrer Phänomenologenfreunde motivierten Stein sicherlich zu einer intensiveren philosophischen Auseinandersetzung mit der Frage nach der personalen Individualität. So sind denn auch ihre wichtigsten Quellen die Philosophen, die sie persönlich

kannte und mit denen sie selbst diskutieren konnte. Dazu gehören die Phänomenologen, die in Göttingen entweder gelehrt oder gelernt haben: Husserl, Scheler, Reinach und Conrad-Martius.⁸ Ihre frühen Schriften sind ganz von den phänomenologischen, später auch von den metaphysischen und religionsphilosophischen Einflüssen geprägt: Husserls Wesenslehre und die dazugehörige eidetische Reduktion, Schelers Lehre von den Schichten der Person, Conrad-Martius' metaphysische Frage nach dem Sein der Seele⁹ und Reinachs Interesse für das religiöse Erlebnis sind entscheidend für Steins intellektuelles und existentielles Wachstum. Dennoch versucht Stein ganz nach Phänomenologenart ihre Erkenntnisse durch das Versenken in das Wesen der Gegenstände zu gewinnen, so dass bei ihr nicht viele Quellenzitate zu finden sind.

In Bezug auf die Frage nach der personalen Individualität meint de Monticelli, dass die ‚realistischen‘ Göttinger und Münchner Phänomenologen eine wesentliche Auffassung der personalen Individualität vertreten und damit dem dominanten Modell einer schwachen, umweltbedingten Individualität widerstehen.¹⁰ Dennoch lässt die Annahme eines individuellen Wesens der menschlichen Person noch weitere Differenzierungen zu, wie wir bei Stein gesehen haben. Im Anschluss an de Monticellis Unterscheidung einer wesentlichen und unwesentlichen Individualität kann eine weitere Differenzierung der wesentlichen Individualität vorgenommen werden: eine starke und eine schwache Auffassung der wesentlichen Individualität, die Stein sukzessive in ihrer Dissertation und in ihrer *Einführung in die Philosophie* vertreten hat.

⁸ Die Einflüsse von Dilthey und Lipps erscheinen als Anstöße, die Stein zuerst in ihren eigenen phänomenologischen Kontext übersetzen muss und mit ihrem philosophischen Ansatz zu harmonisieren versucht.

⁹ Anders als Stein stellt Conrad-Martius nicht direkt die Frage nach der Individualität der Seele.

¹⁰ Siehe DE MONTICELLI Roberta, „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, AH 89 (2006) 180. Sie nennt Hering, Scheler und Stein.

Nicht wesentliche Individualität der Person ¹		Die personale Individualität lässt sich durch die Materie und die Umwelt erklären.
Wesentliche Individualität der Person	Schwach	Die personale Individualität besteht aus einer individuellen Teilhabe an allgemeinen Eigenschaften (<i>Zum Problem der Einfühlung</i>).
	Stark	Die personale Individualität ist darüber hinaus ausgezeichnet durch ein letztes qualitatives Moment, eine persönliche Note (<i>Einführung in die Philosophie und Individuum und Gemeinschaft</i>).

Fig. 8 Die nicht wesentliche und die wesentliche (schwache und starke) Individualität der Person

Der Schritt von einer schwachen zu einer starken Auffassung der personalen Individualität lässt sich nicht mit ihren phänomenologischen Quellen erklären. Wichtiger ist ihre Auseinandersetzung mit den Geisteswissenschaften. Es ist kein Zufall, dass Stein ihre starke Auffassung der wesentlichen Individualität in der *Einführung in die Philosophie* und in *Individuum und Gemeinschaft* einführt, wo sie gleichzeitig die Geisteswissenschaften untersucht. Die Gegenstände dieser Wissenschaften sind der Geist und seine Werke, beispielsweise eine geschichtliche Persönlichkeit oder ein Kunstwerk, die nach Stein im starken Sinn individuell sind.¹² Die Geisteswissenschaften sind für Stein der Anstoss zu einer phänomenologischen Untersuchung der personalen Individualität. Dieser äussere Anstoss trifft auf ihr persönliches Interesse, wie sie es in allgemeiner Form in einem Brief an Ingarden kurz vor ihrer Taufe ausdrückte: Ich habe „in den letzten Jahren sehr viel mehr gelebt als philosophiert. Meine Arbeiten sind immer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, daß ich reflektieren muß“.¹³ In der Frage nach der personalen Individualität verdichtet sich Steins Interesse für das Geheimnis der menschlichen Person. Schon mit weniger als 30 Jahren

¹¹ Insofern der Leib zum Wesen der menschlichen Person gehört, wäre dieses Verständnis der Individualität auch ‚wesentlich‘ zu nennen. Das Wort ‚unwesentlich‘ bezieht sich hier auf die Tatsache, dass die Individualität nicht von der Person in ihrem geistigen Aspekt, sondern von den materiellen und weiteren Umständen abgeleitet wird.

¹² Siehe IG 249-254 [269-274]. Stein unterscheidet innerhalb der Geisteswissenschaften die Kulturwissenschaften von den historischen Wissenschaften. Beide Gruppen erlauben sowohl einen empirischen als auch einen apriorischen Ansatz.

¹³ BRI 143, Brief 78 vom 15.10.1921.

gelangte sie zu einer erstaunlich eigenständigen und originellen Behandlung dieser Frage.

2.3 *Wie gelangt Stein in methodischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht zu ihren Ergebnissen?*

Die Frage nach der Erkenntnistheorie und der Methode gehören in Steins Untersuchung der personalen Individualität eng zusammen, insofern die Methode das Mittel zur Erkenntnis ist. Anhand der beiden Schlüsselwörter ‚Bekundung‘ und ‚Intuition‘ können wir Steins Erkenntnistheorie und Methode vertiefen. Ihr Verständnis der Bekundung wurde in dieser Arbeit an mehreren Stellen ohne Vertiefung als Bekundung der Anlagen und Eigenschaften im Gemüts- und Willensleben thematisiert. Beispielsweise kann uns unsere Feinfühligkeit für ästhetische Werte angesichts konkreter ästhetischer Erlebnisse in einem Museum oder in der freien Natur bewusst werden. Der Terminus ‚Bekundung‘ ist dabei ein Fachausdruck der Husserlschen Phänomenologie, der von Stein im Anschluss an die beiden ersten Bände der *Ideen* aufgenommen wurde.¹⁴

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist wichtig, ob die sich im Bewusstsein bekundenden Gegenstände (beispielsweise die eigenen Anlagen und Eigenschaften) existieren, oder ob es sich lediglich um eine immanente Transzendenz handelt. Stein argumentiert für die Existenz der sich bekundenden Anlagen und Eigenschaften.¹⁵ Ihr zentrales Argument besagt, dass nicht erklärt werden könnte, warum in der Bekundung Täuschungen korrigiert werden, wenn sich nur etwas Immanentes bekunden würde. Stein betont, dass nur etwas *realiter* Existierendes eine Täuschung zu korrigieren vermag. Sehr gut kann das in Steins Untersuchung der Lebenskraft gezeigt werden. Doch wie kann Stein annehmen, dass die Lebenskraft eine reale Eigenschaft ist, die sich in den verschiedenen Lebensgefühlen bekundet? Nach Stein gibt es Momente, in denen uns das Lebensgefühl über unseren tatsächlichen Zustand täuscht. Das ist zum

¹⁴ In den *Ideen I* verwendet Husserl den Begriff ‚bekundend‘ in einer wichtigen Unterscheidung zwischen „Sein als *Bewußtsein* und Sein als sich im Bewußtsein ‚bekundendes‘, ‚transzendentes‘ Sein“ (HUSSERL, *Ideen I*, §76, S. 159 [141]). In den *Ideen I* findet sich ebenfalls das Substantiv ‚Bekundung‘ (§51, S. 109 [96]) und das Verb ‚bekunden‘ (§52 u. §53, S. 113 [100] u. S. 117 [104]). In den *Ideen II* findet sich das Substantiv ‚Bekundung‘ mehrmals im Kapitel über ‚Die seelische Realität‘ (HUSSERL, *Ideen II*, §30-34, S. 120-143, besonders S. 127; S. 131; S. 133).

¹⁵ In der Bekundung werden die verschiedenen Perspektiven von Stein und Husserl besonders deutlich. Vereinfachend gesagt wird für Stein die Bekundung der Realität zur Ausgangslage für die konstitutive Leistung des Bewusstseins.

Beispiel der Fall, wenn wegen einer angespannten Tätigkeit die eigene Müdigkeit nicht spürbar wird. Ein Freund oder eine Freundin kann mir vielleicht sagen, dass ich müde aussehe oder wir können uns beim Gähnen ertappen, obwohl uns diese äusserlich manifestierte Müdigkeit nicht zu Bewusstsein kommt. Die Bemerkung oder das Gähnen bringt mich vielleicht zum Innehalten bei der Tätigkeit, so dass die eigene Müdigkeit zu Bewusstsein kommt und wir gleichzeitig merken, dass die Müdigkeit schon da war, ohne dass wir uns ihrer bewusst waren.¹⁶

Die Bekundung der Charakteranlagen mit der persönlichen Note im Fühlen, Wollen und Handeln meint kein logisches Schliessen, sondern eine Mitgegebenheit in den Erlebnissen.¹⁷ Das logische Schliessen ist zwar möglich, wenn ich etwa von einer Person sage, dass sie gütig ist, *weil* sie gütig handelt, doch ist in phänomenologischer Perspektive die Methode verschieden: Ich sehe das gütige Handeln einer Person, und darin bekundet sich mir *gleichzeitig* die Güte der Person. Die Intuition der Individualität in den Erlebnissen des Gemüts- und Willenslebens ist nicht automatisch, sondern verlangt nach einem Training der Intuition. Das lässt sich gut mit Steins Rezeption von Henri Bergsons *L'évolution créatrice* zeigen.¹⁸ Stein steht den erkenntnistheoretischen Resultaten Bergsons kritisch gegenüber, doch ist sie von seiner Überzeugung geprägt, dass die menschliche Intuition als Weiterentwicklung des tierischen Instinkts im Evolutionsprozess nicht so weit kam wie die menschliche Intelligenz: „La conscience, chez l'homme, est surtout intelligence. Elle aurait pu, elle aurait dû, semble-t-il, être aussi intuition“.¹⁹ Die Fähigkeit der Intuition²⁰

¹⁶ Siehe BETSCHAT Christof, „Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 1)“, S. 171f.

¹⁷ Dasselbe gilt auch für die Einfühlung: Wenn wir eine Person lachen sehen, dann schliessen wir nicht diskursiv darauf, dass die Person fröhlich ist, sondern wir sehen die Person lachen und ihre Fröhlichkeit ist uns mitgegeben. Die Fröhlichkeit bekundet sich im Lachen.

¹⁸ Siehe beispielsweise PE 50 [38]; Stein beschäftigte sich mit Bergsons Schriften, weil Ingarden seine Doktorarbeit über Bergson schrieb: siehe INGARDEN Roman, „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“, JPPF 5 (1922) 285-461. Viele Stellen aus dem Briefwechsel mit Ingarden zwischen 1917 und 1922 bezeugen diese Auseinandersetzung: besonders Brief 1 vom 5.1.1917 (siehe BRI 31f.); siehe auch die Briefe 20, 30, 37, 41f., 50-52, 68-70, 72 und 80f.; siehe einen weiteren Beitrag Ingardens, wo er die Wichtigkeit der Intuition zur Überwindung einer *petitio principii* in der Erkenntnistheorie erwägt: INGARDEN Roman, „Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Prinzipienfrage der Erkenntnistheorie“, JPPF 4 (1921) 545-568.

¹⁹ BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris: PUF ¹⁰2006 (1907), S. 267.

²⁰ Bergson definiert die Intuition als „l'instinct devenu désintéressé, conscient de

kann nach Bergson durch einen „effort d'intuition“²¹ verbessert werden, um die intuitiven Fähigkeiten, die in uns schlummern, aufzuwecken.²²

Aus den vorhergehenden Bemerkungen zur Bekundung und zur Intuition der personalen Individualität lässt sich ersehen, dass sich die Bekundung in einer intuitiven Form vollzieht, weil wir nicht auf die sich bekundende Realität schliessen, sondern weil sie uns intuitiv mitgegeben ist. Natürlich ist mit diesen Bemerkungen keine erschöpfende Untersuchung von Steins phänomenologischer Methode und ihrer erkenntnistheoretischen Grundhaltung gegeben. Dennoch verstehen wir besser, dass die Untersuchung der personalen Individualität vom genauen Hinschauen auf das ausgehen muss, was sich uns im Fühlen und Wollen zeigt.

2.4 Wo liegen die hauptsächlichen Herausforderungen der Steinschen Methode und Erkenntnistheorie?

Die kurz vorgestellten Schlüsselbegriffe der Intuition und Bekundung führen zu zwei hauptsächlichen Herausforderungen: zur Herausforderung, wie Intuitionen sprachlich ausgedrückt werden können und zur Herausforderung, wie Täuschungen in den Bekundungen überwindbar sind. In Bezug auf die erste Herausforderung kann Stein eine Haltung unterstellt werden, die sich von jeder möglichen Kritik abschottet. Wenn sie sich auf ihre eigenen Intuitionen als Kriterium in der Untersuchung der personalen Individualität verlässt, dann könnte Kritik mit dem Hinweis abgetan werden, dass andere Forschende das Phänomen der Individualität nicht erfasst haben. Folglich besteht die Gefahr darin, dass mit dem Hinweis auf die Klarheit der eigenen Intuition und mit dem Vorwurf der mangelhaften Intuition bei anderen Forschenden Sachverhalte behauptet werden, die nicht evident sind. Damit sich Stein nicht isoliert, muss sie ihre Ergebnisse an andere Forschende kommunizieren können, wozu eine argumentative Form komplementär zur Intuition zu verwenden wäre.

Stein geht von der Komplementarität zwischen Intuition und Intellekt aus²³, wenn sie unter Vernunft nicht nur die intellektuellen Fähigkeiten,

lui-même“ (BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, S. 178). Intuition ist nicht nur als infra-intellektuell wie bei Kant (siehe KrV B 33), sondern auch als „intuition supra-intellectuelle“ (BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, S. 359) zu verstehen.

²¹ BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, S. 178.

²² Siehe BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, S. 183.

²³ Dagegen sieht Bergson an mehreren Stellen die Intuition in einem Gegensatz zum Intellekt, weil sich der Intellekt angeblich auf die Materie und die Intuition auf das Leben bezögen (siehe beispielsweise BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, S. 267), und dennoch hat er die Möglichkeit ihrer Komplementarität ersehnt: „l'intuition

sondern auch die Fähigkeiten zum Fühlen (Intuition bei Bergson), Wollen und Handeln versteht.²⁴ Später hat Stein bei ihrem Beitrag in Juvisy 1932 im Hinblick auf ihr Verständnis der Phänomenologie dahingehend insistiert, dass die Intuition nicht rein passiv zu verstehen sei, sondern sehr wohl eine Analyse und Verstandesleistung erfordere: „Die phänomenologische Intuition ist nicht einfach ein Schauen *uno intuitu*. Sie umfasst ein Herausarbeiten der Wesenheiten durch die Erkenntnisarbeit des *intellectus agens*: Abstraktion im Sinn des Absehens vom Zufälligen und des positiven Heraushebens des Wesentlichen. Das Ziel dieser Arbeit allerdings ist ein ruhendes Schauen“.²⁵ Die Erkenntnisarbeit lässt sich mit sprachlichen Mitteln ausdrücken und vermitteln, aber die Intuition an sich kann nicht sprachlich eingefangen werden.²⁶ In diesem Sinn kann die Sprache die phänomenologische Intuition nicht ersetzen, sondern sollte zu ihr führen. Steins Untersuchungen sind gleichsam Einladungen, nicht nur die Argumentation zu überprüfen, sondern auch die Ergebnisse im Hinschauen auf die Bekundungen in der eigenen Person nachzuvollziehen.

Die zweite Herausforderung liegt in der Überwindung möglicher Bekundungstäuschungen.²⁷ Die Täuschungen werden von den verschiedenen Vermittlungen in den Bekundungen provoziert: Unsere bewussten Akte bekunden uns Eigenschaften, die uns ihrerseits ursprüngliche Anlagen und unter Umständen die persönliche Note bekunden. Es ist möglich, dass sich die zugrundeliegenden Eigenschaften nicht bekunden, obwohl wir sie haben und obwohl sie für die bewussten Erlebnisse vorausgesetzt sind. Es ist umgekehrt möglich, dass sich uns Eigenschaften bekunden, die wir tatsächlich nicht haben. In der Frage der Bekundungstäuschungen geht es folglich um die Selbsterkenntnis, die nicht nur die Kenntnis der Akte, sondern auch die ihrer inneren und äusseren Bedingungen umfasst.

Es gibt verschiedene Strategien, um Täuschungen zu überwinden. Die phänomenologische Untersuchung unseres Fühlens, Wollens und Han-

pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont [...] d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter“ (BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, S. 178).

²⁴ Siehe Eph 8 u. 13, wobei diese Stellen aus einer späteren redaktionellen Phase der *Einführung in die Philosophie* stammen.

²⁵ JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La phénoménologie*, Juvisy: Cerf 1932, S. 109.

²⁶ Siehe zu den sprachlichen Grenzen die Ausführungen zur *Einführung in die Philosophie* auf S. 51.

²⁷ Siehe die Täuschungen in Bezug auf die personalen Eigenschaften nach der Dissertation auf S. 30.

delns kann durch Übung verfeinert werden. Die Übung führt zur Ausbildung der Fähigkeit, in den Akten auch ihre inneren Bedingungen mitzuerfassen. Zu diesen inneren Bedingungen gehört unsere ganze Innerlichkeit, die sich uns vermittelt durch die Akte progressiv erschliessen kann.²⁸ Nicht alle Täuschungen lassen sich mit einer Analyse unserer Gefühle überwinden. Unser Leib bringt vieles zum Ausdruck, was uns nicht bewusst ist. Das Nasenrümpfen oder ein Gähnen kann unbewusste Verachtung oder Müdigkeit zum Ausdruck bringen. Die Aufmerksamkeit für den leiblichen Ausdruck seiner selbst oder anderer Personen kann zu neuen Erkenntnissen über die eigene oder fremde Innerlichkeit führen.²⁹ Besonders wichtig ist der sprachliche Ausdruck in den zwischenmenschlichen Beziehungen, der uns mit den Beobachtungen von aussen bereichert. Natürlich besteht auch hier die Möglichkeit der Täuschung, aber meistens sind das Lob oder die Kritik, die in einem Vertrauensverhältnis geübt werden können, sehr hilfreich für die Selbsterkenntnis. Das hängt damit zusammen, dass andere Personen feinfühlicher sein können und mehr wahrnehmen als wir von uns wissen. In den verschiedenen Psychotherapien und in der spirituellen Begleitung wird zudem die Möglichkeit genutzt, durch sprachliche Vermittlung die eigene Innerlichkeit besser zu erfassen.

2.5 *Welche Auswirkungen hat Steins progressive Öffnung für Metaphysik in ihrem Verständnis der personalen Individualität?*

Die Untersuchung von Steins Frühwerk hat in der Frage nach der personalen Individualität gezeigt, dass sich ihre Phänomenologie durch die Offenheit für metaphysische Fragen auszeichnet. Diese Offenheit bedeutet keinen Bruch mit ihrer Ausbildung, sondern erwächst aus ihren phänomenologischen Untersuchungen selbst. Diesbezüglich hat ein Steinsches Thema in ihren Frühwerken eine besondere Brisanz: die Frage nach dem Status von Wesen, welche die Geschichte der Metaphysik seit Platons Ideenrealismus begleitet. Stein übernimmt von Husserl mit der Methode der Wesensanschauung das Interesse für das Wesen der Dinge, das sie als

²⁸ Die geistlichen Schriften Steins werden zeigen, dass die Erkenntnis der eigenen Innerlichkeit Grenzen hat, die nur von Gott her und im Einklang mit einer wachsenden Gotteserkenntnis erschlossen werden können; siehe S. 301-317.

²⁹ Natürlich ist auch der leibliche Ausdruck mit möglichen Täuschungen verbunden. Wir haben die Fähigkeit, den leiblichen Ausdruck in einem gewissen Mass zu unterdrücken oder umgekehrt willentlich einen Ausdruck herbeizuführen, obwohl er nicht dem Fühlen entspricht; siehe PE 68-72 [56-60]: „Das Phänomen des Ausdrucks“.

Bedingung ihrer Entwicklung betrachtet, doch ohne ausführliche Behandlung dessen, was Wesen ist. Steins Wesensforschung verfolgt das Ziel einer Ontologie, aber ohne die metaphysische Frage nach dem Sein des Wesens zu stellen.³⁰ Die Metaphysik kommt bei Stein in demjenigen Bereich ins Spiel, der als spezielle Metaphysik bezeichnet und in natürliche Theologie, Anthropologie sowie Kosmologie unterteilt wurde.³¹ Die Frage nach der Seele und ihrer Sterblichkeit oder Unsterblichkeit gehörte zu den Kernfragen der Anthropologie, wie beispielsweise aus Kants berühmter Kritik in seinen ‚Paralogismen der reinen Vernunft‘ hervorgeht.³²

Bei Stein findet in *Individuum und Gemeinschaft* eine Verschiebung statt, die für ihr metaphysisches Interesse aussagekräftig ist. Vor der Redaktion dieses Werks spricht Stein von Unwandelbarkeit nur in Bezug auf das Wesen der Person und deutet es als Verstehensprinzip für ihre Entwicklung. In *Individuum und Gemeinschaft* geht sie davon aus, dass sich die persönliche Note des Wesens der Person auch rein und unvermischt in der Seele ausdrückt. Das Wesen oder der Kern der Person antwortet auf die Frage, welche inneren Bedingungen und Entfaltungsmöglichkeiten eine Person hat, wohingegen die Seele die Frage beantwortet, wie diese Möglichkeiten dank der Lebenskraft realisiert werden und zur Ausbildung der verschiedenen Eigenschaften führen. Der enge Zusammenhang zwischen Wesen der Person und Seele lässt die Vermutung aufkommen, dass ihr Verhältnis von Stein noch nicht ausreichend geklärt ist.³³

Im Kontext des Anlage-Umwelt-Problems wird deutlich, wie einseitig es ist, Stein als Essentialistin zu bezeichnen. Die Zusammengehörigkeit von Anlage und Umwelt, von Wesen und Sein in der Entwicklung der Person zeigt, dass Stein – allgemein gesprochen – sowohl Essentialistin als

³⁰ Siehe Steins Einleitung in die Aufgaben der Philosophie in ihrer *Einführung in die Philosophie*, wo sie die Vernunftkritik und die Ontologie mit ihren verschiedenen Gegenstandsbereichen als die grossen Aufgabenbereiche der Philosophie bezeichnet (siehe Eph 9).

³¹ Siehe BORSCHÉ Tilman, Art. „Metaphysik. VI. Neuzeit“, HWP 5 (1980) col. 1238-1269. Die Unterteilung in „Theologia Naturalis, Psychologia und Physica“ (col. 1249) geht auf Wolff zurück. Sie bezieht sich auf die Hauptarten des Seienden: Gott, menschliche Seele, Körper. Davon unterscheidet Wolff die Ontologie, die sich auf alles Seiende beziehe (siehe col. 1250).

³² Siehe KrV B 399-431 [A 341-405].

³³ Siehe zum Verhältnis zwischen Kern der Person und Seele auf S. 94f. Der Mangel an Klärung des Verhältnisses scheint damit zusammenzuhängen, dass Stein in ihrem Frühwerk ihre Wesenstheorie noch ohne ihre metaphysische Dimension vertritt.

auch Existentialistin ist.³⁴ In metaphysischer Hinsicht ist wichtig, dass sich nach Stein die Unwandelbarkeit nicht nur auf das Wesen der Person, sondern auch auf das Sein der Seele bezieht.³⁵ Phänomenologisch gelangte Stein zu dieser metaphysischen Grundannahme mittels ihrer Unterscheidung zwischen seelenvollem und seelenlosem Leben. Die Seelenlosigkeit bedeutet nicht, dass diese Person keine Seele hätte, sondern dass die sich bekundende personale Individualität nicht auf das konkrete Leben Einfluss nimmt. Die Entdeckung dieser Seelenlosigkeit im konkreten Leben setzt voraus, dass sich die personale Individualität bekundet hat und der Person die Diskrepanz zwischen ihrer personalen Individualität und ihrem konkreten Leben aufzuzeigen vermochte.

2.6 Wo liegen die Grenzen einer philosophischen Untersuchung der personalen Individualität?

Es bleibt die Frage nach den Grenzen einer philosophischen Untersuchung der personalen Individualität. In *Freiheit und Gnade* wurde die personale Individualität von Stein als Geheimnis verstanden. Letztendlich sind sowohl Gott als auch die personale Individualität Geheimnis, insofern sie nur in einer ‚sprachlosen‘ Erkenntnis erfassbar sind. Die Erkenntnis der personalen Individualität muss sich folglich wie die Gotteserkenntnis in den religiösen Erlebnissen mit denselben Grenzen abfinden. Diese Auffassung des Geheimnisses situiert sich in der Linie von Rudolf Ottos 1917 erschienenem Hauptwerk *Das Heilige*, wo er unter einem Geheimnis das Unsagbare, nicht Begriffene und nicht Verstandene bezeichnet, das folglich nicht mit klaren und deutlichen Begriffen gefasst werden kann.³⁶ Otto

³⁴ Die Bezeichnung von Steins Lehre als ‚Essentialismus‘ kann dadurch erklärt werden, dass man sich auf ihre Theorie des *wesenhaften Seins* neben dem realen und gedanklichen Sein fokussiert, wie sie es im dritten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* zum Ausdruck bringt (siehe EES 62-112). Ihr ‚Existentialismus‘ zeigt sich dagegen vor allem in der Akzentuierung des freien Ich, das bei der Ausbildung vieler, wenn auch nicht aller Eigenschaften der Person beteiligt ist.

³⁵ Es wurde bereits angedeutet, dass Stein diese Unterscheidung aus *Individuum und Gemeinschaft* nicht so aufrechterhalten wird. Vielmehr geht es um dieselbe Realität unter zwei verschiedenen Aspekten. Mit dem Wesen oder dem Kern der Person wird auf die innere Bedingung der Entfaltung verwiesen, wohingegen mit dem Sein der Seele die innere Dynamik dazu verstanden wird. Es ist offenbar kein Zufall, dass Stein diese Unterscheidung im Anschluss an ihre Untersuchung zur Lebenskraft in *Psychische Kausalität* einführt.

³⁶ Siehe OTTO Rudolf, *Das Heilige*, S. 14. Otto benutzt den Ausdruck ‚irrational‘, um das Geheimnis von der rationalen, begrifflichen Erfassbarkeit zu unterscheiden (siehe S. 1-4). Diesen Ausdruck würde Stein sicher nicht in gleicher Weise akzeptie-

bezieht sich mit seinem Geheimnisbegriff auf die Erfahrung des Heiligen, das er auch unter Abstraktion aller sittlichen und rationalen Momente als das Numinose bezeichnet, wohingegen Stein Ottos Ausführungen interessanterweise auch auf die personale Individualität ausweitet.

Die personale Individualität kann nicht begrifflich ausgedrückt werden, weil sich das Begriffliche auf etwas Allgemeines richtet. Man könnte allenfalls einen Eigennamen verwenden, auch wenn damit nicht das Wesen der personalen Individualität ausgedrückt würde, sondern lediglich darauf hingewiesen werden könnte. In dieser Sichtweise ist die personale Individualität ein Geheimnis, weil sie nicht ausgedrückt werden kann. Aber es kommt noch grundsätzlicher hinzu, dass sich die personale Individualität nicht als Gegenstand erfassen lässt, sondern immer nur vermittelt durch das Leben aufleuchtet. Ähnlich wie Thomas von Aquin von Gott aussagt, dass seine Existenz, aber nicht sein Wesen, erkennbar sei,³⁷ so ist nach Stein erkennbar, dass es eine personale Individualität in ihrem Sinn gibt, aber nicht was sie ist. Das schliesst nicht die Art und Weise einer Erkenntnis der personalen Individualität durch Bekundung und Intuition aus, wie auch in der Theologie eine Erkenntnis des göttlichen Wesens durch Offenbarung möglich wird. Diese Art der Erkenntnis führt zu einer Theorie der personalen Individualität, insofern das Wort ‚Theorie‘ ursprünglich ‚Schau, oder ‚Betrachtung‘ bedeutet.³⁸ Es bleibt dann zu präzisieren, dass darunter keine direkte Schau, sondern die Bekundung im konkreten Leben verstanden wird.

ren, da sie das Fühlen auch zur Vernunft rechnet; siehe S. 106f. in dieser Arbeit.
³⁷ Nach Thomas können wir von Gott wissen, dass es ihn gibt (*quia est*; siehe natürliche Theologie), aber nicht, was er ist (*quod quid est*); siehe THOMAS, SCG I, 13-14; ST Ia, q. 12, a. 12.

³⁸ In diesem Sinn – und nicht im Sinn eines ausgearbeiteten Systems – kann von einer Steinschen Theorie der personalen Individualität gesprochen werden. Zum Ursprung des Wortes siehe Eislers *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* in der Ausgabe von 1904: „(θεωρία, theoria) eigentlich: Betrachtung, geistiges Schauen, Speculation [...], jetzt: Lehrgebäude, wissenschaftliche, einheitlich-gesetzmäßige Erklärung, Interpretation eines Tatsachencomplexes aus einem Princip“ (Bd. 2, S. 500). Stein ist von der Theorie als Lehrgebäude in der Vermittlung Husserls beeinflusst, der unter einer Theorie „[d]ie systematische Einheit der ideal geschlossenen Gesamtheit von Gesetzen“ (HUSSERL, LU *Prolegomena*, §63, S. 234 [B 232]) versteht. Das zeigt sich auch in ihrer späteren Übersetzung von Pseudo-Dionysius’ *De divinis nominibus*, wo sie θεωρία mit „die göttlichen Schaubilder“ übersetzt (siehe WGE 92), weil der antike Theoriebegriff mit dem modernen nicht übereinstimmt. Wenn wir in Bezug auf Stein von einer *Theorie* der personalen Individualität sprechen, dann geschieht es mehr in Anlehnung an den antiken Theoriebegriff, der wie häufig bei Platon ein geistiges Schauen bezeichnet.

Diese vermittelte Schau löst das Geheimnis der personalen Individualität nicht auf. Doch gerade der Geheimnischarakter der personalen Individualität lässt die Frage aufkommen, ob man über ein Geheimnis überhaupt philosophieren kann. Müsste man nicht wie Lembeck die Frage nach der personalen Individualität aus der Philosophie verbannen, weil die natürliche Vernunft keine einsichtige Antwort liefern kann?³⁹ Stein ist einverstanden, dass die natürliche Vernunft an dieser Stelle eine Grenze erreicht, die sie nicht überschreiten kann.⁴⁰ Doch wenn die Philosophie ihrer Aufgabe eines umfassenden Welt- und Personverständnisses treu bleiben will, dann ist ihre Offenheit für andere Erkenntnisquellen sehr wohl philosophisch motiviert. Hier finden wir Steins Anknüpfungspunkt für ihr späteres Verständnis der christlichen Philosophie, gemäss welchem religiöse und theologische Aspekte als Quelle in eine philosophische Untersuchung integriert werden können. Damit löst sich der Geheimnischarakter der Individualität nicht auf, sondern er wird im Geheimnis Gottes beheimatet, wie in der Folge dieser Arbeit noch genauer zu zeigen ist. Die Philosophie hat einen inneren Drang zu letzten Fragen, mitunter auch zu theologischen Fragen.

³⁹ Siehe LEMBECK Karl-Heinz, „Zwischen Wissenschaft und Glauben ...“, S. 287, wo er Steins „Abschied von der Philosophie“ – allerdings erst in ihrem Spätwerk – bedauert.

⁴⁰ Tatsächlich kommt bei Stein die Rede vom Geheimnis der personalen Individualität erst ca. 1919 in *Individuum und Gemeinschaft* (siehe IG 191 [206]) im Anschluss an Conrad-Martius auf, wo die religiöse und theologische Dimension wenigstens implizit präsent ist.

ZWEITER TEIL

Der philosophisch-theologische Beitrag zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins christlich geprägten Werken

EINLEITUNG

Die Erörterungen Edith Steins zur Individualität der menschlichen Person in ihrem Frühwerk werden auch in ihren weiteren Schriften nicht grundlegend modifiziert. Vielmehr geht es darum, ihr Verständnis einer starken, wesentlichen Individualität im neuen Kontext der scholastischen Philosophie zu situieren. Dazu gehört eine terminologische Anpassung, die es in den Werken Steins nach ihrer Taufe aufzuzeigen gilt. Zudem öffnet Stein ihre Untersuchung einer theologischen Perspektive, was sich bereits in ihren Vorträgen, und schrittweise auch in ihren philosophischen Schriften zeigt, wo sie immer wieder Ausblicke auf theologische Hintergründe integriert.¹ Parallel zu dieser Einbindung theologischer Fragen in ihr Schaffen feilt Stein an ihrem Verständnis einer christlichen Philosophie², das sie unter anderem in der Frage nach der personalen Individualität umsetzt. Besonders wichtig ist dabei, dass der Glaube als Quelle für das philosophische Arbeiten nach Stein erst dann berücksichtigt wird, wenn die reine Philosophie aus natürlicher Vernunft an ihre Grenzen stösst.

¹ Der theologische Aspekt der Frage nach der personalen Individualität ist in der Sekundärliteratur kaum berücksichtigt worden. Diese Arbeit hat unter anderem zum Ziel, dieses Loch in der Forschung zu schliessen.

² Siehe BAJŠIC Aloisius, *Begriff einer ‚christlichen‘ Philosophie bei Edith Stein*, Excerpta ex dissertatione, Bozen 1961; TILLIETTE Xavier, „Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d’Être fini et Être éternel“, *Gregorianum* 71 (1990) 97-113; PAOLINELLI Marco, *La Ragione Salvata. Sulla ‚filosofia cristiana‘ di Edith Stein*, Mailand: Franco Angeli 2001; BOUILLOT Bénédicte, „La philosophie chrétienne selon Edith Stein: l’idéal d’une œuvre achevée de la raison“, in: Blandine Lagrut, Etienne Vetö (Hg.), *La vérité dans ses éclats: Foi et raison, Actes du colloque de la communauté du Chemin Neuf*, Paris: Ad Solem 2014, S. 173-180; BETSCHART Christof, *Christliche Philosophie nach Edith Stein*. Aufgezeigt an Ort und Sinn der Trinitätstheologie in ‚*Endliches und ewiges Sein*‘, Theologische Lizentiatsarbeit Freiburg i.Ue. [Zugang: 14.1.2019], <http://doc.rero.ch/record/27141>, 2004, S. 29-59.

Die Grenze des aus natürlicher Vernunft Möglichen haben wir im ersten Teil in zweierlei Hinsicht erreicht: *Erstens* haben wir mit der Suche nach der personalen Individualität noch nicht die Fragen nach dem Sinn, dem Ursprung und dem Ziel derselben beantworten können. Anders als das Tier ist die menschliche Person nicht nur ein Exemplar ihrer Art oder ein Glied in der Kette, sondern sie hat durch ihre personale Individualität einen Eigenwert, der sie über den menschlichen Abstammungszusammenhang erhebt. Ihr Sinn, ihr Ursprung und ihr Ziel übersteigen die Menschheitsfamilie, so dass die Frage danach entweder aus dem philosophischen Diskurs ausgeklammert oder die Offenheit für einen theologischen Hinweis ermöglicht wird. Mit Stein wählen wir die zweite Möglichkeit, aber nur unter der Steinschen Voraussetzung, dass dadurch die philosophische Arbeit nicht untergraben wird. Eine Leitfrage für diesen zweiten Teil wird deshalb sein, ob und wie die Theologie die philosophischen Ergebnisse der Frage nach der personalen Individualität im Hinblick auf diejenigen nach dem Sinn, dem Ursprung und dem Ziel der menschlichen Person zu erhellen vermag. *Zweitens* ist auch in Bezug auf die personale Individualität noch nicht alles geklärt. Am Ende des ersten Teils wurde mit Stein auf die personale Individualität als Geheimnis verwiesen. Die philosophische Untersuchung kann zwar zeigen, dass jede Person eine starke Individualität in Steins Sinn besitzt, aber sie kann nicht sagen, was sie ist. Hier sieht Stein die Möglichkeit einer Hilfestellung für die philosophische Untersuchung durch die Gotteserfahrung, die ins Innerste der Seele führt und die sowohl Bekanntschaft mit Gott als auch mit sich selbst ermöglicht. Diese Selbsterkenntnis ist nicht die Frucht eigener Bemühung, sondern kann nur von Gott geschenkt werden und ermöglicht ein Spüren der personalen Individualität, wie in den geistlichen Texten Steins zu sehen ist.

In diesem zweiten Teil werden die Werke Steins wiederum in chronologischer Reihenfolge und mit besonderer Beachtung der theologischen Argumente erforscht, weil dadurch die Entwicklung ihres Verständnisses und das im Vergleich zum Frühwerk Neue zum Ausdruck kommen. Vorangestellt wird ein Kapitel zu den Übersetzungsarbeiten und Vorträgen Steins. Davon ausgehend werden die grösseren, allesamt posthum veröffentlichten Werke (*Potenz und Akt*, die Münsteraner Vorlesungen, sowie *Endliches und ewiges Sein*) untersucht. Im fünften und letzten Kapitel liefern die geistlichen Texte den Schlüssel für die Auswertung der christlich geprägten Werke Steins.

ERSTES KAPITEL

Die Einarbeitung in die scholastische Gedankenwelt und Vortragstätigkeit

1. Die Einarbeitung in die scholastische Gedankenwelt und die Offenheit für theologische Argumente

Die Entwicklung von Edith Steins Theorie der personalen Individualität liess sich im Frühwerk in mehreren Arbeiten und innerhalb weniger Jahre gut verfolgen. Im Anschluss an ihre Taufe in der katholischen Kirche anfangs 1922 wird diese Aufgabe schwieriger, weil Stein während einiger Jahre nicht mehr aktiv philosophisch tätig war und sich in den Schuldienst bei den Dominikanerinnen in St. Magdalena in Speyer stellte, wo sie vom Latein-, Deutsch- und Geschichtsunterricht stark in Anspruch genommen wurde.¹ In ihrer Freizeit beschäftigte sie sich vermittelt durch Dietrich von Hildebrand ab 1923 mit der Übersetzung einiger Texte John Henry Newmans² und auf Anregung von Erich Przywara ab 1925 mit der Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* des Thomas von Aquin³, nachdem sie schon zur Zeit ihrer Taufe durch die Übersetzung eines Buches von

¹ Im Edith Stein-Archiv sind einige Blätter mit den Aufsatzthemen Steins erhalten (siehe ESA A03-38/1-52r und ESA A08-177/1-10r). Eines dieser Themen fragt nach der Charakteristik und wird von Stein in drei Teilfragen unterteilt: Was ist Charakter? Wie erkennt man ihn? Wie gibt man ein Bild von ihm? (siehe ESA A03-38/26). Ein weiteres Thema fragt nach „Schule und Individualität“ (siehe ESA A08-177/7).

² Siehe STEIN Edith, *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität*, eingel. und bearb. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 21, Freiburg u.a.: Herder 2004; Sigel: *Übers. Newman I* und *Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846)*, eingel. und bearb. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 22, Freiburg u.a.: Herder 2002; Sigel: *Übers. Newman II*. Nach Gerl-Falkovitz sind diese Übersetzungen in den Jahren 1923 bis 1925 entstanden (siehe *Übers. Newman II*, IX). Nur die Übersetzung der Briefe und Tagebücher wurde veröffentlicht: NEWMAN John Henry, *Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche (1801-1945)*, übers. von Edith Stein, hg. von Erich Przywara, München: Theatiner 1928 (siehe ESA Nachlass).

³ Siehe STEIN Edith, *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bde. 1 u. 2, eingel. und bearb. von Andreas Speer u. Francesco Valerio Tommasi, ESGA 23 u. 24, Freiburg u.a.: Herder 2008; Sigel: QDV I u. II.

Alexandre Koyré⁴ einen ersten Einblick in die mittelalterliche Gedankenwelt erhalten hatte.

Für unsere Fragestellung ist die Tatsache wichtig, dass Stein in diesen Jahren erneut mit einem sehr weiten Seelenbegriff konfrontiert ist. Dieser begegnete ihr bereits im *Catechismus romanus*, den sie 1921 zur Vorbereitung auf die Taufe studierte.⁵ Bei der Übersetzung von Koyré geht es um die Gottesidee und die Gottesbeweise bei Descartes im Kontext von herausragenden christlichen Denkern wie Augustinus, Bonaventura, Thomas und Duns Scotus. Das Wort ‚Seele‘⁶ bezieht sich auf eine Realität, die sowohl Akte als auch Zuständlichkeiten⁷ der verschiedenen Vermögen – des freien Willens, des Verstandes, des Begehrens und der Sinne – umfasst, die Stein im Frühwerk in ‚Seele‘ und ‚Psyche‘ differenzierte. Nach Koyré befindet sich Descartes mit seinem Seelenbegriff in der scholastischen Tradition, auch wenn er die Seele gegen Thomas als „eine in sich abgeschlossene und vollendete Substanz“ (*Übers. Koyré* 120, Fussnote 76) versteht und damit die Trennung von Geist und Materie stärker betont als Thomas. Die Unterschiedenheit von Geist und Materie sowie das Verständnis der Seele als „einer geistigen und vom Leibe trennbaren Substanz“ (*Übers. Koyré* 126, Fussnote 2) teilt er mit den Scholastikern, so dass er nicht hauptsächlich von ihnen, sondern von den Materialisten kritisiert wird, welche die Seele als einen feinen Stoff verstehen.

⁴ Siehe STEIN Edith, *Übersetzung von Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik*, eingeleitet und bearbeitet von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 25, Freiburg u.a.: Herder 2005; Sigel: *Übers. Koyré*; Originalausgabe: KOYRÉ Alexandre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris: Ernest Leroux 1922; Erstübersetzung von Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: *Descartes und die Scholastik*, Bonn: Bouvier 1923.

⁵ Siehe *Catechismus romanus ad parochos ex decreto Concilii Tridentini et Pii V. Pontificis Maximi iussu editus et promulgatus*, Mainz: Kirchheim/Schott/Thielmann 1834, Pars I, Caput II, Quaestio XVIII: Quae creatura, terrae vocabulo, potissimum hic intelligitur? In dieser Frage wird die *anima* weit gefasst, insofern der *liberum arbitrium*, die *ratio* und die *appetitiones* zu ihr gehören. Siehe später: *Catechismus catholicus*, cura et studio Petri Gasparri Cardinalis, Rom: Typis polyglottis Vaticanis 1927, Caput III, Sectio I, §4. „De creatione hominis et de peccato originali“, insbesondere die Frage 54: „Quid est anima rationalis?“

⁶ Stein verwendet in ihrer Übersetzung des Haupttextes über 90 Mal das Wort ‚Seele‘.

⁷ „Descartes erkennt nur zwei große Klassen psychischer Phänomene an: Akte und Zuständlichkeiten der Seele“ (*Übers. Koyré* 30).

In ihren Newman-Übersetzungen gibt Stein das Wort ‚soul‘ meistens mit ‚Seele‘⁸ wieder und fasst darunter eine sehr komplexe Realität, wie im folgenden Zitat ersichtlich ist:

„Der Mensch ist zusammengesetzt aus Leib und Seele; er denkt und handelt; er hat Begierden, Leidenschaften, Gemütsbewegungen, Motive, Pläne; [...] er ist für die Gesellschaft gebildet, und die Gesellschaft vervielfältigt und differenziert in unendlichen Kombinationen seine persönlichen, moralischen und intellektuellen Charakterzüge.“ (Übers. Newman I, 200)

Alle aufgezählten menschlichen Charakteristiken haben einen seelischen Aspekt, den Newman in eigener Terminologie zum Ausdruck bringt. Die Rede von den persönlichen Charakterzügen ermöglicht einen Bezug zu Steins Theorie der personalen Individualität, auch wenn damit noch nicht gesagt ist, dass Newman eine solche Auffassung vertrat. Was sich bei ihm deutlicher abzeichnet, ist die Verbindung der Seele mit einer religiösen Dimension,⁹ so dass er beispielsweise von der „katholischen Seele“ (Übers. Newman I, 10), von der Überführung von Leib und Seele „in eine ewige Seinsweise“ (Übers. Newman I, 117) oder von der „Rettung der Seele“ (Übers. Newman I, 181f.) sprechen kann.

Nach dieser kurzen Anmerkung zu Steins Newman-Übersetzungen gehen wir über zu ihrer Auseinandersetzung mit Thomas, die in geschichtlicher Hinsicht noch wenig erforscht ist.¹⁰ Insbesondere die Frage, ob und inwiefern Steins Übersetzung schon von der Lektüre neuscholastischer Werke begleitet war, verdiente genaueres Studium.¹¹ Nach Steins eigenen

⁸ An gewissen Stellen übersetzt Stein ‚mind‘ mit ‚Seele‘, beispielsweise in Bezug auf die ‚liberal education‘, von der Newman sagt: „It brings the mind into form“ (NEWMAN John Henry, *The Idea of a University*, London: Longmans, Green and Co. 1921, S. XVI (siehe ESA Nachlass), neu: *The Idea of a University*, hg. von Ian Turnbull Ker, Oxford: Clarendon Press 1976, S. 10) und Stein übersetzt „Sie [eine vornehme Erziehung] bildet die Gestalt der Seele“ (Übers. Newman I, 10).

⁹ „Der Mensch hat eine moralische und eine religiöse Natur so gut wie eine körperliche. Er hat einen Geist [mind] und eine Seele [soul]; und Geist und Seele haben eine rechtmäßige Herrschaft über den Leib“ (Übers. Newman I, 418). Aus diesem Zitat lässt sich die Zuordnung von Geist und moralischer Natur, Seele und religiöser Natur, sowie Leib und körperlicher Natur ableiten.

¹⁰ Eine Ausnahme bildet die ausführliche Einführung in Steins *De veritate*-Übersetzung: SPEER Andreas, TOMMASI Francesco Valerio, „Einleitung“, in: QDV I, XI-XCIII; siehe ebenfalls SPEER Andreas, „Edith Stein und Thomas von Aquin: ‚meeting of the minds‘“, ESJ 14 (2008) 111-125; RASCHKE René, „Mein Thomas‘. Die Einstellung Edith Steins im Kontext der Übertragung der *Quaestiones disputatae de veritate*“, ESJ 16 (2010) 91-129.

¹¹ Als erster Hinweis ist Steins Lektüre von Scheeben zu nennen. Ihre Bekanntschaft

Angaben war ihr Kontakt mit Thomas ausschlaggebend für ihre Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Tätigkeit, auch wenn diese während mehrerer Jahre aus nur wenigen Freizeitstunden bestand.¹² Auch bei Thomas ist die Seele eine sehr weit gefasste Realität, die er mit Adjektiven wie *rationalis*, *sensibilis* oder *vegetabilis* auf gewisse Bereiche einzugrenzen vermag.¹³ Ausgehend von dieser umfassenden Seelenrealität, grenzen wir unsere Untersuchung wieder auf die Frage nach der Individualität ein. Diese steht zwar nicht im Vordergrund von Steins Übersetzungsarbeit, doch an einigen Stellen sehen wir, dass die Übertragung ihrer Auffassung der Individualität in den scholastischen Bezugsrahmen schon im Rahmen ihrer Thomas-Übersetzung einsetzte, und dass sie ihre Verschiedenheit von Thomas' Auffassung erkannte, ohne sich explizit damit zu konfrontieren.

Im lateinisch-deutschen Wörterverzeichnis, das Stein für ihre Übersetzung der 29 Fragen von *De veritate* mit ihren insgesamt über 250 Artikeln erarbeitete, nennt sie mehrere Worte wie *individualis*, *particularis* und *singularis*, die in Bezug zu unserer Problematik stehen.¹⁴ Bei Thomas werden diese Begriffe allgemein auf Dinge bezogen, auch wenn sie an mehreren Stellen auf die menschliche Individualität angewendet werden.

mit Scheebens *Mysterien des Christentums* ist in einem Brief an Roman Ingarden aus dem Jahr 1927 bezeugt: „Erst später [nach ihrer Taufe] lernte ich Scheebens ‚Mysterien des Christentums‘ kennen, die ich sehr liebe und schätze – das erste Werk oder eins von den ersten, das nach der großen Wasserflut des Rationalismus sich wieder ganz entschieden auf den Boden des Übernatürlichen stellte und für die ganze neuere Dogmatik grundlegend geworden ist“ (BRI 189, Brief 115 vom 8.11.1927).

¹² „Daß es möglich sei, Wissenschaft als Gottesdienst zu betreiben, ist mir zuerst so recht am hl. Thomas aufgegangen. [...] Und nur daraufhin habe ich mich entschließen können, wieder ernstlich an wissenschaftliche Arbeit heranzugehen.“ (SBB I, 86, Brief 60 vom 12.2.1928 an Callista Kopf). Siehe GOSEBRINK Hildegard Maria, „Wissenschaft als Gottesdienst“. Zur Bedeutung Thomas' von Aquin für Edith Stein in ihrer Speyerer Zeit (1923-1931)“, ESJ 4 (1998) 511-530, bes. 512-514.

¹³ Siehe das lateinisch-deutsche Wörterverzeichnis (QDV II, 877), wo Stein das Wort *anima* mit vielen Nuancen einführt. U.a. finden wir: *anima humana*, *intellectiva* oder *rationalis*, *sensibilis* oder *sensitiva*, *nutritiva* oder *vegetabilis*, *separata*.

¹⁴ Siehe die Einträge unter: *forma individualis* (QDV II, 890); *individuare*, *individuation*, *individuum* (alle QDV II, 894); *materia*, *principium singularitatis* (QDV II, 899); *natura individui/particularis/singularis* (QDV II, 900f.); *objectum particulare* (QDV II, 902); *particulare* (QDV II, 904); *persona singularis* (QDV II, 905); *principium individuationis* (QDV II, 907); *ratio particularis* (QDV II, 909); *scientia particularis* (QDV II, 912); *similitudo particularis*, *singularia*, *singularitas* (QDV II, 913).

Zudem grenzt Thomas das Erkenntnissubjekt von Individualität nicht auf die menschliche Person ein, sondern betrachtet auch die Erkenntnismöglichkeiten von Gott, den Engeln und der Seele Christi.¹⁵

Das Prinzip der Individuation wird von Thomas in *De veritate* nicht zu einem Thema der Untersuchung erhoben, sondern er interpretiert die übernommene Theorie, dass die Materie Prinzip der Individuation sei. Als Prämisse für diese Theorie beruft sich Thomas auf die These, dass sich der Verstand auf das Allgemeine und die Formen richte, wohingegen sich die Sinne auf das Individuelle und die Materie bezögen, auch wenn der Mensch gleichzeitig durch die Sinne und den Verstand erkenne.¹⁶ Aus dieser These folgt nicht, dass die Materie als solche Prinzip der Individuation oder der Vereinzelung wäre, sondern dass die Materie „im einzelnen (*in singulari*) betrachtet wird, d.h. die gekennzeichnete Materie (*materia signata*), die unter bestimmten Dimensionen existiert; von ihr her nämlich individuiert sich die Form“ (*De veritate* q. 10, a. 5 c.; QDV I, 270), so dass die Form in der substantiellen Einheit mit der gekennzeichneten Materie individuell ist. Thomas bietet in *De veritate* keine kritische und systematische Untersuchung der Individuation, sondern übernimmt sie von Aristoteles als Prämisse für seine erkenntnistheoretischen Fragen.¹⁷

Stein konnte bei ihrer Übersetzung die Verschiedenheit von Thomas gegenüber ihrem eigenen Ansatz nicht übersehen, etwa wenn sie in der Untersuchung der menschlichen Sinnlichkeit bei Thomas liest und übersetzt: „[D]enn was von seiten der Seele kommt, ist auf die Species bezogen; was aber von der bestimmten Körperkonstitution herkommt, gehört mehr dem Individuum an“ (*De veritate* q. 25, a. 6 ad 4; QDV II, 721). An anderen Orten sieht man in Steins Zusammenfassungen, wie sie auf eine Auseinandersetzung ihrer eigenen Forschungen mit Thomas abzielt. So

¹⁵ Siehe die *quaestio* 2 über das Wissen Gottes, die *quaestio* 8 über die Erkenntnis der Engel und die *quaestio* 20 über das Wissen der Seele Christi. Die wichtigsten Stellen für die menschliche Erkenntnis von Individualität finden sich im Artikel 6 der *quaestio* 2 über die menschliche Erkenntnis des Singulären, in der *quaestio* 10 über den Geist, der *quaestio* 15 über höhere und niedere Vernunft, der *quaestio* 19 über die Erkenntnis der Seele nach dem Tode, sowie in der *quaestio* 25 über die Sinnlichkeit.

¹⁶ Siehe *De veritate* q. 2, a. 4 ad 1 (QDV I, 62); q. 2, a. 6 c. (QDV I, 69); q. 10, a. 5 c. (QDV I, 270f.); q. 10, a. 8 c. (QDV I, 281); q. 15, a. 1 ad 1 (QDV I, 429); q. 19, a. 2 c. (QDV I, 517); q. 25, a. 1, ad 6 (QDV I, 706); q. 25, a. 3 c. (QDV I, 711); q. 25, a. 6 ad 4 (QDV I, 721). Dass der Mensch gleichzeitig durch Sinne und Verstand erkenne, siehe q. 2, a. 6 ad 3 (QDV I, 71).

¹⁷ Siehe *De veritate* q. 2, a. 5 c. (QDV I, 66); q. 2, a. 6 c. (QDV I, 70); q. 3, a. 8 c. (QDV I, 116); q. 10, a. 5 c. (QDV I, 270f.).

spricht sie in ihrer abschliessenden Synthese der zweiten Frage von der „individuellen Eigenart“ (QDV I, 98¹⁸), wie sie dies in der *Einführung in die Philosophie* in Bezug auf die Individualität der menschlichen Person mehrmals tat.¹⁹ Noch deutlicher wird es an dem Punkt, wo Thomas die Erkenntnis der Seele nach dem Tod untersucht. Da die Seele die Einzeldinge nicht mehr durch die notwendigerweise körpergebundenen Sinne erkennen kann, müsse sie „allgemeine Formen (*universalia*) auf Einzeldinge anwenden können“ (*De veritate* q. 19, a. 2 c.; QDV II, 517). In der darauffolgenden Synthese der *quaestio* 19 geht Stein – wie nur ganz selten – über das rein Darstellende hinweg und lässt eine Unstimmigkeit zwischen Thomas und sich erkennen:

„Ob die Möglichkeit einer Erkenntnis von Individuen durch allgemeine Formen mit der Annahme einer Beziehung auf das jeweilige Individuum wirklich hinreichend dargetan ist, wäre noch zu untersuchen; damit steht im Zusammenhang die Frage, ob die Zurückführung der Individualität auf die Materie, an der Thomas hier festhält, ontologisch befriedigend ist.“ (QDV II, 518).

Die Untersuchung der später geschriebenen Werke wird zeigen, dass Stein diese Bemerkung nicht vergass und eine Auseinandersetzung zwischen ihrer starken Auffassung der personalen Individualität und der Auffassung des Thomas zu verwirklichen suchte.²⁰

2. Zur Frage nach der personalen Individualität in den Vorträgen

Neben der Thomas-Übersetzung begann Edith Stein ebenfalls in den Zwanziger-Jahren mit ihrer Vortragstätigkeit,²¹ bei der sie insbesondere

¹⁸ Siehe auch die Zusammenfassung der *quaestio* 3, wo sie den Ausdruck „singuläre Eigenart“ (QDV I, 117) verwendet.

¹⁹ Siehe Eph 131-133. 144. 158. 168 (alle Zitate aus der ursprünglichen Fassung). Häufiger verwendet Stein den Ausdruck ‚persönliche Eigenart‘ und sehr oft abkürzend den Ausdruck ‚Eigenart‘.

²⁰ Dies wird explizit erst in *Potenz und Akt* (siehe S. 29. 74. 172 u. bes. 255-263), in *Der Aufbau der menschlichen Person* (bes. S. 93-96) und vor allem in *Endliches und ewiges Sein* (bes. S. 397-422) geschehen.

²¹ Ihre Vorträge zwischen 1926 und 1933 sind in zwei Bänden der Edith Stein-Gesamtausgabe zusammengefasst: STEIN Edith, *Bildung und Entfaltung der Individualität*. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, eingel. von Beate Beckmann, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 16, Freiburg u.a.: Herder 2001; Sigel: BEI und *Die Frau*. Fragestellungen und Reflexionen, eingel. und bearb. von Sophie Binggeli, ESGA 13, Freiburg u.a.: Herder 2000; Sigel: DF.

Fragen im Bereich der Pädagogik und nach der Eigenart der Frau behandelte. In beiden Fragestellungen kommt der Individualität ein hoher Stellenwert zu und wird wiederholt thematisiert, wenn auch nicht so eingehend wie in den Frühwerken. Da die personale Individualität als solche in keinem Vortrag das eigentliche Thema war, setzte Stein ihre starke Auffassung der personalen Individualität im Anschluss an ihre Frühwerke voraus, ohne sie erneut zu begründen. Zwar wird die personale Individualität als Prämisse der Untersuchung nicht weiter vertieft, doch beschäftigte sich Stein mit einigen Konsequenzen ihrer Prämisse, vor allem im Bereich der Erziehung und im Bereich des Verhältnisses zwischen Natur, Geschlecht und Individualität.

Ein neuer Aspekt in den Vorträgen Steins ist die Verwendung von theologischen Argumenten. An mehreren Stellen integriert Stein nun Hinweise auf biblische Texte oder auf Glaubenssätze, welche ihrer Meinung nach als Bestätigung ihrer Theorie aufzufassen sind. Es geht hier darum, den Stellenwert der theologischen Argumente in ihren Vorträgen aufzuzeigen und zu beurteilen, wie sie sich zur philosophischen Untersuchung verhalten. Ich gehe von der leitenden *Hypothese* aus, dass Stein in den Jahren nach ihrer Taufe die theologischen Argumente zunächst von aussen an ihre Untersuchungen heranträgt. Da eine ausführliche philosophische Untersuchung nicht möglich ist, verweist sie ihr katholisches Publikum auf Glaubensüberzeugungen, welche die Auffassung einer starken Individualität stützen und im Rahmen der Vorträge zur Abkürzung der Argumentation dienen. Die theologischen Argumente scheinen noch nicht wirklich in einer Interaktion mit der philosophischen Untersuchung zu stehen. Wir untersuchen Edith Steins Vorträge²² thematisch nach den zwei hauptsächlichen Fragestellungen: der pädagogischen und der feministischen. Anschliessend wird bereits an dieser Stelle die erste Münsteraner Vorlesung *Probleme der neueren Mädchenbildung* behandelt, weil sie beide zentralen Themen der Vorträge miteinander kombiniert und synthetisiert.²³

²² In diesem Abschnitt werden die Vorträge Steins in *Bildung und Entfaltung der Individualität* sowie in *Die Frau* berücksichtigt, obwohl einige dieser Vorträge nach der Redaktion anderer Werke, die an späterer Stelle behandelt werden, gehalten wurden. Zitiert wird jeweils der Titel (oder Kurztitel) des Vortrags gefolgt vom Sigel des Bandes (BEI und DF).

²³ Chronologisch hätte der Habilitationsversuch *Potenz und Akt* (1931) vor dieser 1932 gehaltenen Vorlesung behandelt werden müssen.

2.1 Die personale Individualität in der Pädagogik

Edith Stein hat lange vor ihrer theoretischen Beschäftigung mit der Pädagogik eigene Erfahrungen im Unterricht gesammelt. Bereits 1915 – also zur Zeit der Ausarbeitung ihrer Dissertation – war Edith Stein in Breslau im Schuldienst.²⁴ Während ihrer Assistenzzeit bei Husserl führte sie in Freiburg einen ‚philosophischen Kindergarten‘²⁵, und nach dem Scheitern ihrer Habilitation organisierte sie ab 1920 im Haus der Mutter eine Einführung in die Philosophie auf phänomenologischer Grundlage mit über 30 Interessierten.²⁶ Ab 1923 trug ihre Anstellung als Lehrerin in Speyer zur Vertiefung ihrer Intuition einer starken Individualität jeder Person bei, so dass ihre Theorie der Individualität in ihren Vorträgen über pädagogische Fragen vorausgesetzt werden kann.

Im ersten erhaltenen Vortrag von 1926 mit dem Titel *Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung*²⁷ erkennt Stein im göttlichen Schöpfungsplan das Ziel, dass jede Person „ein *wahrer Mensch* wird und *wahrhaft er selbst* wird“ („Wahrheit und Klarheit“, in: BEI 6). Für dieses zugleich allgemein-menschliche und individuelle Erziehungsziel scheint die Erkenntnis der Individualität vorausgesetzt. Doch anstatt hier an die positiven Ergebnisse ihrer Frühwerke anzuknüpfen, begeht Stein den Weg einer *negativen Anthropologie*, gemäss welcher die Individualität prinzipiell nicht erkennbar sei:

„Die Individualität als das Bild, das Gott selbst von dem einzelnen Menschen in sich trägt und nach dem er ihn gestaltet wissen will, gehört zu den Geheimnissen, die Gott sich selbst vorbehalten hat und die für keinen Menschen vollständig erkennbar sind. [...] Wer sein Leben in Gottes Hand gibt, der kann sicher sein und *nur der* kann sicher sein, daß er ganz er

²⁴ Stein unterrichtete während des ersten Weltkriegs zwischen Februar und September 1916 an der Viktoriaschule; siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 92; siehe GOLAY Didier-Marie, *Edith Stein*. Devant Dieu pour tous, Paris: Cerf 2009, S. 85-89.

²⁵ Der philosophische Kindergarten fand zunächst mit sieben Teilnehmenden, darunter auch Adelgundis Jaegerschmid, in Freiburg statt. Stein führte mit der Lektüre von Husserls sechster *Logischen Untersuchung* über die Wahrheit in die Phänomenologie ein; siehe HUSSERL, LU VI; MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 102; GOLAY Didier-Marie, *Edith Stein*, S. 91.

²⁶ Siehe BRI 128, Brief 68 vom 30.4.1920; siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 134; GOLAY Didier-Marie, *Edith Stein*, S. 98.

²⁷ Siehe STEIN Edith, „Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung“, in: BEI 1-8. Dieser Vortrag wurde am 11. und 12. September 1926 in Speyer und Kaiserslautern gehalten.

selbst wird, d.h. daß er das wird, was Gott für ihn ganz persönlich vorgesehen hat.“ („Wahrheit und Klarheit“, in: BEI 7)

Stein weist in diesem Zitat die Möglichkeit einer *vollständigen* Erkenntnis unserer Individualität zurück, doch die Erkenntnis der Tatsache und teilweise auch des Inhalts unserer Individualität ist damit nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Neu ist die theologische Begründung: Gott gibt das Geheimnis unserer Individualität nicht preis, weil die menschliche Person sowohl in ihrer allgemeinen Menschennatur als auch in ihrer Individualität nach Gottes Bild geschaffen ist und weil sie von ihm her ihr menschliches und individuelles Ziel bekommt. Stein geht hier von der These aus, dass unsere Individualität für uns Geheimnis bleibt, weil sie nur vom Geheimnis Gottes her verstanden werden kann. Die Verbindung von göttlichem und menschlichem Geheimnis drückt die Würde der Individualität der menschlichen Person aus.

In einem 1929 unter dem Titel *Die Typen der Psychologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik*²⁸ gehaltenen Vortrag kommt sie erneut auf die Grenzen der natürlichen Erkenntnis der personalen Individualität zu sprechen. Von der metaphysischen Psychologie und den verschiedenen Formen der empirischen Psychologie unterscheidet sie in ihrer Typologie die Charakterologie, die sich mit der Suche nach der „*individuellen und typischen Eigenart*“ („Die Typen der Psychologie“, in: BEI 12) beschäftigt:

„Diese ganze Disziplin [der Charakterologie] befindet sich noch in den Anfängen; es handelt sich um tastende Versuche. Das gilt von der Typenlehre, noch mehr aber von den Versuchen einer Erforschung der *Individualität*, die zwar im Leben – ebenso wie der Typus – erfahrbar, aber nicht in allgemeinen Begriffen darstellbar ist.“ („Die Typen der Psychologie“, in: BEI 13)

Auch wenn die zeitgenössischen Ansätze einer Charakterologie erst auf dem Weg zur Wissenschaft waren,²⁹ ist damit gleichzeitig angedeutet, dass Stein die Möglichkeit einer Zunahme der natürlichen Erkenntnis der Individualität annimmt. Zugleich geht Stein wie in früheren Werken

²⁸ Siehe STEIN Edith, „Die Typen der Psychologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik“, in: BEI 9-14.

²⁹ Ganz ähnlich drückte sich de Monticelli noch im Jahr 2000 über die Erkenntnis der menschlichen Person in ihrer Individualität aus: siehe DE MONTICELLI Roberta, „L'individualità essenziale. Appunti per una personologia fenomenologica“, S. 664: „[O]ccorre precisamente sviluppare un gran pezzo di epistemologia che manca alla nostra tradizione [occidentale]; quello della *conoscenza personale, o conoscenza dell'individuale*“.

davon aus, dass die Individualität *per definitionem* nicht mit allgemeinen Begriffen fassbar ist, sondern im Leben erlebbar wird.

Der für uns wichtigste Vortrag, den Stein vor den katholischen bayerischen Lehrerinnen am 24. April 1930 in Nürnberg hielt, trägt den Titel *Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit*.³⁰ Stein geht es in ihrer Grundlagenforschung darum, gleichermassen das Individuum und die Gemeinschaft zu betonen. Gleichzeitig will sie einseitige Theorien ausschliessen, die sie summarisch als *Individualismus*, der „allein das Recht des Individuums auf freie Entfaltung“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 22) betone, und *Sozialismus*³¹ (oder Kollektivismus), der „das Individuum vollständig der Gesamtheit“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 22) ein- und unterordne, bezeichnet. Sie geht von der natürlichen Gemeinschaftlichkeit des Menschen aus, wie im folgenden wichtigen Zitat ersichtlich ist:

„[S]oziale Bildungsarbeit ist nur dann möglich, wenn *der Mensch von Natur aus Gemeinschaftsglied* ist; denn man kann nichts in den Menschen hineinbilden, was nicht in ihm steckt. *Erbsünde und Erlösung* aber wären völlig unbegreiflich, wenn die Menschheit eine Summe einzelner, völlig getrennter Individuen wäre und nicht ein Leib mit Haupt und Gliedern. Nur weil in Adam *die Menschheit als eine Natur* geschaffen ist, kann sein Verderben das Verderben aller sein; nur weil Christus in diesen Organismus als Organ hineinwächst, kann die *Gnade des Hauptes* auf alle Glieder überströmen. Daß der Mensch seiner Natur nach ein Glied des großen Menschheitskörpers ist, aus der Gemeinschaft geboren, ist eine Tatsache, aber eine geheimnisvolle Tatsache, eine, die mit allen Mysterien des Christentums verknüpft ist, von ihnen Licht empfängt, aber eben darum mit dem Licht unseres natürlichen Verstandes nicht restlos zu durchdringen ist. Wir können sie noch um einen Schritt höher oder tiefer hinein verfolgen, bis zu ihrer Wurzel im höchsten und letzten Glaubensgeheimnis: dem *Geheimnis der Trinität*. Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Gott aber ist *einer* in drei Personen. *Ein Wesen*, unteilbar, vollkommen einfach und einzig in seiner Art – also *Individuum* im vollkommensten Sinn des Wortes. Aber ein Wesen, das drei Personen gemeinsam ist und sie zur Einheit verbindet: Einheit des Seins und Einheit des Lebens in Erkenntnis, Liebe und Tat – als *Gemeinschaft* im vollkommens-ten Sinne des Wortes. Weil der Mensch nach dem Bilde des dreieinigen

³⁰ Siehe STEIN Edith, „Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit“, in: BEI 15-34.

³¹ Stein präzisiert, dass sie mit ‚Sozialismus‘ keinen bestimmten Parteistandpunkt visiert (siehe „Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 22).

Gottes geschaffen ist, ist er Individuum und Gliedwesen zugleich.“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18)

Die Prämisse von Steins Untersuchung ist wie angekündigt die Annahme, dass die menschliche Person naturgemäss gemeinschaftsorientiert ist. Das Verständnis der menschlichen Person als Gemeinschaftswesen wurde von Platon vorgezeichnet und ist bekanntlich bei Aristoteles mit dem Ausdruck ζῶον πολιτικόν³² bekannt geworden. Erfahrungsgemäss sind Kleinkinder hilfsbedürftig und brauchen menschliche Personen, insbesondere die Eltern, um ihre spezifisch menschlichen Anlagen entwickeln zu können.³³ Bei Stein geht es aber darüber hinaus um eine Aussage über die alle Menschen umfassende Menschheit. Sie meint damit nicht lediglich einen Abstammungszusammenhang, sondern einen Organismus, wie sie mit der Anspielung auf Adam und Christus verdeutlicht. Die Auffassung der Menschheit als Organismus ist eine notwendige Annahme, um das Verhältnis von Adam und Christus als natürliches und übernatürliches Haupt der Menschheit zu verstehen. Erst durch die Verbundenheit der Menschen untereinander gewinnt die Rede von der Erbsünde in Adam und von der Erlösung in Christus Sinn.³⁴ Steins Organismus-Gedanke ist eine Prämisse, die sich nicht ausschliesslich auf natürliche Erfahrung stützt, auch wenn die Erfahrung dafür Ansätze birgt, beispielsweise in der Tatsache der Arbeitsteilung. Auch kann man phänomenologisch zeigen, dass die Einheit der Menschheit durch die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur gegeben ist, insofern sie sich in der Leiblichkeit und in denselben sinnlichen und geistigen Erlebniskategorien bekundet. Darüber hinaus impliziert die

³² „ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον ἐστὶ“ (ARISTOTELES, *Politica* I, 2; 1253a2-3). Eugen Rolfes übersetzt, dass „der Mensch von Natur aus ein staatliches Wesen ist“ (ARISTOTELES, *Politik*, Hamburg: Meiner 1995, S. 4).

³³ Wie steht diese Aussage zu den Zeugnissen von Kindern, die von Tieren erzogen wurden? In der Forschung wird die Frage kontrovers beurteilt (siehe dazu die kritischen Nachforschungen bei MALSON Lucien, *Les enfants sauvages: mythe et réalité*, Suivi de mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron, Paris: Union générale d'Éditions 1984). Auch wenn (hypothetisch) angenommen wird, dass von Tieren (insbesondere Wölfen) aufgenommene Kinder überleben können, so können sich die menschlichen Fähigkeiten (zum Beispiel die Sprache) nur sehr begrenzt ausbilden, so dass sie in vielerlei Hinsicht schwer vernachlässigten Kindern gleichen.

³⁴ Siehe STEIN Edith, „Was lerne ich von St. Benedikt für die Theorie des Gemeinschaftslebens?“, in: *Geistliche Texte II*, bearb. von Sophie Binggeli, ESGA 20, Freiburg u.a.: Herder 2007, S. 10-15; Sigel: GT II. Dieser Text umfasst Notizen Steins für den Vortrag über soziale Bildungsarbeit. Auf S. 12 findet sich der Gedanke, dass „[b]ei völlig isolierten Individuen Erbsünde und Erlösung unverständlich“ blieben.

Rede vom Organismus die Komplementarität der Glieder, wie sie erst im Glauben zum Ausdruck kommt. Er findet als Glaubensausdruck im Rahmen von Steins christlicher Philosophie einen Platz in der Untersuchung.

Die Menschheit verstanden als Organismus wird als eine Glaubens-tatsache angenommen, „die mit allen Mysterien des Christentums verknüpft ist“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18). Die Anspielung auf Scheebens *Mysterien des Christentums* ist nicht zu übersehen. Der Abschnitt mit dem Titel „Der Gottmensch in seinen Beziehungen zum Menschengeschlechte und zum Universum“³⁵ dürfte Steins direkte Quelle für ihre ‚theologische‘ Prämisse sein. Stein geht wie Scheeben davon aus, dass die ganze Menschheit – und nicht nur die Kirche – als Leib Christi zu betrachten ist.³⁶ Sie führt die verschiedenen Verbindungen des Organismus-Gedankens zu den Glaubensmysterien nicht aus, sondern kommt direkt zum Mysterium der Trinität und interpretiert das *imago Dei*-Zitat in Genesis 1, 26f. in der klassischen trinitarischen Lesart:³⁷ „Gott schuf

³⁵ Siehe SCHEEBEN Matthias Joseph, „II. Der Gottmensch in seinen Beziehungen zum Menschengeschlechte und zum Universum“, in: *Die Mysterien des Christentums. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive, Gesammelte Schriften Bd. 2*, hg. von Josef Höfer, Freiburg: Herder 1941, S. 301-335. Am Ende ihres Lebens erwähnt Stein im Brief 728 vom 19.3.1942 an Maria Ernst, dass sie diese neue Ausgabe der *Mysterien* als Geschenk erhalten habe (siehe STEIN Edith, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil (1933-1942)*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 3, Freiburg u.a.: Herder 2006, S. 524; Sigel: SBB II).

³⁶ Scheeben untersucht den Einwand, dass nicht die ganze Menschheit, sondern nur die Kirche als Leib Christi zu betrachten sei. In seiner Antwort unterscheidet er den Leib Christi in einem engeren und einem weiteren Sinn. Im engeren Sinn sind nur die lebendigen Glieder Christi in der Kirche gemeint, aber als Bedingung der Möglichkeit dieser Einheit in der Kirche müsse bereits eine Einheit mit Christus im weiteren Sinn, nämlich „die materielle, die tote Einheit schon vorhanden sein als die zu belebende. Der Geist des Hauptes kann nicht in uns einströmen, wenn wir nicht schon in etwa zu seinem Leibe gehören, und wir unsererseits können jenes Haupt nicht ergreifen und festhalten, wenn es nicht schon wirklich unser Haupt ist, und wir in etwa schon mit ihm verbunden sind.“ (SCHEEBEN Matthias Joseph, *Die Mysterien des Christentums*, S. 311).

³⁷ Siehe AUGUSTINUS, *De Trinitate* VII, 6, 12 (BKV2 II/13, 259; PL 42, 946): „Vielmehr ist es so, dass der Vater, Sohn und Heilige Geist nach dem Bilde des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes schufen, auf dass der Mensch als Bild Gottes existiere. Gott aber ist Dreieinigkeit“. In der Exegese wird der Plural in Genesis 1, 26 als *pluralis deliberationis* oder als Hinweis auf den himmlischen Hofstaat interpretiert; siehe WESTERMANN Claus, *Genesis*, 1. Teilband: Genesis 1-11, BK.AT I/1, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1974, S. 200f., wo er die Lösung des himmlischen Hofstaates für die Priesterschrift ausschliesst und im Plural in Genesis 1, 26 einen

den Menschen nach seinem Bilde“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18) bedeutet die Schöpfung des Menschen nach dem Urbild des dreieinigen Gottes.

Die Formulierung „Gott schuf den Menschen“ lässt nicht endgültig entscheiden, ob sich das Bild in der einzelnen menschlichen Person oder in der Menschheit, also in der Einheit mehrerer Personen, findet. In Steins weiteren Erläuterungen wird deutlich, dass sie die Trinität aufgrund ihres göttlichen Wesens sowohl als Urbild jedes *Individuums* und aufgrund der Einheit der drei göttlichen Personen auch als Urbild aller *Gemeinschaft* auffasst. Die Rede von der Gemeinschaft weist darauf hin, dass die Analogie an dieser Stelle nicht die Einzelperson betrifft, sondern die Menschheit als alle Menschen umfassende Gemeinschaft. Dieser Analogie zwischen Trinität und Menschheit wird dann die Analogie zwischen Trinität und der einzelnen Person beigefügt: „Weil der Mensch nach dem Bilde des dreieinigen Gottes geschaffen ist, ist er Individuum und Gliedwesen zugleich“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18). Die Verschiebung erkennt man am veränderten Wortgebrauch: von der ‚Gemeinschaft‘ zum ‚Gliedwesen‘, wobei die Gemeinschaft eine Mehrheit an Gliedern voraussetzt. Die erste Analogie betrifft die Menschheit mit der Unterscheidung von Menschheit und Einzelperson und die zweite Analogie betrifft die Einzelperson mit der Unterscheidung der menschlichen Natur und der Individualität.

Das Hin- und Hergehen zwischen den beiden Analogien ist bereits im Genesis-Text zugrunde gelegt: „²⁶ Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. [...] ²⁷ Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1, 26f. ³⁸). In der Tat wurde in der Theologiegeschichte

„pluralis deliberationis im Kohortativ“ (S. 201) erkennt.

³⁸ Siehe WESTERMANN Claus, *Genesis 1-11*, S. 203-214: Exkurs zur Auslegungsgeschichte von Gen 1, 26f.; siehe VON RAD Gerhard, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München: Kaiser ⁹1987, S. 158-160; siehe JÓNSSON Gunnlaugur A., *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Lund: Almqvist & Wiksell International 1988. Jónsson zeigt in seiner ausführlichen Studie die Entwicklung in der exegetischen *imago Dei*-Forschung, wobei er insbesondere den Wechsel von einer substantiellen *imago*-Interpretation zu einer funktionalen Interpretation ab 1961 feststellt (siehe S. 219). Eine weitere Interpretation findet sich bei Karl Barth (siehe S. 223), der das Gottesbild in der Beziehung zwischen Gott und Mensch entdeckt, die aber nach der Sünde nicht mehr existiere. In einer fundamentaltheologischen Perspektive können die drei genannten Interpretationen des Gottesbildes (substantiell, funktional und relational) als komplementär betrach-

dieses Zitat vor allem auf das Gottesabbild in der Einzelperson (Irenäus, Augustinus, Thomas³⁹) angewandt. Dennoch ist die Anwendung auf eine Mehrheit von Menschen im Text angelegt: im Vers 26 mit der Rede von den Menschen (im Plural) als unser⁴⁰ Abbild und im Vers 27 mit der Präzisierung, dass das Abbild Gottes als Mann und Frau geschaffen sei. Bei Edith Stein erklärt sich das Alternieren der Analogien zudem durch ihr Vortragsthema der sozialen Bildungsarbeit, wo es gleichermassen um die Bildung der Person und ihre Eingliederung in verschiedene Gemeinschaften geht.

Sachlich drängt sich das Zusammendenken der beiden Analogien auf, weil dadurch die in jeder Analogie enthaltene *major dissimilitudo*⁴¹ teilweise überwunden werden kann. Die Analogien werden komplementär verwendet, auch wenn das von Stein an dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt wird. In der Analogie Trinität-Menschheit verhält sich die Trinität analog zur Menschheit und die göttlichen Personen analog zu den menschlichen Personen. So wie das Wesen oder die Natur Gottes das Prinzip der Einheit in Gott ist, so ist auch die menschliche Natur das Prinzip der Einheit für die Menschheit. Und so wie die göttlichen Personen durch ihre wechselseitige Bezogenheit das Prinzip der Gemeinschaft oder allgemeiner gesagt der Vielheit in sich bergen, so bergen die menschlichen Personen das Prinzip der menschlichen Vielheit in sich. Gemäss der Analogie Trinität-Menschheit sind die Personen als Prinzip der Vielheit verstanden, bereits weil sie numerisch voneinander verschieden sind.⁴²

tet werden.

³⁹ Siehe SOLIGNAC Aimé, Art. „Image & ressemblance. II. Pères de l'Église“, DS 7 (1970) col. 1406-1425 und Art. „Image & ressemblance. IV. Chez les scolastiques du 13e siècle“, DS 7 (1970) col. 1434-1451.

⁴⁰ In diesem Plural ist die trinitarische Interpretation grundgelegt, die auch von Stein angeführt wird. Natürlich kann diese Interpretation nicht der *intentio auctoris* zugeschrieben werden, sondern der allegorischen Interpretation der Väter, die Christus und die Trinität in den Schriften des Alten Testaments aufzufinden verstehen.

⁴¹ Siehe DH 806 (IV. Laterankonzil, 1215); siehe „Was lerne ich von St. Benedikt?“, in: GT II, 12: Stein spricht in einem Abschnitt über die Trinität als Urbild von der *major dissimilitudo* im Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

⁴² Eine ähnliche Auffassung finden wir bei Augustinus, der den Begriff ‚Person‘ als Ausdruck der Vielheit in Gott versteht: „Wenn man jedoch fragt, was diese drei [Vater, Sohn und Heiliger Geist] sind, dann wird die grosse Armut offenbar, an welcher die menschliche Sprache leidet. Immerhin hat man die Formel geprägt: Drei Personen, nicht um damit den wahren Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen“ (AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, 9, 10; BKV2 II/13, 201; PL 42, 918). Das erklärt sich auch daher, dass Augustinus einen absoluten und

Eine Aussage über eine allfällige qualitative Verschiedenheit ist nicht nötig.

Diese Verschiedenheit wird jedoch vom Bild des Leibes gefordert, wie es von Stein in demselben Vortrag deutlich hervorgehoben wird: „Die Gemeinschaft ist ein Leib mit mancherlei Gliedern, und die Mannigfaltigkeit der Individualitäten [in Steins starkem Sinn] entspricht der Mannigfaltigkeit der Funktionen in dem großen Körper“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 24). Die Komplementarität der Glieder untereinander kommt in der zweiten Analogie Trinität-Einzelperson besser zum Ausdruck. Wie in der Trinität die gemeinsame göttliche Natur mit dem Eigenen der Personen vereint ist,⁴³ so ist analog in den menschlichen Personen die menschliche Natur mit den je eigenen personalen Individualitäten vereint.⁴⁴ Der Nachteil dieser Analogie in Bezug auf Gott ist, dass sie einen Tritheismus suggeriert, als ob drei göttliche Personen nebeneinander existieren würden, so wie menschliche Personen voneinander getrennt existieren.⁴⁵ Der Vorteil der Analogie besteht in Bezug

keinen relativen Personbegriff hat (siehe STUDER Basil, „Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre“, ThPh 57 (1982) 161-177, bes. 172).

⁴³ Die Begriffe *κοινόν* und *ἴδιον* wurden von den Kappadokiern zur Kennzeichnung des gemeinsamen göttlichen Wesens und der personalen Unterschiede in der Trinität verwendet (siehe STUDER Basil, Art. „Hypostase“, HWP 3 (1974) col. 1255-1259, hier col. 1257). Siehe die Weiterentwicklung dieser Intuition bei Augustinus: SCHMAUS Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers, Münster: Aschendorff²1967, S. 140-142. Schmaus erklärt, dass die Relation real identisch mit dem Wesen Gottes sei und formal davon verschieden, weil die Relation nicht auf das Wesen, sondern auf den Ursprung der göttlichen Personen verweise. Das heisst mit anderen Worten, dass die personalen Unterschiede relational begründet sind. Den Höhepunkt dieser Lehre finden wir bei Thomas in der *Summa theologiae*: „Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. [...] hoc nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo“ (THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 4 c.).

⁴⁴ Dass Stein sich wirklich in der Linie ihres Frühwerks befindet, macht sie weiter unten in ihrem Vortrag deutlich. Nach Stein ist jede menschliche Person mit einer allgemein-menschlichen Anlage und „überdies mit einer individuellen Anlage ausgestattet, einer einzigartigen Eigenart, an der die Gemeinsamkeit des Fühlens, Denkens und Handelns eine Grenze findet“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 24).

⁴⁵ Dieser Mangel wurde traditionellerweise so ausgeglichen, dass das Abbild der Trinität in nur *einer* Person und oft im menschlichen Geist gesucht wurde (siehe AUGUSTINUS, *De Trinitate* IX, 2, 2 (PL 42, 962) und viele andere Stellen, wo Augustinus das Abbild Gottes im menschlichen Geist aufzeigt; siehe THOMAS, ST Ia, q. 93, a. 4 c., wonach die menschliche Person durch die *natura intellectualis* nach Gottes Abbild geschaffen ist).

auf die menschliche Person in der Möglichkeit, zugleich die Einheit und Unterschiedenheit von menschlicher Natur und personaler Individualität deutlich zu machen. Die Unterschiedenheit der menschlichen Personen wird von Stein schöpfungstheologisch begründet und bezieht sich auf das Wesen jeder Person: „Das Individuum ist unvollkommen – d.h. [...] es ist seinem Wesen nach ein Bruchstück, in jedem Geschöpf ist ein Strahl des göttlichen Wesens nachgebildet, in jedem ein anderer“ („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 19⁴⁶).

Die Komplementarität der beiden Analogien kann wie folgt zusammengefasst werden: Die Analogie Trinität-Menschheit hebt vor allem den Aspekt der *Gemeinschaft* in der Trinität und bei Menschen hervor. Die Analogie Trinität-Einzelperson dagegen unterstreicht den Aspekt des *Individuums*. Bei menschlichen Personen sind Individuum und Gemeinschaft einander zugeordnet, aber die Gemeinschaft löst die Selbständigkeit der sie konstituierenden Individuen nicht auf. Deshalb ist die Gemeinschaft zwar eine Einheit, aber kein Individuum, denn die menschlichen Personen bewahren ihr individuelles Sein. In Gott dagegen ist die Gemeinschaft in der Form eines Individuums, das heisst die Gemeinschaft ist viel enger als sie unter Menschen überhaupt möglich ist. In der Trinität sind Gemeinschaft und Individuum, Einheit und Vielheit, untrennbar miteinander geeint. Zudem ist die Trinität sowohl Gemeinschaft als auch Individuum immer schon in vollkommener Weise, was bei menschlichen Personen in einem langen Prozess der Vervollkommnung begriffen ist. Ziel dieses Prozesses ist in diesem Leben die mystische Gottverbundenheit, weil in der Vereinigung mit Gott auch die Gemeinschaft mit allen Menschen gewonnen wird. Die mit Gott geeinte Person ist nicht nur Glied der

⁴⁶ Das Bild des Strahls, das Stein auch in ihren späteren Werken verwendet, hat sie vermutlich ihrer Übersetzung von Koyrés Buch über Descartes entnommen: „Gott ist seine [des natürlichen Lichts] schöpferische Quelle, indem er es schafft, *indem er in jede Seele einen Strahl des göttlichen Lichts senkt*, indem er sie selbst leuchtend macht und darin eine zweite niedere Quelle der Klarheit ins Dasein ruft“ (STEIN Edith, *Übersetzung von Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik*, S. 63; meine Hervorhebung). Auf derselben Seite verweist Koyré in der Fussnote 85 auf THOMAS VON AQUIN, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 1, a. 1 ad 3. Im Anhang wird die Stelle auf S. 177 *in extenso* zitiert (siehe mit einigen nicht sinnverstellenden Änderungen in der kritischen Ausgabe: SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boethii De ebdomadibus*, Opera omnia, Bd. 50, Rom/Paris: Commissio Leonina/Cerf 1992, S. 82). Thomas argumentiert in Abgrenzung zu Augustinus und Bonaventura für eine dem Menschen eigene Erkenntnisleistung durch das natürliche Licht, mit dem er von Gott geschaffen ist.

Gemeinschaft, „sondern erfährt alle und alles *von innen her* vom Herzen, von Gott her“ („Was lerne ich von St. Benedikt?“, in: GT II, 12).

Im selben Jahr 1930 hielt Stein in Speyer einen Vortrag *Zur Idee der Bildung*⁴⁷ vor den katholischen Lehrern und Lehrerinnen der Pfalz. Die Frage nach der Individualität stellt sich hier im Kontext der *Bildung* einer menschlichen Person. Personale Bildung hat nach Stein einen doppelten Sinn. Sie „bezeichnet auf der einen Seite die Tätigkeit des Bildens oder auch den Prozess des Gebildetwerdens; und auf der andern das Ergebnis dieser Tätigkeit, das an dem ‚gebildeten‘ Objekt, was ihm den Charakter des ‚gebildeten‘ verleiht“ („Zur Idee der Bildung“, in: BEI 37). Die *Bildungstätigkeit* als erster Sinn der Bildung wird von Stein wie schon in den Frühwerken im Rahmen des Anlage-Umwelt-Problems situiert. Ziemlich ausführlich kommt sie auf die verschiedenen Bildungsfaktoren wie die Freiheit der Person, die äusseren Bildungstoffe, andere Personen und nun auch Gott zu sprechen. Doch gemäss Steins Auffassung setzen alle diese Einflüsse bereits die Anlage der Person – Stein spricht jetzt auch von der Natur der Seele – voraus. Wie schon früher unterscheidet sie zwischen einem allgemeinen und individuellen Aspekt, artikuliert aber präziser ihr Verhältnis zueinander.

Stein spricht davon, „was sie [die Seele] schon von Natur aus ist, und das ist zugleich ein Allgemeines – eine Menschenseele überhaupt – und etwas Individuelles, eine der einzelnen Seele zugehörige Eigenart; dabei sind diese beiden Elemente nicht als getrennte Bestandstücke zu denken, sondern als realiter untrennbar eins: keine Seele kann anders als in individueller Ausprägung existieren. Die natürliche Anlage der Seele ist gewissermassen eine Grundform, worin das einzuordnen ist, was die Seele im Laufe ihres Lebens aufnimmt.“ („Zur Idee der Bildung“, in: BEI 43)

Stein geht von der realen Einheit des allgemeinen und individuellen Aspekts in der Menschenseele aus. Doch wie verhalten sich „diese beiden Elemente“ zueinander? Stein behauptet, dass keine Seele anders als in individueller Ausprägung existieren könne.⁴⁸ Diese Behauptung hat einige

⁴⁷ Siehe STEIN Edith, „Zur Idee der Bildung“, in: BEI 35-49.

⁴⁸ Siehe dazu Steins Rezension *Zum Kampf um den katholischen Lehrer*, wo sie die individuelle Ausprägung der allgemeinen Menschennatur mit der Inkarnation (oder Inkulturation) der Kirche in den verschiedenen Nationen vergleicht: „Wie allgemeine Menschennatur und Individualität sich nicht ausschliessen, sondern die abstraktiv heraushebbare allgemeine Natur konkret nur in individueller Ausprägung zu finden ist, so sind auch Katholizität und nationale Differenzierung des kirchlichen Lebens keine sich ausschließenden Gegensätze: das Ewige und Unwandelbare kann in mannigfaltiger Gestalt Fleisch und Blut werden“ (STEIN Edith, „Rezension:

Konsequenzen, die an dieser Stelle von Stein nicht ausgeführt werden. Stein kann so interpretiert werden, dass die menschliche Seele nicht als allgemeine in die Verbindung mit einem Leib eingehen kann, sondern als Seele individuiert sein muss, so wie beispielsweise das Genus ‚Tier‘ nicht als allgemeines Tier individuiert werden kann, sondern eine spezifische Differenz als Bedingung der Individuation aufweisen muss: Es gibt kein Exemplar eines allgemeinen Tieres, sondern nur Exemplare einer bestimmten Spezies.⁴⁹ Analog dazu gibt es keine Exemplare eines allgemeinen Menschen, sondern nur Menschen mit einer besonderen Eigenart – mit einer spezifischen Differenz, die aber anders als bei den Tierspezies nur einmal realisiert sei.⁵⁰ In dieser Sichtweise ist jeder Mensch als eine individuelle ‚Spezies‘ für sich zu betrachten. Dennoch sind damit die Gemeinsamkeiten zwischen menschlichen Personen nicht in Frage gestellt: Obwohl die menschliche Natur in dieser Perspektive nicht mehr als Spezies verstanden wird, ist sie doch ein Genus und würde genauso Rationalität und Freiheit – das heisst was üblicherweise als spezifische Differenz der Tierart ‚Mensch‘ verstanden wird – umfassen.

Doch warum sagt Stein, dass menschliche Personen für ihre Vereinzelung *notwendigerweise* eine Eigenart als individuelle Differenz brauchen?⁵¹ Ein Vergleich mit der Tierwelt hilft hier offenbar nicht weiter, weil die allgemeine, menschliche Natur für die Vereinzelung ausreichen müsste, so wie bei Tieren die allgemeine Tierspezies für die Vereinzelung ausreicht. In dieser Perspektive wird die menschliche Person vorwiegend vom materiellen Sein her erfasst, und ihre Geistigkeit wird nicht wirklich ernst genommen. Indem die Geistigkeit des Menschen als allgemeine, spezifische Differenz gefasst wird, kommt die Individualität des Geistigen,

Zum Kampf um den katholischen Lehrer“, in: BEI 114-125, hier 116). Freilich ist die Analogie zwischen personaler Individualität und nationaler Differenzierung beschränkt, weil die nationale Differenzierung auf mehrere Personen zutrifft, das heisst mit anderen Worten, dass uns dieser Vergleich nicht bei der Frage weiterhilft, wie wir die Individuation der menschlichen Person zu verstehen haben.

⁴⁹ In dieser Arbeit wird, abgesehen von den Zitaten, das Wort ‚Spezies‘ (und nicht ‚Species‘) verwendet. Stein verwendet je nach Kontext beide Schreibweisen synonym.

⁵⁰ Stein schliesst prinzipiell nicht aus, dass es zweimal dieselbe persönliche Eigenart geben kann. Dennoch meint sie, dass theologische Argumente gegen eine Mehrheit identischer, persönlicher Eigenarten sprechen (siehe PA 261f.); siehe weiter unten S. 183-189.

⁵¹ Diese Notwendigkeit geht aus Steins Formulierung eindeutig hervor: „keine Seele kann anders als in individueller Ausprägung existieren“ („Zur Idee der Bildung“, in: BEI 43).

wie sie in den Geisteswissenschaften untersucht wird, nicht ausreichend zur Geltung.⁵² Dem Menschen als *Mikrokosmos*⁵³ und seiner Mittelstellung zwischen Tier und Engel wird damit nicht Rechnung getragen. Wenn wir verstehen wollen, warum nach Stein der Mensch eine Eigenart haben muss, dann können wir dazu nur durch eine Untersuchung des Geistes und eine Ausführung der Angelologie gelangen, wie sie Stein in späteren Werken vorgenommen hat.⁵⁴

Der zweite Sinn von Bildung ist das *Bildungsziel*, das nach Stein sowohl einen allgemeinen als auch einen individuellen Aspekt beinhaltet, der letztendlich nur von Gott geschaut wird, da er dieses Ziel in uns gelegt hat:⁵⁵

„Nur wenn sich in diesem Zielbilde das, was jedem Menschen als Ziel bestimmt ist, mit dem, was ihm als Individuum vorgezeichnet ist, vereinigt, kann auf einen Erfolg der Bildungsarbeit gerechnet werden. Was aber dem Menschen als Menschen und was dem einzelnen als Ziel bestimmt ist, das steht, vollkommen erkannt, vor keines Menschen Auge. Manches davon wird erkannt, manches darüber hinaus gefühlt und geahnt. Klar und vollständig schaut es Gott allein, der jeder Natur ihr Ziel bestimmt und das Streben nach diesem Ziel in ihn hineingelegt hat. Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde: Aber dieses Bild schaut ja in Vollkommenheit wiederum nur Er allein.“ („Zur Idee der Bildung“, in: BEI 49)

⁵² Siehe dazu Steins Untersuchungen in ihrer *Einführung in die Philosophie*, wo sie von der allgemeinen und individuellen Struktur aller geistigen Gebilde ausgeht. Grundsätzlich habe jedes geistige Gebilde „ein ihm und nur ihm eigene Qualität: das, was wir beim geistigen Individuum persönliche Eigenart nannten. Jedes geistige Gebilde hat andererseits eine allgemeine Sinnesstruktur, es ist ein a priori zu begreifender Typus“ (EPh 212; dieser Teil wurde ca. 1920 geschrieben); siehe Fussnote 2 auf S. 67.

⁵³ Siehe beispielsweise DH 800 (IV. Lateranzkonzil, 1215): Der dreifaltige Gott „condidit creaturam [...] humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam“; siehe beispielsweise ALES BELLO Angela, „Presentazione“, in: Edith Stein, *La struttura della persona umana*, Rom: Città Nuova 2000, S. 5-25, bes. S. 16-20 und *Edith Stein o dell'armonia*. Esistenza, Pensiero, Fede, Rom: Studium 2009, S. 93; siehe CLARKE Norris W., „Living on the Edge: The Human Person as ‚Frontier Being‘ and Microcosm“, IPQ 36 (1996) 183-199.

⁵⁴ Vor allem in *Endliches und ewiges Sein* unter dem Titel „Die geschaffenen reinen Geister“ im Anschluss an Pseudo-Dionysius und in kritischer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin (siehe EES 323-352).

⁵⁵ Wie in den beiden erwähnten Vorträgen *Wahrheit und Klarheit* sowie *Die Typen der Psychologie* setzt Stein hier voraus, dass uns die Individualität der Person nicht endgültig zugänglich ist.

Stein bringt in diesem Zitat die Ausweitung des *imago Dei*-Gedankens zum Ausdruck. Das Abbild Gottes wird nicht nur strukturell im Sein der Person erschaut, sondern auch dynamisch auf seine Entwicklung angewandt, wie es im Anschluss an die beiden biblischen Worte מְלֶכֶת (*sælæm*, Bild, Statue) und דְמוּת (*dəmut*, Gleichheit) in der Theologiegeschichte geschehen ist.⁵⁶ Steins Verständnis, dass das Bildungsziel wie schon die Individualität nicht endgültig erfassbar sind, hat Konsequenzen in der Pädagogik: Wenn sich die menschliche Person in ihrer Individualität rein natürlicherweise nicht endgültig verstehen kann, so ist auch die Bildung aus natürlichen Quellen nur begrenzt möglich. Erst wenn Gott einen Platz in der Bildung der Person erhält, kann sie sich ihrem Bildungsziel entsprechend entfalten. Auf dem Hintergrund der menschlichen Begrenztheit in der Selbstbildung ist besser zu verstehen, warum die Frage, wie weit das Bildungsziel bestimmt ist, ebenfalls dieser Begrenztheit unterliegt. Aus dem Zitat wird ersichtlich, dass nach Stein das Bildungsziel sowohl einen allgemeinen als auch einen individuellen Aspekt aufweist, und dass Stein tendenziell den individuellen Aspekt mit einer bestimmten Berufung der Person in Verbindung bringt.⁵⁷

⁵⁶ Die beiden Worte sind in der hebräischen Bibel wahrscheinlich als Synonyme zu verstehen und dienen zur Verstärkung des Gedankens; siehe LAMARCHE Paul, Art. „Image & ressemblance. I. Écriture Sainte“, DS 7 (1970) col. 1402-1406, hier col. 1403. Nach Lamarche ist die Übersetzung in der Septuaginta (מְלֶכֶת mit εἰκὼν und דְמוּת mit ὁμοίωσις) Ausgangslage für die Unterscheidung eines natürlichen und übernatürlichen Gottesabbildes im Menschen. In der lateinischen Übersetzung (*imago* und *similitudo*) wurde diese Unterscheidung übernommen (besonders von Augustinus: siehe SOLIGNAC Aimé, Art. „Image & ressemblance. II. Pères de l'Église“, DS 7 (1970) col. 1420f.; siehe beispielsweise AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 8, 11 (PL 42, 1044), wonach der menschliche Geist *capax Dei* ist und *particeps Dei* werden kann, und XIV, 18, 24 (PL 42, 1055), wonach sich die *imago Dei* in der *plena similitudo* verwirklichen kann).

⁵⁷ Die beiden gegenüber dem Frühwerk neuen Aspekte – das übernatürliche Bildungsziel und die Idee eines bestimmten Berufes (im Sinne einer Berufung) – werden von Stein in einem Text über Teresa von Avila, den sie anfangs 1935 im Kölner Karmel verfasste, erwähnt: „Heiligung und Zubereitung für den bestimmten Beruf ist eine *Neuformung* der Seele, eine *Bildungsarbeit*, die letztlich nur von Gott geleistet werden kann. Doch können Menschen als Werkzeuge dabei mithelfen“ (STEIN Edith, „Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: Teresia von Jesus“, in: BEI 91-113, hier 108).

Im Vortrag *Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens*⁵⁸, den Stein Anfang Januar 1933 in Berlin hielt, wurde die Frage nach dem Bildungsziel präzisiert. Sie spricht vom Streben nach Vollkommenheit (Mt 5, 48) in der vollendeten Gottesliebe (Mt 22, 37), worin sich ein doppeltes – natürliches und übernatürliches – Bildungsziel harmonisch zusammenfindet: „wenn wir Gott mit allen unseren Kräften lieben sollen, so müssen offenbar diese [natürlichen] Kräfte entfaltet sein; ihn mit allen Kräften lieben kann offenbar nur heißen, alle unsere Kräfte in seinen Dienst stellen. Das kann nicht außerhalb der Welt geschehen, sondern in ihr, im rechten Umgang mit den Geschöpfen; und dazu sind natürliche Fähigkeiten *und* Gnadengaben erforderlich“ („Jugendbildung“, in: BEI 79). Aus der Gottesliebe folgt die Nächstenliebe und die rechte Liebe zu sich selbst (Mt 22, 39) in derselben Zusammengehörigkeit der natürlichen Fähigkeiten und der Gnadengaben. Die Vollkommenheit, die sich in der Gottes-, Nächsten- und rechten Selbstliebe manifestiert, ist das Ziel für alle Menschen, und doch differenziert sich die Realisierung dieses Ziels nach der Eigenart jeder Person.⁵⁹

„Es ist katholische Glaubenswahrheit, daß jede einzelne Seele von Gott unmittelbar erschaffen wird und daß jede persönlich fortexistiert in Ewigkeit. Daraus ist zu entnehmen, daß die Eigenart einer jeden nicht als zufällige Trübung einer allgemeinen menschlichen Natur aufzufassen sei; sondern daß die Individualität eine positive Bedeutung für die Ewigkeit hat. Jeden einzelnen Menschen hat Gott sich zur Verherrlichung und Freude nach einer eigenen ‚Idee‘ geschaffen. Diese Idee steht über seinem Leben als das, was er werden soll, und ihr entspricht das, wozu er im Leben berufen ist. Die himmlische Hierarchie ist nicht als eine Versammlung von Gleichen zu denken, die alles Unterscheidende abgeschafft haben, sondern als eine vielstimmige Harmonie. Ziel des Menschen ist es,

⁵⁸ Siehe STEIN Edith, „Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens. Bedeutung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten für Bildungsidee und Bildungsarbeit“, in: BEI 71-90. Hier wird die Chronologie durchbrochen, da dieser Vortrag nach der Redaktion von *Potenz und Akt*, nach den beiden in Münster gehaltenen Vorlesungen und etwa zur Zeit der nicht gehaltenen Vorlesung *Was ist der Mensch?* vorbereitet wurde.

⁵⁹ Stein bringt das mit einer Paulus-Interpretation zum Ausdruck. Im Galaterbrief steht, dass nicht mehr zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau zu unterscheiden sei, „denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3, 28). Stein fügt hinzu: „Und doch spricht derselbe Apostel davon, dass wohl *ein* Geist sei, aber *mancherlei Gaben* [siehe 1 Kor 12], daß alle Gläubigen den einen Leib Christi bilden, aber als *mancherlei Glieder* und mit verschiedenen Dienstleistungen“ („Jugendbildung“, in: BEI 82).

seine Stimme darin mitzusingen, Ziel der menschlichen Bildungsarbeit, daran mitzuwirken, daß er das wird, was er sein soll.“ („Jugendbildung“, in: BEI 83)

Die Schöpfung der menschlichen Seele durch Gott und ihre Unsterblichkeit wird von Stein als katholische Glaubenslehre in ihre Erörterung einbezogen.⁶⁰ Es geht ihr um keine kritische Auseinandersetzung oder um einen philosophischen Beweis der Dogmen, sondern um die Prämissen, die ihrer Meinung nach zu ihnen gehören, und die Steins Theorie der personalen Individualität entsprechen. Dazu gehört *erstens*, dass jede menschliche Seele von Gott eine Eigenart habe und dass diese Eigenart *zweitens* von Gott ein individuelles Bildungsziel erhalte.⁶¹

Diese Interpretation der Dogmen kann als implizite Auseinandersetzung mit einem alternativen Modell der Individualität verstanden werden. Gemäss dieser Alternative wäre davon auszugehen, dass Gott alle Seelen – in katholischer Terminologie *Geistseelen*⁶² – gleich erschafft und mit

⁶⁰ Zur Schöpfung der (Geist-)Seele durch Gott in der katholischen Kirche: siehe DH 190 (Symbolum Toletanum I, 400); DH 360f. (Anastasius II., Brief *Bonum atque iucundum* an die gallischen Bischöfe, 498); DH 685 (Leo IX., Brief *Congratulamur vehementer* an Petrus, Patriarch von Antiochien, 1054) und DH 3220 (Dekret des Hl. Offiziums *Post obitum*, 1887). Zur Unsterblichkeit der (Geist-)Seele: siehe DH 1440 (V. Laterankonzil, 1513). Auch nach dem Tod Steins wurde die Schöpfung der (Geist-)Seele durch Gott in zwei Enzykliken genannt: DH 3896 (Pius XII., Enzyklika *Humani Generis*, 1950) und DH 3953 (Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et magistra*, 1961). In weiteren kirchlichen Texten werden die beiden Aspekte (Schöpfung der (Geist-)Seele durch Gott und ihre Unsterblichkeit) zusammengefasst: siehe PAUL VI., *Solemnis professio fidei*, in: AAS 60 (1968) 433-445, hier 436; dieser Text ist auch bekannt als ‚Credo des Gottesvolkes‘; siehe *Katechismus der Katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München u.a.: Oldenbourg u.a. 2003, n. 366; Sigel: KKK. In den Texten wird die direkte Schöpfung der (Geist-)Seele durch Gott nie an und für sich lehramtlich definiert, sondern ist aus anderen Aussagen ableitbar.

⁶¹ Damit sind wieder die beiden grundlegenden Fragen nach der personalen Individualität als solcher und nach der Entfaltung dieser Individualität, wie wir sie schon im ersten Teil als Leitfragen erkannten, angeschnitten.

⁶² Die Präzisierung, dass es um die geistige Seele und nicht um die Seele in einem weiteren Sinn geht, ist deshalb wichtig, weil die Rolle der Eltern in der Zeugung von niederen seelischen Vermögen berücksichtigt wird und weil sich die Unsterblichkeit der Seele nicht auf die vegetativen und sinnlichen Vermögen ausdehnt. Vom Lehramt wird lediglich zurückgewiesen, dass es in der menschlichen Person mehrere Seelen geben könne; siehe DH 657 (IV. Konzil von Konstantinopel, 870). Folglich gibt es in der menschlichen Person nur die Geistseele, der auch alle sinnlichen und vegetativen Funktionen zugehören; siehe Seele als *forma corporis*, DH 902 (Konzil von Vienne, Konstitution *Fidei catholicae*, 1312).

einem allgemeinen Bildungsziel versieht. Diese für alle Personen gleiche Ausstattung würde dann auf Seiten des Kreatürlichen durch verschiedene Elemente von der Empfängnis an individualisiert: durch wesenhafte Verbindung mit einem Leib, Vererbung, Schwangerschaft und Umwelteinflüsse. In diesem Modell wird die Gleichheit der Menschen von Gott her erklärt, und die Ungleichheiten sind den Bedingungen der Welt zuzuschreiben und müssten als Trübungen der reinen Menschennatur interpretiert werden. Das hierarchische Moment kommt in einer stark wertenden (und abwertenden) Dimension auf Seiten der kreatürlichen Einflüsse hinzu.

Wenn dagegen, wie bei Stein, sowohl die Gleichheit als auch die Verschiedenheit von Gott kommt, dann erhalten die Verschiedenheiten im menschlichen Leben von ihm her eine positive Bedeutung für diese Welt und für die Ewigkeit. Steins Bild von der vielstimmigen Harmonie⁶³ zeigt die positive Bedeutung der personalen Individualität und zugleich die Grenze der Verschiedenheiten: So wie die verschiedenen Stimmen den Bedingungen desselben Notensystems gehorchen, so sind auch die personalen Individualitäten nur im Rahmen der menschlichen Natur zu denken.⁶⁴ Die grundlegenden Verschiedenheiten werden nicht als Hierarchie interpretiert, sondern in ihrer Komplementarität ernst genommen. Diese Sichtweise schließt jedoch nicht aus, dass sich tatsächlich die Individualität der menschlichen Person mehr oder weniger entfalten und dass in diesem Sinn von Trübung der Anlagen und der persönlichen Note gesprochen werden kann.

Steins Verständnis der personalen Individualität ist keine Deduktion vom Glauben an die Erschaffung der unsterblichen Geistseele durch Gott. Auch bei den philosophischen Untersuchungen konnte von Deduktion nicht die Rede sein. Vielmehr haben wir gesehen, dass Stein eine kohärente Interpretation der Bewusstseinserebnisse präsentiert. Im theologischen Kontext ist es analog: Die Individualität der menschlichen Seele kann nicht deduziert werden, doch hat sie eine hohe Konvenienz, weil die

⁶³ Das Bild der vielstimmigen Harmonie findet sich bereits in der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* (399a12-23), in: ARISTOTELES, *Opera omnia*, Bd. 3, Paris: Firmin Didot 1854, S. 627-642, hier S. 638f. So wie ein Dirigent die vielen Stimmen in einem Chor zur Harmonie bringt, so dirigiert Gott die kosmische Harmonie; siehe die Rezeption dieses Texts bei AGAMBEN Giorgio, *Herrschaft und Herrlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 93; siehe BELAVAL Yvon, Art. „Harmonie“, HWP 3 (1974) col. 1001, wo auf die musikalischen Überlegungen bei Orphikern und Pythagoreern hingewiesen wird.

⁶⁴ Die Rede von der jeder Person eigenen ‚Stimme‘ stellt wiederum die ungelöste Frage, wie weit diese Stimme von Gott vorherbestimmt ist und ob wir mit unserer menschlichen Freiheit lediglich Misstöne in der Stimme provozieren können.

starke Auffassung der personalen Individualität am besten mit der Lehre von der Schöpfung der unsterblichen Geistseele zusammenpasst. Wenn nämlich Gott die Menschenseele nach seinem Bild schafft und wenn folglich „jede Menschenseele ein eigenes göttliches Siegel trägt“ („Jugendbildung“, in: BEI 83), dann ist verständlich, warum die von Gott geschaffene Menschenseele wie Gott allgemeine und individuelle Züge miteinander vereint.

2.2 *Die personale Individualität und die Frage nach der weiblichen Eigenart*

Bereits sehr früh hat sich Edith Stein für die Rolle der Frau in der Gesellschaft interessiert und sich für das Stimmrecht der Frauen eingesetzt,⁶⁵ ohne sich jedoch mit der philosophischen Frage nach der weiblichen Eigenart zu beschäftigen. Diese Frage wurde erst einige Jahre nach ihrer Taufe an Stein herangetragen, so dass sie sich genötigt sah, in verschiedenen Vorträgen darauf einzugehen,⁶⁶ wenn sie sich auch nie systematisch dieser Frage widmen sollte.⁶⁷

Die Unterscheidung zwischen der allgemein-menschlichen Natur und der personalen Individualität wird mit der Berücksichtigung der weiblichen und männlichen Eigenart weiter nuanciert, so dass Stein die allgemein-menschliche, spezifische (weibliche oder männliche) und individuelle Natur unterscheidet. Diese dreifache Unterscheidung durchquert als Leitmotiv Steins Vorträge zu Frauenthemen. Sie wird von ihr nicht im Sinne eines Neben- oder Übereinander verstanden, sondern als ein Ineinander, das heisst eine Vereinzelung der menschlichen Natur durch die geschlechtliche und individuelle Differenzierung.⁶⁸ Die Überzeugung

⁶⁵ Siehe dazu die Ausführungen bei GERL Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht*, S. 43-47 und BINGGELI Sophie, *Le féminisme chez Edith Stein*, Paris: Collège des Bernardins/Parole et Silence 2009, S. 59-65.

⁶⁶ So etwa im Vortrag über das *Ethos der Frauenberufe*: „Ursprünglich war mir das grundlegende [Referat] – Christliches Berufsethos – zgedacht, und eigentlich hatte ich nur zugesagt, weil das mir im Augenblick der Anfrage gerade lag. Dann wurde von den Salzburgerin ein eigenes Frauenthema als unerlässlich bezeichnet, und so habe ich mich darein ergeben“ (SBB I, 124, Brief 98 ca. Ende Juli oder August 1930 an Adelgundis Jaegerschmid).

⁶⁷ Eine Ausnahme bildet die Vorlesung über die *Probleme der neueren Mädchenbildung*, die Stein 1932 in Münster hielt (siehe DF 127-208). Sie wird im folgenden Abschnitt untersucht.

⁶⁸ An vielen Stellen artikuliert Stein das Verhältnis von allgemein-menschlicher und individueller Natur, von allgemein-menschlicher und geschlechtlicher oder von geschlechtlicher und individueller Natur. Weniger häufig bringt sie alle drei Dimensionen, die allgemein-menschliche, die geschlechtliche und die individuelle Natur,

Steins, dass eine weibliche von einer männlichen Eigenart unterschieden werden kann, kommt bereits 1928 in ihrem ersten erhaltenen Vortrag zu einem Frauenthema zum Ausdruck. Nur wenn die Rede von einer weiblichen Eigenart akzeptiert wird, kann auch von einem weiblichen Eigenwert gesprochen werden, denn mit der Leugnung der weiblichen Eigenart könne „natürlich auch von einem *Eigenwert* nicht die Rede sein“.⁶⁹ Ihre weiteren Vorträge gehen immer wieder auf die Frage ein, worin dieser Eigenwert besteht.

Im Kontext der Frage nach der Individualität ist für uns wichtig, dass Stein ihre wesenhafte Unterscheidung zwischen der weiblichen und männlichen Eigenart nicht absolut setzt, sondern von der allgemeinemenschlichen Natur⁷⁰ und der Individualität beschränkt sieht. In Bezug auf die Eingrenzung durch die personale Individualität sagt Stein bei ihrem berühmten Vortrag über *Das Ethos der Frauenberufe*⁷¹ in Salzburg:

„Keine Frau ist ja *nur* ‚Frau‘, jede hat ihre individuelle Eigenart und Anlage so gut wie der Mann und in dieser Anlage und Befähigung zu dieser oder jener Berufstätigkeit, künstlerischer, wissenschaftlicher, technischer Art u.s.w. Prinzipiell kann die individuelle Anlage auf jedes beliebige Sachgebiet hinweisen, auch auf solche, die der weiblichen Eigenart fern liegen.“ („Das Ethos der Frauenberufe“, in: DF 22⁷²)

direkt miteinander in Verbindung. Besonders deutlich hebt Stein es an folgenden Stellen hervor: STEIN Edith, „Die Bestimmung der Frau“, in: DF 46-55, hier 47 und „Christliches Frauenleben II“, in: DF 88-96, hier 88 u. 90.

⁶⁹ STEIN Edith, „Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes“, in: DF 1-15, hier 2. Steins Ansatz distanziert sich freilich vom feministischen Mainstream. So finden wir beispielsweise im Artikel „Weiblichkeit“ des *Wörterbuch der Feministischen Theologie* eine Warnung gegen die „Versuche, das Wesen des Weiblichen essenziellistisch festzuschreiben“, denn diese seien „selbst dann, wenn sie von Frauen selbst vorgeschlagen werden, nicht frei von dogmatischen und moralisierenden Tendenzen dichotomischer Weltbilder“ (LIST Elisabeth, Art. „Weiblichkeit“, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus²2002 (1991), S. 570-572, hier S. 570). Siehe ebenfalls POHL-PATALONG Ute, Art. „Gender“, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, S. 216-221.

⁷⁰ Siehe dazu Steins Aussage in der Diskussion zum Vortrag *Grundlagen der Frauenbildung*: „Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre“ (DF 246).

⁷¹ Siehe STEIN Edith, „Das Ethos der Frauenberufe“, in: DF 16-29.

⁷² Stein sagt in ihrem dritten Vortrag in Zürich anfangs 1932 ganz ähnlich: „Die Individualitäten sind nicht bloß Differenzierungen der weiblichen Art, sondern vielfach Annäherungen an männliches Wesen, und befähigen darum zu einem Wirken, das nicht als spezifisch weiblich anzusprechen ist“ (STEIN Edith, „Christliches Frauenleben III“, in: DF 97-105, hier 98f.); siehe STEIN Edith, „Beruf des

In diesem Zitat präzisiert Stein ihre Auffassung, dass die weibliche Eigenart durch die individuelle Eigenart und Anlage⁷³ eine tiefgreifende Modifikation erfahren kann. Es wird dabei deutlich, dass Stein die weibliche Eigenart nicht als endgültige Festlegung der menschlichen Natur versteht, sondern dass die individuelle Anlage unter Umständen weit von der weiblichen Eigenart abweichen kann. Zu dieser Beschränkung der weiblichen Eigenart kommt noch eine weitere durch die Umwelteinflüsse hinzu, die Stein unter dem Titel ‚Typus‘⁷⁴, und die heute unter dem Titel ‚Gender‘ leidenschaftlich untersucht werden.⁷⁵ Diese Unterscheidung erinnert an das Anlage-Umwelt-Problem, das in Bezug auf die Entwicklung der menschlichen Person schon behandelt wurde. Wie in der Frage nach der Individualität, so werden auch in der Frage nach der geschlechtlichen Differenzierung die geschichtlichen, sozialen, kulturellen und familiären Umwelteinflüsse von Stein keineswegs ausgeschlossen.

⁷³ Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung“, in: DF 56-78, hier 75. Die Unterscheidung von individueller Eigenart und Anlage situiert sich meines Erachtens ganz in der Kontinuität zum Frühwerk Steins, wo sie die persönliche Note (häufig auch ‚persönliche Eigenart‘ genannt) und die individuelle Anlage voneinander unterscheidet.

⁷⁴ Der Begriff ‚Typ‘ wird bei Stein mit verschiedenen Bedeutungen verwendet, wobei die grösste Schwierigkeit darin besteht, dass Typ sowohl auf der Wesensseite als auch auf der Seite der Umweltbedingungen angesiedelt werden kann. Den Typ als mehr oder weniger allgemeines Wesen der Person hat Stein bereits in ihrer Doktorarbeit eingehend untersucht. In ihrem Brief vom 9.6.1931 an Anneliese Lichtenberger wird Typ in dieser Linie als weibliche Eigenart verstanden, wenn sie die allgemeinmenschlichen Züge „im Gegensatz zu den individuellen und denen eines besonderen Typus (z. B. des weiblichen)“ (SBB I, 174, Brief 157) auffasst. In den Vorträgen zu Frauenthemen wird der Typ aber meistens im Zusammenhang mit den Umwelteinflüssen interpretiert, etwa wenn Stein verschiedene Frauentypen unterscheidet, „die auf so verschiedenem Boden erwachsen sind“ („Christliches Frauenleben I“, in: DF 84). Die Bedeutung kann je nach dem Kontext herausgefunden werden.

⁷⁵ Der Zusammenhang von ‚Typ‘ bei Stein und ‚Gender‘ in den heutigen feministischen Ansätzen wurde von Allen aufgezeigt: „[O]f particular interest are the questions Stein raises about types in general and the subsequent application of these questions to her fundamental gender types, ‚masculine‘ and ‚feminine‘.“ (ALLEN Prudence, „Sex and Gender Differentiation in Hildegard of Bingen and Edith Stein“, *Communio (USA)* 20 (1993) 389-414, hier 391); siehe ebenfalls mit anderer Terminologie bei LOPEZ MCALISTER Linda, „Edith Stein: Essential Differences“, *Philosophy Today* 37/1 (1993) 70-77, hier 75: „[W]hat type an individual is at any given point in time – is to put it in contemporary feminist language – a matter of socialization or social construction“.

Daraus ergibt sich, dass die spezifisch weibliche oder männliche Eigenart von drei Seiten her beschränkt wird: der allgemein-menschlichen Natur, der persönlichen Eigenart und den Umwelteinflüssen.⁷⁶ Die vielseitige Einschränkung der weiblichen Eigenart in der konkreten Frau erklärt die Schwierigkeit ihrer Erkenntnis.⁷⁷ Stein hat sich in der Überzeugung, dass die weibliche Eigenart nie in reiner Form vorliegt, der Frage gewidmet, was die weibliche Eigenart auszeichnet und welche Bestimmung damit zusammenhängt.⁷⁸ Bereits in ihrem ersten Vortrag über Frauenfragen geht Stein davon aus, dass die weibliche Eigenart mit dem „Wert der persönlichen Einstellung und der Richtung auf Ganzheit“⁷⁹ bezeichnet werden könne. Wie Stein in späteren Vorträgen ausführte, zeigt sich diese Eigenart nicht darin, dass Frauen andere Kräfte als Männer hätten. Im ersten ihrer Anfang 1932 gehaltenen Zürcher Vorträge zum Thema *Frauenseele* hielt sie fest, dass die Ordnung der menschlichen Grundkräfte im Leib und in der Seele, das heisst zwischen den verschiedenen sinnlichen und geistigen Kräften (Sinne, Verstand, Wille, Gemüt) verschieden sei.⁸⁰ Wegen der Ausrichtung auf Ganzheit lässt sich verstehen, weshalb die Bindung von Leib und Seele „bei der Frau durchschnittlich inniger ist“ („Christliches Frauenleben I“, in: DF 86). Und durch die Ausrichtung auf das personale Sein, sei in der weiblichen Eigenart ein besonders ausge-

⁷⁶ Siehe dazu Fig. 9 auf S. 157. Es ist hinzuzufügen, dass auch die Leiblichkeit und die genetische Struktur der Person im Verhältnis zur allgemeinen, spezifischen und individuellen Form zu den Umwelteinflüssen gerechnet werden kann.

⁷⁷ Sehr deutlich kommt dieser Sachverhalt zum Ausdruck bei GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara, *Frau – Männin – Menschin*. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer: Butzon & Bercker 2009, S. 146-149. Siehe bereits früher ihr Zögern in der Anerkennung einer seelischen und geistigen Verschiedenheit der Geschlechter. Der Schluss von den sichtbaren leiblichen Unterschieden auf unsichtbare seelische und geistige Unterschiede ist sehr schwierig, vielleicht sogar unmöglich: „Was in der Biologie leicht fällt, wird in der Erfassung der Seele schon weniger griffig, in der Bestimmung des Geistes sogar künstlich“ (GERL Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht*, S. 138). Siehe auch: „Gibt es die ‚weibliche Eigenart‘? Nachdenkliches von Edith Stein“, *Lebendiges Zeugnis* 46 (1991) 179-191, hier 181.

⁷⁸ Siehe ALLEN Prudence, „Sex and Gender Differentiation in Hildegard of Bingen and Edith Stein“, S. 397: Auf dieser Seite findet sich eine von Allen erstellte Tabelle mit allen charakteristischen Unterscheidungen zwischen Mann und Frau in Bezug auf das spezifische Leib-Seele-Verhältnis, die besonders ausgeprägten Eigenschaften und die spezifischen Berufe.

⁷⁹ STEIN Edith, „Der Eigenwert der Frau“, in: DF 4.

⁸⁰ „Aber Maß und Verhältnis dieser [sinnlichen und geistigen] Kräfte ist bei den Individuen sehr verschieden und ist auch bei Mann und Frau spezifisch verschieden“ („Christliches Frauenleben I“, in: DF 80-88, hier 86).

prägtes Gemütsleben angelegt, wozu auch eine durchschnittlich grössere Einfühlungsgabe als bei Männern gehöre.⁸¹ Überhaupt gelangt Stein aufgrund der personalen Ausrichtung in der weiblichen Eigenart zu bestimmten idealtypischen Attributen, mit der sie die weibliche Seele beschreiben will: „*weit, still, leer* von sich selbst, *warm* und *klar*“.⁸²

Die letzte Erwägung macht deutlich, dass Steins Suche nach der weiblichen Eigenart die Frage nach einer spezifischen Frauenseele impliziert. Auch hier gilt, dass es *in concreto* keine reine Frauenseele gibt, sondern Menschenseelen, die zugleich allgemein-menschliche und individuelle Züge aufweisen, wie am Anfang des zweiten Vortrags in Zürich zum Thema *Frauenbildung* deutlich wird: „Die *seelische Anlage*, die wir kennen gelernt haben:⁸³ die keimhaft vorhandenen Grundkräfte, wie sie jeder Menschenseele eigen sind, in der besonderen Verteilung, wie sie für die Frauenseele charakteristisch ist, und in jeweils individueller Ausprägung“ („Christliches Frauenleben II“, in: DF 88). Dieses Zitat bringt Steins Verständnis zum Ausdruck, dass die allen menschlichen Personen gemeinsamen Grundkräfte erst durch die spezifische Verteilung und die individuelle Ausprägung zu einer seelischen Anlage werden, die als innere Bedingung die Entfaltung der Person mitbestimmt. Wie zu Beginn des Kapitels aufgezeigt, verwendet Stein einen weiten Seelenbegriff, wonach die Seele alle sinnlichen und geistigen Kräfte mit ihren jeweiligen spezifischen und individuellen Eigenschaften umfasst.

Wir können die schwierige Suche nach der weiblichen Eigenart und der spezifischen Frauenseele hier nicht weiterführen. Dagegen müssen wir die enge Verbindung mit den Untersuchungen zur Individualität in der Einfühlungsschrift hervorheben. Die personale Individualität haben wir

⁸¹ „Die Stärke der Frau liegt im Gemütsleben. Das hängt mit ihrer Einstellung auf das personale Sein selbst zusammen. Denn die Bewegungen und Stimmungen des Gemüts sind das, worin die Seele ihres eigenen Seins, dessen, was sie ist und wie sie ist, inne wird, womit sie auch die Bedeutung des fremden Seins für das ihre sowie auch die spezifische Qualität und den daran haftenden Wert der Dinge außer ihr, fremder Personen und nicht-personaler Gebilde, erfährt.“ („Christliches Frauenleben I“, in: DF 87).

⁸² STEIN Edith, „Grundlagen der Frauenbildung“, in: DF 30-45, hier 43. Die zitierte Stelle stammt aus einem kurzen Zusatz Steins mit dem Titel *Wege zur inneren Stille*, wo sie im Anschluss an ihren Vortrag die Qualitäten der weiblichen Seele beschreibt. Ansonsten gab der 1930 gehaltene Vortrag in Bendorf Anlass zu scharfer Kritik.

⁸³ Stein meint damit wie oben angedeutet bestimmte Eigenschaften der sinnlichen und geistigen Kräfte (Verstand, Wille und Gemüt); siehe „Christliches Frauenleben I“, in: DF 86.

in dieser Schrift als die Kombination von verschiedenen, mehr oder weniger partizipierten Eigenschaften verstanden. Stein hat dafür den Begriff ‚Typus‘ verwendet und ihn auf mehr oder weniger allgemeine Wesen angewandt. In dieser Hinsicht gibt es nicht nur individuelle Typen, sondern auch den weiblichen Typus, den Stein in ihren Vorträgen vermehrt als ‚weibliche Eigenart‘ bezeichnet, weil sie nun den Begriff ‚Typus‘ vorwiegend auf die Einwirkung der Umweltbedingungen bezieht.⁸⁴ Damit sind wir beim Punkt angelangt, wo Steins Frage nach der weiblichen Eigenart die Suche nach der personalen Individualität weiterbringen kann. Es soll überprüft werden, ob und inwiefern Steins Verständnis des Verhältnisses zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht auch auf das Verhältnis zwischen den individuellen, menschlichen Personen untereinander ausgeweitet werden kann.

Wir stellen daher die Frage, wie sich das Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander verstehen lässt. Stein wendet sich gegen die Theorie, dass die Geschlechterdifferenzierung nur leiblich sei. Gemäss dieser Ansicht wird die allgemein-menschliche Natur im Leib und durch die Umstände individuiert, und die leiblichen Unterschiede hätten keine oder fast keine Rückwirkungen auf die sinnlichen und geistigen Eigenschaften, die folglich für Frauen und Männer identisch wären. Zwar wären Frauen und Männer in Bezug auf die sinnlichen und geistigen Eigenschaften gleich, doch könnte die Über- und Unterordnung im Bereich des Leibes angesiedelt werden. Je nach den Kriterien, die zur Bewertung der leiblichen Unterschiede zwischen Mann und Frau verwendet würden, könnte das männliche oder weibliche Geschlecht als stärker und als vorrangig bezeichnet werden.⁸⁵ Doch diese Interpretation ist nicht die einzig mögliche, wenn man bedenkt, dass die leibliche Differenzierung zwischen Frau und Mann für das Weiterbestehen der Menschheit vorausgesetzt ist, was gleichzeitig bedeutet, dass auch in leiblicher Hinsicht primär von wechselseitiger Bezogenheit die Rede sein muss.

Stein interessiert sich für die letztgenannte Interpretationsrichtung und untersucht sie auf ihre Bedingungen. Ist die Wechselseitigkeit von Mann und Frau nur leiblicher Art? Stein verneint diese Frage in einem Brief vom

⁸⁴ Siehe Fussnote 74 auf S. 140.

⁸⁵ Verschiedene Kriterien können zur Beurteilung körperlicher Unterschiede angeführt werden: die rein physische Kraft, worin Männer durchschnittlich stärker als Frauen sind; die Leidensfähigkeit, die bei Frauen durchschnittlich grösser als bei Männern ist; die Lebensdauer, die bei Frauen durchschnittlich länger als bei Männern ist. Natürlich müsste in all diesen Punkten untersucht werden, wie weit diese Unterschiede mit den Lebensumständen zusammenhängen.

8.8.1931 an Callista Kopf: „Daß die geschlechtliche Differenzierung ‚nur durch den Körper bedingt‘ sei, ist eine mehrfach bedenkliche Behauptung. 1.) Wenn anima = forma corporis, so ist die körperliche Index seelischer Verschiedenheit. 2.) Die Materie ist der Form wegen da, nicht umgekehrt. Das legt sogar nahe, daß die seelische Verschiedenheit die primäre ist.“⁸⁶ Im Zitat spricht Stein nicht vom Leib, sondern vom Körper, weil sie in ihrer Antwort einen Brief von Schwester Callista zitiert.⁸⁷ Mit der Rede vom Leib würde Steins Auffassung noch besser zum Ausdruck kommen, weil sie den Leib als beseelten Körper versteht, so dass die Differenzierung des Leibes auf die noch grundlegendere seelische Verschiedenheit der Geschlechter hinweist. Mit der Rede von der seelischen Verschiedenheit ist zudem gesagt, dass die Differenzierung nicht nur die Fortpflanzung der Menschen⁸⁸ betrifft, sondern ganz allgemein das Verhältnis zwischen Mann und Frau als eine wechselseitige Bezogenheit verstehen lässt.

Diese Sichtweise führte Stein in ihrem 1931 gehaltenen Vortrag mit dem Titel *Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung*⁸⁹ in einer biblischen Perspektive weiter aus.⁹⁰ Sie bezieht sich auf den zweiten biblischen Schöpfungsbericht (Gen 2, 4b-3, 24), wo unter anderem in der von Stein gewählten Reihenfolge steht: „Aber eine Hilfe, die dem Menschen [Adam] entsprach, fand er nicht. [...] Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (Gen 2, 20. 18). Stein kommentiert:

⁸⁶ SBB I, 188, Brief 169.

⁸⁷ Gleichzeitig muss berücksichtigt werden, dass eine rein körperliche Differenzierung nicht auszuschließen ist, wie es Stein selber in ihrer Vorlesung zu den Problemen der neueren Mädchenbildung sagt (Sigel: PNM); in dieser Arbeit auf S. 136 (Zitat aus: PNM 167).

⁸⁸ Nach Stein ist die Fortpflanzung beim Menschen nicht nur rein biologisch zu bestimmen, sondern ist als ein eigentlich personales Geschehen, das alle Dimensionen der menschlichen Person impliziert, aufzufassen. In diesem Sinn ist die Zeugung – wie Stein später in *Endliches und ewiges Sein* ausführt – eine „persönlich-freie Tat, die leibliche Einigung Ausdruck seelischer Hingabe freier Personen, die in der Liebe eins werden und in einem gemeinsamen Zeugungswillen nicht nur leiblich fruchtbar“ (EES 392; siehe EES 431). In einem Vortrag sprach Stein bereits negativ vom „Mißbrauch des Geschlechtsverkehrs zur reinen Triebbefriedigung“ („Beruf des Mannes und der Frau“, in: DF 68).

⁸⁹ Siehe Fussnote 72 auf S. 139.

⁹⁰ Zu Steins feministischer Exegese: siehe FELDHAY BRENNER Rachel, „Die Frau im Denken Edith Steins. In Auseinandersetzung mit Sigmund Freud“, ESJ 3 (1997) 349-366, besonders 352-356 (Die feministische Lesart der Hl. Schrift).

„Der hebräische Ausdruck[,] der an dieser Stelle steht, ist deutsch kaum wiederzugeben ‚Eser kenegdo‘ – ganz wörtlich: ‚eine Hilfe, wie ihm gegenüber‘. Man kann sich darunter ein Spiegelbild denken, in dem der Mann seine eigene Natur erblicken könnte. So fassen es die Übersetzungen, die von einer ‚gleichen Gehilfin‘ sprechen. Man kann aber auch an ein Gegenstück, ein ‚Pendant‘ denken, so daß wohl beide einander gleichen[,] aber doch nicht ganz, sondern so, daß sie einander ergänzen wie eine Hand die andere.“ („Beruf des Mannes und der Frau“, in: DF 58)

Ohne eine Spezialistin des Hebräischen zu sein, hat Stein das semantische Feld des Ausdrucks עֶסֶר כְּנֶגְדּוֹ (*ezær kenægdô*) bestens erfasst und gemerkt, dass zur ‚Hilfe, wie ihm gegenüber‘ sowohl die Aspekte der Gleichheit wie auch der Ergänzung dazugehören. Aus exegetischer Sicht bringt von Rad Steins Auffassung konzis in Bezug auf den zweiten Teil des Ausdrucks auf den Punkt: „In dem עֶסֶר כְּנֶגְדּוֹ (‚ihm entsprechend‘) ist der Begriff des Gleichgearteten wie der der Ergänzung enthalten“.⁹¹ Die Gleichartigkeit und die Ergänzung bezieht sich auf die Hilfe (עֶסֶר), die sich Mann und Frau gegenseitig offerieren⁹² und die Stein mit dem mehrdeutigen Bild der Hände, die einander ergänzen, zum Ausdruck bringt. Die Ergänzung der Hände beinhaltet zunächst einen Hinweis auf die Arbeit in Familie und Beruf, die mit einer Hand nur mühsam oder gar nicht verrichtet werden kann. Übertragen auf das Verhältnis von Mann und Frau bedeutet diese Ergänzung, dass das Familien- und Berufsleben erst dank der Ergänzung der männlichen und weiblichen Stärken ganz gelingen kann. Noch grundsätzlicher kann die Ergänzung der Hände beim Händedruck als ein Bild für die wechselseitige Beziehung von Mann und Frau interpretiert werden.⁹³ Diese zweite Interpretation des Bildes ist überzeugender, weil es sich um die Hände zweier Personen handelt, wodurch die Autonomie

⁹¹ VON RAD Gerhard, *Das erste Buch Mose – Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972, S. 57. Siehe auch JACOB Benno, *Das erste Buch der Tora – Genesis*, Berlin: Schocken 1934, Neudruck: Stuttgart: Calwer 2000, S. 94 u. 97, der עֶסֶר כְּנֶגְדּוֹ mit Gegenstück übersetzt.

⁹² Siehe WESTERMANN Claus, *Genesis 1-11*, S. 309: „Der Mensch ist so von Gott geschaffen, daß er des gegenseitigen Helfens bedarf“.

⁹³ Siehe dazu Ales Bello mit ihrer Rede einer ‚antropologia duale‘, die in der ontologischen Geschlechterdifferenz begründet ist und auf der wechselseitigen Hilfe von Mann und Frau beruht: „la complementarità è da intendersi soprattutto nel senso dell’aiuto reciproco“ (ALES BELLO Angela, *Sul femminile*. Scritti di antropologia e religione, hg. von Michele D’Ambra, Troina: Città Aperta 2004, S. 59). Richtigerweise geht es Ales Bello darum zu verhindern, dass die Ergänzung von Mann und Frau im Sinne einer Einschränkung der weiblichen (und männlichen) Eigenständigkeit interpretiert wird.

beider Personen aufrechterhalten bleibt.⁹⁴ Gleichzeitig wird in der Beziehung sichtbar, dass sich die Ergänzung auf die Unterschiedenheit von Mann und Frau bezieht, durch welche die zwischengeschlechtlichen Beziehungen zur Bereicherung werden.⁹⁵

Die zwischengeschlechtliche sowie die interpersonale Bereicherung wurden von Stein schon in zwei früheren Vorträgen in einer theologischen Dimension betrachtet. Im letzten Satz ihres Salzburger Vortrags erwähnt sie die im Abbild Gottes begründete Ergänzung von Mann und Frau: „Erst die rein entfaltete männliche *und* weibliche Eigenart ergibt die höchste erreichbare Gottebenbildlichkeit und die stärkste Durchdringung des gesamten irdischen Lebens mit göttlichem Leben“ („Das Ethos der Frauenberufe“, in: DF 29). In ihrem ungefähr ein halbes Jahr später gehaltenen Vortrag *Die Bestimmung der Frau* nimmt sie diese Ergänzung erneut auf und bezieht sie auf die individuellen menschlichen Personen: Die Individualität „weist dem Menschen nicht nur seinen sozialen Platz auf Erden an, sondern auch in der himmlischen Hierarchie. Sie ist nicht irdische Unvollkommenheit, die überwunden werden muß, sondern gottgewollte Eigenart, die – rein entfaltet – in der polyphonen Harmonie der Gemeinschaft der Heiligen ihre besondere Melodie mitklingen läßt“ („Die Bestimmung der Frau“, in: DF 49). Die Rede vom sozialen Platz und von der himmlischen Hierarchie wird von Stein als eine harmonische Ordnung aufgefasst. Wie ist es dann zu erklären, dass *de facto* die Unterschiede zwischen Geschlechtern und individuellen Personen zu Über- und Unterordnung, zu einem Kampf um den besten Platz führen? Stein gibt eine heilsgeschichtliche Antwort auf diese Frage, indem sie mehrere Verhält-

⁹⁴ Allen kritisiert bei Stein, dass sie das Verhältnis von Mann und Frau als die zwei Teile eines Ganzen verstehe („fractional sex complementarity“) und nicht zu verstehen gebe, wie Frau und Mann zwei Ganze eines übergeordneten Ganzen seien („integral sex complementarity“). Gemäss der hier vorgeschlagenen zweiten Interpretation kann bei Stein auch eine „integral sex complementarity“ im Sinne Allens gefunden werden (siehe ALLEN Prudence, „Edith Stein: The Human Person as Male and Female“, in: Hunter Brown u.a. (Hg.), *Images of the Human. The Philosophy of the Human Person in a Religious Context*, Chiacago: Loyola Press 1995, S. 399-432, hier 426 u. 428). Im Sinne einer „integral sex complementarity“ finden wir die Rede auch bei JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem*, 1988, Nr. 7 (AAS 80 (1988) 1664-1667).

⁹⁵ Siehe BINGGELI Sophie, *Le féminisme chez Edith Stein*, S. 329-331, wo Binggeli Steins Berücksichtigung von Gen 2, 18. 20 kommentiert und zwischen Mann und Frau eine „complémentarité inclusive, instaurant entre l’homme et la femme une dialectique d’unité dans la dualité“ (S. 330) aufzeigt.

nisse der Geschlechter und der individuellen Personen zueinander unterscheidet.⁹⁶

Im bereits zitierten Vortrag zum *Beruf des Mannes und der Frau* hebt Stein im Anschluss an ihren Kommentar von Genesis 2 hervor, dass die harmonische Ergänzung in der Beziehung von Mann und Frau vor dem Sündenfall (Gen 3) angesetzt sei. Anstelle der Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Frau hat sich als Produkt und Folge der Sünde eine Über- und Unterordnung eingestellt. Nach Stein hat diese Sichtweise in mehreren Passagen der Paulusbriefe Eingang gefunden. In Bezug auf seine Aussage, dass der Mann das Haupt der Frau sei (1 Kor 11, 3), kommentiert Stein: „Man hat aber den Eindruck, daß die Interpretation nicht rein die ursprüngliche und die Erlösungsordnung wi[e]dergibt, sondern in der Betonung des Herrschaftsverhältnisses und gar in der Annahme einer Mittlerstellung des Mannes zwischen dem Erlöser und der Frau noch von der Ordnung der gefallenen Natur beeinflusst ist“ („Beruf des Mannes und der Frau“, in: DF 63⁹⁷). Zu dieser paulinischen und anderen vermutlich deuteropaulinischen Stellen (Eph 5, 21-33; 1 Tim 2, 9-15) wird von Stein als Gegenpol auch der Galaterbrief zitiert, wo Paulus im dritten Kapitel ganz von der Erlösungsordnung ausgehe: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3, 28⁹⁸). An dieser Stelle kündigt sich bereits an, dass die Umkehrung der ursprünglichen Liebesgemeinschaft in ein „Herrschafts- und Unterordnungsverhältnis“ („Beruf des Mannes und der Frau“, in: DF 65) nicht endgültig ist, sondern dass die Erlösung durch

⁹⁶ Siehe BINGGELI Sophie, *Le féminisme chez Edith Stein*, S. 225-228.

⁹⁷ Siehe noch stärker formuliert in „Beruf des Mannes und der Frau“, in: DF 65 (in Bezug auf 1 Tim 2, 9-15).

⁹⁸ Eine mögliche Interpretation dieses Pauluszitates könnte sein, dass im spirituellen Leben die Geschlechtlichkeit keine Rolle mehr spielt. Stein hat diese Auffassung unter anderem in der Diskussion zu ihrem Bendorfer-Vortrag vertreten: „Je höher man aufsteigt zur Verähnlichung mit Christus, desto mehr werden Mann und Frau gleich (Regel des hl. Benedikt: Abt = Vater und Mutter)“ (Diskussion zu *Grundlagen der Frauenbildung*, in: DF 246). Die Verähnlichung mit Christus bezeichnet Stein im Vortrag als das Ziel aller Menschen („Grundlagen der Frauenbildung“, in: DF 42). Aber das schließt meines Erachtens nicht aus, dass sich diese Verähnlichung gemäss der männlichen und weiblichen Eigenart vollzieht (siehe Fussnote 59 auf S. 135). In diesem Sinn hat die geschlechtliche Differenzierung auch für das spirituelle Leben seine Wichtigkeit. Stein bringt das übrigens auch dadurch zum Ausdruck, dass sich unter den Ordensleuten die Männer tendenziell als *alter Christus* und die Frauen tendenziell als *sponsa Christi* verstehen (siehe „Christliches Frauenleben III“, in: DF 104).

Jesus Christus auch eine Wiederherstellung der ursprünglichen Gemeinschaft der Geschlechter mit sich bringt. Was Stein von der Beziehung der Geschlechter zueinander sagt, kann analog von den individuellen Personen in ihrem Verhältnis zueinander ausgesagt werden. Der soziale Platz auf Erden wird in der Erlösungsordnung als derjenige Platz verstanden, der sowohl den individuellen Fähigkeiten als auch dem Gemeinwohl entspricht.

Die Harmonie zwischen den Geschlechtern und den menschlichen Personen wird durch die Erlösungsordnung ermöglicht und ist als Ziel noch *in fieri*. Steins Untersuchungen zum natürlichen und übernatürlichen Bildungsziel, wie sie im zweiten Zürcher Vortrag zum Thema *Frauenbildung* entwickelt sind, haben ihren Sitz im Leben in der heilsgeschichtlichen Perspektive. Analog zur allgemein, spezifisch und individuell charakterisierten menschlichen Person liegt nach Steins Analyse auch ein dreifaches allgemeines, spezifisches und individuelles Bildungsziel vor:⁹⁹

„Nach unserer Auffassung ist wiederum zu scheiden zwischen dem allgemeinen Ziel des Menschen als solchem, dem spezifisch weiblichen Bildungsziel und dem individuellen eines jeden Menschen. Es ist nicht willkürlich zu setzen, sondern von Gott bestimmt. Aufschluß über die Bestimmung des Menschen und über die Bestimmung der Frau gibt uns die Hl. Schrift und ihre Ausdeutung in der Glaubenslehre und Tradition unserer Kirche. (Daß auch ein individuelles Ziel vorhanden ist, finden wir ausgesprochen im Gleichnis von den Talenten und in dem Apostelwort von den mancherlei Gaben; *welches* es ist, das kann nicht allgemein angegeben werden: es ist von Fall zu Fall herauszufinden).“ („Christliches Frauenleben II“, in: DF 90)

Stein versucht in ihrem Vortrag in einer theologischen Interpretation das allgemeinmenschliche und das geschlechtliche Lebensziel in natürlicher und übernatürlicher Sichtweise zu präzisieren.¹⁰⁰ Die Aufgabe der Frau

⁹⁹ Natürlich handelt es sich hierbei um eine Unterscheidung und nicht um eine Trennung verschiedener Dimensionen der menschlichen Person. In diesem Sinn hat die konkrete menschliche Person eben nur *eine* individuelle Ausprägung, bei der die allgemeine und spezifische Natur dazugehören, und sie hat nur *ein* Ziel, welches das allgemeine und das spezifische Ziel individuell ausprägt.

¹⁰⁰ „Die natürliche Bestimmung, die Gott dem Menschen gegeben hat, ist eine dreifache: durch die Entfaltung seiner Kräfte Gottes Bild in sich auszuprägen, Nachkommenschaft hervorzubringen und die Erde zu beherrschen. Dazu kommt das übernatürliche Ziel: die ewige Anschauung Gottes, die als Lohn für ein Leben aus dem Glauben und im persönlichen Anschluss an den Erlöser verheißen ist. Die natürliche wie die übernatürliche Bestimmung ist gemeinsam für Mann und Frau. Aber es gibt innerhalb der gemeinsamen Bestimmung eine Differenzierung der Aufgaben“

erblickt sie wie schon in ihrem früheren Vortrag zu den *Grundlagen der Frauenbildung* im Gefährtin- und Muttersein.¹⁰¹ Die weit gefasste Gefährten- und Mutterschaft drückt sich nach Stein in natürlicher und übernatürlicher Weise im Leib und in der Seele aus. Die fragmentarischen Erörterungen Steins zu diesen komplexen Fragen können nicht weiter verfolgt werden.¹⁰² Hier geht es um Steins Klammerbemerkung im obigen Zitat, in der sie das individuelle Bildungsziel mit dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14-30¹⁰³; Lk 19, 11-27) und mit der paulinischen Rede von den Gnadengaben (1 Kor 12) stützt. Weil Stein diese Talente und Gaben als individuell, und folglich für jede Person verschieden, auffasst, lassen sie sich nicht allgemein definieren, und es muss folglich ‚von Fall zu Fall‘ herausgefunden werden, welches Ziel damit verbunden ist.

Das Gleichnis von den Talenten¹⁰⁴ setzt Steins Verständnis der personalen Individualität nicht voraus. Das Bild der Talente suggeriert lediglich quantitative Unterschiede zwischen den Personen, die bei Matthäus als unterschiedliche Anzahl von Talenten (fünf, zwei oder nur eines) auftauchen. Zudem lässt das Bild vermeinen, dass die Talente und Gnadengaben von aussen zur Person kommen und dass sie ohne direkten Bezug zur

(„Christliches Frauenleben II“, in: DF 90).

¹⁰¹ Siehe „Grundlagen der Frauenbildung“, in: DF 34.

¹⁰² Siehe dazu die ausführlichen Untersuchungen von WESTERHORSTMANN Katharina, „Frau und Beruf bei Edith Stein“, in: *Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein*, Paderborn: Schöningh 2004, S. 217-314.

¹⁰³ Stein bezieht sich in erster Linie auf das Matthäusevangelium, weil darin die Anzahl der Talente den unterschiedlichen Fähigkeiten der drei Diener entsprechen. Bei Lukas bekommen zehn Diener ohne Unterschied je eine Mine, was bei der Frage nach der Individualität bei Stein offenbar nicht weiterhelfen kann. Nach einigen Autoren stammt das Gleichnis bei Mt und Lk aus Q (beispielsweise GNILKA Joachim, *Das Matthäusevangelium*, II. Teil: Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen, HThKI/2, Freiburg u.a.: Herder 1988, S. 356f.). Nach Luz sind die Unterschiede der beiden überlieferten Texte zu gross, um aus der gleichen Quelle zu stammen (LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband: Mt 18-25, EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener 1997, S. 495f.).

¹⁰⁴ Die anvertrauten Talente oder Minen wurden in den ersten christlichen Jahrhunderten häufig als das Wort Gottes aufgefasst (siehe exemplarisch ORIGENES, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Dritter Teil, eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt, Bibliothek der griechischen Literatur 38, Stuttgart: Anton Hiersemann 1993, S. 203f., N. 66). Erst später wurden sie im Sinn von persönlichen Fähigkeiten interpretiert (siehe HAGNER Donald A., *Matthew 14-28*, WBC 33B, Dallas: Word Books 1995, S. 734).

Natur der Person bleiben würden. Doch im Matthäusevangelium geht es nicht nur um die Geldgabe, sondern um die Fähigkeiten, die den Gaben entsprechen und zugrunde liegen. Diese Fähigkeiten können mit Steins Theorie der personalen Individualität und mit der Lehre von der Schöpfung der Geistseele in Verbindung gebracht werden. Die individuellen Fähigkeiten entsprechen den Talenten und orientieren die individuelle Bestimmung. Im Lukasevangelium wird das Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und Umwelteinflüssen speziell hervorgehoben, weil alle zehn Diener je eine Mine als identisches Ausgangskapital anvertraut bekommen, sie jedoch auf mehr oder weniger geglückte Weise verwalten.¹⁰⁵ Bei Lukas steht die Frage nach den Umwelteinflüssen im Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und Umständen im Vordergrund, bei Matthäus hingegen – in grösserer Affinität mit Stein – die Frage nach der personalen Anlage.

Auch die von Paulus genannten Gnadengaben im ersten Korintherbrief¹⁰⁶ sind nicht notwendigerweise an Steins Theorie gebunden. Paulus erwähnt „verschiedene Gnadengaben“ (1 Kor 12, 4) und sagt: „[E]inem jeden teilt er [der Geist] seine besondere Gabe zu, wie er will“ (1 Kor 12, 11). Die Rede von der Gabe könnte eine Interpretation nahelegen, gemäss jener die Gnade von aussen der Person anhaften würde, so wie ein Geschenk in den Händen gehalten wird. Doch die Gaben, die Paulus aufzählt – Weisheit mitteilen, Erkenntnis vermitteln, Glaubenskraft haben, Krankheiten heilen, Wunderkräfte besitzen, prophetisch reden, Geister unterscheiden, in Zungen reden und die Reden deuten (1 Kor 12, 8-10) –, beziehen sich jeweils auf die ganze Person, so dass die übernatürliche Gabe nicht von der menschlichen Person abgetrennt werden kann, sondern die Person als solche qualifizieren muss.¹⁰⁷ Es stellt sich dann die Frage, wie die Gabe zur Person passt. Wenn der Akzent auf das Wollen

¹⁰⁵ Nach Tresmontant geht es in der Forderung nach Vermehrung nicht um eine Frage der Moral, sondern ähnlich wie bei Stein um die Ontologie und Ontogenese der Person (TRESMONTANT Claude, *Évangile de Matthieu*, Paris: O.E.I.L 1986, S. 472).

¹⁰⁶ Siehe zur Exegese der Stelle: THISELTON Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians*. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids/Cambridge/Carlisle: B. Eerdmans Publishing Co./Paternoster Press 2000, S. 928-930 u. 988f.; ZELLER Dieter, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, S. 390 u. 394.

¹⁰⁷ An dieser Stelle wird auch deutlicher, dass die beiden von Stein genannten Stellen (Gleichnis von den Talenten und paulinische Gnadengaben) zueinander gehören. Luz erachtet es sogar als möglich, dass die verschiedenen Fähigkeiten in Mt 25, 15 im Sinne der Gnadengaben in 1 Kor 12, 8-10 zu verstehen sind (siehe LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus 3*, S. 506).

des Geistes („wie er will“) gerichtet ist, könnte man Willkür im Zuteilen der Gnadengaben annehmen.¹⁰⁸ Doch wenn wir mit Stein die Aussage ernst nehmen, dass jedem *seine* Gnadengabe zugeteilt wird, dann scheint darin impliziert, dass die Gnadengabe der Individualität der Person entspricht und die Person beauftragt, mit ihrer Gabe eine individuelle Bestimmung zu verfolgen.

2.3 Probleme der neueren Mädchenbildung

Die Vortragstätigkeit Edith Steins fand in ihrer ersten Münsteraner Vorlesung, die sie vierzehntäglich an sechs Samstagabenden von April bis Juli 1932 unter dem Titel *Probleme der neueren Mädchenbildung*¹⁰⁹ hielt, eine Synthese.¹¹⁰ Die Ausbildung des Lehrpersonals verlangte von Stein, dass sie in nur kurzer Zeit „eine Flut von psychologischer, pädagogischer u. Frauenliteratur durcharbeiten“¹¹¹ musste. Diese Aussage gegenüber Roman Ingarden unterstreicht ihre intensive Arbeit für die Vorlesung zur Mädchenbildung, in der die Verschränkung der pädagogischen und feministischen Fragestellung besonders deutlich hervortritt. Viele Elemente der früheren Untersuchungen finden sich in einer grösseren Systematik wieder. Im Anschluss an einen Überblick über die gegenwärtige Lage der Frau (PNM 128-150), unternimmt Stein die Auseinandersetzung mit verschiedenen Erwägungen zur Erkenntnis der weiblichen Eigenart (das Bildungsmaterial; PNM 150-170) und die Zeichnung des Bildungsziels (PNM 170-183). Die Verbindung vom Bildungsmaterial zum Bildungsziel

¹⁰⁸ Siehe VONSPEYR Adrienne, *Korinther I*, Einsiedeln: Johannes 1956, S. 361f., wo sie einen direkten Bezug zwischen Natur- und Gnadengaben ausschliesst: „Niemand kann also auf Grund seiner Naturanlagen mit einer Geistesgabe rechnen“ (S. 361). Dagegen ist nach von Speyr die Antwort auf die Gnadengabe von der „Eigenart und Persönlichkeit“ geprägt (S. 374). Zeller insistiert, dass nach Paulus die Zuteilung der Gnadengabe – anders als bei Philon von Alexandrien – nicht von der jeweiligen Fassungskraft abhängt und schliesst konzis: „Über das Verhältnis der Charismen zu den natürlichen Anlagen wird nun einmal nichts gesagt“ (ZELLER Dieter, *Der erste Brief an die Korinther*, S. 394; siehe dazu ZELLER Dieter, *Charis bei Philon und Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 142, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990, S. 186f., wo Zeller auf Philon von Alexandrien verweist, der davon ausgeht, dass Gott die Gnadengabe der jeweiligen Fassungskraft der Person anpasst).

¹⁰⁹ Siehe STEIN Edith, „Probleme der neueren Mädchenbildung“, in: DF 127-208; Sigel: PNM.

¹¹⁰ In der einleitenden Situierung werden folgende Daten genannt: 25.4; 7.5; 4.6; 18.6; 16.7; 30.7 (siehe PNM 127f.); siehe ebenfalls MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 207-210.

¹¹¹ BRI 228, Brief 154 vom 29.4.1932.

wird mit einer abschliessenden Untersuchung der Bildner, der Bildungsgüter und der Bildungswege hergestellt (PNM 184-208).

Stein geht von der Feststellung aus, dass wir in der Erfahrung den Frauen immer als Individuen und Typen begegnen. Mit der Rede vom Typus bezieht sich Stein auf die Umweltbedingungen, beispielsweise der Einfluss der verschiedenen Epochen (PNM 141) oder das Alter der Frauen (PNM 151). Auch beim Vergleich einer Buben- mit einer Mädchenklasse finden sich Unterschiede (PNM 151). Können diese Unterschiede allein auf Umwelteinflüsse zurückgeführt werden? Steins Auffassung nach handelt es sich um den Ausdruck einer zugrundeliegenden männlichen und weiblichen Eigenart. Die weibliche Eigenart versteht Stein als eine spezifische Prägung des allgemein-menschlichen Wesens:

„Es ist nicht nur der Körper [von Mann und Frau] verschieden gebaut, es sind nicht nur einzelne physiologische Funktionen verschieden, sondern das ganze Leibesleben ist ein anderes, das Verhältnis von Seele und Leib ist ein anderes und innerhalb des Seelischen das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit, ebenso das Verhältnis der geistigen Kräfte zueinander. Der weiblichen Species entspricht Einheit und Geschlossenheit der gesamten leiblich-seelischen Persönlichkeit, harmonische Entfaltung der Kräfte“ (PNM 167).

Diese phänomenologische Beschreibung der weiblichen Eigenart als Grundlage für die Mädchenbildung muss von Stein nuanciert werden, denn, wie bereits gesehen, ist die weibliche Eigenart in der konkreten Frau nie rein ausgeprägt,¹¹² sondern immer von den Umweltbedingungen, aber auch von der allgemein-menschlichen Natur und der Individualität eingeschränkt (PNM 156 u. 161). Noch deutlicher bringt Stein die Dreigliedrigkeit der menschlichen, geschlechtlichen und individuellen Natur in der Frage nach dem Bildungsziel zum Ausdruck, wo sie in der Natur jeder Frau „die Entfaltung ihres Menschentums, ihres Frauentums, ihrer Individualität“ (PNM 171) getrennt untersucht, obwohl es sich in der Realität nicht um drei parallele Ziele, sondern um ein Ziel für „die menschliche Natur in spezifisch weiblicher und individueller Ausprägung“ (PNM 171) handle. Gerade die individuelle Ausprägung kann teilweise zu einer Aufhebung der weiblichen (oder der männlichen) Ausprägung führen, wie Stein hervorhebt (PNM 168).¹¹³

¹¹² Siehe S. 142.

¹¹³ Ute Gahlings spitzt es in ihrer Untersuchung zur geschlechtlichen Differenzierung bei Stein wie folgt zu: „Stein führt ihre Idee der Individualität jedoch ziemlich weit, wenn sie Geschlechterspezifisches an der individuellen Ausprägung beinahe gänzlich

Für die Vollendung der personalen Individualität kann es im strengen Sinn kein Vorbild ausserhalb der Person geben. Dagegen sieht Stein in Christus und in Maria die Urbilder für die Vollendung des Menschentums und des Frauentums: „Wenn uns in Christus das Ziel aller Menschenbildung konkret-lebendig-persönlich vor Augen steht, so in Maria das Ziel aller Frauenbildung“ (PNM 176). In Christus und Maria ist sowohl das natürliche als auch das übernatürliche Bildungsziel vorgebildet gemäss „dem Grundsatz, daß die Gnade die Natur zur Vollendung führe“ (PNM 173). Christus ist Vorbild für die Gotteskindschaft der Menschen und Haupt des Leibes, in dem die ganze erlöste Menschheit vorgebildet ist. Stein hebt an anderer Stelle nuancierend hervor, dass Christus als der neue Adam auch „Urbild allen Mannestums“ (PNM 178) sei.¹¹⁴ Maria ist durch ihre Jungfräulichkeit und Mutterschaft Vorbild für alle Frauen, worin sich andeutet, dass auch geweihte Frauen zu einer geistigen Mutterschaft und verheiratete Frauen zu einer Form der Jungfräulichkeit berufen sind. Darüber hinaus ist aber auch Maria für alle Menschen Vorbild durch ihren Anschluss an Christus, durch den sie sich als erste Christus-Nachfolgerin und als vollkommenstes „Christus-Nachbild“ (PNM 179) erweist. Neben Marias Vorbildcharakter für alle Menschen und insbesondere für die Frauen, erkennt Stein in Maria auch einen ‚Sonderberuf‘ im Erlösungswerk (PNM 179). Die Rede vom Sonderberuf, der eng mit der Individualität der Person zusammenhängt, muss nach Stein auf alle Menschen ausgeweitet werden:

„Es ist aber nicht besondere Auszeichnung weniger Erwählter, deren Namen die Weltgeschichte bewahrt, einen Sonderberuf zu haben. Jede Menschenseele ist von Gott geschaffen, jede erhält von ihm ein Gepräge, das sie von jeder andern unterscheidet; diese ihre Individualität soll *mit* ihrem Menschentum und mit ihrem Frauentum durch ihren Bildungsweg zur Entfaltung kommen. Und eine Berufung zu einem ihr entsprechenden Wirken ist in ihrer persönlichen Eigenart vorgezeichnet.“ (PNM 179f.)

Wir sind bei Steins Leitmotiv der von Gott geschaffenen Individualität jeder Person angelangt, die sie hier ausdrücklich auch auf die Berufung und das Ziel jeder menschlichen Person ausweitet. Doch wie begründet Stein ihre Annahme? Oder anders gefragt: Wie können die personale

bricht“ (GAHLINGS Ute, „Geschlechter-Realitäten. Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung“, ESJ 10 (2004) 131-156, hier 151).

¹¹⁴ Stein hebt bei Christus stärker seine Vorbildhaftigkeit für alle Menschen hervor, weil sie davon ausgeht, dass in Christus der Reichtum aller Menschen – Frauen und Männer – verborgen liegt; siehe EES 440.

Individualität und das darin enthaltene Ziel erkannt werden? Nach Stein wird die Mutter, die ganzheitlich und personal ausgerichtet ist (PNM 167), „besser als irgendein anderer Mensch geeignet sein, die Eigenart ihres Kindes zu erfassen und zu spüren, was ihm für seine möglichst vollkommene Entfaltung nottut“ (PNM 187). Und etwas weiter unten fügt sie hinzu, dass die „Erkenntnis der Individualität und ihrer Anforderungen durchschnittlich dem Mann weniger gelingt als der Frau“ (PNM 191), wohl deshalb weil das für diese Erkenntnis notwendige Einfühlungsvermögen von der personalen Ausrichtung abhängt, das Stein bei Frauen aufgrund ihrer weiblichen Eigenart als durchschnittlich feiner betrachtet. An den beiden zitierten Stellen geht es Stein um die spontane Erkenntnis der Individualität im alltäglichen Leben. Doch bereits an einer früheren Stelle hat sie sich mit verschiedenen Methoden auseinandergesetzt, die eine wissenschaftliche Erkenntnis auf verschiedenen Ebenen ermöglichen sollen (PNM 153-160). Nach der kurzen Erwähnung der naturwissenschaftlichen Methode geht Stein zur geisteswissenschaftlichen und speziell individualpsychologischen Methode über (PNM 154-156), welche die einzelnen psychischen Tatsachen im seelischen Gesamtzusammenhang untersucht. Nach Rudolf Allers¹¹⁵ darf der Pädagoge „nicht zu früh vo[r] einer vermeintlichen ‚unveränderlichen Anlage‘ haltmachen, sondern muß bei jedem Verhalten versuchen, es als eine Reaktion auf äußere Umstände aufzufassen, die unter andern Umständen anders verlaufen könnte. Was jenseits der Grenze liegt, auf die man bei diesem Verfahren stößt, was sich als praktisch unbeeinflussbar erweist, das will er als irrationalen Restbestand, als ein X angesehen wissen“ (PNM 155).

Das X in der Person, das nicht aus den Umständen ableitbar ist, verdient das Interesse des Forschenden. Allers geht davon aus, dass es weder geleugnet noch erkannt werden kann. Stein erklärt sich mit dieser Sichtweise der positiven Wissenschaften einverstanden, fügt jedoch hinzu, dass es mit einer philosophischen Methode möglich sei, das X zu untersuchen: „Ich möchte behaupten, dass sie [die Philosophie] imstande ist, noch ein Dreifaches (aber nur abstraktiv, nicht realiter Trennbares) aus diesem X zu analysieren: die Species des Menschen, die Species der Frau, die Individualität“ (PNM 156). Stein grenzt anschließend die Rede von der Philosophie auf die phänomenologische Methode Husserls ein, welche die ‚Intuition‘ oder ‚Wesensanschauung‘ als spezifisch philosophische Er-

¹¹⁵ Siehe ALLERS Rudolf, „Sexualpsychologie als Voraussetzung einer Sexualpädagogik“, in: Johann Peter Steffes (Hg.), *Sexualpädagogische Probleme*, Münster: Münsterverlag 1931, S. 1-67.

kenntnismöglichkeit herausstellt.¹¹⁶ Sie gesteht ein, dass diese Ausdrücke historisch belastet sind und zu vielerlei Missdeutungen führten. Sie selbst versteht „darunter die Erkenntnisleistung, die an konkreten Gegenständen ihre allgemeine Struktur zur Abhebung bringt: die uns z. B. ermöglicht zu sagen, was ein materielles Ding, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch überhaupt ist oder was der Sinn dieser Namen ist“ (PNM 156). Dabei geht es weder um ‚Gefühl‘ noch um ‚Instinkt‘, sondern vielmehr um eine abstraktive Fähigkeit, die geschult werden muss und die es „zum Rang einer wissenschaftlichen Methode zu erheben“ (PNM 157) gilt, wobei sie die Frage offen lässt, wie weit dieser Erkenntnisweg bereits gesichert ist.

Im Hinblick auf das allgemeine und das geschlechtliche Wesen der Person geht Stein von der Möglichkeit einer inhaltlichen Bestimmung aus. Doch für die Individualität der menschlichen Person meint Stein, dass nur ihre Zugehörigkeit zur Struktur der Person, ohne nähere Bestimmung ihres Wesens, gezeigt werden könne:

„Die Philosophie kann noch die *Individualität*, im Sinne von Einzigartigkeit, als zur Species des Menschen gehörig aufzeigen; die jeweilige Individualität zu erfassen, ist nicht ihre Sache, sondern die einer spezifischen Erfahrungsfunktion, von der wir im Umgang mit Menschen täglich Gebrauch machen.“ (PNM 161)

Aus diesem Zitat geht hervor, dass die Individualität unter einem formalen und einem inhaltlichen Aspekt betrachtet werden kann. Die Individualität gehört formal zum Aufbau jeder menschlicher Person. Doch inhaltlich betrachtet sind alle persönliche Eigenarten voneinander verschieden. Wir kommen daher zur Kurzformel, dass es in jeder Person eine persönliche Eigenart gibt und dass sie jeweils anders geartet ist. Steins Punkt ist, dass die philosophische Bemühung bis zur Individualität als in jeder Person existierend vordringt, sie aber nicht inhaltlich bestimmen kann. In der Philosophie geht es Stein zufolge nicht um das Wesen der persönlichen Eigenart, weil dafür keine Worte (PNM 154) und auch keine Vergleichsmöglichkeiten bestehen. Dagegen ist in der Pädagogik die Erkenntnis der Individualität grundlegend, weil die ganze Erziehung nicht nur den allgemein-menschlichen und den geschlechtlichen Fähigkeiten, sondern auch der persönlichen Eigenart anzupassen ist. Zur Erkenntnis der Individualität spricht Stein von „einer spezifischen Erfahrungsfunktion“, die sie schon früher Einfühlung nannte, und die im zwischenmenschlichen und alltäglichen Leben mehr oder weniger gut gelingen kann.

¹¹⁶ Siehe die eidetische Reduktion in Husserls *Ideen I*, Einleitung (S. 6 [4]) u. das ganze erste Kapitel über Tatsache und Wesen, §1-17 (S. 10-38 [7-32]).

Freilich sind auch hier dieselben Grenzen gesetzt: Die Individualität lässt sich weder ausdrücken noch mit anderen Personen vergleichen, aber etwas von ihr bekundet sich im Verhalten der Person, ohne dadurch ihren Geheimnischarakter zu verlieren. Auch wenn Stein die Theologie nur in der Frage nach der Frau erwähnt, so ist sie auch für die Individualität von höchster Bedeutung, denn jede Person ist in ihrer wesenhaften Individualität von Gott her und mit ihrem individuellen Ziel auf Gott hin geschaffen.

3. Systematisierung und Auswertung

In den untersuchten Übersetzungen und Vorträgen Edith Steins liess sich keine systematische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Individualität finden. Können wir dennoch eine Vertiefung ihres Verständnisses der Individualität gegenüber dem Frühwerk erkennen? Zunächst sind auch hier die terminologischen Verschiebungen zu nennen. Die Rede von der Seele wird von Stein im neuen katholischen und scholastischen Kontext in einem weiten Sinn verwendet, der das umfasst, was sie früher in ihren Jahrbuchbeiträgen als Psyche und Seele differenzierte. Neben die Rede vom Wesen oder vom Kern der Person tritt die Rede von der menschlichen Natur, was sich ebenfalls durch ihr neues Umfeld erklären lässt. Stein spricht auch weniger von Wesensstrukturen und drückt dieselbe Realität mit der Unterscheidung eines allgemeinen, spezifischen und individuellen Aspekts der Person aus, wozu sie die Begriffe ‚Genus‘, ‚Spezies‘ und ‚Individuum‘ verwendet.

Inhaltlich ist die Unterscheidung eines allgemeinen, spezifischen (männlichen oder weiblichen) und individuellen Aspekts der menschlichen Natur hervorzuheben. Nach Stein ist die menschliche Seele aufgrund ihrer allgemeinen Vermögen nicht fähig, mit einem Leib eine Einheit zu bilden. Gewisse Parameter müssen bereits eine individuelle Ausprägung haben, damit die substantielle Einheit mit einem Leib möglich wird. Diese individuelle Ausprägung der Vermögen mittels bestimmter Eigenschaften entspricht der schwachen, wesentlichen Individualität, wie wir sie im Frühwerk kennengelernt haben.¹¹⁷ Daneben kommt wieder die starke, wesentliche Individualität zur Sprache, die persönliche Note oder Eigenart, die Stein explizit als Geheimnis vorstellt.¹¹⁸

¹¹⁷ Siehe Fig. 8 auf S. 103.

¹¹⁸ Siehe „Wahrheit und Klarheit“, in: BEI 7.

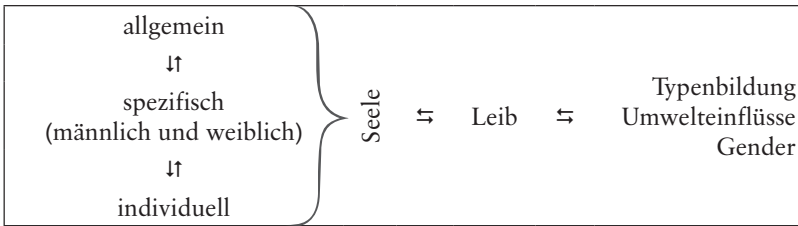


Fig. 9 Die Aspekte der menschlichen Person gemäss Steins Vorträgen zu Fragen der Pädagogik und der weiblichen Eigenart.

Das Schema gibt eine Interpretation von Steins konzisen Anspielungen in ihren Vorträgen. Steins Verständnis bleibt in der Linie ihres Frühwerks, wird aber insbesondere im Hinblick auf die Unterscheidung verschiedener Stufen der Allgemeinheit in der Seele präziser, wenn auch nicht wirklich vertieft. Die Vertiefung der These der geschlechtlichen und individuellen Eigenart findet vor allem in ihrer ersten Münsteraner Vorlesung zu den *Problemen der neueren Mädchenbildung* statt. Stein unterscheidet, wie in den Vorträgen, mehrere Aspekte, die in der Entwicklung der menschlichen Person zusammenspielen: die allgemeinemenschliche, die geschlechtliche und die individuelle Natur der Person sowie die Umwelteinflüsse. Die Komplexität der menschlichen Person unterbindet eine rein umweltorientierte Argumentationsweise. Beispielsweise genügt es für die Leugnung der weiblichen Art nicht zu zeigen, dass sich einige Frauen so verhalten, wie man es üblicherweise von Männern erwartet. Denn *erstens* kann die persönliche Eigenart die geschlechtliche Prägung modifizieren, und *zweitens* können die Umwelteinflüsse die geschlechtliche Natur weitgehend verdecken, so dass eine Person sich nicht unbedingt ihrer geschlechtlichen und individuellen Natur entsprechend verhält. In Bezug auf die Individualität darf beispielsweise nicht aus der Tatsache, dass Kinder durch eine sehr strenge Erziehung zu äusserlich sehr ähnlichen Menschen dressiert werden können, geschlossen werden, dass sie keine persönliche Eigenart haben. So wie die geschlechtliche Prägung kann auch die individuelle Prägung in der Erziehung ausgeschaltet sein, was nicht ausschliesst, dass sie unausgebildet weiter vorhanden ist und aktualisiert werden könnte. Die behavioristische Argumentation kann nicht prinzipiell die Möglichkeit einer wesenhaft geschlechtlichen und individuellen Eigenart ausschliessen, weil sie das Innere der Person – in Steins Perspektive die dreigliedrige menschliche Natur – unbegründet ausschliesst.¹¹⁹

¹¹⁹ Siehe BERGIUS Rudolf, Art. „Behaviorismus“, HWP 1 (1971) col. 817f. Nach Murphy kann die Grundannahme des Behaviorismus wie folgt ausgedrückt werden:

Neu sind im Verhältnis zum Frühwerk die theologischen Argumente in der Untersuchung der menschlichen Person, ihrer Seele und ihrer Individualität. In diesem Kapitel wurde deutlich, wie Stein an wichtigen Stellen Bibelzitate einführte, die ihre Anthropologie bestätigen oder die wenigstens in ihrem Rahmen interpretiert werden können.¹²⁰ Auffallenderweise betreffen die Bibelzitate insbesondere die Fragen nach dem Ursprung und dem Ziel der Personen (Schöpfung und Vollendung), die in einer rein philosophischen Untersuchung unbeantwortet bleiben müssten. In der Frage nach der personalen Individualität sind zwei Glaubensgeheimnisse und die damit verbundenen anthropologischen Konsequenzen von zentraler Bedeutung: einerseits das Geheimnis des trinitarischen Gottes sowie die damit verbundene anthropologische Aussage, dass die menschliche Person nach dem Abbild Gottes geschaffen ist (Gen 1, 26f.), und andererseits das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes (Joh 1, 14) sowie die daraus gefolgerte Aussage von der Menschheit oder der Kirche als Leib Christi (1 Kor 12, 27). Im Vortrag über *Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit* hat sich die Kombination von *imago Dei* und *Corpus Christi* als vielversprechender Ansatz für die Frage nach der personalen Individualität im Rahmen einer philosophisch-theologischen Anthropologie erwiesen. Die Kombination der beiden Elemente lässt Stein zufolge darauf schließen, dass in jeder Person ein Strahl Gottes abgebildet ist, so dass die Menschheit eine polyphone Harmonie aus Individualitäten bilden kann, je nachdem wie weit die Erlösungsordnung ins soziale Leben einzugehen vermag.

Am Anfang des Kapitels wurde die Hypothese aufgestellt, dass Steins theologische Argumente zur Bestätigung ihrer anthropologischen Überzeugungen von aussen an die Untersuchung herangetragen wurden und der

„Die Introspektion (Selbstwahrnehmung oder Phänomenanalyse) wird im B.[ehaviorismus] abgelehnt, weil Bewusstseinsphänomene prinzipiell nicht Gegenstand der Wissenschaft sein könnten, da sie nur je Einzelnen zugänglich seien“ (col. 817). Es ist nicht anzunehmen, dass der amerikanische Behaviorismus mit der Psychologismuskritik Husserls vertraut war.

¹²⁰ Siehe Gen 1, 26f. (Mensch als Abbild [des trinitarischen] Gottes); Mt 5, 48 und 22, 34-40; Gal 3, 28 (Ziel des Menschen: Vollkommenheit in der Gottes-, Nächsten- und rechten Selbstliebe); Gen 2, 4b-3, 24 (zweiter Schöpfungsbericht mit der geschlechtlichen Differenzierung); 1 Kor 11, 3; Eph 5, 22-33; 1 Tim 2, 9-15 (paulinische und deuteropaulinische Stellen zur Frau in der Ordnung der gefallenen Natur); Gal 3, 28; Mt 25, 14-30// (Gleichnis von den Talenten interpretiert im Sinne der individuellen Anlage) und 1 Kor 12 (die paulinische Rede von den Gnadengaben als der jeweiligen Person entsprechend).

Abkürzung der philosophischen Argumentation dienen.¹²¹ Diese Hypothese muss nuanciert werden. Stein hat bereits in ihrem Frühwerk die Notwendigkeit erkannt, dass Anthropologie ohne Theologie nicht vollendet werden kann.¹²² In diesem Kapitel wurde gezeigt, wie Stein die Fragen nach Ursprung und Zielbestimmung der menschlichen Person mit ihrer starken, wesentlichen Individualität von der Theologie her zu klären versucht. Im Rahmen der Übersetzungen und der Vorträge konnten wir keine vertiefte Klärung des Verhältnisses von philosophischer und theologischer Anthropologie erwarten. Dennoch haben wir festgestellt, dass Stein die wesentlichen Verknüpfungspunkte zwischen dem Geheimnis Gottes und dem Geheimnis der menschlichen Person bereits in ihren Vorträgen aufgespürt hat, auch wenn eine weiterreichende Untersuchung noch aussteht.

¹²¹ Siehe S. 121.

¹²² Siehe BRI 47, Brief 9 vom 20.2.1917; siehe dazu die Auswertung zum ersten Teil auf S. 110-112.

ZWEITES KAPITEL

Potenz und Akt

1. Situierung

Die Spannung zwischen der absorbierenden Unterrichtstätigkeit Edith Steins in Speyer und ihrem bei der Vortragstätigkeit und vielen persönlichen Kontakten¹ wachsendem Wunsch nach wissenschaftlicher Betätigung führte im Frühjahr 1931 zur Kündigung ihrer Anstellung in Speyer. Fortan widmete sie sich ganz der Redaktion eines Werks mit dem Titel *Potenz und Akt* (Sigel: PA²), das als Habilitationsschrift vorgesehen war. Die Habilitationsfähigkeit wurde Stein zwar zugesprochen, doch die Habilitation selbst scheiterte an mehreren Orten aus verschiedenen, vor allem wirtschaftlichen Gründen.³ In *Potenz und Akt* geht es ihr darum, Thomas von Aquin mit der Phänomenologie Husserlscher Prägung in einen Dialog zu bringen. Dieser Versuch reifte lange, seitdem sie 1925 mit

¹ Siehe SBB I, 151, Brief 130 vom 6.1.1931 an Heinrich Finke. Nach Stein habe Finke sie bereits an Ostern 1929 ermahnt, ihr „Pfund nicht zu vergraben“, was bis anfangs 1931 „noch von mancher andern Seite geschehen“ sei.

² Siehe Fussnote 16 auf S. 5. Der Titel wurde in der spanischen Übersetzung vom Bearbeiter Julen Urkiza zu *Akt und Potenz* umgestellt. Er begründet seine Meinung ausführlich damit, dass Stein in ihren Briefen, im Werk selbst und in *Endliches und ewiges Sein* meistens von *Akt und Potenz* spreche. Auch Hedwig Conrad-Martius und Alexandre Koyré, denen Stein Exemplare der Schrift zukommen liess, beziehen sich mit dem Titel *Akt und Potenz* auf das Werk. Der einzige Grund für den Titel *Potenz und Akt* sei die Tatsache, dass Stein das maschinengeschriebene Titelblatt, das deutlich *Potenz und Akt* trägt, nicht korrigiert habe; URKIZA Julen, „Nota introductoria“, in: Edith Stein, Obras completas, Bd. 3, S. 225-236, hier S. 229-232. In inhaltlicher Hinsicht macht der Titel *Potenz und Akt* Sinn, weil er den Aufstieg vom endlichen, potenziellen Sein zum ewig aktuellen Sein verdeutlicht, wie es ja auch der unbestrittene Titel *Endliches und ewiges Sein* des überarbeiteten Werks nahe legt.

³ Der Habilitationsversuch in Freiburg scheiterte aufgrund der Wirtschaftskrise. Ein weiterer Versuch in Breslau und die Möglichkeit einer Berufung an eine neu zu gründende ‚preußische pädagogische Akademie‘ zerschlugen sich ebenfalls, bis Stein am 1. März 1932 an das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster berufen wurde (siehe BRI 224, Brief 151 vom 29.11.1931; siehe SEPP Hans Rainer, „Einführung des Bearbeiters“, in: PA XI-XXXVII, hier XII-XIV; siehe URKIZA Julen, „Nota introductoria“, in: Edith Stein, Obras completas, Bd. 3, S. 226-228; siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 200-203).

der Übersetzung von Thomas' *De veritate* begonnen hatte und seit ihrem Beitrag über *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino*⁴ in der Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag (1929).

Für die thematische Auseinandersetzung zwischen Phänomenologie und Scholastik wählt Stein zwei korrelative Grundbegriffe bei Thomas: Akt und Potenz. Terminologisch arbeitet Stein heraus, dass mit diesem Begriffspaar mindestens drei verschiedene Ebenen gemeint sind: Akt und Potenz *erstens* im Gegenstand als Form und Materie; *zweitens* der Seinsakt und die Möglichkeit dazu, das heisst, ob die Gegenstände existieren oder existieren können (Aktualität und Potentialität); *drittens* der Tätigkeitsakt oder die Fähigkeit dazu (Aktivität und Fähigkeit zur Aktivität).⁵ Nach Stein ist der moderne Aktbegriff auf die dritte Ebene eingeschränkt. Von sich selbst sagt sie, dass sie in ihren Frühwerken den Aktbegriff in dieser Weise verwendete,⁶ etwa wenn sie in *Psychische Kausalität* einen Akt im Anschluss an Husserl als intentionales Erlebnis definierte (PK 35 [34]).

Begriffspaar Akt-Potenz	Akt	Potenz
1. Ebene: Gegenstand	Form	Materie
2. Ebene: (mögliche) Existenz des Gegenstands	Aktualität, Seinsakt	Potenzialität, Möglichkeit zur Aktualität
3. Ebene: (mögliche) Aktivität des existierenden Gegenstands	Aktivität, Tätigkeitsakt	Fähigkeit zur Aktivität

Fig. 10 Die drei Ebenen der Unterscheidung zwischen Akt und Potenz.⁷

⁴ Siehe STEIN Edith, „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung“, JPPF Ergänzungsband (1929) 315-338, neu in ESGA 9, S. 119-142. Das Original wurde von Stein in Dialogform abgefasst und auf Verlangen Heideggers in Aufsatzform umgeschrieben, um in der Festschrift veröffentlicht zu werden; siehe „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, in: ESGA 9, S. 91-118.

⁵ Siehe PA 83f.: Stein zählt diese drei Bedeutungen nur im Hinblick auf den Akt auf; die korrelative Bedeutung von Potenz kann aber daraus erschlossen werden. Siehe ebenfalls auf S. 37, wo sie diese Unterscheidung in anderer Reihenfolge und anders formuliert gleichermassen auf Akt und Potenz bezieht.

⁶ Siehe PA 83, Fussnote 2.

⁷ Siehe PA 83 u. 37.

Obwohl Stein den Akt- und Potenzbegriff in ihrem Frühwerk enger fasste als die Scholastiker, heisst das nicht gleichzeitig, dass in ihrer Phänomenologie die Realität der beiden ersten Ebenen nicht behandelt würde.⁸ Ontologisch betrachtet sind die beiden ersten Ebenen vorausgesetzt für die Aktivität, oder Fähigkeit zur Aktivität, aber in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist die Aktivität für Stein der Ausgangspunkt.⁹ Im ersten Kapitel von *Potenz und Akt* geht sie in der Linie von Augustinus, Descartes und Husserl von der schlichten Tatsache unseres Seins aus, um von dieser immanenten Seinssphäre zur transzendenten zu gelangen, „die sich in der Immanenz [als Existenzbekundung] ankündigt“ (PA 16).¹⁰ In der Bekundung der transzendenten Seinssphäre, die Stein „Außenwelt“ (PA 18) nennt, ist die zweite Ebene (der Seinsakt und die Möglichkeit dazu) angesprochen, und im Hinblick auf alles – mit Ausnahme Gottes – erkennt Stein die Unterscheidung zwischen Form und Materie als die grundlegende Unterscheidung in allen Gegenständen.

Ausgehend vom Begriffspaar Potenz und Akt ist es Stein möglich, eine formale und materiale Ontologie zu beginnen,¹¹ die einerseits die formalen Schlüsselbegriffe wie ‚Gegenstand‘, ‚Was‘ und ‚Sein‘ einführt (PA 22), sowie andererseits die drei grossen materialen Regionen des Seins – das materielle, das geistige und das leiblich-seelische Sein – analysiert. Mit der Frage nach dem Geist und nach der Seele gelangen wir wieder zu unserer

⁸ Im Hinblick auf die zweite Ebene wird bei Husserl in der transzendentalen Reduktion die Unterscheidung zwischen Aktualität und Potentialität eingeklammert. In dieser Hinsicht ist ihm Stein nicht gefolgt, auch wenn sie den methodischen Ausgangspunkt in der immanenten Bewusstseinssphäre mit Husserl teilt.

⁹ Hans Rainer Sepp zitiert in seiner Einführung Steins Aussage, gemäss welcher die Untersuchung selbst Rechenschaft über die Methode der Analyse abgibt (siehe PA 5). Sepp gesteht ein, dass Stein im Rahmen ihrer Untersuchung über ihre Methode Rechenschaft abgibt (insbesondere PA 9-20), doch wäre für Nicht-Phänomenologen eine ausführlichere Aufweisung ihrer Methode durchaus wünschenswert (siehe SEPP Hans Rainer, „Einführung des Bearbeiters“, in: PA XXXIf.).

¹⁰ Stein kommt hier auch auf einen möglichen Gottesbeweis zu sprechen, der von der Hinfälligkeit unseres Seins und von der Möglichkeit einer Existenzbekundung des reinen Seins in der Immanenz ausgeht (siehe PA 16f.). Die Sphäre des reinen Seins bezeichnet Stein als eine weitere transzendente Sphäre unter dem Titel „Überwelt“ (PA 18).

¹¹ Siehe als Hintergrund den Artikel von ALES BELLO Angela, „Ontology and Phenomenology“, in: Roberto Poli, Johanna Seibt (Hg.), *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, Dordrecht u.a.: Springer 2010, S. 287-328, bes. S. 312-314.

Fragestellung nach der qualitativen Individualität, die wir nun eingehender untersuchen wollen.¹²

2. Untersuchung des Werks

Im Anschluss an Thomas von Aquin behandelt Edith Stein die Frage der Individualität und Individuation allgemein im Hinblick auf die verschiedensten Gegenstände.¹³ In *Potenz und Akt* zielt sie in den ersten Kapiteln auf eine allgemeine Ontologie ab, die alle Formen und Seinsweisen integrieren soll. Und dennoch stellen wir fest, dass Stein in den beiden letzten und ausführlichsten Kapiteln der Arbeit¹⁴ ihr Interesse auf die menschliche Person richtet. Die beiden Kapitel schliessen mit einer ausführlichen Betrachtung des menschlichen Geists respektive der leiblich-seelischen Konstitution des Menschen, so dass man sagen kann, Steins Ontologie münde in eine Anthropologie ein. Stein schafft sich mit ihren ontologischen Erörterungen in den ersten vier Kapiteln die begrifflichen Mittel, um ihrem anthropologischen Interesse nachzugehen. Insbesondere die Untersuchungen über die Tierwelt und die Engel helfen dabei, die Eigentümlichkeit der menschlichen Person genauer herauszuarbeiten und abzugrenzen.

In den Kapiteln eins bis vier geht Stein auf verschiedene Begriffe ein, die sie später in der Untersuchung über die Individualität der menschlichen Person verwenden wird. Der Begriff ‚Individualität‘ wird eingeführt und als eine Doppelform verstanden: eine Form, „in der die ‚haecceitas‘¹⁵

¹² Siehe BETSCHART Christof, „*Quid and Quale*. Reflections on a Possible Complementarity Between Metaphysical and Phenomenological Approaches to Personal Individuality in Edith Stein’s *Potenz und Akt*“, in: Mette Lebeck, John Haydn Gurmin (Hg.), *Intersubjectivity, Humanity, Being. Edith Stein’s Phenomenology and Christian Philosophy*, Bern/Boston: Peter Lang 2015, S. 211-228. Die Frage nach der formalen Individualität wäre bei Stein unter dem formalen Gegenstandsbegriff zu behandeln, insofern Gegenstände entweder Genus, Spezies oder Individuum sein können (siehe PA 35 mit einem Schema Steins).

¹³ Siehe S. 118f.

¹⁴ Die Kapitel fünf und sechs machen quantitativ über zwei Drittel der Arbeit aus; siehe PA 83-268.

¹⁵ Der Ausdruck *haecceitas*, der bei Stein nur in PA 29 zweimal steht, wird meistens mit Duns Scotus in Verbindung gebracht. Wahrscheinlich war sich Stein dessen bewusst, auch wenn sie Scotus *erstens* nicht nennt, sich *zweitens* noch nicht mit ihm beschäftigte (ausser indirekt in ihrer Koyré-Übersetzung) und ihre Auffassung *drittens* in *Potenz und Akt* aufgrund ihrer eigenen phänomenologischen Studien in

(das ‚dieses sein‘) in der ‚quidditas‘ begründet ist, und eine[...], bei der ihr Grund außerhalb des Quid liegt“ (PA 29).¹⁶ Gemäss dieser Doppelform der Individualität ist ein Gegenstand individuell, weil er entweder „eine eigene Spezies“ (PA 28) oder ein Exemplar einer Spezies ist.¹⁷ Auf welche Weise die menschlichen Personen individuell sind, lässt Stein unbeantwortet (PA 28). An späterer Stelle nimmt sie Thomas’ Auffassung der Individuation durch die *materia signata* positiv auf, fügt aber sogleich bei: „In all dem stecken noch ungelöste Probleme“ (PA 74).

Ein wichtiger Begriff in Steins Untersuchung ist das *Quale*, das zum *Quid* hinzukomme. Nach ihrem Verständnis ist jeder Gegenstand nicht nur irgendetwas (*Quid*), sondern auch irgendwie (*Quale*), wobei beide Aspekte untrennbar zum Gegenstand gehören: „Wenn das *Quale* neben dem *Quid* eine Stelle hat, so muß es von ihm unterschieden sein, es muß sich davon mindestens abstraktiv abheben, wenn auch nicht realiter trennen lassen“ (PA 27). Stein fügt hinzu, dass nur ein einfaches *Quid* ein *Quale* habe, wohingegen zu einem zusammengesetzten *Quid* akzidentelle Qualitäten gehören, die sich wandeln können. Der Unterschied zwischen einem wesenhaften *Quale* und akzidentellen Qualitäten bedarf weiterer Vertiefung.¹⁸ An dieser Stelle gibt Stein als Beispiel die mögliche Unter-

kritischer Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin präsentiert. Eine Affinität zwischen Scotus und Stein in der Frage nach der Individualität schliesst das selbstverständlich nicht aus. In Bezug auf Scotus ist zu sagen, dass der Ausdruck *haecceitas* von ihm eher selten verwendet wird und vielleicht nicht unbedingt repräsentativ für seine Auffassung der Individualität ist: siehe WOLTER Allan B., „John Duns Scotus“, in: Gracia Jorge J.E. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, New York: State University of New York 1994, S. 271-298, hier S. 290f.; NOONE Timothy B., „Individuation in Scotus“, *ACPQ* 69 (1995) 527-542, hier 537; ALFIERI Francesco, „Il ‚*principium individuationis*‘ e il ‚fondamento ultimo‘ dell’essere individuale. D. Scoto e la rilettura fenomenologica di E. Stein“, in: Mobeen Shahid und Francesco Alfieri (Hg.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari: Laterza 2009, S. 209-259, hier S. 242-244.

¹⁶ Diese Unterscheidung Steins entspricht derjenigen zwischen einer wesentlichen und unwesentlichen Individualität im Frühwerk; siehe Fig. 8 im ersten Teil auf S. 103; siehe REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, S. 96f., wo Redmond ausgehend von der genannten Doppelform zwischen „[i]ndividuación externa e interna“ unterscheidet. Redmonds Artikel bezieht sich ausschliesslich auf Steins Verständnis der Individualität in *Potenz und Akt*.

¹⁷ Stein spricht bei der zweiten Form auch von „äußerer Individuation“ (PA 39).

¹⁸ Als erkenntnistheoretischen Zugang zu dieser Frage gibt Stein die materiale, geistige Anschauung oder Intuition an (siehe PA 57), wie wir sie bereits im Frühwerk untersucht haben.

scheidung von *Quid* und *Quale* in Gott: Wenn von Gott gesagt wird, dass er allein gut sei, dann sei die Güte als sein *Quale* zu verstehen. Dabei unterstreicht Stein ausdrücklich, dass diese Auffassung die Einfachheit Gottes nicht in Frage stelle. Das wäre nur der Fall, wenn von Gott akzidentelle Qualitäten ausgesagt würden. Es bleibt zu zeigen, wie Stein für die menschliche Person etwas Analoges annimmt, wenn sie in ihrer Untersuchung zum Kern der Person (PA 122-147) auf die Herausstellung eines einfachen *Quid*, dem ein einfaches *Quale* zugehört, abzielt.

2.1 Der Menschengeist und der Kern der Person (Kapitel 5)

Im fünften Kapitel von *Potenz und Akt* mit dem Titel *Versuch einer Bestimmung des Geistigen* stellt Stein die Frage nach der Individuation in Bezug auf die geistigen Individuen.

„Es kann gerade hier [bei den geistigen Individuen] die Spezies selbst das Individuierende sein (nach Thomas ist es so bei den Engeln); es ist auch denkbar, daß die Spezies Individuation erfährt durch Bindung des geistigen Subjekts an ein Stück Materie, den materiellen Leib (so ist es nach Thomas bei den menschlichen Individuen, wir nehmen zu dieser Auffassung hier noch nicht Stellung). Es kommt aber noch ein drittes in Betracht: Das Ich als solches ist Individuum, auch abgesehen von der Bindung an einen materiellen Leib und ohne Berücksichtigung der Spezies, die es qualitativ von anderen unterscheidet.“ (PA 85f.)

Die beiden ersten Varianten für die Individuation geistiger Individuen entsprechen der oben vorgestellten Doppelform der Individualität (PA 28f. u. 74). Die Interpretation von Thomas, gemäss welcher jeder Engel eine individuelle Spezies sei und gemäss welcher jede menschliche Person durch die Bindung an ein Stück Materie individuiert werde, kann als Topos der damaligen Thomas-Interpretation angesehen werden, der Stein geläufig war. Interessant ist vor allem, dass Steins dritter Vorschlag einer Individuation durch das Ich in die Nähe einer Thomas-Interpretation rückt, welche die Individuation der Gegenstände im Seinsakt erblickt.¹⁹

¹⁹ Siehe OWENS Joseph, „Thomas Aquinas“, in: Gracia Jorge J. E. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, New York: State University of New York Press 1994, S. 173-194, hier S. 188: „[I]n the real order the basic cause of individuality for him [Thomas] is existence“; siehe MAURER Armand, *Medieval Philosophy*, New York: Random House 1962, S. 178f.; BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 202; siehe HAYA Fernando, „Individualidad e individuación según Edith Stein“, S. 170-173. Siehe ebenfalls SECRETAN Philibert, „Essence et personne. Contribution à la connaissance d’Edith Stein“, *FZPhTh* 26 (1979) 481-504, hier 503f., wo Secretan davon ausgeht, dass die Individualität in

Stein erkennt offenbar einen Zusammenhang zwischen dem Seinsakt menschlicher Personen und dem ursprünglichen Selbstbewusstsein, wie es in der Folge des obigen Zitats deutlich wird: „Es liegt das Gesondertsein [des Ich] von allem andern in seinem Sein und ist für es selbst faßbar in dem Bewußtsein seiner selbst, das etwas unverwechselbar Verschiedenes ist von jedem Bewußtsein von etwas anderem“ (PA 86). Was bei den Phänomenologen vor allem unter dem Gesichtspunkt des Bewusstseins betrachtet wird und von Stein schon im Frühwerk²⁰ thematisiert wurde, ist bei Thomas unter dem Gesichtspunkt des Seins, oder noch präziser des Seinsaktes, zu sehen. Wenn diese Interpretation zutrifft, dann ist Stein mit ihrer phänomenologischen Einsicht näher bei Thomas, als es die Thomas-Interpreten und Stein selbst für möglich gehalten hätten.²¹

Gleichzeitig gilt dieses Argument nur für das eigene Ich, weil wir uns in unserem Ich als gesondert von allem anderen erfassen. Dieses Bewusstsein des eigenen Ichseins können wir nicht an Stelle anderer Personen vollziehen: „Die Unterscheidung anderer Subjekte als des eigenen voneinander aber ist nur auf Grund eines der beiden genannten qualitativ besondernden Individuationsprinzipien [eine individuelle Spezies oder die Bindung der Spezies an ein Stück Materie] möglich. Wenn aber auch das Ich als solches individuiert ist ohne Qualifikation, so ist doch noch nicht damit gesagt, daß es ohne Qualifikation sein könnte“ (PA 86). Steins Idee ist hier, dass die Individuation durch das Ich nicht als exklusive Alternative zu den beiden ersten Lösungsvorschlägen zu sehen ist, sondern mit den beiden Auffassungen zusammengehen kann oder sogar muss. Ein reines und qualitätsloses Ich ist zwar denkbar, aber tatsächlich sind wir uns selbst in Erlebnissen bewusst, in denen wir leben. Dieses Leben ist von dem qualifiziert, was Stein eine „geistige“ und „individuelle Substanz“ (PA 86) nennt, die sich in der Qualität der Erlebnisse bekundet. In neuer Terminologie wird hier von Stein ausgedrückt, dass wir uns vermittelt durch unsere Erlebnisse immer schon als ein qualifiziertes Ich erfassen. Diese Qualifikation entspringt nicht in erster Linie der Bindung an ein Stück Materie, sondern wird von Stein als das verstanden, was jede Person wesensmässig von innen her qualifiziert. Steins Auffassung der personalen Individualität kombiniert folglich das immer schon individuelle Ich mit

der menschlichen Existenz liege.

²⁰ Siehe dazu PE 54 [41] und Eph 104.

²¹ Bereits an dieser Stelle muss vorweggenommen werden, dass Stein in *Endliches und ewiges Sein* das ursprüngliche Bewusstsein nicht mehr mit dem Seinsakt, sondern mit dem Selbstand oder dem Trägersein verbindet (siehe EES 294f.), was sie in *Potenz und Akt* noch nicht thematisiert.

einer wesensmässigen Qualifizierung, die im Sinne einer eigenen Spezies für jede menschliche Person interpretiert werden kann.²²

Stein zählt auch die menschlichen Personen zu den geistigen Individuen, und so mündet ihr Geistkapitel in den *Versuch einer Bestimmung des Menschengeistes* (PA 113-147). Sie ist sich durchaus bewusst, dass die Betrachtung der menschlichen Person als Geist eine Abstraktion bedeutet, weil „zum Verständnis des Menschengeistes [...] seine Gestaltung als Seele im Menschenleibe“ (PA 113) berücksichtigt werden muss. Dank der abstraktiven Verstandesarbeit sei eine „in allgemeine Begriffe und Worte faßbare Erkenntnis“ (PA 119) der geistigen Person ihrem allgemeinen Wesen nach möglich. Doch „[w]as ich als geistiges Individuum bin“ (PA 119), das kann höchstens mit einem Eigennamen ausgedrückt werden. Eine verstandesmässige Durchdringung unseres individuellen Wesens sei nicht möglich, sondern es bleibe nur die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis von uns in einem Fühlen, das Stein als Akt des Gemüts versteht. In diesem Fühlen kann sich das bekunden, was die Person in sich selbst ist und was von Stein als Kern der Person bezeichnet wird. Folglich bezeichnet der Kern bei Stein den Menschengeist in seiner Individualität und erhält eine zentrale Stellung in ihrer Untersuchung (PA 122-147).

Stein schafft mit der Untersuchung des Kerns der Person einen Bezug zu ihrem Frühwerk, den sie in einer Fussnote mit dem Verweis auf ihre Dissertation und auf *Individuum und Gemeinschaft* belegt.²³ Wie im Frühwerk meint Stein mit dem Kern weder die sinnlichen oder geistigen Akte, noch die sinnlichen oder geistigen Fähigkeiten, sondern das, was dem Wandel der Person zugrunde liegt²⁴ und was sie im Kontext der

²² Diese Auffassung wird Stein in *Endliches und ewiges Sein* noch einmal revidieren (siehe EES 424f.).

²³ Siehe PA 122, Fussnote 2 zitiert PE 116ff. [109ff.] und IG 189ff. [204ff.].

²⁴ In der *Einführung in die Philosophie* hat sich gezeigt, dass nach Stein dem Kern der Person ein letztes qualitatives Moment innewohne und dass er auch die ursprüngliche Anlage umfasse (siehe EPH 134; siehe auch IG 214). In *Potenz und Akt* gibt Stein zu bedenken, dass mit ‚Anlage‘ sowohl das positive Seinsmass, „womit es [jedes endliche Seiende] das absolute Seiende nachbildet“ (PA 140) als auch das Hemmende gemeint ist, welches das Erreichen des Höchstmasses verhindert. „Die ‚Anlage‘, die der Mensch mit zur Welt bringt, die Gesamtheit seines potentiellen Seins, umfaßt das beides. Unter dem Kern der Person haben wir dagegen offenbar nur das Positive zu verstehen“ (PA 140). Stein verdeutlicht die Unterscheidung mit einer Interpretation des Reinigungsortes, gemäss welcher in der Reinigung nichts Positives vernichtet, sondern nur die Hemmnisse entfernt werden (siehe PA 141). Etwas weiter unten spricht Stein davon, dass das aktuelle Leben nicht ausschliesslich im Kern fundiert sei, sondern auch in der Anlage begründet sein könne, von der sie

scholastischen Philosophie ‚substantiale Form‘ oder ‚Substanz der Seele‘²⁵ nennt. Neu im Vergleich zum Frühwerk sind die spezifisch metaphysischen Fragen, mit denen Stein ihre Untersuchung des Kerns vertiefen will. Gegen Ende ihrer Untersuchung synthetisiert Stein die Fragen in folgender Reihenfolge:

„Vier Fragen tauchten in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder auf und scheinen hier zu dieser, da zu einer entgegengesetzten Antwort zu drängen: 1. Ist der Kern der Person etwas Aktuelles oder Potentielles? 2. Ist er etwas Einfaches oder etwas Teilbares? 3. Ist er etwas Wandelbares oder Unwandelbares? 4. Ist das aktuelle Leben der Person ganz oder nur teilweise im Kern verankert, oder kann es gar ganz ohne Beteiligung des Kerns – ‚unpersönlich‘ – verlaufen?“ (PA 145f.)

In der *ersten Frage* nach der Aktualität oder Potentialität des Kerns der Person wird von Stein zugestanden, dass sich der Kern mehr oder weniger im Leben auswirke, so dass er in Bezug auf das bewusste Leben der Person potentiell sei.²⁶ Damit ist bereits die *vierte Frage* nach der Beteiligung des Lebens am Kern angesprochen, wo Stein die Möglichkeit eines ‚unpersönlichen‘ Lebens annimmt, in der Linie des ‚seelenlosen‘ Verhaltens von *Individuum und Gemeinschaft* (IG 197 [212]).²⁷ Doch der Kern selbst wird von Stein als aktuell bezeichnet, weil seine Möglichkeit zur Verwirklichung im Leben der Person eine *wirkliche* Grundlage ist: „[S]ofern Aktualität als Wirklichkeit im Gegensatz zu bloßer Möglichkeit, Akt als Seinsakt, gedeutet wird, hat der Kern der Person aktuelles Sein“ (PA 129). Der Kern der Person hat seine Aktualität nicht aus sich, sondern er wird vom Seinsakt aktualisiert. Folglich ist der Kern der Person nur in der konkret existierenden Person aktuell. Gleichzeitig wird der Seinsakt vom Kern der Person eingeschränkt.²⁸ Damit sagen wir in anderer Terminologie, was wir oben bei den verschiedenen Arten der Individuation fest-

vermutet, dass sie *de ratione materiae* sei (siehe PA 147). Offenbar muss hier die nicht im Kern angelegte, hinderliche Anlage gemeint sein.

²⁵ Siehe Fussnote 69 auf S. 181 zur substantialen Form und Fussnote 56 auf S. 176 zur Substanz der Seele.

²⁶ Siehe SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person*, S. 141.

²⁷ Auch hier sind wie im Frühwerk dieselben erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten angesprochen: Wenn sich der Kern der Person nur bedingt im Leben der Person auswirkt, so ist die Erkenntnis des Kerns zwar nicht prinzipiell, aber *de facto* erschwert oder sogar verunmöglichlicht.

²⁸ Siehe GILSON Etienne, „L’être et l’existence“, in: *L’être et l’essence*, Paris: Vrin ³1972 (1948), S. 81-123, hier S. 112f.; siehe OWENS Joseph, „Thomas Aquinas“, S. 176.

gehalten haben (PA 85f.): Die grundlegende Individuation im Seinsakt, der im Bewusstsein seiner selbst fassbar wird, schliesst eine Qualifikation – das heisst den Kern der Person – nicht aus. Der Seinsakt wird vom Kern der Person qualifiziert.

Auch die *zweite Frage* nach der Einfachheit oder Teilbarkeit erhält eine ambivalente Behandlung. Was versteht Stein unter Einfachheit? Sie hat vermutlich die dritte *Logische Untersuchung* im Hinterkopf, wo Husserl zwei verschiedene Bedeutungen von Einfachheit einführt. Gemäss einer ersten Bedeutung wird ‚einfach‘ mit „keine Teile habend“²⁹ definiert. Gemäss einer zweiten Bedeutung kann als einfach verstanden werden, „was sich nicht in eine Mehrheit von Teilen ‚auseinanderlegen‘ läßt, d.h. worin nicht mindestens zwei *disjunkte* Teile zu unterscheiden sind“.³⁰ Hier schliesst die Einfachheit nicht grundsätzlich Teile, sondern nur disjunkte Teile aus.³¹ Wenn sich Stein bemüht zu zeigen, dass der Kern der Person ein einfaches *Quale* (PA 127 u. 146) habe, dann situiert sie sich in der zweiten Bedeutung von Einfachheit. Diese Interpretation ist notwendig, weil Steins Annahme, dass das einfache *Quale* ein Dreifaltiges mit je individueller Tiefe, Spannweite und Kraft sei (PA 128³²), sonst widersprüchlich wäre. Es bliebe zu zeigen, wie dieser Ansatz allenfalls den Zugang zu einer trinitätstheologischen Untersuchung eröffnen würde. An dieser Stelle halten wir lediglich fest, dass Stein zufolge die Tiefe, die Spannweite und die Kraft zwar Teile, aber keine disjunkten Teile des Kerns sind.

Die *dritte Frage* nach der Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit des Kerns gibt ebenfalls Anlass zu einer differenzierten Beurteilung. Insofern der Kern für die Entwicklung der konkreten Person vorausgesetzt ist, wird der Kern selbst als unwandelbar betrachtet, so wie Stein bereits im Frühwerk vom identischen Kern (EPh 134) sprach. Doch ebenfalls im Frühwerk sprach sie von der Entfaltung der Persönlichkeit (EPh 103³³), inso-

²⁹ HUSSERL, LU III, S. 229 [B 227].

³⁰ HUSSERL, LU III, S. 229 [B 227].

³¹ Als Beispiel für disjunkte Teile führt Husserl das Verhältnis von Ausdehnung zur Farbe an und als Beispiel für nicht disjunkte Teile das Verhältnis von Farbe zur roten Farbe; siehe HUSSERL, LU III, S. 229f. [B 227].

³² Dasselbe Verständnis von Einfachheit ist in anderer Hinsicht in der Frage nach dem Wesen der Seele vorausgesetzt. Stein zufolge ist das Allgemeine, Spezielle und Individuelle im einfachen Wesen der Seele untrennbar miteinander verbunden (siehe PA 173). Das Verhältnis von Allgemeinem, Speziellem und Individuellem ist analog zum Beispiel der Farbe (Farbe, bestimmte Farbe, bestimmte Farbnuance).

³³ Siehe Fussnote 42 auf S. 55 im Kapitel zur *Einführung in die Philosophie*.

fern in der Person eine innere Dynamik zur Verwirklichung drängt.³⁴ Diese teleologische Auffassung wird von Stein in *Potenz und Akt* erstmals als eine Wandlung des Kerns aufgefasst (PA 146f.). Wir sind folglich mit der Tatsache konfrontiert, dass Stein den Kern unter einem Gesichtspunkt als unwandelbar und unter einem anderen als wandelbar darstellt. Dies lässt sich damit erklären, dass die Untersuchung des Kerns der Person zwei Elemente miteinander verbindet, so dass unter dem Kern *erstens* das gemeint ist, „was sie [die Person] in sich selbst ist und was [*zweitens*] vorschreibt, wie ihr Leben verlaufen und was sie selbst werden kann oder soll“ (PA 139). In Bezug auf das, was die Person in sich selbst ist, wird dem Kern die Unwandelbarkeit zugeschrieben, doch in Bezug auf das, was derselbe Kern als Ziel vorschreibt, ist der Kern als wandelbar zu betrachten.

Die Untersuchung der Wandelbarkeit des Kerns verschiebt Stein auf ihr sechstes Kapitel (PA 123 u. 147), wo die Frage unter dem Gesichtspunkt des Innersten der Seele einen neuen Kontext erhält. Diese Aufschiebung ist bedeutungsvoll, weil hier die Abstraktion deutlich wird, die Steins Rede vom Kern impliziert. Der Kern wird von Stein als die Bildungswurzel der konkreten Person verstanden, jedoch ohne als Kern in den Entwicklungsgang der Person einzugehen, so dass der Kern nicht mit der konkreten Person gleichgesetzt werden kann. Die Schwierigkeit der Abstraktion besteht darin, dass die Frage nach dem Kern unabhängig von der konkreten Person gestellt werden kann. Sobald aber die Frage nach dem Ziel hinzukommt, kann die Abstraktion nicht aufrechterhalten werden, weil sich das Ziel notwendigerweise im konkreten Leben verwirklicht. Eben deshalb meint Stein gegen Ende ihres Geist-Kapitels, dass „eine ausreichende Analyse der *menschlichen Person* nicht möglich vom rein Geistigen her [ist], sondern erst, wenn man ihre Gestaltung in Leib und Seele in Betracht zieht“ (PA 147). Damit ist auf das sechste Kapitel verwiesen, wo die Frage im Rahmen der konkreten, leiblich-seelischen Person behandelt wird.

2.2 Steins Verständnis der personalen Individualität (Kapitel 6)

Zu Beginn ihres sechsten Kapitels verbindet Stein die beiden vorhergehenden Kapitel mit ihren Versuchen zur Bestimmung des Materiellen und des Geistigen, denn „[d]ie Dinge, mit denen wir in der Erfahrung zu

³⁴ Stein spricht nie explizit von einer Entfaltung des Kerns, sondern nur einmal in *Individuum und Gemeinschaft* erwoh sie in Bezug auf die Seele die Möglichkeit einer „Verwandlung durch eine ‚jenseitige‘ Macht“ (IG 195 [210]).

tun haben, sind Einheiten aus Geist und Materie,³⁵ durch den Geist geformte Materie“ (PA 153). Der Titel dieses letzten und längsten Kapitels „Die endlichen Dinge als Stufenreich geformter Materie“ (PA 153-268) erhält von Stein den Zusatz „Durchgeführt in Auseinandersetzung mit H. Conrad-Martius’ *Metaphysischen Gesprächen*“. Hier wird eine Verschiedenheit gegenüber der vorhergehenden Untersuchung des Kerns ersichtlich: In ihren Ausführungen zum Kern der Person untersuchte Stein die Frage eigenständig im Anschluss an ihre Frühwerke. In der Frage nach der Seele bezieht sie sich auf Hedwig Conrad-Martius³⁶ und gleichzeitig auf einige *quaestiones disputatae* bei Thomas von Aquin.³⁷ Man kann sich fragen ob es Stein gelungen ist, ihren eigenen Weg in Auseinandersetzung mit diesen zwei sehr unterschiedlichen Ansätzen zu finden. Sie erachtete eine vollständige Überarbeitung der letzten Kapitel von *Potenz und Akt* für unerlässlich, als sie 1935 im Karmel zur Wiederaufnahme der Arbeit aufgefordert wurde.³⁸

Im Dialog mit Conrad-Martius verhehlt Stein die Differenzen nicht. In einer Fussnote sagt sie, dass sich Conrad-Martius bemühe, „Seele‘ gegen ‚Geist‘ ausschließend abzugrenzen“, wohingegen Stein im Anschluss an Thomas versuche, die Seele „als ein *geistiges* Gebilde eigener Art zu

³⁵ Stein meint damit nicht nur die menschlichen Personen, sondern auch die materiellen Dinge, die ihrer Meinung nach in ihrer Natur einen Sinn, etwas Objektiv-Geistiges – im Unterschied zum Subjektiv-Geistigen der Personen – haben (siehe PA 95-101).

³⁶ Siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*. In *Individuum und Gemeinschaft* (1919 geschrieben) konnte Stein nur das Gespräch über *Die Seele* (S. 26-86) berücksichtigen. In *Potenz und Akt* rezipiert sie fast ausschliesslich den dritten Abschnitt *Um den Menschen* (S. 87-241); siehe Fussnote 3 auf S. 67.

³⁷ Stein berücksichtigt in *Potenz und Akt* die ihr bestens vertrauten Fragen *De veritate* und die im Zusammenhang der Arbeit wichtigen Fragen *De potentia*. Im sechsten Kapitel bezieht sie sich auf Thomas’ Untersuchung der Seele in den *Quaestiones disputatae de anima* und in der *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* (siehe Literaturverzeichnis in: PA 278).

³⁸ Siehe dazu zwei Briefe an Conrad-Martius: Im ersten vom 15. Dezember 1934 spricht sie davon, dass Sr. Teresia Renata Posselt sie darum gebeten habe, *Potenz und Akt* für den Druck vorzubereiten (siehe SBB II, 75: Brief 353). Im zweiten vom 21. Mai 1935 schreibt sie: „In den letzten Tagen [18.-20.5.1935] war unser P. Provinzial bei uns und hat mir aufgetragen, die Arbeit über Akt und Potenz für den Druck fertig zu machen. Ich habe sie natürlich sofort vorgeholt und mit der Durchsicht begonnen“ (SBB II, 116, Brief 391 vom 21.5.1935). Gleichzeitig gibt Stein zum Ausdruck, dass sie die letzten Kapitel und die Auseinandersetzung mit Conrad-Martius’ *Metaphysischen Gesprächen* für unzureichend halte, unter anderem auch weil Conrad-Martius in der Zwischenzeit einiges Neues publiziert.

fassen“ (PA 154, Fussnote 1). Diese Fussnote ist für das Verständnis der Entwicklung von Steins Auffassung der menschlichen Seele grundlegend. In *Individuum und Gemeinschaft* wurde deutlich, dass Stein den Kern der Person und die Seele unterscheidet, und in unserer Auswertung blieb das Unbehagen, ob es sich dabei nicht um eine Verdoppelung handle, weil Stein beiden ähnliche Eigenschaften zuschrieb.³⁹ Wir verstehen jetzt besser, dass Steins Auffassung wahrscheinlich von der ausschliessenden Abgrenzung von Geist und Seele bei Conrad-Martius beeinflusst war.

Um den Zusammenhang zwischen Kern der Person und Seele besser zu fassen, müssen wir Steins Präzisierungen zum Seelenbegriff berücksichtigen. Im Anschluss an Conrad-Martius interpretiert Stein die Seele zunächst in einem weiten Sinn als den „qualifizierende[n] Grund jeglichen lebendigen Wesens“⁴⁰, so dass auch reine Geister eine Seele hätten.⁴¹ Im prägnanten und engeren Sinn jedoch gebühre der Begriff ‚Seele‘ nur „jenem naturhaften Grund und Zentrum [...], das seine Fülle und sein Leben aus der Tiefe und dem Dunkel nimmt“.⁴² Die Seele im prägnanten Sinn sei ihrerseits in die unpersönliche Tier- und in die persönliche Menschenseele zu unterscheiden, wobei nur der menschlichen Person eine Seele im persönlichen Sinn zugesprochen wird.⁴³ Persönlich wird die menschliche Seele dadurch, dass der naturhafte Grund in der menschlichen Person zu personalem Geist erhoben ist (PA 164), oder mit Conrad-Martius’ paradoxer Redeweise, dass der Mensch „in abgründiger Tiefe wurzelnd und frei über sich erhoben“⁴⁴ ist.

In der Frage nach der Menschenseele (PA 168-173) versucht Stein ohne Rückgriff auf Conrad-Martius zu klären, was die Erhebung zum Geist beim Menschen bedeutet. Sie untersucht die Intellektualität und Freiheit als Kennzeichen des personalen Geistes, um davon ausgehend zu

³⁹ Siehe S. 95 zum Verhältnis von Kern und Seele im Kapitel über die Jahrbuchbeiträge.

⁴⁰ CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 230; siehe S. 206; grammatikalisch leicht verändert zitiert in PA 161.

⁴¹ Stein verwendet diesen weiteren Sinn der Seele auch für die reinen Geister, bei denen sie im Anschluss an Conrad-Martius von einer geistigen Seele spricht (siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 230). Die Seele der reinen Geister bezeichne das, „was die reinen Geister in sich selbst sind, ihre Spezies oder ihren personalen Kern, dessen Seinsmodus bei ihnen subjektives Geistesleben ist“ (PA 162f.).

⁴² CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 230; zitiert in *Potenz und Akt*, S. 161f.

⁴³ Siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 206.

⁴⁴ CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 231.

einem Leitmotiv der Untersuchung zu gelangen, gemäss welchem die menschliche Geistigkeit nicht in allgemeiner Form auftritt, sondern in sich immer schon individuell ausgeprägt ist. Dies „berührt sich offenbar nahe mit dem, was wir früher als ‚Kern der Person‘ gekennzeichnet haben“ (PA 171). Die Nähe der Menschenseele zum Kern der Person bezieht sich nicht auf die individuelle Ausbildung der geistigen Fähigkeiten, sondern auf etwas, was die Seele in sich ist und was Stein als ihr ‚Innerstes‘ anspricht und von dem sie vermutet, dass es den „gesamten leiblich-seelischen Organismus“ (PA 173) formt. In dieser Annahme beruft sich Stein auf Thomas:

„Thomas unterscheidet scharf zwischen dem gesamten potentiellen, habituellen und aktuellen Bestand der Seele und ihrem ‚Wesen‘⁴⁵, das wir als ihr inneres Formprinzip in Anspruch zu nehmen haben: Potenz und Wesen der Seele können unmöglich identisch sein, weil das Wesen einfach ist, die Potenzen aber mannigfaltig, entsprechend den Akten. Sie sind nicht das Wesen selbst, sondern die natürlichen Eigenschaften, die im Wesen begründet sind“ (PA 174⁴⁶).

Stein findet bei Thomas dieselbe grundlegende Unterscheidung zwischen der sich ausbildenden Seele mittels ihrer Potenzen, Habitus und Akte, und dem einfachen Wesen, in dem die ganze leiblich-seelische Person gründet. An dieser Stelle muss terminologische Klarheit geschaffen werden. Wir finden bei Stein für die Seele als Grundlage des leiblichseelischen Ganzen drei Termini: Kern der Person, Wesen der Seele und Innerstes der Seele. Können diese Begriffe etwa gleichgesetzt werden?

„Kern und Wesen haben als innerstes Formprinzip identischen Sinnesbestand. Der Wechsel im Ausdruck ist dadurch bedingt, daß man bei ‚Wesen der Seele‘ und ‚Wesen des Menschen‘ eher geneigt sein wird, an das Allgemeine zu denken, das die Seele zur Seele und den Menschen zum Menschen macht, während Kern von vornherein auf das festgelegt ist, was das einzelne Individuum in sich selbst ist. [...] Beim Menschen aber ist die Gleichsetzung von Kern und Seele [im Sinne des ‚Innersten‘] erlaubt, weil das, was sein individuelles Wesen ausmacht und ihn innerlich und äußer-

⁴⁵ An späterer Stelle unterscheidet Stein drei Stufen in der Seele: „*Substanz, Potenz, Akt*“ (PA 220). Diese scholastische Differenzierung ist schon in Steins Frühwerk in anderer Terminologie präsent: ihre Rede vom Kern der Person (Substanz), von den sinnlichen und geistigen Vermögen (Potenzen), sowie von den Erlebnissen und Akten (Akte) bezieht sich auf diese drei Stufen.

⁴⁶ Siehe THOMAS, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 11 u. *Quaestiones disputatae de anima*, a. 12, wo Thomas die Unterscheidung von *potentia animae* und *essentia animae* bekräftigt.

lich gestaltet, zugleich in seinem inneren Leben für sich selbst aufgeschlossen und zu geistiger Aufnahme der Welt geöffnet ist. Es ist seine eigentümliche Menschenseele, die den Menschen zu einem geistig-persönlichen Wesen, zu einer Person, macht.“ (PA 175)

Stein spricht vom ‚Wesen der Seele‘ und vom ‚Wesen des Menschen‘.⁴⁷ Die beiden Ausdrücke sind nicht synonym zu verstehen, sondern verhalten sich zueinander wie der Teil zum Ganzen, so dass das Wesen der Seele einen Teil des gesamten Wesens des Menschen bezeichnet. Der Ausdruck ‚Wesen des Menschen‘ ist wie ‚Kern der Person‘⁴⁸ umfassender, weil das Wesen nach Stein das Formprinzip nicht nur der sich ausbildenden Seele, sondern des leiblich-seelischen Ganzen ist.⁴⁹ Stein macht auf diese Weise deutlich, dass sie, wie Thomas, von der substantiellen Einheit der menschlichen Person als einem leiblich-seelischen Ganzen ausgeht. In dieser Perspektive sind Seele und Leib wechselseitig aufeinander bezogen.⁵⁰ Daher ist die Rede vom ‚Wesen der Seele‘ eine Eingrenzung, wodurch die Unterscheidung zwischen dem Wesen der Seele und der sich ausbildenden Seele verdeutlicht werden kann. Besonders interessant für unsere Frage nach der Individualität ist die Bemerkung Steins, dass mit dem Wesen vor allem das Allgemein-Seelische und das Allgemein-Menschliche bezeichnet werde, wohingegen der Kern auf das Individuelle abzielt, so wie Stein es bereits in ihren Frühwerken handhabte.

⁴⁷ Im Hintergrund dazu steht Husserls dritte *Logische Untersuchung* mit seiner Mereologie und Jean Herings Jahrbuch-Aufsatz mit seinen Bemerkungen zu Wesen, Wesenheit und Idee, der aber erst in *Endliches und ewiges Sein* explizit in die Untersuchung einbezogen wird; siehe im Kapitel über *Endliches und ewiges Sein* auf S. 203f.

⁴⁸ ‚Mensch‘ und ‚Person‘ werden hier als Synonyme gebraucht, indem beide Begriffe eine konkrete, menschliche Person bezeichnen. Die Analogie von Wesen und Kern wird noch deutlicher, wenn man berücksichtigt, dass Stein nicht nur vom ‚Wesen der Seele‘, sondern auch vom „Kern der Seele“ (PA 173) spricht.

⁴⁹ Dass das Wesen die ganze Person und nicht nur einen Teil davon formt, ergibt sich daraus, dass die sich ausbildende Seele und der Leib aufeinander bezogen sind. Wenn wir von der ausgebildeten Seele reden, ist der Leib immer mitgemeint und umgekehrt. Siehe dazu EMERY Gilles, „L’unité de l’homme, âme et corps, chez S. Thomas d’Aquin“, *Nova et vetera* 75 (2000) 53-76: „[J]e ne m’identifie strictement ni à mon corps, ni à mon âme, mais je suis les deux dans une réalité qui n’est à proprement parler ni l’une ni l’autre, mais où l’une a sa place à cause de l’autre“ (S. 61).

⁵⁰ Der wichtige Punkt Steins ist hier, dass in der substantiellen Einheit der menschlichen Person der Geist als Seele und die Materie als Leib aufzufassen sind, und dass sich folglich Seele und Leib gegenseitig bedingen.

Neu im Verhältnis zum Frühwerk ist die explizite Gleichsetzung von Kern und Seele. Abweichend von Conrad-Martius' Auffassung kommt Stein zum Schluss, dass der Menscheng Geist, den sie vorher als ‚Kern der Person‘ bezeichnet hat, in der menschlichen Person als Seele im Sinne des Innersten fungiert. Im Verhältnis zum allgemeinen Wesen und zum individuellen Kern kommt mit der Seele ein neuer Aspekt hinzu: Der Mensch ist „in seinem inneren Leben für sich selbst aufgeschlossen und zu geistiger Aufnahme der Welt geöffnet“ (PA 175). Die Offenheit für sich selbst und für die Welt verweist uns auf etwas, was in der Rede vom Wesen und vom Kern weniger direkt angesprochen ist: die innere Entfaltung. Diese Auffassung verbindet Stein mit der klassischen Auffassung der Seele als Entelechie (PA 45. 208-225. 262-264⁵¹). Wörtlich bedeutet die Rede von der Entelechie, dass die Seele in sich ein (Entfaltungs-)Ziel⁵² hat, das je nach der Aufnahme und der Verarbeitung der äusseren Eindrücke in der Seele erreicht werden kann.

Die vorhergehenden Bemerkungen ermöglichen die Unterscheidung der Nuancen, die Stein in die drei Worte ‚Wesen‘, ‚Kern‘ und ‚Innerstes der Seele‘ legt. Die drei Termini bezeichnen dieselbe Realität mit verschiedener Gewichtung: die innere Bedingung für die Entwicklung der Person in einer allgemeinen (*Wesen*) und einer individuellen Perspektive (*Kern*), sowie die Entfaltung dieser Realität auf ein Ziel hin durch die Aufnahme der Welt im *Innersten der Seele*. Obwohl diese Nuancierung aus dem obigen Zitat hervorgeht, wendet Stein diese Terminologie nicht immer konsequent an,⁵³ so dass die Bedeutung der Worte aus dem Kontext erschlossen werden muss.

Im Anschluss an diese Erwägungen zur Menschenseele kommt Stein zu ihrer Besprechung von Conrad-Martius' *Metaphysischen Gesprächen* zurück, in der sie ausführlich auf die Frage nach Entwicklung und Werden in der organischen Welt eingeht.⁵⁴ In den weiteren Untersuchungen zum

⁵¹ Die Seele muss „ein Wesen als Form(ursache) eines natürlichen Körpers sein, der in Möglichkeit Leben hat. Das Wesen aber ist Vollendung (Entelechie)“ (ARISTOTELES, *De anima* II, 1 (412a19-21); übers. von Willy Theiler, *Über die Seele*, in: Philosophische Schriften Bd. 6, Hamburg: Meiner 1995, S. 28); siehe THOMAS, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 2 c., wo die Aristoteles-Stelle zitiert wird; siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 198 (siehe PA 183f.).

⁵² Das Wort ἐντελέχεια ist zusammengesetzt aus ἐν, τέλος und ἔχειν, was wörtlich übersetzt ‚in [sich] ein Ziel haben‘ bedeutet.

⁵³ Siehe als Beispiel folgende Aussage Steins: „Die volle Entfaltung ist als Telos in der Entelechie, dem ursprünglichen Kern der Person, vorgezeichnet“ (PA 263).

⁵⁴ Unter anderem hält Stein im Hinblick auf die menschliche Person fest, dass gemäss

organischen Leben, wo es Stein immer wieder um die Abstufung von Genus, Spezies und Individuum geht, sticht Steins Unterscheidung zwischen Exemplar und Individuum hervor, weil sie das Wort ‚Individuum‘ in einem ausgezeichneten Sinn braucht: „Wo die species specialissima nur in einem Exemplar existieren kann, ist die spezifische Differenz als *individuell* zu bezeichnen und das Exemplar als *Individuum* (in einem ausgezeichneten, von dem traditionellen unterschiedenen Sinn)“ (PA 194). Mit dieser Unterscheidung weist Stein auf die abschliessende Untersuchung der menschlichen Person voraus, denn weder in Bezug auf die Pflanzen (PA 210f.) noch in Bezug auf die Tiere spricht sie von Individuen im ausgezeichneten Sinn (PA 224⁵⁵).

Der Höhepunkt von Steins Arbeit bildet die Untersuchung der menschlichen Person in der Einheit von Seele und Leib (PA 226-268). Zunächst behandelt sie ausführlich die Akte und Potenzen der Person, worin sich ihre Substanz bekundet, das heisst, was als Wesen, Kern und Innerstes der Seele bezeichnet wurde. Stein versteht die Substanz der Seele⁵⁶ als eine „geformte Materie“ oder „qualifizierte Kraft“ (PA 151), wozu eine Leerform⁵⁷ (die Erschlossenheit der Person in sinnlicher, intellektueller und spezifisch ‚seelischer‘ Hinsicht) und eine Materie (die leiblich-sinnliche und geistige Lebenskraft) gehören.⁵⁸ Diese Sichtweise

der katholischen Glaubenslehre die menschliche Form (das heisst die Geistseele) nicht durch die Form der Eltern, sondern von Gott erzeugt werde (siehe PA 190, Fussnote 1); siehe Fussnote 60 auf S. 136.

⁵⁵ Darin stimmt Stein mit der Auffassung Thomas' überein, gemäss welcher die Individuation der Tiere *de ratione materiae* sei und wozu Stein nicht nur die Disposition der Materie, sondern auch „Lebensbedingungen“ und „Umwelteinflüsse“ (PA 225) zählt.

⁵⁶ Steins Ausdruck „Substanz der Seele“ (PA 220. 262; siehe PA 251) bedeutet, dass die Seele eine Substanz ist, welche der ganzen leiblich-seelischen Person zugrunde liegt. Meistens wird die Seele jedoch ‚substantiale Form‘ genannt, weil dadurch zum Ausdruck kommt, dass sie nicht vom Leib abtrennbar ist und zusammen mit ihm eine Substanz bildet. Siehe dazu, was oben vom Wesen des Menschen gesagt wurde (S. 174).

⁵⁷ Der Begriff der Leerform wird von Stein verwendet, weil gemäss Steins Hylemorphismus die Seele als substantiale Form ihrerseits wieder Form und Materie umfasst. Um die Zweideutigkeit des Formbegriffs zu vermeiden, verwendet Stein den Begriff Leerform, die zusammen mit der Materie (Kraftmass) und dem *Quale* die substantiale Form ergibt. Anders wird in *Endliches und ewiges Sein* der Begriff der Leerform im Kontext der formalen Ontologie verwendet.

⁵⁸ Stein distanzierte sich von Thomas, der die Seele als Form (ohne Materie) verstanden hatte (siehe beispielsweise THOMAS, *Quaestiones disputatae de anima*, a. 6). Mit ihrem hylemorphen Verständnis der menschlichen Seele versuchte Stein eine

könnte durchaus im Sinne einer allgemein-menschlichen Spezies interpretiert werden, wenn angenommen würde, dass die Erschlossenheit und die Lebenskraft bei allen menschlichen Personen als identische Entwicklungsgrundlage zu verstehen wären. Dann wäre auch die menschliche Person kein Individuum im obigen ausgezeichneten Sinn. Gegen diese Auffassung argumentiert Stein jedoch im sehr wichtigen Paragraphen mit dem Titel „Persönliche Eigenart. Genus, Spezies, Individualität des Menschen“ (PA 255-263), wo alle Fragen nach der Individualität des Menschen⁵⁹ zusammengeführt werden.

Stein geht von der klassischen Definition des Menschen als *animal rationale* aus, gemäss welcher der Mensch als eine Spezies der Gattung Tier aufgefasst wird. Im Hinblick auf das Animalische kann der Mensch auch Stein zufolge als eine Tierspezies verstanden werden. Doch zugleich geht sie davon aus, dass die Geistigkeit des Menschen nicht als eine spezifische Differenz auf der gleichen Ebene wie die spezifischen Differenzen anderer Tiere verstanden werden kann. Das eigentlich Menschliche, nämlich „die frei-bewußtpersonale Geistigkeit [...] macht das ‚Wesen des Menschen‘ zu einem selbständigen ontischen Gestaltungsprinzip, d.h. zu einem Genus“ (PA 256).

Bei Thomas, welcher den Menschen als eine Spezies der Gattung Tier versteht, ist es folgerichtig, dass er die Individuation *de ratione materiae* bei den Tieren auch auf die Menschen überträgt. Stein beruft sich auf die *Quaestiones disputatae de anima*, wo Thomas die Sinnlichkeit und folglich auch die Bindung der Seele an einen Leib für die menschliche Erkenntnis als notwendig erachtet.⁶⁰ „Diese Bindung macht eine Mehrheit von Exemplaren der Spezies Mensch möglich“ (PA 257), wenn man annimmt, dass die Spezies Mensch in der Bindung an ein Stück Materie individuiert wird.⁶¹ Stein gesteht Thomas zu, dass seine Untersuchung der Individuation

Antwort auf die Frage nach der leiblichen und geistigen Entwicklung der menschlichen Person zu geben, wie es bereits in ihrem Frühwerk *Psychische Kausalität* in der Untersuchung der Lebenskraft angedeutet wurde.

⁵⁹ Terminologisch ist auffallend, dass Stein im sechsten Kapitel im Anschluss an Conrad-Martius und Thomas vermehrt das Wort ‚Mensch‘ verwendet, wohingegen sie im fünften Kapitel das Wort ‚Person‘ privilegierte. Inhaltlich können wir wie im Frühwerk davon ausgehen, dass Stein mit dem Wort ‚Mensch‘ den Akzent auf die menschliche Person in ihrer Konkretheit legt; siehe S. 24 im Kapitel über die Dissertation.

⁶⁰ Siehe beispielsweise THOMAS, *Quaestiones disputatae de anima*, a. 1, arg. 7 u. c.

⁶¹ Siehe dazu unter anderem folgende von Stein gelesene Stellen bei THOMAS, *Quaestiones disputatae de anima*, a. 4 c. und a. 20 c. sowie *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 8 c. (wo das Individuationsprinzip der Engel im Unter-

zwar „als eine abstrakte Möglichkeitserwägung einleuchtet“ (PA 258), aber keinen Anspruch auf Notwendigkeit haben kann. Des Weiteren sieht Stein einen Zusammenhang zwischen Thomas und der „durchschnittlichen *theoretischen* Auffassung der Individualität“ (PA 259) ihrer Zeit, wo die Individualität als Schnittpunkt verschiedener Typen verstanden werde und auf Vererbung und Umwelt gründe.⁶²

Stein argumentiert gegen diese Position aus einer phänomenologischen Perspektive: Thomas' Möglichkeitserwägung werde „dem konkreten Phänomen der menschlichen Individualität nicht gerecht“ (PA 258). Wie begründet Stein diesen allgemein gefassten Vorwurf? Zunächst beruft sie sich auf die natürliche Auffassung der menschlichen Personen von sich selbst:

„Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d.h. für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt. Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt, fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als ‚Nummer‘, als ‚Exemplar eines Typus‘ behandelt wird.“ (PA 258)

Dieses Zitat liefert kein Argument im strengen Sinn, sondern verweist auf das Selbstverständnis menschlicher Personen in der natürlichen Einstellung.⁶³ Was meint Stein, wenn sie sagt, dass sich jede Person vortheoretisch als eine eigene Spezies auffasse? Offensichtlich unterscheiden sich menschliche Personen nicht so, wie sich beispielsweise ein Elefant von einem Krokodil unterscheidet. Dazu sind die leiblichen Unterschiede zwischen menschlichen Personen zu klein. Das Selbstverständnis der menschlichen Person als eine eigene Spezies bezieht sich nicht primär auf das Leibliche, sondern auf eine „vor aller Theorie liegende Grundhaltung und -einstellung des Geistes“ (PA 258). Diese Grundhaltung ist Stein

schied zu den Menschen behandelt wird).

⁶² Nach Stein spricht man in der zeitgenössischen Philosophie und Psychologie nicht mehr von ‚Seele‘ und ‚substantiale Form‘, sondern eher vom ‚Charakter‘, der von Vererbung und Umwelt abhängt. Die Vererbung wird hierbei als ein Anteil an ‚typischen‘ Eigenschaften der Familie oder des Volkes, allgemein als eine Disposition der Materie, aufgefasst. Für Stein situiert sich folglich der zeitgenössische Mainstream in der Linie von Aristoteles und Thomas. Siehe die Auffassung, die von de Monticelli als „The Dominant Model of Individuality“ bezeichnet wird DE MONTICELLI Roberta, „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, AH 89 (2006) 171-184, hier 176f.).

⁶³ Siehe dazu die Bemerkungen in der Auswertung der *Einführung in die Philosophie* auf S. 64.

zufolge spontan, doch lässt sie sich objektivieren und mehr oder weniger am Leib einer menschlichen Person feststellen, „weil dieser ganze leiblich-seelische Organismus und sein aktuelles Leben eine individuelle qualitative Prägung haben“ (PA 260). Auch wenn die individuelle qualitative Prägung einen Ausdruck im Leib erhält, so sei sie doch aus zwei Gründen nicht auf etwas Materielles zurückführbar:⁶⁴

„1. weil rein phänomenal das aktuelle geistige Leben, die habituell-geistige Gestaltung und das in beidem zutage tretende ursprüngliche Sein des Menschen es sind, die fortschreitend den materiellen Leib gestalten und umgestalten und ‚zu ihrem Bilde‘ prägen“ (PA 260).

Stein geht es in diesem phänomenologischen Argument darum, dass die leibliche Gestaltung vom geistigen Leben abhängt, das seinerseits Aktualisierung des ursprünglichen Seins des Menschen ist. Dennoch ist die Gestaltung des Leibes vom Geist her nicht absolut zu setzen, weil sich das geistige Leben nicht rein im Leib ausdrückt, wie Stein in ihren Untersuchungen zum ‚seelenlosen‘ Leben hervorgehoben hatte. Verstellungen und Behinderungen im Ausdruck der personalen Individualität sind möglich, so dass die qualitative Prägung bei verschiedenen Personen mehr oder weniger deutlich wahrnehmbar ist. Dennoch bleibt der Ausdruck des Geistigen im Leib und seine Erfassung in der Einfühlung immer möglich.⁶⁵ Bei authentischen Personen wird ihre leiblich-seelische Prägung als Ausgestaltung ihrer Individualität von innen her aufgefasst.

„2. [kann die Prägung nicht auf die Materie zurückgeführt werden,] weil – allgemein-ontologisch gesprochen – die Materie das Potentielle, Sein und Form Empfangende, das Geistige aber das Aktuelle, das Sein und Form Gebende ist. Die individuelle Prägung ließe sich nur dann auf die Materie zurückführen, wenn sie, als Abweichung von der intendierten (allgemeinen) Spezies, als Mangel aufzufassen wäre (wie ‚abnorme‘ und ‚entartete‘ Gebilde). Das geht aber offenbar nicht an. Die individuelle Prägung der Person – des ganzen leiblich-seelischen Organismus, des aktuellen Lebens und aller seiner Auswirkungen – steigert sich mit der Intensität ihres geistigen Seins. (PA 260)

⁶⁴ Siehe dazu REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, S. 103f.

⁶⁵ Steins Verständnis der Einfühlung basiert auf der Überzeugung, dass wir fähig sind, im Äusseren von Personen etwas von dem, was sie bewusst erleben, mitzuerfassen: „Der originär gegebene Ausdruck ‚appresentiert‘ – wie Husserl zu sagen pflegt – das Seelische, das als ‚Mitgegebenes‘ selbst als jetzt seiende Wirklichkeit dasteht“ (PE 15 [5]).

Dieses Argument Steins verbindet die ontologische und phänomenologische Sichtweise, um die Individuation *de ratione materiae* in Bezug auf die menschliche Person zu verneinen. Wenn die Materie als das Form Empfangende verstanden wird und die individuelle Prägung von der Materie kommen soll, dann muss die individuelle Prägung als Mangel gegenüber der geistigen Spezies aufgefasst werden, je nach Aufnahmefähigkeit der Materie für die geistige Spezies. Sicherlich hängt nach Stein die Ausbildung der individuellen Prägung von materiellen Umständen und in der Person von der begrenzten Lebenskraft ab, die Stein als das Materielle in der Seele auffasst. Doch die individuelle Prägung sei nicht nur auf materielle Faktoren zurückführbar: Die für endliche Geister charakteristische „Erschlossenheit in gewisser Art und Richtung“ (PA 260) erkennt Stein auch in menschlichen Personen im Hinblick auf ihre Geistnatur. Diese Erschlossenheit, welche die individuelle Prägung mitbestimmt, ist etwas Geistiges analog zu den Engeln.⁶⁶ Die Verschiedenheit der Erschlossenheit kann freilich nur im konkreten Fall ermittelt werden (zum Beispiel Begabungen oder Unfähigkeiten) und verweist auf die Notwendigkeit einer phänomenologischen Untersuchung. Steins Argument im Zitat weist in eine ähnliche Richtung und beruht auf einer alltäglichen Beobachtung: Die individuelle Prägung tritt stärker bei Personen hervor, die intensiv geistig leben, so dass die individuelle Prägung nicht auf die Materie, sondern auf ein individuelles geistiges Prinzip zurückgeführt werden muss, das wir bereits als *Quale* bezeichnet haben.

Anhand dieser letzten Bemerkungen wird Steins Alternative zu Thomas' Möglichkeitserwägung deutlicher. Bereits früher im Text erwägt sie „die andere Möglichkeit, jede Menschenseele als eine Spezies zu fassen, die sich die ihr zu Gebot stehende Materie zu *ihrem* Leib formt, d.h. ihn nicht nur zu einem Organismus vom Typus des menschlichen, sondern zum Ausdruck ihrer individuellen Eigenart und zum Werkzeug des spezifischen (=individuellen) geistigen Wirkens gestaltet, allerdings wiederum mehr oder minder vollkommen gestaltet, je nach der Disposition der Materie“ (PA 258) und anderer Umstände. Stein macht deutlich, dass sie ihre Alternative nicht im Gegensatz zu Thomas konstruiert, sondern die Disposition der Materie und Umwelteinflüsse in ihre Untersuchung integriert, so dass die Individuation der Menschen unter diesem Gesichtspunkt mit derjenigen der Tiere übereinstimmt. Doch zugleich verweist

⁶⁶ Nach Thomas differenzieren sich die Engelspezies durch ihre verschiedene Erschlossenheit: siehe THOMAS, *De ente et essentia*, c. 4, 8; SCG II, c. 93; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 8 c.; ST Ia, q. 50, a. 4; *De veritate* q. 8, a. 7 (QDV I, 211-216).

Stein auf den anderen Aspekt der Individuation, der uns in die Nähe der Engel rückt, gemäss welchem jede Menschenseele eine individuelle Eigenart hat und somit eine spezifische Differenz aufweist, die sich im leiblichen Ausdruck mehr oder weniger zu erkennen gibt. Diesen Lösungsansatz verfeinert Stein in ihrer Untersuchung der substantialen Form (PA 261⁶⁷) der menschlichen Person:

„Die substantiale Form des Menschen stellt sich dar als Einheit aus einem Maß an Kraft, das ihm zu Gebote steht (und jedem ist das *seine* eigen, das von andern als Quantum, nicht als Quale verschieden ist; prinzipiell sind Individuen mit gleichem Kraftmaß denkbar); einer Leerform, die Erschlossenheit für Gehalte bedeutet (verschieden bei den einzelnen, aber doch nicht so, daß Gleichheit bei einer Mehrheit von Individuen undenkbar wäre); und einem Quale, das diese Leerform von innen her erfüllt und dem gesamten Sein der Substanz anhaftet. Es läßt sich bei einer Mehrheit von Individuen nicht vergleichen, weil es kein Maß dafür gibt. Die Kraft läßt sich wohl auch nicht in zahlenmäßig angebbarer Weise messen, aber doch schätzen nach ihren ‚Leistungen‘, der Lebensaktualität. Analog kommt die Erschlossenheit – wenn auch nicht adäquat – zum Ausdruck in der Umwelt, die sich für und durch das Individuum aufbaut und andern durch seine Äußerungen kundgibt. Jenes Quale aber wird nur als solches ‚gespürt‘, von jedem darin, wie er ‚sich selbst fühlt‘, <es bezeichnet⁶⁸> nicht einen vorübergehenden Modus seines Seins (wie er jeweils ‚gestimmt‘ ist), sondern seinen spezifischen Seinsmodus: *wie er selbst als er selbst ist.*“ (PA 261)

Mit der Frage nach der substantialen Form bezieht sich Stein auf die Menschenseele als Innerstes und folglich auf das, was in ihr identisch bleibt im Wandel der Zeit.⁶⁹ In scholastischer Terminologie nimmt Stein all das auf, was sie in ihrem Frühwerk in mehreren Schritten herausgearbeitet hatte: die (Lebens-)Kraft in *Psychische Kausalität*, die unterschiedliche Erschlossenheit der Personen für bestimmte Gehalte bereits in *Zum Problem der Einfühlung* und das *Quale* oder das letzte, qualitative Moment in der *Einführung in die Philosophie* und in *Individuum und*

⁶⁷ Stein verwendet synonym den Ausdruck „substantielle Form“ (PA 152. 256 und weitere Stellen), jedoch weniger häufig.

⁶⁸ Ergänzung des Bearbeiters (Hans Rainer Sepp).

⁶⁹ Steins Frage nach der substantialen Form ist die Wiederaufnahme der Untersuchung des Kerns der Person im fünften Kapitel. Wahrscheinlich war Stein unter anderem deshalb unzufrieden mit *Potenz und Akt*, weil die Fragen nach dem Kern im fünften Kapitel und nach der substantialen Form im sechsten Kapitel nicht genügend miteinander artikuliert sind. Beide Termini bezeichnen dieselbe Realität, auch wenn beim Kern die Individualität im Vordergrund steht.

Gemeinschaft. In der Arbeit *Potenz und Akt* schliesst die Unterscheidung von Kraft, Erschlossenheit und *Quale* an die Bemerkungen zur Tiefe, Spannweite und Kraft des Kerns der Person an, jedoch mit einer impliziten Modifikation: Wurde im fünften Kapitel von *Potenz und Akt* der Kern der Person als *Quale* mit einer individuellen Tiefe, Spannweite und Kraft interpretiert,⁷⁰ so wird im sechsten Kapitel allein die Tiefe als *Quale* interpretiert, wohingegen die Erschlossenheit und die Kraft dem *Quid* zugehören (PA 262).⁷¹

In der erkenntnistheoretischen Frage nach der Individualität ist wichtig, dass die Kraft, die Erschlossenheit und das *Quale* nicht in derselben Weise erkannt werden können. Sowohl die Lebenskraft als auch die Erschlossenheit sind durch diskursive Verstandesarbeit erkennbar. Aus den Leistungen der Lebensaktualität kann wenigstens annäherungsweise auf die individuelle Lebenskraft zurückgeschlossen werden. Und ähnlich kann auch die individuelle Erschlossenheit für bestimmte Gehalte aus den Äusserungen der Person erkannt werden. Die Lebenskraft und die Erschlossenheit sind nicht schlechthin individuell, sondern als eine individuelle Ausgestaltung der allgemein-menschlichen Vermögen aufzufassen.⁷² In dieser Perspektive situiert sich Steins Hinweis, dass prinzipiell eine identische Kraft und Erschlossenheit in mehreren Individuen denkbar sind.

Anders als in der diskursiven Verstandesarbeit ist das *Quale* der Person nur in einer Intuition zugänglich. Das Fühlen, wie wir es bereits aus Steins Frühwerken als eine Quelle der Erkenntnis kennengelernt haben, gibt eine intuitive Erkenntnis des *Quale*, die nicht auf die diskursive Rationalität reduzierbar ist und sprachlich keinen Ausdruck findet. Jedes Individuum in Steins ausgezeichnetem Sinn fühlt in sich, *wie* es in seinem spezifischen – das heisst hier individuellen Seinsmodus – ist. Der Ausdruck „*wie er selbst als er selbst ist*“ (PA 261) bezieht sich auf das Fühlen seiner selbst, in welchem keine allgemeine Verstandeserkenntnis, sondern das Individuelle – das eigene *Quale* – gegeben ist. Dieses *Quale* ist durch den Seinsakt aktualisiert und qualifiziert die ganze Person. Dadurch wird Steins Aus-

⁷⁰ Siehe S. 169.

⁷¹ An einer früheren Stelle (siehe PA 26-28) hat Stein *Quid* und *Quale* als korrelative Begriffe untersucht. Im ganzen sechsten Kapitel spricht Stein nur noch vom *Quale*, ohne das *Quid* zu erwähnen. Siehe dazu die Gedanken in der Auswertung zu diesem Kapitel.

⁷² Schon an früherer Stelle wurde von Stein darauf hingewiesen, dass das allgemeine Wesen der menschlichen Person in langer Verstandesarbeit einer rationalen, begrifflichen Erkenntnis zugänglich ist (siehe PA 119).

sage besser verständlich, wonach das *Quale* „dem gesamten Sein der Substanz anhaftet“ (PA 261), oder wie Stein früher sagte, die ganze Person individuell ‚färbt‘.⁷³

Die vorausgehenden Bemerkungen machen deutlich, dass Steins starke Auffassung der personalen Individualität in *Potenz und Akt* eng mit ihrem Verständnis des *Quale* der menschlichen Person zusammenhängt. Denn Stein zufolge gehört zu „jedem *Quale* *seine* spezifische Erschlossenheit und Kraft“ (PA 262), was nichts anderes bedeutet, als dass die Erschlossenheit und die Kraft vom *Quale* individuiert werden. Hier zeigt sich Steins phänomenologisches Komplement zur metaphysischen Untersuchung bei Thomas: Weil Thomas die Frage nach der menschlichen Person nur im Rahmen der diskursiven Rationalität stellt, gelangt er nicht zum *Quale* der menschlichen Person, und er muss die konkrete Individualität der sinnlich-geistigen Erschlossenheit und der Lebenskraft der Personen auf materielle und äussere Bedingungen zurückführen.

2.3 *Die theologischen Argumente für die Einzigartigkeit des menschlichen ‚Quale‘*

Wir haben in Bezug auf die Individualität in der Studie *Potenz und Akt* fast keine Anspielungen auf Glaubenswahrheiten gefunden.⁷⁴ Vermutlich geht Stein in diesem als philosophische Habilitationsschrift konzipierten Text davon aus, dass zu einer philosophischen Studie im Rückgriff auf Thomas zwar eine natürliche Theologie gehört, aber spezifisch christliche Glaubenswahrheiten ausgeschlossen werden müssen. Insbesondere der Glaube an die Dreieinigkeit und an die Menschwerdung des Logos findet in *Potenz und Akt* keinen Platz, ganz anders als in den letzten Kapiteln von *Endliches und ewiges Sein*.⁷⁵ Die Unterscheidung von *Quale*, Erschlossenheit und Kraft in der Einheit der substantialen Form hätte in einer christli-

⁷³ Im Zitat geht es Stein um die Möglichkeit des Spürens des eigenen *Quale*. Doch im Anschluss daran (siehe PA 261) erörtert sie auch die Möglichkeit, dass wir vom *Quale* anderer Personen ohne fortschreitende Erfahrung bereits bei der ersten Begegnung innerlich berührt werden können. Die Ausdrucksphänomene, an denen die individuelle Prägung besonders hervortritt, machen die innerliche Berührung möglich, die sich in einer unwillkürlichen Einstellung gegenüber anderen Personen bekundet.

⁷⁴ Eine Ausnahme ist der Hinweis auf den Glauben an die Schöpfung der Geistseele durch Gott (siehe Fussnote 54 auf S. 175f.).

⁷⁵ Die einzigen Anspielungen an die Dreieinigkeit finden sich da, wo sich Stein auf Conrad-Martius bezieht (siehe PA 162. 180f.).

chen Perspektive eine Verbindung zur Trinitätslehre nahegelegt.⁷⁶ Dennoch kommt der christliche Glaube in der Frage nach dem *Quale* zum Zug und zwar bezeichnenderweise in einer Klammerbemerkung:

„(Daß es nicht zwei völlig gleiche [*Qualia*] geben könne, läßt sich rational nicht beweisen. Es lassen sich aber dafür Argumente aus dem Glauben anführen: Wenn jeder Engel eine eigene Spezies darstellt, so ist diese ihre spezifische [= individuelle]⁷⁷ Eigenart offenbar als ein bonum anzusehen. Das läßt sich auf verschiedene Weise begründen, vor allem aber damit, daß sie – wie alle Geschöpfe, aber in einer bevorzugten Weise – nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, *als* Geschöpfe aber nicht das ganze göttliche Wesen, sondern nur einen Strahl davon nachbilden können; darum vermag eine Mannigfaltigkeit spezifisch verschiedener Geschöpfe *mehr* von ihm wiederzugeben als eine Vielheit gleicher. Wenn nun – nach einer gewissen theologischen Auffassung – die Auserwählten berufen sind, in der Herrlichkeit des Himmels die Zahl der gefallenen Engel zu ersetzen, so müssten sie auch die fehlende qualitative Mannigfaltigkeit ersetzen, also wie jene jeder eine eigene Spezies darstellen. Auch die bevorzugte Art, wie im Schöpfungsbericht vom Menschen hervorgehoben wird, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sei, legt die Auszeichnung nahe, daß jeder einzelne in seiner Eigenart einen Strahl des göttlichen Wesens widerspiegeln sollte: daß die persönliche Eigenart – jetzt in dem vollen Umfang: als *Quale*, Erschlossenheit und Kraft – das besondere ‚Talent‘ ist, das Gott jedem einzelnen ins Leben mitgegeben hat. Daraus erklärt sich auch das Unheimliche und Widernatürliche des Doppelgängers: Es ist, als wären einer von beiden oder auch beide der besonderen persönlichen Gottesgabe beraubt, die den höchsten Adel des Menschen bedeutet – höher noch als der allgemeine Vorzug des Menschen, die Vernunftbegabung, weil sie jeden in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft.“ (PA 261f.)

⁷⁶ In dieser Trinitätsanalogie wäre das *Quale* Abbild des Vaters, die Erschlossenheit Abbild des Logos und die Kraft Abbild des Hl. Geistes. Vielleicht hängt Steins Abneigung zur Verbindung von Trinität und substantialer Form der menschlichen Person auch damit zusammen, dass Stein in ihrer Untersuchung an früherer Stelle das *Quale* mit den göttlichen Attributen (zum Beispiel Weisheit, Güte, Gerechtigkeit) in Verbindung bringt (siehe PA 27). Insofern Stein das *Quale* als göttliches Attribut, das nach Thomas mit dem göttlichen Wesen identisch ist, interpretiert, erübrigt sich die trinitätstheologische Interpretation.

⁷⁷ Mit eckiger Klammer im Text.

Stein geht von der Möglichkeitserwägung aus, dass es zwei identische *Qualia* menschlicher Personen geben könnte. Dass es aber *de facto* nicht so ist, dazu verweist Stein auf den Glauben⁷⁸ und insbesondere auf die Gottebenbildlichkeit der Menschen und der Engel.⁷⁹ Stein redet neutral vom Bild Gottes und nicht vom Bild der Dreieinigkeit, um auch an dieser Stelle, wo sie explizit auf den Glauben eingeht, keine Trinitätsanalogie einzuführen. Dagegen unterstreicht sie die notwendige Begrenztheit des endlichen Abbildes: Jeder Mensch und jeder Engel könne nur einen Strahl Gottes abbilden, so dass nur ein Bruchteil des unendlichen Reichtums des göttlichen Wesens im Mensch oder Engel abgebildet ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass jedes Geschöpf ein Teil Gottes wäre, so wie auch der Strahl nicht mit der Lichtquelle identisch ist.⁸⁰

Aber diese Argumentationsgrundlage sagt uns noch nicht, warum Gott keine zwei identischen *Qualia* menschlicher Personen schaffen sollte. Dafür gibt Stein zwei Gründe an, die mit der Vertiefung der Idee vom Menschen als Mikrokosmos zusammenhängen: die enge Verbindung der Menschen mit der Engelwelt und die im Schöpfungsbericht ausgedrückte Abgrenzung der Menschen von den Tieren. Mit dem *ersten Grund*

⁷⁸ Als ein weiteres Argument könnte die Erfahrung angeführt werden, dass wir von zwei Personen nie gleich berührt werden. Dieses Argument ist jedoch nicht besonders gut, denn auch bei zwei identischen *Qualia* wäre die Erfahrung der beiden Personen notwendigerweise verschieden, weil sich die konkreten Personen mit dem identischen *Quale* unter verschiedenen Umständen anders ausbilden würden und eine reine Berührung durch das *Quale* einer anderen Person ohne jegliche weitere Einflüsse wohl nur unter ganz seltenen Bedingungen möglich ist.

⁷⁹ Anders als für die Menschen (siehe Gen 1, 26f.) gibt es für die Engel keine biblische Stelle, die ihre Gottebenbildlichkeit bezeugt. In der christlichen Tradition wurde jedoch den Engeln im Verhältnis zu den Menschen *a fortiori* die Gottebenbildlichkeit zugeschrieben und zwar, wie wir bei Thomas gesehen haben, aufgrund ihrer Spezies oder persönlichen Eigenart; siehe TAVARD Georges, CAQUOT André, MICHL Johann, *Die Engel*, HDG II, Faszikel 2b, Freiburg u.a.: Herder 1968, S. 41; siehe ein Musterbeispiel bei Kyrill von Alexandrien: „Εἰ καὶ ἄγγελοι κατ’ εἰκόνα Θεοῦ“, wo die Gottebenbildlichkeit der heiligen Engel als „ἀσυγκρίτως ὑπὴρ ἡμᾶς [unvergleichlich über uns, das heisst den Menschen]“ bezeichnet wird (griech. Text mit engl. Übersetzung von Lionel R. Wickham: CYRIL OF ALEXANDRIA, *Select Letters*, Oxford: Clarendon Press 1983, S. 174f.). Siehe Ambrosius als Ausnahme in Bezug auf die Schöpfung von Engeln und Menschen: „angeli enim ad ministerium, homo ad imaginem“ (AMBROSIIUS, *Expositio Psalmi CXVIII*, CSEL 62, Wien/Leipzig: Tempsky/Freytag 1913, S. 211).

⁸⁰ Die Analogie mit dem materiellen Licht hat ihre Grenzen: Ein Stern, beispielsweise die Sonne, verändert sich beim Ausstrahlen, was von Gott in seinem Schöpfungs-werk nicht gesagt werden kann: Gott verliert sich nicht beim Erschaffen.

schliesst sich Stein eng an Thomas an. Jeder Engel ist nach Thomas Abbild Gottes, und da jeder Engel seine Spezies ist, bildet jeder Engel auf verschiedene Weise Gott ab. Die Vielzahl der spezifisch verschiedenen Engel ist qualitativ höherwertig, als es bei einer Mehrzahl spezifisch identischer Wesen der Fall wäre, so dass die Schöpfung mehr vom Reichtum des göttlichen Wesens wiedergeben kann.⁸¹ Stein überträgt diese Ansicht des Thomas mittels eines Theologoumenon auf die Menschen, gemäss welchem die gefallenen Engel durch die erlösten Menschen ersetzt würden. Diese Meinung war Stein vermutlich bereits von Augustinus und vielleicht von Anselm von Canterbury⁸² bekannt und findet sich insbesondere auch bei Thomas in einem Artikel von *De veritate*, der Stein bekannt war, auch wenn sie an dieser Stelle nicht explizit darauf verweist.⁸³

⁸¹ Müsste man in diesem Gedankengang nicht weiter folgern, dass Gott seine Schöpfung qualitativ noch reicher hätte gestalten können, denn die persönlichen Eigenarten aller Engel und Menschen können Gottes Reichtum nie ausschöpfen? Weil die Schöpfung gegenüber dem unendlichen Schöpfer endlich ist, deshalb muss in der Schöpfung sowohl qualitativ als auch quantitativ eine Grenze vorliegen. Und diese Grenze entstammt gemäss der christlichen Schöpfungstheologie keiner Notwendigkeit Gottes, sondern seiner Freiheit und Güte. Es gibt folglich keinen zwingenden Grund für Gott, die Menschen mit einer persönlichen Eigenart zu schaffen. Siehe als philosophischer Hintergrund Leibnizens Theorie der besten aller möglichen Welten: LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg: Meiner 1996: „[G]äbe es nicht die beste (*optimum*) aller möglichen Welten, dann hätte Gott überhaupt keine erschaffen“ (S. 96f. [I, 8]); siehe ebenfalls S. 108 (I, 25) u. S. 260 (II, 224).

⁸² Siehe AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, hg. von Bernhard Dombart, Bd. 1 (I. I-XIII) u. Bd. 2 (I. XIVXXII), Leipzig: Teubner 1877 (siehe ESA Nachlass), S. 554, I. 22, 1 (PL 41, 752): Deus „qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum“. Anselm interpretiert dieselbe theologische Meinung sogar als allgemeine Glaubensüberzeugung (siehe ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 16, in: PL 158, 381f.). Stein kannte Anselm bereits von ihrer Koyré-Übersetzung und von einem weiteren Buch Koyrés, das er ihr persönlich mit der Widmung „A sa chère Anonyma [Spitzname für Stein]“ schenkte: KOYRÉ Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris: Ernest Leroux 1923 (siehe ESA Nachlass). Im Nachlass befindet sich ausserdem eine spätere Übersetzung von Anselms Werken: ANSELM VON CANTERBURY, *Leben, Lehre, Werke*, übers. und eingel. von Rudolf Anselm, Wien: Hegner 1936 (siehe ESA Nachlass).

⁸³ Siehe *De veritate* q. 6, a. 3 ad 1 (QDV I, 172), wo Thomas im Artikel über die Gewissheit der Prädestination davon ausgeht, dass „die Menschen an die Stelle der gefallenen Engel getreten sind“. Auch im Sentenzenkommentar übernimmt Thomas diese Lehrmeinung ohne Diskussion: THOMAS, *Scriptum super Sententiis* II, d. 1, q. 2, a. 3 c.

Wenn vorausgesetzt wird, dass *erstens* jeder gefallene Engel eine eigene Spezies ist, und dass *zweitens* jeder erlöste Mensch einen gefallenen Engel ersetzt,⁸⁴ dann folgt logisch daraus, dass jeder erlöste Mensch eine eigene Spezies ersetzt. Dieser Schluss ist auf seine Bedingungen hin zu untersuchen. Damit jeder erlöste Mensch eine eigene Spezies ersetzen kann, muss er eine eigene Spezies sein, wenn wir davon ausgehen, dass der erlöste Mensch nur mit dem ersetzen kann, was er mit den Engeln gemeinsam hat.⁸⁵ So gelangen wir zum Satz „Jeder erlöste Mensch ist eine eigene Spezies“, der seinerseits auf alle Menschen ausgeweitet werden muss, weil der Glaubensüberzeugung gemäss Christus alle Menschen objektiv erlöst hat, so dass der Satz gilt: „Jeder Mensch ist eine eigene Spezies“.

Der Syllogismus ist gültig, aber eine Schwierigkeit in Bezug auf die zweite Prämisse können wir doch nicht ausser Acht lassen. Ist Steins starke Auffassung der Individualität überhaupt mit der Annahme eines Ersatzes dieser Individualität kompatibel? Wenn Stein davon ausgeht, dass die gefallenen Engel von den erlösten Menschen durch ihre rationale Natur und ihre wesenhafte Individualität ersetzt werden, dann bleibt noch die Interpretationsfrage, wie dieser Ersatz der wesenhaften Individualität zu verstehen ist. Würde die menschliche und die engelhaftige Individualität auf zwei identischen *Qualia* beruhen, dann wäre dies ein offenkundiger Widerspruch zu Steins Ansatz, gemäss welchem es vom Glauben her nicht zwei identische *Qualia* gibt.⁸⁶ Folglich müsste gemeint sein, dass die erlösten Menschen die gefallenen Engel nicht durch eine identische

⁸⁴ Beide Prämissen sind kritisierbar und tatsächlich kritisiert worden. Die zweite Prämisse ist eine theologische Lehrmeinung und die erste Prämisse ist ebenfalls als Meinung anzusehen, die auf der philosophischen Annahme gründet, dass die Engel keine Materie haben und dass folglich jeder eine eigene Spezies sein müsse, um sich unterscheiden zu können.

⁸⁵ Nach Anselm können die erlösten Menschen die gefallenen Engel aufgrund ihrer rationalen Natur ersetzen, also ohne dass von Individualität die Rede wäre (siehe ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 16). Es wäre auch ein rein numerischer Ersatz möglich, so dass ein Tier oder sogar ein Stein einen gefallenen Engel numerisch ersetzen könnte. Stein interpretiert den Ersatz jedoch im Hinblick auf die individuelle, rationale Natur.

⁸⁶ Origenes ist in dieser Hinsicht noch radikaler, weil er nicht von einem Ersatz, sondern von der strengen Identität ausgeht: Die Menschen sind in die Körperlichkeit gefallene Geistwesen, die durch ihr tugendhaftes Leben den rein geistigen Zustand zurückerlangen müssen; siehe ORIGENES, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hg. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Texte zur Forschung 24, Darmstadt: WBG 1976, S. 648-653 (III, 6, 3) und andere Stellen. Diese Lehre wurde posthum im *Adversus Originem liber* des Kaisers Justinian von 542/543 verurteilt (siehe DH 403); siehe ebenfalls die Kritik bei THOMAS, ST Ia, q. 65, a. 2c.

Individualität ersetzen, sondern durch eine identische Struktur mit ihrem geistigen und individuellen Aspekt.

Stein gibt einen *zweiten* theologischen Grund, warum Gott keine zwei identischen *Qualia* bei Menschen erschafft: die Vorrangstellung des Menschen in der Schöpfung. Sie beruft sich auf den ersten Schöpfungsbericht (Gen 1, 1-2, 4a), gemäss welchem nur von den Menschen ausgesagt wird, dass sie nach dem Abbild Gottes geschaffen sind (Gen 1, 26f.).⁸⁷ In der Theologiegeschichte wurde denn auch nur der Mensch mit dem Titel *imago Dei* bedacht, wohingegen die anderen Geschöpfe, und sogar der Mensch in seiner körperlichen Verfasstheit, als *vestigia Dei* bezeichnet wurden.⁸⁸ Diese Unterscheidung wurde damit begründet, dass nur der Mensch eine rationale Natur habe, die nach dem Abbild des dreifaltigen Gottes geschaffen sei. Stein führt diese Interpretation noch weiter, indem sie davon ausgeht, dass jeder Mensch nicht nur in seiner rationalen Natur Abbild Gottes ist, sondern „in seiner Eigenart einen Strahl des göttlichen Wesens widerspiegeln sollte“ (PA 262). Stein verlagert die Argumentation vom Seinsvorzug der rationalen Natur zur persönlichen Eigenart, ohne dadurch die rationale Natur auszuschliessen.

Anschliessend interpretiert Stein die persönliche Eigenart im vollen Umfang als *Quale*, Erschlossenheit und Kraft. Auch hier erwähnt sie mit keinem Wort die Möglichkeit einer *imago trinitatis*. Vielmehr verweist sie auf die Möglichkeitsbetrachtung eines Doppelgängers, der als unheimlich und sogar widernatürlich erfahren werde. Dieser Eindruck mag auf dem Hintergrund eines intuitiv starken Selbstverständnisses und der Glaubensüberzeugung entstehen, dass unsere persönliche Eigenart ein geschenktes „Talent“⁸⁹ ist, das uns noch mehr als die allgemeine Vernunftbegabung zu einer persönlichen Gottesbeziehung befähigt und die natürliche Voraussetzung für das Geschenk der Gotteskindschaft ist. Steins „Argumente aus dem Glauben“ (PA 261) können nicht die Unmöglichkeit zweier identischer *Qualia* beweisen, sondern lediglich die Konvenienz dartun, dass

⁸⁷ Aber auch im zweiten Schöpfungsbericht (siehe Gen 2, 4b-3, 24) kommt die herausragende Stellung des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfe, u.a. durch das Einblasen des Lebensatem (siehe Gen 2, 7) und durch das Benennen aller Tiere mit einem Namen (siehe Gen 2, 20), zum Ausdruck.

⁸⁸ Als paradigmatische Beispiele können Augustinus und Thomas für die westliche Theologie angeführt werden: siehe AUGUSTINUS, *De Trinitate* XI, 1, 1 (PL 42, 983), wo er im Menschen aufgrund seiner Körperlichkeit ein *vestigium trinitatis* erkennt und aufgrund seiner *mens* eine *imago Dei*; siehe THOMAS, ST Ia, q. 93, a. 6 c., wo er zwei Arten von *similitudo Dei* unterscheidet: *per modum imaginis* (im Menschen aufgrund seiner *mens*) und *per modum vestigii* (in allen Geschöpfen).

⁸⁹ Siehe weiter oben S. 149, besonders die Fussnoten 103f.

Gott keine zwei identischen *Qualia* erschafft, weil es nicht der Stellung des Menschen im Kosmos entsprechen würde. Stein entdeckt die geistige Verwandtschaft mit den Engeln nicht nur im Hinblick auf die rationale Natur, sondern auch bezüglich des Individuationsprinzips. Der Unterschied besteht darin, dass nach Thomas die Engel notwendigerweise eine einzige Spezies sein müssen, was für die Menschen eine Möglichkeit ist, weil sie theoretisch auch materiell individuiert werden könnten wie die Tiere.⁹⁰ Doch die Individuation nach dem Vorbild der Tiere stellt sich angesichts der Vorzugsstellung des Menschen innerhalb der materiellen Welt als unzureichend heraus, auch wenn Stein die materielle Disposition und die Lebensumstände als Individuationsfaktoren berücksichtigt.

3. Systematisierung und Auswertung

Edith Stein erachtete *Potenz und Akt* als überarbeitungsbedürftig, wie die völlige Überarbeitung in *Endliches und ewiges Sein* zeigt, und deshalb müssen wir bei der Systematisierung und Auswertung in Bezug auf die Frage nach der Individualität besonders vorsichtig sein. Hat Stein etwa ihre Behandlung dieser Frage in *Potenz und Akt* später verworfen? Borden beispielsweise meint, dass Stein in ihrem Werk sehr nahe bei Thomas gewesen sei und erst in *Endliches und ewiges Sein* die thomistische Sichtweise verworfen habe.⁹¹ Bordens Meinung ist verständlich, denn Stein weist die Individuation durch die *materia signata* in Bezug auf die Menschen nicht grundsätzlich zurück, sondern berücksichtigt sie als einen Aspekt der Individuation. Dennoch verleugnet Stein in *Potenz und Akt* niemals ihr starkes Verständnis der personalen Individualität, das nicht in

⁹⁰ Nach Thomas ist jeder Engel eine eigene Spezies, weil sie rein geistig sind und folglich nicht von der Materie individuiert werden können. Obwohl Stein die absolute Immaterialität der Engel im Anschluss an die franziskanische Schule nicht teilt, ist sie mit Thomas in der Frage nach der Individuation der Engel dennoch einverstanden, so dass Stein zwischen Thomas und Bonaventura zu situieren ist (siehe TAVARD Georges u.a., *Die Engel*, S. 70). Thomas' Annahme, dass jeder Engel eine eigene Spezies ist, schliesst nicht Bonaventuras Sichtweise aus, dass die Engel eine allgemeine Form haben können, durch die sie zur Gattung der Engel gehören.

⁹¹ „Stein at one point was fairly sympathetic to Thomas's position on individuation, but by the mid-1930s, she had changed her mind and explicitly rejected that claim“ (BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 48). Nach Borden habe Stein bei ihrer Revision von *Potenz und Akt* einige Nennungen der Materie als Individuationsprinzip herausgestrichen, und sie führt PA 41, Fussnote 1, als Beispiel an, auch wenn sich diese Stelle nicht auf menschliche Personen, sondern auf Kunstwerke bezieht.

erster Linie vom Materiellen und den Umständen, sondern – je nach Terminologie – vom Kern der Person, von ihrem Wesen, vom Innersten der Seele oder vom *Quale* der Person abhängt.⁹²

Stein bleibt in *Potenz und Akt* in der Frage nach der personalen Individualität in der Linie ihres Frühwerks, sie unternimmt jedoch die grosse Arbeit, die Problematik im Kontext der Scholastik auszufalten. Sie geht von einer formalen und materialen Ontologie aus und gelangt immer wieder zu anthropologischen Fragen, die sich in derjenigen nach der Individualität konzentrieren. Das zeigt sich unter anderem an der ausführlichen Untersuchung zum Kern der Person (PA 122-147), wo sie ein Schlüsselkonzept ihrer Frühwerke aufnimmt und es im Rahmen einer metaphysischen Fragestellung – die schon im Frühwerk angeklungen war – auslegt. Die phänomenologische Intuition einer starken, personalen Individualität findet ihren Ausdruck in der Terminologie einer klassischen Ontologie (*Quid* und *Quale*) und dient als Ausgangslage für die Auseinandersetzung mit Thomas' Auffassung des Individuationsprinzips.

Diese Leistung Steins ist bemerkenswert und kann kaum als eine Unzulänglichkeit des Werks bezeichnet werden. Die Unzulänglichkeiten von *Potenz und Akt* beziehen sich vermutlich weder auf das starke Verständnis der personalen Individualität noch auf den Versuch einer Auseinandersetzung zwischen Phänomenologie und Metaphysik, sondern auf die Auseinandersetzung mit Conrad-Martius' *Metaphysischen Gesprächen*, die unverhältnismässig ausführlich und der Untersuchung nicht immer behilflich ist, auf das Fehlen einer christlichen Philosophie, die Stein später als notwendig erachtete, und auf die mangelnde Kohärenz zwischen den beiden langen Kapiteln fünf und sechs mit einer Untersuchung des Geistes und der geformten Materie. Die Frage nach der personalen Individualität wurde von Stein bereits im fünften Kapitel im Abschnitt über den Menscheng Geist untersucht und im sechsten Kapitel im Abschnitt über den Menschen erneut aufgenommen. Es wird aber nicht ersichtlich, inwiefern das sechste Kapitel auf dem fünften aufbaut, weil sich Stein im sechsten Kapitel insbesondere mit Conrad-Martius auseinandersetzt, ohne wirklich auf ihre eigene Untersuchung im fünften Kapitel einzugehen. Die mangelnde Kontinuität zeigt sich auch in der Begrifflichkeit: Im fünften Kapitel verwendet sie mit Vorliebe ihren Begriff ‚Kern der Person‘, der dann aber im sechsten Kapitel zugunsten einer neuen Begrifflichkeit

⁹² Es kann bereits vorweggenommen werden, dass auch in *Endliches und ewiges Sein* dieselbe Perspektive weitergeführt wird, wie auch Borden annimmt.

(Wesen, Substanz der Seele, substantiale Form) fast ganz ausgeblendet wird.⁹³

In terminologischer Hinsicht hatten wir es mit verschiedenen Begriffen zu tun, die für die personale Individualität von Wichtigkeit sind.⁹⁴ Im Anschluss an das Frühwerk benutzte Stein weiterhin den Begriff ‚Wesen‘⁹⁵, den sie auch bei Thomas fand. Sie übersetzte *essentia* mit ‚Wesen‘ und fasste darunter ganz allgemein „das feste ‚Gerüst‘ des Dinges, das sich durch allen Wechsel in seiner Erscheinung erhält“ (PA 60). Dabei kann sich das Wesen sowohl auf das Ganze als auch auf die Teile eines Ganzen beziehen, beispielsweise können wir vom Wesen der menschlichen Person oder vom Wesen der Seele, aber auch vom Wesen *dieser* menschlichen Person oder vom Wesen *dieser* Seele sprechen.⁹⁶ Stein verwendete im Anschluss an ihr Frühwerk die Begriffe ‚Kern der Person‘⁹⁷ und ‚persönliche Eigenart‘⁹⁸, wobei beide das Wesen der Person in ihrer Individualität bezeichnen. In der Auseinandersetzung mit Thomas benutzte Stein nun auch Ausdrücke wie die ‚Seele als ‚Innerstes‘, die ‚Substanz der Seele‘ und ziemlich häufig die ‚substantiale Form‘, die alle das individuelle Prinzip

⁹³ In *Endliches und ewiges Sein* wird Stein den Ausdruck ‚Kern der Person‘ nicht mehr gebrauchen, auch wenn die Realität nicht in Frage gestellt wird. Sie spricht lediglich im Anschluss an Hering von ‚Wesenskern‘ in einem allgemeinen Sinn (siehe EES 83-86).

⁹⁴ Siehe REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, S. 106.

⁹⁵ Stein spricht mehrmals vom Wesen der Seele (siehe PA 157. 164. 174f. 221), vom Wesen des Menschen (siehe PA 175. 256. 259) oder vom Wesen *dieses* Menschen (siehe PA 256) und nur an einer Stelle vom Wesen der Person (siehe PA 121).

⁹⁶ Siehe dazu Thomas, der im zweiten Kapitel von *De ente et essentia* die *essentia ut totum*, welche die *natura speciei* mit der *materia designata* bezeichnet (Beispiel: *homo*), von der *essentia ut pars*, das heisst die *quidditas*, mit der die *natura speciei* unter Ausschluss der *materia designata* bezeichnet wird (Beispiel: *humanitas*), unterscheidet (siehe Fig. 11 auf S. 192). Steins Wesensbegriff wird in *Endliches und ewiges Sein* unter dem Einfluss von Hering noch einmal überarbeitet und um den Begriff ‚Wesenheit‘ bereichert (siehe HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 495-543).

⁹⁷ Häufig spricht Stein vom Kern der Person oder nur vom Kern (siehe PA 122-150 mehr als 60 Mal, jedoch nur an wenigen Stellen im sechsten Kapitel, u.a. in PA 158. 171. 175. 262f.), an einigen Stellen vom personalen Kern (siehe u.a. PA 90. 129. 135f. 147. 162. 249) und an einer Stelle vom Kern der Seele (siehe PA 173 im Sinne von ‚Innerstes‘ der Seele).

⁹⁸ Bei Stein finden wir den Ausdruck ‚persönliche Eigenart‘ (siehe PA 14. 130. 255. 262) und ‚Eigenart der Person[en]‘ (siehe PA 131. 261), aber noch häufiger den Ausdruck ‚individuelle Eigenart‘ (siehe u.a. PA 172. 250. 258. 265, das heisst nur im sechsten Kapitel) in Abgrenzung zur spezifischen oder typischen Eigenart.

der ganzen Person bezeichnen.⁹⁹ Auffallend ist bei all diesen Ausdrücken, dass sie sich auf die menschliche Person unter Abstraktion ihrer Leiblichkeit beziehen, das heisst in scholastischer Redeweise auf die Form oder Spezies der menschlichen Person:

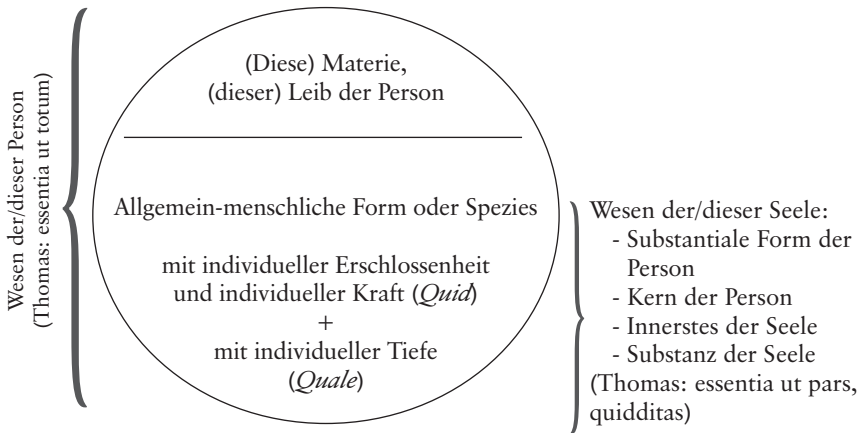


Fig. 11 Das Verständnis des Wesens der menschlichen Person und des Wesens ihrer Seele in *Potenz und Akt*

Da sich Stein in der Frage nach der Individualität besonders für die substantiale Form interessiert, könnte man vermuten, dass Stein die leibliche Dimension der Person beiseite lässt. Dieser Schluss wäre voreilig, weil die Form nur in einer konkreten, leiblich-seelischen Person existieren kann. Sicherlich handelt es sich um eine Abstraktion, die jedoch darauf abzielt, die substantiale Form als die innere Bedingung der leiblich-seelischen Entwicklung einer Person herauszustellen. Diese innere Bedingung – so Steins bereits bekannte These – ist eine Form mit einer persönlichen Eigenart. Doch wie versteht Stein diese Form, welche jede menschliche Person zu einer eigenen Spezies macht? Das *Quid* der menschlichen Person bezeichnet die allgemein-menschliche Form, zu der nach Stein die verschiedenen sinnlichen und geistigen Vermögen mit ihrer Erschlossen-

⁹⁹ Stein verwendet verschiedene Ausdrücke wie die Seele als ‚Innerstes‘ (siehe PA 173. 175) oder das ‚Innerste des Menschen‘ (siehe PA 158), die ‚Substanz der Seele‘ (siehe PA 220. 262), ‚seelische Substanz‘ (siehe PA 221. 223) oder ‚Substanz der Menschenseele‘ (siehe PA 228), aber auch ‚substantiale Form‘ (siehe u.a. PA 186f. 210-214. 221-229. 257-261) oder seltener ‚substantielle Form‘ (siehe PA 152. 188. 196. 210. 213. 220. 256).

heit für Inhalte und mit ihrer sinnlichen und geistigen Kraft¹⁰⁰ gehören. Die Vermögen sind für alle menschlichen Personen dieselben, aber die Erschlossenheit und Kraft sind individuell verschieden.

Diese Individuation hängt von der materiellen Disposition und den Umweltbedingungen ab. Mit Thomas von Aquin anerkennt Stein die Individuation durch die materiellen Bedingungen, wenn auch nicht als grundlegendes Individuationsprinzip.¹⁰¹ Stein zufolge macht Thomas in seiner Untersuchung den unerlaubten Schritt von einer Möglichkeit zu einer Notwendigkeit: Weil die menschlichen Personen *de facto* von materiellen Bedingungen individuiert werden, deshalb *kann* die materielle Disposition als Individuationsprinzip genügen. Aber das reicht nicht zur Behauptung aus, dass die materielle Disposition alleiniges Individuationsprinzip sein *muß*. Mit ihrem phänomenologischen Ansatz gelingt es Stein zu zeigen, warum Thomas aus methodologischen Gründen nicht zur Entdeckung einer individuellen Form der menschlichen Person gelangen konnte.¹⁰² Indem sich Thomas allein auf die rationale Erkenntnis beruft, zielt er schon im Voraus auf die Erkenntnis des Allgemeinen, das heisst einer allgemein-menschlichen Form ab (PA 119). Als Phänomenologin bevorzugt Stein einen intuitiven Ansatz, gemäss welchem sich in der leiblich-seelischen Person ihr einzigartiges geistiges Leben bekunde und ein individuelles *Quale* aufscheine.¹⁰³ Steins Punkt ist, dass die Erschlossenheit und Kraft nicht nur von äusseren Bedingungen, sondern noch

¹⁰⁰ Stein bezeichnet die (Lebens-)Kraft als „seelische Materie“ (PA 222) und erweist sich auch im Hinblick auf ihre Angelologie als Anhängerin des universellen Hylemorphismus (mit Ausnahme Gottes). Wahrscheinlich kannte sie nicht selbst den jüdischen Philosophen Ibn Gabirol (Avicebron) und sein einflussreiches, zunächst auf arabisch geschriebenes Hauptwerk *Fons vitae* (siehe IBN GABIROL Salomon, *Die Lebensquelle*, hg. von Sabine S. Gehlhaar, übers. von Orm Lahann, Cuxhaven: Junghans-Verlag 1989, besonders Traktat V *Über die universale Materie und die universale Form an sich*), sondern eher die Vertreter der franziskanischen Schule wie Alexander von Hales und Bonaventura, die sich auf Ibn Gabirol beriefen.

¹⁰¹ Siehe REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, S. 106.

¹⁰² Redmond weist darauf hin, dass Stein mit ihrem Verständnis der Individuation der menschlichen Person zwischen Scholastik und Phänomenologie vermittele: Stein „combinó la escolástica y la fenomenología en su propia solución – efectivamente, esta ‚fusión‘ (como decía) de las dos tradiciones es uno de los aspectos más interesantes y originales de su filosofía“ (REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, S. 91).

¹⁰³ Stein spricht von der materialen Anschauung des einfachen *Quale* mittels einer (ideierenden) Abstraktion (siehe PA 59), die mit Husserls Wesensintuition verwandt ist.

grundsätzlicher vom einzigartigen *Quale* der menschlichen Person bestimmt werden.¹⁰⁴

Mit der Rede vom *Quale* situiert sich Stein im Anschluss an Aristoteles¹⁰⁵ und Thomas¹⁰⁶ und unterscheidet wie sie das *Quale* (wesenhafte Qualität) von den akzidentellen Qualitäten.¹⁰⁷ Doch Steins Verständnis des *Quale* ist noch alles andere als ausgefeilt. Es ist nicht endgültig geklärt, wie sich das *Quale* zum Seinsakt und zum *Quid* der Person verhält. An mehreren Stellen wurde deutlich, dass der Seinsakt das *Quale* aktualisiere, und dass umgekehrt das *Quale* den Seinsakt qualifiziere. Soll das bedeuten, dass der Seinsakt als solcher bereits qualifiziert ist und dass der qualifizierte Seinsakt das *Quid* der Person individuiert? In dieser Hypothese wäre das *Quale* der qualifizierte Seinsakt. Dann wäre die Unterscheidung von *Quid* und *Quale* bei Stein mit der Unterscheidung von *essentia* und *esse* bei Thomas zusammenzubringen, und das *Quale* würde folglich nicht zum Wesen, sondern zum Sein der Person gehören.¹⁰⁸ Die Annahme eines bereits qualifizierten Seinsakts ist freilich aus thomistischer Sicht unlogisch, da der Seinsakt als in sich unbestimmt aufgefasst wird und

¹⁰⁴ Steins Auffassung situiert sich in der Linie ihres Frühwerks, wo es ihr bereits um ein letztes, unauflösbares, qualitatives Moment (siehe Eph 134) ging. In der Auseinandersetzung mit den Scholastikern wird häufig auf die Verwandtschaft mit Scotus hingewiesen, insbesondere weil Stein den Ausdruck *haecceitas* (siehe PA 29) einführt, der – obwohl umstritten – meistens mit Scotus assoziiert wird (siehe Fussnote 15 auf S. 163f.). In *Potenz und Akt* jedoch beruft sich Stein auf Thomas' Angelologie, die sie auf die menschlichen Personen ausweitet. In Bezug auf die Tiere, Pflanzen und materiellen Dinge geht Stein wie Thomas und anders als Scotus von der Individuation durch die *materia signata* aus.

¹⁰⁵ Siehe ARISTOTELES, *Metaphysica* V, 14 (1020a33-1020b2); übers. von Hermann Bonitz und bearb. von Horst Seidl, *Metaphysik*, Hamburg: Meiner³ 1989, S. 220f.: Aristoteles nennt ποῖον (*Quale*) in einem grundlegenden Sinn ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας (den Unterschied des Wesens) und nennt als Beispiel die Zweifüssigkeit des Menschen, die wesentlich zum Menschen gehöre. Freilich betrachtet Aristoteles sein ποῖον auch im angegebenen wesenhaften Sinn nicht als einzigartig wie Stein ihr *Quale* in Bezug auf die menschliche Person.

¹⁰⁶ Siehe THOMAS, ST Ia-IIae, q. 49, a. 2 c., wo Thomas *qualitas* – im Anschluss an die Aristoteles-Stelle der vorausgehenden Fussnote – im wesenhaften Sinn als *differentia substantiae* interpretiert.

¹⁰⁷ „Das *Quale*, das einem einfachen *Quid* als alleiniges innewohnt, und dasjenige, das als ein Akzidens zu einem *Quid* gehört, sind als verschiedene Formen voneinander zu scheiden (darum auch terminologisch besser als *Quale* und *Qualität* auseinanderzuhalten)“ (PA 27).

¹⁰⁸ Siehe die Untersuchungen zum Verhältnis von Seele und Ich, sowie von Substanz und Subsistenz im nächsten Kapitel auf S. 206-211 u. 227f.

erst vom Wesen begrenzt und qualifiziert wird.¹⁰⁹ Wenn folglich der Seinsakt qualifiziert ist, dann ist er notwendigerweise vom Wesen qualifiziert. Wir müssen demnach auch in der Suche nach dem *Quale* die Frage nach dem Wesen stellen.

In dieser Sichtweise gehört das *Quale* zum Wesen der Person, so dass das Wesen als Einheit von *Quid* und *Quale* aufzufassen wäre. Der Seinsakt aktualisiert das Wesen der Person, und umgekehrt begrenzt und qualifiziert das Wesen den Seinsakt, wobei die Begrenzung auf das *Quid* und die Qualifikation auf das *Quale* zurückzuführen wäre.¹¹⁰ Auch in dieser Interpretationsweise gibt es Schwierigkeiten: Zu Beginn von *Potenz und Akt* bezeichnet Stein die beiden Termini *Quid* und *Quale* als notwendig aufeinander bezogen (PA 26-28), doch im sechsten Kapitel spricht Stein nur noch vom *Quale*, ohne explizit das *Quid* zu erwähnen. Die Erschlossenheit und die Kraft scheinen zum *Quid* der Person zu gehören, wovon das *Quale* getrennt werden könnte. Dagegen wurde im fünften Kapitel herausgearbeitet, dass der Kern der Person, verstanden als *Quale*, in sich aus Tiefe, Spannweite und Kraft bestehe. Diese Diskrepanz verweist auf zwei Bedeutungen des *Quale*: Im weiter gefassten Sinn des fünften Kapitels ist unter dem *Quale* die Tiefe, Spannweite und Kraft der Person verstanden (PA 128) und im engeren Sinn des sechsten Kapitels wird nur noch die Tiefe als *Quale* bezeichnet (PA 262). Aus diesen Überlegungen wird deutlich, dass Steins Auffassung des *Quale* im Verhältnis zum *Quid* der Person noch nicht die notwendige Reife erreicht hat, auch wenn nach Stein gerade dieser Aspekt für die Frage nach der Individualität von zentraler Bedeutung ist. Denn die persönliche Eigenart wird nach Stein vom *Quale* (Tiefe), der Erschlossenheit und der Kraft konstituiert, wobei zu jedem *Quale* seine Erschlossenheit und Kraft gehöre (PA 262).¹¹¹

¹⁰⁹ Wir können uns fragen, wie gut Stein Thomas' Theorie vom Seinsakt bei der Redaktion von *Potenz und Akt* verstanden hat, insbesondere wenn wir berücksichtigen, dass Stein erst später Thomas' Werk *De ente et essentia* studiert und übersetzt hat (nach Speer und Tommasi hat sich Stein erst nach dem Treffen in Juvisy im September 1932 an die Übersetzung von *De ente et essentia* gemacht; siehe SPEER Andreas, TOMMASI Francesco Valerio, „Einleitung“, in: Edith Stein, Übersetzung: Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. *De ente et essentia* mit den Roland-Gosselin-Exzerpten, ESGA 26, Freiburg u.a.: Herder 2010, S. IX-LIII, hier S. XIV; Sigel: *Übers. De ente et essentia*).

¹¹⁰ Neu gegenüber Thomas ist in dieser Auffassung eben das *Quale* als wesenhafte Qualität der Person und somit auch als Prinzip ihrer Individualität.

¹¹¹ Meines Erachtens könnte diese Auffassung Steins kritisch befragt werden: Die Individualität der Erschlossenheit und Kraft könnten auch von der materiellen Disposition des Leibes und nicht nur vom *Quale* abhängen.

Wir können nun die verschiedenen Faktoren der komplexen Individuation der menschlichen Person gemäss der Studie *Potenz und Akt* im folgenden Schema synthetisieren (siehe Fig. 12). Die Trennlinie zwischen den Umwelteinflüssen und den weiteren Ebenen besagt, dass die Umwelteinflüsse nicht zur Person als solcher gehören, sondern von aussen einwirken. Die gestrichelten Linien zwischen der materiellen Disposition, der Erschlossenheit und Kraft sowie dem *Quale* der Person sollen andeuten, dass die Individualität der Erschlossenheit und Kraft sowohl von der materiellen Disposition als auch vom *Quale* der Person abhängt. Die letzte Ebene bezieht sich auf das Ich als solches, das nach Stein im Sinne einer grundlegenden numerischen Individualität (PA 86) notwendigerweise individuell ist. Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen scholastischer Philosophie und Phänomenologie bringt Stein das Ich mit dem Seinsakt in Beziehung. Dieses Verständnis entwickelt sich in den späteren Werken zum Bezug des Ich zum Selbstand, wie in der theologischen Anthropologie in Münster und in *Endliches und ewiges Sein* zu zeigen bleibt. Schon in *Potenz und Akt* kündigt sich ein Verständnis der personalen Individualität auf zwei Ebenen an: *erstens* in Bezug auf das (reine) Ich und metaphysisch betrachtet den Seinsakt, und *zweitens* in Bezug auf das Wesen und in erster Linie in Bezug auf das *Quale*. Das schliesst nicht aus, dass wir mit dem Ausdruck ‚personale Individualität‘ in erster Linie die qualitative Individualität des Wesens in den Blick nehmen.

Umwelteinflüsse (PA 258)	
Disposition der Materie (<i>materia signata</i> , PA 258)	
Individuelle Erschlossenheit und Kraft (PA 262)	
<i>Quale</i> der Person (PA 261)	
Seinsakt – Sein des Ich (PA 86)	Numerische Individualität Starke, wesenhafte Individualität Wesenhafte Individualität (<i>essentia ut pars</i>) Wesenhafte Individualität (<i>essentia ut totum</i>) Individuation der konkreten Person in all ihren Aspekten

Fig. 12 Die Faktoren der Individuation nach *Potenz und Akt*

Abschliessend müssen wir die Frage stellen, welchen Stellenwert die theologischen Überlegungen in Steins Untersuchung der Individualität in *Potenz und Akt* haben. Im Gegensatz zu den Vorträgen und anderen späteren Werken Steins haben wir nur sehr wenige Anspielungen auf den christlichen Glauben angetroffen. Dennoch kommt Stein an einer wichtigen Stelle zur Theologie. Denn wie kann begründet werden, dass ein menschliches *Quale* nur einmal existiert? Zwar sind uns zwei identische *Qualia* in der Erfahrung nicht gegeben,¹¹² doch prinzipiell kann nicht ausgeschlossen werden, dass zwei identische *Qualia* möglich sind. Auch der Glaube liefert uns keinen Beweis, dass Gott keine zwei identischen *Qualia* schaffen könnte. Die von Stein berücksichtigten Theologoumena und Glaubenswahrheiten (der Mensch und der Engel als Abbild und Strahl Gottes, Thomas' Angelologie, der Ersatz der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen, der biblisch begründete, aber nicht präzisierte Unterschied zwischen Mensch und Tier gemäss dem ersten Schöpfungsbericht) dienen vielmehr als Ausgangslage für ihre Konvenienzgründe (PA 261f.).

Interessanterweise beziehen sich die Argumente nicht auf den Menschen für sich betrachtet, sondern auf seine Stellung im Kosmos und damit auf die Idee des Menschen als Mikrokosmos.¹¹³ Wenn der Mensch als Mikrokosmos wirklich am Makrokosmos und insbesondere an der materiellen Natur der Tiere und der Geistnatur der Engel teilhat, dann muss auch die Individuation gemäss dieser doppelten Teilhabe verstanden werden. Stein kombiniert in ihrem Ansatz tatsächlich Thomas' Auffassung der Individuation der materiellen Substanzen mit der wesenhaften Individuation der Engel. Die Priorität kommt dabei der wesenhaften Individualität (persönliche Eigenart mit *Quale*, Erschlossenheit und Kraft) gegenüber der materiellen Disposition und den Umwelteinflüssen zu, so wie die Form primär ist, indem sie die Materie bestimmt.¹¹⁴ Ausgehend

¹¹² Es geht in der Erfassung des *Quale* nicht um die Wahrnehmung äusserlicher Züge oder Verhaltensweisen, die durchaus sehr ähnlich sein können, sondern um den Wesensgrund der Person, der nur intuitiv erfasst werden kann. Im Beispiel des Doppelgängers, der von Stein als unheimlich und widernatürlich bezeichnet wird (siehe PA 258 u. 262), versucht eine Person, eine andere möglichst genau nachzuahmen, kann dabei aber nicht sich selbst sein. Beim Doppelgänger wird sein eigenes *Quale* in seinem Leben als Doppelgänger nicht aktualisiert. Er führt ein ‚seelenloses‘ Leben im Sinne von *Individuum und Gemeinschaft*.

¹¹³ Auf einem Zettel, den Stein über Erdmanns Verständnis der Idee des Menschen bei Augustinus schrieb, steht: „Er [der Mensch] steht im *Mittelpunkt der Schöpfung*, weil er mit der Geistnatur der Engel den materiellen Leib verbindet“ (ESA A08-3/1a).

¹¹⁴ Siehe die Bemerkungen zum Menschen als Mikrokosmos im Anschluss an den Vortrag *Zur Idee der Bildung* auf S. 132f.

von der persönlichen Eigenart erhält der universale Heilswille Gottes (1 Tim 2, 4) eine grössere Dringlichkeit: Gott will, dass jeder Mensch gerettet wird, auch und insbesondere, weil jeder Mensch in seinem Wesen einzigartig ist.

DRITTES KAPITEL Die Münsteraner Vorlesungen

1. Situierung

Edith Stein unterbrach ihre Arbeit am noch revisionsbedürftigen Manuskript von *Potenz und Akt* aufgrund der Verunmöglichung ihrer Habilitation und der Anstellung am *Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik*. Von ihrer Arbeit in Münster¹ sind drei Vorlesungen über die *Probleme der neueren Mädchenbildung*², eine philosophische Anthropologie mit dem Titel *Der Aufbau der menschlichen Person* (Sigel: AMP³) sowie eine theologische Anthropologie mit dem Titel *Was ist der Mensch?* (Sigel: WIM⁴) hervorgegangen, die allesamt erst posthum veröffentlicht wurden. Diese Arbeiten in Münster ermöglichten Stein eine wissenschaftliche Weiterführung vieler Themen ihrer Vorträge, die wir im ersten Kapitel dieses zweiten Teils untersucht haben.⁵ Der Vorlesungsstil ermöglichte Stein, die grossen Linien ihrer Anthropologie zu zeichnen, doch gleichzeitig machte er es unmöglich, die Analysen in der erhofften Ausführlichkeit und Tiefe zu führen. In Bezug auf die beiden anthropologischen Vorlesungen schreibt sie nach Hitlers Machtübernahme an Conrad-Martius: „Das sind alles Versuche, in Anknüpfung an meine älteren Arbeiten weiter- und zu einer Grundlegung der Pädagogik zu kommen“.⁶ Trotz ihrer Anstellung an einem Institut für Pädagogik distanziert sich Stein keineswegs von den anthropologischen Grundlagenfragen. Dazu zählt auch die Frage nach der personalen Individualität, die Stein in ihren Münsteraner Vorlesungen an vielen Stellen aufnimmt. In der Folge werden die wichtigsten Beiträge zu dieser Leitfrage in den beiden Anthropologien präsentiert und anschliessend ausgewertet.

¹ Siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 207-216; siehe GOLAY Didier-Marie, *Edith Stein*, S. 152-161; siehe LAMMERS Elisabeth, *Als die Zukunft noch offen war*. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster, Münster: Dialogverlag 2003, bes. S. 49-55. 86-91. 102-104.

² Diese Vorlesung wurde bereits zusammen mit den Vorträgen Steins untersucht; siehe im ersten Kapitel des zweiten Teils auf S. 151-156.

³ Siehe Fussnote 46 auf S. 13.

⁴ Siehe STEIN Edith, *Was ist der Mensch?* Theologische Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöllner, ESGA 15, Freiburg u.a.: Herder 2005.

⁵ Siehe S. 120-151.

⁶ SBB I, 270, Brief 245 vom 24.2.1933.

2. Untersuchung der Vorlesungen

2.1 *Der Aufbau der menschlichen Person*

2.1.1 *Steins Einleitung in die Fragestellung und ihre Vorgehensweise*

Edith Stein hielt ihre zweite Vorlesung in Münster zur philosophischen Anthropologie mit dem Titel *Der Aufbau der menschlichen Person* von November 1932 bis März.⁷ Der Vorlesungsstil ermöglichte es ihr, „eine Systematik in ihre früheren Werke zu bringen“⁸ und brachte ihr gleichzeitig die Herausforderung, einem grösstenteils ungeschulten Publikum komplexe Themen zu vermitteln, mit denen sie sich seit Beginn ihrer wissenschaftlichen Karriere auseinandergesetzt hatte. Das erste Kapitel gibt eine Einleitung sowohl für die philosophische als auch für die theologische Anthropologie, was sich in einem dezidiert christlichen Ansatz zu erkennen gibt: Eine christliche Metaphysik⁹ und das ihr zugehörige christliche Menschenbild (AMP 8f.) sollen die Ausgangslage für eine christliche Pädagogik werden (AMP 13). Diese Wahl hängt mit dem damaligen Wunsch nach einer katholischen Pädagogik in Münster zusammen. Aus heutiger Sicht wird vielleicht die Diskursfähigkeit eines solchen Ansatzes bezweifelt. Stein vermag diese Zweifel zu beschwichtigen, indem sie in ihrer Vorlesung andere Menschenbilder mit dem christlichen in Beziehung setzt. So meint Stein, dass der deutsche Idealismus das Bild des Menschen vor dem Fall zeichne (AMP 3-5), die Tiefenpsychologie das Bild des gefallen Menschen (AMP 5-7) und Heidegger das Bild des endlichen und nichtigen Menschen (AMP 7f.). Alle diese Aspekte werden nach Stein im christlichen Menschenbild von ihrer Einseitigkeit befreit. Stein zeichnet das christliche Bild des Menschen, der weder ganz integer noch ganz gefallen, sondern von Christus erlöst ist und über seine Endlichkeit hinaus eine ewige Berufung hat. Das christliche Menschenbild im *Aufbau der menschlichen Person* wird in einer phänomenologisch-metaphysischen Perspektive und soweit als möglich mit natürlichen

⁷ Siehe MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*, S. 213; siehe die Ansage der Vorlesung im Organ des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen: „Dozentin Dr. Edith Stein: Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung. Alle 8 Tage. Sa <mstag> 3 1/2–5 Uhr. Beginn 5. Nov.“ (SBB I, 235, Fussnote 7, Brief 216 vom 28.8.1932 an Adelgundis Jaegerschmid).

⁸ BECKMANN-ZÖLLER Beate, „Einführung“, in: AMP XXI.

⁹ In *Endliches und ewiges Sein* spricht Stein von christlicher Philosophie in derselben Bedeutung (siehe EES 20-36); siehe ALES BELLO Angela, „Presentazione“, in: Edith Stein, *La struttura della persona umana*, S. 10.

Erkenntnismitteln erarbeitet, so dass die Glaubensgeheimnisse nur am Rand in die Untersuchung eingehen.¹⁰

Im zweiten methodologischen Kapitel stellt Stein nach der kurzen Darstellung der Anthropologie in naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Methode ihr Ziel dar, die Anthropologie in systematisch-philosophischer Perspektive anzugehen (AMP 27f.), wobei sie die Wahl der Probleme und die Methode unterscheidet:

„In der Wahl der Probleme werde ich mich weitgehend von Thomas leiten lassen, weil darin ein Schutz vor Einseitigkeiten liegt und eine gewisse Gewähr, daß man nicht an wesentlichen Punkten vorbeigeht. Die Methode, mit der ich eine Lösung der Probleme suche, ist die phänomenologische, d.h. die Methode, wie sie E. Husserl ausgebildet und im II. Band seiner Logischen Untersuchungen zuerst angewendet hat, die aber nach meiner Überzeugung von den großen Philosophen aller Zeiten bereits angewendet wurde, wenn auch nicht ausschließlich und nicht mit reflektiver Klarheit über das eigene Verfahren.“ (AMP 28)

Stein versucht mit der phänomenologischen Methode, die klassischen Probleme der Anthropologie – verstanden als ein Teilgebiet der speziellen Metaphysik – anzugehen. Sicherlich schliesst der Anschluss an die metaphysische Fragestellung bei Thomas einen Bruch mit dem philosophischen Mainstream ihrer Zeit ein. Dennoch versucht Stein zu zeigen, dass metaphysische Fragen in phänomenologischer Perspektive vom Bewusstseinsleben der Person her angegangen werden können. Dies zeigt sich auch deutlich in ihrer Überzeugung, dass alle grossen Philosophen implizit die phänomenologische Methode praktizierten, weil sie nur ausgehend von ihrem Bewusstseinsleben zu ihren metaphysischen Systemen gelangen konnten.¹¹ Stein hatte die Möglichkeit erwogen, ein bestimmtes System, und besonders dasjenige des Thomas von Aquin, darzustellen, doch diese Möglichkeit verworfen, weil sie „in einigen wesentlichen Punkten andere Auffassungen [als Thomas] habe“ (AMP 28). Wir wissen bereits, dass die

¹⁰ Das christliche Menschenbild, ausgehend von den Glaubensgeheimnissen, wird von Stein erst im letzten Kapitel als Überleitung von der philosophischen zur theologischen Anthropologie angegangen (siehe AMP 159-166) und vor allem in ihrer theologischen Anthropologie aus Schrift und Dogma herausgearbeitet (siehe S. 220-229).

¹¹ Stein stellt sich gegen die gängige Meinung, dass Metaphysik ein unbegründetes und unbegründbares Gedankenkonstrukt sei. Sicherlich geht es in der Metaphysik – beispielsweise in der Frage nach der substantialen Form der menschlichen Person – um das, was uns nicht direkt zugänglich ist, aber sich doch in unseren Bewusstseinsakten bekundet und als ihre Voraussetzung gefordert ist.

Frage nach der personalen Individualität einen solchen ‚wesentlichen‘ Dissenspunkt ausmacht, den Stein mit Husserls Methode und mit dem „Blick auf das *Wesentliche*“ (AMP 29) von Grund auf klären will.¹²

Im Rückgriff auf Thomas nennt Stein den Menschen einen „Mikrokosmos, der alle Reiche der geschaffenen Welt in sich vereinigt“ (AMP 26). Ausgehend von dieser klassischen Charakterisierung des Menschen will sie in ihm einen Stufenbau¹³ aufzeigen, in welchem die materielle, organische, animalische und schliesslich geistige Dimension aufeinander bezogen sind. Der Werktitel *Aufbau der menschlichen Person* bezieht sich auf den komplexen Stufenbau der Person, wobei das Wort ‚Aufbau‘ sowohl eine statische als auch eine dynamische Bedeutung hat: In statischer Hinsicht bedeutet es die komplexe und doch einheitliche *Struktur* der menschlichen Person und in dynamischer Hinsicht ihre vielschichtige und doch einheitliche Entwicklung oder *Formung*. Von hier aus ergibt sich die grundlegende Frage im Hinblick auf die Pädagogik: Was eint und formt die menschliche Person angesichts ihrer Komplexität? Die Fragen nach der Einheit und der Formung der Person umschreiben zwei Gebiete, in denen – wie wir noch genauer sehen werden – die personale Individualität von grosser Wichtigkeit ist. Beide Fragen haben eine phänomenologische Ausgangslage im vielschichtigen, aber doch einheitlichen Bewusstseinsleben und im ständig sich entwickelnden Bewusstseinsstrom. Die grosse Herausforderung wird sein, ausgehend von diesen Phänomenen zu einer metaphysischen Aussage zu gelangen.

¹² Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass Stein das Zentrum von Husserls Methode nicht in der transzendentalen Reduktion, sondern in der eidetischen Reduktion, das heisst in einer auf das Wesen der Gegenstände gerichteten geistigen Anschauung oder Intuition, erkennt. In *Potenz und Akt* wie auch hier im *Aufbau der menschlichen Person* gibt Stein wenig Auskunft über die Methode an und für sich, sondern verweist auf die Untersuchungen selbst, welche implizit auch über die Methode Aufschluss geben (siehe PA 5 und AMP 29).

¹³ Schon im Inhaltsverzeichnis der Arbeit wird dieser Stufenbau gut ersichtlich: Stein untersucht den Menschen unter dem Gesichtspunkt des Materiellen (siehe S. 33-37, Kap. 3), des Organischen (siehe S. 38-44, ebenfalls Kap. 3), des Animalischen (siehe S. 74-78, Kap. 6 u. S. 45-73, Kap. 4-5 über Tiere unabhängig vom Menschen), des spezifisch Menschlichen (siehe S. 79-158, Kap. 6-8) mit besonderer Beachtung der Seele (siehe S. 93-133, Kap. 7) und des sozialen Seins der Person (siehe S. 134-158, Kap. 8).

2.1.2 Die Revision des Formbegriffs auf dem Hintergrund der Naturwissenschaften (Kapitel 5)

In terminologischer Hinsicht ersetzt Stein ihre Rede vom Kern der Person durch die Rede von der Seele und von der Form, auch wenn sie den Ausdruck ‚Kern der Person‘ nicht prinzipiell zurückweist. In *Potenz und Akt* wurde deutlich, dass die Rede vom Kern und von der Seele oder Form koexistieren und eine terminologische Ambiguität manifestieren. Im *Aufbau der menschlichen Person* entscheidet sich Stein im Anschluss an die scholastische Gedankenwelt für die Ausdrücke ‚Seele‘ und ‚Form‘:

„Die Menschenseele mit ihrer personalen Struktur und ihrer individuellen Qualifizierung hat sich uns als Form des ganzen leiblich-seelischen Individuums herausgestellt; ich pflege sie auch als ‚Kern der Person‘ zu bezeichnen, weil das Ganze, das wir als ‚menschliche Person‘ bezeichnen, in ihr seine Seinsmitte hat.“ (AMP 96)

Tatsächlich verwendet Stein nur an dieser einzigen Stelle den Ausdruck ‚Kern der Person‘¹⁴, wohingegen die Worte ‚Seele‘ und ‚Form‘ an Hunderten von Stellen zu finden sind. Diese Feststellung ermöglicht es uns, die Kontinuität zu ihrem Frühwerk zu überprüfen, wo sie den Kern der Person als individuell im Hinblick auf die natürliche Anlage und im Hinblick auf ein letztes, qualitatives Moment erachtet. Die Umstellung auf die Seele-Form-Terminologie, gemäss welcher die geistige Menschenseele als *forma corporis* verstanden wird, macht für Stein eine Auseinandersetzung mit dem klassischen Formbegriff notwendig.

Das Problem besteht darin, dass sich Stein mit einem aristotelisch-thomistischen Formbegriff konfrontiert sieht, der sich in den Gegenständen auf das Notwendige, Unveränderliche und Allgemeine bezieht.¹⁵ Diese Sichtweise wird von Stein in Frage gestellt, wobei das fünfte Kapitel über die Entstehung der Arten (AMP 57-73) von grosser Bedeutung ist, insofern die Rede von den Arten eng mit der Form eines Gegenstandes zusammenhängt.¹⁶ Das deutsche Wort ‚Art‘ oder das lateinische *species*

¹⁴ Auf derselben Seite spricht sie noch einmal vom „Kern“ (AMP 96) und etwas weiter unten expliziert sie ihr Verständnis der Seele, die „personaler Kern‘ einer geistig-körperlichen Natur, einer leibseelischen Personseinheit“ (AMP 103) sei.

¹⁵ Siehe VON BORMANN Claus, FRANZEN Winfried, KRAPIEC Mieczyslaw Albert, OEING-HANHOFF Ludger, Art. „Form und Materie“, HWP 2 (1972) col. 977-1030, hier col. 979.

¹⁶ Diesen Zusammenhang kennt Stein von Husserl, der in seiner zweiten *Logischen Untersuchung* über *Die ideale Einheit der Spezies und die neueren Abstraktions-theorien* davon ausgeht, dass man durch Abstraktion zur Spezies gelangen könne, aber anschliessend in den *Ideen I* in veränderter Terminologie durch die eidetische

übersetzt bei Porphyrius das griechische Wort εἶδος, das auch mit Form übersetzt werden kann.¹⁷ In der Rede von der Spezies geht es um die Wesensbestimmtheit oder – wie Stein sagt – die „innere Form“ (AMP 60) eines Gegenstandes.¹⁸ Schon in den Vorträgen und in *Potenz und Akt* nahm Stein eine spezifische und individuelle Ausprägung der Form an, womit sie sich von der aristotelisch-thomistischen Sichtweise distanzierte.

Steins Kritik beruht auf der Beziehung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft. Im Rahmen der aristotelisch-thomistischen Physik, in welcher die verschiedenen Spezies als unveränderlich und untereinander klar abgegrenzt gelten, ist der Schluss auf eine unveränderliche Form durchaus einleuchtend. Doch die Revision der naturwissenschaftlichen These macht auch die Revision der metaphysischen These notwendig. Wenn es Formwechsel, das heisst im naturwissenschaftlichen Jargon ‚Deszendenz‘ und ‚Phylognese‘, gibt,¹⁹ dann kann die Form offenbar nicht so universell und unveränderlich sein, wie das Aristoteles und Thomas meinten. Stein lässt diesen Punkt ganz vorsichtig anklingen, da in der katholischen Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Evolutionstheorie noch sehr kritisch betrachtet wurde.²⁰ So sagt sie ausdrücklich,

-
- Reduktion zum Wesen oder Eidos vorstossen will (siehe TRAPPE Tobias, Art. „Species. III. Neuzeit bis Gegenwart“, HWP 9 (1995) col. 1345-1350, hier 1348).
- ¹⁷ Siehe LUTZ-BACHMANN Matthias, Art. „Species. II. Antike, Spätantike: Die logische Bedeutung von species“, HWP 9 (1995) col. 1342-1345, hier col. 1342.
- ¹⁸ Stein unterscheidet neben dieser grundlegenden Bedeutung der Spezies als innerer Form zwei weitere Bedeutungen: Die Spezies als Gesamtheit der Individuen mit derselben inneren Form und die Spezies in einer biologischen Perspektive als „den *Typus*, der sinnfällig in Erscheinung tritt“ (AMP 60).
- ¹⁹ Siehe BALLAUFF Theodor, Art. „Formwechsel“, HWP 2 (1972) col. 1030f.; RENSCH Bernhard, Art. „Phylognese“, HWP 7 (1989) col. 937; siehe ETLINGER Max, *Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung*, Münster: Aschendorff 1925. Stein zitiert Ettlinger (siehe AMP 54), den 1929 verstorbenen, früheren Leiter des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster, der in seinem Beitrag die Phylognese (in Bezug auf den Gesichtssinn, S. 15; siehe S. 34) und die Deszendenztheorie gegenüber der Unveränderlichkeiten der Arten (S. 26f.) durch seine tierpsychologischen Untersuchungen zu bestärken gedenkt.
- ²⁰ Siehe DH 3877f. und 3896f. (PIUS XII., Enzyklika *Humani generis*, 1950), wo die Evolution bereits eher positiv bewertet wird. Lediglich der Polygenismus (DH 3897) wird zurückgewiesen. Später wurde die Frage des Polygenismus im *Katechismus der Katholischen Kirche* nicht aufgenommen, dagegen im *Katholischen Erwachsenen-katechismus* der deutschen Bischofskonferenz nicht als eine Frage des Glaubens, sondern der Wissenschaft bezeichnet (DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Katholischer Erwachsenen-katechismus*. Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer u.a.: Butzon & Bercker u.a. ⁴1989, S. 133f.); siehe HATTRUP Dieter, *Die Tragweite der Wissenschaft*. Kölner Vorträge, Paderborn 2010, S. 49-51.

dass sie sich in ihrer Fragestellung „vorläufig auf die Tierspecies beschränken“ (AMP 59) wolle, wahrscheinlich um sich nicht auf die umstrittene Frage nach der animalischen Herkunft des Menschen einzulassen. Mehr als um die Evolution geht es Stein um die Frage nach dem Verständnis der Form. Steins Frage nach „der Möglichkeit einer *Veränderung der Form*“ (AMP 62) führt sie in Bezug auf die naturwissenschaftlichen Ergebnisse ihrer Zeit zur empirisch fundierten These, gemäss welcher „ein großes Erfahrungsmaterial für die Entstehung der jetzt festen Tierarten auseinander spricht“ (AMP 73). Doch nicht nur die Entstehung der Arten auseinander ist in naturwissenschaftlicher Perspektive zu halten, sondern auch die Feststellung, dass innerhalb einer Art mehrere Spielarten möglich sind (AMP 49. 60. 62. 68-70), so dass die Form oder Spezies gewisse offene Spielräume lässt (AMP 68). Der naturwissenschaftliche Hintergrund führt Stein zur Annahme einer gewissen Flexibilität der Form und wird von ihr als Hinweis auf die individuelle Form bei der menschlichen Person interpretiert.²¹

Steins Untersuchung wird von Borden mit Interesse aufgenommen,²² auch wenn sie in der Frage nach der Individualität mehr zu Thomas als zu Stein neigt. Sie sieht ein, dass die Auffassung der Spezies oder Formen im Thomismus eines Aggiornamento bedarf: „Stein is right that Thomism needs to rethink in some manner the account of the inner species-form if it is to accept the possibility of some form of evolution. Stein proposes both an account of the species-form ‚with leeway,‘ or flexibility, and individual forms“.²³ Borden nimmt wie Stein einen Spielraum oder eine Flexibilität für die Spezies-Formen an (AMP 68), doch damit sei der Schritt zur Annahme einer individuellen Form noch nicht getan.

„Although the move to individual forms is plausible in light of Stein’s understanding of species-form and fits with her broader response to evolutionary theory, it is not clear that she needs to make the move to a priori content-rich individual forms in order to maintain the core of her response to Darwinian evolution.“²⁴

²¹ Nach Trappe hat Stein zusammen mit Conrad-Martius zu einer „Renaissance“ des Spezies-Begriff beigetragen, wobei er ihre Schrift *Zum Aufbau der menschlichen Person* nennt, die 1994 erstmals publiziert wurde (siehe TRAPPE Tobias, Art. „Species. III. Neuzeit bis Gegenwart“, col. 1348). Wir verstehen nun besser, dass diese Renaissance damit zu tun hat, die metaphysische Frage nach Spezies und Form mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften in Beziehung zu setzen.

²² Siehe BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 30-43 u. 216-218.

²³ BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 216.

²⁴ BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 217f.

Bordens Kritikpunkt ist, dass Stein aus der prinzipiellen Möglichkeit einer individuellen Form eine Theorie mache. Das wäre freilich der Fall, wenn sich Stein nur auf dieses Argument berufen würde. Dagegen wurde bereits in den Frühwerken deutlich, dass Steins Verständnis aus einer phänomenologischen Untersuchung stammt und in der naturwissenschaftlichen Untersuchung eine Bestätigung, nicht aber eine Begründung, findet. Die Kritik an der philosophischen Meinung, dass die Form allgemein sein müsse, verhilft Stein zu einer grösseren Kohärenz zwischen phänomenologischer und metaphysischer Sichtweise.

2.1.3 *Das spezifisch Menschliche: Die Seele und das Ich (Kapitel 6)*

Im sechsten Kapitel kommt Stein nach wenigen Seiten auf die Frage nach dem spezifisch Menschlichen in phänomenologischer Perspektive (AMP 78-92) zu sprechen. Besonders wichtig ist für uns der Abschnitt über die personale Formung, die Stein in Bezug auf das ‚Ich‘ und das ‚Selbst‘ untersucht (AMP 80-91). Mit der Rede vom Ich bezieht sich Stein auf das Formende in der menschlichen Person, d.h. auf das aktuelle Seelenleben mit seinen verschiedenen intentionalen Akten (sinnlich wahrnehmen, reflektieren, abstrahieren, wollen, handeln, fühlen). Mit der Rede vom Selbst visiert Stein den ganzen Menschen als Geformten „mit allen seinen leiblich-seelischen Anlagen“ (AMP 83) oder kurz das leiblich-seelische Individuum an.²⁵ Für uns ist die Frage der Formung der Seele durch das Ichleben von besonderer Bedeutung, und mit Stein können wir fragen: „[W]enn ich mich auf das zurückziehe, was ich innerlich erlebe, was bedeutet dann ‚Ich‘ und was bedeutet ‚Seele‘?“ (AMP 85)

Mithilfe eines Beispiels führt Stein zwei grundlegende Begriffspaare ihrer Phänomenologie ein. Sie geht von einem Problem aus, mit dem sie sich intensiv auseinandersetzt, so dass sie Geräusche von aussen nur noch am Rande wahrnimmt. Zugleich ist sie erfüllt von einer Sorge, die sie aber

²⁵ Vom ‚Selbst‘ redet Stein schon in *Potenz und Akt* fast ausschliesslich im Anschluss an Conrad-Martius, die das menschliche Selbst als den Leib auffasst, der jedoch „nicht auf den materiellen Leib beschränkt ist, sondern alles umfaßt, was in das leibhaft gesetzte Wesen im Vollmaß eingeht“ (CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, S. 214) und somit Steins Verständnis des Selbst entspricht. Da Stein zu Beginn ihrer philosophischen Anthropologie die Tiefenpsychologie erwähnte (siehe AMP 5-7), ist es möglich, dass sie etwas von Carl Gustav Jungs ähnlicher Auffassung des Selbst mitbekommen hatte. Das Selbst bezeichnet in Jungs Definitionen „den Gesamtumfang aller psychischen Phänomene im Menschen. Es drückt die Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit aus“ (JUNG Carl Gustav, *Psychologische Typen*, S. 512, Absatz 891).

um des Problems willen nicht aufkommen lässt. Stein will zeigen, dass die äusseren Geräusche und die Sorge im Verhältnis zur Beschäftigung mit dem Problem verschieden zu bewerten sind. Der Vergleich mit dem äusseren Sehen hilft hier weiter: So wie wir nur einen Teil aus dem Sehfeld fixieren können und vieles andere unscharf mitsehen, so ist auch im geistigen Sehen „eine fixierende Zuwendung und ein Bemerkten an der Peripherie“ (AMP 85) zu unterscheiden. Die äusseren Geräusche sind an der Peripherie des Bewusstseins, wohingegen die Beschäftigung mit dem Problem im Zentrum steht. Der Gegensatz von Zentrum und Peripherie kann auf der Grundlage von Husserls ‚reinem Ich‘ erklärt werden, da die vom ‚reinen Ich‘ ausgehenden Bewusstseinsstrahlen etwas zentral, aber auch vieles andere peripher erfassen.

Doch mit der Unterscheidung von Zentrum und Peripherie im Erleben werden wir dem Phänomen der Sorge nicht gerecht. Die Sorge „ist da und ich weiß um sie, sie ist vielleicht schon lange da und beharrt ‚unter‘ allem, was sich an der Oberfläche abspielt, sie liegt auf dem ‚Grunde meiner Seele‘“ (AMP 85). Um nicht von der Sorge ganz in Anspruch genommen zu werden, wird sie auf den Grund der Seele verdrängt.²⁶ Strassenlärm kommt von aussen und vergeht, doch die Sorge ist und bleibt in mir. Dieser Unterschied zeigt die Unzulänglichkeit der Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie zur Thematisierung dieser Sorge, weil es nicht nur das aktuelle Leben gibt, sondern auch das, was in uns bleibt und wird. Stein kommt an dieser Stelle auf die Seele mit ihrer Tiefe und Oberfläche zu sprechen. Diese zweite Unterscheidung zwischen Tiefe und Oberfläche bezieht sich in erster Linie auf die Seele. Dennoch können wir auch die Akte des Ich als ‚tief‘ oder ‚oberflächlich‘ bezeichnen, weil – gemäss Steins Metapher – das Ich in der Seele ‚zu Hause ist‘:

²⁶ Obwohl Stein das Wort ‚verdrängen‘ nicht verwendet, wird eine gewisse Affinität zu Freuds Theorie der Verdrängung deutlich, auch wenn das Verdrängte im Freudischen Sinn anders als in Steins Beispiel ganz unbewusst ist, jedoch in der Psychoanalyse durch die Widerstände im Ich aufgespürt und bewusstgemacht werden kann (siehe FREUD Sigmund, „Das Ich und das Es“, in: Gesammelte Werke 13, Frankfurt a.M.: Fischer ⁶1969, S. 235-289, hier S. 240-245). Die grosse Herausforderung für Freuds Theorie des Unbewussten mit seiner radikalen Trennung des Bewussten vom Unbewussten ist zu zeigen, ob und wie sie mit der psychoanalytischen Praxis kompatibel ist, die von der Möglichkeit eines Bewusstwerdens des Unbewussten ausgeht. Das Risiko besteht darin, dass bei einer einseitigen Betonung der Abtrennung des Unbewussten vom Bewussten das Bewusstwerdenkönnen des Unbewussten vernachlässigt wird.

„[D]as Ich selbst, so lange es nur als ‚reines Ich‘ gefaßt ist, kann gar nicht zu Hause sein. Nur ein *seelisches Ich* kann zu Hause sein, und von dem kann man dann auch sagen, daß es bei sich selbst zu Hause sei. Da rücken auf einmal Seele und Ich ganz nahe zusammen. *Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein*: Zu ihr gehört die personale Struktur. Aber *ein menschliches Ich* muß auch ein seelisches Ich sein, es *kann nicht ohne Seele sein*: Seine Akte sind selbst als ‚oberflächliche‘ oder ‚tiefe‘ charakterisiert, sie wurzeln in einer größeren oder geringeren Tiefe der Seele. Je nach den Akten, in denen das Ich jeweils lebt, hat es da oder dort in der Seele seine Stelle. Es gibt aber im Seelenraum einen Ort, in dem es seine *eigentliche* Stelle hat, den Ort seiner Ruhe, den es suchen muß, solange es ihn nicht gefunden hat, und zu dem es immer zurückkehren muß, wenn es davon ausgegangen ist: Das ist der tiefste Punkt der Seele. Nur von hier aus kann die Seele sich ‚sammeln‘; denn von keinem andern Punkt aus kann sie sich ganz umspannen.“ (AMP 86)

Stein weist nicht die Pertinenz von Husserls reinem Ich zurück, sondern lediglich den Anspruch, dass ein solches Ich von der menschlichen Seele isoliert werden könnte und ohne Voraussetzungen Handlungszentrum wäre. Das Verhältnis von Ich und Seele kommt an dieser Stelle zum ersten Mal in seiner notwendigen Wechselseitigkeit zu Tage. Die Menschenseele bedarf der personalen Struktur (AMP 78-80), worunter Stein die intentionale Grundstruktur versteht, durch die sie wach und aufgeschlossen für Inneres und Äusseres ist, denn sonst wäre die Seele ohne Leben. Umgekehrt sind auch die Akte des Ich immer schon von der seelischen Konstitution der Person abhängig.²⁷ Die Akte des Ich sind von einer gewissen seelischen Tiefe oder Oberfläche gekennzeichnet. Die Rede von der Seele als Raum mit Tiefe und Oberfläche und die dabei verwendete Raummeterie mögen verdächtig erscheinen: Wird etwa die Metapher nur deshalb verwendet, weil wir eigentlich gar nichts über die Seele sagen können? Und dennoch sind wir, beispielsweise wenn wir von einer tiefgründigen oder einer oberflächlichen Person sprechen, überzeugt, dass wir mit den

²⁷ „[D]as Bewußtsein ist immer schon von diesem leiblich-seelisch-geistigen Innengrund als Primordialsphäre abhängig“ (MÜLLER Andreas Uwe, „Bausteine zu einer philosophischen Anthropologie. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik in Edith Steins Vorlesung in Münster 1932/33“, in: René Kaufmann und Holger Ebel (Hg.), *Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen*, Dresden: Thelem 2005, S. 181-196, hier S. 191). In der Terminologie Müllers entspricht das Bewusstsein dem Ich und der leiblich-seelisch-geistige Innengrund der Seele, zu der nach Stein eine leiblich-sinnliche, eine spezifisch seelische und eine geistige Dimension gehören. Nach Müller kann mit der transzendentalen Phänomenologie dieser Innengrund nicht zureichend erfasst werden.

Worten eine Realität ausdrücken, die eine Entsprechung in der betreffenden Person findet.²⁸ Wir bezeichnen mit dem Adjektiv ‚tiefgründig‘ unter anderem Personen, die mit ihrem Inneren vertraut sind und sich von äusseren Anstössen treffen lassen, etwa wie es von der Mutter Jesu heisst: „Maria aber bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach“ (Lk 2, 19; siehe Lk 2, 51). Als oberflächlich charakterisieren wir Personen, die sich vor allem an der Aussenwelt orientieren, bei denen äussere Anstösse nicht wirklich ins Leben eingreifen und die Person nur wenig zu verändern vermögen.²⁹

Bestärkt durch dieses Beispiel dürfen wir vermuten, dass die Worte ‚tief‘ und ‚oberflächlich‘ nicht nur einen räumlichen Sinn haben, sondern auch zur Qualifizierung des Bewusstseinslebens geeignet sind. Wir können auf dieselbe Situation sehr unterschiedlich reagieren, je nachdem aus welcher Tiefe heraus wir antworten. So kann der Schmerz einer anderen Person an uns abgleiten oder im Gegenteil uns berühren und aufwühlen. Die Tiefe des Ichlebens verändert sich „[j]e nach den Akten“, und gemäss Steins früher Überzeugung entspricht den verschiedenen Werten jeweils eine „Ichtiefe“ (PE 120 [114]) oder, wie sie nun sagen würde, eine bestimmte Tiefe in der Seele. In diesem Sinn kann es nicht als Ziel betrachtet werden, immer und ausschliesslich in der Tiefe zu leben, weil dann auf gewisse Einflüsse eine disproportionierte Antwort gegeben würde. Die Frage ist vielmehr, ob wir überhaupt mit unserer Tiefe und Weite vertraut sind und in welcher Tiefe wir habituell ‚zu Hause sind‘. Tatsächlich gibt es im Hinblick auf das Bewusstsein der eigenen Innerlichkeit grosse Unterschiede. Stein spricht von der Suche nach dem eigentlichen Ort des Ich an der tiefsten Stelle der Seele, wo das Ich sich sammelt und die ganze Person umspannt. Die Rede von der Suche macht deutlich, dass das Eindringen bis zur tiefsten Stelle der Seele nicht einfach vollzogen werden kann, wie es bei der sinnlichen Wahrnehmung der Fall ist, und folglich nicht ausschliesslich von menschlicher Bemühung abhängt. Als Ziel geht es Stein ähnlich wie Freud – aber mit anderen theoretischen Voraussetzungen und Konsequenzen – um die Eroberung der unbewussten Regio-

²⁸ Dagegen würde die Rede von einer zentralen oder peripheren Person in der hier gegebenen Bedeutung keinen Sinn machen, weil menschliche Personen gleichzeitig sowohl zentral als auch peripher erleben.

²⁹ In diesem kurzen Beschreibungsversuch ist nicht mehr die Rede von tiefgründig und oberflächlich, sondern vom Verhältnis zur Innen- und Aussenwelt. Die beiden Worte ‚innen‘ und ‚ausser‘ werden hier nicht mit ihrem räumlichen Sinn verwendet, sondern in Bezug auf das Bewusstsein: Das Innere ist bewusstseinsimmanent und das Äussere bewusstseinstranszendent.

nen der eigenen Innerlichkeit, was wir als Eindringen in die eigene Tiefe bezeichnen können.³⁰ Für unsere Fragestellung müssen wir näher betrachten, wie Stein die Individualität der Seele in Bezug auf Anlage und Umwelt herausstellt:

„[D]ie Seelen unterscheiden sich nach Spannweite und Tiefe, die ihnen von Natur aus eigen sind; es hängt aber auch von ihrer Freiheit ab, wie weit sie sich spannt und von welcher Tiefe aus sie sich selbst zusammenfaßt und das, was ihr begegnet, entgegennimmt. Zur Seele gehört sodann ein gewisses Maß an innerer Kraft (auch individuell verschieden), wonach sich Fülle und Lebendigkeit ihrer Aktivität bestimmt. Ihre Weite, ihre Tiefe, ihr Kraftmaß umschreiben ihre Eigenart, ihre *Individualität*, die überdies als ein einfaches, nicht auf diese Komponenten rückführbares *Quale* ihr und allem, was von ihr ausgeht, ein spezifisches Gepräge gibt. Dieser Wesensbau der Seele kann als innere Form angesprochen werden; als das, was durch sie geformt wird, zunächst ihr aktuelles Leben, sodann – auf Grund des Zusammenhanges von Aktualität, Potentialität, Habitualität – die jeweilige habituelle Gestalt der Seele“ (AMP 87f.).

Die Terminologie und der Inhalt verweisen auf *Potenz und Akt*, wo Stein *Quale*, Tiefe, Spannweite und Kraft unterschieden hat (PA 128. 262).³¹ An dieser Stelle betrachtet Stein nicht nur die individuellen Komponenten der Seele ihrer ‚Natur‘ nach, sondern verweist auch auf ihre Entwicklung aufgrund der Freiheit und aufgrund von dem, was der Person begegnet. Doch indem wir von der Entwicklung durch Freiheit und Umstände sprechen, schliessen wir das Ich nicht aus, denn es formt als Prinzip des aktuellen Bewusstseinslebens die leiblich-seelische Person. Die individuelle Weite, Tiefe und Kraft der Person ändert oder formt sich in der Wechselwirkung mit dem Bewusstseinsleben. Doch was bleibt dann von der natürlichen und individuellen Ausgangslage erhalten, wenn sich die Seele

³⁰ Freud versuchte in seinem synthetischen Artikel *Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit* von 1933 eine Synthese der beiden topischen Modelle (bewusst/vorbewusst/unbewusst und Es/Ich/Über-Ich), um abschliessend das Ziel der psychoanalytischen Praxis zu formulieren: „Ihre Absicht [der Psychoanalyse] ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden“ (FREUD Sigmund, „XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“, in: Gesammelte Werke 15, Frankfurt a.M.: Fischer ⁵1969, S. 62-86, hier S. 86).

³¹ Siehe BECKMANN-ZÖLLER Beate, „Edith Stein’s Theory of the Person in Her Münster Years (1932-1933)“, ACPQ 82 (2008) 47-70, hier 56, wo Beckmann-Zöller Steins zweite Münsteraner Vorlesung als eine „continuation“ und eine „condensed version“ von *Potenz und Akt* präsentiert.

oder – wie Stein im Zitat sagt – die innere Form³² kontinuierlich weiterformt und daher auch verändert?

Wie Stein bereits in ihren früheren Werken aufzeigte, bezieht sich die Entwicklung der Person auf ihre natürliche Anlage, das heisst auf die Weite, die Tiefe und das Kraftmass der Seele. Doch diese natürliche Anlage existiert in der Person nicht als solche, sondern erscheint als abstraktes, erkenntnistheoretisches Prinzip, das uns hilft, die Entwicklungsmöglichkeiten der Person zu erfassen. In der Person ist die bereits ausgebildete Anlage real. Wenn wir wissen wollen, was in der Person real ist und sich doch nicht verändert, dann stossen wir auf das *Quale*, das Stein nur an dieser einen Stelle ihrer Vorlesung nennt.³³ Im Grunde genommen geht es, ähnlich wie in *Potenz und Akt*, darum, dass die Seele mit ihrer Weite, Tiefe und ihrem Kraftmass (*Quid*) von einem *Quale* geprägt wird. Das *Quale* als das Grundlegende im Wesen der Seele prägt die individuelle Weite, Tiefe und Kraft der Seele sowie darüber hinaus das Bewusstseinsleben und die habituelle Gestalt der Seele. Der Wesensbau der Seele – wie Stein abschliessend sagt – fasst alle diese Aspekte zusammen: die Seele mit ihrer individuellen Weite, Tiefe und Kraft und die darin enthaltenen Entwicklungsmöglichkeiten, aber auch das *Quale*.³⁴ Wir sind der Originalität von Steins Auffassung der menschlichen Individualität auf der Spur, auch wenn es uns scheinen will, dass Stein uns noch nicht recht sagen kann, wie sie das *Quale* ontologisch einordnen will. Mehr Aufschluss darüber, jedoch in anderer Terminologie, dürfen wir von ihrem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* erwarten.

³² Erst weiter unten spricht Stein auch von einer „individuellen Form des Menschen“ (AMP 95).

³³ Siehe dazu die Entwicklung in Steins Frühwerk: In *Zum Problem der Einfühlung* beschreibt Stein die Individualität als eine personale Struktur mit verschiedenen seelischen Fähigkeiten (siehe PE 128 [123]) und erst in der *Einführung in die Philosophie* spricht sie von einem unauflösbaren, qualitativen Moment (siehe Eph 134). Die personale Struktur in der Dissertation und das qualitative Moment in der *Einführung in die Philosophie* entsprechen der Weite, Tiefe und Kraft der Seele sowie dem *Quale* im *Aufbau der menschlichen Person*.

³⁴ Ein Unterschied zu *Potenz und Akt* ist, dass Stein in letzterer Schrift das *Quale* mit der Tiefe der Seele identifiziert und davon die Erschlossenheit und Kraft (*Quid*) unterscheidet, wohingegen sie in ihrer Vorlesung die Weite, Tiefe und Kraft (*Quid*) als unterschieden vom *Quale* auffasst. Die Erschlossenheit in *Potenz und Akt* bezeichnet folglich das, was Stein Weite und Tiefe in ihrer Vorlesung bezeichnet.

2.1.4 Die Menschenseele als Form und Geist (Kapitel 7)

Im siebten Kapitel bezieht sich Stein auf die Unterscheidung der *Seele als Form und Geist* (AMP 93-133). Form und Geist sind hier nicht als Alternativen zu verstehen, sondern als ein Verhältnis des Ganzen zum Teil. Die Seele als Geist ist der dominierende Teil, der entscheidend in die Formung des leiblich-seelischen Individuums eingreift, aber es nicht durchgehend zu formen vermag. Deshalb bleibt zu zeigen, wie die Geistseele zur Seele als Form steht, das heisst, in scholastischer Ausdrucksweise, als substanzialer Form³⁵, und wie Stein aufgrund dieses Verhältnisses die Einheit und Formung der menschlichen Person zu klären versucht. Zunächst wenden wir uns der Seele als Geist zu, denn mit ihr hängt Steins Verständnis der Individualität zusammen, und hier finden wir einen Anschluss an unsere vorausgehenden Erwägungen zum Ich und zum *Quale* der Person.

Die Spezies ist das Formende im Menschen und sie darf nicht der Gattung der Tiere zugeordnet werden, weil das Formende im Menschen nicht zum Seinsgebiet des Materiellen, sondern des Geistigen gehört.³⁶ Doch wie soll dieses Geistige der Spezies Mensch verstanden werden? Stein referiert die thomistische Standardinterpretation in Bezug auf die Individuation der Menschen. In Bezug auf den Menschen versucht Stein einige Aporien in den gängigen Thomas-Interpretationen aufzuzeigen. Wenn die Spezies als das Formende im Menschen allgemein gefasst wird, dann rücken wir nahe zu Averroës' Annahme eines einzigen *intellectus agens* für alle Menschen. Darauf kann mit Thomas entgegnet werden, dass jeder Mensch eine eigene Seele habe, weil die an sich allgemeine Seele eine notwendige Einheit mit einem Leib bilde und dadurch individuiert werde. Wenn aber die Individuation in dieser Einheit von der Materie her betrachtet wird, dann ist die Individualität von der Form oder Spezies aus zufällig. Damit wäre die Eigenart der Individuen ohne Belang für die Erhaltung der Spezies, und die Fortexistenz der Seelen nach dem Tod könnte nicht durch einen individuellen Eigenwert begründet werden, obwohl Thomas davon ausgeht, dass die geistige Seele in einem gewissen

³⁵ Im *Aufbau der menschlichen Person* benutzt Stein meistens das Wort ‚substanzial‘ und seltener das synonyme Wort ‚substanzuell‘. In *Potenz und Akt* benutzte Stein durchgehend ‚substantial‘ und weniger häufig ‚substanzuell‘; siehe S. 181.

³⁶ Stein vertritt wie in *Potenz und Akt* die These, dass die Menschen ein eigenes Seinsgebiet oder eine eigene Gattung bilden. Innerhalb dieser Gattung ist jedes menschliche Individuum eine eigene Spezies, weil das Formende in jedem Menschen etwas individuell Geistiges ist. Wir haben es bereits als das *Quale* bezeichnet, welches das Leben der ganzen Person prägt.

Sinn „für sich allein Substanz sei“, so dass der „materielle Leib nicht unerläßliche Bedingung ihres Daseins“ (AMP 95³⁷) sei. Thomas spricht vom Sein der Seele (*esse animae*), das auch ohne den Leib bewahrt werden könne.³⁸ Er anerkennt trotz der natürlichen Einheit von Leib und Seele eine gewisse Unabhängigkeit der geistigen Seele vom Leib.

Im Abschnitt *Das Wesen des Geistes* (AMP 99-103) gibt Stein eine kurze Begriffserklärung zu den drei lateinischen Worten *intellectus*, *mens* und *spiritus*. Mit *mens* und *intellectus* sind nach Stein die seelischen Vermögen gemeint,³⁹ und nur *spiritus* betreffe die Seele, insofern sie Geist ist. Ihre Ausführungen machen deutlich, dass nur Gott im strengen Sinn als reiner Geist betrachtet werden kann und dass seine Geistigkeit „in der höchsten Form der Personalität“ (AMP 102) besteht, wozu Freiheit und Bewusstheit gehören. Geist im Sinne von *spiritus* bezieht sich auf Gottes „reine Aktualität, in der alles beschlossen ist, was wir bei menschlichen Personen als zeitlich begrenzte und qualitativ gesonderte ‚geistige Akte‘ finden“ (AMP 102). Der Zusammenhang zwischen Geist und reiner Aktualität führt uns zu Steins Untersuchungen des Ich. Im Zitat geht Stein davon aus, dass der reinen Aktualität Gottes bei uns die zeitlich begrenzten und qualitativ gesonderten Akte entsprechen.⁴⁰ Die Unbeständigkeit unserer Akte verweist ihrerseits auf die Beständigkeit des Ich, das vom *Quale* geprägt wird, und worin wir die Aktualität der menschlichen Person als Analogon der göttlichen Aktualität erkennen.

Die Schöpfung der Geistseele durch Gott (AMP 95) bezieht sich auf diese geistige Aktualität der menschlichen Person, worin nach Stein letztendlich das Geheimnis der Individualität verborgen liegt. Wir müssen nun fragen, wie sich diese Individualität zur Einheit und Formung des leiblich-seelischen Individuums verhält (Seele als Form). Die Einheit der menschlichen Person ist uns in der Erfahrung gegeben. Descartes hat die Erfahrung der Einheit der Person in ihrem Leben am Beispiel der Empfin-

³⁷ Stein verweist auf THOMAS, *De veritate* q. 19, a. 1 c. (QDV II, 509-513).

³⁸ „[D]ie Seele aber erhält von Gott ein Sein in der Materie, da sie in der Materie ist, sofern sie die Form des Leibes ist; und dadurch ist sie dem Sein nach mit dem Körper vereint, aber nicht vom Körper abhängig; denn das Sein der Seele kann ohne den Leib bewahrt werden“ (THOMAS, *De veritate* q. 19, a. 1 c.; QDV II, 512).

³⁹ *Intellectus* beziehe sich auf den erkennenden Geist und folglich auf das Erkenntnisvermögen. Zur *mens* gehört auch der *intellectus*, aber zusätzlich noch die weiteren geistigen Vermögen (Wille, Gemüt), die in Abgrenzung zur Sinnlichkeit betrachtet werden (siehe AMP 99f.).

⁴⁰ Bereits in ihrem Frühwerk machte Stein die Verbindung zwischen subjektivem Geist und den intentionalen Erlebnissen (=Akten). Siehe besonders IG 253f. [273f.], wo diese Verbindung explizit genannt wird.

dungen (zum Beispiel Schmerz oder Hunger) hervorgehoben, auch wenn er in theoretischer Hinsicht einem Substanzdualismus zuneigte.⁴¹ Doch selbst wenn der Dualismus-Vorwurf an Descartes, wie er etwa in Gilbert Ryles Rede von Descartes' „dogma of the Ghost in the Machine“⁴² zum Ausdruck kommt, mehr einer Karikatur entspricht, so bleibt doch die Tatsache, dass die Theoretisierung der erlebten Einheit bei Descartes zu einem anderen Ergebnis führte als bei Stein.

Stein geht von der erlebten Einheit der leiblich-seelischen Person aus: „Als Tatsache ist die Wechselbedingtheit [von Seelischem und Körperlichem] unleugbar. Aber wie ist sie zu begreifen?“ (AMP 105) Zur Erklärung dieser Wechselbedingtheit reichen nach Stein die Wechselwirkungstheorie⁴³ (Descartes) und der psychophysische Parallelismus⁴⁴ (Leibniz) aufgrund zweier Mängel nicht aus: *Erstens* werde nicht die konkrete Einheit der menschlichen Person als Ausgangspunkt der Theoretisierung gewählt, sondern die Gegenüberstellung einer geistigen und einer körper-

⁴¹ Descartes geht in seiner VI. metaphysischen Meditation von dieser erlebten Einheit aus: „Ferner lehrt mich die Natur durch jene Schmerz-, Hunger-, Durstempfindungen usw., dass ich meinem Körper nicht nur wie ein Schiffer seinem Fahrzeug gegenwärtig bin, sondern dass ich ganz eng mit ihm verbunden und gleichsam vermischt bin [illi arctissime esse coniunctum et quasi permixtum], so dass ich mit ihm eine Einheit bilde“ (DESCARTES René, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner 1992, Meditatio VI, 13, S. 144f.). Siehe SCHMIDT Andreas, „Quasi permixtum‘. Über die Einheit von Körper und Geist bei René Descartes“, in: Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hg.), *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 35-51. Nach Schmidts Descartes-Interpretation, in der er sich nicht nur auf die *Meditationes*, sondern auch auf viele Briefe einlässt, modifiziert sich die denkende Substanz in der Vereinigung mit dem Körper, so dass „die rein denkende Substanz akzidentell, der Mensch jedoch essentiell ein körperliches Wesen“ (S. 38) ist, wobei die Empfindungsfähigkeit als emergente Eigenschaft der Geist-Körper-Einheit zu betrachten sei (siehe S. 43f.). Freilich haben bei Descartes einige Stellen, an denen er die radikale Verschiedenheit von Geist (*res cogitans*) und Körper (*res extensa*) hervorhebt, zur Interpretation von Descartes als einem Substanzdualisten geführt (siehe DESCARTES René, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio VI, 20, S. 154f., wo Descartes davon ausgeht, dass der Geist nur mit einer bestimmten Stelle des Gehirns, nämlich an dem Ort, wo sich der Sitz des Gemeinnsinns befinde, verbunden sei).

⁴² RYLE Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Penguin Books 2000 (1949), S. 23. Für Ryles Descartes-Kritik ist das ganze erste Kapitel unter dem Titel „Descartes' Myth“ (S. 13-25) wichtig.

⁴³ Siehe ZICHE Paul, Art. „Wechselwirkung“, HWP 12 (2004) col. 334-341, hier 338.

⁴⁴ Siehe RUNGGALDIER Edmund, Art. „Parallelismus“, HWP 7 (1989) col. 98-100, hier col. 98.

lichen Substanz. *Zweitens* seien in der Gegenüberstellung von Geist und Materie tendenziell die Zwischenstufen des Organischen und Animalischen vernachlässigt (AMP 105f.). In Steins Arbeit läuft implizit die Auseinandersetzung mit diesen Theorien mit. Die ausführliche Darstellung des materiellen, organischen, animalischen und geistigen Aspekts in der menschlichen Person versteht sich als eine Antwort auf den zweiten Vorwurf. Die Kritik am ersten und grundlegenden Einwand könnten wir wie folgt formulieren: Die erlebte Einheit der menschlichen Person muss als Tatsache ernst genommen werden. Sie bekundet die metaphysische Einheit der menschlichen Person, das heisst klassisch ausgedrückt die Einheit der Substanz⁴⁵, so dass die verschiedenen aufeinander irreduziblen Aspekte (materiell, organisch, animalisch, geistig) ausgehend von dieser Einheit zu untersuchen sind. Nach Stein modifizieren sich diese Aspekte gegenseitig, ohne dass sie dadurch ihre Eigenart verlieren. In Bezug auf das menschliche Bewusstsein stellen wir fest, dass wir in einem einzigen Moment nicht unsere ganze Seele umfassen können, sondern nur in einem zeitlichen Verlauf und in bestimmten Richtungen. Diese Begrenzung der menschlichen Aktualität und die damit zusammenhängende Entwicklung der menschlichen Person kommen von der Tatsache, dass unser Bewusstsein ein leiblich gebundenes ist (AMP 104), so wie umgekehrt unser Leib dem geistigen Leben Ausdruck verschafft. So kommt Stein zur Aussage einer Durchdringung des Leibes durch die Seele:

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

Um diese Durchdringung verständlich zu machen, bedient sich Stein des Begriffspaares ‚Motivation‘ und ‚Kraft‘. Nach Stein wird der Kraftbegriff in der Physik und in der Psychologie aufeinander abgeschoben, obwohl beide Disziplinen nicht ohne ihn auskommen. Zwischen allen Arten von Kraft liege „ein sachlich Gemeinsames“ (AMP 107) vor. Diese Gemeinsamkeit lässt sich aus dem Erleben der Einheit unserer Kraft ableiten: Wenn wir Nahrung zu uns nehmen, dann sind wir nicht nur leiblich gestärkt, sondern die leiblich-seelische Person ist auch zu geistigen Leistungen fähig. Umgekehrt sind auch die geistigen Quellen nicht nur

⁴⁵ Siehe dazu DE RUS Eric, „L'être humain comme unité substantielle d'âme et de corps“, in: La personne humaine en question. Pour une anthropologie de l'intériorité, CES 3, Genève/Paris/Toulouse: Ad Solem/Cerf/Editions du Carmel 2011, S. 55-63.

Erneuerung für das geistige Leben, sondern für die ganze Person, etwa wenn wir uns an einer guten Nachricht freuen und auch leiblich leistungsfähiger werden. Stein spricht – wie schon in *Psychische Kausalität* – vom Lebensgefühl (beispielsweise Frische oder Müdigkeit), in dem sich unsere Kraft bekundet (AMP 123). Das Lebensgefühl bekundet uns die Kraft als Einheit, obwohl die menschliche Person an ganz verschiedenen Seinsgebieten mit den je verschiedenen Arten von Kraft teilhat. Stein geht gemäss ihrem universellen Hylemorphismus davon aus, dass in allem Geschaffenen die Zusammensetzung von Form und Materie im Sinn von Kraft zu finden sei. Materie als Kraft meint die Möglichkeit alles Geschaffenen zu einer Seinssteigerung oder -verminderung und damit zu einer Veränderung der Form.⁴⁶ Eine solche Veränderungsmöglichkeit besteht für alles, ausser für Gott, der reine Form ist (AMP 115f.).

Dennoch schliesst die Einheit der Kraft nicht aus, dass sie in verschiedener Richtung umgesetzt werden kann.⁴⁷ Da die menschliche Person an verschiedenen Seinsgebieten Anteil hat, spaltet sich die Kraft in die verschiedenen Vermögen oder ‚Kräfte‘ (AMP 123), wobei diese Spaltung der Kraft den verschiedenen Aktkategorien des Bewusstseinslebens (physisch, körperlich-organisch, sinnlich, geistig-intellektuell, willentlich, seelisch) entspricht.⁴⁸ Jeder Bewusstseinsakt stellt für die leiblich-seelische Person einerseits einen Kraftverbrauch dar und andererseits ist er motiviert (AMP 121-123). Die Motivation ist das komplexe Spiel der freien oder instinktiven, inneren oder äusseren Anstösse für die Bewusstseins-

⁴⁶ Stein spricht anders als Thomas von einer Materie der Engel, die nicht als Stoff, sondern als Kraft interpretiert werden müsse. Zwar seien die Engel immerwährend „in Aktualität, was sie ihrer Natur nach sein können“ (AMP 107), doch seien sie dennoch einer übernatürlichen Seinssteigerung fähig, so wie die Dämonen durch ihr widernatürliches Sein in ihrem Sein vermindert sind. Die Möglichkeit einer Seinssteigerung oder -verminderung bei den Engeln kann nicht ausreichend von der Form der Engel her erklärt werden, sondern fordert die Annahme einer Kraft auch bei den Engeln.

⁴⁷ Diese Untersuchung führt Stein im Anschluss an *Psychische Kausalität* durch, wo sie die sinnliche und geistige Lebenskraft (siehe PK 70 [73]), sowie die Willenskraft (siehe PK 84 [88f.]) voneinander unterschieden hat. Im *Aufbau der menschlichen Person* unterscheidet Stein im Verlauf der Vorlesung verschiedene Arten von Kraft: sinnliche Kraft (siehe AMP 55), geistige Kraft (siehe AMP 107), Körperkraft (siehe AMP 110; auch körperliche Kraft (siehe AMP 121), seelische Kraft (siehe AMP 113), physische Kraft (siehe AMP 117) und Willenskraft (siehe AMP 127).

⁴⁸ In phänomenologischer Hinsicht lassen sich die Erlebnisse anführen, wo „man bei einer gewissen körperlichen Ermüdung nicht mehr körperlich, aber noch geistig tätig sein kann und bei einer gewissen geistigen Ermüdung nicht mehr geistig, aber noch körperlich“ (AMP 124).

akte, die je nach der zur Verfügung stehenden Kraft eingeleitet werden können. Es gilt die wechselseitige Bedingtheit von Motivation und Kraft hervorzuheben: Eine Motivation könnte nicht ohne Kraft realisiert werden und die Kraft bliebe ohne die richtungweisende Motivation ein unrealisiertes Potenzial. Offensichtlich ist das geistige Leben der menschlichen Person notwendigerweise an materielle Bedingungen gebunden, wie umgekehrt das Spezifische der Person nur unter den Bedingungen des geistigen Lebens ausgebildet werden kann.

Die Entwicklung der Person hängt jedoch nicht ausschliesslich vom geistigen Leben der Person ab. Zwar bestimme die geistige Seele „*weitgehend* die Gestalt des Körpers, aber doch nicht *allein*“ (AMP 97), beispielsweise im Fall eines ‚Feuergeists‘ in einem gebrechlichen Leib (AMP 97). Zum Verhältnis zwischen geistiger Seele und substanzialer Form der Person sagt Stein:

„Die geistige Seele geht in die Einheit der menschlichen Natur an zentraler und dominierender Stelle ein. Sie gibt dem Ganzen den Charakter der Persönlichkeit und echter Individualität und durchdringt damit alle Stufen. Aber sie tritt in diese Einheit ein, sie bestimmt nicht deren gesamten ontischen Aufbau; darum ist sie nicht einfach mit der substanzialen Form gleichzusetzen. Die substanziale Form ist das Aufbauprinzip des ganzen menschlichen Individuums, und es ist *eines*, obwohl es eine ganze Reihe von Substanzen als Bedingungen seiner Existenz voraussetzt.“ (AMP 99)

In der Unterscheidung zwischen geistiger Seele und substanzialer Form geht es um die Einsicht, dass nicht die ganze leiblich-seelische Person vom Bewusstsein her durchformt wird. Die organische und animalische Dimension des Menschen haben eine gewisse Eigendynamik, auch wenn sie von der geistigen Seele unter Umständen gelenkt werden können. Die Vielschichtigkeit der Form sehen wir am zusammengehörenden organischen, animalischen und geistigen Wachstum der Person,⁴⁹ so dass Stein zur Annahme einer substanzialen Form gelangt, die auch niedere Formen in einem einheitlichen „Formgefüge“ (AMP 131) integriere. Innerhalb dieses Gefüges verweist Stein auf die Vorrangstellung der geistigen Seele, die als *pars pro toto* für die substanziale Form stehen könne (AMP 131). Wie verhalten sich nun die verschiedenen Aspekte der substanzialen Form

⁴⁹ Mit dieser Aussage ist nicht gemeint, dass organisches, animalisches und geistiges Wachstum harmonisch miteinander verlaufen. Es bedeutet grundsätzlicher, dass alles geistige Wirken das organische und animalische Wirken voraussetzt, sowie das animalische Wirken seinerseits das organische bedingt. Es ist möglich, dass das organische und das animalische Wirken eine Eigendynamik entwickeln, die aber nicht *prinzipiell* vom geistigen Wachstum abtrennbar ist.

(organisch, animalisch, geistig) in der Entwicklung der Person? Beispielsweise bekundet sich keine geistige Seele an einem Embryo, so dass wir ihre Existenz empirisch nicht feststellen können,⁵⁰ auch wenn voraussagbar ist, dass sich unter normalen Bedingungen das animalische und geistige Leben nach einer bestimmten Zeit manifestieren wird. Daher vertritt Stein folgende Auffassung:

„Das Individuum ist nicht erst Pflanze, dann Tier, dann Mensch, sondern vom ersten Augenblick seines Daseins an Mensch, wenn auch das spezifisch Menschliche erst in einem gewissen Entwicklungsstadium sichtbar zu Tage tritt. So wird man auch sagen müssen, daß die geistige Seele vom ersten Moment des menschlichen Daseins an existiere, wenn auch noch nicht zu aktuellem, personal-geistigem Leben entfaltet. [Ich sehe nicht, wie eine andere Auffassung mit dem Dogma von der Erbsünde und besonders mit dem von der unbefleckten Empfängnis vereinbar wäre.]“ (AMP 132)

Die zeitliche Differenz im Hervortreten der organischen, animalischen und geistigen Seele hängt damit zusammen, dass für die animalische und geistige Seele bereits ein relativ komplexes Entwicklungsstadium als materielle Bedingung gefordert ist. Steins Unterscheidung zwischen der Existenz der geistigen Seele und dem personal-geistigen Leben verweist uns auf die früheren Untersuchungen zum bewussten geistigen Leben. Die anschließende Klammerbemerkung zeigt, dass Stein in ihrer philosophischen Anthropologie – ähnlich wie schon in *Potenz und Akt* – die spezifisch christlichen Überlegungen für ihre theologische Anthropologie aufsparen will. In der Rede von der Erbsünde und von Marias Sündlosigkeit dank der Unbefleckten Empfängnis geht es Stein nicht um eine Erklärung des uneigentlichen Gebrauchs des Wortes ‚Sünde‘ im Wort ‚Erbsünde‘.⁵¹ Es geht um den Glauben, dass Gott die geistige Seele bei der

⁵⁰ Nach Stein besteht aufgrund dieser Feststellung keine Notwendigkeit, auf ein Hinzutreten oder auf die Ablösung der Formen zu schliessen (siehe AMP 132); zum Hinzutreten: siehe BONAVENTURA, II Sent., dist. 15, a. 1, q. 2 ad 3 (Ausgabe Quaracchi, Bd. 2, S. 378); siehe DETTLOFF Werner, Art. „Franziskanerschule“, LThK 4 (1995) col. 41-44. Dettloff spricht von der *pluralitas formarum* als charakteristische Lehre der älteren Franziskanerschule, col. 42; GILSON Etienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris: Vrin 21943, S. 260f.; zur Ablösung: siehe THOMAS, ST Ia, q. 76, a. 3 c.; siehe ebenfalls HUNING Alois, Art. „Einheit und Vielheit der Wesensform“, HWP 2 (1972) col. 400-405.

⁵¹ Nach Stein kann man aufgrund der Solidarität des Menschengeschlechts, obwohl keine aktuelle Freiheit vorhanden ist, von Sünde sprechen; siehe HOPING Helmut, Art. „Erbsünde, Erbsündenlehre“, LThK 3 (1995) col. 744-747. Hoping unterstreicht die Auffassung der „Einheit der adamit.[ischen] Menschheit“ (col. 744) als wichtigstes Element für die Ausbildung der westlichen Erbsündenlehre, sowie die

Empfängnis und nicht erst später schafft, weil sonst die Dogmen der Erbsünde und der Unbefleckten Empfängnis nicht nachvollziehbar wären.⁵² Damit wehrt sich Stein gegen eine biologistische Missinterpretation dieser beiden Dogmen, denn nach Stein kann die Vererbung der Sünde nicht ohne die Anwesenheit der geistigen Seele gedacht werden, was notwendigerweise impliziert, dass die Sünde nicht rein biologisch vererbt werden kann. Analog würde auch die Rede von einer Unbefleckten Empfängnis Marias in einer rein biologischen Perspektive keinen Sinn machen, wenn die geistige Natur erst nach einer gewissen Zeit von Gott geschaffen würde. Mit dem Verweis auf das christliche Dogma wehrt sich Stein implizit gegen die bekannte Auffassung bei Thomas, gemäss welcher die Geistseele erst nach einer gewissen Zeit von Gott geschaffen wird.⁵³

Die Schöpfung der Geistseele durch Gott beschäftigt Stein auch im achten Kapitel zum sozialen Sein der Person (AMP 134-158). Stein insistiert zunächst darauf, dass die menschliche Person nur in einem sozialen Umfeld angemessen wachsen kann, so dass die individuelle Betrachtung einer menschlichen Person als eine Abstraktion erscheint. Wir können an dieser Stelle den Einfluss des sozialen Lebens im Individuationsprozess der menschlichen Person nicht weiter verfolgen. Wir verweisen lediglich darauf, dass Stein in ihrem Abschnitt über Typen und Typenbildung (AMP 138-144) sehr nuanciert das Verhältnis von Anlage und Umwelt untersucht, wobei sie sowohl die innerliche als auch die äusserliche Bedingtheit der sozialen Typen aufzeigt.⁵⁴ Die Typenbildung ist somit als eine Formung des bereits Vorhandenen aufzufassen (AMP 141). In Bezug auf das

Schwierigkeiten in der Rede von einer vererbten Sünde (siehe col. 746).

⁵² Siehe in Bezug auf die Erbsünde: WIM 65-67; DH 1510-1516 (Konzil von Trient, Dekret über die Erbsünde, 1546); *Catechismus catholicus* q. 65 u. 69, sowie in Bezug auf die Unbefleckte Empfängnis Mariens: DH 2800-2804 (Pius IX., Bulle *Ineffabilis Deus*, 1854).

⁵³ „Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praexistentibus“ (THOMAS, ST Ia, q. 118, a. 2, ad 2). An dieser Stelle ist eine zeitliche Verschiebung nicht explizit erwähnt, was jedoch an vielen anderen Orten der Fall ist (siehe beispielsweise THOMAS, *Scriptum super Sententiis* III, d. 3, q. 5, a. 2 c., wo Thomas die Schöpfung der Geistseele bei Knaben nach 40 und bei Mädchen nach 90 Tagen annimmt; siehe THOMAS, *Super Iob*, cap. 10: „Quantum autem est animatio fetus, et praecipue quantum ad animam rationalem quae non infunditur nisi post organisationem“); siehe als Hintergrund die Dissertation von: RICHTER Paul, *Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin*, Wien: LIT 2008, hier S. 182-185.

⁵⁴ Schon an früherer Stelle haben wir das Wort ‚Typus‘ in verschiedenen Kontexten mit einem mehr anlage- oder umweltbedingten Akzent verwendet.

Verständnis der Anlage führt Stein eine wichtige Präzisierung zwischen der Anlage als Angeborenem und der Anlage als Vererbtem ein:

„Ich möchte nun erst einmal die Frage stellen: Bedeutet ‚erbt‘ und ‚angeboren‘ dasselbe? Dem bloßen Wortsinn nach zunächst nicht, denn ‚angeboren‘ heißt das, was man von Geburt an besitzt, ‚erbt‘ das, was einem durch Eltern und Ahnen überliefert ist; und es ist nicht ohne weiteres gesagt, daß alles, was wir von Geburt an besitzen, von unsern Vorfahren stammt.“ (AMP 143)

Stein geht in der Folge ihres Texts davon aus, dass das Ererbte als Teilmenge des Angeborenen aufzufassen ist. Damit nimmt Stein eine implizite Abgrenzung von der Rassenideologie des Nationalsozialismus vor, die von einem überdimensionierten Vererbungsbegriff ausgeht.⁵⁵ Weder in der alltäglichen Erfahrung noch in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen kann die menschliche Person als ein ausschliessliches (genetisches) Produkt ihrer Eltern verstanden werden. Dieser Hintergrund führt zur Glaubensperspektive, gemäss welcher die von Gott geschaffene Seele angeboren ist: „Die individuelle, personal-geistige Seele, die den Menschen zum Menschen macht, ist nicht als etwas Ererbtes anzusehen. Aber sie geht ein in das Gebilde, das dem Zeugungsakt sein Dasein verdankt, das jedoch nicht aus ihm allein zu begreifen ist“ (AMP 143). Es wird an dieser Stelle besonders deutlich, dass alle umweltbedingten oder vererbten Faktoren nicht an die Individualität heranreichen, die von Stein als Gottes Schöpfung aufgefasst wird. Stein macht dadurch deutlich, dass das Geheimnis der menschlichen Individualität im Geheimnis Gottes verborgen liegt, wie sie sich etwas weiter unten in ihrer Vorlesung ausdrückt: „Das Tiefste und Eigenste, was der Mensch ist, verdankt er Gott allein, und alles, was er irdischen Gemeinschaften verdankt, verdankt er mittelbar Gott“ (AMP 157).

2.2 Was ist der Mensch?

Edith Stein begann ihre Arbeit an der theologischen Anthropologie mit dem Titel *Was ist der Mensch?* noch während ihrer philosophischen Anthropologie-Vorlesung und noch bevor es aufgrund der Rassengesetze im Anschluss an Hitlers Machtergreifung endgültig unmöglich wurde, Vorlesungen zu halten.⁵⁶ Die erstmals 1994 publizierte theologische

⁵⁵ Siehe RICHTER Norbert A., Art. „Vererbung“, HWP 11 (2001) col. 628-632, bes. col. 629f. in Bezug auf Rassenhygiene und nationalsozialistische Rassenideologie.

⁵⁶ Siehe BECKMANN-ZÖLLER Beate, „Einführung“, in: WIM IX-XXIX, hier X-XIII; siehe GOLAY Didier-Marie, *Edith Stein*, S. 160f.; siehe Steins Aussage in einem Brief

Anthropologie steht in der Kontinuität der philosophischen, wie bereits aus dem ersten Kapitel im *Aufbau der menschlichen Person*, das als Einleitung für die beiden Anthropologien dienen kann, ersichtlich wird. Stein insistierte darauf, dass die Fragen nach Ursprung und Bestimmung des Menschen im Rahmen einer natürlichen Pädagogik keine abschliessende Antwort finden können und erwähnt ihre „tiefe Skepsis gegenüber einer rein natürlichen Selbsterkenntnis“ (AMP 13). Das Adjektiv ‚christlich‘ zur Qualifizierung der Pädagogik bedeutet für Stein konkret, dass die Glaubenswahrheiten in metaphysischen, aber auch in anthropologischen und pädagogischen Fragen ihren Platz finden müssen (AMP 9). Im abschliessenden neunten Kapitel (AMP 159-166) unterstreicht Stein die „wesenhafte und unaufhebbare Beziehung“ der Pädagogik zur Theologie, da die christlichen Mysterien der natürlichen Erkenntnis nicht *a priori* zugänglich sind und da die christliche Erziehungsarbeit die Glaubensgeheimnisse nicht ausschliessen dürfe, wie es Stein am Beispiel der Eucharistie verdeutlicht.

Was ist der Mensch? bildet in der Perspektive einer christlichen Pädagogik die notwendige Ergänzung zur philosophischen Anthropologie. Der Ausdruck „theologische Anthropologie“⁵⁷ versteht sich nicht als systematisch-theologische Ausarbeitung ausgehend von biblischen und theologischen Aussagen zum Menschen.⁵⁸ Stein nennt ihre Arbeit im Vorwort „eine *dogmatische Anthropologie*“ (WIM 3), in der es ihr auf die Darstellung von Schrift und Dogma in Bezug auf die menschliche Person ankommt.⁵⁹ Theologische Lehrmeinungen will sie nur bei Unklarheiten berücksichtigen, und philosophische Begriffsklärungen sollen nur dann integriert werden, wenn die Glaubenslehre philosophische Termini verwendet (WIM 4). Der Wert dieser Darstellung besteht folglich nicht in einer persönlichen, theologischen und philosophischen Auseinandersetzung mit der Glaubenslehre, sondern vor allem in der Bemühung, die

an Conrad-Martius: „[I]m Sommer will ich es versuchen, die Probleme von der Theologie her in Angriff zu nehmen“ (SBB I, 270, Brief 245 vom 24.2.1933).

⁵⁷ ESA A03-30/Titelblatt 1. Im Manuskript finden sich noch zwei weitere Untertitel: „Die Anthropologie der katholischen Glaubenslehre“ (ESA A03-30/Titelblatt 2) und „Das Menschenbild unseres Glaubens“ (ESA A03-30/Inhaltsverzeichnis 1).

⁵⁸ Siehe VORGRIMLER Herbert, Art. „Anthropologie“, in: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg u.a.: Herder 2000, S. 44f.

⁵⁹ In einem Brief an Emmy Lüke vom 6.2.1933 wünscht Stein für einen von Lüke gegründeten Arbeitskreis „eine klare Herausarbeitung des individuellen Persönlichkeitswertes aus Dogma und Schrift“ (SBB I, 264, Brief 241). Genau dieser Aufgabe hat sich Stein etwa zur selben Zeit bei der Redaktion von *Was ist der Mensch?* gewidmet.

anthropologischen Implikate aus der Glaubenslehre herauszusuchen und zu systematisieren.

Steins Ausgangspunkt ist die Frage nach dem Menschen, die sie in drei Teilfragen untergliedert: Was ist der individuelle Mensch? Was ist der Mensch überhaupt? Was ist die Gesamtheit aller Menschen? (WIM 5⁶⁰) Steins Überzeugung ist, dass die Frage nach dem Menschen überhaupt notwendigerweise zur Frage nach dem individuellen Menschen und zur Frage nach der Menschheit führt. Zunächst behandelt Stein die zweite Frage nach dem Menschen unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen menschlichen Natur und präsentiert die verschiedenen Glaubensaussagen in dieser Hinsicht: Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, eine Einheit aus Leib und Seele, wobei die geistige Seele die Form des menschlichen Körpers sei (WIM 6). An dieser Stelle gibt Stein einen Kommentar zum Formbegriff: Sie unterscheidet die akzidentellen und die substanzialen Formen. Die letzteren unterteilt sie *erstens* in Formen, die in der räumlichen Materie existieren, wobei das Ganze aus Form und Materie subsistiert, und *zweitens* in Formen, die in den reinen, geistigen Personen in sich subsistieren, so dass die Subsistenz der Form eigen ist (WIM 7). In der Frage nach dem Menschen will Stein versuchen, sowohl die Substanz als auch die davon zu unterscheidende Subsistenz der menschlichen Person herauszuarbeiten. In terminologischer Hinsicht ist wichtig, dass Stein an dieser Stelle (WIM 7) zum ersten Mal den Begriff ‚Subsistenz‘ benutzt, der in *Endliches und ewiges Sein* von zentraler Bedeutung sein wird.⁶¹

In einer kurzen Auseinandersetzung mit Thomas meint sie, dass die Auffassung der Individuation *de ratione materiae* auf der einseitigen Betrachtung des Menschen als materieller Substanz beruhe, wohingegen Thomas auch die Nähe des Menschen zur geistigen Welt kenne, wenn er davon ausgehe, dass der Seele „Subsistenz und individuelles Fortleben“

⁶⁰ Siehe dazu OTT Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg u.a.: Herder 1970, S. 114-122. Im Abschnitt über das göttliche Schöpfungswerk thematisiert Ott die Natur des Menschen und gliedert die Untersuchung in drei Teile über das Menschengeschlecht, die menschliche Natur und den Ursprung der einzelnen Menschenseelen, die in umgekehrter Reihenfolge Steins Fragen entsprechen.

⁶¹ Früher findet sich nur in den Quellenbelegen der Koyré-Übersetzung zweimal das lateinische Wort *subsistens* (Übers. Koyré 146 u. 155). Wahrscheinlich ist Stein vor allem durch das Studium der lehramtlichen Texte – insbesondere die christologischen Texte – auf den Begriff ‚Subsistenz‘ aufmerksam geworden, was nicht ausschließt, dass Stein in anderen theologischen Schriften Ausführungen dazu gefunden hat. Siehe HORN Christoph, Art. „Subsistenz“, in: HWP 10 (1998) col. 486-493, bes. 486.

(WIM 8) zukomme.⁶² Hier verweist Stein darauf, dass die thomistische Standardinterpretation der Individuation nicht mit dem ganzen Thomas vereinbar ist. Stein beruft sich dabei auf die *Philosophie der Vorzeit* von Joseph Kleutgen, der in seiner Abhandlung über den Menschen die Frage nach der menschlichen Seele stellt.⁶³ In Bezug auf die Individuation der menschlichen Seele hebt Kleutgen die Verwandtschaft mit der Körperwelt und mit der Geisterwelt hervor, wobei er im Hinblick auf die letztere sagt: „Weil sie [die menschliche Seele] ein Sein in sich hat, so hat sie auch, abgesehen vom Leibe, durch dieses Sein ihre Individualität; allein wie ihr Sein, so wird ihre Individualität durch die Vereinigung mit dem Leibe vollendet.“⁶⁴ Die lehramtliche Herausforderung besteht vor allem darin, dass gleichzeitig die Ergänzungsbedürftigkeit⁶⁵ und die Unabhängigkeit⁶⁶ der Seele vom Leib postuliert wird. Aus der Zurückweisung einer Lehre Rosminis lässt sich schliessen, dass die menschliche Seele auch unabhängig vom Leib noch eines gewissen geistigen Lebens fähig sei.⁶⁷ Steins Untersuchung der Seele als Form und als Geist war schon ein Antwortversuch auf diese (Un-)Abhängigkeit der Seele, und auch die soeben präsentierte Unterscheidung zwischen der Substanz und der Subsistenz ist ein Versuch, die Seele unter verschiedenen Gesichtspunkten als abhängig und unabhängig auszuweisen. Für unsere Untersuchung der Individualität der menschlichen Seele müssen wir die Frage nach der Subsistenz im Blickfeld behalten.

In der Frage nach dem Menschen überhaupt ist Stein an mehreren Stellen auf die Individualität der menschlichen Person gestossen, die

⁶² Siehe EMERY Gilles, „L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin“, S. 62-65.

⁶³ Siehe KLEUTGEN Joseph, *Philosophie der Vorzeit*, Bd. 2, Innsbruck: Felician Rauch ²1878, S. 638-657, N. 889-902. „I. Ob in Folge der scholastischen Lehre die menschliche Seele als Besonderung eines Allgemeinen zu betrachten sei“. Ein Exzerpt wurde von Stein angefertigt (siehe ESA A08-85/1-8r).

⁶⁴ KLEUTGEN Joseph, *Philosophie der Vorzeit*, Bd. 2, S. 644, N. 893; siehe dazu im Exzerpt ESA A08-85/8c u. 8d.

⁶⁵ Siehe über die notwendige Einheit von Leib und Seele: DH 567 (15. Synode von Toledo, 688); DH 902 (Konzil von Vienne, 1312); DH 3224 (Dekret des Hl. Offiziums *Post obitum*, 1887).

⁶⁶ Diese Unabhängigkeit impliziert die Unsterblichkeit der menschlichen Seele: siehe DH 1440f. (V. Laterankonzil, 1513, gegen Pomponazzi); siehe Steins Kommentar in WIM 20-25.

⁶⁷ Stein kommt zu diesem Schluss aus der Zurückweisung der Lehre, gemäss welcher im natürlichen Zustand die Seele eines Verstorbenen „keine Überlegung über sich selbst anstellen und kein Bewußtsein von sich haben kann“ (siehe DH 3223, Dekret des Hl. Offiziums *Post obitum*, 1887).

jedoch in den lehramtlichen Texten zu keiner Definition führte und folglich viel Freiraum für die Erörterung lässt:

„Die Glaubenslehre gibt keine Theorie der Individualität und beschäftigt sich auch nicht mit allen menschlichen Individuen mit Rücksicht auf das, was ihnen als Individuen eigen ist. Aber sie handelt von einigen bestimmten einzelnen Menschen, deren Stellung in der Menschheit eine solche ist, daß ohne sie die Menschheit und ihre Geschichte nicht begreiflich wäre. Das sind vor allem *Adam* und *Christus*, *Eva* und *Maria*.“ (WIM 14)

In Steins Arbeit ist der Blick vor allem auf Adam und Christus sowie deren Rolle für die gesamte Menschheit gerichtet. Die Anspielung auf die Geschichte der Menschheit führt Stein zur sogenannten Ständelehre, das heisst der jeweiligen „*Gesamtverfassung des Menschen im Verhältnis zu seinem Ziel*“ (WIM 14), wobei besonders der Urstand, der gefallene Stand, der Erlöstenstand und der Glorienstand von Wichtigkeit sind und auch den Grossteil von Steins Untersuchung ausmachen.⁶⁸ In der Unterscheidung dieser vier Stände wird die Rolle von Adam und Christus deutlich, insofern der Übergang vom Urstand in den gefallenen Stand sich auf Adam und der Übergang vom gefallenen Stand zum erlösten und zum vollendeten Stand sich auf Christus bezieht.⁶⁹ Mit unserer Frage nach der

⁶⁸ Stein unterscheidet sieben verschiedene Stände: *status naturae purae*, *status naturae integrae*, *status naturae elevatae*, *status naturae lapsae sed reparandae*, *status naturae reparatae*, *status naturae glorificatae* und *status damnatorum* (siehe WIM 15f.); siehe dazu ein Exzerpt zu: BARTMANN Bernhard, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg i. Br.: Herder 1923 (siehe ESA A08-138/II-16 u. II-17, der erhaltene Bücherleihzettel in Münster ist auf den 24.4.1933 datiert und passt bestens zur Redaktionszeit der theologischen Anthropologie). In diesem Exzerpt sind alle Stände ausser dem *status damnatorum* in identischer Terminologie zu finden.

⁶⁹ Siehe FABER Eva-Maria, Art. „Stände der Menschheit“, LThK 9 (2000) col. 927. Nach Faber wird in der Lehre der verschiedenen Stände vor allem die geschichtliche Situation der Menschen und die gesamtgeschichtliche Bedeutsamkeit von „Sündenfall u. Christusereignis geltend gemacht“ (col. 927); siehe auch GRESHAKE Gisbert, Art. „Anthropologie. II. Systematisch-theologisch“, LThK 1 (1993) col. 726-731: Nach Greshake „wird bereits seit der frühchr. Theologie der Mensch in vierfach differenzierter Hinsicht betrachtet: α) in der Perspektive des Schöpfungshandelns Gottes; β) in der Perspektive des Widerspruchs (der Sünde) gg. den schöpfungsmässigen Ursprung; γ) in der Perspektive der Erlösung; δ) in der Perspektive seiner Vollendung. Nur in diesem umfassenden, die ganze Gesch. Gottes mit seiner Schöpfung einbegreifenden Relationsgefüge ist eine dogmat. A.[nthropologie] zu entfalten“ (col. 730). In der gegenwärtigen theologischen Anthropologie wird die Ständelehre sicherlich weniger schematisch als in Steins theologischer Anthropologie verfolgt. Dennoch finden wir beispielsweise bei Dirscherl in den Kapiteln über Geschöpflichkeit, über Gottebenbildlichkeit, sowie über Sündhaftigkeit und Ver-

Individualität der Seele treffen wir das, was in der Unterschiedenheit der Stände identisch bleibt.

In ihrer Untersuchung des Urstandes thematisiert Stein die göttliche Gnade und unterscheidet gemäss der üblichen Terminologie zwischen *gratia increata* und *gratia creata*. Die *gratia increata* versteht sie wie in *Freiheit und Gnade* als den „Geist Gottes, der uns gegeben ist“ (WIM 30).⁷⁰ Die *gratia creata* dagegen entspricht der natürlichen Fassungskraft der Person: „Wieviel der Mensch davon [vom Geist Gottes] zu fassen vermag, das hängt ab von dem Maß des Seins, das ihm von Natur aus eigen ist, von seiner geistigen Fassungskraft, aber auch von dem Maß, in dem er sich der Gnade öffnet“ (WIM 30). Auch in der Frage nach der Gnade ist die Wechselwirkung von Natur und Umwelt im Zentrum, insofern die Fassungskraft sowohl von der individuellen Natur als auch von der Offenheit (Wille und Umständen) abhängen.

In der Untersuchung des Glorienstandes stellt sich Stein die Frage nach der Schau Gottes, dem „Schauen von Angesicht zu Angesicht, [dem] Erfassen des göttlichen Wesens selbst, ohne Vermittlung von Geschöpfen“ (WIM 39). Stein versucht einen Zugang ausgehend von dem, was wir bereits haben, um auf das zu schliessen, was wir jetzt noch nicht haben, die Schau Gottes. Sie findet dieses analogische Verständnis in einer Ähnlichkeit der Erkenntnis von menschlichen Personen und Gott. In Bezug auf die Erkenntnis menschlicher Personen gehen wir aus von der sinnlichen Auffassung eines fremden Körpers, in dem wir eine der unseren analogen Innerlichkeit mitauffassen:

„Ich stoße damit auf ein dem meinen analoges Sein, auf ein ‚Du‘, das ein ‚anderes Ich‘ ist. Dieses Stoßen hat aber nicht bloß den Charakter eines einseitigen Kenntnismens, sondern eines *Begegnens*. In jedem Fall, in dem zwei Menschen einander anschauen, erkennen sie einander als ihresgleichen, und eben damit findet eine geistige Berührung statt, es stellt sich eine innere Verbindung her. Es steht aber dieses Analogon meiner selbst

gebung implizit die Frage der Stände (siehe DIRSCHERL Erwin, *Grundriss theologischer Anthropologie*. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg: Pustet 2006, S. 49-215). Pesch entwickelt anhand der Fragen ‚Wer sind wir?‘, ‚Woher kommen wir?‘ und ‚Wohin gehen wir?‘ ebenfalls eine implizite Ständelehre (siehe PESCH Otto Hermann, „Traktat III: Die Menschen“, in: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Teilband 1/2, Ostfildern: Matthias Grünewald 2008, S. 1-288). LADARIA thematisiert explizit die Fragen nach Schöpfung, Urstand, Sünde und Gnade in den verschiedenen Teilen seiner theologischen Anthropologie: LADARIA Luis F., *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*. Bd. 2: *Anthropologie théologique*, Paris: Parole et Silence 2011.

⁷⁰ Siehe im ersten Teil auf S. 76 und FG 71 [196].

zugleich als ein ‚ganz anderes‘ vor mir, als eines, das nicht nur der Zahl nach, sondern qualitativ von mir verschieden ist, das eine individuelle Eigenart hat. In diese mir analoge und doch von mir radikal verschiedene Innerlichkeit einzudringen gibt es verschiedene Wege.“ (WIM 39f.)

Wir haben keinen direkten Zugang zur individuellen Eigenart einer anderen Person, doch gibt es verschiedene Wege oder Vermittlungen, um bis zu ihr vorzudringen. Stein nennt die Werke, den leiblichen Ausdruck und die Sprache, die ein verstehendes Vorstossen zum Inneren der Person ermöglichen. Ausgehend davon kann Stein diese Erkenntnis mit der Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung (Werke), in Jesus Christus (Leib)⁷¹ und im Wort Gottes (Sprache) vergleichen, welche schon jetzt „das Mitleben des göttlichen Lebens“ (WIM 41) ermöglichen. Die Schwierigkeit in Steins Überlegungen besteht darin, dass nicht ganz deutlich wird, ob sich die Rede von der Individualität auf die Analogie zwischen einer menschlichen Person und dem göttlichem Wesen oder der göttlichen Person bezieht. So erwähnt Stein in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen zunächst den „persönlichen Gott“ und sogleich darauf „die göttliche Person“ (WIM 41). Das hängt damit zusammen, dass die Schau Gottes nach Steins eigenen Worten zunächst „das Erfassen des göttlichen Wesens“ (WIM 39) bezeichnet, das jedoch nicht von der Erkenntnis der göttlichen Personen getrennt werden kann, so wie Seele und Ich in der menschlichen Person nicht getrennt werden können.

Im Anschluss an diese Ausführungen zur Frage der Individualität in Steins Untersuchung des Ur- und Glorienstandes kommen wir mit der Adam-Christus-Typologie zur Frage nach der gefallenen und erlösten Natur und zur Bedeutsamkeit von Adam und Christus für die ganze Menschheit. In Bezug auf die Ur- und Erbsünde schreibt Stein, dass diese nur begreiflich sei, „wenn die Menschheit nicht als eine Summe selbständig und gesondert existierender Einzelpersonen aufzufassen ist,

⁷¹ Stein spricht an dieser Stelle vom „Erfassen der Gottheit in der menschlichen Person Christi“ (WIM 41). Mit der Rede von der menschlichen Person Christi legt Stein keine Verdoppelung der Personen in Christus nahe (eine göttliche und eine menschliche Person). So zitiert sie später im Abschnitt über die Vereinigung der beiden Naturen in der Person Christi (siehe WIM 83-86) die Synode von Rom (680), die explizit eine Zweiheit der Personen in Christus ausschliesst (siehe DH 548). Als Hintergrund für diesen Punkt ist Jean-Hervé Nicolas' Zusammenfassung seiner komplexen Untersuchung hilfreich: „Ce qu'il faut écarter absolument c'est l'idée que ce serait une personne humaine distincte du Verbe. C'est le Verbe qui est devenu personne humaine, sans cesser d'être Personne divine“ (NICOLAS Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*, Fribourg/Paris: Editions universitaires Fribourg/Beauchesne ²1986, S. 340).

sondern selbst als ein personähnliches Gebilde, eine solidarische Gemeinschaft“ (WIM 67⁷²). So wie in Adam die Ursünde als Akt der ganzen Menschheit aufgefasst wird, so ist die Erlösung in Christus als Akt der ganzen Menschheit aufzufassen, so dass Christus als unser neuer „Stammvater“ (WIM 75) bezeichnet werden kann. Bereits in der Menschwerdung ist begründet, „daß die *Menschheit* in Christus *ein göttliches Haupt* bekommen hat und göttliches Leben empfängt“ (WIM 86).

Ausführlich widmet sich Stein im vierten Kapitel mit dem Titel *Der Gottmensch* (WIM 72-91) der Mittlerstellung Christi, wobei sie die Bedeutung der Gottheit, der Menschheit und der hypostatischen Union im Erlösungswerk hervorhebt (WIM 76-86). Die Tatsache, dass Stein in ihrer Arbeit dem Gottmenschen ein ganzes Kapitel widmet, macht Steins Überzeugung deutlich, dass sich eine theologische Anthropologie nur in Verbindung mit der Christologie entwickeln lässt.⁷³ In der Darstellung der Christologie beruft sich Stein vor allem auf die lehramtlichen Texte und kommentiert nur wenig. Doch anschliessend will sie die Bedeutung der Christologie und insbesondere der hypostatischen Union „für die Theorie des menschlichen Individuums“ (WIM 86) in einer persönlichen Reflexion aufweisen. In diesem kurzen Abschnitt (WIM 86-90) geht Stein auf die Wichtigkeit der theologischen Überlegungen in der Ausarbeitung des Personbegriffs ein. Indem sie auf die lehramtlichen Texte verweist, in denen an mehreren Stellen das Wort ‚Person‘ mit dem Wort ‚Subsistenz‘ synonym gesetzt wird,⁷⁴ knüpft sie an ihre Rede von der Subsistenz zu Beginn des Werks an (WIM 7f.). Es geht um die Vertiefung der Unterscheidung zwischen Substanz und Subsistenz, mit anderen Worten um die Unterscheidung zwischen der Natur der menschlichen Person und ihrem

⁷² Siehe „Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18 und im ersten Kapitel des zweiten Teils auf S. 124-131.

⁷³ Besonders deutlich wird dieser christologische Aspekt der Anthropologie auch von Pesch hervorgehoben: „In der Tat ist für eine Anthropologie mit der theologischen Besinnung auf Jesus Christus im Grunde alles gesagt“ (PESCH Otto Hermann, „Traktat III: Die Menschen“, S. 3).

⁷⁴ Siehe DH 401 (Johannes II., Brief *Olim quidem*, 534, wo das Lateinische *persona* und *subsistentia*, sowie das Griechische *ὑπόστασις* synonym verwendet werden); DH 441f. (Pelagius I., Brief *Humani generis*, 557); DH 544 (Agatho, Brief *Consideranti mihi*, 680); DH 546 u. 548 (Pelagius I., Synodalbrief *Omnium bonorum spes*, 680). In der deutschen Übersetzung von Hünermann wird häufig das Wort *subsistentia* mit ‚Hypostase‘ wiedergegeben: siehe DH 416f. 442. 472. 1344; siehe Fussnote 61 auf S. 222, wo vermutet wird, dass Stein durch die lehramtlichen Texte auf das Wort *subsistentia* aufmerksam wurde.

‚Träger‘ oder ‚Inhaber‘. Diese Unterscheidung vollzieht Stein im Anschluss an Scheebens Untersuchung der Hypostase und Person:⁷⁵

„Dem griechischen Wort ὑποστασις [sic], das bald konkret zur Bezeichnung einer Sache, bald abstrakt zur Bezeichnung einer Seinsweise gebraucht wird, entspricht im Lateinischen ziemlich genau für den abstrakten Gebrauch ‚subsistentia‘, für den konkreten Gebrauch ‚suppositum‘ oder auch ‚subsistens‘.“⁷⁶

Stein nimmt Scheebens Ansatz auf und folgert: „Wenn man von einem Inhaber und Träger der Natur sprechen darf, so muß am Individuum abstraktiv zu scheiden sein zwischen dem, *was* es ist, seinem Wesen oder seiner Natur, und dem ‚Inhaber‘, dem dieses Was eigen ist“ (WIM 87). Nur wenn die Hypostase nicht als das konkrete Wesen, sondern als abstrakter Inhaber oder Träger verstanden wird, ist die Annahme möglich, dass „ein einziges Wesen einer Mehrheit von Hypostasen zukommen könne“ (WIM 88⁷⁷), wie es in der Trinität der Fall ist. Die göttlichen Hypostasen, aber auch die engelhaften und menschlichen Hypostasen sind Personen, das heißt, sie sind durch die besondere Würde einer geistigen Natur ausgezeichnet. So bezeichnet Stein im Anschluss an Scheeben und Thomas die Person als „*hypostasis cum dignitate*“ (WIM 88⁷⁸). Die Subsistenz der Personen hängt von ihrer geistigen Natur ab, denn „[d]adurch, daß die Natur, die sie [die Person] innehat, eine geistige Natur ist, bewußt und frei, ist auch das Innehaben dieser Natur ein ganz besonderes“ (WIM 88). Die Bewusstheit und Freiheit der menschlichen Natur spiegelt sich in ihrer Subsistenz, die sich ihrerseits in der Ichaktualität bekundet:

„Das, was die Worte ‚Ich‘ und ‚mein‘ ausdrücken, ist das spezifische hypostatische Sein der Person. ‚Ich *habe* Leib und Seele‘ – darin ist die Scheidung von Hypostase und Natur ausgesprochen.“ (WIM 88)

Das Ich ist im Trägersein der menschlichen Person begründet, und insofern die Hypostase von der Natur der Person zu unterscheiden ist, kann

⁷⁵ Siehe SCHEEBEN Matthias Joseph, „Analyse der Begriffe: Hypostase und Person“, in: *Die Mysterien des Christentums*, S. 58-63.

⁷⁶ SCHEEBEN Matthias Joseph, *Die Mysterien des Christentums*, S. 59. Nach Stein läßt Scheeben „die Gleichsetzung der Hypostase mit der individuellen Substanz oder dem Individuum gelten“ (WIM 87). Gemäss dem hier zitierten Text von Scheeben stimmt das für den konkreten Gebrauch von Hypostase, jedoch nicht für den abstrakten Gebrauch von Hypostase als ‚subsistentia‘.

⁷⁷ Siehe SCHEEBEN Matthias Joseph, *Die Mysterien des Christentums*, S. 62f.

⁷⁸ Stein zitiert SCHEEBEN Matthias Joseph, *Die Mysterien des Christentums*, S. 61; siehe THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 3 ad 2: „persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente“.

das Ich nicht mit Leib oder Seele identifiziert werden. Und dennoch hängt das Ich von Leib und Seele ab, wie umgekehrt die Entwicklung von Leib und Seele vom Ich abhängen. Der Leib ist für sich selbst nicht subsistenzfähig. Nur die Seele hat die Möglichkeit einer getrennten Existenz vom Leib und ist subsistenzfähig. Dem Menschen kommt daher die Subsistenz nicht wie bei den Tieren auf Grund des leiblich-seelischen Ganzen, sondern „auf Grund seiner Seele“ (WIM 89) zu. Beim Menschen „muß das Sein der Seele ‚im Leibe‘ als ein Aufgenommensein der Leibesmaterie in die Subsistenz der Seele aufgefaßt werden, die eben damit zur Subsistenz des ganzen Menschen wird“ (WIM 89). Die Frage der Subsistenz und folglich des Ich ist im Hinblick auf die Individualität der menschlichen Person von grosser Bedeutung. So wie in der Trinität die Subsistenz für die Unterscheidung und Individualität der Personen verantwortlich ist, so ist auch bei den menschlichen Personen die Unterscheidung und formale Individualität der Personen auf die Subsistenz zurückzuführen. Und da in der menschlichen Person die Subsistenz allen Umweltbedingungen vorausgeht und in der Schöpfung der geistigen Seele durch Gott begründet ist, deshalb kann Stein schliessen, dass die Subsistenz individuell und unmitteilbar ist (WIM 88).

3. Systematisierung und Auswertung

Edith Steins Münsteraner Vorlesungen geben einen umfassenden Einblick in ihre Auffassung der menschlichen Person und neue Hinweise in der Frage nach der Individualität der menschlichen Seele. In der Vorlesung zur philosophischen Anthropologie soll zuerst eine wichtige *terminologische Änderung* dokumentiert werden: Der noch in *Potenz und Akt* häufig verwendete Ausdruck ‚Kern der Person‘⁷⁹ wird nur noch an einer einzigen Stelle als Verbindungsglied zu den früheren Schriften verwendet (AMP 96). Stein ersetzt den Ausdruck durch die Rede von der Menschenseele, wobei an das spezifisch Menschliche und an die individuelle Qualifizierung der Seele gedacht ist. So wie im Frühwerk die Frage nach der Individualität im Zusammenhang der Frage nach dem Kern der Person behandelt wurde, so verschiebt sich mit den Münsteraner Vorlesungen die Frage auf die Individualität der Seele, insbesondere der Geistseele.

⁷⁹ Allerdings liess sich bereits innerhalb der Arbeit *Potenz und Akt* feststellen, dass Stein den Begriff ‚Kern der Person‘ vor allem im fünften Kapitel verwendete, aber im längsten sechsten Kapitel bereits mehrheitlich andere Worte wie Wesen und Substanz der Seele benutzte; siehe S. 191f.

Inhaltlich ist Steins Insistieren auf der Einheit der menschlichen Person hervorzuheben. Im *Aufbau der menschlichen Person* meint sie dazu, dass die Leib-Seele-Einheit zwar nicht als eine Wesensnotwendigkeit, sondern als eine Tatsache hinzunehmen sei (AMP 133 u. 144), die es zu untersuchen gilt.⁸⁰ Stein unterscheidet die Seele als substanziale Form von der geistigen Seele (AMP 97 u. 99). Diese Unterscheidung sei dadurch gerechtfertigt, dass die geistige Seele nicht den gesamten Aufbau der Person leite, obwohl sie an zentraler und dominierender Stelle in die Einheit der menschlichen Natur eintrete. So kommt Stein zur Auffassung eines einheitlichen und hierarchisch strukturierten Formgefüges (AMP 131), das sowohl von der *pluralitas formarum* der Franziskaner als auch von der Einheit der substanzialen Form bei Thomas zu unterscheiden ist.⁸¹

Steins Auffassung der einheitlich strukturierten substanzialen Form hängt eng mit ihrer Revision des aristotelisch-thomistischen Formbegriffs zusammen. Im Kapitel über die Entstehung der Arten (AMP 57-73) gelangt Stein zum Schluss, dass die Universalität und Unveränderlichkeit der Formen bei Aristoteles und Thomas den naturwissenschaftlichen Forschungen rund um die Phylogenese und die Spielarten innerhalb einer Art nicht standhält, was ihre eigene Auffassung eines einheitlichen und strukturierten Formgefüges umso plausibler macht. Die Naturwissenschaften, in welchen die Rede von einer immateriellen Form bestimmt zurückgewiesen und gegen die Annahme einer wesentlichen Individualität plädiert würde, schaffen ohne Absicht die Bedingung für Steins Auffassung einer individuellen menschlichen Form. Im Anschluss an *Potenz und Akt* erkennt Stein in dieser individuellen Form eine Weite, eine Tiefe und ein Kraftmass, sowie überdies ein individuelles *Quale*. Das in *Potenz und Akt* häufig verwendete Wort ‚*Quale*‘ taucht in der philosophischen Anthropologie nur noch an einer Stelle mit modifizierter Bedeutung auf (AMP 87). Stein sagt von diesem *Quale*, dass es der Seele „und allem, was von ihr ausgeht, ein spezifisches Gepräge gibt“ (AMP 87).

In der theologischen Anthropologie wird insbesondere das Verhältnis zwischen Substanz und Subsistenz (WIM 7f. u. 86-90) untersucht. Der hier zum ersten Mal verwendete Begriff ‚Subsistenz‘ ist Stein vermutlich vor allem bei ihren christologischen Studien in den lehramtlichen und theologischen Texten begegnet. Er bedeutet, dass Gegenstände „durch

⁸⁰ Eine Erklärung dieser Tatsache sei in einer rein natürlichen Perspektive nicht mehr möglich (siehe AMP 133). Wir können vermuten, dass Stein in der Perspektive einer christlichen Philosophie diese Frage im Rahmen der Christologie und Trinitätslehre angehen würde.

⁸¹ Siehe Fussnote 50 auf S. 218.

sich selbst sind“ (WIM 7). Die hier angedeutete Selbständigkeit bezieht sich in der Christologie auf die göttliche Person in ihrer Unterschiedenheit vom Vater und vom Geist. Mit der Subsistenz ist die grundlegende numerische Individualität gemeint, die Stein in *Potenz und Akt* im reinen Ich erkannte (PA 86) und die sie auf den Seinsakt zurückführte. Diese Auffassung hat Stein neu überdacht, indem sie nun das (reine) Ich aufgrund ihrer theologischen Quellen mit der Subsistenz in Beziehung bringt. Diese Auffassung schlägt eine Brücke von der scholastischen Philosophie zur Phänomenologie, insofern die Subsistenz der Person als die Bedingung der Möglichkeit des aktuellen Bewusstseinslebens aufgefasst wird.

Die Ergebnisse der vorausgehenden Systematisierung sind nun auszuwerten: Sind die terminologischen Veränderungen auch von einer inhaltlichen Vertiefung begleitet? Was bedeutet Steins Hervorhebung der wechselseitigen Abhängigkeit von Ich und Seele, von Subsistenz und Substanz für die Frage nach der Individualität? Auffallend ist beispielsweise, dass Steins Rede von der Subsistenz auch bei Thomas wichtig ist, was von Stein weniger beachtet wird. Wie schon in *Potenz und Akt* kritisiert sie im *Aufbau der menschlichen Person* eine thomistische Standardauffassung der Individuation in ihrer Anwendung auf den Menschen (AMP 93-96). Dagegen wird in der neueren Thomas-Forschung⁸² die Wichtigkeit der spezifisch menschlichen Weise der Subsistenz für die Individualität der menschlichen Person hervorgehoben. François-Xavier Putallaz geht von der Materie als Individuationsprinzip aus, bringt aber diese Auffassung in Bezug auf den Menschen mit der Aussage zusammen, dass seine Subsistenz nicht auf die Substanz (Form und Materie) zu reduzieren sei:⁸³ „Damit im Sinne der Existenz eine *subsistierende* Individualität existieren kann, bedarf es zur Strukturierung eines geistigen Prinzips. Um also die Individualität des Menschen umfassend zu verstehen, muss man sich bis auf die Ebene seiner Persönlichkeit begeben“.⁸⁴ In derselben Richtung argumen-

⁸² Die Auseinandersetzung mit Duns Scotus ist in den Münsteraner Vorlesungen nicht explizit erkenntlich und wird erst in der Untersuchung von *Endliches und ewiges Sein* berücksichtigt; siehe S. 289-292.

⁸³ Thomas und Stein sind sich einig, dass in der menschlichen Person die Substanz nicht mit der Subsistenz identifiziert werden dürfe, wie das bei den materiellen Gegenständen der Fall ist.

⁸⁴ PUTALLAZ François-Xavier, „Für eine Metaphysik der Person“, in: François-Xavier Putallaz, Bernard N. Schumacher, *Der Mensch und die Person*, Darmstadt: WBG 2008, S. 183-193, hier S. 191. Bereits im ersten Teil seiner Doktorarbeit über den Sinn der Reflexion bei Thomas von Aquin hat Putallaz die Subsistenz der Person mit der *cognitio habitualis* als „*présence ontologique* de l'âme à elle-même“ in Verbindung gebracht (PUTALLAZ François-Xavier, *Le sens de la réflexion chez Thomas*

tiert Rosa Errico, wenn sie sagt, dass die Frage der Individualität bei Thomas in einer biologisch-natürlichen und in einer geistig-persönlichen Perspektive zu unterscheiden sei, allerdings ohne die Präzisierungen zur Unterscheidung zwischen Substanz und Subsistenz.⁸⁵

Borden kommt in ihrer Arbeit im Anschluss an die neueren Thomas-Forschungen⁸⁶ zum Schluss, dass die Individualität der menschlichen Personen von ihrem Seinsakt abhängt.⁸⁷ In dieser Auffassung sieht Borden eine Alternative zu Stein, obwohl Stein mit ihrer Untersuchung der Subsistenz in eine ähnliche Richtung geht:

„Thomas thus distinguishes, in contrast to Aristotle, between the essence, including both matter and form, and the act of existence. It is the latter that is central to our personal individuality, and, as far as I can tell, our act of existence as personal beings is both that which makes us unrepeatably unique and that which contributes to making us different from others of our kind.“⁸⁸

Borden argumentiert, dass nach Thomas die Seinsakte von Personen individuell verschieden seien. Der Seinsakt menschlicher Personen macht jede menschliche Person in ihrem Sein ‚unwiederholbar einzigartig‘. Doch worauf ist diese Unwiederholbarkeit zurückzuführen? Bei Borden reicht die numerische Individualität des Seinsakts für diese unwiederholbare Einzigartigkeit bereits aus. Nach Stein muss die Subsistenz für die numerische Individualität verantwortlich sein und begründet gleichzeitig das Bewusstseinsleben. Aber zusätzlich haben wir bei Stein auch gesehen, dass sie im Anschluss an *Potenz und Akt* im Wesen der menschlichen Person ein individuelles *Quale* sowie eine individuelle Weite, eine individuelle Tiefe und ein individuelles Kraftmass sieht. Die Rede von der Individualität kann sich offenbar sowohl auf die Subsistenz als auch auf das

d'Aquin, Paris: Vrin 1991, S. 97).

⁸⁵ Siehe ERRICO Rosa, *Principio di individuazione e persona*, S. 89-95 (*De ente et essentia* e il *De anima*: due diversi ambiti in cui Tommaso considera l'individualità); siehe ebenfalls „Quantità e Qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso d'Aquino e Edith Stein“, S. 186f.; „La ‚materia signata quantitate‘: Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto“, S. 768. Nach Errico modifiziert sich die Frage nach der Individualität je nachdem, ob der Mensch als „membro della species umana“ oder als „individuo unico personale e spirituale“ (S. 768) verstanden wird.

⁸⁶ Borden zitiert unter anderen OWENS Joseph, „Thomas Aquinas“, S. 173-194.

⁸⁷ Borden zitiert THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 1 c.: „adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt“.

⁸⁸ BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 202.

Wesen beziehen, auch wenn beides notwendigerweise zusammengehört, so dass in der menschlichen Person die Subsistenz nicht ohne Wesen, das Ich nicht ohne Seele, der Träger nicht ohne Was zu denken sind. Es ist die Individualität derselben Person, aber betrachtet auf zwei Ebenen: Die grundlegende, numerische Individualität kommt dem Träger oder der Subsistenz zu, die sich im Ichleben bekundet, wohingegen die qualitative Individualität dem Wesen und insbesondere der Seele zukommt. Die folgende Figur fasst diese Unterscheidungen analog zur Figur in *Potenz und Akt* (Fig. 13) zusammen:

Umwelteinflüsse (AMP 141)	Umwelteinflüsse (PA 258)			
Bestimmt gearteter Körper, Vererbung (AMP 97)	Disposition der Materie (<i>materia signata</i> , PA 258)	Individuation der konkreten Person in all ihren Aspekten		
Individuelle Weite, Tiefe und Kraftmaß (AMP 87)	Individuelle Erschlossenheit und Kraft (PA 262)			
<i>Quale</i> der Person (AMP 87)	<i>Quale</i> der Person (PA 261)	Wesenhafte Individuation (leiblich-seelisch)		
Ich (AMP 80) Träger (WIM 87) Subsistenz (WIM 87)	Seinsakt – Sein des Ich (PA 86)			
		Numerische Individuation	Starke, wesenhafte Individuation	Wesenhafte Individuation (seelisch)

Fig. 13: Die Faktoren der Individuation im Vergleich zwischen *Potenz und Akt*⁸⁹ und den Münsteraner Vorlesungen

Die unterste Ebene in der Figur bezieht sich auf die numerische Individualität, wohingegen sich die drei folgenden Ebenen auf die qualitative Individualität des Wesens beziehen. In den Münsteraner Vorlesungen kommt besonders schön zum Ausdruck, dass Ich und Seele nicht getrennt existieren können, aber gleichzeitig auch voneinander zu unterscheiden sind. Die notwendige Zusammengehörigkeit zeigt sich daran, dass das (abstrakt gefasste) reine Ich immer schon von der Seele und ihrer Individualität geprägt ist und dadurch zu einem seelischen Ich wird, wie sich

⁸⁹ Siehe Fig. 12 auf S. 196.

umgekehrt die Seele nur durch das Bewusstseinsleben auswirken und eine habituelle Gestalt annehmen kann. Doch ebenso wichtig ist die Unterscheidung der beiden Aspekte, wie sie deutlich aus einer Stelle in der theologischen Anthropologie zum Ausdruck kommt: „Ich *habe* Leib und Seele“ (WIM 88). Stein sagt nicht, dass sie Leib und Seele *ist*, sondern dass sie Leib und Seele *hat*. Das Sein hätte die Identifizierung zum Ausdruck gebracht, wohingegen das Haben die Unterscheidung impliziert, so dass Stein an dieser Stelle auf der Unterscheidung zwischen Ich und Wesen (mit Leib und Seele) insistiert. Wie gesehen stellt sich die Frage nach der Individualität sowohl in Bezug auf das Ich, das Stein auf die Subsistenz zurückführt,⁹⁰ als auch in Bezug auf das Wesen, wo Stein die Individualität in einem ausgezeichneten Sinn im *Quale* entdeckt, das zwischen mehreren Personen nicht verglichen werden kann, deshalb einzigartig im starken Sinn ist und nach Stein von Gott bei der Schöpfung der Geistseele geschaffen wurde.⁹¹

Die Unterschiedenheit von Subsistenz und Wesen, wie sie etwa bei Avicenna⁹² hervorgehoben wurde, führt auf Steins phänomenologischen Ausgangspunkt mit der Unterscheidung zwischen Ich und Seele zurück. Wichtig ist hier, dass Stein diesen Aspekt von der Theologie her angeht. Das Verhältnis von personalem Träger und göttlichem Wesen in jeder göttlichen Person entspricht dem Verhältnis von Subsistenz und mensch-

⁹⁰ Putallaz zeigt in einer anderen Terminologie das Verhältnis von Subsistenz und Ich im Anschluss an THOMAS, *De veritate* q. 10, a. 8 c. (QDV I, 279-282), eine Stelle, die übrigens auch von Stein zitiert wurde (siehe PA 18). Die *cognitio habitualis* verstanden als ontologische Gegenwart der Seele für sich selbst (siehe Fussnote 84 auf S. 231) ist für Thomas vorbewusst und kann sich in den Bewusstseinsakten bekunden. Damit ist das aktuelle Bewusstsein der Seele in ihren Akten „l'expression concrète, actualisée du rapport fondamental de l'âme à elle-même“ (PUTALLAZ François-Xavier, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, S. 94).

⁹¹ Siehe dazu den sehr hilfreichen Artikel von CLARKE Norris W., „The Immediate Creation of the Human Soul by God and Some Contemporary Challenges“, in: *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas. Essays in Thomistic Philosophy*, New and Old, New York: Fordham University Press 2009, S. 173-190.

⁹² Die Subsistenz der menschlichen Seele wird besonders eindrücklich in Avicennas Allegorie des ‚fliegenden‘ Menschen ausgedrückt. In diesem Gedankenexperiment geht Avicenna davon aus, dass die menschliche Person sich ihrer selbst auch dann noch bewusst wäre, wenn sie keinen sinnlichen Zugang zur Welt und zu ihrem Leib hätte (siehe AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, kritisch hg. von Simone Van Riet, eingel. von Gérard Verbeke, Louvain/Leiden: Peeters/Brill 1972, S. 36f.). Siehe BOTTIN Francesco, „Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione“, S. 125f. Bottin bringt Avicennas Gedankenexperiment mit Scotus in Verbindung.

lichem Wesen in der menschlichen Person. Die Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Person wird noch deutlicher sichtbar in Bezug auf Christus, wie Stein in ihrer theologischen Anthropologie ausführt: Christus subsistiert in der göttlichen Natur, und die menschliche Natur wird in diese Subsistenz hineingenommen,⁹³ analog wie in der menschlichen Person das Ich in der Seele subsistiert und den Leib in diese Subsistenz hineinnimmt (WIM 89⁹⁴). Im Hinblick auf die Individualität ist die hier angedeutete Analogie zwischen göttlichem Wort und menschlicher Person vielversprechend. Diese Frage wollen wir in *Endliches und ewiges Sein* eingehender untersuchen.

⁹³ Siehe THOMAS, SCG IV, c. 49: Persona Verbi „[s]ubsistit autem per naturam divinam: non autem per naturam humanam, sed eam ad suam subsistentiam trahit ut in ea subsistat“.

⁹⁴ Stein verweist zugleich auf den radikalen Unterschied in dieser Analogie: Das göttliche Wort verlangte nicht danach, die menschliche Natur in die Subsistenz der göttlichen Natur aufzunehmen, anders als bei der menschlichen Person, bei der natürlicher- und notwendigerweise der Leib in die Subsistenz der Seele aufgenommen wird (siehe WIM 89). Ein weiterer gewichtiger Unterschied ist, dass das göttliche Wort neben der göttlichen Natur eine zweite Natur in seine Subsistenz aufnimmt, wohingegen das menschliche Ich in einer einzigen Natur bestehend aus Seele und Leib subsistiert.

VIERTES KAPITEL *Endliches und ewiges Sein*

1. Situierung

Edith Steins Lehrtätigkeit in Münster wurde 1933 bald nach der Macht ergreifung durch die Nationalsozialisten verunmöglicht. Diese schmerz-
hafte Tatsache bedeutete für sie positiv gewendet die Möglichkeit, das seit
der Lektüre von Teresas *Vida* ersehnte Ordensleben im Karmel zu ver-
wirklichen. Am 14. Oktober trat sie ohne die Absicht auf weitere wissen-
schaftliche Tätigkeit in das Karmelitinnenkloster in Köln-Lindenthal ein,¹
wo sie im April 1934 ihre Einkleidung feierte und den Ordensnamen Sr.
Teresia Benedicta vom Kreuz² wählte. Zwar wurde Stein schon während
der Postulats- und Noviziatszeit mit kleineren literarischen Arbeiten
betraut, doch an die Ausarbeitung des in den Karmel mitgebrachten
Manuskripts *Potenz und Akt* machte sie sich erst nach dem ausdrücklichen
Verlangen von Provinzial Theodor Rauch bei seiner Visitation im Mai
1935 kurz nach ihrer ersten Profess.³ Bereits im Juli 1935 geht Stein
davon aus, dass ihr Manuskript einer völligen Neugestaltung bedarf,⁴ und
Anfang Februar 1936 erwähnt sie erstmals den neuen Titel *Endliches und
ewiges Sein* (Sigel: EES⁵) in einem Brief an Martin Grabmann.⁶ Im Vor-
wort ihres Werks schreibt sie dann ausdrücklich, dass sie zwar den „Aus-
gang von der thomistischen Akt-Potenz-Lehre“ beibehalten habe, auch

¹ Siehe NEYER Maria Amata, „Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘. Eine Dokumentation“, ESJ 1 (1995) 311-343, hier 311. Neyers Dokumentation gibt die ausführlichsten Angaben über die Entstehungsgeschichte des Werks zwischen Mai 1935 und Mai/Juni 1939 (Korrekturen der Druckfahnen und Erstellung des Index), sowie über die zahlreichen unfruchtbaren Versuche, das Werk bei Pustet, Hegner und Borgmeyer zu veröffentlichen. *Endliches und ewiges Sein* wurde bekanntlich erst 1950 posthum als zweiter Band der Reihe *Edith Steins Werke* veröffentlicht.

² In dieser Arbeit wird auch in der Behandlung von Steins Schriften als Karmelitin der Zivilname beibehalten. Das schliesst nicht aus, dass sie selbst in ihrem Ordensnamen ein Lebensprogramm erblickte.

³ Nach Neyer dauerte die Visitation vom 18. bis 20. Mai 1935 (siehe NEYER Maria Amata, „Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘. Eine Dokumentation“, S. 319); siehe Fussnote 38 auf S. 171.

⁴ Siehe SBB II, 130, Brief 401 vom 9.7.1935 an Hedwig Conrad-Martius.

⁵ Siehe Fussnote 1 auf S. 1.

⁶ Siehe SBB II, 170, Brief 440 vom 2.2.1936.

wenn neu „die *Frage nach dem Sein*“ (EES 4) im Mittelpunkt der Arbeit stehe.⁷

In der von Heidegger neu gestellten Frage nach dem Sein und seinem Sinn⁸ interessiert uns vor allem der Sinn des menschlichen Personseins und insbesondere die im achten und letzten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* gestellte „Frage des *Einzelseins* (der Individualität) des Menschen“ (EES 395). Bei Stein lässt sich die Wichtigkeit der Frage daran erkennen, dass alle vorhergehenden Kapitel wenigstens implizit auf diese Frage hinarbeiten. An mehreren Stellen verweist sie auf ihr Schlusskapitel, etwa wenn sie in der Untersuchung des aristotelischen Stoffbegriffs auf die Materie als Individuationsprinzip verweist und ohne Kritik anfügt: „[D]arüber wird erst später zu sprechen sein“ (EES 154⁹). Damit sind wir vor die Aufgabe gestellt zu zeigen, wie Steins allgemeine, ontologische Ausführungen die Untersuchung im letzten Kapitel vorbereiten. Diese Aufgabe wollen wir nicht mit einer systematischen Untersuchung der einzelnen Kapitel lösen, sondern die einschlägigen, vorausgehenden Stellen in die Untersuchung des letzten Kapitels einbinden. Übrigens stellt

⁷ Vielleicht lässt sich durch die Seinsfrage erklären, warum Spiegelberg meint, dass für Stein die Phänomenologie in *Endliches und ewiges Sein* „mainly a supplementary role as a handmaiden of Thomism“ habe (SPIEGELBERG Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag/Boston/Lancaster: Nijhoff ³1982 (1960), S. 238).

⁸ In *Endliches und ewiges Sein* ist die Auseinandersetzung mit Heidegger omnipräsent, aber wird nie eigens diskutiert. Erst in ihrem Anhang zu *Martin Heideggers Existenzphilosophie* (EES 445-499; Sigel: MHE) versucht Stein eine kritische Evaluation von einigen Schriften Heideggers. Der Hauptdiskussionspunkt ist die Eingrenzung der Seinsfrage auf die Frage nach dem Dasein, das er als menschliche Existenz interpretiert: „Das Dasein versteht sich selbst immer aus einer Existenz“ (HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁹2006 (1927), S. 12). Die grosse Aufgabe in *Sein und Zeit* ist die Erarbeitung einer Fundamentalontologie, die nach Heidegger „in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“ (S. 13) müsse. Die Radikalität von Heideggers Ansatz besteht Stein zufolge darin, dass nach Heidegger „das *Wesen* des Menschen die *Existenz* sei“ (MHE 463), was in der klassischen Metaphysik allein auf Gott zutrifft. Zugleich stellt Stein kritisch fest, dass Heidegger die Radikalität seines Ansatzes nicht durchzuziehen vermag, etwa wenn er „beständig vom ‚Sein des Daseins‘ spricht: was doch keinen Sinn hätte, wenn mit ‚Dasein‘ nichts anderes gemeint wäre als das menschliche Sein“ (MHE 464). Für Stein dagegen besteht die grosse Herausforderung in der Herausarbeitung der Interdependenz von Wesen und Existenz in der menschlichen Person.

⁹ Siehe EES 91; siehe auch die Untersuchung der reinen Form (εἶδος), die Stein nicht wie Aristoteles als allgemeine Artbestimmtheit, sondern als Eigenart versteht und wo sie ebenfalls auf das Schlusskapitel verweist (siehe EES 199); siehe auch EES 291, wo Stein die Auseinandersetzung mit der thomistischen Lösung aufschiebt.

Stein in ihrem achten Kapitel mit dem Titel „Sinn und Begründung des Einzelseins“ (EES 395) die Frage allgemein im Hinblick auf alle Seinsgebiete und gelangt davon ausgehend zur Frage nach der Individualität der menschlichen Person.

2. Die personale Individualität in *Endliches und ewiges Sein*

2.1 Die Klärung der Fragestellung und der Terminologie

Edith Stein geht in ihrer Untersuchung vom Individuum aus, das sie mit einer einschränkenden Begrifflichkeit als ein Einzelding oder aristotelisch gesprochen als ein τὸδε τι versteht.¹⁰ Bestimmte charakteristische Merkmale machen die Individualität des Individuums aus.¹¹ Heute würde von der Intension oder dem Begriffsinhalt von Individualität gesprochen, worunter in der Philosophiegeschichte sehr verschiedene Merkmale der Individuen zusammengefasst wurden.¹² Stein spricht im Anschluss an Thomas von der *Ungeschiedenheit* des Individuums und gleichzeitig von seiner Geschiedenheit von allen anderen Individuen.¹³ Wenn *etwas* in sich ungeschieden und von allem anderen geschieden ist, dann ist es ein Individuum und hat Individualität. Die Ungeschiedenheit wird von Stein als die numerische Einheit des Individuums im Gegensatz zu einer bloss transzendentalen Einheit des Allgemeinen (beispielsweise einer Tierart)

¹⁰ Wie bereits in einer früheren Übersicht Steins deutlich wurde (siehe EES 138f.), bezieht Stein das τὸδε τι nur auf das wirklich Seiende und nicht auf das gedanklich oder wesenhaft Seiende. Zudem ist das τὸδε τι ein Sein mit Selbststand, so dass der Begriff ‚Individuum‘ gemäss Steins einschränkender Definition nicht auf Eigenschaften und Akzidentien zutrifft. Dagegen wendet Jorge Gracia in seinen Studien zur Individuation im frühen Mittelalter den Begriff ‚Individuum‘ sowohl auf Substanzen als auch auf Akzidentien beispielsweise die Farbe eines Gegenstandes) an (siehe GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München/Wien: Philosophia ²1988 (1982), S. 20).

¹¹ Nach Gracia bezeichnet Individualität „the feature or features which characterize an individual as individual“ (GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, S. 20).

¹² Siehe dazu die Liste bei Gracia zu verschiedenen Möglichkeiten, die „intension of individuality“ als „indivisibility, distinction, division, and identity“ zu verstehen. Als fünfte Möglichkeit kommt nach Gracia „impredicability“ hinzu (GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, S. 22 und die Ausführungen dazu auf S. 22-31). Stein nimmt die beiden ersten und die letzte Charakteristik auf.

¹³ Siehe THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 4 c., wo wir folgende Definition finden: „Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum“.

interpretiert. Diese Einheit hängt nach Stein bei den Individuen im Sinne des τὸδε τι von ihrem Selbststand ab, den sie im Anschluss an ihre früheren Untersuchungen als die Leerform oder den Träger des Individuums betrachtet. Nach Stein schliesst die Leerform das ganze Wesen (EES 189) ab und kann deshalb als Prinzip der Ungeschiedenheit des Individuums bezeichnet werden.

Damit ist allerdings noch nichts über die Individualität des Wesens oder des Inhalts der Leerform ausgesagt. Für diesen Aspekt greift Stein wiederum im Anschluss an Thomas auf die Rede von der *Unmittelbarkeit* zurück.¹⁴ Im Wesen des Individuums sind Elemente zu unterscheiden, die mittelbar und unmittelbar sind. Jedes Einzelding gehört zu einem Seinsgebiet und hat somit Anteil an einem allgemeinen Wesen (beispielsweise das allgemein-menschliche Wesen). Doch das, was *dieser* Mensch ist, lässt sich nicht auf das Menschsein als solches reduzieren: „[W]as es darüber hinaus ist, das ist des Einzeldinges alleiniges und unmittelbare¹⁵ Eigentum“ (EES 395). Wenn wir die Frage nach dem wesentlichen Eigentum, das heisst der Individualität des Wesens stellen, so müssen wir an dieser Stelle einen kurzen Rückblick auf Steins frühere Untersuchung von Jean Herings Aufsatz mit seinen *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*¹⁶ zur Kenntnis nehmen, weil Steins Untersuchung darauf aufbaut.¹⁷ Herings „Hauptsatz vom Wesen“ ist dafür grundlegend:

„Jeder Gegenstand (welche seine Seinsart auch sein möge) hat Ein [sic] und nur Ein [sic] Wesen, welches als sein Wesen die Fülle der ihn konstituierenden Eigenart ausmacht. – Umgekehrt gilt, – und dies besagt etwas Neues: Jedes Wesen ist seinem Sinne nach Wesen von etwas, und zwar Wesen von diesem und keinem andern Etwas“.¹⁸

Die Radikalität dieser Aussage ersehen wir aus dem sehr weit gefassten Gegenstandsbegriff, der auch zu einem sehr weit gefassten Wesensbegriff führt: Wir können beispielsweise vom Wesen *der* menschlichen Person,

¹⁴ Die Individualität als Unmittelbarkeit führt Stein auf eine Aussage Thomas' zurück, gemäss welcher Gott nicht durch die Materie Individuum sein könne, sondern durch die Unmittelbarkeit seines Wesens (*incommunicabilitas*; siehe THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 3 ad 4).

¹⁵ Im Manuskript Edith Steins steht deutlich „unmittelbares Eigentum“ (ESA A02-26/Band 2/962-2).

¹⁶ Siehe HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 495-543.

¹⁷ Siehe EES 64-86, bes. 68-72 u. 83-86.

¹⁸ HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 497. Leicht verändert zitiert in EES 70.

vom Wesen *dieser* menschlichen Person, vom Wesen *der* Seele oder vom Wesen *dieser* Seele sprechen.¹⁹ Es ist immer das Wesen eines Gegenstandes, wobei die Gegenstände nicht notwendigerweise zur realen Welt gehören und mehr oder weniger allgemein sein können, wenn wir beispielsweise nach einem Gegenstand fragen, dessen Umfang oder Extension mehrere Einzeldinge enthält. Wenn Hering sagt, dass jedes Wesen notwendigerweise das *Wesen von etwas* ist, dann ist damit ausgedrückt, dass zwei völlig gleiche Gegenstände, beispielsweise zwei kongruente Dreiecke, zwei identische Wesen haben. Doch trotz dieser Identität handelt es sich um *zwei* Wesen, die zwei verschiedenen Gegenständen, Leerformen oder Trägern entsprechen.²⁰ Damit ist zugleich ausgesagt, dass jedes Wesen notwendigerweise unselbständig ist, weil es sich auf einen Gegenstand bezieht.²¹ Die Relativität des Wesens zum Gegenstand hilft, die Veränderlichkeit des Wesens zu verstehen, die es bei gewissen Veränderungen des Gegenstandes geben kann.²² Hering verdeutlicht seine Auffassung mit dem Beispiel sogenannter „Charakteränderungen von Menschen, die sehr durchgreifend sein können, ohne jedoch, wie wir sagen, ihr innerstes Wesen zu tangieren“.²³ Die Charakteränderung ist als eine Änderung des Wesens in Anspruch zu nehmen.²⁴ Was unveränderlich bleibt, bezeichnet Hering als das innerste Wesen oder an mehreren anderen Stellen als

¹⁹ Nach Borden müsste in einer thomistischen Sichtweise der Wesensbegriff enger gefasst werden, weil nur den realen und selbständigen Gegenständen ein Wesen zugesprochen wird. So kann Borden schliessen: „[P]henomenology has many more essential structures than it appears a Thomistic system would allow“ (BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 64).

²⁰ Siehe HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 498. Das passt mit den obigen Bemerkungen zur Geschiedenheit des Einzeldinges von allen anderen Einzeldingen zusammen.

²¹ Hering spricht die Selbständigkeit nicht dem Wesen, sondern der Wesenheit (εἶδος) zu, wie er im zweiten Kapitel seines Beitrags ausführt: „Die Wesenheit oder das εἶδος [...] schreibt sich selbst, wenn man so sagen darf, ihr Wesen vor. Die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen nicht außer ihr, sondern voll und ganz in *ihr* selbst. Sie ist und sie allein eine ΠΡΩΤΗ ΟΥΣΙΑ“ (HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 510f.).

²² Als Beispiel gibt Hering ein Haus, das neu gestrichen wird. Die neue Farbe ändere nichts am Wesen des Hauses. Dagegen führe ein Umbau von Grund auf zu einer Veränderung des Wesens (siehe HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 504).

²³ HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 505.

²⁴ Da nach Hering nicht alle Gegenstände ein innerstes Wesen wie die Menschen haben, ist für die Gegenstände ohne Kern der Träger die Bedingung der Identität des Gegenstands im zeitlichen Verlauf.

Wesenskern. Damit suggeriert Hering keine Verdoppelung des Wesens, sondern geht von *einem* strukturierten Wesen mit einem dazugehörigen unveränderlichen Kern aus. Dabei ist der Wesenskern der „Schlüssel, der uns die Fülle des Wesens aufschließt als einen zusammenhängenden Bau“.²⁵ Zur Verdeutlichung bringt Hering das Beispiel von Julius Caesar, wie das Stein schon in ihrer Einfühlungsschrift mit derselben Absicht tat.²⁶ Der Rückgriff auf Hering mit seiner Erörterung des Wesens führt uns zur Frage nach dem Unterschied zwischen dem ‚Einzelwesen‘ und dem ‚allgemeinen Wesen‘. Das Wesen des Menschen ist allgemein, doch das Wesen *dieses* Menschen ist individuell.²⁷ Es ist sein *Einzelwesen*, das „über seine allgemeine Wesensbestimmtheit hinausgeht“ (EES 396). Doch wie geht das Einzelwesen über das allgemeine Wesen hinaus, und wie lässt sich das Einzelwesen vom allgemeinen Wesen unterscheiden? Diese Fragen untersucht Stein im Rahmen einer Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom Grund des Einzelseins, die sie in *Endliches und ewiges Sein* zum ersten Mal ausführlich thematisiert.²⁸

2.2 Steins neuthomistische Quellen

Edith Steins Auseinandersetzung mit der thomistischen Antwort auf die Frage nach der Individuation ist geprägt von ihren Thomas-Lektüren und -Übersetzungen, aber auch, und vor allem, von neuthomistischer Sekun-

²⁵ HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 502.

²⁶ Siehe HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 503. Das Beispiel stammt wie angetönt aus Steins Einfühlungsschrift (siehe PE 128 [123]; in dieser Arbeit im Kapitel zur Dissertation auf S. 39f.). Die Wesens-
theorie bewegte die jungen Göttinger Phänomenologen, wie aus einem Brief an Ingarden im Februar 1917 hervorgeht. Nach diesem Brief stand Stein im Austausch mit Hering, so dass die 1917 geplante oder sogar geschriebene und 1921 publizierte Arbeit den Dialog mit Stein widerspiegelt (siehe BRI 41, Brief 6 vom 3.2.1917). Auch Ingarden dachte bereits 1917 daran, eine Arbeit zum Wesensproblem zu schreiben, die 1925 im Jahrbuch publiziert wurde: INGARDEN Roman, „Essentielle Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem“, JPPF 7 (1925) 125-304. Stein erwähnt in *Endliches und ewiges Sein* Ingardens Arbeit nur in einer Fussnote und bezeichnet Herings Arbeit als „die grundlegende“ (EES 64, Fussnote 2).

²⁷ Siehe BASEHEART Mary Catherine, *Person in the World*. Introduction to the Philosophy of Edith Stein, Dordrecht/Boston: Kluwer 1997, S. 54f.

²⁸ Siehe BETSCHART Christof, „Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität in *Endliches und ewiges Sein*. Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit dem thomistischen Standardverständnis der Individuation“, in: Peter Volek (Hg.), Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein, Ad Fontes 2, Nordhausen: Bautz 2016, S. 114-131.

därliteratur²⁹ bei Marie-Dominique Roland-Gosselin und Joseph Gretd. Roland-Gosselins französische Übersetzung von *De ente et essentia*³⁰ diente für Steins eigene deutsche Übersetzung des Werks (*Übers. De ente et essentia*). Zudem sind der Übersetzung von Roland-Gosselin zwei Studien beigefügt, wovon die erste zum Prinzip der Individualität³¹ in der Philosophie- und Theologiegeschichte von Stein ausführlich exzerpiert wurde.³² Die Notizen zum Abschnitt über Thomas von Aquin sind besonders ausführlich, was auf eine intensive Auseinandersetzung schliessen lässt. Roland-Gosselin eröffnet seine Untersuchung mit folgenden Worten:

„Saint Thomas ne paraît jamais avoir éprouvé la moindre hésitation à accepter la théorie d’Aristote sur le principe de l’individualité des substances matérielles. Que la matière soit ce principe, il l’admet dès ses premiers ouvrages comme un axiome reçu. Mais il s’est efforcé de préciser comment il fallait l’entendre“.³³

Die Ansicht, dass die Materie Individualitätsprinzip der körperlichen Substanzen sei, bildet den Rahmen der Untersuchung. Im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* nennt Stein Roland-Gosselin als Quelle, ohne ihn weiter zu zitieren. Früher im Werk integriert sie ihn bei der Untersuchung des aristotelischen Stoff-Begriffs: Weil die Materie in verschiedenen Teilen dieselbe Form aufnehmen kann, deshalb sind mehrere

²⁹ Erstaunlicherweise zitiert Stein im ganzen achten Kapitel kein einziges Mal das damalige Standardwerk von Manser, in welchem er die Frage nach dem thomistischen Individuationsprinzip ausführlich thematisiert: siehe MANSER Gallus, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg i. Ue.: Universitätsbuchhandlung ²1935 (1932), S. 617-667; siehe ESA Nachlass. Einige Exzerpte aus diesem Werk sind erhalten (siehe ESA A08-87/1-7b u. ESA A08-88/1a-6d). Siehe insbesondere ESA A08-87/1a, wo Stein auf die Materie als Individuationsprinzip verweist. Leider brechen die Exzerpte unmittelbar vor der Behandlung des Individuationsprinzips ab.

³⁰ Siehe ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, Texte établi d’après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Études historiques, Bibliothèque thomiste VIII, Paris: Vrin ²1948 (1926).

³¹ Siehe ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, „Le principe de l’individualité“, in: *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, S. 51-134. Der seltenere Ausdruck ‚Individualitätsprinzip‘ wird synonym mit ‚Individuationsprinzip‘ verwendet.

³² Siehe STEIN Edith, „Konvolut 2: [Das Prinzip der Individualität]“, in: *Übers. De ente et essentia* 53-68. Davon ist weit über die Hälfte Thomas von Aquin gewidmet (S. 59-68).

³³ ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, „Le principe de l’individualité“, in: *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, S. 104. Stein exzerpiert diese Stelle wie folgt: „Thomas von Aquin hat die Materie als Individuationsprinzip von seinen ersten Schriften an als Axiom angenommen, aber erst allmählich herausgearbeitet, wie es zu verstehen sei“ (*Übers. De ente et essentia* 59).

Individuen derselben Art möglich. Mit der *materia signata, designata* oder *determinata* ist die Teilung der Materie gemeint, welche die Individuation der Form ermögele (EES 154). Roland-Gosselin wendet diese Theorie auf die menschliche Seele an und schliesst, dass die Seele (wie jede Form der körperlichen Substanzen) ihre Individualität vom Leib bekomme und dass diese Individualität auch nach der Trennung vom Leib beibehalten werde.³⁴ Obwohl Roland-Gosselin für die Seele sowohl die tatsächliche Einheit mit dem Leib als auch die seinsmässige Unabhängigkeit vom Leib annimmt, wird die Frage der Individualität nur vom ersten Standpunkt her beantwortet. Mit dieser reduktionistischen Sichtweise des personalgeistigen Lebens gibt sich Stein nicht zufrieden.

Mehr noch als die historische Darstellung der Individuationsproblematik berücksichtigt Stein mit den *Elementa* von Joseph Gredt „das klassische Handbuch der thomistischen Philosophie“.³⁵ In den früheren Kapiteln von *Endliches und ewiges Sein* benutzte Stein die lateinische Schulversion von 1929 und erst ab dem achten Kapitel zitierte sie die 1935 erschienene deutsche Ausgabe, die sie offensichtlich während der Arbeit erhalten hatte.³⁶ In ihrer Darstellung der Individuation im thomistischen Verständnis bezieht sich Stein direkt auf drei Stellen in den beiden deutschen Bänden Gredts zum Begriff ‚Individuum‘, zur Individuation der Einzeldinge und zur Substanz.³⁷

³⁴ „L'âme acquiert l'individualité, à raison du corps dont elle est la forme; mais de même que son être demeure indépendant, malgré cette union substantielle, de même son unité individuelle, acquise à l'occasion de cette union, lui est propre et l'âme la conserve une fois séparée du corps“ (ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, „Le principe de l'individualité“, in: Le ‚De ente et essentia‘ de S. Thomas d'Aquin, S. 104).

³⁵ WYSER Paul, *Der Thomismus*, Bern: Francke 1951, S. 28 (zitiert in: BERGER David, Art. „Gredt, Joseph August“, BBKL 21 (2003) col. 538-540, hier col. 539); siehe ebenfalls HOEGEN Maternus, Art. „Gredt, Joseph August“, LThK 4 (1995) col. 995.

³⁶ Siehe Fussnote 44 auf S. 10. In der kritischen Ausgabe von *Endliches und ewiges Sein* wird auf S. 92, Fussnote 70, fälschlicherweise die deutsche Ausgabe zitiert, wohingegen auf S. 395 der Verweis auf die deutsche Ausgabe fehlt. An beiden Stellen wurde das Manuskript Steins falsch übernommen (siehe ESA A02-26/Band 1/168 u. Band 2/962-2 u. 963-2).

³⁷ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 80f. (zum Begriff ‚Individuum‘) u. S. 241-251 (zur Erzeugung des Einzeldings), Bd. 2, S. 109-120 (zur Substanz inkl. ihrem Selbststand und ihrem Dasein).

Nach Gredt ist das Einzelding unter den körperlichen Substanzen durch die numerische Einheit ausgezeichnet, die „zum allgemeinen Artwesen etwas Positives“³⁸ hinzufügt und die Individualität ausmacht. Um sie zu finden, bieten sich zwei Beweiswege an: ein Weg durch die Ausschliessung von Alternativen und ein Begründungsweg. Im Weg durch die Ausschliessung geht Gredt zunächst davon aus, dass die Individualität nicht durch ein Akzidens hervorgerufen werden könne, weil die Individualität substantiell zum Einzelding gehöre und trotz akzidenteller Veränderungen identisch bleibe. Es stellt sich folglich die Frage, was in der Substanz die Individualität verursacht. Nach Gredt gehört zur Substanz: der Stoff (*materia*), die Form (*forma*), der Selbstand (*subsistentia*) und das Dasein (*existentia*).³⁹ Zuerst schliesst Gredt den Selbstand und das Dasein aus, weil sie seiner Ansicht nach das Einzelwesen (inklusive Individualität) voraussetzen. Die Individualität müsse folglich zum aus Stoff und Form zusammengesetzten Wesen gehören. Hier müsse wiederum die Form als Individuationsprinzip ausgeschlossen werden, weil sie bereits Grund der allgemeinen Artbestimmung sei. Es bleibt folglich nur noch der Stoff als Grund der Individualität.⁴⁰ Der Stoff verstanden als Urstoff (*materia prima*) verschaffe dem Einzelding einen letzten und *unmittelbaren* Untergrund. Dagegen kann die in sich unbestimmte Materie nicht Grund der Bestimmtheit sein. Hierfür müsse der Stoff durch die Ausdehnung bezeichnet sein (*materia signata quantitate*), weil er dadurch von jedem anderen Stoff geschieden und in sich *ungeschieden* sei. Doch kommen wir damit nicht zurück zur Annahme, dass die Individualität in einem Akzidens, nämlich der Ausdehnung, liegt? Darauf antwortet Gredt, dass es sich um keine bestimmte Ausdehnung (*quantitas terminata*) handle, sondern um die Hinordnung auf eine unbestimmte Ausdehnung (*quantitas interminata*), die in einer transzendentalen Beziehung der Form zur unbestimmten Ausdehnung des Stoffes bestehe.⁴¹ So komme dem Wesen durch den

³⁸ GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 242; zitiert in: EES 397.

³⁹ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 244; siehe GREDT Joseph, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Bd. 1, S. 303; in der Ausgabe von 1961 wird *subsistentia* nicht mehr aufgezählt (siehe *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Bd. 1, Editio decima tertia recognita et aucta ab Eucharío Zenzen O.S.B., Freiburg u.a.: Herder 1961, S. 322). Stein zitiert sowohl den deutschen als auch den lateinischen Text: EES 399.

⁴⁰ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 244-246.

⁴¹ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 245. Die Frage, ob die Ausdehnung bestimmt oder unbestimmt sei, wurde von Thomas in seinen verschiedenen Werken unterschiedlich beantwortet. Roland-Gosselin geht

Stoff die Unmittelbarkeit und durch die transzendental auf die Form bezogene Ausdehnung die Geschiedenheit von allem anderen und die Ungeschiedenheit in sich selbst zu. In der Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit erkannten wir die beiden charakteristischen Merkmale, welche nach Thomas in der *Summa theologiae* die Individualität ausmachen, die von Stein aber anders interpretiert werden.

2.3 Die kritische Auseinandersetzung mit der thomistischen Standardlösung

Im Anschluss an die Darstellung von Gredts Auffassung der Individuation der körperlichen Substanzen müssen wir jetzt mit Edith Stein einige kritische Nachfragen stellen. Offensichtlich setzt Gredt ein Vorverständnis des Daseins, des Selbstandes und der Form voraus, welches ihn dazu führt, dem Stoff die Individuation zuzuschreiben. Die drei kritischen Fragen, die Stein an Gredt richtet, sind die Umkehrung seines Beweisweges durch die Ausschliessung:⁴²

- „1. Kann der Stoff aus sich wirklich das leisten, was ihm hier [bei Gredt] zugeschrieben wird?
 2. Kommt der Form nur die Artbestimmung zu und nichts weiter?
 3. Ist das Einzelsein für Selbstand und Dasein ‚vorausgesetzt‘, wie Gredt zu beweisen sucht?“
- (EES 404)

Es soll gleich vorweggenommen werden, dass die drei Fragen auf zwei verschiedene Bedeutungen von Individualität abzielen: Die beiden ersten Fragen betreffen die Individualität in Bezug auf den Wesensinhalt (inhaltliche Verschiedenheit der Individuen), und die dritte Frage bezieht sich auf die Individualität der Leerform oder des Trägers (formale, numerische

in seiner historischen Studie ausführlich auf die Frage ein und gelangt zum Schluss, dass Thomas die Auffassung der *quantitas interminata*, die er insbesondere im Frühwerk im Anschluss an Averroës vertritt, ab der *Summa contra Gentiles* aufgibt, weil er die Einheit der substantiellen Form stärker herausarbeitet (siehe ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, „Le principe de l'individualité“, in: *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, S. 106-115). Vielleicht lässt sich der Unterschied zwischen dem späteren Thomas und Gredt dadurch verstehen, dass Thomas die Bestimmtheit der Ausdehnung auf die Form bezieht, wohingegen Gredt die Bestimmtheit der Ausdehnung als nur akzidentelle Bestimmtheit ausschliessen will.

⁴² Davon ausgenommen sind die Akzidenzien, die sowohl bei Stein als auch bei Gredt für die substantielle Individualität als unzulänglich betrachtet werden. Eine Zusammenfassung und Auswertung dieser drei Fragen finden wir bei: HÖFLIGER Anton, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk 'Endliches und ewiges Sein'*, S. 73-79.

Verschiedenheit). Bereits an einer früheren Stelle hatte Stein ihre rhetorische Fragestellung wie folgt synthetisiert:

„Wenn es sich herausstellen sollte, daß der Begriff ‚Individuum‘ auf verschiedenen Gebieten eine Erfüllung findet, aber eine jeweils verschiedene, wenn also das Wort [...] einen festen und einen wechselnden Sinnbestand hat, sollte dann nicht der feste Bestand als eine ‚Leerform‘ aufzufassen sein, die auf den verschiedenen Seinsgebieten einen verschiedenen Inhalt erhält?“ (EES 240)

2.3.1 Der individuelle Träger

Das Zitat am Ende des letzten Abschnitts fragt danach, ob der Begriff ‚Individuum‘ einen festen und wechselnden Sinnbestand habe. Im achten Kapitel bejaht Stein diese Frage unumwunden.⁴³ Wir behandeln zunächst die Frage nach dem festen Sinnbestand des Individuums, das heisst die dritte Frage Steins in Bezug auf den Selbstand und das Dasein.⁴⁴ Wir limitieren die Frage auf den Selbstand, weil nach Stein der Selbstand als das „sachlich Frühere“ (EES 413) für das Dasein Bedingung sei, wie das auch Gredt annimmt. Wir haben bereits oben gesehen, dass nach Gredt der Selbstand bereits das Einzelwesen voraussetzt. Doch ist diese Auffassung wirklich im Einklang mit Gredts Theorie des Selbstandes? In der thomistischen Debatte um die *subsistentia* bezieht Gredt Position für „Cajetan, Johannes vom hl. Thomas, die ‚verkürzten Complutenser‘ und die Salmantizenser“⁴⁵, die den Selbstand als eine positive Vollkommenheit betrachten. Gemäss dieser Theorie ist der Selbstand „der Abschluß der Natur, der die Natur innerlich abschließt und ihr zukommt, bevor sie das

⁴³ Siehe BETSCHART Christof, „Edith Steins Vermittlung zwischen einem klassischen und einem modernen Personbegriff. Aufgezeigt am theologischen Hintergrund ihres Personverständnisses“, in: Jerzy Machnac, Monika Małek-Orłowska, Krzysztof Serafin (Hg.), *The Hat and the Veil. The Phenomenology of Edith Stein. Hut und Schleier. Die Phänomenologie Edith Steins*, Ad Fontes 3, Nordhausen: Bautz 2016, S. 91-101.

⁴⁴ Stein geht in ihren Untersuchungen zwischen den Fragen hin und her, womit sie der Zusammengehörigkeit von Selbstand, Dasein und Wesen Rechnung trägt (siehe zum Selbstand: vor allem EES 399-403 u. 409-416 und zum Wesen: vor allem EES 397f., 403-409 u. 416-422). An dieser Stelle werden die Fragen zunächst getrennt behandelt, bevor im nächsten Abschnitt eine Zusammenschau versucht wird.

⁴⁵ GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 2, S. 115. Diese Position vertritt Gredt gegen die andere thomistische Lehre bei Capreolus (mit Nuancen), Zumel, den Complutensern, De Aguirre und Babenstuber, gemäss welcher der Selbstand einzig im Wesen bestehe, insofern es auf das Dasein hin geordnet ist.

Dasein aufnimmt“.⁴⁶ Bezeichnenderweise übernimmt Gredt das Bild von Cajetan, der den Selbstand im Verhältnis zum Wesen mit einem Punkt vergleicht, der eine Linie abschliesst.⁴⁷ Der Selbstand und das Wesen sowie analog der Punkt und die Linie sind nach Gredt „modal sachlich“⁴⁸ voneinander unterschieden. Mit dieser Ausdrucksweise versucht Gredt zu zeigen, dass der Selbstand zwar vom Wesen abstrahierbar ist (sachlicher Unterschied), dass aber gleichzeitig der Selbstand konkret nicht ohne Wesen sein kann, weil erst der Selbstand das Wesen abschliesst (modaler Unterschied).

Stein stimmt dieser Analyse Gredts durchaus zu. Die Möglichkeit der Abstraktion und die reale Zusammengehörigkeit impliziert jedoch eine Zweideutigkeit des Selbstandes, des Trägers und analog der Person (klassisch verstanden als Träger einer rationalen Natur). Der Träger kann im Sinne des „Wesensträgers und des Ganzen aus Träger und Getragenen – Form und Fülle“ (EES 401) verstanden werden.⁴⁹ Im ersten engeren Sinn bezieht sich der Träger auf das Wesen und im zweiten Sinn als das Ganze auf die Akzidenzien. Stein knüpft damit an ihre Untersuchungen im siebten Kapitel an, wo sie den Unterschied zwischen der Natur und ihrem Träger in der Trinität und ausgehend von diesem Urbild verschiedene Bedeutungen des Wortes ‚Träger‘ im Geschöpflichen herausarbeitete (EES 303-307). Die göttliche Person kann abstraktiv als Träger der göttlichen Natur aufgefasst werden, aber in der theologischen Terminologie, etwa bei Thomas⁵⁰, wird sie als der in der göttlichen Natur subsistierende Träger, das heisst als das Ganze aus Träger und Natur, verstanden (EES

⁴⁶ GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 2, S. 115.

⁴⁷ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 2, S. 116. Cajetan benutzt dieses Bild u.a. in seinem Kommentar des dritten christologischen Teils der *Summa theologiae* (q. 4, a. 2). Er geht davon aus, dass der Selbstand, definiert als „terminus ultimus naturae“, nicht Ursache für die terminierte Natur ist und bekräftigt das mit dem Punkt-Linien-Beispiel: „punctum enim est ita terminus lineae quod nulla causa est illius“ (Cajetan-Kommentar in: THOMAS, *Tertia pars summae theologiae* (q. 1-49) cum commentariis Thomae de Vio Caietani, Opera omnia, ed. Leonina, Bd. 11, Rom 1903, S. 76).

⁴⁸ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 2, S. 118; aufgenommen in: EES 401.

⁴⁹ Diese Doppeldeutigkeit ist äusserst wichtig für ein angemessenes Verständnis von Steins Personbegriff, der vielerorts zwischen den beiden Bedeutungen hin- und herschwankt. Leider wurde in der Sekundärliteratur die mögliche Äquivalenz des Steinschen Personbegriffs nur selten entkräftet.

⁵⁰ Siehe THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 3 c.: „persona significat [...] subsistens in rationali natura“. Zur Person gehört nach dieser Definition sowohl die Subsistenz als auch die Natur.

295). Gredt seinerseits bringt seine Ausführungen explizit mit der Christologie zusammen. Der Glaube an Christus lehre, „daß das göttliche Wort, die zweite Person der Gottheit, die menschliche Natur, nicht aber die menschliche Person angenommen hat“.⁵¹

Wir stellen die Frage, wie sich diese Untersuchungen zur Frage nach der Individualität verhalten. Den Abschluss des Wesens durch den Selbststand interpretiert Gredt als etwas zum Einzelwesen Hinzukommendes, wodurch es möglich wird, Akzidenzien und Dasein aufzunehmen.⁵² Nach Stein muss das Abschliessen des Wesens durch den Selbststand so interpretiert werden, dass der Selbststand „etwas ihr [der Einzelsubstanz] innerlich Zugehöriges, nur von ihrer Wesensfülle als die sie umschließende sachliche Leerform Abhebbares“ (EES 402) sei. In dieser Steinschen Sichtweise ist der Selbststand nicht nur als Bedingung für die Akzidenzien und das Dasein relevant, sondern auch für die Individualität der Einzelsubstanz, und zwar in der oben angegebenen Bedeutung der individuellen Leerform. Dieser Theorie gemäss besitzt jedes Einzelding unabhängig von allen inhaltlichen Unterschieden seine Individualität bereits durch die formale Tatsache des Selbstandes:⁵³

„Die Selbständigkeit kommt dem Ganzen zu – dem Träger mit dem Getragenen –, das Einzelsein [=Individualität; EES 395] aber schon dem Träger für sich und allem, was er trägt oder in sich schließt: dem Wesen sowie allen seinen Teilen und allen hinzukommenden Beschaffenheiten. So haben Selbstand und Einzelsein eine gemeinsame Grundlage im formalen Aufbau des Seienden. Sie selbst fordern einander gegenseitig, und so kann keines ‚früher‘ als das andere genannt werden: was selbständig ist, muß auch ein Einzelnes sein“ (EES 412f.).

Diese Stelle situiert sich in Steins Untersuchung der idealen Gegenstände, anhand welcher sie das Verhältnis von Selbstand und Individualität unter Ausschluss des Daseins untersuchen kann. Sie geht im Zitat davon aus, dass der Selbstand sich notwendigerweise auf das Ganze bezieht, auch wenn er davon abstraktiv herausgehoben werden kann. Die Individualität – so Steins These – komme bereits dem Träger für sich und in der Folge dem Ganzen zu. Sie wendet diese These in der Theologie an: Nach Tho-

⁵¹ GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 2, S. 118.

⁵² Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 2, S. 116f.; siehe EES 402.

⁵³ Es soll an dieser Stelle hervorgehoben werden, dass unter den Forschenden vor allem Francesco Alfieri mit seinen Arbeiten im Anschluss an Duns Scotus diesen Punkt herausgreift; siehe dazu eine kurze Auseinandersetzung in der Auswertung am Ende des Kapitels (S. 289f.).

mas' Trinitätslehre subsistiert die *eine* göttliche Natur in drei verschiedenen Trägern oder Personen, die sich durch ihre gegenseitigen Relationen unterscheiden. Die relationale Verschiedenheit der Personen in Gott ist begründet in ihren Proprietäten, das heisst in der Individualität der göttlichen Personen. Es kommt hier zum Ausdruck, dass die göttlichen Träger in sich individuell sind, denn ansonsten wäre sowohl die Unterscheidung zwischen Natur und Person als auch die Dreiheit der Träger in der Trinität unverständlich. Sie wendet diese These auch in der Angelologie an, wo sie davon ausgeht, dass jeder Engel bereits als persönlicher Träger den Grund seiner Individualität in sich trägt (EES 413). Das bedeutet, dass die Engel auch ohne eine wesenhafte Unterschiedenheit durch ihr Trägersein unterschieden wären.⁵⁴ Doch das obige Zitat bezieht sich nicht nur auf die göttlichen und engelhaften Personen, sondern auch auf die menschlichen Personen und auf alle selbständigen Gegenstände, deren Träger unabhängig von allen inhaltlichen Aspekten immer schon Einzelsein, das heisst Individualität, impliziere.

In kritischer Auseinandersetzung mit Gredt gelangt Stein zur Annahme eines selbständigen und individuellen Trägers jeder menschlichen Person. Diese Untersuchung ist als Möglichkeitserwägung durchaus sinnvoll, doch wie können wir wissen, dass es sich dabei nicht nur um Spekulation, ohne Bezug zu den konkreten Erlebnissen, handelt? Dafür müssen wir nach dem bisher absichtlich ausgeblendeten phänomenologischen Zugang zur metaphysischen Untersuchung fragen. Stein verbindet ihre metaphysischen Thesen immer mit der Frage nach der Erkennbarkeit im Bewusstseinsleben. So sagt sie, dass in Bezug auf die selbständigen Gegenstände „zwischen Unterschiedensein und Unterscheidbarkeit (= Erkennbarkeit des Unterschiedenseins)“ (EES 413) differenziert werden müsse. Phänomenologisch müssen wir notwendigerweise mit der Erkennbarkeit des Unterschiedenseins, die je nach Gegenstand verschieden ist, anfangen: bei den Stoffdingen erkennen wir die Unterschiedenheit vermittelt durch unsere

⁵⁴ In dieser Frage unterscheidet sich Stein von Thomas, für welchen die Verschiedenheit der Form zur Unterscheidung der Engel notwendig ist. Stein nimmt wie Thomas die Verschiedenheit der Engelformen an, auch wenn ihrer Meinung nach die Individualität bereits durch das Trägersein gewährleistet wäre. Wenn die Engel durch ihren Träger unterschieden wären, dann wäre damit noch nicht gesagt, ob sie dadurch auch unterscheidbar wären. Das würde Stein wohl verneinen. Siehe NIEDEN Marcel, *Organum Deitatis*. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan, Leiden/New York/Köln: Brill 1997: Nach Cajetan ist die Natur der Engel individuell. „Gleichwohl lässt sich aber auch in diesem Falle das Suppositum von der Natur unterscheiden“ (S. 25).

Sinneswahrnehmung am unterschiedlichen Stoffanteil, bei den idealen Gegenständen an der Lage im Raum.⁵⁵

Doch wie erkennen wir die Unterschiedenheit bei Personen? Bei den menschlichen Personen mag das einerseits der Stoffanteil sein, doch zur Unterscheidung des geistigen Lebens brauchen wir ein anderes Kriterium. Stein fragt sich, ob es die Zeitgestalt – der Lebenslauf – sein könnte, welche die Unterscheidung von Personen ermöglicht. Gegen diese Meinung wendet sie ein, dass die Wesensmöglichkeit einer „Wiederkehr der Seelen“ (EES 415) gegen diese Auffassung spricht. Der christliche Glaube wendet sich gegen diese Auffassung, doch bleibt es theoretisch möglich, dass der personale Träger ein neues Leben beginnt und dass er sich trotz verschiedener Zeit als *derselbe* vorfindet. Diese Identität über die Zeit hinweg kann im menschlichen Ichleben, das Stein am Ende des sechsten Kapitels ausgehend vom göttlichen ‚Ich bin‘ thematisiert, bewusst werden: „Ich‘ kann sich nur ein Seiendes nennen, das in seinem Sein seines eigenen Seins inne ist und zugleich seines Unterschiedenseins von jedem anderen Seienden. Jedes Ich ist ein Einmaliges, es hat etwas, was es mit keinem anderem Seienden teilt, d.h. etwas ‚Unmittelbares‘“ (EES 294). Das Innesein meint hier keine Reflexion auf sich selbst, sondern das schlichte Selbstbewusstsein, das die Bewusstseinsaktivität begleitet, und das Stein als „dunkles, unumgrenztes und ungeformtes Spüren“ (EES 298) bezeichnet.

Das Selbstbewusstsein in seiner Aktualität bekundet in unserem persönlichen Ichsein einen dauernden Träger, der auch unabhängig vom aktuellen Bewusstsein die ontologische Bedingung für unsere Bewusstseinsakte ist. Denn das Ichleben oder der Bewusstseinsstrom kann nur dann das erfahrbare Ganze bilden, wenn das Ich über die Zeit hinweg identisch bleibt, das heißt, wenn das aktuelle Ich in einem dauernden Träger begründet ist.⁵⁶ Im achten Kapitel spricht Stein von „der Eigentümlichkeit des Selbst-Bewußtseins, das zum persönlichen Ichsein gehört“ (EES 415). Wenn sich das persönliche Ichsein im Selbstbewusstsein

⁵⁵ Hier haben wir den Grenzfall für die Erkennbarkeit, dass zwei ideale Gegenstände, beispielsweise zwei genau gleich bestimmte Dreiecke ABC, den gleichen Raum einnehmen. Sie werden dadurch ununterscheidbar, auch wenn sie nach Stein durch ihren Selbststand unterschieden sind (siehe EES 410, Fussnote 44 u. EES 412). Steins Ausführungen zu den idealen Gegenständen hängen eng mit den früheren ontologischen Ausführungen zum wesenhaften Sein zusammen, mit denen wir uns an dieser Stelle nicht kritisch auseinandersetzen können (siehe EES 109).

⁵⁶ In dieser Hinsicht sind insbesondere Steins Untersuchungen zur Aktualität und Potenzialität des Ichlebens im zweiten Kapitel von Wichtigkeit (siehe EES 51-57).

bekundet, dann erfassen wir uns als unterschieden von jeder anderen Person. Aber dieses Kriterium hilft uns nicht zur Unterscheidung fremder Personen (EES 415⁵⁷). Dafür brauchen wir nach Stein die inhaltliche Verschiedenheit des Wesens, der wir uns jetzt zuwenden.

2.3.2 Die persönliche Eigenart des menschlichen Wesens

Erst mit den zwei ersten Fragen nach dem aus Stoff und Form zusammengesetzten Wesen kommen wir zur inhaltlichen Verschiedenheit des Individuums. Beide Fragen gehören eng zusammen: Weil nach Gredt der Form lediglich die Artbestimmung zukommt, schreibt er dem Stoff zu, Prinzip der Individuation zu sein. In Bezug auf die erste Frage ist der Stoff, wie gesagt, nicht im Sinne des Urstoffs (*materia prima*) zu verstehen, sondern als der Stoff, insofern er auf eine unbestimmte Ausdehnung hingeeordnet ist und von ihr bezeichnet wird. Hier setzt Stein mit einer rhetorischen Frage ein: „Was ist aber diese ‚Bezeichnung‘ oder ‚Hinordnung‘⁵⁸ anderes als eine erste Formung?“ (EES 404) Deutlich kommt zum Vorschein, dass die Frage der Individuation nicht im Hinblick auf den abstrakten Urstoff und die artbestimmende Form gelöst werden kann, weil wir in Bezug auf die Einzeldinge nur die stoffbildende Form und den geformten Stoff antreffen. Putallaz drückt dieses Dilemma präzise aus:

„Die Form wird durch die Materie individualisiert und stellt ein konkretes Wesen dar. Doch um die Rolle zu erfüllen, die in der Individuation der Form besteht, muss die Materie bereits qualifiziert sein. Nun ist sie allerdings nur dank der Form, die sie individualisieren soll, derart determiniert. Wir drehen uns also im Kreis.“⁵⁹

Dieser Kreis verweist auf die Zusammengehörigkeit und Wechselseitigkeit von Form und Stoff, wobei Gredt dem Stoff die Individuation zuschreibt: „die Form ist diese und jene, einzig weil sie in diesem und jenem Stoffe ist“.⁶⁰ Dagegen meint Stein umgekehrt: „[D]er Stoff ist dieser und jener,

⁵⁷ Siehe dieselbe Argumentation schon in PA 86; siehe dazu im Kapitel über *Potenz und Akt* auf S. 165f.

⁵⁸ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 245.

⁵⁹ PUTALLAZ François-Xavier, „Für eine Metaphysik der Person“, S. 188.

⁶⁰ GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 245; zitiert in: EES 403, siehe EES 404. Gredt geht davon aus, dass die Individualität zwar im Stoff der Möglichkeit nach begründet ist, aber erst zusammen mit der Form und dem Dasein *wirklich* wird: „[D]er durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff ist vor der Aufnahme der Form durch sich selbst vereinzelt rein der Möglichkeit nach als stoffliche Ursache. Er gibt in keiner Weise die Wirklichkeit des Einzelheitsunterschiedes, sondern fordert sie als von der Form und vom Dasein zu gebende“

weil er zu dieser und jener Form gehört“ (EES 404). Stein begründet die Umkehrung mit der ontologischen Priorität der Form gegenüber der Materie. Die Form ist Prinzip der Aktualität und dadurch auch der Dynamik des Einzeldings, was für Stein bedeutet, dass die Form nicht nur als Gattungs- und Artbestimmtheit aufgefasst werden könne. Damit gibt sie eine negative Antwort auf die zweite Frage. Doch was kommt der Form über die Artbestimmung hinaus zu?

Zur Beantwortung müssen wir auf Steins Untersuchungen im dritten und vierten Kapitel ihres Werks zurückgreifen. Im dritten Kapitel führte sie im Anschluss an Hering die Unterscheidung zwischen Wesen und Wesenheit ein. Die Wesen sind immer Wesen eines Gegenstandes, das Anteil hat an einer Wesenheit, die in sich selbst ruht.⁶¹ Stein definiert das Sein der Wesenheit im Anschluss an Hering als „Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins und seiner Vorstufen, des aktuellen und des potenziellen. Die ‚Verwirklichung‘ der Wesenheit besagt nicht, daß *sie* wirklich wird, sondern daß *etwas* wirklich wird, was ihr entspricht“ (EES 68). Diese Unterscheidung wendet Stein in ihrem vierten Kapitel auf den Formbegriff an, aufgrund dessen sie die thomistische Standardlösung der Individuationsfrage überarbeiten will. Die Unterscheidung zwischen der Wesenheit und dem Wesen finden wir in der Unterscheidung zwischen der reinen Form und der Wesensform (EES 140f.) wieder. Unter der reinen Form (εἶδος) versteht Stein eine Wesenheit, die sich an mehrere Einzeldinge *mitteilen* kann und der unter anderem die Artbestimmung zukommt, wohingegen die individuelle Wesensform⁶² (μορφή) notwendigerweise zu einem Gegenstand gehört und deshalb *unmittelbar* ist. Stein hebt hervor, dass der Begriff μορφή (Wesensform) bei Aristoteles auf den komplementären Begriff ὕλη (Stoff) bezogen ist (EES 141). Diese Zusammengehörigkeit bedeutet für die Wesensform, dass sie notwendigerweise einen Stoff und damit das Ganze aus Form und Stoff bestehende

(GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. 1, S. 248).

⁶¹ Siehe Fussnote 21 auf S. 240.

⁶² Stein erwähnt, dass der Begriff ‚Wesensform‘ (und nicht einfach ‚Form‘) verwendet wird, weil der Formbegriff in der zeitgenössischen Philosophie im Sinne der formalen Logik und der formalen Ontologie verwendet wird. Stein verwendet für diese Form den Begriff ‚Leerform‘ (siehe EES 182f.).

Wesen gestaltet.⁶³ In ihrer abschliessenden Erörterung des Formbegriffs fasst sich Stein wie folgt zusammen (EES 194-232):

„So sind stoffgestaltende Wesensformen nicht denkbar ohne durch sie gestaltete stoffliche Fülle. Eine solche Form ist *lebendig*: d.h. ihr Sein ist Bewegung aus sich selbst heraus; und *kraftbegabt*: d.h. zu bestimmt geartetem Wirken fähig. Der Zusammenhang von *Form* und *Kraft* leuchtet hier auf: *Wesensformen sind als solche gestaltungskräftig*.“ (EES 205f.)

Die Wesensform als lebendige und kraftbegabte Form entfaltet sich in einem zeitlichen Geschehen auf ein Ziel hin.⁶⁴ Schon früher hielt Stein fest, dass die Wesensform nicht nur Anteil an der reinen Form habe, sondern auch dazu bestimmt sei, sie zu verwirklichen (EES 149). Ausgehend von einem Beispiel, wonach ein Stück Gold immer noch reiner und ‚goldiger‘ sein könnte (EES 209f.), gelangt Stein zur Annahme, dass *de facto* die Dinge „mit ihrem ausgewirkten Wesen hinter der entsprechenden reinen Form“ (EES 210) zurückbleiben. Das Zurückbleiben der Wesensform hinter der reinen Form als dem erreichbaren Höchstmass (EES 211) komme von einer Hemmung durch den Stoff, die allerdings nicht im Wesen des Stoffes begründet, sondern Ausdruck eines gefallenen Zustands sei, wie Stein konzis sagt: „Rein philosophisch ist der ‚gefallene‘ Zustand nur als eine mögliche Abwandlung der Natur zu begreifen“ (EES 210⁶⁵).

⁶³ Das Wesen mit seiner Form- und Stoffbestimmtheit bezeichnet Stein im Anschluss an Aristoteles als τὸ τί ἦν εἶναι (siehe EES 224). Sie versteht jedoch darunter nicht wie Aristoteles das allgemeine, sondern das individuelle Wesen des Einzeldinges (siehe EES 149).

⁶⁴ Die Entfaltung betrifft nach Stein übrigens nicht nur die Lebewesen, sondern auch alle anderen körperlichen Substanzen, die nach den Studien von Conrad-Martius auf die Kristallform abzielen (siehe EES 207-209; siehe CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Die ‚Seele‘ der Pflanze*, Breslau: Borgmeyer 1934, ESA Nachlass, S. 58: „In jedem Fall ist die Kristallinität der natürliche Zustand der Materie!“). Dass Stein die Entfaltung als zielgerichtet auffasst, würde in einer streng naturwissenschaftlichen Perspektive nicht akzeptiert. Im Rahmen einer philosophischen Perspektive kann jedoch die Finalität nicht von vornherein ausgeschlossen werden und muss vielmehr als Bedingung der Möglichkeit der Entfaltung berücksichtigt werden; siehe LECLERC Marc, „La finalité, entre la biologie et la critique“, *Gregorianum* 84 (2003) 651-672.

⁶⁵ Eine rein rationale Erklärung für die Tatsache des Zurückbleibens vermag Stein nicht zu geben. Sie verweist vielmehr gleich im Anschluss an das Zitat auf den Sündenfall: „Die theologische Lehre vom Sündenfall gibt uns einen Anhaltspunkt, diesen tatsächlichen Zustand der Welt mit dem Abfall der Menschen von Gott in Verbindung zu bringen und die Verkehrung in der ursprünglichen Ordnung der menschlichen Natur in der ganzen irdischen Welt wiederzufinden“ (EES 210); siehe

Im achten Kapitel fasst Stein zusammen, dass die Wesensform stoffgestaltend, unmittelbar und individuell sei (EES 408). Diese drei Eigenschaften kommen der Wesensform aufgrund ihrer Stoffbezogenheit zu (EES 408f.). Diese allgemeine Bestimmung der Einzeldinge gilt es nun auf die verschiedenen Seinsgebiete anzuwenden. Bereits bei den räumlich-stofflichen Dingen stellt Stein eine Wechselbeziehung zwischen äusseren Einflüssen und inneren Formkräften fest, wobei die Formkräfte den verschiedenen Möglichkeiten der Artbestimmtheit Ausdruck geben und sich je nach den Umwelteinflüssen realisieren können (EES 416f.). Bei den Lebewesen ist die Wesensform als eine lebendige Form charakterisiert, die nicht ausschliesslich auf die Artbestimmtheit zurückzuführen sei (EES 417-419). Vielmehr anerkennt Stein im Bereich des Lebendigen verschiedene Spielarten innerhalb derselben Art⁶⁶ und geht davon aus, dass die lebendigen Formen „selbst einer Entfaltung und Umgestaltung fähig sind“ (EES 419). Nach Stein bringen die Spielarten und ihre Gestaltungsfähigkeit zum Ausdruck, dass die Artbestimmtheit eine Ausprägung nach verschiedenen Seiten hin zulässt, so dass die Artbestimmtheit nicht einseitig als Prinzip der Allgemeinheit beansprucht werden kann. Deshalb ist bei den untermenschlichen Lebewesen die Individuation nicht nur auf der Seite des Stoffes zu finden.

Ist diese Analyse *tel quel* auf das menschliche Lebewesen anzuwenden? In zweierlei Hinsicht ist das nach Stein durchaus der Fall. *Erstens* gehören zur individuellen Ausprägung der Menschen wie bei allen anderen Lebewesen das stoffgestaltende Leben und folglich auch die stoffliche Beschaffenheit und die Umwelteinflüsse. *Zweitens* gibt es bei den Menschen etwas Analoges zu den Spielarten bei den Pflanzen und Tieren, nämlich die „Sonderarten (Rassen, Völker, Stämme, Geschlechter, Familien)“ (EES 419). Doch Stein fragt weiter: „Hat aber auch hier Einzelsein und Sondergestalt nur die Bedeutung eines Gliedes in einer Kette?“ (EES 419) Und sie antwortet, dass wir die Frage nach der Individualität nicht nur in Anlehnung an die Pflanzen- und Tierwelt suchen können, sondern das geistig-persönliche Leben und alles, was dazugehört, in Betracht ziehen müssen. Hierbei wird das geistig-persönliche Leben mit seiner Eigenart nicht primär als das Resultat der stofflichen und äusseren Bedingungen verstanden, sondern als Ausdruck seiner individuellen Wesensform

BRANDSCHEIDT Renate, Art. „Sündenfall“, LThK 9 (2000) col. 1132f., wo die kosmischen Konsequenzen hervorgehoben werden.

⁶⁶ Siehe Steins Auseinandersetzung mit dem aristotelisch-thomistischen Formbegriff in ihrer philosophischen Vorlesung in Münster (siehe AMP 57-73); in dieser Arbeit auf S. 203-206.

(μορφή), die einer individuellen reinen Form (εἶδος) entspreche. Im achten Kapitel nimmt sie diese Überzeugung in anderer Terminologie wieder auf, wenn sie sagt: „[D]as Innerste der Seele, ihr [der menschlichen Person] Eigenstes und Geistigstes, ist kein farb- und gestaltloses, sondern ein eigentümlich geartetes: sie spürt es, wenn sie ‚bei sich selbst‘, ‚in sich gesammelt‘ ist“ (EES 420; siehe EES 372). Stein bezeichnet das eigentümlich geartete Innerste der Seele mit dem griechischen Ausdruck ποῖον (Wie), den sie im Anschluss an Hering verwendet.⁶⁷ ποῖον bezeichnet hier das irreduzibel Individuelle in der Person, das als letzter Wesensunterschied zwar spürbar, aber nicht sprachlich auszudrücken ist.⁶⁸ Gemäss einem Leitmotiv Steins kann sich das ποῖον – das sie auch ‚Wie‘ und ‚So‘ nennt⁶⁹ – in den ‚Äusserungen‘ der Person bekunden, so dass es „jedem Charakterzug und jedem Verhalten des Menschen seinen Stempel aufprägt“ (EES 420). Stein verweist auf das Doppelgängerbeispiel, das sie bereits in *Potenz und Akt* benutzte (PA 262). Neu hinzu kommt das Beispiel der Zwillinge, die zunächst fast ununterscheidbar sind, was sich bei besserer Kenntnis ändert. Sie präzisiert:

„Dabei kommt es nicht darauf an, daß tatsächlich doch die Nase ein klein wenig anders geformt oder die Augenfarbe ein wenig verschieden sein mag – der äußere Beobachter mag so etwas herausfinden und sich als Kennzeichen merken –, auch nicht, daß eine bestimmte Begabung bei dem einen etwas stärker hervortritt als bei dem andern: jeder fühlt sich in seinem innersten Wesen als etwas ‚Eigenes‘ und wird auch von denen, die ihn wirklich ‚erfaßt‘ haben, so betrachtet.“ (EES 421)

⁶⁷ Der Ausdruck ποῖον ersetzt den Ausdruck *Quale* in *Potenz und Akt* (siehe oben S. 180-189). Stein verwendete den Ausdruck bereits in früheren Kapiteln von *Endliches und ewiges Sein*, insbesondere in EES 70. 83f. u. 137-139, wo Stein ausdrücklich auf Hering verweist. Hering verwendet ποῖον in drei verschiedenen Bedeutungen, wobei die dritte auch das τί (Was) einschliesst (siehe HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, S. 506, Fussnote 1).

⁶⁸ Weil Gredt die Erkennbarkeit an die sprachliche Ausdrückbarkeit zurückbindet, kommt er zum Schluss, dass wir nur die allgemeine Form des Wesens, nicht jedoch das Einzelwesen erkennen können: „Den Einzelheitsunterschied erkennen wir nicht, da wir das Einzelwesen als solches nicht wesenhaft erfassen“ (GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. I, S. 81; zitiert in: EES 396). Das Einzelwesen bezeichnet das Zusammengesetzte aus Form und Stoff und der Einzelheitsunterschied das, was wir ‚Individualität‘ nennen. Stein stimmt darin mit Gredt überein, dass die Individualität nicht ausgedrückt werden könne. Das schliesst allerdings nicht aus, dass sie sich uns auf anderem Weg bekundet.

⁶⁹ Die drei Ausdrücke ποῖον, Wie und So können synonym verwendet werden (siehe EES 83 u. 420f.).

Das Fühlen im Innersten bezieht sich nach Stein auf uns und berührt sich mit dem, was sie schon in *Potenz und Akt* als die natürliche Auffassung unserer Individualität im unreflektierten Leben bezeichnet hatte (PA 258). Aber anders als in *Potenz und Akt*⁷⁰ wird hier die Individualität im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* nur mit dem *Wie* (ποῖον, *Quale*) und nicht mit dem *Was* (τί, *Quid*) der Person in Verbindung gebracht. Verschiedene Wesenszüge – wie im obigen Zitat die Augenfarbe oder verschiedene Begabungen – gehören nicht zur Individualität in diesem Sinn und könnten vielleicht auch durch die Vereinigung mit dem Leib und durch andere Umstände erklärt werden. Eine Stelle im vierten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* ist von besonderem Interesse, weil Stein darin das *Was* und *Wie*⁷¹ am Beispiel von Sokrates konkret auf die menschliche Person bezieht.⁷² „Sokratessein‘ heißt, daß alles *Was* und *Wie* dieses Menschen, auch all sein Tun und Leiden, kurz: alles, was zu seinem Sein gehört, wie aus einer einheitlichen Wurzel herausgewachsen ist“ (EES 141). Wie versteht Stein diese Wurzel, aus der Sokrates’ Leben herauswächst?

„Sein [Sokrates’] ganzes Tun und Lassen ist *so*, wie ‚er selbst‘ ist. Darum könnte man auch sagen, es sei Äußerung seines *Soseins*. Aber *dieses* Sosein hat dann einen anderen Sinn als den eines Wesenszuges oder der Gesamtheit seiner Wesenszüge. Es ist etwas Einfaches, was in jedem Wesenszug wiederkehrt, was das ganze Wesen und jeden Wesenszug zu etwas Einmaligem macht, sodaß Freundlichkeit oder Güte des Sokrates anders ist als die eines anderen Menschen“ (EES 142).

Das Sosein von Sokrates ist nicht irgendeine Beschaffenheit, sondern das Einfache, das Stein früher *Quale* nannte. Die Wesenszüge (im *Was*) werden durch die persönliche Eigenart von Sokrates einmalig gefärbt, doch damit ist nicht gesagt, dass die Wesenszüge erst durch die persönliche Eigenart individuiert würden. Es ist durchaus denkbar, dass die in der leiblich-seelischen Interaktion individuierten Wesenszüge vom Sosein

⁷⁰ In *Potenz und Akt* sagte Stein ausdrücklich, dass sie die persönliche Eigenart im vollen Umfang „als *Quale*, Erschlossenheit und Kraft“ (PA 262) interpretiere, wobei die Erschlossenheit und die Kraft dem *Quid* der Person zugehört.

⁷¹ An weiteren Stellen spricht Stein vom *Was* und *Wie* eines Gegenstandes: siehe EES 188. 243. 244f. (Fussnote 13). 255.

⁷² An mehreren Stellen greift Stein auf Sokrates als Beispiel eines konkreten Menschen zurück (siehe EES 126. 135, vor allem 140-144. 149. 152. 199 u. 402). Das Sokrates-Beispiel ist häufig unter anderem bei Thomas; siehe die 1’227 Verweise auf Sokrates im *Index thomisticus*.

einmalig gefärbt werden.⁷³ Steins Auffassung der Individualität ist hier gleichzeitig schwach und stark. Die menschliche Individualität im Sinne des $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$ ist schwach, weil sie nicht die Struktur der menschlichen Person modifiziert, sondern diese lediglich färbt. Sie ist aber gleichzeitig unter einem anderen Gesichtspunkt stark, insofern das individuelle $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$ mit keinem anderen $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$ vergleichbar ist,⁷⁴ das heisst absolut individuell ist.

2.3.3 Die Ich-Seele-Dialektik

Sowohl in der Frage nach der Individualität des Trägers (formale Individualität) als auch in der Frage nach der Individualität des Wesens (inhaltliche Individualität) hat sich uns ein phänomenologischer Zugang zu einer metaphysischen Aussage eröffnet.⁷⁵ Dieser Zugang ist sowohl für die Individualität des Trägers als auch des Wesens letztendlich derselbe. Sowohl der Träger als auch das Wesen bekunden sich als individuell im Selbstbewusstsein. Die alleinige Tatsache des Selbstbewusstseins als unterschieden vom Bewusstsein anderer Gegenstände schliesst die (formale) Individualität des Trägers schon ein. Doch das Selbstbewusstsein ist nach Stein nicht als völlig neutrales gegeben, sondern bereits gefärbt von dem, was sie $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$ nennt. Aus dieser engen Verbindung müssen wir denn auch auf eine Grenze der vorangehenden Analysen hinweisen: Die beiden Fragen nach formaler und inhaltlicher Individualität sind noch nicht miteinander artikuliert. Wir haben unsere Untersuchung bisher so geführt, als ob wir die Frage nach dem Träger getrennt von der Frage nach seinem Inhalt beantworten könnten. Stein selbst weist aber auf die notwendige Zusammengehörigkeit des Trägers und seiner Wesensfülle hin.

„[W]enn eine ‚Leerform‘ und ihre ‚Fülle‘ nicht nur äußerlich verbunden sind, sondern wesenhaft zusammengehören –, dann muß nicht nur die Natur⁷⁶, sondern auch das ‚Tragen‘ bei der Person etwas Besonderes sein.“ (EES 308⁷⁷)

⁷³ In diesem Interpretationsvorschlag, dem ich persönlich zuneige, wären beispielsweise Intelligenzunterschiede nicht durch das $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$, sondern durch die materielle und vererbte genetische Grundlage der geistigen Tätigkeit zu erklären.

⁷⁴ Nach Stein hat jede menschliche Person ein $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$, das folglich zur formalen Struktur jeder Person gehört, auch wenn es inhaltlich betrachtet keinen Vergleich mit einem anderen $\pi\omicron\iota\upsilon\nu$ zulässt.

⁷⁵ Siehe SCHULZ Peter, *Edith Steins Theorie der Person*, S. 236: „Als konstitutive Momente der Individuation des Einzeldings erweisen sich nun die von Stein eingeführten Schlüsselbegriffe Leerform – Wesensfülle“.

⁷⁶ Siehe EES 305. Stein verwendet hier den Naturbegriff im Anschluss an THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 3 ad 2. Sie selbst spricht eher von Wesen oder von Wesensfülle.

⁷⁷ Siehe auch Steins Aussage, dass „die ‚Leerform‘ nie ohne Fülle“ (EES 355) sei. In

Die Leerform und die Fülle gehören wesenhaft zusammen.⁷⁸ Die Zusammengehörigkeit wirkt sich sowohl auf den Träger als auch auf die Natur oder auf das Wesen aus. Der Träger ist je nach seiner Fülle verschieden. Nur der Träger eines menschlichen Wesens trägt sein Wesen bewusst und bekundet die persönliche Eigenart seines Wesens in seinem Tragen. Der Träger wird durch das individuelle Wesen zum individuell gefärbten Ich. Die Rede vom reinen Ich bleibt als abstrahierende Betrachtungsweise möglich, „[a]ber sie sieht ab von der Verwurzelung des Ichlebens in dem [seelischen] Grunde, aus dem es aufsteigt“ (EES 320). Umgekehrt verleiht der Träger seiner Natur den Selbststand. Er ist als *bewusster* Träger auch Bedingung für das Erkennen und für die Entfaltung der Wesensfülle.

In den vorhergehenden Ausführungen zur Wechselwirkung von Träger und Wesen haben wir uns auf das siebte Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* bezogen.⁷⁹ Terminologisch wird der bewusste Träger als Ich und das Wesen als Seele und Leib verstanden, so dass wir hier einen Anschluss an die Artikulierung von Ich und Seele in der philosophischen Anthropologie in Münster finden.⁸⁰ Die Untersuchung der Seele steht im Zentrum von Steins Bemühungen.⁸¹ Dies erkennen wir insbesondere daran, dass sie zwar davon ausgeht, dass die *imago Dei* im ganzen leiblich-seelisch-geistigen Menschen verwirklicht sei (EES 376f.⁸²), sich dann aber sofort und

Bezug auf die menschliche Person sagte Stein bereits früher, dass der personale Träger als „die zusammenfassende Form der Fülle“ (EES 320) aufzufassen sei.

⁷⁸ Dieselbe Realität wird von Stein auch als ein wechselseitiges Tragen beschrieben: „Die menschliche Person trägt und umfaßt ‚ihren‘ Leib und ‚ihre‘ Seele, aber sie wird zugleich davon getragen und umfaßt“ (EES 310). Freilich führt Steins Rede, dass nicht nur der Träger das Wesen, sondern auch das Wesen (Leib und Seele) den Träger trage, zu einer weiteren terminologischen Komplikation. Der Sinn ist vor allem, dass beide Realitäten notwendigerweise aufeinander bezogen sind.

⁷⁹ Im achten Kapitel setzt sich Stein mit Gredt auseinander und untersucht systematisch, inwiefern die Form, die Materie, die Subsistenz und die Existenz in der Individuation allgemein und besonders bei der menschlichen Person eine Rolle spielen. In dieser abstrahierenden Betrachtung kommt die Zusammengehörigkeit von Träger (Subsistenz und Existenz) und Wesen (Form und Materie) weniger zum Zug.

⁸⁰ Siehe im Kapitel über die Münsteraner Vorlesungen auf S. 206-211.

⁸¹ Siehe insbesondere EES 310-321 u. 360-394.

⁸² Siehe INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gemeinschaft und Dienstleistung*. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes (2004), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 223, Bonn 2008. Das Dokument geht in einer biblischen Perspektive davon aus, dass „der ganze Mensch als geschaffen nach dem Bilde Gottes“ (S. 10) zu betrachten sei.

viel ausführlicher der *imago* in der Seele zuwendet. Tatsächlich wird Steins Seelenlehre zum Schlüssel des siebten Kapitels, weil die menschliche Seele das unterscheidende Charakteristikum gegenüber Tieren und Engeln⁸³ ist und somit im Zentrum ihrer Anthropologie steht.

In unserer Fragestellung interessieren wir uns für drei Aspekte ihrer Seelenlehre: die Seele als Prinzip der Einheit, der Entfaltung und der Individualität der menschlichen Person. Die Seele als Prinzip der Einheit und damit der Vermittlung zwischen Geist und Leib wird von Stein nicht so verstanden, „als sei die Seele des Menschen ein drittes Reich zwischen zwei ohne sie und unabhängig voneinander schon bestehenden: in ihr selbst treffen Geistigkeit und Sinnhaftigkeit zusammen und sind ineinander verflochten“ (EES 316). So sei die Seele Wesensform der ganzen Person in einem dreifachen Sinn: „als Sinneseele wohnt sie im Leib [...]; als Geistseele steigt sie über sich selbst hinaus [...]; als *Seele* im eigentlichsten Sinne aber wohnt sie bei sich selbst“ (EES 317). Das sinnliche und geistige Leben der Seele gelangt in die Seele im eigentlichsten Sinn: Hier findet die innere Auseinandersetzung mit und die Stellungnahme zu allem statt, was in sie eindringt. Offenbar geht es Stein darum, dass das Reiz-Reaktions-Schema nicht zum Verständnis des Verhaltens einer menschlichen Person ausreicht. Der Antwort geht eine mehr oder weniger intensive innere Auseinandersetzung mit den Eindrücken voraus, wobei sich die Seele selbst gestaltet und das gewinnt, „was persönlichstes Eigentum wird“ (EES 317).

Die sich gestaltende Seele ist durch ihr sinnliches, geistiges und eigentlich seelisches Leben Prinzip der Entfaltung für die ganze Person, wobei das Ich dem ganzen Gestaltungsprozess zugrunde liegt. Das Verhältnis von Ich und Leben sieht Stein auch in ihrer Untersuchung des Abbilds der Trinität in der gesamten Schöpfung. Sie bezeichnet die „Seinsselbständigkeit, Sinn- und Lebensfülle“ (EES 355, Fussnote 87) als allen Geschöpfen gemeinsam. Die Seinsselbständigkeit entspricht hier dem Ich, das seinen Sinn in seinem Leben zu erfüllen sucht: „Der Sinn ist die Zielgestalt, auf die die Seele durch ihre Wesensbestimmtheit hingeeordnet ist; die Kraft oder Seinsmacht ist ihr gegeben, um das zu werden, was sie sein soll“ (EES 366). Dafür ist eine gewisse Selbsterkenntnis und damit auch die Erkenntnis der Individualität vorausgesetzt.⁸⁴

⁸³ Nach Stein unterscheidet sich die menschliche Seele „als stoffgestaltende Form von den niederen Formen [der Tiere], als Geist von den höheren Geistern [das heisst der Engel und Gott]“ (EES 361).

⁸⁴ Siehe VINOT PRÉFONTAINE Nicolas, „Die Selbstwerdung“, in: *Metaphysik der Innerlichkeit. Die innere Einheit des Menschen nach der Philosophie Edith Steins*,

Die hier nur angedeutete Frage nach der Entfaltung führt folglich zur personalen Individualität und ihrer Erkenntnis zurück. Wie bereits angedeutet wurde, ist die inhaltliche Individualität der menschlichen Person in ihrer Seele zu finden. In terminologischer Hinsicht ist darauf hinzuweisen, dass Stein in ihrer Auseinandersetzung mit dem thomistischen Verständnis der Individuation den Seelenbegriff nur sehr selten benutzt, weil es ihr um die Individuation im Hinblick auf alle Gegenstände geht, wofür der Formbegriff besser geeignet ist. Erst am Schluss ihrer Auseinandersetzung kommt sie auf die menschliche Person und ihre Seele zu sprechen (EES 420f.). Doch bereits im siebten Kapitel unterstreicht Stein, dass es ihr nicht nur um das allgemeine Wesen der menschlichen Seele geht, sondern um die Eigenart jeder Menschenseele, die an der menschlichen Person aufscheint und ihr ein „eigentümliches Gepräge“ (EES 318) verleiht. Die Individualität der Seele bekundet sich im Ichleben der Person (EES 319). Doch die Rede von der Bekundung reicht nach Steins Überzeugung nicht aus, um das Verhältnis zwischen Ich und Seele auszudrücken:

„[D]as ursprüngliche Erlebnis enthüllt etwas vom Leben der Seele, das sich in diesem Erlebnis nicht bloß ‚bekundet‘, sondern darin *lebt* und zutage tritt. Und nur als ein ursprünglicher Lebensvorgang ist echte Wesensgestaltung möglich. Dabei ist unter ‚Wesen der Seele‘ nicht das *allgemeine* Wesen gemeint (was eine Seele überhaupt ist), sondern das der einzelnen Menschenseele Eigene, ihre ‚*persönliche Eigenart*‘. (EES 364f.)

Die Seele mit ihrer persönlichen Eigenart bekundet sich nicht nur in den ursprünglichen Erlebnissen des Ich, sondern die Seele *lebt* in ihnen. Dadurch werden die Erlebnisse als seelische charakterisiert: Die Seele kann im Ich leben, nur weil das Ich in der Seele beheimatet ist. In dieser Wechselwirkung zwischen Ich und Seele prägt sich die persönliche Eigenart der Seele dem Leben der ganzen Person ein. Dabei interessiert sich Stein besonders für die Bedingungen, damit die Seele das Leben der Person prägen kann. Im Anschluss an Teresa von Avilas Bild der inneren Burg (EES 318) spricht sie davon, dass die ‚gesammelte‘ Person bis in die Tiefen ihrer Seelenburg vordringt⁸⁵ und von dorthier ihre persönliche

St. Ottilien: EOS 2008, S. 119-143, hier S. 119. Der Autor geht davon aus, dass zur Selbstwerdung sowohl die Selbsterkenntnis als auch die freie Selbstgestaltung vorausgesetzt sind.

⁸⁵ Mehr als Teresa insistiert Stein, dass die menschliche Person auch unabhängig von der religiösen Dimension einen Zugang zu ihrer Innerlichkeit finden kann, insbesondere bei „einschneidenden Ereignissen“ (EES 371). In der Grundaussage jedoch, dass Selbsterkenntnis endgültig von der gnadenhaft geschenkten Gotteserkenntnis abhängt, stimmt Stein mit Teresa durchaus überein.

Eigenart auszuleben vermag: „Je gesammelter ein Mensch im Innersten seiner Seele lebt, um so stärker ist diese Ausstrahlung [des eigenen Wesens], die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht. Um so stärker trägt aber auch alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart, die im Innersten der Seele beheimatet ist“ (EES 371⁸⁶).

In den Ausführungen Steins zum Verständnis der Seele wird deutlich, dass die menschliche Seele dadurch ausgezeichnet ist, dass sie von einem personalen Ich bewohnt wird. Die Verbindung zwischen Ich und Seele – das heisst analog zwischen Träger und Wesen – zeigt sich darin, dass die persönliche Eigenart nicht nur die Seele prägt, sondern das Leben der Person mitsamt ihrem Träger. Diese Prägung hängt allerdings davon ab, wie tief das personale Ich in die Seele eindringt und von dort deren persönliche Eigenart ausstrahlt.

3. Der Sinn und die Begründung der Individualität in einer christlichen Perspektive

Wir sind Edith Stein in ihren Überlegungen zur Individualität der menschlichen Person gefolgt und haben nachvollzogen, wie sie vom Selbstbewusstsein her einen Zugang zu unserer formalen und inhaltlichen Individualität suchte. Wenn wir uns auf die eigene Innerlichkeit einlassen und sie als Erkenntnisquelle in Anspruch nehmen, dann wird uns die eigene formal-inhaltliche Individualität zur philosophisch zugänglichen Tatsache. Die philosophische Untersuchung kommt dagegen an ihre Grenzen, wenn sie sich die Frage nach dem Warum und Wozu der menschlichen Individualität stellt.⁸⁷ Es ist in Steins Worten die Frage nach dem Sinn, welche sie in der Perspektive ihrer christlichen Philosophie zu erhellen gedenkt:

„So glauben wir auf Grund des innersten Selbstbewußtseins und der daraus zu entnehmenden Auffassung der allgemeinen Form des Personseins die Einzigartigkeit des Innersten jeder Menschenseele und damit der ganzen menschlichen Person, soweit sie vom Innersten her geformt ist, annehmen zu dürfen. Wir versuchen nun, für den Sinn dieser Tatsache Verständnis zu gewinnen.“ (EES 422).

⁸⁶ Interessanterweise führt Stein im Anschluss an diese Stelle die Unterscheidung zwischen Was und Wie der Seele ein, wobei das Wie der Seele im achten Kapitel wie gesehen als *ποῖον* bezeichnet wird (siehe EES 420).

⁸⁷ Siehe SCHERINI Marisa, „Senso e fondamento dell'essere individuale“, in: *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il vivente, l'uomo*, Tesi di approfondimento 7, Morena: Edizioni OCD 2008, S. 351-357.

Der dritte und letzte Paragraph des achten Kapitels widmet sich der Aufgabe, dem Sinn der einzigartigen Menschenseele und der dadurch begründeten Einzigartigkeit der Person nachzugehen (EES 422-441).

3.1 Die Berufung zur Vereinigung mit Gott und zum ewigen Leben

Bereits im siebten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* hat sich Edith Stein nicht nur für das natürliche Gottesbild im Menschen, sondern auch für das übernatürliche Gottesbild durch Gottes Innewohnen in der Seele interessiert (EES 385-387). Das gnadenhafte Innewohnen Gottes in der Seele versteht Stein als Vereinigung, weil sowohl Gott als auch die Seele Geist sind und sich so durchdringen, „wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe“ (EES 387). Die im Glauben und in der Gnade einsetzende Vereinigung mit Gott verlangt ihrerseits nach endgültiger Erfüllung im ewigen Glorienleben:⁸⁸ „Die Berufung zur Vereinigung mit Gott ist Berufung zum ewigen Leben“ (EES 422). In Bezug auf den Sinn der menschlichen Individualität unterscheidet Stein gedanklich zwischen der Berufung zum ewigen Leben und der Berufung zur Vereinigung mit Gott.

Zur Berufung zum ewigen Leben gehört nach Stein, dass sich der Sinn des Menschseins nicht in der zeitbedingten Weitergabe der Arteigentümlichkeit in der Nachkommenschaft erschöpft. Vielmehr verweist die Berufung zum ewigen Leben darauf, dass die ‚einmalige‘ Eigenart jeder menschlichen Person das Bild Gottes auf persönliche Weise wiedergibt und über das irdische Leben hinaus erhalten bleibt. Stein verweist hier auf zwei weitere Schriftworte, die sie als Hinweis – nicht als Beweis – für ihre Auffassung anführt. Zunächst zitiert sie einen Psalm in der Vulgata, wo von Gott ausgesagt wird: „Qui finxit singillatim corda eorum“ (Ps 33 [32], 15). Es sind die Herzen⁸⁹ aller Menschen gemeint (Ps 33 [32], 13f.), die von Gott gebildet werden, was in der späteren Dogmatik als Hinweis auf die Schöpfung der Geistseele durch Gott aufgefasst wurde.⁹⁰ Das Wort

⁸⁸ Siehe dazu Steins frühere Ausführungen in ihrem Abschnitt zur christlichen Philosophie (siehe EES 20-36), wo sie natürliche Vernunft, lebendigen Glauben, mystische Schau, ‚selige Schau‘ und göttliche Schau unterscheidet (siehe EES 33f.).

⁸⁹ Bereits früher führte Stein aus, dass mit dem Wort ‚Herz‘ nicht nur das Organ, sondern auch das Innere der Seele verstanden werden könne (siehe EES 369).

⁹⁰ Insbesondere Theodor von Mopsuestia bemühte sich zu zeigen, dass es sich um keine Bildung der Herzen vor dem Leib handle, womit er sich von der Theorie der doppelten Schöpfung und der Präexistenz der Seelen abwandte (siehe NIGRO Giovanni Antonio, *Esultate iusti*. Il salmo 32 (LXX) nell’esegesi patristica, Bari: Edipuglia 2008, S. 136).

singillatim (einzeln) ist in der Vulgata von der Septuaginta (κατὰ μόνας), die den hebräischen Urtext anders als der masoretische Text interpretiert, übersetzt. Gemäss der masoretischen Vokalisation ist gemeint, dass Gott alle Herzen der Menschen *zusammen, ohne Ausnahme* gebildet hat.⁹¹ Die Versionen auf Griechisch und Lateinisch übersetzen ‚allein‘ oder ‚einzeln‘ und beziehen das Wort entweder auf Gott⁹² oder auf die Herzen der Menschen. Wenn das Wort *einzeln* auf die Herzen der Menschen bezogen wird, dann folgt sinnvoll daraus, dass die Herzen auch einzigartig sind.⁹³ Die verschiedenen Interpretationen schliessen sich gegenseitig nicht aus, sondern machen auf verschiedene, komplementäre Aspekte in der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf aufmerksam.⁹⁴ Stein liest das Zitat im Sinne der Einzigartigkeit jedes menschlichen Herzens oder, in unserem Kontext, jeder menschlichen Seele. Doch finden wir bei ihr auch die Überzeugung, dass die menschliche Seele von Gott allein geschaffen wird, und dass Gott die Herzen aller Menschen zusammen als Glieder Christi bildet, wie weiter unten eingehender zu besprechen bleibt.

Im zweiten Schriftwort aus dem Buch der Offenbarung zitiert Stein die Verheissung an den Sieger der Gemeinde in Pergamon: „Dem Sieger werde ich einen ... weissen Stein geben, und auf dem Stein wird ein neuer Name geschrieben stehen, den niemand kennt, als der ihn empfängt“ (EES 422f. zitiert Offb 2, 17). Die Exegese verweist auf verschiedene verwandte Praktiken oder Texte, so dass der weisse Stein als Juwel, als Amulett, als Eintrittskarte, als Siegespreis oder einfach als Material zur

⁹¹ Der hebräische Text trug יחַד (*jchd*) und liess wenigstens zwei Vokalisierungen zu, wovon im masoretischen Text יחד (*jachad*, zusammen, ohne Ausnahme) gewählt wurde. Der masoretische Text wurde beispielsweise von Gunkel bevorzugt (siehe GUNKEL Hermann, *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968 (1892), S. 141).

⁹² Der hebräische Text (יחַד) wurde als יחַד (*jachjd*) gelesen und entsprechend griechisch mit κατὰ μόνας und lateinisch mit *singillatim* übersetzt. Wenn das Wort auf Gott bezogen wird, bildet Gott allein und sonst niemand die Herzen der Menschen (siehe SEYBOLD Klaus, *Die Psalmen*, HAT Reihe 1/15, Tübingen: Mohr 1996, S. 139 und siehe FEJÉRDY Aron, *Louer, craindre et attendre le Seigneur*. Lecture exégétique du Psaume 33, Mémoire de licence, Fribourg 2003, S. 138, Fussnote 82).

⁹³ Die griechische und lateinische Übersetzung legen den Bezug zwischen *einzeln* und den menschlichen Herzen nahe; siehe VESCO Jean-Luc, *Le psautier de David traduit et commenté*, Bd. 1, Paris: Cerf 2008, S. 307-314, hier S. 310 u. 313; siehe GAHLER Sabine, *Gott der Schöpfung – Gott des Heils*. Untersuchungen zum anthologischen Psalm 33, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1998, S. 22.

⁹⁴ Siehe RAVASI Gianfranco, *Il libro dei salmi*. Commento e attualizzazione, Bd. 1 (1-50), Bologna: EDB 1986, S. 593-608, hier S. 606.

Beschriftung verstanden werden könne.⁹⁵ In Bezug auf den neuen Namen, der auf dem weissen Stein eingeschrieben ist, lassen sich vor allem zwei Interpretationslinien feststellen: Die erste sieht im neuen Namen den Namen Gottes⁹⁶ oder, noch häufiger, den Namen Christi⁹⁷ (Offb 3, 12 und Phil 2, 11) und die zweite interpretiert den neuen Namen als Namen der durch Christus erneuerten Person.⁹⁸ Stein situiert sich mehr in der zweiten Interpretationslinie, indem sie rhetorisch fragt: „[S]ollte jener Name nicht ein *Eigenname* im vollen Sinn des Wortes sein, der das innerste Wesen des Empfängers ausspricht und ihm das in Gott verborgene Geheimnis seines Seins aufschließt?“ (EES 423) Sie sieht im Schriftzitat einen Hinweis auf ihre Auffassung der menschlichen Individualität,⁹⁹ die nur im Geheimnis Gottes endgültig enthüllt werde. In diesem Sinn ist der Name nicht für Gott, sondern nur für die Menschen neu, und sie entdecken ihn erst beim Eingang ins Himmelreich: „Wenn aber das irdische Leben endet und alles abfällt, was vergänglich war, dann erkennt sich jede Seele, ‚wie sie erkannt ist‘ [1 Kor 13, 12], d.h. wie sie vor Gott ist“ (EES 423). Es wird in der Zusammengehörigkeit des menschlichen und göttlichen Geheimnisses deutlich, dass die Steinsche Interpretation nicht der ersten Interpretationslinie widerspricht, die den neuen Namen mit Gott oder Christus verbindet. Stein wird in der Folge des Paragraphen zu zeigen versuchen, wie die menschliche Individualität im Geheimnis der Menschwerdung des Wortes beheimatet ist.

Im Hinblick auf das ewige Leben erhält die persönliche Eigenart der Menschenseele besondere Relevanz, weil sie in der Vereinigung mit Gott

⁹⁵ Besonders ausführlich ist in dieser Beziehung HEMER Colin J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNT.S 11, Sheffield: JSOT Press 1986, S. 96-105, wo er zu den angegebenen fünf noch zwei weitere Interpretationen für den weissen Stein angibt und den neuen Namen auf die menschliche Person bezieht.

⁹⁶ Siehe AUNE David E., *Revelation 1-5*, WBC 52A, Dallas: Word Books 1997, S. 190f.

⁹⁷ Siehe DELORME Jean, DONEGANI Isabelle, *L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir*, Bd. 1 (1-11), Paris: Cerf 2010, S. 101; siehe PRIGENT Pierre, *L'apocalypse de saint Jean*, CNT 14, Genf: Labor et Fides 2000, S. 135f. Nach Prigent ist der weisse Stein eine Bezeichnung für den Sieger, auf dem der Name Christi geschrieben steht.

⁹⁸ Siehe SATAKE Akira, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, S. 167f.: Der weisse Stein mit dem neuen Namen bezeichnet die menschliche Person und dient ihr als Eintrittskarte für die himmlische Welt.

⁹⁹ Der Eigenname bezeichnet nach Stein die Realität der personalen Individualität. Die Frage nach dem Eigennamen ist in der Sprachphilosophie und die Frage nach der Realität ist in der Metaphysik anzusiedeln.

ewig bestehen bleibt. Die Vereinigung versteht Stein als eine freie Hingabe zwischen geistigen Personen,¹⁰⁰ in der die menschliche Person an der göttlichen Liebe Anteil erhält. Da aber die menschliche Person die göttliche Liebe nur gemäss ihrem begrenzten Sein aufnehmen kann, deshalb hängt Stein zufolge der Anteil an Gottes Liebe vom Seinsmass der menschlichen Person ab. Dieses Seinsmass ist individuell und wird von Stein als ein ‚Soviel‘ und ein ‚So‘ bestimmt. Das ‚Soviel‘ des menschlichen Seins hängt mit dem zusammen, was wir als das Was der Person bezeichneten und bereits im Vorgängerwerk *Potenz und Akt* als eine bestimmte Kraft und Erschlossenheit der Person sichteten. Die Annahme eines individuellen ‚Soviel‘ ist mit einigen Schwierigkeiten belastet, insbesondere wenn wir daran erinnern, dass Stein im zweiten Paragraphen des achten Kapitels die personale Individualität einzig mit dem $\pi\omicron\iota\omicron\nu\upsilon$ in Beziehung bringt, das sie hier ‚So‘ nennt. In ihrer Argumentation geht sie denn auch nur auf das ‚So‘ ein, das der Liebe ihren Stempel auftrage. Somit wird die Liebesvereinigung mit Gott in ihrer Art und Weise von der persönlichen Eigenart geprägt:

„Und das macht es wiederum verständlich, daß Gott sich in jeder Menschenseele eine ‚eigene‘ Wohnung geschaffen haben mag, damit die göttliche Liebesfülle durch die Mannigfaltigkeit verschiedengearteter Seelen einen weiteren Spielraum für ihre Mitteilung fände.“ (EES 423)

Es handelt sich um keine Notwendigkeit für Gott, die Menschenseelen verschiedenartig zu schaffen. Dieser schöpferische Reichtum in den Menschenseelen ist aber dennoch verständlich und sinnvoll, weil er den unendlichen Ausdrucksmöglichkeiten der göttlichen Liebesfülle gerechter wird und weil die Liebesvereinigung Ewigkeitswert hat. Steins Ausdruck ‚Spielraum‘ verweist ähnlich wie der oben genannte Ausdruck ‚Spielart‘ auf ihre philosophische Anthropologie in Münster, in der sie im Anschluss an die Theorie der Entstehung der Arten von einem offenen Spielraum in den Arten sprach.¹⁰¹ Die persönlichen Eigenarten bilden eben diesen

¹⁰⁰ Hier ist sehr deutlich Teresa von Avila im Hintergrund. Bei Teresa ist der Wunsch nach der Vereinigung mit dem göttlichen Willen wegweisend, insbesondere in den fünften Wohnungen ihrer Seelenburg, wo sie die Vereinigung mit Gott als eine Willensvereinigung versteht (siehe TERESA, 5 *Moradas* 1, 13 u. 3, 5, in: *Obras completas*, Madrid: BAC 1997). Bereits früher schrieb Teresa in ihrem Weg der Vollkommenheit, dass sich Gott nur ganz der Person hingibt, die sich ihm hingibt (TERESA, *Camino (E)* 24, 4 u. *Vida, epílogo* 4). Freilich ist diese menschliche Hingabe nur durch Gnade möglich.

¹⁰¹ Siehe im Kapitel über die Münsteraner Vorlesungen auf S. 205 und in diesem Kapitel auf S. 254.

Spielraum innerhalb der allgemein-menschlichen Natur. Stein stellt sich in diesem Zusammenhang zwei Fragen:

„Wird durch die Annahme einer unwiederholbaren Eigenart in jeder Menschenseele der Mensch den Engeln gleichgestellt? Wird jeder für eine ‚eigene Art‘ erklärt, und wie stünde diese Art zur Menschheit?“ (EES 424)

Die erste Frage beantwortet Stein mit einem Leitmotiv in ihren Untersuchungen. Im Hinblick auf die persönliche, unwiederholbare Eigenart gleicht der Mensch den reinen Geistern. Aber im Hinblick auf das Vegetative und Animalische gleicht der Mensch den Lebewesen und Tieren. Steins Argument ist bekanntlich, dass der Mensch aufgrund dieser Konjunktion eine eigene Gattung bildet: „Weil aber das geistige Sein und das leib-körperlich-seelische in ihm nicht getrennt nebeneinander hergehen, sondern *eins* sind, darum scheint es mir angemessen, hier von einer eigenen Gattung zu sprechen“ (EES 424). Daraus müsste konsequent gefolgert werden, dass jeder einzelne Mensch eine Art der Gattung Mensch bildet.

Hieraus erklärt sich Steins zweite Frage, ob wirklich jeder Mensch als eigene Art oder Spezies zu verstehen sei. Tatsächlich hat Stein diese Position in *Potenz und Akt* als Alternative zu Thomas vertreten.¹⁰² In *Endliches und ewiges Sein* nuanciert Stein ihre Antwort. Ausgehend von der Individualität und der Begrenztheit der Kraft schliesst sie, dass sich die allgemeine Menschennatur in keiner menschlichen Person vollendet ausdrücken kann. Dieser Mangel führt sie zur Idee der Menschheit als Gesamtheit aller Menschen. Es gehört wesentlich zum Menschen, „daß der einzelne *Glied* ist und daß er als Ganzes, mit allen darin begründeten Möglichkeiten, sich in der ‚Menschheit‘ verwirklicht, in der die einzelnen ‚Glieder zu Glied‘ sind“ (EES 425). Das Gliedsein des Menschen¹⁰³ ist Stein zufolge eine Tatsache, die zumeist nur in kleineren Gemeinschaften, beispielsweise der Familie, erfahren wird. Darüber hinaus muss der einzelne „in seiner Entwicklung weit fortgeschritten sein, um die Menschheit als Ganzes zu erfassen und sich ihr verpflichtet zu wissen“ (EES 426). Auch wenn das Bewusstsein für die Menschheitsgemeinschaft *de facto* nur

¹⁰² Siehe bereits in dieser Perspektive: PA 258 und in dieser Arbeit S. 178f.; AMP 93f. und in dieser Arbeit Fussnote 36 auf S. 212.

¹⁰³ Das Gliedsein unterscheidet die Menschen von den Engeln. Zwar haben auch die Engel an einer allgemeinen Engelnatur Anteil (siehe dazu die neun Engelchöre bei Pseudo-Dionysius, EES 327), doch verdanken sie ihre Natur nicht anderen Engeln und sie bedürfen einander nicht für die Entfaltung ihrer Natur, wie das bei den Menschen der Fall ist (siehe EES 426).

selten vorkommt, ist damit nicht die Berufung zu einem Gemeinschaftsleben überwunden, „das die Schranken von Zeit und Raum aufhebt, nachdem es aus einem zeit-, raum- und erdgebundenen Boden erwachsen ist“ (EES 425¹⁰⁴). Jedem Menschen kommt ein Platz in der raum- und zeitübergreifenden Menschheitsgemeinschaft zu. In dieser gegenüber *Potenz und Akt* neuen Perspektive ist die Rede von jedem Menschen als einer eigenen Art nicht angemessen, weil unter einer Art implizit das verstanden wird, was „sich in einer Vielheit gleicher Gebilde ‚vereinzeln‘ könnte“ (EES 425). Genau das ist in Steins Perspektive beim einzelnen Menschen nicht möglich.

3.2 Die Berufung zum lebendigen Gliedsein im Leib Christi

Das Gliedsein, das nach Stein zum Wesen des Menschen gehört, führt sie zur theologischen Aussage, „die den Ursprung aller Menschen von einem Stammvater herleitet und das Ziel der ganzen Menschheitsentwicklung im Zusammenschluß unter dem *einen* gottmenschlichen Haupt, in dem *einen* ‚mystischen Leib‘ Jesu Christi sieht“ (EES 427). Stein geht diese Thematik ähnlich wie in ihrer theologischen Anthropologie¹⁰⁵ im Rahmen einer Ständelehre an, in der sie auf Schöpfung, Urstand, Fall, Erbsünde und Erlösung zu sprechen kommt (EES 427-437). An dieser Stelle kann diese Ständelehre nicht eigens ausgeführt werden.¹⁰⁶ Wir konzentrieren uns direkt auf den neuen Punkt in ihrer Untersuchung, nämlich die ausführliche Erörterung über Christus als Haupt der Menschheit, der uns zum *Sinn* der Individualität im Kontext der Leib-Christi-Lehre bringt (EES 437-441).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Diese in der Geistnatur des Menschen begründete Berufung beinhaltet eine implizite Kritik jeglicher Rassenideologie, wie sie in Deutschland zur Redaktionszeit von *Endliches und ewiges Sein* immer bedrohlicher wurde; siehe Fussnote 55 auf S. 220.

¹⁰⁵ Das lässt sich bereits im Inhaltsverzeichnis ihrer theologischen Anthropologie überprüfen (siehe WIM VI). Da diese Schrift zur Zeit der Redaktion von *Endliches und ewiges Sein* nicht publiziert war, konnte sie Stein getrost zu Hilfe nehmen. Besonders deutlich ist es in der Frage nach der Erlösung und der Rechtfertigungslehre des Trienter Konzils (siehe DH 1520-1583), wo von Stein dieselben Zitate benutzt werden, jedoch mit neuer Übersetzung (siehe EES 435-437 und WIM 73-75. 93f.).

¹⁰⁶ Siehe dazu die Ansätze in der Untersuchung der theologischen Anthropologie auf S. 220-229, insbesondere die Fussnote 68 auf S. 224.

¹⁰⁷ Die Frage nach dem *Ursprung* der menschlichen Individualität geht Stein mit einer Untersuchung der Schöpfung der Geistseele durch Gott an (siehe EES 428-433). Dieser Aspekt wurde bereits in früheren Kapiteln thematisiert: siehe im Kapitel über die Übersetzungen und Vorträge auf S. 135f. (siehe „Jugendbildung“, in: BEI 83);

Stein erwähnt, dass die Lehre von Christus als Haupt und Leib „in der Theologie des hl. Paulus eine so beherrschende Stellung einnimmt und gerade in unserer Zeit so einflußreich geworden ist“ (EES 437f.). Obwohl sie kein einziges Zitat anführt, können wir doch an besonders einflussreiche Autoren wie den Jesuiten Emile Mersch in Belgien oder Friedrich Jürgensmeier in Deutschland denken,¹⁰⁸ welche mit vielen anderen die Lehre vom mystischen Leib Christi in die katholische Gedankenwelt zurückbrachten.¹⁰⁹ Noch wichtiger für Stein ist Erich Przywara und, vermittelt durch ihn, Augustinus. An drei Stellen in *Endliches und ewiges Sein* zitiert Stein den Ausdruck „Haupt und Leib ein Christus“ (EES 437; siehe EES 112 u. 349) in Anführungszeichen, aber ohne Quellenangabe.¹¹⁰ Des Rätsels Lösung finden wir bei Erich Przywara, insbesondere in seinem

im Kapitel über *Potenz und Akt* auf S. 175f., Fussnote 54 (siehe PA 190, Fussnote 1); im Kapitel über die Münsteraner Vorlesungen, S. 213 u. 219f. (siehe AMP 95 u. 143; siehe WIM 9).

¹⁰⁸ Siehe MERSCH Emile, *Le corps mystique du Christ: études de théologie historique*. Bd. 1, Doctrine de l'Écriture et de la tradition grecque, Bd. 2, Doctrine de la tradition occidentale, Louvain: Museum Lessianum 1933 (Überarbeitungen folgen 1936 und 1951; andere Publikationen zu ähnlichen Themen folgen ebenfalls); siehe JÜRGENSMEIER Friedrich, *Der mystische Leib als Grundprinzip der Aszetik*. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem *Corpus Christi mysticum*, Paderborn: Schöningh 1933. Als weitere Monographien zum Thema finden wir das von der *Académie française* preisgekrönte Werk von ANGER Joseph, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de Saint Thomas*, Dissertation, Angers 1910, darauf mehrere Neuauflagen in Paris bei Beauchesne; die Dissertation von GASQUE Gabriel, *L'eucharistie et le Corps mystique*, Paris 1925; das Werk von MURA Ernest, *Le corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie*. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique, Paris: Blot 1934. Siehe die Bibliographie zum Thema bei BLUETT Joseph J., „The Mystical Body of Christ: 1890-1940“, *Theological Studies* 3 (1942) 261-289. Die Enzyklika *Mystici corporis* (1943) von Pius XII. (siehe DH 3800-3822) integriert die rege theologische Forschung ihrer Zeit, wenn auch noch anders als beim Zweiten Vatikanum, im Sinne eines römisch-katholischen Exklusivismus.

¹⁰⁹ Siehe dazu DE LUBAC Henri, *Corpus mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln: Johannes 1969. In seiner Studie zeigt de Lubac insbesondere, dass der weder biblische noch patristische Ausdruck vom *corpus mysticum* (S. 15-20) zunächst im 9. Jahrhundert den eucharistischen Leib und erst später, vor allem ab dem 13. Jahrhundert, fast immer die Kirche bezeichnete. Edith Stein schliesst sich folglich an eine übliche Bezeichnung der Kirche als mystischen Leib an. Siehe ebenfalls JORISSEN Hans, Art. „Leib Christi. II. Systematisch-theologisch“, *LThK* 6 (1997) col. 771-773.

¹¹⁰ Der Herausgeber von *Endliches und ewiges Sein* vermutet eine Anspielung auf Eph 4, 15f.

Augustinus-Buch¹¹¹, aber auch in seinen weiteren Schriften, die Stein kannte und die im Nachlass aufbewahrt werden.¹¹² Przywara widmet in seinem *Augustinus* ein ganzes Kapitel der Thematik von „Haupt und Leib“ (S. 345-386). Bereits in seiner Vorbemerkung leitet er das Kapitel mit dem Stichwort „Haupt und Leib Ein Christus“ (S. 347) ein und zu Beginn des Kapitels zitiert er eine Stelle aus Augustinus’ *De Trinitate*: „caput et corpus unus est Christus“¹¹³, wobei Przywara mit „Haupt und Leib Ein Christus“ (S. 349) übersetzt.¹¹⁴

Das Verständnis von Christus als einer überindividuellen Persönlichkeit leitet zu zwei grundsätzlichen Anfragen über: Ist *erstens* im *einen* Christus die Autonomie des Leibes und seiner Glieder noch gegeben und wenn ja, wie kann sie verstanden werden? Und führt *zweitens* die verbreitete Eingrenzung des Leibes Christi auf die Kirche nicht zu einem exklusivistischen Kirchenverständnis? Stein bietet eine Antwort für beide kritischen Anfragen.

¹¹¹ Siehe PRZYWARA Erich, *Augustinus*. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig: Hegner 1934 (siehe ESA Nachlass). Stein zitiert in *Endliches und ewiges Sein* viele Augustinus-Stellen aus Przywaras Buch.

¹¹² Siehe PRZYWARA Erich, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München/Berlin R. Oldenbourg 1926 (siehe ESA Nachlass); neu in: Schriften 2, Einsiedeln: Johannes 1962, S. 373-511; „Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit“, in: Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927, Bd. 1, Augsburg: Filser 1929, S. 443-468 (siehe ESA Nachlass). In diesem Aufsatz wird der Ausdruck ‚Haupt und Leib ein Christus‘ als Verweis auf Augustinus an sehr vielen Stellen verwendet. Siehe *Analogia entis*. Metaphysik. I. Prinzip, München: Kösel/Pustet 1932; neu in: Schriften 3, Einsiedeln: Johannes 1962: Przywara verwendet den Ausdruck S. 429 u. 434 im Anschluss an Augustinus).

¹¹³ AUGUSTINUS, *De Trinitate* 4, 9, 12 (PL 42, 896); identisch: AUGUSTINUS, *Sermo* 341, 9, 11 (PL 39, 1499).

¹¹⁴ Es könnten hier noch viele andere Stellen angeführt werden, die wenigstens teilweise von Przywara zitiert werden: siehe AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum* 127, 3 (PL 37, 1679): „Unus ergo homo Christus, caput et corpus“ (siehe Przywara, S. 354: „Ein Mensch also Christus, Haupt und Leib“); siehe *De peccatorum meritis et remissione* 1, 31, 60 (PL 44, 145): „unum Christum appellans caput et corpus“ (siehe Przywara, S. 350: „Einen Christus benennend Haupt und Leib“); siehe *Enarratio in psalmum* 26, II, 2 (PL 36, 200): „totus Christus caput et corpus“ (siehe Przywara, S. 351: „der ganze Christus Haupt und Leib“). An vielen Stellen spricht Augustinus von *totus Christus* anstelle von *unus Christus*, beispielsweise: *In Joannis Evangelium tractatus* 28, 1 (PL 35, 1622): „Christus totus in capite et in corpore“ (siehe Przywara, S. 353: „Christus ganz im Haupt und im Leib“); siehe ebenfalls *Enarratio in psalmum* 100, 3 (PL 37, 1284): „totus Christus, id est caput et corpus eius“.

In Bezug auf die *erste* Anfrage ist die Furcht, dass mit der Betonung der Einheit die Autonomie und Freiheit der Glieder in Frage gestellt werde, durchaus begreiflich. Stein könnte darauf antworten: Es ist möglich, sowohl die Einheit des ganzen Christus, Haupt und Leib, als auch den Selbststand aller Glieder des Leibes zu verbinden. Bereits in ihrem Jahrbuchbeitrag *Individuum und Gemeinschaft* wird in Auseinandersetzung mit Scheler¹¹⁵ die Rede von einer Gesamtperson eingeführt und zwar als „eine ideale Grenze der Gemeinschaft [...], als die Form der Gemeinschaft, in der alle Glieder Personen im vollen Sinne des Wortes sind“ (IG 231 [249]). Die Autonomie der Glieder wird hier nicht in Frage gestellt, sondern vorausgesetzt. Es bleibt zu zeigen, wie die Gemeinschaft als Gesamtperson analog auf Christus als Haupt und Leib angewandt werden kann. Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass jede menschliche Person Glied der Menschheit sei. *Einerseits* ist jede Person durch ihre menschliche Natur Glied der Menschheit, und *andererseits* behält sie ihren Selbststand, was allerdings nicht Selbstgenügsamkeit bedeutet, denn gerade die Annahme einer individuellen Eigenart bedingt die Komplementarität der Glieder untereinander. Doch anders als bei den menschlichen Gemeinschaften lässt sich Christus als Haupt nicht nur als ein herausragendes Glied des Leibes verstehen. In der Glaubensperspektive können wir sagen, dass in ihm der ganze Reichtum der menschlichen Natur gegenwärtig ist. Die Glieder haben an der vollkommenen menschlichen Natur Christi Anteil. Die Hinordnung und implizite Abhängigkeit aller Menschen von Christus bezieht sich auf ihre menschliche Natur, nicht aber auf den Selbststand.

Mit diesem Hintergrund ist bereits Steins Antwort auf die *zweite* Anfrage angedeutet. Wenn jede menschliche Person durch ihre Natur Anteil an Christi menschlicher Natur hat, gehört grundsätzlich jede menschliche Person durch ihre Natur zum Leib Christi. Hier wird die ganze Menschheit als Leib Christi interpretiert, wie es Stein bereits in ihrem Vortrag über soziale Bildungsarbeit mit einer Anspielung auf Scheeben thematisierte.¹¹⁶ Die Verbindung der menschlichen Natur

¹¹⁵ Siehe SCHELER Max, „Einzelperson und Gesamtperson“, in: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 509-548; siehe Steins Kritik an Schelers Unterscheidung zwischen Lebensgemeinschaft und Gesamtperson: IG 162 [175].

¹¹⁶ Siehe „Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18; siehe im ersten Kapitel des zweiten Teils auf S. 124-131, insbesondere die Fussnoten 35f. auf S. 126 zu Scheeben. In der Zwischenzeit hatte Stein den 1934 publizierten Band 25 der deutschen Ausgabe der *Summa theologiae* (IIIa, q. 1-15) zur Verfügung, wo Thomas die Frage stellt, ob Christus das Haupt aller Menschen sei (siehe IIIa, q. 8, a. 3). In diesem Artikel stellt

Christi mit der Natur aller menschlicher Personen ist bei Stein so eng, dass sie anders als Scheeben und allgemeiner die thomistische Schule eine eigene Antwort auf die Frage nach dem Grund der Menschwerdung sucht.

„Der Hauptstrom der theologischen Überlieferung beschränkt sich auf den Sündenfall als Grund der Menschwerdung. Was im Glaubensbekenntnis ausgesprochen ist – ... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis [DH 150] –, ließe auch eine erweiterte Deutung zu.“ (EES 435)

Stein manifestiert ihre Sympathie für die theologische Meinung, gemäss welcher die Menschwerdung auch unabhängig von der Sünde stattgefunden hätte.¹¹⁷ Zwar ist es aufgrund des biblischen Zeugnisses gut verständlich, dass Theologen den Grund der Menschwerdung vor allem in

Thomas heraus, dass alle Menschen der Potenz nach Glieder Christi sind, auch wenn diese nicht unbedingt aktualisiert werden muss. Dass Stein diesen Artikel kannte, können wir daraus schliessen, dass sie den nachfolgenden Artikel über Christus als Haupt der Engel zitierte (siehe EES 441), und dass sie eine Rezension zum genannten Band 25 veröffentlichte: siehe STEIN Edith, „Die deutsche Summa“, *Die christliche Frau* 33 (1935) 26-28.

¹¹⁷ Bereits 1935 in ihrer Rezension zum Band 25 der deutschen Thomas-Ausgabe (siehe die vorherige Fussnote) brachte Stein ihre Einstellung gegen Thomas zum Ausdruck, indem sie fragte: „Sollte es nicht im ewigen Ratschluß beschlossen gewesen sein, sie [die Schöpfung] durch die Krönung mit dem gottmenschlichen Haupt zu vollenden“? (STEIN Edith, „Die deutsche Summa“, S. 27) Später wiederholt Stein auch in der *Kreuzeswissenschaft* ihre Meinung, wo sie die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht als einzigen Grund der Menschwerdung betrachtet und anfügt: „Diese [Menschwerdung] scheint uns schon in der Hinordnung der Schöpfung auf die Vollendung durch Christus hinreichend begründet“ (STEIN Edith, *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg u.a.: Herder 2003, S. 214, Fussnote 490; Sigel: KW). Früher betonte Stein etwa in ihrem Vortrag zum *Weihnachtsgeheimnis* (1931), dass das „Geheimnis der Menschwerdung und das Geheimnis der Bosheit“ eng zusammengehören (STEIN Edith, „Das Weihnachtsgeheimnis“, in: GT I, 5). Dementsprechend wird auch die Hypothese einer Menschwerdung ohne Sünde noch nicht in Betracht gezogen. Dafür geht Stein in diesem Vortrag ausführlich auf das *Corpus Christi mysticum* ein, jedoch ohne Bezug zur Frage nach der Individualität des Hauptes und der Glieder (S. 6-11). Siehe GOLAY Didier-Marie, „La Christologie d’Edith Stein“, in: Vincent Aucante (Hg.), Edith Stein, la quête de vérité, Saint-Maur: Parole et Silence 1999, S. 155-174, hier S. 164-167; siehe ebenfalls SANCHO FERMÍN Francisco Javier, *Loslassen: Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik*. Eine historische Untersuchung, Stuttgart: Kohlhammer 2007, S. 116-126; siehe das ausführlichere spanische Original: *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad en la Escuela del Carmelo Teresiano*, Burgos: Monte Carmelo 1997, S. 291-309.

der Erlösung der Menschen erkannten.¹¹⁸ Diese Glaubenswahrheit teilt Stein mit dem „Hauptstrom der theologischen Überlieferung“. Doch muss sich die Theologie mit dieser Aussage begnügen? Stein jedenfalls will ihr anthropologisches Interesse nicht vorzeitig aufgeben. Im vorhergehenden Zitat suggeriert sie eine neue Interpretation des Nizänisch-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses: Die Menschwerdung *propter nostram salutem* stimmt mit der traditionellen Sichtweise überein. Doch warum müsste dann im ersten Satzglied noch *propter nos homines* stehen? Die einfachere Formulierung *propter salutem hominum* wäre einfacher gewesen. Stein sieht darin einen Hinweis, dass sich die Menschwerdung *propter nos homines* auf die Menschen unabhängig vom Sündenfall bezieht.

In Steins Interpretation des Glaubensbekenntnisses steht viel auf dem Spiel: Es geht um das Verständnis der Menschen im Verhältnis zu Christus. Die Lehre vom Urstand besagt, dass den ersten Menschen bereits die heiligmachende Gnade geschenkt worden sei (EES 427). Stein interpretiert diese Gnade als Gotteskindschaft und fragt weiter: „Aber wurde sie den Menschen unabhängig von der menschlichen Natur Christi gegeben? Das erscheint mir nicht vereinbar mit dem Gedanken des ‚Haupt und Leib ein Christus‘“ (EES 437). Dieser Gedanke beruht nach Stein auf der Glaubensüberzeugung, dass Christus die ganze Menschheit erlöst hat, und dass folglich die ganze Menschheit wenigstens der Möglichkeit nach Leib Christi ist. Doch wie ist die Erlösung durch Christus für die Menschen vor der Menschwerdung wirksam? Nach Stein „ist es nicht zu kühn zu sagen, daß in gewissem Sinn die Erschaffung des ersten Menschen schon als ein Beginn der Menschwerdung Christi anzusehen sei“ (EES 438). Der Beginn der Menschwerdung mit der Erschaffung des ersten Menschen kann als eine innere Verwiesenheit jedes Menschen auf Christus verstanden werden. Jeder Mensch hat Anteil an der vollkommenen menschlichen Natur, die der göttliche Logos in seiner Menschwerdung annehmen sollte.

Bis jetzt haben wir das Verhältnis von Haupt und Gliedern nur im Hinblick auf die menschliche Natur betrachtet. Diese eingeschränkte Sichtweise wird von Stein ausgeweitet, indem sie nun auch Gnade und Freiheit in ihre Untersuchung einbindet: „Die Verbindung zwischen

¹¹⁸ Siehe beispielsweise Mk 10, 45; Joh 3, 17; 1 Tim 1, 15. Für eine schulbuchmässige Diskussion der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung: siehe OTT Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, S. 211-213, wo Ott nach einem biblischen Zeugnis zur Menschwerdung für die Erlösung des Menschen die Positionen der Thomisten und Skotisten über die bedingte oder unbedingte Prädestination der Menschwerdung vorstellt.

Haupt und Gliedern ist eine dreifach begründete: in *Natur, Freiheit und Gnade*“ (EES 438). Damit die Verbindung zwischen Haupt und Gliedern lebendig sein kann, ist die Freiheit beiderseits vorausgesetzt. Erst in der beiderseitigen Freiheit kann sich die Gnade und die Eingliederung in den Leib Christi voll auswirken. Wenn die Glieder durch Natur, Freiheit und Gnade mit ihrem Haupt verbunden sind, dann meinen wir damit die Kirche, welche der Möglichkeit nach die gesamte Menschheit umfasst. Diese Auffassung von Kirche lässt keine exklusivistische Bestimmung ihrer Glieder zu, denn Gnade und Freiheit lassen sich nicht ausreichend mit der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche festlegen. Damit ist freilich nicht gesagt, dass die äusserliche Zugehörigkeit keine Aussagekraft hätte: Vielmehr wird nach dem katholischen Verständnis bei der Taufe tatsächlich die Gnade geschenkt und die äussere Verbundenheit mit der katholischen Kirche ist Ausdruck der bleibenden, freien Entscheidung für Christus.

Es wurde erwähnt, dass jede menschliche Person durch ihre Natur Anteil an der vollkommenen menschlichen Natur Christi hat, auch wenn dieser Anteil erst durch die Gnade und in der Freiheit lebensspendend wird. Der Anteil an Christus ist nach Stein darin begründet, dass „in dem Gottmenschen nicht nur die Fülle der Gottheit, sondern auch alle Fülle der Menschheit“ (EES 438) wohnt. Die Rede von der Fülle der Menschheit in Christus mag Stein von Augustinus¹¹⁹ oder auch vom Pseudo-Athanasischen Glaubensbekenntnis *Quicumque*¹²⁰ bekannt sein, wo Christus als „perfectus Deus, perfectus homo“ (DH 76¹²¹) bezeichnet wird. Ausgehend von der Vollkommenheit oder Fülle der Menschheit in Christus müssen wir nun die Frage stellen, wie dadurch neues Licht auf den Sinn der Individualität der menschlichen Person fällt (EES 440).

„In ihm [Christus] war das ganze Artwesen der Menschheit voll verwirklicht, nicht nur einem Teilbestand nach wie in den andern Menschen. Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen: nicht nur ‚Gnade um Gnade‘ [Joh 1, 16], sondern schon unsere Natur, damit wir, jeder in seiner Eigen-

¹¹⁹ Siehe AUGUSTINUS, *Enarratio in psalmum* 90, sermo 2,1 (PL 37, 1159f.): „Dominus noster Jesus Christus tanquam totus perfectus vir, et caput et corpus“; siehe Przywaras Übersetzung: „Unser Herr Jesus Christus, als ganz vollkommener Mann sowohl Haupt wie Leib“ (PRZYWARA Erich, *Augustinus*, S. 355).

¹²⁰ Stein zitiert in *Endliches und ewiges Sein* dieses Glaubensbekenntnis an zwei Stellen in anderem Zusammenhang: siehe EES 102, Fussnote 96; siehe EES 296.

¹²¹ Die Bezeichnung Christi als „perfectus homo“ wurde beim Zweiten Vatikanischen Konzil in *Gaudium et spes* 22, §2 umgekehrt als „homo perfectus“ (DH 4322) aufgenommen.

art, das Urbild in der Weise nachbilden sollen, wie jedes Glied einer lebendigen Gestaltseinheit auf seine Weise das Wesen des Ganzen verkörpert und alle zusammen das Ganze aufbauen.“ (EES 438f.)

Die Eigenart der menschlichen Person, wie wir sie mit Stein in philosophischer Perspektive bereits untersucht haben, ist hier als bekannt vorausgesetzt. Doch was für einen *Sinn* können wir ihr in der Perspektive einer christlichen Philosophie abgewinnen? Stein geht es zunächst um den Anteil an der Fülle der Gnade in Christus, wie dem Johannesevangelium zu entnehmen ist (Joh 1, 16). Doch, wie gesehen, ist bereits unsere Natur Anteil an Christi menschlicher Natur. Neu ist hier Steins Interpretation des Teilhabens im ersten Satz des obigen Zitats. Sie bringt darin zum Ausdruck, dass das in Christus ganz verwirklichte Artwesen der Menschheit in jeder einzelnen menschlichen Person „nur einem Teilbestand nach“ verwirklicht werde. Wenn in Christus die Menschheit voll verwirklicht ist und in uns nur teilweise, dann müssen wir nachfragen, ob wir vielleicht nur teilweise Mensch sind. Dieser Interpretation greift Stein vor, indem sie von den verschiedenen Weisen spricht, das Urbild nachzubilden, so „wie jedes Glied einer lebendigen Gestaltseinheit auf seine Weise das Wesen des Ganzen verkörpert“ (EES 439). Die Weise, in der die Person das menschliche Wesen verkörpert, begrenzt die Fülle der menschlichen Natur, ohne dass dadurch gewisse Teile des Wesens ausgeklammert würden. In Christus ist die Fülle der menschlichen Natur gegenwärtig, nicht weil er Fähigkeiten hätte, die menschliche Personen gewöhnlich nicht haben, sondern weil er alle Weisen der Ausprägung der menschlichen Natur vorbildet.

Mit den verschiedenen Weisen ist hier offenbar das gemeint, was wir mit Stein als $\pi\alpha\iota\omega\nu$ jeder Person bezeichnet haben. In diesem Sinn bedeutet die Rede von der Fülle der Menschheit in Christus, dass alle menschlichen Individualitäten in ihm vorgebildet sind. Dieses Verständnis finden wir auch in einem Stein bekannten Text von Przywara, in dem er Karl Adam zitiert.¹²² Adam brachte den Gedanken vor, dass erst „die Fülle der in ungezählte Individualitäten zersplitterten Ausdrucksformen der Menschheit“¹²³ den ganzen Menschen, das heisst Christus im Vollsinn des

¹²² Siehe PRZYWARA Erich, „Katholische Totalität“, in: Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927, Bd. 2, Augsburg: Filser 1929, S. 579-608, hier S. 590 (siehe ESA Nachlass). Przywara sieht bei Adam zwei verschiedene Verwendungen des augustinischen *totus homo* (ganzer Mensch, Ganzmensch) in Bezug auf die Einzelperson und in Bezug auf die Gemeinschaft.

¹²³ ADAM Karl, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf: Schwann ⁷1934 (1924), S. 46.

Wortes, ausmacht.¹²⁴ Stein nimmt diesen Gedanken hinsichtlich ihrer Konsequenzen für Christus ernst: Wenn Christus alle Individualitäten in sich vorbildet, dann hat er selbst keine Individualität im Sinne eines einzigartigen ποῖον.¹²⁵ So gelangt Stein zu einer Aussage über Christus und die Unmöglichkeit, ihn auf eine Eigenart und in der Folge auf einen Charakter zu begrenzen:

„Er [Christus] ist ‚ganz Mensch‘ und eben darum keinem andern Menschen gleich. Er ist nicht so als ‚Charakter‘ faßbar wie Petrus oder Paulus. Darum bedeutet jeder Versuch, den Herrn uns durch ein Lebens- und Charakterbild nach Art einer modernen Biographie ‚nahezubringen‘, eine Verarmung, eine Festlegung auf eine einseitige Sicht – wenn es nicht überdies noch eine Verzerrung und Fälschung ist. So wird die Fülle der Menschheit in doppelter Weise wirklich: in der Person Christi und im ganzen Menschengeschlecht“ (EES 439).

In dieser Aussage finden wir eine Absage an die Leben Jesu-Forschung, wie sie etwa von Reimarus (1778), Strauß (1835/36) und Renan (1863) bekannt ist.¹²⁶ Freilich wurden diese Arbeiten zu Steins Zeiten beispielsweise von Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann kritisiert. So sprach Schweitzer von der „Gefahr, daß wir ihnen [den Menschen] einen Jesus boten, der zu klein war, weil wir ihn in Menschenmaß und Menschenpsychologie hineingezwängt hatten“.¹²⁷ Auch Bultmanns Schluss könnte Stein wohl teilen: „Was seit etwa anderthalb Jahrhunderten über das Leben Jesu, seine Persönlichkeit, seine innere Entwicklung und dergleichen geschrieben ist, ist – soweit es nicht kritische Untersuchungen sind – phantastisch und romanhaft“.¹²⁸ Sowohl bei Schweitzer als auch bei Bultmann haben historische Gründe und insbesondere die Annahme der Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit, zum historischen Jesus zu gelangen, zu ihrer Kritik geführt. Steins Haltung ist davon zu unterscheiden:

¹²⁴ Siehe ADAM Karl, *Das Wesen des Katholizismus*, S. 49.

¹²⁵ Diesen Gedanken teilt Stein mit ihrem früheren Mentor Reinach. Vgl. dazu REINACH Adolf, *Gesammelte Schriften*, 1921, S. XXVIII (Fragment vom 9.5.1916, das in der kritischen Ausgabe allerdings nicht mehr zu finden ist): „[E]s ist evident, daß wir Christus keinen ‚Charakter‘ zusprechen können, überhaupt keine Eigenschaften, weder gute noch böse.“ Anders als Stein begründet Reinach seine Meinung in der Folge des Zitats mit dem Verweis auf die Gottheit Christi.

¹²⁶ Siehe MERK Otto, Art. „Leben-Jesu-Forschung“, LThK 6 (1997) col. 720-722; siehe GEORGI Dieter, Art. „Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung“, TRE 20 (1990) 566-575.

¹²⁷ SCHWEITZER Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Siebeck Mohr ²1913, S. 633.

¹²⁸ BULTMANN Rudolf, *Jesus*, Berlin: Deutsche Bibliothek 1929, S. 11.

Sie behauptet keine Unmöglichkeit einer Erkenntnis des historischen Jesus, sondern es geht ihr um die Unmöglichkeit, Jesus in einem Charakterbild zu erfassen. Darin kommt sie nahe an das Jesusbuch von Karl Adam, dem sie eine Rezension widmet,¹²⁹ und in dem wir lesen: „[W]ir werden gewahr, dass man Jesu Menschentum nicht mit dem Durchschnittsmenschen vergleichen darf, dass es vergebliche Mühe wäre, Ihn irgend einer Typenreihe einzuordnen, dass wir vielmehr in Ihm ein schlechthin einzigartiges Menschenbildnis haben, das niemals aus den Analogien der Geschichte, sondern nur aus Sich selbst gedeutet werden darf“.¹³⁰ Dieses einzigartige Menschenbildnis beschreibt Adam am Ende seines Kapitels zur geistigen Gestalt des Christus synthetisch mit scheinbar gegensätzlichen Charakterzügen, die jedoch aus einem einzigen Punkt entspringen.¹³¹ Adams Kapitel über das Gebetsleben Christi und über seine Selbstaussagen versuchen, etwas über das Geheimnis Christi auszusagen. Am Ende ihrer Rezension bringt Stein in einer Fussnote ihre leise Kritik zum Ausdruck, wonach das Christusbild bei Adam vielleicht schon zu klar umrissen ist:

„Ich möchte übrigens nicht behaupten, daß dies Bild [von Adam] das einzig mögliche sei und daß etwa jemand, dem es überraschend ist und sehr abweichend von *seinem*¹³² Christusbild, nun unbedingt das seine korrigieren müsse. Das würde der Unausschöpflichkeit und dem geheimnisvollen Charakter widersprechen, die schon zu aller menschlichen Individualität gehören, die aber in eminentem Sinne für den Herrn in Anspruch zu nehmen ist“ („Karl Adams Christusbuch (1933)“, in: GT I, 210, Fussnote 21).

Nach Stein geht es in der Einzigartigkeit des Menschenbildnisses in Christus nicht in erster Linie um die Exzellenz seiner menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten, sondern vielmehr um die in ihr unerschöpfliche Fülle der Individualitäten aller menschlichen Personen. In der Auswertung dieses Kapitels werden wir deshalb die Frage zu stellen haben, von woher

¹²⁹ Siehe STEIN Edith, „Karl Adams Christusbuch (1933)“, in: Geistliche Texte I, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 19, Freiburg u.a.: Herder 2009, S. 202-210.

¹³⁰ ADAM Karl, *Jesus Christus*, Augsburg: Haas und Grabherr 1933, S. 123 (im Kapitel über die geistige Gestalt des Christus, S. 103-151).

¹³¹ Siehe ADAM Karl, *Jesus Christus*, S. 150f.

¹³² In der Originalausgabe (in: STEIN Edith, „Karl Adams Christusbuch“, *Die christliche Frau* 31 (1933) 84-89, hier 89) steht das Wort ‚seinem‘ im Sperrdruck. Es sei hier erlaubt, das Wort anders als in der neuen deutschen Ausgabe (ESGA 19) hervorzuheben, weil dadurch Steins Auffassung zum Ausdruck kommt, dass jede Person nur ihr je eigenes Christusbild haben kann.

der menschlichen Natur Christi diese Fülle zukommt. In den Ausführungen Steins erkennen wir als wesentliche Bemühung, die Komplementarität der menschlichen Personen untereinander hervorzuheben. Stein wehrt sich gegen den Individualismus, der schon damals von Adam heftig kritisiert wurde: „Die Kategorie ‚Menschheit‘ wurde unserem Denken fremd. Wir dachten und lebten nur mehr in der Kategorie des Ich. Die Menschheit als Ganzheit, als Fülle musste wieder neu entdeckt werden“.¹³³ Steins Verständnis der personalen Individualität bedeutet keine Isolierung der menschlichen Personen untereinander, sondern die Begründung ihrer ontologischen Komplementarität. Diese Steinsche Lesart der Leib-Christi-Theologie führt zur Überzeugung, dass jede Person in ihrer Individualität den mystischen Leib aufbaut. Hier könnte nun das entgegengesetzte Extrem des Kollektivismus vermutet werden. Stein greift diesem Einwand vor, indem sie, wie schon erwähnt, den Selbststand jeder Person von ihrer Natur unterscheidet, so dass jede Person zum Aufbau der Gemeinschaft und von sich selbst beiträgt. Dieser Aufbau führt uns zu einer der Schlüsselfragen nach der Entfaltung der menschlichen Person und, wie wir jetzt ergänzen müssen, der ganzen Menschheit.

„[E]s liegt im Wesen des Menschen, daß jeder einzelne und das ganze Geschlecht das, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist, erst in einer zeitlichen Entfaltung werden muß, und daß diese Entfaltung an das freie Mitwirken jedes einzelnen und das Zusammenwirken aller gebunden ist.“ (EES 440)

Die Individualität wirkt sich nicht notwendigerweise in der Person aus und könnte folglich unverwirklicht bleiben. Die Zeitlichkeit ist Bedingung der Entfaltung der Individualität und damit für das Werden der Einzelperson, aber auch für das Werden des Leibes Christi. Doch Stein kam bereits früher in ihren Ausführungen auf die Aporie zu sprechen, dass sich die Individualität im Leben eines Menschen trotz des freien Mitwirkens aufgrund der widerwärtigen Umstände nicht ganz entfalten kann. Ja, es muss noch mehr gesagt werden: Die Entfaltungsmöglichkeiten sind prinzipiell nicht ganz realisierbar, denn die Kraft des Menschen „ist so begrenzt, daß er Höchstleistungen auf einem Gebiet mit Mängeln auf einem andern erkaufen muß. Darum dürfen wir annehmen, daß für jeden die Seinsvollendung in der Glorie nicht nur die Befreiung von den Schlacken der verderbten Natur, sondern auch die Entfaltung seiner unerfüllten Möglichkeiten bringen wird“ (EES 424f.). Der Schritt von der prinzipiellen Begrenztheit der Entfaltung zur Glaubensperspektive kommt deutlich zum

¹³³ ADAM Karl, *Wesen des Katholizismus*, S. 47.

Ausdruck: Die unausgesprochene Voraussetzung ist hier, dass im Grunde jede menschliche Person auf vollständige Entfaltung ihrer Möglichkeiten abzielt. Da diese Möglichkeiten tatsächlich unausgeschöpft bleiben, schliesst Stein, dass die Seinsvollendung in der Glorie im Sinne einer Kohärenz mit Gottes Schöpfungsplan und -ziel von ihm realisiert wird.

Die Seinsvollendung meint nach Stein einerseits die Befreiung von den Schlacken der verderbten Natur und andererseits die Entfaltung der unerfüllten Möglichkeiten. Diese Entfaltung richtet sich nach der Individualität der menschlichen Person und ist gleichzeitig nach ihr begrenzt, so dass jede Person aufgrund ihrer voll entfalteten Individualität zum aufbauenden Teil der *communio sanctorum* wird. Erst in dieser endgültigen Entfaltung ist sowohl die Person selbst als auch ihr Gliedsein ganz verwirklicht. Doch woher kommt diese Erfüllung der Möglichkeiten im ewigen Leben? Unsere eigenen Kräfte reichen zu dieser Erfüllung nicht aus. Sie kommen Stein zufolge von Christus, das heisst genauer von seiner Seele. Bereits im siebten Kapitel sprach Stein von der Seele Christi als lebensspendender Quell (EES 388). Und wie Stein im achten Kapitel ausführt, kann dieser Quell als eine „schöpferische, göttliche Kraft“ (EES 434f.) betrachtet werden, die „der Seele Christi eigen [ist], weil sie ihr aus der mit ihr vereinten Gottheit zuströmt“ (EES 435). Wir vermuteten bereits, dass die Fülle der Individualitäten in Christus aus dem Reichtum der göttlichen Natur auf die menschliche Natur Christi überströmt. So weist nun Stein analog darauf hin, dass der Seele Christi ihre Kraft aus der Vereinigung mit der Gottheit zuströmt.

4. Systematisierung und Auswertung

Edith Steins Untersuchung der Individualität erreicht im Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* ihren Höhepunkt und führt zu einer Synthese der vorausgehenden Versuche. In diesem Abschnitt wird Steins Beitrag in einem ersten Schritt zusammengefasst. Anschliessend wird ihre philosophische Auseinandersetzung mit der thomistischen und scotistischen Individuationslehre untersucht, um schliesslich drei theologische Fragenkomplexe anzusprechen. Stein präsentiert ihr Verständnis der Individualität als Interpretation von zwei Charakteristiken, die sie bei Thomas von Aquin in seiner Behandlung des Personbegriffs in der *Summa theologiae* findet: *Ungeschiedenheit* und *Unmittelbarkeit*.¹³⁴ Die Folge des Kapitels kann als ein Kommentar dieser beiden Charakteristiken gelesen werden. Zunächst fragt Stein danach, wie beide Aspekte in der thomistischen Philosophie ausgelegt werden, wobei sie sich auf Roland-Gosselin und vor allem auf Gredt beruft.¹³⁵ Nach Gredt kommt die Unmittelbarkeit der materiellen Substanzen – und dazu gehören in seiner Perspektive auch die menschlichen Personen – vom Urstoff (*materia prima*). Die Ungeschiedenheit, und gleichzeitig die Geschiedenheit von allem anderen, komme dagegen von der Bezeichnung durch eine unbestimmte Ausdehnung (*quantitas interminata*). Nach Stein findet Gredt das Individuationsprinzip deshalb in der *materia signata quantitate*, weil er vorher andere Möglichkeiten als Alternativen ausgeschlossen hat, nämlich die Akzidenzien, das Dasein, den Selbststand und die Form, wie in der folgenden Figur deutlich wird.

Individualität des Einzeldings	Akzidenzien		
	Substanz	Dasein (<i>existentia</i>)	Frage 3: Ist das Einzelsein für Selbststand und Dasein, ‚vorausgesetzt‘?
		Selbststand (<i>subsistentia</i>)	
	Wesen (<i>essentia</i>)	Form (<i>forma</i>)	Frage 2: Kommt der Form nur die Artbestimmung zu und nichts weiter?
Stoff (<i>materia</i>) → <i>materia</i> und <i>quantitas interminata</i>		Frage 1: Kann der Stoff aus sich wirklich das leisten, was ihm bei Gredt zugeschrieben wird?	

Fig. 14 Steins Anfragen an Gredt (EES 404).

¹³⁴ Siehe THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 4 c. und q. 29, a. 3 ad 4; siehe Fussnoten 13f. auf S. 238f.

¹³⁵ Siehe die Fussnoten 30 auf S. 242 und 36 auf S. 243.

Steins Anfragen auf der rechten Seite des Schemas leiten die kritische Auseinandersetzung mit Gredt ein und führen gleichzeitig zu ihrer originellen Sichtweise der personalen Individualität. Stein konzentriert sich auf die Frage nach dem Selbstand und nach der Form,¹³⁶ von denen her sie die Ungeschiedenheit und die Unmittelbarkeit der menschlichen Person ableitet. Diese Unterscheidung ermöglicht ihr eine formale und eine materiale Betrachtungsweise der Individualität, wie es aus einem Notizzettel des Edith Stein-Archivs hervorgeht (Fig. 15).

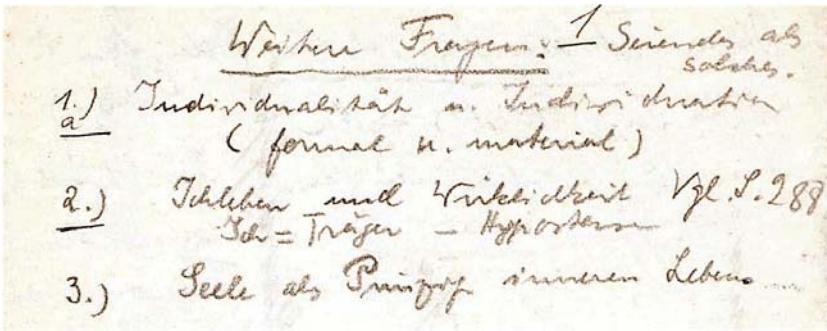


Fig. 15 Notizzettel mit Fragen zu *Endliches und ewiges Sein* (ESA A08-122/2).

Steins Hinweis rechts oben in der Abbildung „Seiendes als solches“ lässt an das fünfte Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* mit dem Titel „Seiendes als solches (die Transzendentalien)“ (EES 239-279) denken. Direkt darunter spricht Stein die Unterscheidung zwischen „Individualität u. Individuation (formal u. material)“ als Frage an. Interessant ist der Unterschied zwischen Individualität und Individuation, den wir nur auf diesem Zettel in dieser Form finden. Mit der formalen Individualität ist auf die Leerform abgezielt, die in allen Seinsgebieten vorausgesetzt ist, sich aber nicht qualitativ am Individuum erkennen lässt. Dagegen bezieht sich die materiale Individuation auf den Inhalt der Leerform, der am Individuum erkennbar ist und sich in ihm auswirkt, falls es sich nicht um ideale Gegenstände handelt.¹³⁷ Der Zettel bezieht sich vermutlich auf eine bereits

¹³⁶ Die isoliert betrachteten Akzidenzien schliessen Stein und Gredt als Individuationsprinzip aus, weil sie veränderlich sind und folglich nicht die bleibende Individualität des Gegenstandes begründen können. Das Dasein kann nach Stein in der Untersuchung ausgeklammert werden, weil es den bereits selbständigen Gegenstand aktualisiert. Natürlich ist der selbständige Gegenstand nicht chronologisch, sondern gedanklich für das Dasein vorausgesetzt.

¹³⁷ Vielleicht verwendet Stein den Begriff ‚Individuation‘ deshalb nicht mehr, weil

zitierte Stelle bei Stein (EES 240), wo sie in der Rede von der Individualität die Leerform vom je nach Seinsgebiet verschiedenen Inhalt unterscheidet. Diese Unterscheidung haben wir im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* nachvollziehen können. Die Frage nach der Leerform bezieht sich in Gredts Terminologie auf den Selbstand, der zum formalen Aufbau von allen selbständigen Gegenständen gehört. Stein kritisiert Gredts Auffassung, der zufolge das Einzelsein (=Individualität, EES 395) für den Selbstand vorausgesetzt sei. Gredt selbst sagt an einer anderen Stelle, dass der Selbstand das aus Form und Stoff bestehende Wesen abschliesse.¹³⁸ Diesen Abschluss versteht Stein als die Leerform¹³⁹ einer Wesensfülle, das heisst als die formale Bedingung für jeden existierenden und jeden individuellen idealen Gegenstand. Durch die Leerform, die Stein auch gerne Wesensträger nennt, ist jeder selbständige Gegenstand in sich ungeschieden, von allem anderen geschieden und numerisch individuell. Diese numerische oder formale Individualität ist vom Wesen des Gegenstandes zu differenzieren, so dass auch bei identischem Wesen die Leerform unterschieden bliebe. Dieses metaphysische Prinzip, das die Selbständigkeit und numerische Individualität aller Gegenstände begründet, kann freilich nicht beobachtet werden. Lediglich in meinem eigenen Sein gibt es etwas, was mir den Wesensträger bewusstseinsmässig bekundet. In meinem Selbstbewusstsein bin ich mir bewusst, *ich* selbst und von allen und allem anderen unterschieden zu sein. Der Selbstand bekundet sich in meinem Selbstbewusstsein, auch wenn ich nicht andauernd darüber nachdenke, dass ich eine selbständige Person bin.

Die formale Sichtweise kann nicht von der materialen, welche die qualitativen Unterschiede des Wesens betrifft, getrennt werden. Es geht hier nicht nur darum zu sagen, dass das aus Form und Stoff zusammengesetzte Wesen individuell ist, wie das auch Thomas sagen würde. Stein stellt die Frage nach der Form, ob ihr wirklich nur die Bestimmung der Art zukomme, oder ob sie nicht auch schon *a priori* individuell sein könnte. Hier muss freilich die Antwort je nach Seinsgebiet nuanciert werden, wobei Stein feststellt, dass nach den neueren naturwissenschaftli-

dieser ein Werden suggeriert. Ein solches Werden ist aber gerade bei idealen Gegenständen, die nach Stein individuell oder allgemein sein können, nicht gegeben.

¹³⁸ Siehe GREDT Joseph, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, Bd. II, S. 116f.; siehe in diesem Kapitel S. 248.

¹³⁹ Siehe Fussnote 62 auf S. 252 zu den zwei Formbegriffen: Wesensform (im klassischen Sinn der μορφή) und Leerform (im modernen Sinn der formalen Logik und Ontologie).

chen Erkenntnissen die Form im Bereich des Lebenden offenbar gewisse Modifikationen oder Spielarten zulässt. Bei der menschlichen Person wird die Situation noch einmal komplexer, weil hier nicht nur Spielarten wie im pflanzlichen und tierischen Leben zu berücksichtigen sind, sondern auch das geistige Leben, das die menschlichen Personen mit den engelhaften und göttlichen Personen gemeinsam haben. Das geistige Leben einer Person verrät eine einzigartige Qualität, die Stein *ποῖον* nennt. Diese Qualität bezeichnet keine sinnliche oder geistige Fähigkeit der Person, sondern eine Ausprägung und Färbung, die sich auf das ganze allgemeinmenschliche Wesen bezieht.¹⁴⁰ Dadurch ist die qualitative Einzigartigkeit und Individualität der menschlichen Person zugleich stark und schwach. Sie ist stark, weil sie absolut einzigartig ist und sich auf die ganze Person bezieht; sie ist schwach, weil sie das allgemeinmenschliche Wesen nicht modifiziert, als ob nur ein Teil dieses Wesens verwirklicht würde. Auch hier insistiert Stein, dass es sich nicht um ein unbegründetes metaphysisches Postulat handle, sondern um etwas, was uns bewusstseinsmässig zugänglich werden kann. Die einzigartige Qualität ist zwar nicht ausdrückbar, aber sie ist spürbar. Und hier kommen wir zurück zum Selbstbewusstsein, das nicht absolut farb- und qualitätslos, sondern als ein qualitativ Einzigartiges gegeben ist. Freilich ist diese Qualität nicht immer und überall spürbar, sondern nur, wenn die Person ganz bei sich selbst ist.

Wir sind bei der Verknüpfung der formalen und inhaltlichen Individualität angekommen, die wir als Wechselwirkung zwischen selbständigem Träger und Natur, zwischen Ich und Seele beschrieben haben. Der Träger wird von der Natur bestimmt, so dass der Träger einer menschlichen Natur ein Träger mit Bewusstsein ist. Umgekehrt ist der Träger die Bedingung für die Selbständigkeit und die Wirksamkeit der menschlichen Natur. Im Hinblick auf die Individuation der Gegenstände und so auch der menschlichen Person ist der Träger das Individuationsprinzip im grundlegenden Sinn. Die Gegenstände werden durch den Selbststand individuell im Sinne der numerischen Einheit. Doch darüber hinaus ist es möglich, dass gewisse Gegenstände auch eine qualitative Individualität haben, die nach Stein erst dann gegeben ist, wenn die Form des Gegen-

¹⁴⁰ Dadurch bleibt die Frage nach der Individuation der sinnlichen und geistigen Fähigkeiten noch unbeantwortet. Wie kommt es beispielsweise, dass eine Person eine grössere Auffassungsgabe hat als eine andere? Zur Beantwortung dieser Frage könnte man Stein so interpretieren, dass die individuellen Unterschiede beispielsweise durch innere oder äussere Einflüsse wie Vererbung und soziales Milieu bewirkt werden könnten. Es wäre aber gleichzeitig zu berücksichtigen, dass auch das einzigartige *ποῖον* diesbezüglich einen Einfluss haben könnte.

stands individuell ist, wie sie das bei der menschlichen Person annimmt. Für diese inhaltliche, qualitative Individualität reserviert Stein den Begriff ‚Einzigartigkeit‘.¹⁴¹ Schliesslich kommt bei Stein noch die Frage hinzu, wie sich die formal-inhaltliche Individualität, die ich als solche nicht sehen kann, im Leben der Person auswirkt. Es geht hier um die inneren und äusseren Einflüsse, welche die Ausbildung der sinnlichen und geistigen Fähigkeiten bestimmen, und es geht ebenfalls um das Abzielen und das Hindrängen der Wesensform (μορφή) auf die reine Form (εἶδος).¹⁴² Wir können nun Steins Verständnis anhand der folgenden Figur zusammenfassen:

Entfaltung (Individuation)	Innere und äussere Einflüsse; reine Form, εἶδος
Inhaltliche Individualität	Individuelles ποῖον der Wesensform, Seele
Formale Individualität	Selbstand, Wesensträger, Ich

Fig. 16 Zusammenfassung der Aspekte von Steins Verständnis der Individualität.

In der theologischen Perspektive fragt Stein nach dem *Sinn* der personalen Individualität. Wir finden Antworten in zwei Richtungen: *Erstens* im Hinblick auf den Ewigkeitswert der menschlichen Person, deren Sinn sich nicht auf die Arterhaltung reduzieren lässt, sondern eine Berufung zum ewigen Leben in der Vereinigung mit Gott in sich trägt. Die qualitative Individualität der menschlichen Person verleiht der Vereinigung mit Gott ihre Einzigartigkeit und ihre Unersetzbarkeit. *Zweitens* im Hinblick auf den Leib Christi, auf den Stein ausführlicher eingeht. Alle menschlichen Personen haben durch ihre Natur am Leib Christi Anteil, wodurch jedoch ihre Selbständigkeit nicht aufgelöst wird.¹⁴³ Die Gnade, die uns von Christus als dem Haupt in seinem Ostergeheimnis zuströmt, bedingt

¹⁴¹ Zum Wort ‚einzigartig‘ gehört in Steins Interpretation, dass die Art oder Form einzig oder individuell ist; siehe ebenfalls EES 294 u. 408.

¹⁴² Es handelt sich in anderen Worten um die Frage nach dem Verhältnis von Anlage und Umwelt im Werden der menschlichen Person. Diese Leitfrage des ersten Teils konnte in diesem zweiten Teil aus Platzgründen nicht mehr so ausführlich berücksichtigt werden. Die Untersuchung dieser Frage wäre die logische Folge dieser Arbeit.

¹⁴³ Damit ist freilich die Grenze des Bildes angesprochen: Die Glieder am Leib Christi sind nicht unselbständig wie beispielsweise die Hand einer Person, sondern es handelt sich um Glieder, die selbständig und frei sind, auch wenn sie im Hinblick auf ihre Natur von Christi menschlicher Natur abhängen.

unsere freie Annahme. So baut sich der mystische Leib Christi in Natur, Freiheit und Gnade (EES 438) auf. Der Sinn der Individualität wird in der Komplementarität der Glieder des Leibes sichtbar, das heisst im Verhältnis zur Gemeinschaft. Steins starke Auffassung der menschlichen Individualität wird zur Bedingung für eine ebenso starke Auffassung der menschlichen Gemeinschaft und der Gemeinschaft mit Christus. Die qualitative Individualität jeder Person wird von Stein als Anteil an der Fülle der menschlichen Natur Christi verstanden, die ihr von der Fülle der göttlichen Natur zufließt. Die Individualität ist, so wie in den früheren Werken, Strahl des göttlichen Wesens vermittelt durch Christi Menschwerdung.

Ausgehend von dieser philosophisch-theologischen Zusammenfassung von Steins Auffassung der personalen Individualität sind einige schwierige Fragen anzugehen. Dazu gehört insbesondere ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin und Duns Scotus. Aus verständlichen Gründen kann diese Arbeit keine historisch-kritische Auswertung der Individuationsfrage bei Thomas und Scotus integrieren. Es geht vielmehr darum zu sehen, wie Stein mit den Anstößen der beiden Autoren umgeht und ihre eigene Auffassung als eine freie Interpretation vor allem von Thomas, aber in gewisser Weise auch von Scotus ausgeben kann. Zunächst stellen wir die Frage, wie Steins Thomas-Interpretation und ihre Auseinandersetzung mit den Thomisten evaluiert werden kann. Bereits 1934 stellte der Dominikanerprovinzial Laurentius Siemer in einem Brief an Stein harsch fest: „Das Individuationsprinzip hat so, wie Sie es sehen, mit der Lehre des hl. Thomas nichts zu tun“.¹⁴⁴ Er bezog sich auf Steins zweiteilige Rezension zum 1934 erschienenen ersten Band der neuen deutschen Ausgabe von Thomas' *Summa theologiae*.¹⁴⁵ Im ersten Teil ging es Stein um sprachliche Bemerkungen und um eine Vorstellung des Inhalts. Im zweiten Teil ihrer Rezension kommt sie im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung auf die Frage nach der Individualität. Stein lädt ein, die Eigenart der Individuen und folglich auch „das ‚principium individuationis‘ im Geistigen zu

¹⁴⁴ SBB II, 65, Brief 344 vom 3.11.1934.

¹⁴⁵ Siehe STEIN Edith, „Die deutsche Summa“, *Die christliche Frau* 32 (1934) 245-252 u. 276-281.

suchen¹⁴⁶, das heisst in individuellen Formen der einzelnen Personen, welche die allgemeine menschliche Form ausprägen.¹⁴⁷

Wir haben auch in *Endliches und ewiges Sein* gesehen, wie frei und kritisch Stein mit der thomistischen Standardlösung, die sie bei Roland-Gosselin und Gredt findet, umgeht. An dieser Stelle kann ihre kritische Auseinandersetzung nicht mehr aufgerollt werden. Es geht auch nicht darum zu sagen, dass Stein zwar mit den Thomisten uneinig, aber dafür mit Thomas einig sei. Es scheint mir besser hervorzuheben, wie Stein, ausgehend von Thomas, ihre eigene Auffassung präsentiert und dabei an einen Punkt anknüpft, der Thomas lieb war: die Analogie zwischen menschlicher und göttlicher Person. Es ist kein Zufall, dass Stein die Frage nach der Person in Thomas' Trinitätslehre der *Summa theologiae* (Ia, q. 29) als Ausgang ihrer Untersuchung wählt. Thomas geht es darum zu zeigen, wie Boethius' Persondefinition „naturae rationalis individua substantia“¹⁴⁸ für alle Personen (göttliche Personen, Engel und Menschen) in verschiedener Weise zutrifft.¹⁴⁹ Wir interessieren uns hier für das

¹⁴⁶ STEIN Edith, „Die deutsche Summa“, S. 280. In dieser Hinsicht ist ein Brief von Heinrich M. Christmann an Stein zu nennen, der auf ihre Rezension des ersten Thomas-Bandes antwortet. Offenbar hatte Stein ihrer Befürchtung Ausdruck gegeben, dass die *individuatio ex parte materiae* in Bezug auf den Menschen seine Personwürde in Frage stellen könnte. Christmann antwortete: „Was das Person-sein für Thomas ontisch bedeutet, muß man aus seinem Traktat de Deo uno et trino [...] entnehmen“ (SBB II, 92, Brief 369 vom 8.2.1935). Zudem verweist er auf die Thomas-Definition der Person als „id quod est perfectissimum in tota natura“ (THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 3 c.). Es hat sich gezeigt, dass Stein in ihrer Untersuchung der Individualität in *Endliches und ewiges Sein* tatsächlich von der Frage nach der (göttlichen) Person im Traktat *De Deo uno et trino* ausgegangen ist (THOMAS, ST Ia, q. 29).

¹⁴⁷ Das Ausfüllen der Menschenform durch eine individuelle Form deutet ein von Thomas verschiedenes Formverständnis an, das mehr in die Richtung von Duns Scotus weist.

¹⁴⁸ BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*. Contra Eutychen et Nestorium, Kap. 3, PL 64, col. 1343.

¹⁴⁹ Siehe BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, col. 1343: „At hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli“; siehe EMERY Gilles, „The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature“, *Nova et Vetera* (English Edition) 9 (2011) 991-1001. Emery unterscheidet die „common notion“ und die „special notion of person“ (S. 998). Zum allgemeinen Personbegriff wird das für Gott, Engel und Menschen Ähnliche zusammengefasst (das heisst nach Thomas die Persondefinition von Boethius, siehe ST Ia, q. 29, a. 4 c.), wohingegen unter dem speziellen Personbegriff das jeweils Unterscheidende hervorgehoben wird (siehe ST Ia, q. 29, a. 3 ad 4 zur Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Person).

Adjektiv *individuus* in Boethius' Definition, das Thomas in Bezug auf göttliche und menschliche Personen verschieden interpretiert. Anders als Stein interpretiert er die Individualität synonym sowohl als *incommunicabilis* als auch als (*in-*)*distinctum* (a. 4 ad 3¹⁵⁰). Die Individualität sei bei der menschlichen Person dem Stoff zuzuschreiben, wohingegen sie bei der göttlichen Person als Unmittelbarkeit (der Relation) aufzufassen sei (a. 3 ad 4). An einer zweiten Stelle (a. 4 c.) geht Thomas analog davon aus, dass die menschliche Person durch ihre Natur mit diesem Leib und dieser Seele¹⁵¹ in sich ungeschieden und von allem anderen geschieden sei, wohingegen die (Un-)Geschiedenheit der drei göttlichen Personen in ihren Ursprungsrelationen begründet sei. Die Grundaussage bei Thomas ist deutlich: Die göttliche Person wird durch die Ursprungsrelation und die menschliche Person durch ihre Natur, wohl in erster Linie durch ihre Leiblichkeit, individuiert.

Stein geht einen eigenen Weg. Wie ausführlich hervorgehoben wurde, setzt sie Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit nicht synonym. Die *Ungeschiedenheit* bezieht sich nach Stein auf den Selbststand der Person, ungeachtet dessen, ob sie göttlich oder menschlich ist. Dagegen bezieht sich die *Unmittelbarkeit* auf das Wesen oder die Natur, das heisst sowohl auf das menschliche als auch auf das göttliche Wesen. Hiermit wird auch besser deutlich, warum in der Trinitätslehre in verschiedener Hinsicht sowohl die drei göttlichen Personen als auch die Trinität individuell sind. Die Trinität ist individuell im Hinblick auf ihre Natur, wohingegen die göttlichen Personen im Hinblick auf ihren Selbststand, das heisst ihre Ursprungsrelation, individuell sind. Damit fasst Stein die Analogie zwischen menschlicher und göttlicher Person enger als Thomas, weil sowohl in Bezug auf den Selbststand als auch in Bezug auf die Natur eine Ähnlichkeit feststellbar ist. Die *major dissimilitudo* besteht vor allem darin, dass in Gott eine einzige Natur drei selbständige Träger hat, eine Realität, die es im Kreatürlichen nirgends gibt.¹⁵²

¹⁵⁰ „Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiae *individuae*, id est *distinctae* vel *incommunicabilis*, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est“ (THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 4 ad 3; hervorgehoben vom Autor).

¹⁵¹ Interessanterweise erwähnt hier Thomas auch die Seele als zu den „principia individuantia“ gehörig. Siehe das Zitat von Putallaz auf S. 251, wo er auf die Zusammengehörigkeit von Form und Stoff, Seele und Leib, eingeht (siehe PUTALLAZ François-Xavier, „Für eine Metaphysik der Person“, S. 188).

¹⁵² Man müsste sich fragen, inwiefern der Begriff ‚unmittelbar‘ auf die göttliche Natur zutrifft. Zunächst scheint es nämlich, dass die göttliche Natur den drei Personen mitgeteilt wird. Doch die göttlichen Personen subsistieren seit aller Ewigkeit in der einen göttlichen Natur, die es nur ein einziges Mal gibt. Diesbezüglich ist die

Die Frage nach dem Selbstand verdient eine besondere Vertiefung, weil hier eine Verbindungsmöglichkeit zu Thomas aufgezeigt werden kann. Bereits in der Untersuchung von *Potenz und Akt* sowie den Münsteraner Vorlesungen ist die Nähe zu einer neueren Thomas-Interpretation thematisiert worden, gemäss welcher die Gegenstände bereits durch ihren Seinsakt individuiert werden. So schreibt etwa Owens: „In the real order existence was for Aquinas the foremost and all-pervading cause of individuality“.¹⁵³ Die Existenz oder das Dasein in Gredts Terminologie, begründet die numerische Individualität,¹⁵⁴ um darauf aufbauend nach ihrem Wesen individuiert werden zu können.¹⁵⁵ Interessant ist in dieser Interpretation, dass die Frage nach der Individuation wie bei Stein von zwei Seiten angegangen wird: Zunächst die Existenz als Individuationsprinzip (im grundlegend numerischen Sinn) und dann die je nach Seinsgebiet verschiedene Individuation durch das Wesen der Gegenstände. Nach Thomas ist die göttliche Natur in sich individuell und einzigartig, bei den Engeln ist ihre Form individuell, bei den materiellen Substanzen und Menschen ist das aus Form und Stoff zusammengesetzte Wesen (aufgrund des bestimmten Stoffs) individuell.

In der *Summa theologiae* gehört nach Thomas der Selbstand zu den durch sich selbst existierenden Gegenständen, worin sich die Zusammengehörigkeit von Existenz und Selbstand verrät.¹⁵⁶ Stein interessiert sich, wie gesehen, für den Selbstand der Dinge, weil dieser für die Existenz vorausgesetzt sei.¹⁵⁷ An der Tatsache, dass Selbständiges nicht unbedingt existiert¹⁵⁸ und dass Existierendes nicht unbedingt selbständig ist, wird die

göttliche Natur unmitteilbar.

¹⁵³ OWENS Joseph, „Thomas Aquinas“, S. 188; siehe in der Untersuchung von *Potenz und Akt*, Fussnote 19 auf S. 165 (wo auch Maurer, Borden und Haya zitiert werden).

¹⁵⁴ „[O]mnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis [...]. Differunt autem secundum esse, non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis“ (THOMAS, ST Ia, q. 3, a. 5 c.).

¹⁵⁵ Es soll hier nicht auf Owens' Theorie eingegangen werden, dass bei Thomas sowohl die *materia signata* im Hinblick auf den körperlichen Aspekt des Individuums und die Form im Hinblick auf ihre qualitativen Aspekte zu berücksichtigen sei (siehe OWENS Joseph, „Thomas Aquinas“, S. 188).

¹⁵⁶ „[Q]uod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia“ (THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 2 c.). Mit diesem Satz schliesst Thomas die Akzidenzien aus, die nicht durch sich selbst existieren, und konzentriert sich auf die Substanzen.

¹⁵⁷ Das gilt auch für die Akzidenzien, die nur dann existieren können, wenn sie einem selbständigen Gegenstand zugehören.

¹⁵⁸ Mit der Annahme, dass es selbständige, ideale Gegenstände gibt, die nicht in der Welt existieren, unterscheidet sich Stein freilich von Thomas.

Pertinenz der Unterscheidung ersichtlich. Für die Individuation ist der Selbstand grundlegend, weil der in sich selbst unbegrenzte Seinsakt erst durch ein selbständiges Wesen beschränkt wird. Zwar gibt es auch keinen Selbstand ohne Wesen. Es sind aber gemäss Steins interessanter Bemerkung identische Wesen mit verschiedenem Selbstand denkbar. Ihrer Meinung nach wären beispielsweise zwei Engel selbst bei identischem Wesen durch ihren Selbstand unterschieden, auch wenn damit nicht gesagt ist, dass wir sie unterscheiden könnten. Die theologischen Untersuchungen zum Trägersein haben diese Interpretationslinie bekräftigt.

Stein denkt den Selbstand oder Träger abstrahiert vom Wesen, auch wenn er notwendigerweise an ein Wesen gebunden ist (EES 304-307). Das Trägersein ist nur in den drei göttlichen Personen ganz rein verwirklicht, denn „die Geistigkeit, Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens ließ nichts anderes übrig als einen völlig stoff- und inhaltlosen Träger – einen, der nichts anderes ist als Träger, als leere Form der Wesensfülle“ (EES 306). Hier zeigt sich eine wichtige Nuance zwischen Thomas und Stein. Wie Emery in einem Artikel zum thomistischen Verständnis der Person zeigt, versteht Thomas den Selbstand (*subsistentia*) „as denoting the substance under the aspect of its special mode of being“.¹⁵⁹ Bei Stein ist mit dem Selbstand oder Träger nicht die Substanz, sondern ein von ihr zu abstrahierender Teil gemeint. Die metaphysische Sichtweise Steins entspricht ihren phänomenologischen Untersuchungen: Das Verhältnis von Ich und Leben in der phänomenologischen Perspektive entspricht dem Verhältnis von Träger und Wesen in der metaphysischen Perspektive.¹⁶⁰

Die letzten Überlegungen führen uns zu einem grundlegenden Zug von Steins Anthropologie: Wie sie zwei Bedeutungen von Individualität unterscheidet, so auch zwei Bedeutungen von Person. Die personale Individualität lässt sich einerseits vom Träger her und andererseits vom Wesen her bestimmen, auch wenn nur das Ganze aus Träger und Wesen individuell existiert. Analog dazu ist die Person einerseits als Träger und andererseits als das Ganze aus Träger und Wesen¹⁶¹ gefasst (EES 401).

¹⁵⁹ EMERY Gilles, „The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature“, S. 992.

¹⁶⁰ Stein verändert das Bild der Linie und des Abschlusspunktes bei Cajetan (siehe Fussnote 47 auf S. 246f.) zum Bild des Punktes im Raum, das heisst des Ich in der Seele. Darin zeigt sich der augustinisch-teresianische Ansatzpunkt in der phänomenologischen Perspektive Steins.

¹⁶¹ Der Begriff ‚Person‘ nur für das Wesen wäre unzutreffend. Vielmehr ist das ganze selbständig existierende Wesen eine Person. Die Individualität im Sinne der Unmittelbarkeit dagegen kann im Fall der menschlichen Person bereits vom abstrakt

Freilich ist sich Stein bewusst, dass die Betrachtung der Individualität und der Person als Träger eine Abstraktion vom Wesen impliziert: Die Rede vom Träger impliziert notwendigerweise etwas Getragenes, das heisst ein Wesen. Hier wird Steins Vermittlungsarbeit besonders deutlich. Mit ihrer Rede von der Person als Träger ist sie dem tendenziell heute geläufigen Personbegriff nahe. Denn obwohl der Träger eine metaphysische Realität bezeichnet, findet Stein von ihm her einen Zugang zur Untersuchung des Bewusstseins: Sowohl das Selbstbewusstsein als auch das Bewusstsein anderer Dinge sind als eine Aktualisierung dieses Trägers zu verstehen. Das Bewusstsein wird hier dem Träger zugeordnet und nicht, wie klassisch üblich, der Natur oder dem Wesen. Dennoch geht Stein davon aus, dass nur der Träger eines vernünftigen Wesens sich im Bewusstsein aktualisieren kann. Hier wird deutlich, dass die Bedingung der Möglichkeit des freibewussten Trägers das vernünftige, menschliche Wesen ist und dass somit der tendenziell moderne Ansatz den klassischen voraussetzt.

Die vorausgehenden Bemerkungen zu Steins Auseinandersetzung mit ihrem thomistischen Bezugsrahmen hat ihre originelle Auffassung des Individuationsprinzips deutlich gemacht. Da Stein an einer Stelle im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* eine Verwandtschaft zu Duns Scotus' Auffassung der Individuation vermutet, müssen wir auch diesen Einfluss kurz untersuchen (EES 408f.).¹⁶² In der Sekundärliteratur haben insbesondere Höfliger, Secretan, Schulz, Volek, Redmond, Bottin und noch weitere schon früh diesen Einfluss hervorgehoben.¹⁶³ Neuerdings hat der Franziskaner Francesco Alfieri in seiner Doktorarbeit den Einfluss Scotus' im Hinblick auf die Frage nach der Individualität untersucht. In seinem ersten Kapitel zeigt Alfieri eingehend die dürftige Quellenlage auf.¹⁶⁴ Im Hinblick auf die Frage nach der Individualität kannte

betrachteten Wesen ausgesagt werden.

¹⁶² Siehe RASTOIN Cécile, *Edith Stein (1891-1942)*. Enquête sur la Source, Paris: Cerf 2007, S. 295-298.

¹⁶³ Siehe die Fussnoten 9-16 im *Status quaestionis* auf S. 4f.

¹⁶⁴ Alfieri erwähnt ein Exzerpt von Husserl mit einer Erwähnung von Scotus (ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, S. 24), die Dissertation von Heidegger über eine pseudoscotistische Schrift (S. 24f.), einen Brief von Stein (S. 26f.) und die Übersetzung von Koyré, der die pseudoscotistische Schrift *Quaestiones disputatae de rerum principio* zitiert (S. 29-31). Wie Alfieri sehr genau zeigt, meinte Stein aufgrund einer Verwechslung mit einer anderen authentischen Schrift, dem *Tractatus de primo rerum omnium principio*, dass die genannten *quaestiones disputatae* authentisch seien (S. 36f.). Damit hat er bewiesen, dass die einzig vermeintlich scotistische Quelle in Wirklichkeit keine ist (S. 40-71). Vielmehr handelt es sich um einen Text von Vital du Four (S. 72-77).

Stein offenbar nur den Artikel von Reinhold Meßner zum scotistischen Individuationsprinzip, den sie zitiert (EES 408f., Fussnote 42¹⁶⁵) und auf den wir an dieser Stelle unsere Untersuchung eingrenzen. In diesem Artikel konnte sie verschiedene Aspekte ihrer eigenen Auffassung des Individuationsprinzips wiederfinden.¹⁶⁶ So sagt Meßner: „Als Grund der Einzelheit nimmt er [*Doctor subtilis*] eine eigene *positive Entität* an, die zur Natur *hinzutritt* und *dadurch* das Individuum begründet“.¹⁶⁷ An anderer Stelle spricht er im Anschluss an Scotus von der *proprietas individualis* oder der *differentia individualis*, welche die Spezies zur numerischen Einheit führe.¹⁶⁸ Dabei werde die *natura communis* zu einer *natura individualis* kontrahiert, die sich nur formal von der *natura communis* unterscheide, das heisst kein zweites Sein neben der *natura communis* besitze, sondern diese individuiere.¹⁶⁹ Darauf spielt Stein an, wenn sie in ihrer Fussnote von Scotus sagt, dass er als Individuationsprinzip etwas positiv Seiendes annehme, „das die individuelle Wesensform von der allgemeinen scheidet“ (EES 409, Fussnote 42). Diese Ausführungen erinnern an Steins Auffassung der Ausprägung der allgemeinen Natur in der geschlechtlichen und in der individuellen Natur.¹⁷⁰ Zwei weitere

¹⁶⁵ Siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, *Wissenschaft und Weisheit* 1 (1934) 8-27 (siehe ESA Nachlass). Es muss beigefügt werden, dass Stein schon früher wenigstens aus zweiter Hand etwas vom unter Scotisten geläufigen Ausdruck *haecceitas* wusste, wie im Kapitel über *Potenz und Akt* gezeigt wurde (siehe die Fussnoten 15 auf S. 163 u. 104 auf S. 194).

¹⁶⁶ Stein hat ein vierseitiges Exzerpt von diesem Artikel angefertigt (siehe ESA A08-101/10-11r). Dennoch scheint sie den Artikel nicht bis in alle Einzelheiten hinein gelesen zu haben, denn es ist ihr entgangen, dass Meßner im Haupttext ausdrücklich auf ein falsches Scotus-Bild aufgrund von nicht authentischen Werken eingeht und in einer Fussnote Ueberweg und Geyer zitiert, welche *De rerum principio* als nicht authentisch nennen (siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 11, Fussnote 10).

¹⁶⁷ MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 15.

¹⁶⁸ Stein fasst in ihrem Exzerpt zusammen: „*proprietas = entitas singularis = haecceitas*“ (ESA A08-101/10r). Siehe dazu in einer Analyse der scotistischen Quellen: ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, S. 65-97. Auf S. 71 nennt Alfieri die verschiedenen Ausdrücke, die Scotus für das Individuationsprinzip verwendet: „*entitas, realitas, ultima realitas formae, ultima realitas entis* [Ordinatio], [...] *forma individualis, gradus individualis, continentia unitiva* [...], *haecceitas* [Quaestiones super Libros Metaphysicorum, q. 13]“.

¹⁶⁹ Siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 15-18.

¹⁷⁰ Siehe beispielsweise auf S. 131, 142 u. 204, wo von der individuellen Ausprägung der allgemein-menschlichen Natur die Rede ist. In Steins Sichtweise handelte es sich

Konsequenzen von Scotus' Individuationslehre, die Meßner aufzeigt, teilt Stein mit ihm: Dass *erstens* das Individuelle schwieriger erkennbar sei als das Allgemeine¹⁷¹ und dass *zweitens* viele spezifisch verschiedene Individuen die göttliche Güte besser zum Ausdruck bringen als viele Exemplare derselben Spezies.¹⁷²

Scotus' *proprietas individualis* gibt eine Antwort auf die Frage, wodurch die spezifische Einheit zu einer numerischen Einheit wird. Folglich geht es Scotus grundsätzlich um die numerische Individualität. Meßner zitiert in dieser Hinsicht den Jesuiten Fuetscher, der Scotus vorwirft, sich nur für die numerische, nicht aber für die qualitative Individualität zu interessieren.¹⁷³ Meßner weist diesen Vorwurf zurück, indem er aufzeigt, dass Scotus zwar zuerst auf die numerische Individualität eingehe, aber auch eine qualitative Individualität kenne. So sage Scotus, dass die Akzidenzien dem bereits numerisch individuellen Ding eine qualitative Individualität verleihen können.¹⁷⁴ Auch hier kommen wir zu Steins Ansatz zurück. Sie sagt an der genannten Stelle im Haupttext, dass sie „der Form des Dinges das Einzelsein“ (EES 408) zuschreibe. Mit Form ist hier grundsätzlich an die „Leerform“ (EES 409) gedacht, wodurch sich ein Gegenstand als unmitteilbar und individuell erweist. Aber zur Unterscheidung verschiedener Gegenstände voneinander ist ein inhaltlicher Unterschied im Wesen gefordert, der nach Stein je nach Seinsgebiet verschieden ist. In Bezug auf die Leerform finden wir einen deutlichen Anknüpfungspunkt Steins an Scotus. Dennoch darf nicht ausser Acht bleiben, dass *erstens* die unterschiedliche Anwendung der inhaltlichen Individualität ein Element ist, das Stein bei Thomas und nicht bei Scotus finden konnte,¹⁷⁵ und dass Stein *zweitens* bereits sehr viel früher ohne thomistische und scotistische

immer um eine Ausprägung, welche die allgemein-menschliche Natur bereichert. Auch Scotus kennt die These, dass das Individuelle reicher als das Allgemeine ist, weil es dem Allgemeinen etwas hinzufügt; siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 19. Im Hintergrund steht die *natura communis*-Lehre.

¹⁷¹ Siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 22.

¹⁷² Siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 25.

¹⁷³ Siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 12.

¹⁷⁴ Siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 13f.

¹⁷⁵ Siehe BOTTIN Francesco, „Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione“, S. 127.

Kenntnisse eine eigene Auffassung der Individualität in numerischer und inhaltlicher Sicht erarbeitete. Trotz vieler Anknüpfungspunkte gilt es, diese persönliche Leistung zu würdigen.

Dazu gehört auch die Eingliederung der Fragestellung in ihre christliche Philosophie, die sie bereits im ersten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* einführte.¹⁷⁶ Christliche Philosophie meint keine Vermengung von Philosophie und Theologie. Die rein philosophische Forschung behält ihre Notwendigkeit und Autonomie, sie kann aber eine theologische Beleuchtung in der Frage nach dem letzten Sinn der Dinge zulassen und davon bereichert werden. Sie ist dann nicht mehr als reine Philosophie zu betrachten, dafür bleibt sie ihrem Ziel nach endgültiger Erkenntnis der Dinge treu. Im achten Kapitel kommt diese Sichtweise sehr gut zum Ausdruck: Zunächst wird die Frage nach der Individualität in einer rein philosophischen Perspektive angegangen (§1-2), und dann erst kommt die theologische Frage nach dem Sinn dieser philosophisch aufzeigbaren Individualität ins Spiel (§3). Wir gehen nun zu drei theologischen Fragenkomplexen über, die mit Steins Ansatz verbunden sind.

Der erste Fragenkomplex bezieht sich auf Steins Interpretation der Leib-Christi-Theologie. Wir fragen zuerst, wie der Leib Christi zur (römisch-)katholischen Kirche steht. Diese Frage wurde lehramtlich in der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) und beim Zweiten Vatikanischen Konzil behandelt. Wie Yves Congar sehr schön zeigte,¹⁷⁷ ist in der Enzyklika von Pius XII. eine gewisse Separierung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche überwunden, aber unter der Setzung einer exklusivistischen

¹⁷⁶ Siehe in dieser Hinsicht die wichtige Fussnote 28 in EES 20f., wo Stein drei verschiedene Bedeutungen christlicher Philosophie unterscheidet: Christliche Philosophie *erstens* als Theologie, *zweitens* als eine Philosophie, „die nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch den Glauben als Erkenntnisquelle benutzt“ (EES 20) und *drittens* als mittelalterliche Philosophie, „die sich unter dem unleugbaren Einfluß des Christentums entwickelt hat“ (EES 20). Steins eigenen Ansatz erkennen wir in der zweiten Bedeutung der christlichen Philosophie; siehe dazu Fussnote 2 auf S. 113.

¹⁷⁷ Siehe CONGAR Yves, „Lumen Gentium‘ no 7, ‚L’Église, Corps mystique du Christ‘, vu au terme de huit siècles d’histoire de la théologie du Corps mystique [1969]“, in: Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ, Paris: Beauchesne 1984, S. 137-161; siehe ebenfalls VERWEYEN Hansjürgen, „Kirche und Leib Christi“, in: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg: Pustet ³2000, S. 392-416, hier S. 403-416 über *Mystici Corporis* und das Zweite Vatikanische Konzil. Verweyden zeigt insbesondere, wie sich die Rede vom mystischen Leib in *Lumen gentium* vom ersten Entwurf zur Endfassung stark veränderte und von einem römisch-katholischen Exklusivismus wegakam.

Prämisse, dass nämlich der mystische Leib Christi identisch mit der römisch-katholischen Kirche sei, so dass andere Getaufte oder Suchende lediglich auf diesen Leib hingeordnet wären, aber niemals ganz dazugehören könnten. Das Zweite Vatikanische Konzil geht in der Endfassung von *Lumen gentium* 7-8 (DH 4112-4121) auf diese Frage ein. Die Zusammengehörigkeit des sichtbaren und unsichtbaren Aspekts in derselben Realität der Kirche wurde bekräftigt,¹⁷⁸ aber nicht im Sinne eines Exklusivismus, wie Congar in seiner Interpretation des *subsistit in* von *Lumen gentium* 8 zeigt,¹⁷⁹ und wie das auch von *Lumen gentium* 15-16 und vielleicht noch nuancierter in *Gaudium et spes* 22, §5 bekräftigt wurde (DH 4139-4140. 4322).

Stein ist bereits ein Vierteljahrhundert vorher zu dieser nicht exklusivistischen Interpretation des mystischen Leibes gekommen.¹⁸⁰ Es stellt sich aber die Frage, ob sie im mystischen Leib auch eine sichtbare Dimension anerkennt. In *Endliches und ewiges Sein* ist diese Dimension weniger direkt angesprochen, weil die Fragestellung Steins nach der Individualität jeder menschlichen Person ganz unabhängig von einer religiösen Zugehörigkeit gestellt wird. Doch scheint mir die Tatsache, dass Stein die Frage nach dem Leib Christi im Kontext einer Ständelehre und insbesondere im Kontext der Erlösungslehre thematisiert, darauf hinzuweisen, dass die sichtbare kirchliche Vermittlung hier nicht auszuschließen ist. Wie Stein ausführt, konstituiert sich der Leib Christi in Natur, Freiheit und Gnade, wobei die Gnade auf die kirchliche Vermittlung verweist (LG 7, DH 4112, in Bezug auf Taufe und Eucharistie). Diesbezüglich finden wir in der theologischen Anthropologie von Münster eine Antwort auf die Frage, wie die Gnade normalerweise, wenn auch nicht notwendigerweise, in sakramentaler Vermittlung geschenkt wird: „Es entspricht der menschlichen Natur, daß das Gnadenleben wie das natürliche Leben sich in fest umschriebenen, äußerlich erkennbaren Formen vollzieht und einer bestimmten Gesetzmäßigkeit unterliegt: [...] der Erlöser [hat] das Gnadenle-

¹⁷⁸ Die hierarchisch strukturierte Gesellschaft und der mystische Leib Christi „non ut duae res considerandae sunt, sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento“ (LG 8, DH 4118).

¹⁷⁹ Siehe CONGAR Yves, „Lumen Gentium‘ no 7“, S. 160.

¹⁸⁰ Das zeigt sich übrigens auch deutlich in ihrer Korespondenz. So schreibt Stein in Bezug auf den Tod ihres protestantischen Meisters Husserl: „Es hat mir immer sehr fern gelegen zu denken, daß Gottes Barmherzigkeit sich an die Grenzen der sichtbaren Kirche binde“ (SBB II, 285, Brief vom 23.3.1938 an Adelgundis Jaegerschmid). Eine ähnliche Aussage finden wir nach dem Tod ihrer Mutter in einem Brief vom 3.10.1936 an die Ursulinin Petra Brüning (siehe SBB II, 214).

ben in eine bestimmte Ordnung gefügt, ohne sich damit die Möglichkeit eines über die selbstgesetzten Schranken hinausgehenden Gnadenwirkens abzuschneiden“ (WIM 103¹⁸¹).

Eine weitere Teilfrage in Bezug auf den Leib Christi ist zu stellen. In der neueren Theologie wird teilweise die Ansicht vertreten, dass die Menschwerdung Christi als solche keine Bedeutung für die gesamte Menschheit haben könne. So lesen wir etwa im dogmatischen Teil des Artikels „Jesus Christus“ der *Theologischen Realenzyklopädie*: „Die Versuche der klassischen Christologie, die Person und das Werk Christi zu der ganzen Menschheit in Beziehung zu setzen, haben nie zu sehr befriedigenden Ergebnissen geführt. Man hat diese Beziehung in quasia-magischer Weise zu erklären versucht, so als ob dadurch, daß der göttliche Logos das Menschsein angenommen hat, die ganze Menschheit irgendwie eine neue Qualität hinzugewonnen habe“.¹⁸² Tatsächlich kann empirisch nicht festgestellt werden, dass Menschen vor oder nach Christi Geburt als Menschen anders gewesen wären. Steins Vorteil scheint mir angesichts dieser Kritik zu sein, dass sie keine ‚quasi-magische‘ Qualität der Menschen annimmt, aber trotzdem die Menschwerdung in Beziehung zur gesamten Menschheit setzt. Wie gezeigt wurde, geht sie von der Idee aus, dass die Menschwerdung mit dem ersten Menschen beginnt. Es geht hier um keine Modifikation der menschlichen Natur. Es geht eigentlich um noch mehr, nämlich dass zwischen dem Gottessohn und allen Menschen eine Affinität besteht, die sich uns in der Menschwerdung Christi enthüllt und die eine Hinordnung aller Menschen auf Christus offenlegt.

¹⁸¹ Siehe dazu das ganze fünfte Kapitel ihrer theologischen Anthropologie zur Frage nach der Erlösung und nach dem Stand der Erlösten. Das Kapitel enthält drei Teile zur Rechtfertigung, zu den Sakramenten und zu den Gnadenwirkungen im Menschen (siehe WIM 92-209). Die Frage nach den (sieben) Sakramenten erhält hier eine zentrale Stellung (siehe WIM 103-161). Ein weiteres Zeugnis von Sr. Maria Ernst aus der *Positio* geht in dieselbe Richtung: „[D]isse una volta, durante la ricreazione, che possono esservi per un cristiano situazioni nelle quali egli debba vivere senza sacramenti secondo la sua fede. Sosteneva questo punto di vista molto chiaramente, dichiarando che Dio darebbe in questi casi la sua grazia direttamente, senza segni sacramentali“ (SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Canonizationis servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce (in saeculo: Edith Stein) monialis professae ordinis carmelitarum discalceatorum (1891-1942)*. *Positio super causae introductionis*, Rom: Guerra 1983, Summarium, S. 61).

¹⁸² MACQUARRIE John, Art. „Jesus Christus VII. Dogmatisch“, TRE 17 (1988) 42-64, hier 44. In dieser Linie müsste wohl die weit radikalere Frage gestellt werden, ob nicht auch die Annahme des Menschseins durch den göttlichen Logos als ‚quasi-magisch‘ und deshalb als unsinnig zu betrachten sei.

Mit dieser Affirmation betreten wir einen zweiten Fragenkomplex, den ich unter dem Vorzeichen der *imago Dei* im Menschen angehen möchte. Es wurde bereits deutlich, dass die *imago Dei* im Menschen in zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet werden kann: *erstens* – und das ist die klassische Sichtweise – in der einzelnen menschlichen Person und *zweitens* in der ganzen Menschheit. Diese zweite Sichtweise impliziert, dass jede menschliche Person Abbild einer göttlichen Person ist. Dieses Abbildverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Person wird zwar normalerweise nicht unter dem Stichwort *imago Dei* behandelt, sondern unter dem Stichwort der Analogie zwischen der göttlichen Person als Urbild und der menschlichen Person als Abbild.

Stein teilt die Annahme, dass sich der Personbegriff analog auf göttliche und menschliche Personen bezieht.¹⁸³ Die Ähnlichkeit in dieser Analogie besteht grundlegend darin, dass jede menschliche Person Trägerin der menschlichen Natur ist, so wie jede göttliche Person Trägerin der göttlichen Natur ist.¹⁸⁴ Wie Emery in seiner Analyse des thomasischen Analogiebegriffs zeigt, ist damit nicht gesagt, dass wir das göttliche Personsein erfassen würden, denn unsere Ausdrucksweise des göttlichen Personseins geht notwendigerweise von unserer menschlichen Erfahrung aus.¹⁸⁵ Stein würde dieser Sichtweise sicher zustimmen.¹⁸⁶ Die Analogie

¹⁸³ Einen Hinweis für diese Auffassung finden wir bereits in der Tatsache, dass Stein zur Behandlung der Individualität der menschlichen Person von Thomas' Frage nach der göttlichen Person (siehe THOMAS, ST Ia, q. 29) ausgeht. Mit dieser wichtigen Quelle im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* gibt sie ein deutliches Zeichen, dass die Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Person eine Schlüsselrolle spielt.

¹⁸⁴ Zur *major dissimilitudo* gehört, dass die göttliche Natur nur ein einziges Mal existiert, wohingegen es so viele menschliche Naturen wie Menschen gibt. Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass in einer individuellen menschlichen Natur immer nur ein Träger subsistieren kann und niemals drei wie es in der Trinität der Fall ist.

¹⁸⁵ Siehe EMERY Gilles, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf 2004, bes. 133-138: „Personne et analogie“. Auf S. 134 unterscheidet Emery die göttliche Vollkommenheit und die notwendigerweise menschliche Ausdrucksweise dieser Vollkommenheit.

¹⁸⁶ Siehe dazu ihre 1941 geschriebene Studie zum Pseudo-Dionysius: STEIN Edith, *Wege der Gotteserkenntnis*. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, eingel. und bearb. von Beate Beckmann und Viki Ranff, ESGA 17, Freiburg u.a.: Herder 2003, S. 21-58. Nach Stein setzt alles Sprechen von Gott ein Sprechen Gottes voraus (S. 58), das uns in unserer menschlichen Sprache offenbart ist. Die menschliche Sprache kann vor dem eigentlichsten Sprechen Gottes nur noch verstummen.

zwischen göttlicher und menschlicher Person ist bei ihr bereits im sechsten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* präsent, wenn sie den offenbarten Gottesnamen in Exodus 3, 14 als *Ich bin* auslegt und im *Ich* den Träger und im *bin* das Leben sieht. Analog bezieht sich das *Ich bin* auf göttliche und auf menschliche Personen, die einen bewussten Träger und ihr Leben haben, auch wenn bei den menschlichen Personen das bewusste Ichleben nicht das ganze Sein der Person umfasst wie in Gott.¹⁸⁷ Mit dem göttlichen *Ich bin* ist eigentlich nur die Rede von einer göttlichen Person, und so erstaunt es nicht, dass Stein ausgehend von der gegenseitigen Hingabe eines „ewigen Ich an ein ewiges Du“ (EES 300) schliesslich zur Dreipersonlichkeit Gottes gelangt.¹⁸⁸ Mit ihrem relationalen Ansatz wird die Nähe zu Thomas und seiner Lehre der göttlichen Person als subsistierende Relation bei Stein in origineller Weise deutlich.¹⁸⁹

Bei Stein ist folglich gemäss der zweiten Sichtweise die göttliche Person als Urbild der menschlichen Person zu betrachten.¹⁹⁰ Nun kommt aber, wie oben angedeutet, hinzu, dass zwischen den menschlichen Personen und dem Sohn Gottes ein besonderes Abbildverhältnis besteht. Die menschliche Person ist Abbild des göttlichen Sohnes: Wir sind Söhne und Töchter im Sohn Gottes. Meistens wird die Gottessohnschaft unter dem Gesichtspunkt des Gnadenlebens (insbesondere der Taufgnade) berücksichtigt. So sehen wir etwa im Galaterbrief, dass Paulus die Gottessohnschaft auf den Glauben und die Taufe bezieht, wenn er sagt: „²⁶ Ihr seid alle also durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus.²⁷ Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt“ (Gal 3, 26f.; siehe ebenfalls Gal 4, 4-7). Stein würde diese Sichtweise wohl ausweiten, so dass wir bereits durch unsere menschliche Natur Söhne und Töchter Gottes sind, was natürlich die Gotteskindschaft in Freiheit und Gnade nicht ausschliesst, sondern auf sie abzielt.

¹⁸⁷ Stein geht in ihrer Analyse noch weiter, indem sie im göttlichen *Ich bin* die „ursprünglichste *analogia entis*“ (EES 296) für alles Seiende sieht.

¹⁸⁸ Stein wendet diesen Ansatz nicht auf die dritte Person an, sondern versteht diese augustinisch als die Fruchtbarkeit der Beziehung zwischen Vater und Sohn, das heisst als Gabe, Liebe und Leben (siehe EES 300).

¹⁸⁹ EMERY Gilles, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf 2004, bes. S. 141-148: „La relation subsistante“.

¹⁹⁰ Auch die erste Sichtweise, die in der menschlichen Person das Abbild der Trinität sieht, wird bei Stein insbesondere im siebten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* im Anschluss an Augustinus, Thomas und Haecker eingehend untersucht.

Beim Zweiten Vatikanischen Konzil kam die universale Dimension der Menschwerdung Christi bekanntlich in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* in den Blickpunkt:

„Da in ihm [Christus] die menschliche Natur angenommen [*natura humana assumpta*], nicht aufgehoben wurde, ist sie eben dadurch auch in uns zu erhabener Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung [*incarnatione sua*] gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt [*cum omni homine quodammodo Se univit*].“ (GS 22, §2 [DH 4322])

Diese Aussage lässt eine grosse Bandbreite für Interpretationen, die aber allesamt von der Menschwerdung Christi, der Annahme unserer menschlichen Natur durch den göttlichen Logos, ausgehen. In einer minimalistischen Interpretation könnte die neu erhaltene Würde aller Menschen darin gefunden werden, dass ein Mensch mit einer unendlichen Würde zur Menschheit gehört, etwa so, wie die Anwesenheit einer bekannten Persönlichkeit bei einem Treffen allen Geladenen Würde verleiht. Auch die Vereinigung Christi mit jedem Menschen könnte minimalistisch erklärt werden, denn Christus hat wie alle Menschen einen Leib, Intelligenz, Willen und Herz, wie es die Folge des Zitats nahelegt. Die Vereinigung wäre hier im Sinne der spezifischen Einheit zu fassen, insofern Christus und alle Menschen durch ihr Menschsein zur Einheit der menschlichen Spezies gehören. Es kann aber auch eine weiterführende Interpretation vorgeschlagen werden, wie es etwa Joseph Ratzinger in seinem Kommentar zum ersten Kapitel von *Gaudium et spes* tut: „Das Menschsein aller Menschen ist eines; indem Christus das eine Menschsein des Menschen an sich gezogen hat, ist ein Vorgang geschehen, der jeden Menschen trifft, das Menschsein ist fortan in jedem Menschen christologisch bestimmt.“¹⁹¹ Der Gedanke der Einheit des Menschseins und der christologischen Dimension dieser Einheit wird von Ratzinger nicht weiter ausgefaltet. Vielmehr fügt er hinzu, dass die ontologische Perspektive sofort „auf die aktuelle Ebene des konkreten menschlichen Existierens ausgeweitet“¹⁹² werden müsse, wie auch der Konzilstext die Arbeit, das Denken, Handeln und Lieben Christi anführt (GS 22, §2 [DH 4322]).

¹⁹¹ RATZINGER Joseph, „Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in: LThK.E 3, S. 313-354, hier S. 350.

¹⁹² RATZINGER Joseph, „Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, S. 350.

Stein situiert sich ganz in der Linie dieses Konzilstextes. Die ontologische Dimension bringt sie mit der Rede von Christus als dem Haupt seiner Glieder zum Ausdruck, die zwar in *Gaudium et spes* nicht präsent ist, aber dafür in *Lumen gentium* mehrfach benutzt wird (LG 7). Die Vereinigung Christi mit allen Menschen in der Menschwerdung betrachtet Stein im Sinne des Verhältnisses vom Haupt zum Leib. Damit löst das Haupt nicht den Selbststand der Glieder auf,¹⁹³ sondern die menschliche Natur hat in Christi menschlicher Natur ihr Urbild. Stein verlängert diese These dahingehend, dass Christi menschliche Natur die individuellen Qualitäten aller Menschen einschliesst und vorbildet, eben weil die Fülle aller Menschheit in Christus ist. Der Bezugsrahmen für die personale Individualität, das je einzigartige *ποῖον*, ist die Fülle der Menschheit in Christus und davon ausgehend aller menschlichen Personen. Die Betrachtung des Leibes Christi gehört zur Untersuchung des Einzelseins dazu, weil die Komplementarität der Individualitäten in Christus erst den Sinn der Individualitäten vollends aufleuchten lässt. Oder anders gesagt: Die Frage nach der personalen Individualität mündet in die Frage nach der Gemeinschaft ein.

Hier stoßen wir auf die Originalität von Steins Leib-Christi-Theologie und damit auf einen dritten Fragenkomplex: Was bedeutet die Vorbildung aller Individualitäten in Christus für sein konkretes Leben? Woher kommt die Fülle der Menschheit in Christus? Auf die erste Teilfrage versuchte Stein bereits eine Antwort, indem sie von der Unmöglichkeit sprach, Christus einen bestimmten Charakter zuzuordnen. Man könnte hier einwenden, dass aus Christus eine allumfassende Persönlichkeit wird, als ob er die notwendige Begrenztheit des individuellen, menschlichen Lebens nicht annehmen könnte. Stein könnte antworten, dass in Christus die Fülle der individuellen Qualitäten zwar vorgebildet ist, aber dass sie sich nur im begrenzten Rahmen eines menschlichen Lebens entfalten kann.

Wir erinnern an ihre Aussage, dass erst die Seinsvollendung in der Glorie die Entfaltung der unerfüllten Möglichkeiten bringen kann (EES 424f.). Unsere Möglichkeiten in diesem Leben sind *prinzipiell* unerfüllbar, weil unsere Kraft beschränkt ist und nicht zur Ausbildung in allen Gebieten reichen kann. In einer ähnlichen Perspektive untersuchte Stein bereits in ihrem Frühwerk die Möglichkeit eines unauthentischen Lebens, in dem das Handeln der Person von aussen beeinflusst ist und die Individualität

¹⁹³ Diese Aussage situiert sich im Anschluss an die Unterscheidung zwischen Selbststand (Träger) und Natur oder Wesen einer Person. Obwohl jede menschliche Person durch ihre Natur Glied der Menschheit ist, löst das ihren Selbststand, und insbesondere ihre Freiheit, nicht auf.

der Person nicht zum Ausdruck kommt. Das würde Stein nicht von Christus sagen. Aber auch in seinem Leben gibt es eine notwendige Beschränkung, die mit seinem Lebensauftrag, seiner Mission in der Welt zusammenhängt. Christus kommt nicht in die Welt, um einen möglichst grossen Teil seiner menschlichen Fülle zu bekunden, sondern *propter nos homines et propter nostram salutem*. Dennoch gibt es vielleicht Momente, wo dieser Reichtum durchscheint. Wir können an Christi Verklärung denken (Mk 9, 2-8//), die meistens als ein Durchscheinen seiner Gottheit interpretiert wird. In der hier entwickelten Perspektive könnten wir zusätzlich auch von einem Durchscheinen der Fülle seiner Menschheit sprechen. In diesem Sinne wäre die Verklärung Christi gleichzeitig eine Epiphanie des Göttlichen und Menschlichen in Christus.

Die zweite Teilfrage schliesst sich an diese Sichtweise der Verklärung Christi an. Grundsätzlich anerbieten sich zwei Möglichkeiten für das Woher der Fülle der Menschheit in Christus: Die Fülle kommt seiner menschlichen Natur deshalb zu, weil sie im göttlichen Logos subsistiert oder weil sie diese Fülle aus sich selbst hat. Stein nimmt nicht explizit Stellung zu dieser Alternative. Aus den früheren Schriften Steins erkennen wir lediglich, dass die Fülle der menschlichen Natur Christi letztendlich der göttlichen Natur entspringt. Denn sowohl im Vortrag zur sozialen Bildungsarbeit als auch in *Potenz und Akt* sprach Stein davon, dass jede menschliche Individualität einen Strahl des göttlichen Wesens abbilde.¹⁹⁴ In einer ähnlichen Perspektive sagt Stein in *Endliches und ewiges Sein*, dass jeder Mensch „ein eigenes unwiederholbares Gottessiegel in seiner Seele“ (EES 433) trage. Hier aber spricht Stein zum ersten Mal davon, dass diese Individualitäten in der menschlichen Natur Christi vorgebildet seien. Dieser sprunghafte Wechsel vom göttlichen Wesen zur menschlichen Natur Christi bringt uns dazu, die erste Möglichkeit zu privilegieren: Die Fülle der menschlichen Natur kommt ihr vom göttlichen Wesen zu. Dieses Überfließen von der göttlichen auf die menschliche Natur wäre vermittelt durch die Person Jesu Christi zu denken, in dessen Einheit beide Naturen subsistieren. Es bleibt dann aber die schwierige Frage, wie die menschliche Natur ihre Fülle von der göttlichen Natur aufnehmen kann, ohne dass dadurch die menschliche Natur von der göttlichen Natur absorbiert wird? Könnte mit dieser Erklärungsweise die Unterschiedenheit der beiden Naturen noch aufrecht erhalten bleiben?

¹⁹⁴ Wörtlich zu finden in: „Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 19 (siehe in dieser Arbeit S. 130) und PA 261f. (siehe in dieser Arbeit S. 183-189).

Um diesen Schwierigkeiten auszuweichen, bietet sich die zweite Lösungsmöglichkeit an: Die menschliche Natur Christi hat ihre Fülle aus sich selbst. Auch diese Erklärungsweise weist letztendlich auf den göttlichen Ursprung zurück, denn wie jede Geistseele ist auch die Geistseele Christi bei der Empfängnis direkt von Gott geschaffen. So wie in der Geistseele jeder menschlichen Person ein Strahl des göttlichen Wesens abgebildet ist, so ist in der Geistseele Christi ein Strahlenbündel abgebildet, das die qualitativen Individualitäten aller menschlichen Personen enthält. Diese durch das Bild des Strahlenbündels ausgedrückte Fülle bedeutet, wie bereits hervorgehoben, keine Abnormität im alltäglichen Leben, denn die Aktualisierung der Fülle ist für Jesus Christus, wie für alle Menschen, nur im begrenzten Rahmen des menschlichen Wirkens möglich. Mit Steins Annahme dieser qualitativen Fülle der menschlichen Natur Christi geht es vielmehr um die letzte Konsequenz der Menschwerdung: Dass Christus nicht nur unsere allgemein-menschliche Natur angenommen hat, sondern auch alle unsere qualitativen Einzigartigkeiten. In dieser Auslegung der Menschwerdung geht es nicht nur darum, dass sich Christus mit der Menschheit vereint, indem er einer von uns wird, sondern dass er sich mit jeder einzelnen Person im Hinblick auf das vereint, was in ihr einzigartig ist. Hier ist zugleich der ontologische Grund einer tiefen Christusbeziehung und einer universalen Gemeinschaft angelegt. Die theologische Spekulation wird damit zur Anfrage an unser konkretes Leben: Wie weit ist in unserem Leben nachvollziehbar, was hier spekulativ aufgezeigt wurde? Diese Frage verweist auf unser letztes Kapitel, in dem wir im Anschluss an Steins geistliche Texte Aufschluss über die Erkennbarkeit unserer personalen Individualität im Kontext des spirituellen Lebens erhoffen.

FÜNFTES KAPITEL Die geistlichen Texte und die Auswertung zum zweiten Teil

Im zweiten Teil wurden die verschiedenen Werke Edith Steins nach ihrer Taufe untersucht, wozu zunächst ihre Übersetzungen und Vorträge, dann *Potenz und Akt*, die Münsteraner Vorlesungen und schliesslich *Endliches und ewiges Sein* gehören. In diesem abschliessenden Kapitel wird keine Zusammenfassung aller im zweiten Teil behandelten Werke verfolgt, denn dafür können die Systematisierungen und Auswertungen am Ende jedes Kapitels dienen. Es scheint mir verheissungsvoller, die Untersuchungen Steins von ihren geistlichen Texten her neu zu lesen, denn in diesen Texten versteckt sich der Schlüssel zur Frage nach der Erkennbarkeit der personalen Individualität. In einem ersten Abschnitt werden deshalb Steins geistliche Texte im Hinblick auf unsere Fragestellung untersucht und im zweiten Abschnitt wird ausgehend davon eine Auswertung von Steins Verständnis der personalen Individualität angestrebt.

1. Die geistlichen Texte

In theoretischer Hinsicht ist das achte Kapitel in *Endliches und ewiges Sein* der Höhepunkt für unser Thema. In den geistlichen Schriften Edith Steins ist die Frage nach der personalen Individualität weniger explizit präsent. In ihren Lebensbildern, die Stein im Karmel schrieb,¹ streut sie immer wieder allgemeine Bemerkungen ein. So sagt sie 1938 in Bezug auf Mutter Franziska, die 1850 den Kölner Karmel wieder gründete: „Gott, der jeder Menschenseele ein eigenes Siegel aufgeprägt hat, verbindet auch jede in einer ganz eigenen Weise mit sich“.² Kurz nach der Redaktion von *Endliches und ewiges Sein* ist die Nähe zu diesem Werk bis in den Wortlaut hinein feststellbar (EES 422f.).

Für unsere Fragestellung können wir uns nicht weiter mit den kleineren geistlichen Schriften Steins auseinandersetzen, auch wenn darin ihre

¹ Siehe STEIN Edith, *Geistliche Texte I*, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 19, Freiburg u.a.: Herder 2009, S. 59-200; Sigel: GT I.

² STEIN Edith, „Eine deutsche Frau und große Karmelitin. Mutter Franziska von den unendlichen Verdiensten Jesu Christi OCD (Katharina Esser) 1804-1886 (1938)“, in: GT I, 163-175, hier 174.

Auffassung der personalen Individualität einfließt.³ Wir konzentrieren uns vielmehr auf ihre geistlichen Texte, aus denen wir weiteren Aufschluss für unsere Frage erhoffen: die kleine Schrift zur Seelenburg (Sigel: SB⁴), der Beitrag zur symbolischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita (Sigel: WGE⁵) und ihre Studie zur Kreuzeswissenschaft bei Johannes vom Kreuz (Sigel: KW⁶). Diese geistlichen Texte vertiefen einen Aspekt, der sich im Rahmen von *Endliches und ewiges Sein* nicht völlig ausarbeiten liess. Nach Stein ist unter gewissen Bedingungen ein Zugang zur personalen Individualität vom Bewusstsein her möglich. Gleichzeitig wurde hervorgehoben, dass dieses Bewusstwerden nicht unbedingt stattfinden muss. So sagte sie etwa in ihren Ausführungen, dass die menschliche Person das Innerste der Seele und somit auch ihre Individualität nur dann spürt, „wenn sie ‚bei sich selbst‘, ‚in sich gesammelt‘ ist“ (EES 420). Aber genau das geht nicht von selbst. Vielmehr machen wir die Erfahrung, dass unsere Innerlichkeit in vielerlei Hinsicht eine unbekanntere Welt⁷ ist, die es erst zu entdecken gilt.

Die geistlichen Texte verweisen immer wieder darauf, dass unsere eigene Innerlichkeit nicht vollkommen erkennbar ist, so wie auch Gott sich uns nicht vollkommen zu erkennen gibt.⁸ Es wird hier mit anderen

³ Das gilt übrigens auch für einige ihrer Gedichte und insbesondere das 1937 geschriebene Gedicht *Signum Crucis*, in dem sie vom Gottessohn sagt: „Der einzeln jedes Menschenherz gebildet / Und seines Wesens geheimen Sinn / In einem neuen Namen einst offenbaren will, / Den jener nur versteht, dem er zu eigen: / Er hat mit jedem der Erwählten sich verbunden / Auf eine eigene, tief geheimnisvolle Weise“ (GT II, 48). Besonders deutlich ist die Anspielung auf die beiden Schriftstellen (siehe Ps 33 [32], 15 und Offb 2, 17), die Stein in *Endliches und ewiges Sein* als Hinweis für ihr Verständnis verwendete (siehe EES 422f.).

⁴ Siehe STEIN Edith, „Die Seelenburg“, in: EES 501-525.

⁵ Siehe Fussnote 41 auf S. 79.

⁶ Siehe Fussnote 117 auf S. 271.

⁷ De Monticelli spricht von unserer inneren, personalen Realität als einem „continent englouti, ou alors un monde depuis trop longtemps soustrait à la lumière de la réflexion et en quelque sorte perdu pour notre conscience: un monde refoulé“ (DE MONTICELLI Roberta, „Le milieu phénoménologique de Göttingen: figures et courants d'idées autour d'Edith Stein“, in: Marie-Jean de Gennes (Hg.), *Une Femme pour l'Europe: Edith Stein (1891-1942)*, Actes du Colloque international de Toulouse (4-5 mars 2005), Paris/Toulouse/Genève: Cerf/Carmel/Ad Solem 2009, S. 69-105, hier S. 72).

⁸ Für eine Erörterung der phänomenologischen Relevanz der mystischen Erfahrung siehe: ALES BELLO Angela, „L'esperienza religiosa“, in: *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Rom: Città Nuova 1992, S. 151-186, bes. 173-178; siehe ebenfalls MANGANARO Patrizia, „Note epistemologiche sul

Worten die Zusammengehörigkeit von Selbst- und Gotteserkenntnis thematisiert. Stein zufolge ist die Erkenntnis der eigenen Individualität in ihrer Vollkommenheit an die Erkenntnis Gottes gebunden. Auf diese Weise drückt sie die Unzulänglichkeit des rein philosophischen Diskurses aus. Mit der Gotteserkenntnis, welche für die Selbsterkenntnis vorausgesetzt ist, meint Stein in erster Linie weder die sogenannte natürliche Gotteserkenntnis noch die Gotteserkenntnis durch den Glauben, sondern eine übernatürliche Gotteserfahrung. Steins Überzeugung ist, dass in der übernatürlichen Gotteserfahrung auch eine Erfahrung der eigenen qualitativen Individualität eingeschlossen ist. Konsequenterweise führt deshalb die philosophische Frage nach der personalen Individualität zur christlichen Mystik, bei Stein zu einer Trilogie über Teresa von Avila, Pseudo-Dionysius Areopagita und Johannes vom Kreuz.⁹ Wenn in der Folge die Begriffe ‚Mystik‘ oder ‚mystisch‘ gebraucht werden, dann steht die Auffassung der Mystik bei Teresa, Pseudo-Dionysius und Johannes vom Kreuz im Hintergrund. Als Leitlinie für die folgenden Untersuchungen pflichten wir Teresa bei, die den Beginn des übernatürlichen oder mystischen Lebens im Gebet der Ruhe in den vierten Wohnungen (SB 504) erblickt. Zu aller mystischen Erfahrung in diesem Sinn gehört, dass sie im Innersten der Seele ihren Ursprung hat und dass sie von Gott geschenkt wird, ohne dass wir sie uns durch eigene Bemühung verschaffen könnten.

1.1 Die Seelenburg

Die Schrift mit dem Titel *Die Seelenburg* wurde von Edith Stein als zweiter Anhang für *Endliches und ewiges Sein* geschrieben. Sie kommentiert darin Teresas Werk *Castillo interior* (Seelenschloss oder -burg), das auch *Moradas* (Wohnungen) genannt wird,¹⁰ bevor sie eine Auswertung für ihre

concetto di „esperienza“, in: Verso l'altro. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza, Rom: Città Nuova 2002, S. 246-275.

⁹ De Monticelli benutzt den Ausdruck „trilogia“ in Bezug auf diese drei Schriften: DE MONTICELLI Roberta, „Edith Stein e la fenomenologia della mistica“, in: Edith Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, Bologna: EDB 2008, S. 71-139, hier S. 111.

¹⁰ Siehe THERESIA VON JESU, *Die Seelenburg, Gedanken über die Liebe Gottes, Rufe der Seele zu ihrem Gott und Geistliche Lieder*, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 4/1, Regensburg: Kösel/Pustet 1922; im Nachlass sind alle fünf Bände (mit insgesamt acht Teilbänden) erhalten. Stein zitiert nach dieser älteren Ausgabe (siehe SB 501, Fussnote 2), auch wenn sie in einer Fussnote bereits auf die 1938 erschienene Neuauflage vorausweist (EES 318, Fussnote 33; fälschlicherweise steht ‚erschieden‘ statt ‚vorgesehen‘): THERESIA VON JESU, *Die Seelenburg mit einem Anhang: Gedanken über die Liebe Gottes, Rufe der Seele zu Gott und kleinere Schriften*, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 5, München: Kösel/Pustet 1938; deutsche Neuauflage:

eigenen Fragen vornimmt. Stein zufolge wurde Teresas Reifewerk in einer religiös-praktischen Absicht geschrieben, wohingegen ihr Interesse in *Endliches und ewiges Sein* theoretischer Art ist.¹¹ In ihrem Kommentar zu den ersten Wohnungen Teresas geht Stein auf die Selbsterkenntnis (*conocimiento propio*) als Bedingung für das spirituelle Leben ein.¹² Sie fasst Teresas Grundanliegen konzis zusammen: „Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis stützen sich gegenseitig“ (SB 503). In einer tendenziell asketischen Perspektive – etwa im Sinne der ignatianischen Gewissenserforschung – ist die Selbsterkenntnis als Voraussetzung für die Gotteserkenntnis zu betrachten. Aber umgekehrt ist in einer ‚mystischen‘ Perspektive auch die übernatürliche Gotteserfahrung für eine vertiefte Selbsterkenntnis vorausgesetzt. Bei Teresa und auch bei Johannes vom Kreuz ist diese zweite Perspektive grundlegend.¹³ Diese Selbsterkenntnis betrifft einerseits die eigene Schwäche und Sündhaftigkeit, doch wie Sancho Fermín zeigte, gehört auch untrennbar die Erkenntnis der eigenen Würde dazu.¹⁴ Das Bild des Kristalls, das Teresa in der Seelenburg auslegt, ist hier besonders

TERESA VON AVILA, *Gesamtausgabe*, Bd. 1: Werke, Bd. 2: Briefe, hg., übers. und eingel. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg u.a.: Herder 2015; damalige spanische Ausgabe: *Obras de Santa Teresa de Jesús*, hg. von Silverio de S. Teresa, 9 Bde., BMC 1-9, Burgos: Monte Carmelo 1915-1924; eine der heutigen kritischen spanischen Handausgaben: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Madrid: BAC 1997; siehe Steins Rezensionen zu neuen Ausgaben von oder Werken über Teresa von Avila in: GT I, 223-227 u. 230.

¹¹ Siehe ACQUAVIVA Marcello, *Edith Stein: dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Rom: Armando 2002, S. 132-140.

¹² Siehe LANZARA Grazia, *L'influenza della filosofia di S. Agostino nella fenomenologia di E. Husserl e di E. Stein*, Rom: Università Lateranense 2010, S. 195 u. 198. Lanzara weist im Anschluss an Blanchard auf die Selbsterkenntnis als augustinische Quelle bei Teresa hin.

¹³ Nach de Bazelaire visieren Teresa und Johannes eine Selbsterkenntnis „par la présence révélatrice de Dieu en nous“ (DE BAZELAIRE Louis, Art. „Connaissance de soi“, DS 2 (1953) col. 1511-1543, hier col. 1523). Das bedeutet, dass die Selbsterkenntnis eine Frucht der sich offenbarenden und folglich auch erfahrenen Gegenwart Gottes ist. Siehe HERRAIZ GARCIA Maximiliano, „Conocimiento propio“, in: Solo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana, Madrid: Espiritualidad 1992, S. 217-233; ALVIRA Maria Isabel, „La connaissance de soi“, in: Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme, Paris: F.X. de Guibert/O.E.I.L. 1992, S. 99-103.

¹⁴ Siehe SANCHO FERMIN Francisco Javier, „La mística in Teresa d'Avila e Giovanni della Croce“, in: Patrizia Manganaro (Hg.), *L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mística cristiana*, Rom: Edizioni OCD 2006, S. 39-59, hier S. 49-54. Sancho Fermín stellt die Selbsterkenntnis als einen wichtigen Aspekt der mystischen Erfahrung bei Teresa heraus.

einleuchtend, weil daran sichtbar wird, dass die Selbsterkenntnis grundlegend die Kenntnis der eigenen Schönheit und erst in zweiter Linie die Kenntnis der eigenen Misere (Schmutz am Kristall) betrifft. Im ersten Kapitel der ersten Wohnungen lädt uns Teresa mit ihren bildlichen Ausführungen ein, „unsere Seele als eine Burg, die ganz aus einem Diamant oder sehr klarem Kristall hergestellt ist“¹⁵, zu betrachten. Erst im zweiten Kapitel kommt Teresa auf die Sünde als eine Verdunklung, aber nicht Zerstörung dieser Schönheit zu sprechen.¹⁶

Teresa hat in ihren Schriften immer wieder die Wichtigkeit der Selbsterkenntnis unterstrichen, etwa wenn sie mit Brot verglichen wird, das zu jeder Mahlzeit gegessen wird,¹⁷ oder wenn sie empfiehlt, das stille Gebet mit einem Moment der Selbsterkenntnis zu beginnen und abzuschliessen.¹⁸ Die Wichtigkeit ist gepaart mit der Schwierigkeit, zu einer adäquaten Selbsterkenntnis zu gelangen. Denn sowohl Teresa als auch Stein verstehen die Seele als ein weit ausgedehntes Reich, „in dessen Besitz der Eigentümer erst gelangen muß, weil es dem Menschen von Natur aus (allerdings dürfen wir wohl sagen: von der *gefallenen* Natur aus) eigen ist, sich an die Außenwelt zu verlieren“ (SB 519). Selbsterkenntnis ist nicht selbstverständlich, weil wir spontan nach aussen und nicht nach innen gerichtet sind. Die Einkehr in sich selbst wird nach Teresa durch das Gebet ermöglicht, wie sie sagt: „Denn soviel ich verstehen kann, ist die Pforte, durch welche man in diese Burg eingeht, das Gebet und die Betrachtung“.¹⁹ Stein erklärt diese Einschränkung mit der leitenden Absicht Teresas. Sie verleugnet jedoch nicht ihre eigene Ansicht, gemäss welcher unser bewusstes Ich auch unabhängig von der Gotteserkenntnis „ein Zurückblicken auf sich selbst“ (SB 520) und somit eine Selbsterkenntnis ermöglicht. Aber gleichzeitig unterstreicht Stein die Fehlerhaftigkeit dieser Selbsterkenntnis, „solange uns Gott nicht durch eine wahrhafte innere Erschütterung – durch einen ‚Ruf‘ ins Innere – die Binde von den Augen nimmt, die jedem Menschen in besonderem Maße sein eigenes Innere verhüllt“ (SB 521). Durch die Möglichkeit des ‚Rufes‘ ins Innere ist das Wesen der Seele „nicht nur ein unbekanntes X, das wir zur Er-

¹⁵ TERESA, 1 *Moradas* 1, 1 (Übers. von Alkofer, 1922, S. 7); „considerar nuestro alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal“ (Ausgabe BAC, S. 472).

¹⁶ Siehe TERESA, 1 *Moradas* 2, 1 u. 3.

¹⁷ Siehe TERESA, *Vida* 13, 15.

¹⁸ Siehe TERESA, *Camino* (V) 39, 7.

¹⁹ TERESA, 1 *Moradas* 1, 7 (Übers. von Alkofer, 1922, S. 12); „Porque a cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración“ (Ausgabe BAC, S. 474).

klärung der erfahrbaren seelischen Tatsachen annehmen, sondern etwas, was uns aufleuchten und spürbar werden kann, wenn es auch immer geheimnisvoll bleibt“ (SB 524). Freilich bietet weder Teresa noch Stein ein Rezept, wie das Wesen unserer Seele zum Aufleuchten kommen kann. Vielmehr betonen beide, dass weder die Selbsterkenntnis noch die übernatürliche Gotteserfahrung die Frucht unserer Bemühungen sei.

1.2 Wege der Gotteserkenntnis

Edith Stein schrieb 1941 im Echter Karmel ihre Studie zur symbolischen Theologie des Dionysius Areopagita²⁰ mit dem Titel *Wege der Gotteserkenntnis*. Die Studie ist nicht sehr umfangreich, aber sie beruht auf einer längeren Bekanntschaft mit Dionysius, dessen Gesamtwerk sie übersetzte (WGE 85-277²¹). Des Weiteren war sie dank den Jesuiten in Valkenburg, insbesondere Johannes Hirschmann, mit der neuesten Sekundärliteratur vertraut.²² Diese Literatur verwendet sie vor allem in ihren vorbereitenden Erwägungen, wo sie auch darauf eingeht, dass Dionysius gemäss den Sachkundigen ein Autor gegen Ende des fünften Jahrhunderts sein müsse (WGE 23). Hauptsächlich geht es Stein in ihrer Studie jedoch um die Frage der Gotteserkenntnis in einer phänomenologischen Perspektive. Das ist nicht besonders erstaunlich, wenn man weiss, dass sie ihren Beitrag ursprünglich für das von Marvin Farber neu gegründete *Journal of Philosophy and Phenomenological Research* vorgesehen hatte.²³

²⁰ Stein bezeichnet ihren Autor meistens als Dionysius, auch wenn sie sich sehr wohl bewusst war, dass er gegen Ende des fünften Jahrhunderts geschrieben hat (siehe WGE 22-25, bes. 23). Diese Vorgehensweise wird hier übernommen.

²¹ Nach Viki Ranff ist nicht bekannt, wann genau Stein diese Texte übersetzte. Unter Umständen hat sie bereits bei ihrer Auseinandersetzung mit der dionysischen Angelologie in *Endliches und ewiges Sein* (siehe EES 323-352), das heisst 1935-1937, mit der Übersetzung begonnen (siehe RANFF Viki, „Einführung [zur Steinschen Übersetzung]“, in: WGE 84). Stein kannte Dionysius schon etwa im Jahr 1923 aus einem Kapitel im Buch von: KOYRÉ Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, S. 114-138 (siehe ESA Nachlass).

²² Siehe dazu Suchlas Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche*: In der Bibliographie werden Autoren wie Stiglmayr und Koch zitiert, die schon Stein in ihrer Studie im Hinblick auf die historische Frage berücksichtigt hatte (siehe SUCHLA Beate Regina, Art. „Dionysios Areopagites“, LThK 3 (1995) col. 242f.). Übrigens zitiert Suchla auch Steins Beitrag in ihrer Bibliographie.

²³ Siehe BECKMANN Beate, „Einführung“, in: WGE 9f. Tatsächlich wurde der Beitrag erst posthum in der Zeitschrift *The Thomist* 9/3 (1946) 379-420 auf Englisch und in der *Tijdschrift voor Philosophie* 8/1 (1946) 27-74 auf Deutsch veröffentlicht.

Für unsere Fragestellung ist Steins Studie deshalb wichtig, weil ihre Frage nach der Gotteserkenntnis indirekt etwas über die Selbsterkenntnis aussagt. Stein unterscheidet drei Arten oder Wege der Gotteserkenntnis: „eine *natürliche Gotteserkenntnis*; der *Glaube* als der ‚gewöhnliche‘ *Weg übernatürlicher Gotteserkenntnis*; schließlich eine *übernatürliche Erfahrung* als ‚außerordentlicher‘ *Weg übernatürlicher Gotteserkenntnis*“ (WGE 38²⁴). Stein kommt zu dieser Unterscheidung im Anschluss an ihre Erörterung der symbolischen Theologie bei Dionysius, gemäss welcher ein Symbol als ein (Sinn-)Bild zu verstehen sei (WGE 36f.). Anhand vieler Beispiele im Anschluss an Dionysius²⁵ zeigt Stein, wie die in der Bibel gebrauchten Bilder den Anspruch erheben, etwas über Gott auszusagen. Doch damit ein biblischer Autor „etwas zum Bild eines andern gestalten könne, muß er das andere, das *Urbild* kennen“ (WGE 38). Eine erste mögliche Quelle der biblischen Bildersprache ist das, was Stein „natürliche Offenbarung“ (WGE 41) nennt. Sie beruht darauf, dass nach Dionysius in allen Geschöpfen ein Strahl aus dem unzugänglichen Licht teilweise vielfach gebrochen aufscheint (WGE 25f.²⁶). Die natürliche Gotteserkenntnis meint hier die Fähigkeit, in der Abbildhaftigkeit der Schöpfung etwas vom Schöpfer zu erkennen (WGE 41). Als zweite Quelle nennt Stein die Gotteserkenntnis durch den Glauben, denn in ihm erkennt der biblische Autor die Gnadenführung Gottes für das auserwählte Volk und im Überdenken von Gottes Handeln können sich ihm Bilder, wie dasjenige des treuen Hirten oder auch des zürnenden Richters, aufdrängen (WGE 43).

Als dritte und ausführlicher behandelte Quelle für die symbolische Theologie geht es Stein um die übernatürliche Gotteserfahrung (WGE 44-52), die sie als eine Begegnung mit Gott umschreibt. Es geht um „das

²⁴ An dieser Stelle will Stein nicht auf die damals aktuelle Streitfrage eingehen, „ob mystische Erfahrung ein Vorrecht weniger Auserwählter sei oder grundsätzlich allgemein zugänglich“ (WGE 38, Fussnote 68). Diese Anmerkung wurde von Stein selbst durchgestrichen. Die Verwendung der Ausdrücke ‚gewöhnlich‘ und ‚außerordentlich‘ scheint jedoch eine Stellungnahme einzuschliessen, die in ihrer *Kreuzeswissenschaft* noch stärker hervortreten wird.

²⁵ Da die Schrift zur symbolischen Theologie des Areopagiten nicht erhalten ist, untersucht Stein seine anderen Schriften auf Hinweise zu diesem Thema. Sie zitiert unter anderem folgende Bilder: Schoss Gottes, Zorn, Feuer, Mischkrug, Trunkenheit, göttliches Mahl, Schlaf und Erwachen Gottes (siehe WGE 30-34). Ihre hauptsächliche Quelle ist der Brief IX des Areopagiten an den Bischof Titus (siehe Steins Übersetzung in: WGE 269-276).

²⁶ Hier erkennen wir Steins Auffassung der personalen Individualität als Strahl des göttlichen Wesens.

innere Berührtwerden von Gott ohne Wort und Bild. Denn in dieser persönlichen Begegnung findet das intime Kennenlernen Gottes statt, das erst die Möglichkeit gibt, „das Bild nach dem Original zu gestalten“ (WGE 49). Auf diesem dritten Weg der Gotteserkenntnis geht es Stein jedoch nicht nur um eine mögliche Quelle für die biblischen Autoren, sondern grundsätzlich um eine Annäherung an die übernatürliche Gotteserfahrung, die sie in ihrem Kern als Fühlen der Gegenwart Gottes auffasst:

„[M]an fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt. Das ist es, was wir Gotteserfahrung im eigentlichsten Sinn nennen. Sie ist der Kern alles mystischen Erlebens, die Begegnung mit Gott von Person zu Person“ (WGE 45f.).

Gotteserfahrung meint hier das Fühlen des Berührtseins von Gott, worin sowohl das Fühlen als auch die Beziehung zwischen Personen ausgesagt ist.²⁷ Deutlicher wird der Bezug zu unserem Thema, sobald Stein eine Analogie zwischen der Gotteserfahrung und der Erfahrung von menschlichen Personen einleitet. So sagt sie, dass „der Übergang von der natürlichen Gotteserkenntnis zur übernatürlichen Gotteserfahrung dem persönlichen Bekanntwerden mit einem Menschen zu vergleichen“ (WGE 49) sei. Ausgehend von dieser Analogie können wir sowohl für die Gottes- als auch für die Erkenntnis menschlicher Personen hervorheben, dass es sich um mehr als ein diskursives Nachdenken über Gott und die menschlichen Personen handelt, sondern um ein Fühlen der Person als gegenwärtig. Dieser Punkt wurde in der Steinschen Sekundärliteratur im Hinblick auf das religiöse Erlebnis bereits untersucht, freilich nicht im Hinblick auf die Erkenntnis der Individualität der göttlichen Natur und der göttlichen Personen.²⁸ Im Hinblick auf die Erkenntnis der menschlichen Personen soll hier daran erinnert werden, dass Stein auch das Erkennen der qualitativen Einzigartigkeit einer Person etwa in *Endliches und ewiges Sein* als ein Fühlen bezeichnete. Auch zu dieser Frage gibt es Studien in der Sekundär-

²⁷ Siehe dazu die fragmentarischen Aufzeichnungen von Reinach zur Religionsphilosophie, die Stein gut kannte: „Indem das Ich sich in Beziehung zu Gott fühlt, indem es seine Abhängigkeit von ihm und seine Geborgenheit in ihm mit beseligender Gewissheit empfindet, enthüllt sich ihm etwas Neues, erfasst es einen Zusammenhang, der ihm nun feststeht und an dem es wissend festhält durch alle Zeit hindurch“ (REINACH Adolf, „Aufzeichnungen (1916/17)“, in: Sämtliche Werke, Bd. 1, S. 589-611, hier S. 604).

²⁸ Siehe BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 252-265 über die Wege der ausserordentlichen Erfahrung Gottes.

literatur.²⁹ An dieser Stelle ist vor allem auf der Verbindung beider Ansätze zu insistieren, denn wir erhalten dadurch Hinweise für die Frage nach der Erkenntnis der personalen Individualität in zweierlei Hinsicht.

Erstens ist die Erkenntnis menschlicher Personen wie die Gotteserkenntnis nicht endgültig erzwingbar aufgrund einer menschlichen Bemühung. Eine Begegnung mit Gott beruht auf göttlicher Initiative und kann unter keinen Umständen von menschlicher Seite herbeigeführt werden.³⁰ Andererseits gibt es auf menschlicher Seite eine Prädisposition für Gotteserfahrung, die Stein als „religiösen Sinn“ (WGE 41) und umgekehrt als „Mangel an ‚religiösem Sinn‘“ (WGE 53) bezeichnet. Das bedeutet angewandt auf die Erkenntnis menschlicher Personen, dass keine menschliche Bemühung zu einer endgültigen Erkenntnis der personalen Individualität ausreicht, obwohl es eine mehr oder weniger grosse Fähigkeit zu dieser Erkenntnis gibt.³¹ *Zweitens* können wir aus Steins Untersuchung entnehmen, dass die Gotteserkenntnis für eine umfassende Erkenntnis menschlicher Personen, das heisst auch der Selbsterkenntnis, vorausgesetzt ist. Das schliesst freilich nicht aus, dass auch ohne Gotteserkenntnis eine tiefe Erkenntnis von anderen Personen und von sich selbst möglich ist. Doch wenn es um das Geheimnis der Person in ihrer letzten Bedingtheit geht, dann kann die Gotteserkenntnis nicht mehr ausgeschlossen werden, eben weil dieses Geheimnis in Gott verborgen ist.³² So

²⁹ Besonders wichtig ist GHIGI Nicoletta, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mailand: Mimesis 2011. Es handelt sich um die erste Monographie zur Frage des Fühlens bei Stein. Ghigi wählte einen kompletten Durchgang durch Steins Werke von der Doktorarbeit bis zur Kreuzeswissenschaft, wobei sie die Omnipräsenz des Themas in Steins Werk vom Fühlen des Leibes bis hinein in die mystische Erfahrung aufzeigt. Siehe ALFIERI Francesco, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, S. 113-156, der die Frage nach der Individualität unter dem Gesichtspunkt des Fühlens untersucht.

³⁰ Dieser Punkt wird von Stein bei Teresa und Johannes vom Kreuz noch deutlicher als hier in ihrer Dionysius-Studie hervorgehoben.

³¹ Die Fähigkeit ist hier zunächst als etwas ursprünglich Gegebenes zu betrachten. Sie hängt aber andererseits davon ab, wie sie konkret ausgebildet wird. Stein ging auf die Frage einer unterschiedlichen Ausgangslage in der Fähigkeit, die personale Individualität zu erkennen, bereits in der Münsteraner Vorlesung zu den *Problemen der Mädchenbildung* ein. Gemäss ihrer Studie ist die ursprüngliche Fähigkeit nicht nur individuell, sondern auch geschlechtsspezifisch verschieden. Frauen hätten aufgrund ihrer privilegiert personalen Ausrichtung eine durchschnittlich höhere Fähigkeit zur Einfühlung und dadurch auch zur Erkenntnis der personalen Individualitäten; siehe S. 141f.

³² Dasselbe müsste im Grunde von der Erkenntnis aller Geschöpfe gesagt werden, denn wie Stein mit Dionysius festhält, ist die ganze Schöpfung als Abbild Gottes zu

wie eine übernatürliche Gotteserfahrung möglich ist, in der Gott nicht in seinen Wirkungen, sondern als in uns gegenwärtig gefühlt wird, so ist analog auch eine Erkenntnis menschlicher Personen möglich. Es geht nicht einfach um die Einzigartigkeit jeder menschlichen Person aufgrund ihrer Wirkungen im Leben, sondern um ein Spüren dieser Einzigartigkeit selbst. Diese Erkenntnis menschlicher Personen ist der mystischen Erfahrung verwandt, wie sie Stein in ihrem letzten grossen Werk noch einmal ausführlich behandeln wird.

1.3 Kreuzeswissenschaft

Die *Kreuzeswissenschaft* schrieb Edith Stein anlässlich des 400-jährigen Geburtstags des Johannes vom Kreuz auf Bitte ihrer Vorgesetzten.³³ Das Werk wird umrahmt von der Biographie mit dem Kreuz als Leitmotiv (KW 3-27. 228-263). Im ausführlicheren Hauptteil wird die Kreuzeslehre in Johannes' Schriften untersucht (KW 28-227). Dieser Teil enthält ausführliche Zitate und Kommentare der sanjuanistischen Texte, wobei sie die damals besten Ausgaben und die neueste Sekundärliteratur einbezog.³⁴ Unsere Frage nach der Individualität der menschlichen Seele wird bei Johannes indirekt in der Frage nach der geistlichen Führung³⁵ thematisiert. Nach Stein rechnet Johannes „immer mit der großen Mannigfaltigkeit möglicher Wege und der zarten leicht beweglichen Anpassung der

verstehen, weil ein Strahl aus dem unzugänglichen Licht auch auf die niedersten Geschöpfe fällt. In diese Richtung weist ebenfalls, dass Stein bereits in *Endliches und ewiges Sein* die klassische Unterscheidung zwischen *imago* und *vestigium* nicht aufrechterhalten wollte (siehe EES 303).

³³ Siehe DOBHAN Ulrich, „Einführung“, in: KW XVIIIff.

³⁴ Siehe JOHANNES VOM KREUZ, *Sämtliche Werke*, 5 Bde., übers. von Aloysius Alkofer, München: Theatiner 1924-1929 (siehe ESA Nachlass); spanische Ausgaben: *Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica, hg. von Gerardo de San Juan de la Cruz, 3 Bde., Toledo: Viuda e Hijos de Juan Peláez 1912-1914; *Obras de San Juan de la Cruz*, hg. von Silverio de Santa Teresa, 4 Bde., BMC 10-13, Burgos: Monte Carmelo 1929-1931 (Stein gibt zusätzlich zur deutschen Übersetzung immer auch den Hinweis auf die Ausgabe von P. Gerardo oder von P. Silverio); neue deutsche Gesamtausgabe: JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*, 5 Bde., übers. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg u.a.: Herder 1995-2000; siehe eine der kritischen spanischen Handausgaben: JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid: BAC¹⁴1994.

³⁵ Heutzutage wird lieber von geistlicher Begleitung gesprochen, was freilich ein anderes Verhältnis zwischen begleiteter und begleitender Person voraussetzt; siehe EISENSTEIN Georg M., Art. „Geistliche Begleitung“, LThK 4 (1995) col. 385: In Klammern wird ‚geistliche Führung‘ als alternativer Begriff angegeben.

Gnadenführung an die besonderen Bedingungen der einzelnen Seele“ (KW 29). Und gegen Ende des Werkes zitiert sie Johannes' Exkurs zur geistlichen Führung in der *Lebendigen Liebesflamme*, worin er seine Grundhaltung mit folgenden Worten wiedergibt: „Gott führt die Seelen auf verschiedenen Wegen, so daß man kaum einen Geist findet, dessen Führung auch nur halbwegs mit jener übereinstimmt, die Gott bei einem anderen in Anwendung bringt“. ³⁶ Diese praktisch verifizierte Intuition bei Johannes wird von Stein auf ihre anthropologischen Voraussetzungen untersucht. Steins Versuch, diese Voraussetzungen bei Johannes zu explizieren, wird bereits im Vorwort angekündigt (KW 3). Darin verweist sie insbesondere auf den für uns wichtigsten Abschnitt mit dem Titel „Die Seele im Reich des Geistes und der Geister“ (KW 126-155). Unmissverständlich betont Stein den Geheimnischarakter sowohl der Gottes- als auch der Selbsterkenntnis:

„Gott ist reiner Geist und Urbild alles geistigen Seins. Darum kann eigentlich nur von Gott aus recht verstanden werden, was Geist ist. D.h. aber, daß es ein Geheimnis ist, das uns beständig anzieht, weil es das Geheimnis unseres eigenen Seins ist. Wir haben einen gewissen Zugang dahin, sofern unser eigenes Sein geistiges Sein ist. Wir haben auch Zugänge dahin von allem Sein aus, sofern alles Sein als sinnvolles und geistig faßbares etwas von geistigem Sein hat. Aber es entschleiert sich tiefer im Maße unserer Gotteserkenntnis, ohne sich jemals ganz zu entschleiern, d.h. ohne daß es aufhörte, Geheimnis zu sein.“ (KW 127)

Das dreimal verwendete Wort ‚Geheimnis‘ bezeichnet in diesem Zitat das geistige Sein Gottes und der menschlichen Personen. Mit dem Geheimnis ist hier eine Realität gemeint, die unsere Erkenntnismöglichkeiten übersteigt. Deshalb bezieht sich das Wort auf unsere Fassungskraft: Gott und wir selbst sind *für uns* Geheimnis, eben weil wir Gott und uns nicht endgültig kennen. Das schliesst einen Zugang zur göttlichen und menschlichen Realität nicht grundsätzlich aus. Es sagt zunächst einfach, dass noch mehr davon erkannt oder „entschleiert“ werden kann. Das Entschleiern untersucht Stein in einem kleinen Abschnitt über „Das Innerste der Seele und die Gedanken des Herzens“ (KW 131f.). Im Innersten der Seele sind

³⁶ JOHANNES VOM KREUZ, *Lebendige Liebesflamme*, Bd. 3, München: Theatiner 1924, S. 108 (3. Strophe, 3. Vers, §12); siehe die neue Ausgabe, Bd. 5, Freiburg u.a.: Herder 2000, 3. Strophe, 59 mit einer freieren Übersetzung, die das Wort ‚Eigenart‘ verwendet, was den Sachverhalt gut zum Ausdruck bringt; spanisches Original: „a cada uno [alma] lleva Dios por diferentes caminos; que apenas se hallará un espíritu que en la mitad del modo [suyo] que lleva convenga con el modo del otro“ (*Llama B*, 3, 59; Ausgabe BAC ¹⁴1994, S. 1008f.).

die „Gedanken des Herzens“³⁷, das ist das ursprüngliche Leben der Seele in ihrem Wesensgrunde“ (KW 131). Diese Gedanken sind noch nicht fest umrissen, aber sie können aus dem Grund des Herzens aufsteigen und spürbar werden, noch bevor sie verstandesmäßig erfasst werden.

„Dies ‚Spüren‘ ist eine viel ursprünglichere Weise des Bewußtseins als das verstandesmäßige Erkennen. Es liegt auch noch vor der Spaltung der Kräfte und Tätigkeiten. Es fehlt ihm die Klarheit des rein verstandesmäßigen Erkennens; andererseits ist es reicher als eine bloße Verstandeserkenntnis.“ (KW 131)

Wir erkennen hier ein Thema, das Stein seit ihren Frühwerken bis hinein in *Endliches und ewiges Sein* begleitete. Das Spüren³⁸ wird hier als erste Verbindung zum Innersten der Seele verstanden und ist in gewisser Weise „vor der Spaltung der Kräfte und Tätigkeiten“. Stein präzisiert in der Folge ihre Aussage, indem sie das Spüren an der „Schwelle“ situiert, wo „die Scheidung gattungsmäßig trennbarer seelischer Fähigkeiten und die Ausformung faßbarer Gebilde“ (KW 131) beginnt. Es geht ihr vor allem um „jenes erste Spüren dessen, was aus der Tiefe aufsteigt“ (KW 132). Es ist noch keine innere Wahrnehmung und gelingt nur bei Menschen, „die *in* ihrem Innersten und *von* ihrem Innersten *aus* leben“ (KW 132). Man könnte meinen, dass es genügt, die äusseren Ablenkungen einzugrenzen und aufmerksam auf das eigene Innere zu werden, um etwas vom Urleben der Seele zu spüren. Aber genau diese Möglichkeit wird von Stein in Frage gestellt, wenn sie in Bezug auf den Menschen sagt, dass er „sein Innerstes niemals ganz [durch-,schaut‘]. Es ist ein Geheimnis Gottes, das Er allein

³⁷ Stein schreibt den Ausdruck in Anführungszeichen, aber ohne Quellenangabe. Wahrscheinlich handelt es sich um einen biblischen Hinweis auf mehrere Bibelstellen. In ihrer Dionysius-Übersetzung bezieht sie sich auf eine wichtige Stelle im Hebräerbrief, wo Gott von Dionysius ‚klein‘ genannt wird, „sofern Er in alles eingeht und durch alles ungehindert hindurchgeht und wirkt und vordringt *bis zur Scheidung von Seele und Geist, Gelenk und Mark*, die Begierden und Gedanken des Herzens unterscheidend [Hebr 4, 12], ja alles Seiende“ (WGE 144, Übers. von DIONYSIUS, *De divinis nominibus* IX, 3; PG 3, 911f.). Der Sinn passt hier gut mit Steins Text zusammen, denn nach Hebr 4, 12 vermag nur Gott die Gedanken des Herzens zu unterscheiden. Siehe ebenfalls Ps 44 (43), 22, wo es heisst, dass nur Gott „die heimlichen Gedanken des Herzens“ kenne.

³⁸ Bis jetzt wurde meistens vom Fühlen der personalen Individualität gesprochen. Der Unterschied zwischen Fühlen und Spüren kann meines Erachtens analog zur Unterscheidung zwischen Fühlen und Gefühl in der Dissertation verstanden werden (siehe PE 117 [110]). Das Fühlen impliziert einen gefühlten Gegenstand, wohingegen das Gefühl oder das Spüren etwas von der Innerlichkeit der Person selbst offenlegt.

entschleiern kann, soweit es Ihm gefällt“ (KW 133). Mit dieser Aussage ist nicht nur gemeint, dass die Selbsterkenntnis an die Gotteserkenntnis gebunden ist, sondern auch, dass nur Gott diese doppelte Erkenntnis schenken kann, wie „es Ihm gefällt“ (KW 133).³⁹

Mit Johannes vom Kreuz geht Stein davon aus, dass Gott diese Erkenntnis insbesondere in der umgestaltenden, vergöttlichenden Vereinigung mit Gott schenkt. Sie untersucht diese Vereinigung in Abgrenzung zu einer natürlichen Vereinigung mit Gott, auf die Johannes in seinem *Aufstieg zum Berg Karmel* hinweist. Im zweiten Buch stellt Johannes die Frage: „Was ist die Vereinigung der Seele mit Gott?“⁴⁰ Ihm zufolge gibt es eine natürliche, wesenhafte Vereinigung aller Dinge mit Gott, durch die er sie im Sein erhält. Davon zu unterscheiden ist eine weiterführende, übernatürliche Vereinigung mit Gott durch Gnade und Liebe: Aber „die [Seelen], welche sich in diesem Stande [der Gnade und Liebe] befinden, besitzen Gnade und Liebe nicht in gleich hohem Grade; denn die einen stehen auf einer niedrigeren, andere auf einer höheren Stufe der Liebe“.⁴¹ Nach Stein sieht Johannes an dieser Stelle zwischen dem gnadenhaften Innewohnen Gottes in der Seele und der umgestaltenden Vereinigung lediglich einen Gradunterschied. Hier scheint Johannes die mystische Begnadung möglichst in die Nähe des üblichen christlichen Lebens zu rücken. Ein umstrittener Grund dafür könnte der Respekt vor der Inquisition sein, wie Stein im Anschluss an Baruzi und P. Silverio zu bedenken gibt (KW 145⁴²).

³⁹ Selbst wenn sich eine menschliche Person dem Teufel ausliefern würde, könne dieser „das Siegel dessen, was ihm verschlossen in die Hand gegeben wird, nicht erbrechen. Er kann nur zerstören, was ihm ewig verborgenbleibt“ (KW 134).

⁴⁰ JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg zum Berge Karmel*, Bd. 1, München: Theatiner 1927, 2. Buch, Kap. 4 Titel; siehe die neue Ausgabe, Bd. 4, Freiburg u.a.: Herder 1999: 2, 5 Titel; „Capitulo 5. En que se declara qué cosa sea unión del alma con Dios“ (*Subida* 2, 5; Ausgabe BAC¹⁴1994, S. 301).

⁴¹ JOHANNES VOM KREUZ, *Aufstieg zum Berge Karmel*, Bd. 1, S. 88f. (2. Buch, Kap. 4); siehe die neue Ausgabe, Bd. 4, Freiburg u.a.: Herder 1999: 2, 5, 4; „porque éste [ser sobrenatural] no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas están; y las que están, no en igual grado, porque unas [están] en más, otras en menos grados de amor“ (*Subida* 2, 5, 4; Ausgabe BAC¹⁴1994, S. 302).

⁴² Siehe BARUZI Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris: Salvator³1999 (1924), Buch 1: „Les textes“, S. 51-112 (S. 1-62). Stein benutzte die zweite Ausgabe von 1931; siehe *Obras completas de San Juan de la Cruz*, hg. von Silverio de Santa Teresa, 4 Bde., BMC 10-13, Burgos: Monte Carmelo 1929–1930: Stein verweist insbesondere auf die Einleitungen von P. Silverio (siehe Bd. 1, S. 218-234 über die Denunzierung der sanjuanistischen Werke an die Inquisition). In der heutigen Forschung wird das Inquisitionsargument wenigstens

Die Annahme eines Gradunterschiedes zwischen dem gnadenhaften Innewohnen und der umgestaltenden Vereinigung steht im Kontrast zu anderen Stellen bei Johannes. Beim Kommentar des Verses „Enthülle mir doch deine Gegenwart“ in der zweiten Ausgabe des *Geistlichen Gesangs* unterscheidet Johannes drei Arten der Gegenwart Gottes in der Seele analog zu den drei Wegen der Gotteserkenntnis in Steins Dionysius-Studie: die wesenhafte, die gnadenhafte und die geistig wirksame oder umgestaltende Gegenwart Gottes.⁴³ Hier handelt es sich nicht nur um einen Gradunterschied zwischen dem Innewohnen Gottes durch die Gnade und der Liebesvereinigung, sondern um etwas wesentlich Neues. Wie können wir dieses wesentlich Neue verstehen? Die Neuheit ist nicht von Gott her zu sehen, sondern von der menschlichen Person in ihrem Verhältnis zur Gegenwart Gottes in ihr. Neu ist „das tiefste Hineingezogenwerden in das göttliche Sein, das die Seele selbst vergöttlicht“ (KW 150⁴⁴). Natürlich ist auch im gnadenhaften Innewohnen Gott im Innersten der Seele zugegen, aber das Glaubensleben der Person vollzieht sich mittels der geistigen Tätigkeiten des Verstandes, des Willens und des Gedächtnisses. In der umgestaltenden Vereinigung vollzieht sich alles im Innersten der Seele, wohin das Ich gezogen wird.⁴⁵

Teresa von Avila kann uns auf der Suche nach weiterer Klarheit durch ihre unbefangenen Beschreibungen des inneren Lebens weiterhelfen (KW 142f.). Bei ihr kommt die Unterscheidung zwischen dem gnadenhaften Innewohnen und der mystischen Vereinigung insbesondere in den fünften Wohnungen deutlich zum Ausdruck. Nach Teresa ist die Vereinigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen „durch treues Mitwirken mit

nicht als alleiniger Grund angenommen (siehe HECKER Herbert, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg: Echter 1995, S. 179). Beispielsweise zitiert Johannes in der Überarbeitung des *Geistlichen Gesangs* die Schriftworte auch auf spanisch, was im damaligen Kontext als mutig zu bezeichnen ist. Motiv für die Änderungen dürften vor allem pädagogische Gründe sein.

⁴³ Siehe JOHANNES VOM KREUZ, *Geistlicher Gesang*, 11. Strophe, 1. Vers: „La primera [manera de presencia] es esencial [...]. La segunda presencia es por gracia [...]. La tercera es por afección espiritual“ (*Cántico B*, 11, 3; Ausgabe BAC¹⁴1994, S. 775f.).

⁴⁴ Diese neu eröffnete Tiefe verschiebt den Ausgangspunkt, den Vollzug und das Ziel der Vereinigung mit Gott ins Innerste der Seele. Auch die Erkenntnis und das Wollen bezieht sich auf Gott aus dem Innersten der Seele heraus (siehe KW 150f.).

⁴⁵ Diese Untersuchung Steins können wir hier nicht mehr weiterführen; siehe dazu HECKER Herbert, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, S. 203-215; siehe DE RUS Eric, „La structure de l'âme et les degrés de l'union à Dieu“, in: *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Paris: Cerf 2006, S. 110-124.

der Gnade zu erreichen [...]. Aber ebenso entschieden erklärt sie es für sinnlos, sich um jene Vereinigung [in der mystischen Gnade] zu bemühen, die Gott allein geben kann“ (KW 143). Die Unmöglichkeit, das Gebet der Vereinigung durch menschliche Bemühung zu erreichen, ist neu gegenüber der Möglichkeit, die Gnade mittels unserer Akte des Verstandes und des Willens wirksam werden zu lassen. Die mystische Vereinigung bezieht sich auch nicht auf unser seelisches Leben im Sinne der Fakultäten und ihrer Akte, sondern auf eine Berührung im Innersten der Seele, das uns natürlicherweise verschlossen bliebe. Mit ihren eigenen Worten sagt Stein dazu:

„Eine Berührung von Person zu Person ist nur im Innersten möglich; durch eine solche Berührung gibt eine Person der andern ihre Gegenwart kund. Wenn man also in dieser Weise sich innerlich berührt fühlt, so ist man mit einer Person in lebendiger ‚Führung‘. [...] [H]ier tritt der Quellpunkt des göttlichen Lebens (soweit man davon sprechen kann) mit dem Quellpunkt des menschlich-seelischen Lebens in Seinsberührung und wird dadurch als gegenwärtig spürbar. Dabei bleibt er aber noch im Dunkeln und verschlossen.“ (KW 149)

In der lebendigen ‚Führung‘ wird sowohl der göttliche als auch der menschliche Quellpunkt als gegenwärtig spürbar. Er gibt sich, obwohl im Dunkeln, zu erkennen: „[W]enn Gott sich ihr [der Seele] in der mystischen Vermählung hingibt, dann lernt sie Gott in einer Weise kennen, wie sie ihn vorher noch nicht gekannt hat und auf keinem andern Wege kennenlernen kann; sie hat auch ihre eigenen letzten Tiefen vorher nicht gekannt“ (KW 150). Wir sind wieder beim Leitmotiv der Entsprechung zwischen Selbst- und Gotteserkenntnis angelangt, wobei hier gewissermaßen sowohl die Selbst- als auch die Gotteserkenntnis als ‚mystisch‘ zu bezeichnen sind. In einer wichtigen Fussnote geht Stein darauf ein, dass diese Selbsterkenntnis nicht mit derjenigen der ersten Wohnungen bei Teresa verwechselt werden darf:

„Dieses Sichspüren in der Tiefe ist etwas anderes als die einfache Selbsterkenntnis, die die hl. Mutter in der ‚Seelenburg‘ schon der 1. Wohnung zuweist. Es ist ein ‚Innewerden‘ seiner selbst, ohne sich selbst gegenüberzutreten. Dabei bleibt das eigene Wesen geheimnisvoll, ebenso wie die Gegenwart Gottes darin. Das ‚Innerste‘ wird hier nicht eingeschränkt auf die ‚7. Wohnung‘, wo die Vermählung stattfindet, sondern für den ganzen Bereich des mystischen Geschehens genommen.“ (KW 153, Fussnote 322)

Die Selbsterkenntnis in den ersten Wohnungen bei Teresa bezieht sich auf das Bewusstsein der eigenen Würde und gleichzeitig der eigenen Misere. Diese Erkenntnis ist verstandesmäßig in einer Reflexion über unser

Menschsein erreichbar. Sie setzt voraus, dass wir uns innerlich gegenüber treten können und uns selbst zum Objekt werden. Nach Stein ist in der hier gemeinten ‚mystischen‘ Selbsterkenntnis mehr im Spiel: Es ist ein „Innewerden“ seiner selbst“ im Innersten, das nicht Frucht der eigenen Bemühung ist, sondern von Gott geschenkt werden kann in den mystischen Gnaden, die Teresa in den vierten bis siebten Wohnungen beschreibt. Gleichzeitig insistiert Stein, dass auch diese ursprünglichste Selbsterkenntnis weder das Geheimnis des eigenen Wesens noch das Geheimnis der Gegenwart Gottes darin lüftet. Die bleibende Dunkelheit hängt wohl damit zusammen, dass das Innewerden kein eigentlich intentionaler Akt ist, in welchem unser Innerstes als Objekt gegeben wäre. Vielmehr handelt es sich um ein „Sichspüren“, das die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt nicht zulässt.⁴⁶

Es geht um eine neue Weise der Erkenntnis, wie sie auch Johannes vom Kreuz untersucht hat. Er beschreibt die neue Erkenntnis der menschlichen Person im Kommentar der vierten Strophe der *Lebendigen Liebesflamme*. Die beiden Verse „Wie sanft und voller Liebe / In meinem Schoß erwachst Du“ (KW 179) interpretiert Johannes als das Erwachen des Sohnes Gottes in der Seele. Er sagt dazu:

„Und darin besteht das innige Entzücken dieses Erwachens, daß sie [die Seele] die geschöpflichen Dinge in Gott und nicht mehr durch dieselben Gott erkennt, sie erkennt die Wirkungen durch ihre Ursache und nicht die Ursache durch ihre Wirkungen. Diese letztere nennt man eine abgeleitete, während die erstere eine wesenhafte Erkenntnis ist“.⁴⁷

⁴⁶ Siehe KNAUP Marcus, „Die Person auf dem Weg ohne Weg zur Unio mystica. Edith Steins ‚Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz‘“, *Renovatio* 64 (2008) 41-55, hier 44f. Die Übereinstimmung hinterlässt eine Gewissheit, wie sie Teresa im Gebet der Vereinigung beschreibt: „Aber wie bleibt uns eine solche Gewißheit über das, was wir nicht sehen? Das weiß ich nicht, das sind Gottes Werke; aber ich weiß, daß ich die Wahrheit sage. Wenn nun jemand diese Gewißheit nicht hat, möchte ich nicht sagen, daß die ganze Seele mit Gott vereinigt gewesen, sondern nur irgendeine Kraft derselben, oder es hat irgendeine andere der vielen Arten von Gnaden stattgefunden, die Gott der Seele zu erweisen pflegt“ (TERESA, 5 *Moradas* 1, 11; Übers. von Alkofer, 1922, S. 107); von Stein teilweise zitiert: siehe KW 142.

⁴⁷ JOHANNES VOM KREUZ, *Lebendige Liebesflamme*, S. 131f. (4. Strophe); siehe die neue Ausgabe: 4, 5; spanisches Original: „Y éste es el deleite grande de este [Llama B: deste] recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y es otro esencial“ (*Llama A/B*, 4, 5; Ausgabe BAC¹⁴1994, S. 1030); von Stein teilweise zitiert: siehe KW 179.

Das Erwachen des Sohnes Gottes in der Seele und die Vereinigung mit ihm reinigt die Erkenntnisfähigkeit, die immer mehr Anteil an der göttlichen Erkenntnis erhält, aber unter Wahrung der Geschöpflichkeit des Erkennenden. Es bedeutet angewandt auf unsere Frage, dass die mit Gott vereinte Person sich und andere Personen durch Gott erkennt. Es ist in gewisser Weise eine Erkenntnis von uns und anderen Personen, so wie Gott uns kennt.⁴⁸ Auch wenn wir uns *durch* Gott erkennen, so geschieht dies notwendigerweise im Rahmen unserer Erkenntnismöglichkeiten, die sich aber mit dem Fortschreiten der Vereinigung verfeinern. Gott und wir kennen dieselbe Realität: das Innerste unserer Seele und damit auch ihre Individualität. Aber für Gott ist ganz offenbar, was von uns dunkel gespürt wird.

2. Systematisierung und Auswertung

Aus den untersuchten geistlichen Schriften Edith Steins entnehmen wir zwei Ideen, die uns in ihrer Kombination den Schlüssel für die anstehende Auswertung liefern. Zum einen die hauptsächlich im Anschluss an Teresa und Johannes vom Kreuz aufgezeigte Zusammengehörigkeit zwischen Selbst- und Gotteserkenntnis, und zum anderen die drei Ebenen der Gotteserkenntnis bei Dionysius und der Vereinigung mit Gott bei Johannes. Beide Ideen ergeben zusammengenommen, dass auch die Selbsterkenntnis, oder allgemeiner die Erkenntnis von menschlichen Personen und ihrer Individualität, analog zur Gotteserkenntnis auf drei Ebenen situiert werden kann, wie in der folgenden Figur ersichtlich wird:⁴⁹

⁴⁸ Es ist hier nicht gesagt, dass es möglich sei, *als* Gott, sondern *durch* Gott zu erkennen. Es ist damit keine Vermischung der Personen gemeint. Es handelt sich vielmehr um „ein Einswerden der Personen, das ihre Selbständigkeit nicht aufhebt, sondern gerade zur Voraussetzung hat“ (KW 150).

⁴⁹ Die Details dieser Figur werden in der anschließenden Auswertung noch deutlicher herausgearbeitet.

	<i>Gotteserkenntnis (nach WGE 38)</i>	<i>Erkenntnis menschlicher Personen und ihrer Individualität</i>
<i>Philosophische Annäherung</i>	Natürliche Gotteserkenntnis · Existenz und Attribute Gottes	Natürliche Erkenntnis menschlicher Personen und ihrer Individualität · Tatsache der Individualität des Selbstandes und des einzigartigen Wesens ⁵⁰
<i>Theologische Annäherung</i>	Glaube als ‚gewöhnlicher‘ Weg übernatürlicher Gotteserkenntnis · Trinität, Menschwerdung	Erkenntnis menschlicher Personen und ihrer Individualität aus dem Glauben · Ihr Sinn, Ursprung und Ziel
<i>‚Mystische‘ Annäherung</i>	Übernatürliche Erfahrung als ‚ausserordentlicher‘ Weg übernatürlicher Gotteserkenntnis · Spüren der Gegenwart Gottes im Innersten der Seele	Erkenntnis menschlicher Personen und ihrer Individualität wie in der mystischen Erfahrung oder durch mystische Erfahrung · Spüren von sich selbst im Innersten der Seele

Fig. 17 Die Analogie zwischen Gotteserkenntnis und die Erkenntnis menschlicher Personen in den geistlichen Texten Steins.

Es kann sich *erstens* um eine natürliche, philosophische Erkenntnis der menschlichen Person und ihrer Individualität handeln, wie wir sie im Frühwerk, aber auch in diesem zweiten Teil verfolgten. Im Verhältnis zum Frühwerk ist vor allem neu, dass Stein ihre phänomenologischen Untersuchungen in einem metaphysischen Kontext situiert und implizit auf eine Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Metaphysik abzielt. Es kann sich *zweitens* um eine Erkenntnis der menschlichen Person aus dem Glauben handeln.⁵¹ Der Glaube in der Frage nach der personalen Individualität ist eine neue Quelle gegenüber dem Frühwerk, und an mehreren Stellen wurde deutlich, wie Stein Schriftzitate, die Lehre von der *imago Dei* oder vom *Corpus Christi mysticum*, aber auch den Glauben an die Schöpfung der menschlichen Geistseele in ihre Untersuchungen einbezog, um auf die Fragen nach dem Sinn, dem Ursprung und dem Ziel zu ant-

⁵⁰ Es müsste weiter geklärt werden, wie weit dieses Verständnis der menschlichen Person und ihrer Individualität indirekt durch die Untersuchungen in der Trinitätslehre und in der Christologie im vierten und fünften Jahrhundert ermöglicht wurde.

⁵¹ In Bezug auf die menschliche Person kann philosophisch und aus dem Glauben heraus nach dreierlei gefragt werden: nach der individuellen menschlichen Person, nach der menschlichen Person überhaupt und nach der Menschheit (siehe WIM 5). Wir interessieren uns in dieser Arbeit besonders für die Frage nach der individuellen menschlichen Person.

worten. Es kann sich *drittens* um eine Erkenntnis der personalen Individualität handeln, die der mystischen Gotteserfahrung verwandt ist und die sich uns in der vorausgehenden Untersuchung der geistlichen Texte aufgedrängt hat.

2.1 Die philosophische Annäherung

Im ganzen zweiten Teil stellten wir fest, dass sich Stein mit der scholastischen Gedankenwelt und insbesondere mit Thomas auseinandersetzte und dass diese Auseinandersetzung in ihre philosophische Untersuchung der personalen Individualität eingeflossen ist. Um zu zeigen, dass sich Stein bemühte, auch von Scholastikern verstanden zu werden, verweisen wir auf die Standardwerke von Jorge Gracia zur Frage nach der Individualität.⁵² Es geht ihm nicht nur um eine Geschichte des Problems im Mittelalter seit Boethius, sondern er hat auch einen Bezugsrahmen für die Fragestellung in terminologischer und thematischer Hinsicht geschaffen.⁵³

In terminologischer Hinsicht weist Gracia darauf hin, dass drei verschiedene Realitäten auch terminologisch auseinanderzuhalten sind: *erstens* der individuelle Gegenstand (Individuum), *zweitens* der Prozess, in dem ein Gegenstand seine individuelle Bestimmtheit erhält (Individuation) und *drittens* das Charakteristikum oder die Charakteristiken, das oder die den Gegenstand als individuellen auszeichnen (Individualität).⁵⁴ Bei Stein finden wir diese drei Unterschiede im Hinblick auf die menschliche Person: Das Individuum bezeichnet die konkrete menschliche Person.⁵⁵ Die Individuation bezieht sich auf die Gesamtheit der inneren und äusseren Einflüsse im Werden der Person: den Selbststand, die einzigartige Qualität des Wesens, die Fähigkeiten und die Lebenskraft sowie die Akte, die Disposition des Leibes und die Umwelteinflüsse.⁵⁶ In der für uns

⁵² Die Frage bezieht sich bei Gracia allgemein auf alle Gegenstände.

⁵³ GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages* (siehe Fussnote 12 auf S. 238); *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, New York: State University of New York Press 1988; GRACIA Jorge J.E. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, New York: State University of New York Press 1994.

⁵⁴ GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, S. 18-21; *Individuality*, S. 2-8.

⁵⁵ Stein sieht keine Opposition zwischen Individuum und Person wie etwa Maritain. Vielmehr ist die menschliche Person ein Individuum mit einer besonderen Art von Individualität, welche die anderen Gegenstände nicht haben; siehe PAOLINELLI Marco, „Natura, spirito, individualità in Edith Stein“, S. 80f.

⁵⁶ Siehe in der Untersuchung von *Potenz und Akt* die Fig. 12 auf S. 196.

zentralen Frage nach der Individualität haben wir je nach der Bedeutung des Wortes zweierlei verstanden: Als Ungeschiedenheit ist der Selbstand der menschlichen Person und als Unmittelbarkeit die einzigartige Qualität des menschlichen Wesens gemeint.

In thematischer Hinsicht unterscheidet Gracia sechs Problemkreise, welche die Frage nach der Individualität in logischer, metaphysischer, erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Hinsicht angehen.⁵⁷ Logisch betrachtet geht es Gracia um die Intension von Individualität (Was charakterisiert ein Individuum als Individuum?). In metaphysischer Hinsicht unterscheidet er drei Problemkreise: die Extension der Individualität (Welche Gegenstände haben Individualität?), den ontologischen Status der Individualität (Wie verhält sich die Individualität zur allgemeinen Natur?) und das Individuationsprinzip⁵⁸ (Was verursacht in den verschiedenen Arten von Individuen die Individualität?). In erkenntnistheoretischer Hinsicht geht es um die Frage der Erkennbarkeit der Individualität (Wie erkennen wir Individuen in ihrer Individualität?) und in sprachphilosophischer Hinsicht um das Benennen von Individuen (Wie verweisen Eigennamen und Indexikalien auf individuelle Gegenstände?).

In dieser Arbeit sind nicht alle von Gracia genannten Problemkreise gleichermaßen relevant. Beispielsweise ist der erste metaphysische Problemkreis zur Extension für unsere Arbeit sekundär, weil wir konkret nach der menschlichen Person fragen und nicht danach, ob beispielsweise auch Akzidenzien Individualität haben.⁵⁹ Auch den letzten Problemkreis zur Sprachphilosophie haben wir bei Stein nicht eingehender untersucht. Wir haben lediglich darauf hingewiesen, dass die Eigennamen unserer Sprache nichts über das Individuum an und für sich aussagen, sondern nur auf es verweisen können.⁶⁰

⁵⁷ Die Klassifizierung von 1982 in seinem Buch zum Problem der Individuation im frühen Mittelalter übernimmt er auch in seinen späteren Schriften: siehe GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, S. 21-54; *Individuality*, S. 8-26; GRACIA Jorge J.E. (Hg.), „Introduction: The Problem of Individuation“, in: *Individuation in Scholasticism*, S. 3-17.

⁵⁸ Eigentlich müsste nach der obigen Terminologie vom Individualitätsprinzip gesprochen werden, wie das beispielsweise Roland-Gosselin in seiner Untersuchung tut (siehe ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, „Le principe de l'individualité“, in: *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, S. 51-134 und im Kapitel über *Endliches und ewiges Sein* die Fussnote 31 auf S. 242).

⁵⁹ Freilich sind auch diese Fragen immer wieder angetönt worden, etwa in der Frage nach der Individualität von idealen Gegenständen (beispielsweise das bestimmte Dreieck ABC).

⁶⁰ Nach Stein verhält es sich anders beim neuen Namen, der uns von Gott geschenkt

Die anderen Problemkreise dagegen betreffen auch konkret die Ausarbeitungen dieses zweiten Teils. So haben wir in Bezug auf den logischen Problemkreis gesehen, dass Stein in *Endliches und ewiges Sein* ausgehend von zwei Charakteristiken bei Thomas – Ungeschiedenheit und Unmittelbarkeit – zu ihrem Verständnis gelangt. Diese Charakteristiken bilden denn auch die Ausgangslage für ihre metaphysischen Fragen. Die Frage nach dem ontologischen Status der Individualität im dritten Problemkreis hängt damit zusammen, wie in der menschlichen Person die allgemeine, geschlechtliche und individuelle Natur zueinander gehören. Nach Stein handelt es sich nicht nur um eine begriffliche Unterscheidung, sondern in der konkreten Person ist immer auch das Allgemeine gegenwärtig, so dass das Allgemeine vom Geschlechtlichen und Individuellen bereichert wird.⁶¹ Der vierte Problemkreis zum Individuationsprinzip bildet das Hauptinteresse der mittelalterlichen Philosophen. Bei Stein haben wir gesehen, dass das Individuationsprinzip einen formal-numerischen und einen material-qualitativen Aspekt hat. Grundlegend ist die formal-numerische Individualität, die in allen Gegenständen auf demselben Prinzip beruht, und die Stein im Selbstand der Gegenstände erblickt.⁶² Dies bedeutet, dass nur selbständige Gegenstände individuell sind. Zusätzlich ist die material-qualitative Individualität, die je nach Seinsgebiet verschieden ist, zu berücksichtigen. Im Hinblick auf die menschliche Person haben wir gesehen, wie Stein eine Qualität erblickt, welche das allgemein-menschliche Wesen einzigartig macht.⁶³ Der fünfte erkenntnistheoretische Problemkreis zur

wird (siehe Offb 2, 17).

⁶¹ Diese Bereicherung könnte man so verstehen, dass es in der allgemeinen und geschlechtlichen Natur gewisse Parameter gibt, die erst im Individuum gefüllt werden, so ähnlich wie in einer Tabelle offene Felder ausgefüllt werden. Die Überzeugung, dass das Individuum ontologisch reicher als das Allgemeine ist, konnte Stein auch bei Scotus vermittelt durch Meßner finden; siehe MEßNER Reinhold-Oswald, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, S. 19.

⁶² Diese Theorie wird von Gracia in seiner Aufzählung nicht genannt. Am ehesten kommt Steins Auffassung in die Nähe dessen, was er existentielle Individuation nennt (GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, S. 45). Daneben nennt Gracia noch weitere Möglichkeiten für das Individuationsprinzip von Substanzen. Danach könne ein Gegenstand durch ein Bündel an Charakteristiken (Bündeltheorie), durch Akzidentien, durch das Wesen oder durch externe Einflüsse individuiert werden (S. 39-46).

⁶³ Das $\rho\acute{o}\iota\nu\omicron\nu$ ist nach Stein das absolut einzigartige Moment (siehe EES 420), welche das ganze Wesen färbt. Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie die weiteren sinnlichen und geistigen Eigenschaften individuiert werden. Es könnte ein doppelter Einfluss von innen durch die wesentliche Qualität und von aussen durch die materielle und genetische Disposition angenommen werden.

Unterscheidbarkeit der Individuen voneinander ist bei Stein besonders interessant. Zwar sind zwei menschliche Personen bereits durch ihre Stellung in Raum und Zeit unterscheidbar. Aber wenn es um die Erkennbarkeit des Selbstandes und des Wesens geht, dann reichen diese Kriterien nicht aus. Vielmehr muss hier in einer phänomenologischen Perspektive auf das Bewusstseinsleben verwiesen werden, in dem sich der Selbstand und das Wesen bekunden können.

Steins Lösungsansatz lässt sich je nach Problemkreis mehr oder weniger in die von Gracia genannten Lösungsvorschläge einordnen. Aber damit ist eigentlich nur gezeigt, dass Stein philosophisch betrachtet nicht in einer isolierten Welt lebt und dass folglich ein Dialog mit mittelalterlichen Autoren möglich ist. Über ihre eigentliche Leistung ist damit noch nichts ausgesagt. Diese besteht nämlich vor allem darin, wie die verschiedenen Problemkreise zueinander stehen. Gracias Klassifizierung ist seiner Meinung nach logisch geordnet: Die erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Fragestellungen bauen auf den logischen und metaphysischen auf.⁶⁴ Bei Stein ist es umgekehrt: Die erkenntnistheoretische oder phänomenologische Untersuchung ist Bedingung dafür, dass die metaphysische Untersuchung nicht in eine Spekulation ohne Bezug zur menschlichen Erfahrung ableitet. Das Kriterium für die Qualität einer metaphysischen Theorie ist die Möglichkeit, dass sich die postulierte Realität phänomenologisch bekundet.

Wir fragen danach, wie sich der Selbstand und die einzigartige Qualität des Wesens bekunden können. Unsere These ist, dass Stein bereits in ihrer Dissertation den später ausführlich entfalteten Doppelsinn der Individualität erkannte und ihn dann in einer metaphysischen Perspektive ausarbeitete. In Bezug auf den Selbstand der menschlichen Person haben wir im Anschluss an Stein gesehen, dass er vom Wesen abhängt, dessen Träger oder Leerform er ist.⁶⁵ Der Selbstand einer menschlichen Person wird somit charakterisiert durch die Vernunftbegabtheit und Freiheit des menschlichen Wesens, was sich darin zeigt, dass der menschliche Selbstand zum Bewusstsein erhoben wird. Ihre Theorie des Selbstandes ist folglich nichts anderes als das metaphysische Korrelat dessen, was sie bereits in ihrer Dissertation mit der Individualität des reinen Ich meinte:

⁶⁴ Siehe GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, S. 21.

⁶⁵ In *Potenz und Akt* machte Stein zunächst die Verbindung zwischen dem (reinen) Ich und dem Sein oder – im Anschluss an Thomas – dem Seinsakt (siehe PA 86). Erst in ihrer theologischen Anthropologie stösst sie auf den Begriff ‚Subsistenz‘ (siehe WIM 7 u. 87-89) oder ‚Selbstand‘ (siehe EES 399).

„Was besagt diese Individualität [des reinen Ich]? Zunächst nur, daß es ‚selbst‘ ist und kein anderes. Diese ‚Selbstheit‘ ist erlebt und Fundament alles dessen, was ‚mein‘ ist“ (PE 54 [41]). Das Bewusstsein, ich selbst und kein anderer zu sein, bekundet mir meine Selbständigkeit und meine formale Individualität. Der Selbststand ist folglich die ontologische Voraussetzung für das Selbstbewusstsein. Stein unterscheidet sich damit von Thomisten, die gerne das Bewusstsein auf das menschliche Wesen und nicht auf den Selbststand zurückführen.⁶⁶ Die Wichtigkeit von Steins Auffassung besteht darin, dass sie die Verschiedenheit und gleichzeitig die Abhängigkeit des Selbstandes und des menschlichen Bewusstseins vom menschlichen Wesen aufzeigt: Ich *habe* Leib und Seele und ich *bin* von meinem Leib und meiner Seele abhängig.

In ihrer Dissertation sprach Stein von der Selbstheit des reinen Ich, weil sie das Wort ‚Individualität‘ für die qualitative Beschaffenheit des Bewusstseinsstroms behalten wollte (PE 55 [42]). Hier kommen wir zum phänomenologischen Hintergrund der einzigartigen Qualität des menschlichen Wesens. Die Einzigartigkeit des Bewusstseinsstroms ist eine phänomenologische Evidenz, und schon der räumliche Standpunkt reicht dafür aus. Doch in ihrer Suche nach Klarheit geht es Stein darüber hinaus um den Beitrag der inneren Bedingungen für die Einzigartigkeit des Bewusstseinsstroms. In ihrer *Einführung in die Philosophie* schrieb sie zum ersten Mal von einem letzten qualitativen Moment (EPH 134), das sich in der individuellen Färbung der Bewusstseinsakte bekunden könne. Diese Einsicht hat Stein später in einer metaphysischen Sichtweise vertieft. Besonders wichtig sind in dieser Hinsicht ihre Untersuchungen zum *Quale* in *Potenz und Akt* (PA 255-263) sowie zum *ποῖον* (Wie) in *Endliches und ewiges Sein* (EES 420). Diese wesentliche Qualität bekundet sich in der Färbung der Bewusstseinsakte, sie ist aber auch bereits als solche ‚spürbar‘, wenn wir ganz bei uns selbst sind (EES 420). Diese Erkenntnis bleibt notwendigerweise begrenzt, wie Stein an einer noch nicht zitierten Stelle in *Endliches und ewiges Sein* zu verstehen gibt: „Was und wie sie [die Seele] ist, das spürt die Seele⁶⁷ in ihrem Inneren, in jener dunklen und

⁶⁶ So behauptet etwa Emery, dass ich sowohl mein Leib als auch meine Seele *bin* (siehe EMERY Gilles, „L’unité de l’homme, âme et corps, chez S. Thomas d’Aquin“, S. 61; siehe Fussnote 49 auf S. 174). Stein dagegen sagte: „Ich *habe* Leib und Seele“ (WIM 88). In diesem Unterschied liegt die Vermittlung Steins zwischen scholastischer und phänomenologischer Philosophie.

⁶⁷ Hier ist mit der Seele das persönliche Ich gemeint. Die Äquivokation mag dadurch erklärt werden, dass das persönliche Ich „im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause“ (EES 370) ist.

unsagbaren Weise, die ihr das Geheimnis ihres Seins *als* Geheimnis zeigt, ohne es zu enthüllen“ (EES 372). Mit der Rede vom Geheimnis unseres Seins, die Stein auch in ihren Vorträgen immer wieder verwendete, ist die grundlegende Offenheit für eine theologische und geistliche Annäherung an die Frage gegeben.

2.2 Die theologische Annäherung

Edith Stein verweist in den Schriften nach ihrer Taufe gerne auf Schriftzitate, um ihr Verständnis der personalen Individualität zu stützen. In diesem Sinn interpretiert sie das Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14-30//), die paulinische Rede von den Gnadengaben (1 Kor 12, 4) und die Rede vom neuen Namen (Offb 2, 17). Bei unseren exegetischen Hinweisen auf diese Schriftworte wurde deutlich, dass Steins Interpretation zwar nicht notwendig, aber mit Gründen vertretbar ist. Das Psalmwort der von Gott gebildeten Herzen (Ps 33 [32], 15) interpretiert Stein im Sinne der Schöpfung jeder Geistseele durch Gott. Dieser Glaube an den göttlichen *Ursprung* der personalen Individualität wird bei Stein immer wieder erwähnt und als Argument für ihre Auffassung verstanden. Sie kann sich nicht vorstellen, dass Gott identische Geistseelen erschaffen würde, die nur durch andere Einflüsse (Erbanlage der Eltern, materielle Disposition bereits im Mutterleib, weitere Umstände) individuiert würden.⁶⁸

Die Fragen nach dem *Sinn* und dem *Ziel* der personalen Individualität thematisierte Stein mit Hilfe von zwei theologischen Lehren mit biblischem Ursprung, die Stein mit der Frage nach der Individualität zusammenbrachte. Es handelt sich um die Lehre der *imago Dei* (Gen 1, 26f.) und des *Corpus Christi* (beispielsweise Röm 12, 4f.; 1 Kor 12). In Bezug auf die erstgenannte Lehre wird häufig untersucht, inwiefern jede menschliche Person nach dem Abbild Gottes geschaffen ist. Meistens wird diese Abbildhaftigkeit im Sinne einer trinitarischen Struktur der menschlichen

⁶⁸ Die Unterscheidung von Angeborenem und Vererbtem wird von Stein ebenfalls thematisiert. Die Frage geht zurück auf die theologischen Debatten, in denen insbesondere Augustinus nicht entscheiden wollte, ob die Geistseele von Gott (Kreatianismus) oder von den Eltern (Generatianismus) komme; siehe SCHULTE Raphael, Art. „Kreatianismus“, LThK 6 (1997) col. 433f. und Art. „Generatianismus“, LThK 4 (1995) col. 449f.; siehe OTT Ludwig, „Der Ursprung der einzelnen Menschenseele“, in: Grundriss der katholischen Dogmatik, S. 119-122. Aus diesen Quellen geht hervor, dass die direkte Erschaffung der Geistseele durch Gott an und für sich nie als Dogma definiert wurde, aber aus der Verwerfung von anderen Positionen folgert werden kann; siehe Fussnote 60 auf S. 136.

Person (zum Beispiel Leib-Seele-Geist, drei geistige Fakultäten) interpretiert. Bei Stein finden wir diese Sichtweise insbesondere im siebten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* im Anschluss an Augustinus und Thomas. Doch weil dabei jede Person aufgrund ihres allgemein-menschlichen Wesens als Abbild der Trinität betrachtet wird, ist uns diese Sichtweise bei der Frage nach der personalen Individualität weniger behilflich. Diesbezüglich ist eine zweite Sichtweise der *imago Dei* wichtiger, die wir bei Stein bereits in ihren Vorträgen fanden, und wonach die ganze Menschheit Abbild der Trinität ist. Zwar ist die Einheit der Trinität viel grösser als die Einheit der Menschheit, denn es gibt nur ein einziges göttliches Wesen, das die drei göttlichen Personen gemeinsam tragen, wohingegen jede menschliche Person ihr eigenes menschliches Wesen trägt. Dennoch haben auch die menschlichen Personen untereinander eine Einheit, insofern sie durch ihr allgemeines Wesen zur einen Menschheit gehören. In unserer Fragestellung ist wichtig, was diese Sichtweise impliziert. Denn wenn die Menschheit Abbild der Trinität ist, dann ist zugleich jede menschliche Person Abbild einer göttlichen Person.⁶⁹ Damit ist die Analogizität des Personbegriffs angedeutet, wie sie bereits in der Auswertung des Kapitels über *Endliches und ewiges Sein* angesprochen wurde.⁷⁰ An dieser Stelle bleibt zu zeigen, was dieses Verständnis für die Frage nach der Individualität der Person bedeutet. Wenn nämlich die Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Person ernst genommen wird, dann hat sie auch für die Frage nach ihrer Individualität eine Bedeutung.⁷¹

Die Individualität der Person haben wir in Bezug auf den individuellen Selbststand und in Bezug auf das individuelle Wesen untersucht. Jede menschliche Person ist numerisch individuiert durch ihren Selbststand und jede göttliche Person ist individuiert durch ihre subsistierende Beziehung zu den anderen göttlichen Personen. Die *major dissimilitudo* ist hier, dass die göttlichen Personen nicht unabhängig voneinander sind, weil sie nur

⁶⁹ Freilich ist auch hier wieder der Unterschied festzuhalten, dass es in der Trinität nur drei göttliche Personen gibt, wohingegen die Menschheit aus einer offenen Vielzahl von menschlichen Personen besteht.

⁷⁰ Siehe im Kapitel über *Endliches und ewiges Sein* die Fussnote 148 auf S. 285.

⁷¹ Thomas geht zwar wie Boethius von der Analogie des Personbegriffs aus, doch in Bezug auf das Individuationsprinzip lässt er die *major dissimilitudo* spielen. Die Individualität in der boethianischen Definition sei in Gott durch die Unmittelbarkeit des Wesens und bei den Menschen durch die Materie bedingt (siehe THOMAS, ST Ia, q. 29, a. 3 ad 4). Problematisch ist bei dieser Erklärung, dass die Unmittelbarkeit des Wesens nur die Individualität der Trinität, nicht aber jeder einzelnen göttlichen Person herausstellt.

durch die gegenseitigen Beziehungen subsistieren.⁷² In ihren Beziehungen kommen daher sowohl die Individualität als auch die wechselseitige Abhängigkeit der göttlichen Personen zum Ausdruck. Im Hinblick auf das Wesen ist jede menschliche Person individuiert durch das, was wir mit Stein *Quale*, ποῖον und Strahl des göttlichen Wesens genannt haben. Doch das menschliche Wesen ist nicht absolut individuell, da Allgemeines und Individuelles in ihm zusammenkommen. Das göttliche Wesen dagegen ist immer schon individuell: Es gibt ein einziges, einzigartiges und einfaches göttliches Wesen, das an nichts Allgemeinerem teilhaben könnte. Man könnte zunächst meinen, dass Steins Sichtweise rein philosophisch ist, bevor sie anschliessend (mehr oder weniger künstlich) versucht, einen Bezug zur Trinitätslehre herzustellen. Doch tatsächlich stellen wir fest, dass Stein erst in der Auseinandersetzung mit der Lehre von der hypostatischen Union auf das stösst, was sie in ihrer theologischen Anthropologie ‚Subsistenz‘ (WIM 7. 83-90) und in *Endliches und ewiges Sein* ‚Selbststand‘ nennt (EES 398-413). Gleichzeitig interpretiert sie diese Subsistenz bereits in der theologischen Anthropologie auf ihre persönliche Weise, indem sie die Subsistenz anders als Thomas und Scheeben nicht mit der individuellen Substanz gleichsetzt, sondern sie abstraktiv vom Wesen scheidet. Diese eigenständige Interpretation der Glaubenslehre führt Stein zu ihrer Auffassung der personalen Individualität in *Endliches und ewiges Sein*. Es bedeutet, dass Stein, ausgehend von ihrem Verständnis des Verhältnisses von Person und Wesen in Gott, zu ihrem Verständnis der menschlichen Person und ihrer Individualität gelangt. Sie ist diesbezüglich überzeugt, dass „die Lehre von der hypostatischen Union dazu beigetragen [habe], den Aufbau des menschlichen Individuums zu erleuchten“ (WIM 90).

Die Abbildlichkeit zwischen göttlichen und menschlichen Personen wird noch verstärkt im Hinblick auf die Menschwerdung. Es ist nicht allgemein die Menschwerdung Gottes oder einer göttlichen Person, sondern die Menschwerdung des Sohnes Gottes, in der wir einen Hinweis auf die Verwandtschaft zwischen dem Sohn und den Menschen erkennen.⁷³ Wir kommen damit zur Lehre vom *Corpus Christi*, welche die

⁷² In der Frage, ob diese Sichtweise auch für die menschlichen Personen gelte, hat Stein schon in ihrer Dissertation die Individualisierung des eigenen Ich durch ein fremdes abgelehnt. Das Ich ist ‚es selbst‘, auch wenn seine Selbstheit erst gegenüber der Andersheit des anderen zur Abhebung kommt (siehe PE 54 [41]). Stein insistiert mehr als andere Denker wie Levinas oder Buber darauf, dass der Selbststand für die zwischenmenschlichen Beziehungen vorausgesetzt ist.

⁷³ „Denn wenn von der Menschwerdung Gottes die Rede ist, fällt heutzutage theolo-

Verbundenheit aller Menschen mit Christus ausdrückt.⁷⁴ Als Stein bereits Karmelitin war, wurde die Frage nach dem Leib Christi zum vielbeachteten Thema, das sie wohl vor allem vermittelt durch Scheeben und Przywara aufgenommen hatte,⁷⁵ und das nach ihrem Tod auch im Lehramt, insbesondere in der Enzyklika *Mystici corporis* und in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* des zweiten Vatikanischen Konzils,⁷⁶ eine grosse Rolle spielte. Zunächst ging Stein in ihrer theologischen Anthropologie im Anschluss an Thomas davon aus, dass Christus das Haupt seines Leibes der Gnade nach ist (WIM 91⁷⁷). Christus als der Lebensquell lässt durch seine Menschheit das Gnadenleben auf die Menschen überfließen. In *Endliches und ewiges Sein* betrachtet Stein Christus nicht nur in Bezug auf die Gnade, sondern auch in Bezug auf die menschliche Natur als Haupt (EES 438f.). In dieser Perspektive versteht Stein „die Erschaffung des ersten Menschen schon als ein Beginn der Menschwerdung Christi“ (EES 438), das heisst als eine Teilhabe an der menschlichen Natur Christi. Sie greift damit einer möglichen Interpretation von *Gaudium et spes* vor, wo es heisst, dass durch die Inkarnation die menschliche Natur „auch in uns zu erhabener Würde erhöht worden [sei]. Denn er, der Sohn

gisch und religiös der Blick nur auf die Tatsache, daß ‚Gott‘ Mensch geworden ist, daß ‚eine‘ Person (der Trinität) Fleisch angenommen hat, nicht aber darauf, daß diese Person eben gerade die des Logos ist“ (RAHNER Karl, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘“, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln: Benziger 1964 (1960), S. 103-133, hier S. 105, siehe ebenfalls S. 109); ausführlicher in: „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln: Benziger 1967, S. 317-401.

⁷⁴ Bekanntlich werden drei verschiedene Bedeutungen unterschieden: Der Leib Christi *erstens* als der historische Leib Jesu, *zweitens* als der eucharistische Leib und *drittens* als die Kirche oder noch allgemeiner die Menschheit (siehe Kohlenberger Helmut K., Art. „Corpus mysticum“, HWP 1 (1971) col. 1036). Mit Stein konzentrieren wir uns auf die dritte Bedeutung. Siehe ebenfalls die Fussnote 109 auf S. 268 zum *corpus mysticum* nach der historischen Studie von de Lubac.

⁷⁵ Siehe die Fussnoten 35f. auf S. 126 im Kapitel zu den Übersetzungen und Vorträgen, sowie die Fussnoten 108f. auf S. 268 und 111f. auf S. 269 im Kapitel über *Endliches und ewiges Sein*.

⁷⁶ Siehe DH 3800-3822 (Enzyklika *Mystici corporis*, 1943) und DH 4322 (*Gaudium et spes* 22, 1965).

⁷⁷ Stein zitiert THOMAS, *De veritate*, q. 29, a. 4 (siehe QDV II, 855-860): „Kommt die Gnade des Hauptes Christus der menschlichen Natur nach zu?“ Nach Thomas ist die Gottheit die Erstursache und die Menschheit das Werkzeug des Überfließens der Gnade auf die Glieder seines Leibes, das heisst die Kirche (siehe QDV II, 856f.).

Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung⁷⁸ gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (GS 22, §2, DH 4322). Bevor der Konzilstext vom Erlösungswerk Christi und vom Leben im Geist spricht, geht es um die Voraussetzung dafür, nämlich dass wir mit dem Sohn Gottes durch dieselbe menschliche Natur vereinigt sind. Diesen Aspekt der Menschwerdung spitzte Ratzinger in seinem Konzils-Kommentar wie folgt zu:

„Man wird wohl sagen dürfen, daß hier [GS 22] erstmals in einem lehramtlichen Text ein neuer Typus einer ganz christozentrischen Theologie auftritt, die von Christus her Theologie als Anthropologie wagt und dadurch gerade erst radikal theologisch wird, indem sie über Christus auch den Menschen in die Rede von Gott einbezieht, die tiefste Einheit der Theologie aufdeckend“.⁷⁹

Diese Sichtweise macht plausibel, warum Steins anthropologische Fragestellung eine theologische Dimension hat. Bei Ratzinger geht es darum, wie die Theologie von der Anthropologie her neu gedacht werden müsse, wohingegen bei Stein die radikale Zusammengehörigkeit von Theologie und Anthropologie in der Perspektive ihrer christlichen Philosophie dazu führt, die Anthropologie von der Theologie her zu beleuchten. Wir sehen diese theologische Dimension bei Stein insbesondere in der Frage nach dem Urbild der personalen Individualität, die in der Fülle der menschlichen Natur Christi vorgebildet sei. Die Überzeugung der Zusammengehörigkeit aller qualitativen Individualitäten in Christus zeigt von der theologischen Seite her, dass die Individualität die Bedingung der Möglichkeit aller Gemeinschaft ist. Das Geheimnis der einzelnen Person und der ganzen Menschheit erhellt sich endgültig erst im Geheimnis des Gottmenschen, wie das in *Gaudium et spes* (GS 22, §1, DH 4322) hervorgehoben wurde. In der theologischen Perspektive wird der Geheimnischarakter der Individualität somit nicht beseitigt, sondern stärker herausgearbeitet, denn unsere Individualität führt zurück zu den Glaubensgeheimnissen, in denen ihr Sinn verborgen liegt. Wenn wir jetzt nach dem Eindringen in das Geheimnis der personalen Individualität fragen, dann können wir uns nicht auf die theoretische Berücksichtigung der Glaubensgeheimnisse beschränken. Das Eindringen in das Geheimnis der Individualität führt uns zur mystischen Erfahrung.

⁷⁸ Im Anschluss an Stein wird in dieser Arbeit üblicherweise der Begriff ‚Menschwerdung‘ verwendet.

⁷⁹ RATZINGER Joseph, „Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, S. 350.

2.3 Die ‚mystische‘ Annäherung

In ihren Vorträgen betonte Edith Stein immer wieder, dass uns die eigene und die fremde Individualität nicht gänzlich erkennbar sei und sich uns als Geheimnis bekunde.⁸⁰ Die beschreibende Untersuchung der geistlichen Texte machte uns die Schwierigkeit der Erkennbarkeit der personalen Individualität noch eindringlicher bewusst. Wir können aufgrund der philosophischen Untersuchungen sagen, dass es die personale Individualität gibt, aber nicht, was sie in einer konkreten menschlichen Person an und für sich ist. Die Formulierung ist hier bewusst analog zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis bei Thomas gewählt, gemäss welchem wir Gottes Existenz (*quia est*), aber nicht sein Wesen (*quod quid est*) erkennen können.⁸¹ So wie wir natürlicherweise Gottes Wesen nicht erkennen, so ist uns auch das letzte, qualitative Moment (EPH 134), der qualitative Aspekt der personalen Individualität, nicht natürlicherweise erfass- und benennbar. Und so wie Gottes Existenz durch seine Wirkungen in der Welt erkennbar wird, so ist uns analog die qualitative Individualität durch ihre Wirkungen im Leben erkennbar.⁸² Diesen Weg sind wir in der Untersuchung der Schriften Steins in diesem zweiten Teil gegangen, indem wir versuchten, einen phänomenologischen Zugang zur metaphysischen Untersuchung aufzuweisen: Die metaphysische Frage nach der Individualität ist keine reine Spekulation, weil sie von etwas phänomenologisch Nachvollziehbarem motiviert wird. Die qualitative Individualität kann sich in der Färbung des Bewusstseinslebens bekunden, auch wenn dies nicht unbedingt geschehen muss. Mit diesem Weg ist uns die qualitative Individualität durch ihre Wirkung im Leben zugänglich, nicht aber in ihrem Wesen gegeben.

Die Frage nach der Erkennbarkeit des Wesens der personalen Individualität führte uns zu den geistlichen Texten Steins und insbesondere zum darin angesprochenen Verhältnis von Selbst- und Gotteserkenntnis. Für die Verhältnisbestimmungen können wir *erstens* davon ausgehen, dass es

⁸⁰ Siehe „Wahrheit und Klarheit“, in: BEI 7; „Typen der Psychologie“, in: BEI 13; „Zur Idee der Bildung“, in: BEI 49, sowie die dazugehörigen Untersuchungen im ersten Kapitel dieses zweiten Teils (S. 123 und 133f.).

⁸¹ Siehe THOMAS, ST Ia, q. 2, a. 2 c., wo Thomas eine Erkenntnis *demonstratio propter quid* und eine *demonstratio quia* unterscheidet; THOMAS, SCG I, c. 3. Stein kannte diese Unterscheidung bei Thomas, wie aus ihren Notizen zur *Summa contra gentiles* hervorgeht (siehe ESA A08-128/1r).

⁸² Mit dieser Analogie ist nicht gesagt, dass ein Philosoph, der sich die Frage nach der personalen Individualität stellt, gleichzeitig auch eine natürliche Theologie ausarbeiten müsste.

eine Erkenntnis menschlicher Personen gibt, die der mystischen Gotteserkenntnis analog ist. Darüber hinaus kann aber *zweitens* angenommen werden, dass die Selbsterkenntnis, oder allgemeiner die Erkenntnis menschlicher Personen, *durch* die mystische Gotteserkenntnis vollendet wird. In einer rein philosophischen Perspektive ist eine Selbsterkenntnis denkbar, die der Gotteserfahrung⁸³ ähnlich ist, aber zu der keine Gotteserfahrung notwendig dazugehört.⁸⁴ Im Anschluss an Stein erkannten wir zwei Aspekte für die mystische Erfahrung: Sie gibt *erstens* Eingang ins Innerste der Seele, und sie ist *zweitens* unmöglich die Frucht eigener Bemühung. Die Frage ist folglich, ob es einen Eingang ins Innerste gibt, der nicht voraussehbar ist und der keine Gotteserfahrung impliziert. In *Individuum und Gemeinschaft* erhalten wir in folgender Aussage Steins eine positive Antwort auf diese Anfrage: „Was der Seele⁸⁵ zu ihrer ‚Erweckung‘ dienen kann, das ist völlig unsagbar. Alles und jedes kann plötzlich in die Tiefe einschlagen, zu der bis dahin nichts vorzudringen vermochte“ (IG 195 [210])⁸⁶. Hier sind die beiden Aspekte erfüllt, die nach Stein zu den Voraussetzungen einer mystischen Erfahrung gehören: die Tiefe der Erfahrung und das Unvorhersehbare. An dieser Stelle sind sie nicht Voraussetzung für die Gotteserfahrung, sondern für die Erfahrung der eigenen Seele und damit auch der eigenen personalen Individualität.⁸⁷ Eine solche Erfahrung ist jeder menschlichen Person prinzipiell zugänglich, auch wenn aus philosophischer Sicht bemängelt werden kann,

⁸³ Innerhalb des Frühwerks wäre es angezeigt mit Beckmann-Zöller von einem religiösen Erlebnis, im Sinne „einer inneren, bewußtseinsimmanenten Gegebenheit, die auf bewußtseinstranszendente und eventuell übernatürliche Zusammenhänge verweist“ (siehe BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, S. 18), zu sprechen. Doch im Kontext von Steins geistlichen Texten ist die Rede von der (übernatürlichen oder mystischen) Gotteserfahrung (siehe WGE 44-57; siehe KW 149 u. 153) besser. Die Rede von der Selbsterfahrung wird terminologisch analog dazu gewählt.

⁸⁴ In diesem Sinn haben wir gesehen, dass es eine natürliche Selbsterkenntnis gibt, die mit der natürlichen Gotteserkenntnis verglichen werden kann, ohne dass eine natürliche Gotteserkenntnis dazu nötig wäre.

⁸⁵ Mit der Seele ist in *Individuum und Gemeinschaft* das gemeint, was sie in den späteren Werken als das Innerste der Seele bezeichnet.

⁸⁶ Siehe Fussnote 27 auf S. 74.

⁸⁷ Eine solche Erfahrung kann nicht provoziert werden, und dennoch gibt es Situationen, die eine solche Erfahrung besonders gut ermöglichen, so wie es auch für die Gotteserfahrung die Möglichkeit der Vorbereitung gibt; siehe dazu Teresa, die im *Weg der Vollkommenheit* den Vergleich mit dem Schachspiel verwendet. Der Dame Demut kann es gelingen, den König Schachmatt zu setzen (siehe TERESA, *Camino (E)* 24, 2; Übers. von Alkofer, 1921, S. 107).

dass diese Erfahrung tatsächlich nicht willentlich produzierbar ist und deshalb der systematischen Untersuchung entgleitet. Bei Stein können wir vermuten, dass sie wahrscheinlich nicht dazugekommen wäre, von einem letzten, qualitativen Moment in der Person zu sprechen, wenn sie nicht selbst eine solche Erfahrung gemacht hätte. Vielleicht müssen wir in ihrem Fall noch mehr sagen, denn auf derselben Seite in *Individuum und Gemeinschaft* spricht Stein von der Möglichkeit eines Wandels in der Seele „durch eine ‚jenseitige‘ Macht“ (IG 195 [210]).

Dieser übernatürliche Aspekt kommt zum Tragen, wenn die Erkenntnis unserer Individualität *durch* eine übernatürliche Gotteserfahrung zum irdisch Möglichen vollendet wird. Gott kann das Eingehen ins Innerste der Seele⁸⁸ und damit die Bedingung der Möglichkeit für die Erkenntnis der eigenen personalen Individualität schenken. Hier verstärkt sich noch einmal die Schwierigkeit aus rein philosophischer Sicht: *Einerseits* wird die Unmöglichkeit hervorgehoben, die übernatürliche Gotteserfahrung aus eigener Bemühung heraus zu erlangen, und *andererseits* ist eine solche Erfahrung vorausgesetzt, damit die personale Individualität in ihrem Wesen erkannt werden kann. Damit ist implizit gesagt, dass der Philosoph nicht aus eigener Kraft zur Erfahrung dessen gelangen kann, was er zeigen will. Man kann den Philosophen verstehen, der um der Reinheit seiner Philosophie willen auf die letzten Konsequenzen der Frage nach der personalen Individualität verzichtet. Stein dagegen ist davon überzeugt, dass die Erfahrung der Mystiker neuen Aufschluss für die Frage nach der personalen Individualität gibt, und aus diesem Grund will sie nicht darauf verzichten. Doch diese Erfahrung ist nicht in Worten fassbar, weil keine intentionalen Akte ins Innerste der Seele hineinreichen. Auch das Spüren bleibt an der Schwelle zum Innersten (KW 131), und erst die Wirkungen in den Vermögen der Seele können sprachlich erfasst werden. Stein scheint hier einen Aufruf zu lancieren: In der Philosophie können wir versuchen, möglichst präzise von der personalen Individualität zu sprechen, aber diese Individualität kann uns nur im Innersten der Seele erfahrbar werden. Deshalb lädt uns Stein zu einer Entdeckungsreise ein, die uns

⁸⁸ Siehe PATT Stephan, *El concepto teológico-místico de ‚fondo del alma‘ en la obra de Edith Stein*, Pamplona: EUNSA 2009, S. 149: „[S]er tocado por Dios es solamente posible en este ‚fondo más interior del alma‘.“ Patt verwendet in seiner Dissertation den Ausdruck ‚fondo del alma‘ (Seelengrund, was hier meistens als das Innerste oder das Wesen der Seele bezeichnet wird) vor allem im Anschluss an Teresa und an Johannes vom Kreuz (siehe S. 59-82). „Por ‚fondo del alma‘ Stein entiende un ‚lugar del todo determinado en la profundidad inefable del alma humana. Este lugar es el ‚lugar más personal del yo‘, el cómo de la esencia del hombre“ (S. 164).

zu Gott und zu uns selbst führen kann. Die theoretische Erforschung der personalen Individualität mündet in eine existentielle Erforschung derselben ein, wie wir in Steins Leben sehr deutlich sehen.

„Deum et animam scire cupio“
AUGUSTINUS, *Soliloquia* 1, 2, 7, in: PL 32, 872.

RÜCK- UND AUSBLICK

Das Augustinus-Zitat¹ aus den *Soliloquia*, mit dem ich diesen Schlussteil überschreibe, gibt den Rahmen für die existentielle Suche bei Edith Stein und bei mir selbst. Um Steins Suche noch genauer zu beschreiben, müsste dieses Zitat umgekehrt werden zu *animam et Deum scire cupio*. Steins Forschungen gehen von den anthropologischen Fragestellungen aus und führen zu den theologischen Fragen hin. Die Bemühung, die menschliche Person in ihrer Einheit und Vielheit zu erkennen, vermittelt ihr einen Zugang zur Frage nach Gott. Die Offenheit der Anthropologie auf die Theologie hin kommt bei Stein schon sehr früh zum Tragen, wie in einem Brief an Roman Ingarden aus dem Jahr 1917 deutlich wird: „[E]s ist unmöglich, eine Lehre von der Person abzuschließen, ohne auf Gottesfragen einzugehen“.²

Um diese frühe Einsicht im Hinblick auf eine konkrete Frage zu thematisieren, habe ich im *Status quaestionis* dafür plädiert, dass die Frage nach der Individualität der menschlichen Person – oder kurz der personalen Individualität – sowohl angesichts des Steinschen Werks als auch angesichts des Forschungsstandes vielversprechend sei. Tatsächlich hat sie diese Frage über mehr als 25 Jahre hinweg immer wieder aufgegriffen und zuletzt in *Endliches und ewiges Sein* systematisch ausgearbeitet. Trotz sehr verschiedener Quellen, die zu berücksichtigen waren, ging sie einen Weg, der durch seine Kontinuität und seine Originalität besticht. Die Ergebnisse und die weiterführenden Perspektiven dieser Arbeit sollen in dreierlei Hinsicht thematisiert werden: *Erstens* ist der Einfluss religiöser Erlebnisse auf Steins Verständnis der personalen Individualität zu untersuchen. *Zweitens* gilt es, die philosophische Originalität ihrer Position mit besonderer Berücksichtigung der ‚Brücke‘ zwischen der phänomenologischen und metaphysischen Untersuchung herauszustellen. *Drittens* bleibt aufzuzeigen, wie Stein die Individualität der menschlichen Personen analog zur Individualität der göttlichen Personen betrachtet. Im Sinne eines trinitätstheologischen und christologischen Ausblicks werde ich versuchen, die Steinschen Erkenntnisse auf die theologische Frage nach

¹ Stein kannte dieses Zitat aus ihrer Koyré-Übersetzung: siehe *Übers. Koyré* 18, Fussnote 23.

² BRI 47, Brief 9 vom 20.2.1917.

dem Bewusstsein der göttlichen Personen und des menschengewordenen Sohnes anzuwenden.

1. Der Einfluss religiöser Erlebnisse und der Lektüre der Autobiographie Teresas auf die Entwicklung des Verständnisses personaler Individualität bei Edith Stein

Die diachrone Untersuchung der Steinschen Werke hat den Vorteil, sowohl die Entwicklung als auch die Kontinuität von Edith Steins Verständnis der personalen Individualität herauszustellen. Ursprünglich hatte ich erwartet, offensichtliche Veränderungen zwischen ihren Frühwerken und den späteren christlich geprägten Werken zu finden.³ Tatsächlich liess sich eine *terminologische* Verschiebung ausmachen, die vor allem durch Steins Einübung in die Scholastik bedingt ist. *Inhaltlich* übersetzte sie vor allem ihr Verständnis der letzten Frühwerke in einen neuen philosophischen Kontext, womit sie einen Dialog zwischen Phänomenologie und Metaphysik ermöglichte. So kennt Stein bereits in ihrer Doktorarbeit *Zum Problem der Einfühlung* den Unterschied zwischen einem formalen und einem materialen Aspekt der personalen Individualität, den sie in allen ihren Werken nie in Frage stellt, sondern in immer neuen Ansätzen und in veränderter Terminologie wieder aufnimmt. In Bezug auf den materialen oder qualitativen Aspekt der Individualität geht sie in der *Einführung in die Philosophie* davon aus, dass jeder menschlichen Person „ein letztes unauflösbares qualitatives Moment“ (EPh 134) zukomme. Diese Realität bezeichnet Stein später in *Potenz und Akt* als *Quale* (PA 261f.) und in *Endliches und ewiges Sein* als ποῖον (EES 420).

Umso erstaunlicher war die Entdeckung, dass die wichtigste inhaltliche Entwicklung im Verständnis Steins bereits innerhalb des Frühwerks stattfindet.⁴ Stein versteht in ihrer Doktorarbeit die personale Individualität als eine einzigartige Kombination von typischen Eigenschaften. Aber erst in der *Einführung in die Philosophie* taucht die oben erwähnte

³ Mit Frühwerken sind hier die Doktorarbeit, die *Einführung in die Philosophie* und die drei Jahrbuchbeiträge gemeint. Die Studie *Freiheit und Gnade* wurde zwar ebenfalls vor der Taufe geschrieben, bietet aber mit ihrer religiösen Thematik bereits einen Vorblick auf die späteren Werke. Zu den späteren Werken gehören *Potenz und Akt*, die Münsteraner Vorlesungen, *Endliches und ewiges Sein* sowie die geistlichen Texte, insbesondere die *Kreuzeswissenschaft*. Die beiden Teile dieser Arbeit entsprechen dieser Unterscheidung.

⁴ Dieses Forschungsergebnis habe ich in der Sekundärliteratur nirgends gefunden.

These auf, dass jede menschliche Person eine einzigartige Qualität habe, die das Leben der Person von innen her mehr oder weniger färbt. Diese Neuheit in Steins Verständnis wirft die Frage auf, wodurch diese Veränderung hervorgerufen wurde. Es wäre denkbar, dass Stein zwischen der Redaktion der Doktorarbeit (1916) und dem Beginn der *Einführung in die Philosophie* (ca. 1918) etwas gelesen hat, was sie in dieser Richtung beeinflusste. Doch bereits vor der Redaktion ihrer Doktorarbeit kannte sie Schelers Hauptwerk zur materialen Wertethik und folglich auch seine Auffassung der geistigen Individualität jeder menschlichen Person.⁵ Die Vermutung liegt nahe, dass das neue Verständnis der geistigen Individualität der menschlichen Person nicht aus der Literatur, sondern aus ihrem Leben kommt.

So vertrete ich in dieser Arbeit die These, dass die Veränderung bei Stein durch eigene religiöse Erlebnisse motiviert ist.⁶ Es geht mit anderen Worten um die Vermutung, dass Stein schon sehr früh religiöse Erlebnisse hatte, und dass ihr Verständnis der personalen Individualität dadurch beeinflusst wurde. Bereits in ihrer Doktorarbeit erwägt sie die Möglichkeit eines Wandels der Person durch „das Eingreifen göttlicher Gnade“ (PE 135f. [131]), auch wenn sie die Überprüfung der Echtheit solcher Erlebnisse bekanntlich mit einem *non liquet* belässt. Dennoch schien diese Frage in Stein nicht mehr zur Ruhe zu kommen, wie aus dem Kontakt mit Adolf Reinach und mit seinen im Krieg geschriebenen religionsphilosophischen Fragmenten, aber auch aus der Lektüre von Augustinus und von Rudolf Ottos Werk *Das Heilige* geschlossen werden kann.⁷

In der *Einführung in die Philosophie* finden wir zum ersten Mal eine Stelle, an der Stein eine enge Verbindung zwischen personaler Individualität und religiösem Erlebnis erkennt (EPh 176). Im Urtext schreibt sie von den Gefühls- und Willenserlebnissen, in denen die eigene ‚individuelle Note‘ sowie die bestimmte Tiefe, aus welcher die Erlebnisse kommen, gespürt werden können. Und unmittelbar fährt sie fort: „Es gibt Erlebnisse – wie die liebende Hingabe oder die religiöse Ekstase – an denen alle

⁵ Siehe SCHELER Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 499 und in dieser Arbeit Fussnote 44 auf S. 38.

⁶ Siehe GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara, „Im Dunkel wohl geborgen.“ Edith Steins mystische Theorie der ‚Kreuzeswissenschaft‘ (1942)“, *Una Sancta* 61 (2006) 327-342, hier 337-342. Gerl-Falkovitz stellt die Frage, ob Stein nicht nur als Interpretin der Mystik, sondern auch selbst als Mystikerin bezeichnet werden könne. In Bezug auf das Leben im Karmel vermutet sie, dass Stein in ihrer tiefen Art und Weise, Sühne zu leben, als Mystikerin betrachtet werden könne.

⁷ Siehe Fussnote 39 auf S. 78f.

Schichten des persönlichen Ich ‚aktualisiert‘ sind“ (EPh 176, erste Version). In der überarbeiteten Version steht nur noch: „Es gibt Erlebnisse – die religiöse Ekstase – an denen alle Schichten der Seele beteiligt sind“ (EPh 176). Das Augenmerk richtet sich hier nicht auf die Einführung des religiös-metaphysischen Seelenbegriffs (EPh 145), sondern auf die Streichung der liebenden Hingabe als Möglichkeit eines Erlebnisses, an dem die ganze Person mit all ihren Schichten beteiligt ist. Wulf vermutet zu Recht, dass die Enttäuschung über die Beziehung zu Roman Ingarden Anlass zur Streichung gab (EPh 176, Fussnote 287). Diese persönlich motivierte Streichung schliesst nicht prinzipiell aus, dass die liebende Hingabe im zwischenmenschlichen Bereich zur Erkenntnis der personalen Individualität verhelfen kann. So geht Stein selbst in *Individuum und Gemeinschaft* davon aus, dass verschiedene menschliche Erlebnisse zu einer ‚Erweckung‘ der Seele und somit auch zu einer neuen Erkenntnis der personalen Individualität führen können (IG 195 [210]).

Im Hinblick auf Stein kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die Liebesenttäuschung mit der Offenheit für das einhergeht, was sie ‚religiöse Ekstase‘ nennt. Zudem wird mit der Streichung deutlich, dass für Stein die religiöse Ekstase zu diesem Zeitpunkt noch nicht die liebende Hingabe einschliesst, denn in diesem Fall hätte sie diese einfach auf Gott, statt auf einen Menschen beziehen können. Die Rede von der religiösen Ekstase impliziert deshalb noch keinen personalen Gottesbezug und meint keine offenbarungsbezogene Erfahrung, sondern eine Transzendenz-erfahrung im weiten Sinn.

Dieses religiöse Erlebnis im weiten Sinn beschreibt Stein in der *Einführung in die Philosophie* als ein Gefühl der Geborgenheit, das in auswegloser Situation zuteil werden kann: „[A]ber indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ‚in Gottes Hand‘, die uns trägt und nicht fallen lässt“ (EPh 171). In diesem Zitat schreibt Stein in der Wir-Form. Im 1918 geschriebenen Jahrbuchbeitrag *Psychische Kausalität* wird sie noch expliziter, indem sie einen „Zustand des Ruhens in Gott“ (PK 73 [76]) bezeugt und unmissverständlich auf ihr eigenes Erleben hinweist: „Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat“ (PK 73 [76]). In diese Richtung geht auch eine Aussage Steins an Ingarden im Oktober 1918, in der sie von ihrem „durchaus positiven Christentum“ und von ihrer „Wiedergeburt“⁸

⁸ BRI 106, Brief 53 vom 10. und 12. 10.1918.

spricht. Es handelt sich hier nicht mehr um Möglichkeiten, sondern um ein Zeugnis ihrer eigenen Erfahrung.

Was bedeutet das für die Entwicklung von Steins Verständnis der personalen Individualität? Meiner Meinung nach sind die religiösen Erlebnisse, die Stein sowohl im Urtext der *Einführung in die Philosophie*⁹ als auch in *Psychische Kausalität* beschreibt, der entscheidende Auslöser für ihr vertieftes Verständnis der personalen Individualität. Was Stein „Gefühl der Geborgenheit“ (Eph 171) und „Zustand des Ruhens in Gott“ (PK 73 [76]) nennt, folgt jedes Mal auf eine Situation, „wo alle Menschenkräfte versagen“ (Eph 172) oder wo die „geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt“ (PK 73 [76]) ist. Wahrscheinlich bezieht sich Stein bei der Redaktion der beiden Texte auf dasselbe, sicher aber auf ein ähnliches Erlebnis. Daraus kann geschlossen werden, dass es vor oder bei der Redaktion der *Einführung in die Philosophie* stattgefunden haben muss, da sie im Urtext der Einführung bereits davon spricht. Das ist wichtig, weil nach Stein im religiösen Erlebnis alle Schichten der Seele beteiligt sind, so dass die Gotteserfahrung intrinsisch mit der Erkennbarkeit der eigenen Individualität verbunden ist.

Aus diesen Erwägungen geht hervor, dass Stein durch eigene religiöse Erlebnisse so zu sich selbst fand, dass sie ihre Individualität neu erkannte. Und diese existentielle Erkenntnis der eigenen Individualität führte bei Stein bereits in der *Einführung in die Philosophie* auch zu einer theoretischen Vertiefung ihres Verständnisses der personalen Individualität im Sinne einer einzigartigen und unwiederholbaren Qualität. Die übernatürliche Gotteserfahrung steht also nicht nur am Ende des Steinschen Weges von der Phänomenologie zur Metaphysik, zur Theologie und schliesslich zur Mystik im Sinne der Gotteserfahrung. Vielmehr steht die Mystik¹⁰ auch am Anfang dieses Wegs und gibt den entscheidenden Impuls für ihr originelles Verständnis der qualitativen Individualität jeder menschlichen Person. Die Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Erkenntnis personaler Individualität wurde in dieser Arbeit zwar eingeführt, aber bei weitem nicht ausgeschöpft.¹¹ Ist dieses Verhältnis nur in der christlichen

⁹ Es handelt sich um das Manuskript „Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik“; siehe WULF Claudia Mariéle, „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, S. XXI-XXVI.

¹⁰ Nach Stein beginnt das mystische Gnadenleben im Gebet der Ruhe in Teresas vierten Wohnungen (SB 504) und bezeichnet folglich eine relativ häufige Erfahrung im Gebet (siehe in dieser Arbeit S. 303).

¹¹ Siehe vor allem das Kapitel fünf im zweiten Teil auf S. 301-332.

Mystik anzutreffen oder auch in anderen Religionen? Diese Frage versteht sich als eine Einladung, in der Mystikforschung die Selbsterkenntnis vermehrt zu thematisieren.

Ich möchte meine These noch einen Schritt weiterführen, indem ich den Einfluss der Lektüre von Teresas *Vida* im Sommer 1921 auf Steins Verständnis der personalen Individualität auswerte. Dobhan zeigte, dass die Lektüre von Teresas *Vida* wegweisend für Steins Konversion zur katholischen Kirche war.¹² Meiner Meinung nach hatte diese Lektüre auch im Hinblick auf das Verständnis der personalen Individualität eine grosse Bedeutung. Teresa benutzt in den Kapiteln 11-21 ihrer Autobiographie den Vergleich mit einem Garten, um verschiedene Formen des Gebets zu charakterisieren. Der Garten kann auf vier verschiedene Weisen mit Wasser versorgt werden, wobei der Gärtner eine mehr oder weniger aktive Rolle spielt: Giesskanne, Schöpfrad, Wasserleitungen und Regen. Teresa vergleicht damit vier verschiedene Gebetsformen (Meditation, Gebet der Ruhe, Trunkenheit der Liebe, Gebet der Vereinigung), wobei der Betende mehr oder weniger aktiv beteiligt ist, wenn sein Seelengarten vom Wasser der Gnade verwandelt wird. In ihrer *Seelenburg*¹³ benutzt Teresa den analogen Vergleich vom Schloss, dem Schlossbewohner und sieben Wohnungen, von denen die innerste vom König bewohnt wird. Die Wohnungen des Schlosses bezeichnen verschiedene Etappen des inneren Weges und Formen des Gebets, die alle auf die Vereinigung des Betenden mit Gott im Innersten der Seele abzielen.

Besonders wichtig ist die Unterscheidung zwischen Garten und Gärtner, sowie analog zwischen Schloss und Schlossbewohner. Denn Stein gelangt ausgehend von diesen beiden Vergleichen bei Teresa zur Wechselwirkung zwischen Ich und Seele, wobei die Seele dem Garten oder dem Schloss und das Ich dem Gärtner oder dem Schlossbesitzer entspricht. In ihrer Studie zur *Seelenburg* sagt Stein, dass man mit der Unterscheidung zwischen Ich und Seele besser verstehen könne, wie die Seele in sich selbst einkehre (SB 524). Es müsste eigentlich präziser gesagt werden, dass das Ich in die Seele einkehre. Stein liefert mit der Unterscheidung von Ich und Seele den hermeneutischen Schlüssel, um Teresas Vergleiche zu verstehen.

¹² Siehe DOBHAN Ulrich, „Vom ‚radikalen Unglauben‘ zum ‚wahren Glauben‘“, ESJ 15 (2009) 53-84, bes. 79-84.

¹³ Die *Seelenburg* wurde 1922 neu von Aloysius Alkofer herausgegeben: THERESIA VON JESU, *Die Seelenburg, Gedanken über die Liebe Gottes, Rufe der Seele zu ihrem Gott und Geistliche Lieder*, Sämtliche Schriften Bd. 4/1, Regensburg: Kösel/Pustet 1922. Es ist zu vermuten, dass Stein schon bald auch dieses und andere Werke von Teresa gelesen hat.

Bei Stein selbst ist die Frage nach der Artikulierung von Ich und Seele vor allem in den Münsteraner Anthropologie-Vorlesungen und in *Endliches und ewiges Sein* sehr präsent. Beispielfhaft sei hier daran erinnert, dass sie nicht sagt: Ich *bin* meine Seele und mein Leib, sondern: Ich *habe* meine Seele und meinen Leib (WIM 88). Mit dem Verb ‚haben‘ kommt die Verschiedenheit von Ich und Wesen (Seele und Leib) zum Ausdruck. Das Possessivpronomen ‚mein‘ dagegen weist darauf hin, dass die Seele und der Leib nicht einfach ausgewechselt werden können, sondern notwendigerweise zum Ich gehören. Dasselbe wird auch aus den Vergleichen Teresas ersichtlich, denn zu einem Gärtner gehört ein Garten und zu einem Schlossbewohner ein Schloss. In *Endliches und ewiges Sein* wird das Verhältnis von Ich und Seele in der Perspektive von Steins christlicher Philosophie noch grundlegender auf das göttliche ‚Ich bin‘ zurückgeführt und in allem Geschaffenen – analog zur Trinität – als Unterschied zwischen Selbstand und Wesen oder Natur interpretiert (EES 296f.).

Stein hatte die Unterscheidung zwischen Ich und Seele in all ihren Frühwerken verwendet, jedoch in teilweise verschiedener Terminologie, bereits vor der Lektüre von Teresas *Vida*. Meiner Meinung nach erhielt Stein von Teresa eine Bestätigung sowohl für ihre religiösen Erlebnisse als auch für ihre Unterscheidung von Ich und Seele. In theoretischer Hinsicht waren Teresas Vergleiche mit dem Garten und dem Schloss auch ein Impuls zur weiteren Artikulierung von Ich und Seele. Von besonderer Wichtigkeit ist die Überzeugung, dass das Ich im Innersten der Seele sein eigentliches Zuhause hat und vom Innersten her die ganze Person umfasst und kennt. Durch Teresa, aber auch schon früher durch Augustinus, wurde Stein zur Einkehr ins eigene Innere als Bedingung für eine Theorie der personalen Individualität angeleitet. Weil Teresa ‚Expertin‘ der Innerlichkeit ist, deshalb lässt sich Stein auch in theoretischer Hinsicht gerne von ihr anregen. Der Unterschied zwischen Ich und Seele ist für die Frage nach der personalen Individualität relevant, weil er dem Unterschied zwischen dem formalen und dem materialen Aspekt der Individualität entspricht, der noch genauer ausgewertet werden soll.

2. Die vielseitige philosophische Betrachtungsweise der personalen Individualität

Das Verhältnis des formalen und materialen Aspekts der personalen Individualität, das soeben im Anschluss an Teresa thematisiert wurde, ist bereits in der Auswertung des Kapitels über *Endliches und ewiges Sein*

eingehender behandelt.¹⁴ Im fünften Kapitel des zweiten Teils¹⁵ habe ich zusätzlich darauf hingewiesen, dass Stein die Unterscheidung zwischen dem Selbstand und dem qualitativ individuellen Wesen der menschlichen Person bereits in ihrem Frühwerk mit der Unterscheidung zwischen dem reinen Ich und der unauflösbaren Qualität des Kerns der Person thematisierte. Diese grundlegende Kontinuität in ihrem ganzen Werk wird begleitet von einer Öffnung ihrer Phänomenologie für metaphysische Fragen, und zwar im Hinblick auf beide Aspekte der personalen Individualität.

Die Frage nach dem reinen Ich behandelte Stein im Frühwerk im Anschluss an Husserl in phänomenologischer Sicht. Das reine Ich ist qualitätslos und kann nicht für die qualitative Individualität des menschlichen Wesens aufkommen, doch es stiftet die Einheit des Bewusstseinsstroms, so dass ich verschiedene Erlebnisse als *meine* Erlebnisse betrachten kann. Später gelangte Stein auf der Suche nach der formalen Individualität der menschlichen Person in ihrer theologischen Anthropologie in Münster und besonders in *Endliches und ewiges Sein* zum Selbstand oder zum Wesensträger der Person. Weil durch das menschliche Wesen die Vernunft und Freiheit ermöglicht werden, ist der Wesensträger einer menschlichen Person seiner selbst bewusst. Oder anders gesagt: Der Selbstand einer menschlichen Person ist reines Ich. Doch was ändert sich bei der metaphysischen Sichtweise des Wesensträgers im Verhältnis zur phänomenologischen Sichtweise des reinen Ich? In phänomenologischer Sichtweise wird das reine Ich als abstrakte Bedingung der Möglichkeit meiner Akte betrachtet, wohingegen in metaphysischer Sichtweise der Selbstand als der formale Seinsgrund jeder Person aufzufassen ist. Es geht bei Stein darum, das Sein des Bewusstseins aufzuzeigen.

Ein ähnliches Verhältnis zwischen dem phänomenologischen und dem metaphysischen Ansatz lässt sich bei Stein auch in Bezug auf den Kern der Person entdecken. In ihrer Dissertation ist die Rede vom Kern zunächst rein phänomenologisch und impliziert keine metaphysische Aussage. Doch bereits in *Individuum und Gemeinschaft* kommt Stein unter dem Einfluss von Conrad-Martius zur Rede der Seele in einem metaphysischen Sinn.¹⁶ Nach Stein wurzelt das Sein der Seele im Kern, doch gleichzeitig betrachtet sie sowohl den Kern als auch die Seele als etwas „schlechthin Individuelles, Unauflösbliches und Unnennbares“ (IG 193 [208]). Die Unterscheidung von Kern und Seele erscheint als Verdoppelung, was sich in *Potenz*

¹⁴ Siehe auf S. 279-283 in dieser Arbeit.

¹⁵ Siehe auf S. 322f. in dieser Arbeit.

¹⁶ Siehe auf S. 68f. in dieser Arbeit.

und Akt, wo sie den Kern und die Seele miteinander identifiziert (PA 175), bestätigt. Die Identifizierung von Kern und Seele hängt mit der Artikulierung des phänomenologischen und metaphysischen Ansatzes zusammen. Der Kern bezeichnet in der phänomenologischen Perspektive die Struktur eines Gegenstandes und die Möglichkeiten seines Werdens. Mit der Rede von der Seele kommt hinzu, dass etwas in der Person selbst zur Verwirklichung drängt. Ich nannte es die innere Dynamik auf ein individuelles Ziel hin, das sich je nach den Umständen mehr oder weniger verwirklichen kann. Der dynamische Aspekt impliziert eine metaphysische Sichtweise der menschlichen Person in ihrem Sein und Werden, auch wenn beides nur phänomenologisch zugänglich ist.

Bislang habe ich mich auf den formalen und materialen Aspekt der personalen Individualität konzentriert. In formaler Hinsicht macht der Selbstand die Gegenstände zu Individuen oder numerischen Einheiten, ähnlich wie bei Duns Scotus. Zugleich ist der Selbstand notwendigerweise Selbstand eines Wesens, dessen Individualität Stein zufolge je nach Seinsgebiet verschieden zu verstehen ist, wie vor ihr schon Thomas meinte. Ich habe mich vor allem mit der Steinschen Annahme beschäftigt, jede menschliche Person besitze in ihrem Wesen eine unwiederholbare Qualität, die absolut einzigartig ist. Im vorhergehenden Abschnitt wurde aufgezeigt, wie diese Annahme als Frucht einer Gotteserfahrung zu verstehen ist. Damit ist noch nicht alles über die Individualität des menschlichen Wesens gesagt. Das Besondere der menschlichen Person liegt gerade darin, dass sie ein eigenes Seinsgebiet bildet, weil sie die Seinsgebiete des Geistigen und des Materiellen in einem Mikrokosmos vereint. Die Einheit in der Komplexität meines Personseins ist mir bewusstseinsmässig zugänglich: Ich erlebe mich als *einer* in der Vielfalt meines leiblich-seelischen Lebens. Mein Wesen aus Seele und Leib ist individuell aufgrund der unwiederholbaren Qualität, weiterhin auch aufgrund einer ursprünglichen Anlage (sinnlich, intellektuell, charakterlich¹⁷) und schliesslich aufgrund einer körperlichen Disposition und der weiteren Umwelteinflüsse.¹⁸ Alle diese Faktoren sind innere und äussere Bedingungen, durch welche sich die Person im Verlauf der Zeit auf ihre je eigene Weise entfaltet und entwickelt.¹⁹

¹⁷ Siehe zu dieser Dreigliederung der ursprünglichen Anlage die Fig. 4 auf S. 62.

¹⁸ Siehe Fig. 12 auf S. 196 und Fig. 13 auf S. 233.

¹⁹ Es sei hier an Steins Unterscheidung zwischen Entfaltung von innen her und Entwicklung durch äussere Umstände hingewiesen. Die Entfaltung und die Entwicklung der Person sind die beiden Seiten derselben Realität; siehe S. 55.

Mit dem Interesse für die inneren Bedingungen der Entfaltung setzt Stein einen Kontrapunkt zur Lehre der *tabula rasa*, die weder die individuellen Grenzen noch das individuelle Drängen in eine bestimmte Entfaltungsrichtung ausreichend zu erklären vermag. Steins begründete Annahme ist, dass die individuellen Grenzen einer Person nicht nur vom Materiellen her verstanden werden können, weil dann das Eigentümliche des geistigen Seins nicht ernst genommen würde. Vielmehr muss gezeigt werden, dass die inneren Bedingungen sowohl materieller als auch geistiger Art sein müssen. Die menschliche Person kann mit anderen Worten als Gegenstand der Natur- oder der Geisteswissenschaften betrachtet werden. In einer naturwissenschaftlichen Perspektive wäre zu untersuchen, wie sich das vererbte genetische Material in den Menschen voneinander unterscheidet. Bei den Vertretern einer Wechselwirkung von Anlage und Umwelt wird meistens zu zeigen versucht, dass der personalen Entwicklung individuelle Unterschiede vorausgehen, die von den Naturwissenschaften feststellbar sind. In dieser Hinsicht anerkennt Stein die Möglichkeit, dass verschiedene menschliche Personen theoretisch identische sinnliche und intellektuelle Eigenschaften haben könnten. Damit bringt sie zum Ausdruck, dass für die sinnlichen und intellektuellen Eigenschaften die materielle Grundlage wesentlich ist, auch wenn die sinnlichen und intellektuellen Erlebnisse deswegen nicht als materiell gelten können. Es ist Aufgabe der Naturwissenschaften und besonders der Genetik aufzuweisen, ob ein bestimmtes genetisches Material für unterschiedliche sinnliche und intellektuelle Eigenschaften verantwortlich sein könnte. Des Weiteren sind auch Umwelteinflüsse zu berücksichtigen: Eine Augenverletzung beispielsweise vermindert die Fähigkeit zu sehen, und eine schwierige Geburt mit Sauerstoffmangel kann die Intelligenz beeinträchtigen. Diesbezüglich sehe ich eine Öffnung Steins für die heutigen Naturwissenschaften und eine Möglichkeit zum konstruktiven Gespräch im Rahmen weitergehender Untersuchungen.²⁰ Die verschiedenen Per-

²⁰ In der Frage nach der Individualität steht eine Arbeit zum Verhältnis zwischen Stein und den heutigen Naturwissenschaften noch aus. Es gibt jedoch weitere interessante Arbeiten: MÜLLER Andreas Uwe, „Gehirn ohne Geist? Phänomenologische Naturalismuskritik vor dem Hintergrund gehirnphysiologischer Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit“, ESJ 12 (2006) 125-136; MASKULAK Marian, „Contemporary Views Regarding the Human Being Based on Research in Neuroscience“, in: Edith Stein and the Body-Soul-Spirit Unity at the Center of Holistic Formation, New York u.a.: Peter Lang 2007, S. 167-197; RIEß Wolfgang, „Das Bewusstsein in den Neurowissenschaften“, in: Der Weg vom Ich zum Anderen. Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein, Dresden: Thelem 2010, S. 222-267.

spektiven und das gegenseitige Fragen würden zu einem ganzheitlicheren Verständnis der menschlichen Person führen.

Bei der Betrachtung der ursprünglichen Anlage des Charakters muss noch weiter nuanciert werden. Nach Stein ist sie aufgrund von materiellen und geistigen Bedingungen individuell. Heute noch mehr als zu Steins Zeiten sind die physiologischen Grundlagen der Charaktereigenschaften bekannt, was sich beispielsweise in der Möglichkeit medikamentöser Behandlung von Personen mit depressiven oder manischen Phasen zeigt. Doch Stein zufolge können die Naturwissenschaften nicht alles über den Charakter einer Person sagen. Mehr als die sinnlichen oder intellektuellen Eigenschaften sind die Charaktereigenschaften vom geistigen Sein der Person und von ihrer Qualität geprägt und können im eigenen oder fremden Leben gefühlt werden. Nach Stein bekundet sich die unwiederholbare Qualität einer Person vor allem in ihrer Art und Weise, Werte zu fühlen. Das ist der Anknüpfungspunkt zum vorhergehenden Abschnitt, in dem ich auf die Verbindung von Gotteserfahrung und Erkenntnis der eigenen qualitativen Individualität hingewiesen habe. So wie die Gotteserfahrung von Stein als ein Fühlen verstanden wird, so kann auch die qualitative Individualität der Person vorzüglich im Gefühlsleben aufscheinen. Dennoch bleibt bei der Rede von der qualitativen Individualität oder von der unwiederholbaren Qualität immer die Schwierigkeit bestehen, dass der Diskurs abstrakt bleibt, weil sich diese Qualität letztlich weder ausdrücken noch vergleichen lässt. Ich kann sagen, dass jede menschliche Person eine qualitative Individualität hat. Ich kann auch etwas über die Wirkungen dieser Qualität im Leben der Person aussagen. Aber sobald ich diese Individualität in einer konkreten menschlichen Person erfassen möchte, fehlen mir *notwendigerweise* die Worte.

So haben diese Erörterungen Konsequenzen für die Frage nach der Würde der menschlichen Person. Naheliegend ist der Versuch, die Würde der menschlichen Person in dem zu erblicken, was die Menschen den Tieren voraus haben, und was allen Menschen gemeinsam ist. In der Definition des Menschen als *animal rationale* wird das spezifisch Menschliche mit dem Adjektiv *rationalis* ausgedrückt, wozu sowohl die Fähigkeit zu denken als auch zu wollen gehört. Klassisch betrachtet gehören diese Fähigkeiten zum Menschsein, auch wenn sie momentan nicht aktualisiert sind oder nie aktualisiert werden. So haben Kleinkinder, behinderte oder demente Personen dieselbe Würde wie andere Personen, die voll bewusst denken und wollen. Gegen diese Sichtweise wird in einigen neueren Ansätzen das Kriterium des Personseins im aktuellen Bewusstsein erblickt, was zur Folge hat, dass nicht allen Menschen die Personwürde zuerkannt

wird.²¹ Diesbezüglich vertritt Stein die Auffassung, dass die allgemeins menschlichen Fähigkeiten unabhängig von ihrer Aktualisierung für die Personwürde verantwortlich sind.²² Pertinent zeigt das Stein am Beispiel des sogenannten ‚seelenlosen‘ Lebens, womit nicht das Fehlen einer Seele gemeint ist, sondern ihre fehlende Aktualisierung im Leben der Person. Die Würde bezieht sich nicht auf das ‚seelenlose‘ Leben, sondern auf die Seele selbst, die zu jeder Person gehört und die sich prinzipiell jederzeit im Leben der Person bekunden kann. Zudem ist mit dem ‚seelenlosen‘ Leben nicht gemeint, dass die Person nicht denke oder wolle, sondern dass sie nicht ihrer individuellen Eigenart entsprechend lebt. Wir können uns eine äusserst intelligente Person vorstellen, die nicht aus ihrem Innersten lebt und mehr von den Wünschen ihrer Umwelt gelenkt wird. Hingegen können wir uns intellektuell schwach begabte Personen vorstellen, die aus ihrem Innersten leben und ihre qualitative Individualität ausstrahlen.

Damit ist darauf hingewiesen, dass die Personwürde nach Stein nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Individuellen zu suchen ist. Doch muss man mit dieser Prämisse nicht schliessen, dass menschliche Personen je nach ihrer Individualität mehr oder weniger Würde haben? So befürchtet Borden, dass Stein durch die Akzentuierung der Individualität riskiere, den menschlichen Personen eine gestufte Würde zuzuschreiben. Borden kommt zu diesem Schluss, weil sie die personale Individualität bei Stein als eine hierarchisierende Instanz interpretiert, welche schwerwiegende ethische, politische, religiöse und soziale Konsequenzen haben könne.²³ Dagegen kann grundsätzlich gesagt werden, dass Stein mit ihrer qualitativen Individualität gar keine Hierarchie unter menschlichen Personen einführt. Indem sie immer wieder hervorhebt, dass die qualitative Individualität unvergleichlich ist, schliesst sie prinzipiell die Möglichkeit einer Hierarchie aus. Auch das oft verwendete Bild des Leibes, das in dieser Arbeit in einer theologischen Perspektive untersucht wurde, legt Stein nicht als Hierarchie, sondern als Komplementarität der Individualitäten aus.²⁴ Die menschlichen Personen haben eine unverlierbare Würde nicht

²¹ Als einer der wichtigsten Theoretiker dieser Sichtweise kann John Locke angeführt werden; siehe Fussnote 33 auf S. 33.

²² Dieses Verständnis liegt auch der boethianischen Persondefinition zugrunde, weil danach die rationale menschliche Natur und nicht ihre Akte zum Personsein gehören.

²³ Siehe BORDEN Sarah, *Thine Own Self*, S. 153-184: „Challenges for Individual Forms“.

²⁴ Siehe in philosophischer Hinsicht die Dissertation von RIEß Wolfgang, „Individuum

nur aufgrund ihrer Rationalität, sondern auch aufgrund ihrer personalen Individualität.²⁵ Den Tieren kommt ihre Würde als Exemplar einer Spezies zu und sie können der Spezies geopfert werden, aber eine menschliche Person kann prinzipiell nicht der Spezies geopfert werden, weil sie durch ihre höherwertige, unverlierbare Individualität unersetzbar ist. Steins Verständnis der Personwürde könnte in den heutigen Debatten somit einige wichtige Anstöße geben.²⁶ Die Frage nach der Personwürde wurde hier nur im Sinn eines Ausblicks eingeführt. In der Folge dieser Arbeit müsste gefragt werden, was Steins Verständnis der personalen Individualität – und nicht nur allgemein ihrer Anthropologie – zu einer Theorie der Personwürde beitragen könnte.

3. Die Analogie zwischen göttlichen und menschlichen Personen mit einem Ausblick auf die Frage nach dem Bewusstsein der göttlichen Personen

Bereits in ihrem 1930 gehaltenen Vortrag zu den theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit führt Edith Stein die Frage nach der *imago Dei* als hermeneutischen Schlüssel für die Frage nach der menschlichen Person ein („Soziale Bildungsarbeit“, in: BEI 18). Im Kommentar²⁷ versuchte ich zu zeigen, dass diese *imago Dei*-Lehre im Anschluss an Genesis 1, 26f. entweder als Analogie zwischen Trinität und menschlicher Person oder zwischen Trinität und Menschheit verstanden werden kann. Die klassische Lehre vom Abbild der Trinität im Menschen verweist auf die Einheit und die Komplexität jeder einzelnen Person. Die *major dissimilitudo* liegt in dieser Analogie darin, dass *eine* menschliche Person gewissermaßen als Abbild von *drei* göttlichen Personen betrachtet wird. Dieser Mangel wird beim zweiten selteneren Ansatz²⁸ so ausgeglichen, dass die

und Gemeinschaft bei Edith Stein“, in: Der Weg vom Ich zum Anderen. Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein, S. 372-459.

²⁵ Siehe weitergehend dazu meinen Beitrag: „Überlegungen zu den ethischen Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität“, ESJ 21 (2015) 87-109.

²⁶ Siehe LEBECH Mette, *On the Problem of Human Dignity. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, bes. S. 275-289.

²⁷ Siehe S. 124-131, bes. S. 127.

²⁸ Das hängt damit zusammen, dass der Ansatz bei Augustinus (*De Trinitate* XII, 6, 6)

ganze Menschheit als Abbild der Trinität zu betrachten ist, was durchaus im Rahmen der Interpretation von Genesis 1, 26 liegt; danach ist der Mensch ohne Präzisierung, ob es sich um einen individuellen Menschen oder die Menschheit handelt, nach dem Bilde Gottes geschaffen. In dieser Analogie kann das Verhältnis von Natur und Person sowohl in der göttlichen als auch in der menschlichen Person erfasst werden. Die *major dissimilitudo* liegt darin, dass die Menschheit aus mehr als nur drei Personen besteht und dass es so viele individuelle menschliche Naturen wie Menschen gibt. Die Fig. 18 bringt diesen Sachverhalt zum Ausdruck.

	Trinität	Menschheit
<i>similitudo</i>	Qualitativ individuelle (göttliche oder menschliche) Natur	
<i>major dissimilitudo</i>	- Eine einzige göttliche Natur	- Vielfach vereinzelte menschliche Naturen
	Göttliche Person	Menschliche Person
<i>similitudo</i>	Numerisch individueller Selbststand	
<i>major dissimilitudo</i>	- Genau drei Personen	- Eine offene Anzahl menschlicher Personen

Fig. 18 Die Analogie zwischen Trinität und Menschheit, zwischen göttlicher und menschlicher Person

Die *imago Dei*-Lehre wird hier metaphysisch als Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf interpretiert. Bei Stein tritt diese Frage vor allem in *Endliches und ewiges Sein* hervor, wo sie die Geschöpfe nicht nur als von Gott verursacht, sondern auch in ihrer Teilhabe am göttlichen Sein aufzuzeigen versucht.²⁹ Die Herausforderung besteht darin, nicht nur die Abhängigkeit, sondern auch die Eigenständigkeit der menschlichen Personen herauszuarbeiten.³⁰ Bei Stein geschieht das in der Linie ihrer christlichen

und bei Thomas (ST Ia, q. 93, a. 6 ad 2) als uneigentliches Abbild Gottes zurückgewiesen wurde. Das Hauptproblem für die beiden Autoren war, dass die Menschheit, oder im kleineren Rahmen die Familie, keine so grosse Einheit wie die Trinität habe, und dass der Ansatz folglich die Gefahr des Tritheismus in sich berge.

²⁹ Siehe dazu das Kapitel sieben zum Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung in: EES 303-394.

³⁰ Ich verweise gerne auf HALLENSLEBEN Barbara, *Communicatio*. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan, Münster: Aschendorff 1985, S. 103. Mit demselben Anliegen, aber in einem anderen Kontext verteidigt Barbara Hallensleben Cajetans Analogielehre und zeigt insbesondere, dass es Cajetan mit seiner Propor-

Philosophie mit Hilfe der *analogia fidei*³¹, nach der sich Gott gemäss Exodus 3, 14 als ‚Ich bin der ich bin‘ offenbart hat, wobei sie Augustinus folgend den Gottesnamen ganz eigentlich im ‚Ich bin‘ erblickt. Stein versteht ihre *analogia fidei* nicht im Gegensatz zur philosophischen Gotteslehre, sondern als eine neue Quelle für sie: Die Rede vom göttlichen ‚Ich bin‘ ist „die ursprünglichste *analogia entis*“ (EES 296), die zum Ausgangspunkt für das Verständnis der Geschöpfe und besonders der menschlichen Personen wird. Das göttliche ‚Ich bin‘ verweist auf die Unterscheidung zwischen Person (Ich) und Natur (bin) in der Trinität, die sich auch in der menschlichen Person findet.³² Das Verhältnis von Person und Natur, von Selbstand und Wesen ist in der Trinität und im Menschen analog, wobei gleichermassen die Abhängigkeit und die Eigenständigkeit des Menschen hervorgehoben werden: Als Abbild ist die menschliche Person vom göttlichen Urbild abhängig, und gleichzeitig bildet die menschliche Person die Eigenständigkeit der göttlichen Personen ab. In dieser Arbeit konnte die Frage nach Steins Verständnis der Analogie (*analogia entis* und *analogia fidei*) nicht eigens thematisiert werden, auch wenn es in der Frage nach der *imago Dei* in der menschlichen Person zur Sprache kam und auch wenn die Frage eine weitergehende Vertiefung verdienen würde. Mit Stein wurde lediglich ein Aspekt aus dem sehr weiten Forschungsfeld herausgegriffen, das den möglichen Beitrag der Theologie für die Anthropologie untersucht.

Ein weiteres Element in der Analogie der Fig. 18 soll hervorgehoben werden. Die Frage nach der Individualität hat in Bezug auf Gott wie auch in Bezug auf die menschliche Person dieselben zwei Bedeutungen: *erstens* die Individualität der Natur oder des Wesens und *zweitens* die Individualität des Trägers oder des Selbstandes. Es sind die beiden Bedeutungen der Individualität, um die es in dieser Arbeit ging und die bis in die Trinitätslehre hinein analog verwendet werden. Die Frage nach der Individualität des Wesens und des Selbstandes der menschlichen Person verweist auf die Unterscheidung von Natur und Person in Gott.³³ So wird besser

tionalitätsanalogie um die Bewahrung der Eigenständigkeit der Geschöpfe geht. Das schliesst freilich nicht aus, dass auch Cajetan die Ursächlichkeit Gottes und die Teilhabe der Geschöpfe am Schöpfer anerkennt (siehe S. 104-106).

³¹ Stein verwendet den Ausdruck *analogia fidei* nicht, dafür den Ausdruck „*analogia trinitatis*“ (EES 379).

³² In der Trinität ist die Einheit zwischen Person und Natur jedoch viel grösser, so dass die göttliche Person abgesehen vom Selbstand die göttliche Natur *ist*, wohingegen die menschliche Person eine je eigene menschliche Natur *hat*.

³³ Diese Unterscheidung ist von der Theologie in die Philosophie eingegangen: siehe

verständlich, warum Stein ihre Synthese im achten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein* bei der Frage nach der göttlichen Person in Thomas' *Summa theologiae* begann (ST Ia, q. 29).³⁴ An dieser Stelle gehe ich nicht mehr auf Steins Verständnis der personalen Individualität in ihrem Hauptwerk ein, das bereits systematisiert und ausgewertet wurde.³⁵ Ich möchte vielmehr umgekehrt die Frage stellen, ob nicht vielleicht die anthropologischen Studien Steins einen Beitrag für die Theologie liefern könnten. Mit dieser Umkehrung der Frage begehe ich einen Weg, der von Stein selbst nicht mehr begangen werden konnte. Am Beispiel der Frage nach dem Bewusstsein der göttlichen Personen und des menschengewordenen Sohnes möchte ich einen Beitrag Steins für die Trinitätslehre und die Christologie aufzeigen. Die klassische Trinitätslehre und Christologie wurde ohne die explizite Frage nach dem göttlichen und menschlichen Bewusstsein ausgearbeitet,³⁶ und deshalb ist eine Integration dieser Fragestellung umso dringender angesichts der heutigen philosophischen Frage nach dem Bewusstsein. Es ist mir klar, dass diese Frage im Rahmen dieses Ausblicks keineswegs erschöpfend behandelt werden kann, und deshalb muss ich mich auf einen Anstoss für weiterführende Studien beschränken.

Unter Bewusstsein verstehe ich hier *erstens* den selbstbewussten Träger (*Bewusstseinsträger*) und *zweitens* seine Erlebnisse (*Bewusstseinsleben*). In einer menschlichen Person ist der *Bewusstseinsträger* anders als bei den göttlichen Personen nicht ewig aktualisiert. Zudem konstituiert sich das *Bewusstseinsleben* für die menschlichen Personen zeitlich in einem Bewusstseinsstrom, wohingegen für die göttlichen Personen streng genommen weder von Erlebnissen noch von einem Bewusstseinsstrom gesprochen werden kann: Die göttlichen Personen sind sich ihrer selbst, ihrer Relationen zu den anderen göttlichen Personen, der göttlichen Natur und der Geschöpfe ewig bewusst. Es könnte allenfalls von einem allumfassenden göttlichen Erlebnis gesprochen werden, das ewig neu ist. Einfacher ist jedoch die Rede vom göttlichen Leben.

MOTTE Antonin-René, „Vers une solution doctrinale du problème de la philosophie chrétienne“, in: Journées d'études de la société thomiste, La philosophie chrétienne, Juvisy: Cerf 1933, S. 75-113, hier S. 100.

³⁴ Der Dominikaner Heinrich Christmann forderte Stein in einem Brief auf (siehe SBB II, 92f., Brief 369 vom 8.2.1935), die Frage nach der menschlichen Person ausgehend von Thomas' theologischen Texten (Trinität, Christologie) zu lesen (siehe Fussnote 145 auf S. 285).

³⁵ Siehe S. 279-300.

³⁶ Sie kommt in anderer Terminologie etwa in der Frage nach Gottes Erkennen, Wollen und Wirken, aber auch in der Frage nach den innergöttlichen Prozessionen zum Vorschein.

An dieser Stelle soll die Möglichkeit einer Anwendung des Steinschen Personverständnisses auf die Trinitätslehre geprüft werden. Da Stein grundsätzlich davon ausgeht, dass zu jeder menschlichen Person ein eigener Bewusstseinträger und ein eigenes Bewusstseinsleben gehört, so müsste analog auch jeder göttlichen Person ein eigener Bewusstseinträger und ein eigenes Bewusstseinsleben zugeschrieben werden. Müsste man mit dieser Grundlage in der Trinität nicht drei verschiedene Bewusstseine in den beiden genannten Bedeutungen annehmen? Tatsächlich legt der tendenziell moderne Personbegriff nahe, dass zu jeder Person ein eigenes Bewusstsein gehört, so dass auch in der Trinität von drei Bewusstseinen gesprochen werden müsste. Doch mit dieser Rede gerät der christliche Monotheismus in Gefahr, weil dann die göttlichen Personen ihr je eigenes Leben mit eigenem Erkennen, Wollen und Wirken hätten.³⁷ Wenn hingegen das Bewusstsein von der Natur her verstanden wird, dann folgt logisch die Rede von einem Bewusstseinsleben in der Trinität und folglich auch von einem Leben, Erkennen, Wollen und Wirken.

Diese schematische Darstellung will lediglich zeigen, dass die Bewusstseinsfrage in Gott je nach dem philosophischen Hintergrund verschieden beantwortet wird. Ich sehe Steins Anregung darin, dass sie das Bewusstsein nicht entweder dem Träger oder der Natur, sondern beiden gleichzeitig zuordnet: Das Bewusstsein gehört zum Träger, aber nur insofern er Träger einer geistigen Natur ist. Davon ausgehend wird auch die *major dissimilitudo* zwischen göttlicher und menschlicher Person erkenntlich: Jede menschliche Person trägt ihre eigene menschliche Natur, wohingegen die drei göttlichen Personen eine und dieselbe göttliche Natur tragen. Dieser Unterschied hat Auswirkungen auf die Frage nach dem Bewusstsein in Gott. Wie bereits oben eingeführt, müssen dabei zwei Bedeutungen unterschieden werden: Das Bewusstseinsleben ist für die drei göttlichen Personen aufgrund ihrer gemeinsamen Natur dasselbe. Es ist das den drei Personen gemeinsame göttliche Leben mit ihrem Erkennen, Wollen und Wirken. Doch die drei göttlichen Personen sind die drei unterschiedenen Träger des göttlichen Bewusstseins, das von jedem auf seine eigene Weise getragen wird.³⁸ So kann gesagt werden, dass in Bezug auf das *Leben* von

³⁷ Diesem Dilemma versuchten Karl Barth und Karl Rahner zu entgehen, indem sie in ihrer Trinitätstheologie an die Stelle des heute missverständlichen Personbegriffs andere Begriffe (Seinsweise, Subsistenzweise) setzten; siehe LADARIA Luis F., „Unité de sujet en Dieu? Propositions alternatives au mot ‚personne‘. Karl Barth et Karl Rahner“, in: *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*. Bd. 1: *Théologie trinitaire*, Paris: Parole et Silence 2011, S. 358-369.

³⁸ Zu diesem Trägersein gehört, dass nur der Vater sich selbst als Vater bewusst ist, der Sohn als Sohn und der Heilige Geist als Heiliger Geist. Aber anders als bei den

einem einzigen Bewusstsein der drei göttlichen Personen zu sprechen ist, wohingegen in Bezug auf den *Träger* von drei Bewusstseinsträgern und in diesem Sinn von drei Bewusstseinen gesprochen werden kann.³⁹

Die Frage nach dem Bewusstsein stellt sich noch radikaler im Hinblick auf die Menschwerdung des Sohnes, weil hier die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von Endlichkeit und Unendlichkeit hinzukommt. Wie ist es beispielsweise möglich, dass Jesus anders als der Vater den letzten Tag nicht kennt (Mk 13, 32), obwohl er der menschgewordene Sohn Gottes ist? Hier kann lediglich ein Anstoss in dieser sehr komplexen und kontrovers behandelten Frage gegeben werden. Der Träger ist einer und er bleibt vor und nach der Menschwerdung derselbe, doch, wie bereits erwähnt, hängt das Trägersein auch von der Natur ab, die getragen wird. Angesichts der Menschwerdung bedeutet dies, dass sich das Bewusstseinsleben des Sohnes mit der Menschwerdung verändert: Vor der Menschwerdung trägt der Sohn das göttliche Bewusstseinsleben und in der Menschwerdung wird er auch Träger eines menschlichen Bewusstseinslebens oder Erlebnisstroms. Freilich ist diese Rede mit dem Unterschied *vor* und *nach* der Menschwerdung bereits zeitlich geprägt. Vom ewigen Sohn müsste eher gesagt werden, dass er in seinem göttlichen Bewusstsein seine Menschwerdung in der Zeit ewig voraussieht.⁴⁰

Mit der Menschwerdung subsistiert der Träger nicht mehr allein in der göttlichen Natur, sondern er nimmt auch die menschliche Natur in seine Subsistenz auf. Diesbezüglich hat Stein in ihrer theologischen Anthropologie⁴¹ darauf hingewiesen, dass die Menschwerdung analog zur leib-seelischen Konstitution der menschlichen Person verstanden werden kann: Das menschliche Ich subsistiert nicht nur in der Seele, sondern nimmt den Leib in seine Subsistenz auf. Trotz der Grenzen dieser Analogie⁴² enthält sie den entscheidenden Punkt für die Frage nach dem Bewusstsein Jesu: Wie die Leiblichkeit der menschlichen Person ihr Bewusst-

menschlichen Personen ist dieses Selbstbewusstsein der göttlichen Personen konstituiert durch das Verhältnis der göttlichen Personen untereinander.

³⁹ Zu einer ähnlichen Lösung kommt auch Lonergan in seinem Versuch, die Bewusstseinsfrage im Rahmen von Thomas' Trinitätstraktat zu thematisieren: LONERGAN Bernard, *The Triune God: Systematics*, Übers. von De Deo Trino: Pars systematica (1964) durch Michael G. Shields, Collected Works 12, Toronto u.a.: University of Toronto Press 2007, S. 376-391, bes. S. 390f.

⁴⁰ Hier wird deutlich, dass es unmöglich ist, sich das ewige, unendliche göttliche Bewusstsein vorzustellen, weil wir nur die Erfahrung eines zeitlichen, endlichen menschlichen Bewusstseins haben.

⁴¹ Siehe WIM 89 und S. 234f. in dieser Arbeit.

⁴² Siehe Fussnote 94 auf S. 235.

seinsleben räumlich begrenzt, so stellt die Menschwerdung das persönliche göttliche Bewusstseinsleben unter die Bedingungen der menschlichen Natur.

Was bedeutet das konkret für das Bewusstsein Jesu, der ewige Sohn des Vaters zu sein? Das Ich Jesu ist sowohl Träger der göttlichen als auch der menschlichen Natur.⁴³ Die menschlichen Erlebnisse Jesu werden von seinem Ich als Träger der menschlichen Natur in einem Bewusstseinsstrom geeint. Durch diesen Bewusstseinsstrom weiss Jesus, dass er Träger der menschlichen Natur ist. Doch wie kann er zugleich wissen, dass er auch Träger der göttlichen Natur ist? Dafür ist vorausgesetzt, dass sich Jesus an einer bestimmten Stelle seines menschlichen Bewusstseinsstroms als Träger der göttlichen Natur erlebt. Jesus muss gewissermassen seinen Bewusstseinsstrom übersteigen und ins ewige göttliche Bewusstseinsleben hineingenommen werden. Diese Möglichkeit kann wiederum anhand der Analogie zwischen der Menschwerdung und der leib-seelischen Konstitution der menschlichen Person aufgezeigt werden: Wie eine menschliche Person in der religiösen Ekstase bewusstseinsmässig vom Leib gelöst werden kann, so könnte auch für Jesus in gewissen Momenten seines irdischen Lebens von den Grenzen des menschlichen Bewusstseinslebens gelöst worden sein. Und wie die religiöse Ekstase die Gewissheit der Vereinigung mit Gott hinterlässt und den ganzen Bewusstseinsstrom fortan prägt, so hinterlassen auch die genannten Momente im Leben Jesu die fortdauernde Gewissheit, der Sohn des Vaters zu sein. Wie und wann das geschehen ist, bleibt ein Geheimnis. Als mögliche biblische Beispiele können seine Taufe im Jordan (Mk 1, 9-11//), seine Verklärung (Mk 9, 2-8//) und noch allgemeiner seine Zeiten des stillen Gebets⁴⁴ (beispielsweise Mk 1, 35 u. 6, 46; Lk 6, 12) angeführt werden.

Diese fragmentarischen Anregungen wollen im Anschluss an Edith Stein Möglichkeiten aufzeigen, wie die philosophische Anthropologie und die Theologie miteinander in einen Dialog kommen können. Der Grossteil der Arbeit steht noch aus.

⁴³ Die Rede vom Sohn als göttliche und als menschliche Person meint keine Zweierheit der Personen, sondern die eine Person des Sohnes als Träger der göttlichen und als Träger der menschlichen Natur; siehe dazu die Fussnote 71 auf S. 226, wo Steins Rede von der „menschlichen Person Christi“ (WIM 41) interpretiert wird.

⁴⁴ Damit ist zugleich gesagt, dass die Frage nach dem genauen Zeitpunkt des Bewusstseins Jesu, der ewige Sohn des Vaters zu sein, nicht endgültig beantwortet werden kann.

LITERATURVERZEICHNIS

WERKAUSGABE

Edith Stein Gesamtausgabe, hg. vom Internationalen Edith Stein-Institut Würzburg (bis 2007) und vom Karmel „Maria vom Frieden“ zu Köln (ab 2008) unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, 28 Bde., Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000-2019 [vormals: *Edith Steins Werke*, hg. von Lucy Gelber und Romaeus Leuven, 18 Bde., Leuven: Nauwelaerts, dann Freiburg/Basel/Wien: Herder 1950-1998].

STEIN Edith, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, eingel. und bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 1, Freiburg u.a.: Herder 2002.

—, *Selbstbildnis in Briefen*. Erster Teil (1916-1933), eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 2, Freiburg u.a.: Herder ²2005.

—, *Selbstbildnis in Briefen*. Zweiter Teil (1933-1942), eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 3, Freiburg u.a.: Herder ²2006.

—, *Selbstbildnis in Briefen*. Briefe an Roman Ingarden, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 4, Freiburg u.a.: Herder 2001.

—, *Zum Problem der Einfühlung*, eingel. und bearb. von Maria Antonia Sondermann, ESGA 5, Freiburg u.a.: Herder 2008.

—, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zölller, ESGA 6, Freiburg u.a.: Herder 2010.

—, *Eine Untersuchung über den Staat*, eingel. und bearb. von Ilona Riedel-Spangenberger, ESGA 7, Freiburg u.a.: Herder 2006.

—, *Einführung in die Philosophie*, eingel. und bearb. von Claudia Mariéle Wulf, ESGA 8, Freiburg u.a.: Herder 2004.

—, „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zölller und Hans Rainer Sepp, ESGA 9, Freiburg u.a.: Herder 2014.

—, Freiheit und Gnade (1921), in: ESGA 9, S. 8-72.

—, „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung“, in: ESGA 9, S. 119-142; ursprünglich in Dialogform: „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, in: ESGA 9, S. 91-118.

—, *Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, eingel. und bearb. von Hans Rainer Sepp, ESGA 10, Freiburg u.a.: Herder 2005.

- , *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, eingel. und bearb. von Andreas Uwe Müller, ESGA 11/12, Freiburg u.a.: Herder 2006.
- , *Die Frau*. Fragestellungen und Reflexionen, eingel. von Sophie Binggeli, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 13, Freiburg u.a.: Herder 2000.
- , *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöllner, ESGA 14, Freiburg u.a.: Herder 2004.
- , *Was ist der Mensch?* Theologische Anthropologie, eingel. und bearb. von Beate Beckmann-Zöllner, ESGA 15, Freiburg u.a.: Herder 2005.
- , *Bildung und Entfaltung der Individualität*. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, eingel. von Beate Beckmann, bearb. von Maria Amata Neyer, ESGA 16, Freiburg u.a.: Herder 2001.
- , *Wege der Gotteserkenntnis*. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, eingel. und bearb. von Beate Beckmann und Viki Ranff, ESGA 17, Freiburg u.a.: Herder 2003.
- , *Kreuzeswissenschaft*. Studie über Johannes vom Kreuz, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 18, Freiburg u.a.: Herder 2003.
- , *Geistliche Texte I*, eingel. und bearb. von Ulrich Dobhan, ESGA 19, Freiburg u.a.: Herder 2009.
- , *Geistliche Texte II*, bearb. von Sophie Binggeli, ESGA 20, Freiburg u.a.: Herder 2007.
- , *Übersetzung von John Henry Newman, Die Idee der Universität*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 21, Freiburg u.a.: Herder 2004.
- , *Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846)*, eingel. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 22, Freiburg u.a.: Herder 2002.
- , *Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bde. 1 u. 2, eingel. und bearb. von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, ESGA 23 u. 24, Freiburg u.a.: Herder 2008.
- Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* (Quaestiones disputatae de veritate), Bd. I (q. 1-13) u. Bd. II (q. 14-29), übers. von Edith Stein, Breslau: Borgmeyer 1931 u. 1932 (ein dazugehöriges Wörterverzeichnis folgte 1934 ebenfalls bei Borgmeyer).
- , *Übersetzung von Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik*, eingel. und bearb. von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 25, Freiburg u.a.: Herder 2005.
- , *Übersetzung: Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. De ente et essentia* mit den Roland-Gosselin-Exzerpten, eingel. und bearb. von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, ESGA 26, Freiburg u.a.: Herder 2010.
- , *Miscellanea thomistica*. Übersetzungen – Abbreviationen – Exzerpte aus Werken des Thomas von Aquin und der Forschungsliteratur, eingel. und bearb. von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, ESGA 27, Freiburg u.a.: Herder 2013.

Rezensionen

- STEIN Edith, „Die deutsche Summa [zu Band 25 der deutschen Thomasausgabe, ST IIIa, q. 1-15]“, *Die christliche Frau* 33 (1935) 26-28.
- , „Karl Adams Christusbuch“, *Die christliche Frau* 31 (1933) 84-89; neu in: GT I, 202-210.
- , „Die deutsche Summa [zu Band 1 der deutschen Thomasausgabe, ST Ia, q. 1-13]“, *Die christliche Frau* 32 (1934) 245-252 u. 276-281.

Spanische Gesamtausgabe

- SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (Edith STEIN), *Obras completas*, 5 Bde., hg. von Julen Urkiza und Francisco Javier Sancho, Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo 2002-2007.
- , *Obras completas*, Bd. 2: Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920), hg. von Julen Urkiza und Francisco Javier Sancho, Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo 2005.
- , *Obras completas*, Bd. 3: Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936), hg. von Julen Urkiza und Francisco Javier Sancho, Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo 2007.

DOKUMENTE AUS DEM EDITH STEIN-ARCHIV

- ESA A02-6 Mitschrift Husserl, *Natur und Geist*, SS 1913 (25 fol.)
- ESA A02-12 Manuskript von *Freiheit und Gnade* (71 S.)
- ESA A02-20 Manuskript der *Einführung in die Philosophie* (800 fol.)
- ESA A02-26 Manuskript von *Endliches und ewiges Sein* (1336 fol.)
- ESA A03-30 Manuskript von *Was ist der Mensch?* (577 fol.)
- ESA A03-38 Aufsatzthemen und Aufsatzgliederungen, Speyer (52 fol.)
- ESA A08-3 Exzerpt Erdmann, *Idee des Menschen bei Augustin* (3 S.)
- ESA A08-85 Exzerpt Kleutgen Joseph, *Philosophie der Vorzeit*, Bd. 2 (43 S.)
- ESA A08-87 Exzerpt Manser, *Das Wesen des Thomismus I* (11 S.)
- ESA A08-88 Exzerpt Manser, *Das Wesen des Thomismus II* (20 S.)
- ESA A08-101 Exzerpt Meßner, *Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau* (2 fol.)
- ESA A08-122 Fragen zu Thomas [mit Bezug auf *Endliches und ewiges Sein*] (4 S.)
- ESA A08-128 Exzerpt Thomas, *Summa contra gentiles* (5 S.)
- ESA A08-138 Exzerpt Bartmann Bernhard, *Grundriss der Dogmatik* (146 fol.)

QUELLEN EDITH STEINS

Antike und scholastische Quellen

- ANSELM VON CANTERBURY, *Leben, Lehre, Werke*, übers. und eingel. von Rudolf Allers, Wien: Hegner 1936 (siehe ESA Nachlass); siehe ebenfalls *Cur Deus homo*, in: PL 158, 359-432.
- ARISTOTELES, *Politik*, übers. von Eugen Rolfes, Philosophische Schriften Bd. 4, Hamburg: Meiner 1995.
- , *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz und bearb. von Horst Seidl, 2 Bde., Hamburg: Meiner³1989.
- , „Über die Seele“, in: Philosophische Schriften Bd. 6, übers. von Willy Theiler und bearb. von Horst Seidl, Hamburg: Meiner 1995, S. 1-90.
- , „Kategorien“, in: Organon, Bd. 2: Kategorien, Hermeneutik u.a., hg. von Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner 1998, S. 1-93.
- AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, hg. von Bernhard Dombart, Bd. 1 (l. I-XIII) u. Bd. 2 (l. XIV-XXII), Leipzig: Teubner 1877 (siehe ESA Nachlass); siehe PL 41, 13-804.
- , *Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, übers. und eingel. von M. Schmaus, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bde. 11 und 12 (BKV2 II/13 u. 14), München Kösel/Pustet 1935/36; siehe PL 42, 819-1098.
- BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*. Contra Eutychen et Nestorium, PL 64, 1337-1354.
- DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, in: PG 3, 585-996.
- DUNS SCOTUS Johannes, *Abhandlung über das erste Prinzip*, deutsch-lateinische Ausgabe, hg. und übers. von Wolfgang Kluxen, Darmstadt: WBG⁴2009.
- THOMAS VON AQUIN, *Über das Sein und das Wesen*, übers. und erläutert von Rudolf Allers, Wien: Hegner 1936 (siehe ESA Nachlass); kritische Ausgabe: *De ente et essentia*, in: Opera omnia, Bd. 43, hg. von den Dominikanern, Rom: Editori di San Tommaso 1976, S. 315-381.
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 4 Bde., hg. von Pierre Mandonnet (Bde. 1-2) und Maria Fabianus Moos, Paris: Lethielleux 1929/1929/1956/1947.
- , *Quaestiones disputatae de veritate*, Opera omnia, Bd. 22/1-3, Rom: Editori di San Tommaso 1975/1972/1976. (Steins Übersetzung siehe oben: ESGA 23 u. 24).
- , *Die Summe wider die Heiden*. In vier Büchern, Bde. 1 und 2 (Bücher 1 und 2), Leipzig: Hegner 1935 (siehe ESA Nachlass); siehe: *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, hg. von Petrus Marc, Ceslas Pera, Pietro Caramello, Bde. 2-3, Turin/Rom: Marietti 1961.
- , *Super Boetium De Trinitate*. Expositio libri Boetii De ebdomadibus, Opera omnia, Bd. 50, Rom/Paris: Commissio Leonina/Cerf 1992.
- , *Quaestiones disputatae de anima*, Opera omnia, Bd. 24/1, hg. von Bernardo Carlos Bazán, Rom/Paris: Commissio Leonina/Cerf 1996.

- , *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in: Opera omnia, Bd. 24/2, hg. von J. Cos, Rom/Paris: Commissio Leonina/Cerf 2000.
- , *Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der „Summa theologica“*, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg: Pustet 1934- (Bände 1-6, 25, 27, 29 u. 30 im ESA Nachlass); siehe die kritische Ausgabe: *Summa theologiae*, Opera omnia, Bde. 4-12, Rom: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1888-1906.

Karmelitische Quellen

Teresa von Avila

- Obras de Santa Teresa de Jesús*, hg. von Silverio de S. Teresa, 9 Bde., BMC 1-9, Burgos: Monte Carmelo 1915-1924.
- TERESA DE JESUS, *Obras completas*, Madrid: BAC ⁹1997.
- THERESIA VON JESU, *Sämtliche Schriften*, hg. von Petrus de Alcántara a S. Maria und Aloysius ab Immaculata Conceptione [Alkofer], 5 Bde. mit insgesamt 8 Teilbänden, Regensburg/Rom/Wien: Pustet, dann auch Kösel 1913-1922 (alle 8 Bde. im ESA Nachlass).
- , *Das Leben und die besonderen ihr von Gott erteilten Gnaden*. Auf Geheiß ihrer Beichtväter und von ihr selbst beschrieben, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 1, Regensburg/Rom/Wien: Pustet 1919.
- , *Weg der Vollkommenheit, nebst den ursprünglichen Satzungen*, hg. Aloysius Alkofer, Bd. 3, Regensburg: Kösel/Pustet 1921.
- , *Die Seelenburg, Gedanken über die Liebe Gottes, Rufe der Seele zu ihrem Gott und Geistliche Lieder*, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 4/1, Regensburg: Kösel/Pustet 1922.
- , *Sämtliche Schriften*, hg. von Aloysius Alkofer, 5 Bde. mit insgesamt 6 Teilbänden, München: Kösel/Pustet 1933-1941.
- , *Das Leben*, Bd. 1, München: Kösel/Pustet 1933.
- , *Die Seelenburg*, Bd. 4, München: Kösel/Pustet 1938.
- , *Weg der Vollkommenheit mit kleineren Schriften*, Bd. 5, München: Kösel/Pustet 1941.
- TERESA VON AVILA, *Gesamtausgabe*, Bd. 1: Werke, Bd. 2: Briefe, hg., übers. und eingel. von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters, Freiburg u.a.: Herder 2015.

Johannes vom Kreuz

- Obras del Místico Doctor San Juan de la Cruz*. Edición crítica, hg. von Gerardo de San Juan de la Cruz, 3 Bde., Toledo: Viuda e Hijos de Juan Peláez 1912-1914.
- Obras de San Juan de la Cruz*, hg. von Silverio de Santa Teresa, 4 Bde., BMC 10-13, Burgos: Monte Carmelo 1929-1931.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid: BAC ¹⁴1994.
- JOHANNES VOM KREUZ, *Sämtliche Werke*, hg. von Aloysius ab Immaculata Conceptione [Alkofer] und Ambrosius a S. Theresia, 5 Bde., München: Theatiner 1924-1929 (alle 5 Bde. im ESA Nachlass).

- , *Aufstieg zum Berge Karmel*, hg. von Ambrosius a S. Theresia, Bd. 1, München: Theatiner 1927.
- , *Lebendige Liebesflamme*, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 3, München: Theatiner 1924.
- , *Geistlicher Gesang*, hg. von Aloysius Alkofer, Bd. 4, München: Theatiner 1925.
- JOHANNES VOM KREUZ, *Gesammelte Werke*, 5 Bde., hg. von Ulrich Dobhan, Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters, Freiburg u.a.: Herder 1995-2000.
- , *Der Geistliche Gesang (Cántico A)*, Bd. 3, Freiburg u.a.: Herder 1997.
- , *Aufstieg auf den Berg Karmel*, Bd. 4, Freiburg u.a.: Herder 1999.
- , *Die lebendige Liebesflamme*, Bd. 5, Freiburg u.a.: Herder 2000.

Phänomenologische Quellen

Husserl

- Husserliana*. Edmund Husserl Gesammelte Werke, hg. vom Husserlarchiv Leuven, Den Haag: Nijhoff 1973-1987 (Bände 1-19.21-26), Den Haag/Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1988-2004 (Bände 20.27-37), Dordrecht: Springer 2005- (Bände 38-).
- HUSSERL Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen, hg. von Walter Biemel, Hua II, Den Haag: Nijhoff 1950.
- , „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, JPPF 1 (1913) 1-323 (siehe ESA Nachlass); neu: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, neu hg. von Karl Schuhmann, Hua III/1, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1995.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hg. von Mary Biemel, Hua IV, Den Haag: Nijhoff ²1991 (1952).
- , *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Leipzig: Veit & Comp. 1900 u. Halle: Niemeyer ²1913 (siehe ESA Nachlass, beide Ausgaben); neu: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage, hg. von Elmar Holenstein, Hua XVIII, Den Haag: Nijhoff 1975.
- , *Logische Untersuchungen*. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle: Niemeyer 1901 (siehe ESA Nachlass); *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Teilband 1, Halle: Niemeyer 1913 (siehe ESA Nachlass) u. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Teilband 2, Halle: Niemeyer 1921 (siehe ESA Nachlass); neu: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band in zwei Teilen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. von Ursula Panzer, Hua XIX/1 u. 2, Den Haag: Nijhoff 1984.

- , „Philosophie als strenge Wissenschaft“, in: Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten, hg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Hua XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff 1987, S. 3-62; Originalausgabe in: *Logos* 1 (1910/11) 289-341.

Weitere Phänomenologen

- CONRAD-MARTIUS Hedwig, *Metaphysische Gespräche*, Halle a.S.: Niemeyer 1921; enthält den Artikel: „Von der Seele“, *Summa* 1/2 (1917) 106-133.
- , *Die ‚Seele‘ der Pflanzen*, Breslau: Borgmeyer 1934 (siehe ESA Nachlass); neu in: *Schriften zur Philosophie*, Erster Band, München: Kösel 1963, S. 276-362.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁹2006 (1927).
- HERING Jean, „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee“, *JPPF* 4 (1921) 495-543.
- INGARDEN Roman, „Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. Ein Beitrag zur Prinzipienfrage der Erkenntnistheorie“, *JPPF* 4 (1921) 545-568.
- , „Intuition und Intellekt bei Henri Bergson“, *JPPF* 5 (1922) 285-461 (siehe ESA Nachlass).
- , „Essentielle Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem“, *JPPF* 7 (1925) 125-304.
- KOYRÉ Alexandre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris: Ernest Leroux 1922.
- , *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris: Ernest Leroux 1923 (siehe ESA Nachlass).
- REINACH Adolf, *Gesammelte Schriften*, hg. von seinen Schülern, Halle: Niemeyer 1921 (siehe ESA Nachlass).
- , *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von Karl Schuhmann und Barry Smith, München/Hamden/Wien: Philosophia 1989.
- SCHELER Max, „Die Idole der Selbsterkenntnis [1911]“, in: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, *Gesammelte Werke* 3, Bern/München: Francke ⁵1972, S. 213-292.
- , „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants). Teil 2“, *JPPF* 2 (1916) 21-478 (siehe ESA Nachlass); neu: *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, *Gesammelte Werke* 2, Bonn: Bouvier ⁷2000 (1913 u. 1916).
- , *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart* [1913, überarbeitet 1922], hg. von Manfred S. Frings, *Gesammelte Werke* 7, Bern: Francke 1973.

Weitere Quellen

- ADAM Karl, *Jesus Christus*, Augsburg: Haas und Grabherr 1933.
- ALLERS Rudolf, „Sexualpsychologie als Voraussetzung einer Sexualpädagogik“, in: Johann Peter Steffes (Hg.), *Sexualpädagogische Probleme*, Münster: Münsterverlag 1931, S. 1-67.

- BARUZI Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris: Salvator³1999 (1924).
- BARTMANN Bernhard, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg i. Br.: Herder 1923.
- BERGSON Henri, *Schöpferische Entwicklung*, Jena: Diederichs 1912 (siehe ESA Nachlass); Original: *L'évolution créatrice*, Paris: PUF¹⁰2006 (1907).
- Catechismus catholicus*, cura et studio Petri Gasparri Cardinalis, Rom: Typis polyglottis Vaticanis 1927.
- Catechismus romanus ad parochos ex decreto Concilii Tridentini et Pii V. Pontificis Maximi iussu editus et promulgatus*, Mainz: Kirchheim/Schott/Thielmann 1834.
- DENZINGER Heinrich, BANNWART Clemens, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum, quae in Rebus Fidei et Morum*, Freiburg: Herder¹³1921; neue Ausgabe von DENZINGER Heinrich, HÜNERMANN Peter, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg u.a.: Herder⁴²2009.
- DESCARTES René, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner 1992.
- DILTHEY Wilhelm, „[Über vergleichende Psychologie.] Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96)“, in: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften V, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht⁵1968, S. 241–316 (Original: „Beiträge zum Studium der Individualität“, in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Sitzung der philosophisch-historischen Classe vom 5. März – Mittheilung vom 25. April 1895, Berlin XIII (1896) 294–335).
- ETTLINGER Max, *Beiträge zur Lehre von der Tierseele und ihrer Entwicklung*, Münster: Aschendorff 1925.
- GREDT Joseph, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, 2 Bde., Freiburg i. Brg.: Herder⁵1929.
- , *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 Bde., Freiburg i. Brg.: Herder 1935.
- , *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Bd. 1, Editio decima tertia recognita et aucta ab Eucharzio Zenzen O.S.B., Freiburg u.a.: Herder 1961.
- JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE, *La phénoménologie*, Juvisy: Cerf 1932.
- , *La philosophie chrétienne*, Juvisy: Cerf 1933.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, hg. von Jens Timmermann, Hamburg: Meiner 1998.
- KLEUTGEN Joseph, *Philosophie der Vorzeit*, Bd. 2, Innsbruck: Felician Rauch²1878.
- LIPPS Theodor, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig: Engelmann³1909.
- LOCKE John, *Versuch über den menschlichen Verstand*, 2 Bde. Berlin: Heimann 1872 u. 1873 (siehe ESA Nachlass); Original: *An Essay Concerning Human Understanding*, hg. von Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- MANSER Gallus, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg i. Ue.: Universitätsbuchhandlung²1935 (1932); siehe ESA Nachlass.

- MEßNER Reinhold, „Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau“, *Wissenschaft und Weisheit* 1 (1934) 8-27 (siehe ESA Nachlass: Heft 1934/1 und ganzer Band 1934).
- MOTTE Antonin-René, „Vers une solution doctrinale du problème de la philosophie chrétienne“, in: Journées d'études de la société thomiste, La philosophie chrétienne, Juvisy: Cerf 1933, S. 75-113.
- NEWMAN John Henry, *The Idea of a University*, London: Longmans, Green and Co. 1921 (siehe ESA Nachlass), neue Ausgabe: *The Idea of a University*, hg. von Ian Turnbull Ker, Oxford: Clarendon Press 1976.
- , *Briefe und Tagebücher bis zum Übertritt zur Kirche (1801-1945)*, übers. von Edith Stein, hg. von Erich Przywara, München: Theatiner 1928 (siehe ESA Nachlass).
- OFFNER Max, *Das Gedächtnis*. Die Ergebnisse der experimentellen Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung, Berlin: Reuther & Reichard 1909.
- OTTO Rudolf, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München: Beck 1963 (1917).
- PRZYWARA Erich, „Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit [1924]“, in: Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927, Bd. 1, Augsburg: Filser 1929, S. 443-468 (siehe ESA Nachlass).
- , „Katholische Totalität [1924]“, in: Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927, Bd. 2, Augsburg: Filser 1929, S. 579-608 (siehe ESA Nachlass).
- , *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München/Berlin R. Oldenbourg 1926 (siehe ESA Nachlass); neu in: Schriften 2, Einsiedeln: Johannes 1962, S. 373-511.
- , *Analogia entis*. Metaphysik. I. Prinzip, München: Kösel/Pustet 1932; neu in: Schriften 3, Einsiedeln: Johannes 1962, S. 19-210.
- , *Augustinus*. Die Gestalt als Gefüge, Leipzig: Hegner 1934 (siehe ESA Nachlass).
- ROLAND-GOSSELIN Marie-Dominique, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Études historiques, Bibliothèque thomiste VIII, Paris: Vrin ²1948 (1926).
- SCHEEBEN Matthias Joseph, *Natur und Gnade*. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen, München: Theatiner 1922 (1861); siehe ESA Nachlass; neu in: Gesammelte Schriften Bd. 1, hg. von Martin Grabmann, Freiburg: Herder 1941, S. 1-219.
- , *Die Mysterien des Christentums*. Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive, Gesammelte Schriften Bd. 2, hg. von Josef Höfer, Freiburg: Herder 1941 (1865).

SEKUNDÄRLITERATUR¹*Edith Stein-Sekundärliteratur**Literatur zur Frage nach der personalen Individualität²*

- ALFIERI Francesco, „Il ‚principium individuationis‘ e il ‚fondamento ultimo‘ dell’essere individuale. D. Scoto e la rilettura fenomenologica di E. Stein“, in: Mobeen Shahid und Francesco Alfieri (Hg.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari: Laterza 2009, S. 209-259.
- , „Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale“, in: Angela Ales Bello, Francesco Alfieri und Mobeen Shahid (Hg.), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Bari: Laterza 2010, S. 143-197.
- , „The Intangible ‚Singularity‘ of the Human Being Observed through the ‚Spiritual Perception of the Fühlen‘“, *Agathos* 2 (2011) 26-48.
- , „Die Originalität von Edith Steins Beantwortung der Frage nach dem Individuationsprinzip. Zu einer ‚Gründung‘ der Anthropologie“, *ESJ* 17 (2011) 101-128.
- , *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*. La questione dell’individualità, Brescia: Morcelliana 2014; englische Übersetzung: *The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein: The Question of Individuality*, Analecta Husserliana 120, Cham: Springer 2015.
- , „Hin zu einer Lösung der Frage nach dem *principium individuationis* in den Untersuchungen von Edith Stein und Edmund Husserl. Das Problem der *materia signata quantitate*“, in: Peter Volek (Hg.), *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*, Ad Fontes 2, Nordhausen: Bautz 2016, S. 74-113.
- ARESI Giovanni B., „Tomismo ed Edith Stein: Sul principio di individuazione“, *Divus Thomas* 3 (2010) 211-234.
- BETSCHART Christof, „‚Kern der Person‘. (Meta)-Phänomenologische Begründung der menschlichen Person nach Edith Steins Frühwerk“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner*, Dresden: Thelem 2010, S. 61-72.
- , „*Quid* and *Quale*. Reflections on a Possible Complementarity Between Metaphysical and Phenomenological Approaches to Personal Individuality in Edith Stein’s *Potenz und Akt*“, in: Mette Lebeck, John Haydn Gurmin (Hg.), *Intersubjectivity, Humanity, Being. Edith Stein’s Phenomenology and Christian Philosophy*, Bern/Boston: Peter Lang 2015, S. 211-228.

¹ Die Publikationen sind alphabetisch und bei mehreren Publikationen desselben Autors zusätzlich chronologisch geordnet.

² Nur dieser Abschnitt wird in der Neuauflage mit den seit 2013 erschienenen Publikationen angereichert. Weitere Publikationen, die jedoch nicht direkt zum hier studierten Thema beitragen, bleiben unerwähnt.

- , „Überlegungen zu den ethischen Konsequenzen von Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität“, *ESJ* 21 (2015) 87-109.
- , „Edith Steins Vermittlung zwischen einem klassischen und einem modernen Personbegriff. Aufgezeigt am theologischen Hintergrund ihres Personverständnisses“, in: Jerzy Machnac, Monika Małek-Orłowska, Krzysztof Serafin (Hg.), *The Hat and the Veil. The Phenomenology of Edith Stein*. Hut und Schleier. Die Phänomenologie Edith Steins, *Ad Fontes* 3, Nordhausen: Bautz 2016, S. 91-101.
- , „Edith Steins Verständnis der menschlichen Individualität in *Endliches und ewiges Sein*. Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit dem thomistischen Standardverständnis der Individuation“, in: Peter Volek (Hg.), *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*, *Ad Fontes* 2, Nordhausen: Bautz 2016, S. 114-131.
- , „The Individuality of the Human Person in the Phenomenological Works of Edith Stein“, in: Antonio Calcagno (Hg.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History. New Approaches and Applications*, *Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life* 4, Cham: Springer 2016, S. 73-86.
- BORDEN Sarah, „What Makes You You? Individuality in Edith Stein“, in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, S. 283-300.
- , „Edith Stein and Individual Forms: A Few Distinctions regarding Being an Individual“, *IPS Yearbook* 7 (2006) 49-69.
- BORDEN SHARKEY Sarah, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 2010; Ausarbeitung der Dissertation: BORDEN Sarah, *An Issue in Edith Stein's Philosophy of the Person: The Relation of Individual and Universal Form in Endliches und ewiges Sein*, Fordham University 2001.
- BOTTIN Francesco, „Tommaso d'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione“, *Il Santo* 49 (2009) 121-129.
- BOUILLOT Bénédicte, *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'époque phénoménologique à la nuit obscure*, De visu, Paris: Hermann 2015.
- ERRICO Rosa, „La ‚materia signata quantitate‘. Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto“, *Aquinas* 50 (2007) 763-795.
- , „Quantità e Qualità. La questione dell'individuazione nel confronto tra Tommaso d'Aquino e Edith Stein“, in: Mobeen Shahid und Francesco Alfieri (Hg.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari: Laterza 2009, S. 181-208.
- , *Principio di individuazione e persona*, Rom: Aracne 2011.
- FERRER Urbano, „Individualität und Solidarität bei Edith Stein“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Europa und seine Anderen. Emmanuel Levinas, Edith Stein, Józef Tischner*, Dresden: Thelem 2010, S. 133-143.
- , „Individuum/Individualität“, in: Marcus Knaup, Harald Seubert (Hg.), *Edith Stein-Lexikon*, Freiburg u.a.: Herder 2017, S. 195-198.

- GALVANI Martina, „Corpo e spazio. L'Individualità secondo Antonio Rosmini e Edith Stein“, *Rosmini Studies* 4 (2017) 293-306.
- HAYA Fernando, „Individualidad e individuación según Edith Stein“, *Daimon* 32 (2004) 159-173.
- HÖFLIGER Anton, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘*, Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag 1968.
- MCNAMARA Robert, „Human Individuality in Stein's Mature Works“, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Mette Lebeck (Hg.), *Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie, Akten der Internationalen Konferenz 23.-25. Oktober 2015 in Wien und Heiligenkreuz*, Heiligenkreuz: Be&Be 2017, S. 124-139.
- , *Edith Stein's Engagement with the Thought of Thomas Aquinas in Her Mature Philosophy of the Human Person*, Liverpool Hope University 2018.
- PAOLINELLI Marco, „Natura, spirito, individualità in Edith Stein“, in: Michele D'Ambra (Hg.), *Edith Stein. Lo spirito e la santità*, Rom: Edizioni OCD 2007, S. 51-112.
- REDMOND Walter, „La rebelión de Edith Stein: la individuación humana“, *Acta fenomenológica latinoamericana* 2 (2005) 89-106.
- , „Individualidad y objetividad en la antropología de Edith Stein“, *Diálogo Filosófico* 80 (2011) 243-256.
- REICHMANN James B., „Edith Stein, Thomas Aquinas, and the Principle of Individuation“, *ACPQ* 87 (2013) 55-86.
- SÁNCHEZ MUÑOZ Rubén, „La individualidad personal en Edith Stein“, *Stoa* 5 (2014) 41-55.
- SECRETAN Philibert, „Individuum, Individualität und Individuation nach Edith Stein und Wilhelm Dilthey“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991*, Freiburg/München: Karl Alber 1993, S. 148-169.
- VOLEK Peter, „Edith Stein über die Einzigartigkeit des Menschen“, *Bogoslovska smotra* 88 (2018) 177-201.

Weitere Sekundärliteratur

- ACQUAVIVA Marcello, *Edith Stein: dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*, Rom: Armando 2002.
- ALES BELLO Angela, *Fenomenologia dell'essere umano*. Lineamenti di una filosofia al femminile, Rom: Città Nuova 1992.
- , „Presentazione“, in: *Edith Stein, La struttura della persona umana*, Rom: Città Nuova 2000, S. 5-25.
- , *Edith Stein*. La passione per la verità, *Tracce del Sacro nella Cultura Contemporanea* 7, Padova: Messaggero 2003 (1998).
- , *L'universo nella coscienza*. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Pisa: ETS 2003.
- , *Edith Stein o dell'armonia*. Esistenza, Pensiero, Fede, Rom: Studium 2009.

- ALLEN Prudence, „Sex and Gender Differentiation in Hildegard of Bingen and Edith Stein“, *Communio (USA)* 20 (1993) 389-414.
- , „Edith Stein: The Human Person as Male and Female“, in: *Images of the Human: The Philosophy of the Human Person in a Religious Context*, Chicago: Loyola Press 1995, S. 397-432.
- AVÉ-LALLEMANT Eberhard, „Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begabung in Leben und Werk“, in: Beate Beckmann und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 55-78.
- BAJSIC Aloisius, *Begriff einer ‚christlichen‘ Philosophie bei Edith Stein*, Excerpta ex dissertatione, Bozen 1961.
- BASEHEART Mary Catherine, *Person in the World*. Introduction to the Philosophy of Edith Stein, Dordrecht/Boston: Kluwer 1997.
- BECKMANN Beate, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- , GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara (Hg.), *Edith Stein*. Themen – Bezüge – Dokumente, *Orbis Phaenomenologicus*. Perspektiven 1, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003.
- , „Einführung“, in: Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis*. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, ESGA 17, Freiburg u.a.: Herder 2003, S. 2-20.
- BECKMANN-ZÖLLER Beate, „Einführung“, in: Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, ESGA 14, Freiburg u.a.: Herder 2004, S. XVII-XXXVIII.
- , „Einführung“, in: Edith Stein, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, Freiburg u.a.: Herder 2005, S. IX-XXIX.
- , „Edith Stein’s Theory of the Person in Her Münster Years (1932-1933)“, *ACPQ* 82 (2008) 47-70.
- BETSCHART Christof, *Christliche Philosophie nach Edith Stein*. Aufgezeigt an Ort und Sinn der Trinitätstheologie in ‚*Endliches und ewiges Sein*‘, Theologische Lizentiatsarbeit, Freiburg i. Ue. [Zugang: 14.1.2019], <http://doc.rero.ch/record/27141>, 2004.
- , „Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 1)“, *Edith Stein Jahrbuch* 15 (2009) 154-183.
- , „Was ist Lebenskraft? Edith Steins anthropologischer Beitrag in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 2)“, *ESJ* 16 (2010) 33-64.
- BINGGELI Sophie, *Le féminisme chez Edith Stein*, Paris: Collège des Bernardins/Parole et Silence 2009; Ausarbeitung der Dissertation: *La femme chez Edith Stein*. Une approche philosophique, théologique et littéraire, Lyon 2000.
- BORDEN Sarah, *Edith Stein*, London-New York: Continuum 2003.
- BOUILLOT Bénédicte, „La philosophie chrétienne selon Edith Stein: l’idéal d’une œuvre achevée de la raison“, in: Blandine Lagrut, Etienne Vetö (Hg.), *La vérité dans ses éclats: Foi et raison*, Actes du colloque de la communauté du Chemin Neuf, Paris: Ad Solem 2014, S. 173-180.

- CALCAGNO Antonio, „Assistant and/or Collaborator? Edith Stein's Relationship to Edmund Husserl's Ideen II“, in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, S. 243-270.
- , *The Philosophy of Edith Stein*, Duquesne: University Press 2007.
- CONRAD-MARTIUS Hedwig, „Meine Freundin Edith Stein“, in: Waltraud Herbrith (Hg.), *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Mainz: Matthias-Grünewald ²1993 (1985), S. 87-101.
- DOBHAN Ulrich, „Einführung“, in: *Edith Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18, Freiburg u.a.: Herder 2003, S. XI-XXX.
- , „Vom ‚radikalen Unglauben‘ zum ‚wahren Glauben‘“, *ESJ* 15 (2009) 53-84.
- EPIS Massimo, „Io, anima, persona nella fenomenologia di E. Stein“, *Teologia* 27 (2002) 52-70.
- , *Fenomenologia della soggettività*. Saggio su Edith Stein, Mailand: LED 2003.
- ESPARZA UNCINA Miguel Ángel, *Introducción a la filosofía de Edith Stein*. Un encuentro entre fenomenología y tomismo, Thesis ad Doctoratum totaliter edita, Bilbao 1998.
- FELDHAYBRENNER Rachel, „Die Frau im Denken Edith Steins. In Auseinandersetzung mit Sigmund Freud“, *ESJ* 3 (1997) 349-366.
- FETZ Reto Luzius, „Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein, Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991*, Freiburg/München: Karl Alber 1993, S. 286-319.
- GAHLINGS Ute, „Geschlechter-Realitäten. Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung“, *ESJ* 10 (2004) 131-156.
- DE GENNES Marie-Jean, „Une question controversée: l'empathie chez Edith Stein“, in: *Une Femme pour l'Europe: Edith Stein (1891-1942)*, Actes du Colloque international de Toulouse (4-5 mars 2005), CES 2, Paris/Toulouse/Genève: Cerf/Carmel/Ad Solem 2009, S. 107-129.
- GELBER Lucy, LEUVEN Romaeus, „Schaffensphasen“, in: *Edith Stein, Welt und Person*, ESW 6, Louvain/Freiburg: Nauwelaerts/Herder 1962, S. IX-XI.
- GERL Hanna-Barbara, *Unerbittliches Licht*. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben, Mainz: Grünewald ²1998 (1991).
- , „Gibt es die ‚weibliche Eigenart‘? Nachdenkliches von Edith Stein“, *Lebendiges Zeugnis* 46 (1991) 179-191.
- GHIGI Nicoletta, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mailand: Mimesis 2011.
- GOLAY Didier-Marie, „La Christologie d'Edith Stein“, in: Vincent Aucante (Hg.), *Edith Stein, la quête de vérité*, Saint-Maur: Parole et Silence 1999, S. 155-174.
- , *Edith Stein*. Devant Dieu pour tous, Paris: Cerf 2009.
- GOSEBRINK Hildegard Maria, „‚Wissenschaft als Gottesdienst‘. Zur Bedeutung Thomas' von Aquin für Edith Stein in ihrer Speyerer Zeit (1923-1931)“, *ESJ* 4 (1998) 511-530.
- GUILEAD Reuben, *De la phénoménologie à la science de la Croix*. L'itinéraire d'Édith Stein, Louvain/Paris: Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts 1974.

- HECKER Herbert, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*, Würzburg: Echter 1995.
- HEDWIG Klaus, „Über den Begriff der Einfühlung in der Dissertationsschrift Edith Steins“, in: Leo Elders (Hg.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung, Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.-4. November 1990*, Würzburg: Naumann 1991, S. 239-251.
- HOFER Andreas Roland, *Das Geist-Gehirn-Problem: Der Substanzen-Dualismus Edith Steins und der nichtreduktive Physikalismus Nancey Murphys*. Eine vergleichende Untersuchung, Bonn: Druckerei Schwarz 2003.
- IMHOF Beat W., *Edith Steins philosophische Entwicklung*. Leben und Werk (Erster Band), Basel-Boston: Birkhäuser 1987.
- INGARDEN Roman, „Edith Stein on Her Activity as an Assistant of Edmund Husserl“, *PPR* 23/2 (1962) 155-175.
- , „Über die philosophischen Forschungen Edith Steins“, *FZPhTh* 26 (1979) 456-480; polnisches Original: „O badaniach filozoficznych Edyty Stein“, *Znak* 23 (1971) 389-409.
- KLUETING Harm, „‘Secretum meum mihi’. Eine Anmerkung zu Edith Stein“, *ESJ* 11 (2005) 65-75.
- KNAUP Marcus, „Das Verständnis der Person bei Edith Stein“, *JRPh* 6 (2007) 123-157.
- , „Die Person auf dem Weg ohne Weg zur Unio mystica. Edith Steins ‚Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz‘“, *Renovatio* 64 (2008) 41-55.
- KÖRNER Reinhard, „Einfühlung nach Edith Stein. Phänomenologie und Christsein heute“, *ESJ* 5 (1999) 325-338.
- LAMMERS Elisabeth, *Als die Zukunft noch offen war*. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster, Münster: Dialogverlag 2003.
- LEBECH Mette, *On the Problem of Human Dignity*. A Hermeneutical and Phenomenological Investigation, *Orbis Phaenomenologicus Studien* 18, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- LEMBECK Karl-Heinz, „Zwischen Wissenschaft und Glauben: Die Philosophie Edith Steins“, *ZKTh* 112 (1990) 271-287.
- LEUVEN Romaeus, *Heil im Unheil*. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung, *ESW* 10, Druten/Freiburg u.a.: De Maas & Waler/Herder 1983.
- LOPEZ MCALISTER Linda, „Edith Stein: Essential Differences“, *Philosophy Today* 37/1 (1993) 70-77; neu in: Joyce Avrech Berkman (Hg.), *Contemplating Edith Stein*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006, S. 201-211.
- MACINTYRE Alasdair, *Edith Stein*. A Philosophical Prologue (1913-1922), Lanham: Rowman & Littlefield 2007.
- MASKULAK Marian, *Edith Stein and the Body-Soul-Spirit at the Center of Holistic Formation*, New York u.a.: Peter Lang 2007.
- DE MONTICELLI Roberta, „Edith Stein e la fenomenologia della mistica“, in: Edith Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, Bologna: EDB 2008, S. 71-139.
- , „Le milieu phénoménologique de Göttingen: figures et courants d'idées autour d'Edith Stein“, in: Marie-Jean de Genes (Hg.), *Une Femme pour l'Europe*:

- Edith Stein (1891-1942), *Actes du Colloque international de Toulouse* (4-5 mars 2005), Paris/Toulouse/Genève: Cerf/Carmel/Ad Solem 2009, S. 69-105.
- MÜLLER Andreas Uwe, NEYER Maria Amata, *Edith Stein*. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Einsiedeln: Benziger ²1998.
- , „Bausteine zu einer philosophischen Anthropologie. Die philosophische Grundlegung der Pädagogik in Edith Steins Vorlesung in Münster 1932/33“, in: René Kaufmann und Holger Ebelt (Hg.), *Scientia et religio. Religionsphilosophische Orientierungen*, Dresden: Thelem 2005, S. 181-196.
- , „Gehirn ohne Geist? Phänomenologische Naturalismuskritik vor dem Hintergrund gehirnpfysiologischer Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit“, *ESJ* 12 (2006) 125-136.
- NEYER Maria Amata, „Edith Steins Werk ‚Endliches und ewiges Sein‘. Eine Dokumentation“, *ESJ* 1 (1995) 311-343.
- PAOLINELLI Marco, *La Ragione Salvata*. Sulla ‚filosofia cristiana‘ di Edith Stein, Mailand: Franco Angeli 2001.
- PATT Stephan, *El concepto teológico-místico de ‚fondo del alma‘ en la obra de Edith Stein*, Pamplona: EUNSA 2009.
- PEZZELLA Anna Maria, „Edith Stein e la questione antropologica“, *Per la filosofia* 17 (2000) 39-45.
- , *L'antropologia filosofica di Edith Stein*. Indagine fenomenologica della persona umana, Prefazione di Angela Ales Bello, Rom: Città Nuova 2003.
- PRZYWARA Erich, „Edith Stein und Simone Weil“, in: Waltraud Herbstrith (Hg.), *Edith Stein – eine grosse Glaubenszeugin*. Leben, Neue Dokumente, Philosophie, Annweiler: Plöger 1986, S. 231-247.
- RANFF Viki, „Einführung [zur Steinschen Übersetzung]“, in: Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis*. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke, ESGA 17, Freiburg u.a.: Herder 2003, S. 78-84.
- RASCHKE René, „‚Mein Thomas‘. Die Einstellung Edith Steins im Kontext der Übertragung der Quaestiones disputatae de veritate“, *ESJ* 16 (2010) 91-129.
- RASTOIN Cécile, *Edith Stein (1891-1942)*. Enquête sur la Source, Paris: Cerf 2007.
- RIEß Wolfgang, *Der Weg vom Ich zum Anderen*. Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein, Dresden: Thelem 2010.
- DE RUS Eric, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, Paris: Cerf 2006.
- , *La personne humaine en question*. Pour une anthropologie de l'intériorité, CES 3, Genève/Paris/Toulouse: Ad Solem/Cerf/Éditions du Carmel 2011.
- SACRA CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Canonizationis servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce (in saeculo: Edith Stein) monialis professae ordinis carmelitarum disalceatorum (1891-1942)*. Positio super causae introductionis, Rom: Guerra 1983.
- SALMEN Josef, *Personverständnis bei Edith Stein*, Dissertation, Mödling 1973.
- SANCHO FERMÍN Francisco Javier, *Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik*. Eine historische Untersuchung, Stuttgart:

- Kohlhammer 2007; spanisches Original: *Edith Stein, modelo y maestra de espiritualidad en la Escuela del Carmelo Teresiano*, Burgos: Monte Carmelo 1997.
- SAWICKI Marianne, *Body, Text, and Science*. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein, *Phaenomenologica* 144, Dordrecht/Boston/London: Kluwer 1997.
- SCHERINI Marisa, *Le determinazioni del finito in Edith Stein*. La natura, il vivente, l'uomo, Tesi di approfondimento 7, Morena: Edizioni OCD 2008.
- SCHULZ Peter, „Die Schrift ‚Einführung in die Philosophie‘“, in: Reto Luzius Fetz, Matthias Rath und Peter Schulz (Hg.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein*. Internationales Edith Stein-Symposium Eichstätt 1991, Freiburg/München: Karl Alber 1993, S. 228-255.
- , *Edith Steins Theorie der Person*. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik, Freiburg/München: Karl Alber 1994.
- , „Il concetto di coscienza nella fenomenologia di E. Husserl e di E. Stein“, *Aquinas* 39 (1996) 291-305.
- , „Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal“, *Anuario Filosófico* 31 (1998) 785-817.
- , „Sulla soggettività della persona umana. Il contributo di Edith Stein alla teoria dell'identità“, *RTLu* 12 (2007) 511-530 (engl. Übers.: „Toward the Subjectivity of the Human Person: Edith Stein's Contribution to the Theory of Identity“, *ACPQ* 82 (2008) 161-176).
- SECRETAN Philibert, „Personne, individu et responsabilité chez Edith Stein“, *AH* 5 (1976) 247-258.
- , „Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein“, *FZPhTh* 26 (1979) 481-504.
- , *Erkenntnis und Aufstieg*. Einführung in die Philosophie von Edith Stein, Innsbruck/Wien/Würzburg: Tyrolia/Echter 1992.
- SEPP Hans Rainer, „Einführung des Bearbeiters“, in: *Edith Stein, Potenz und Akt*. Studien zu einer Philosophie des Seins, ESGA 10, Freiburg u.a.: Herder 2005, S. XI-XXXVII.
- SONDERMANN Maria Antonia, „Einführung“, in: *Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, Freiburg u.a.: Herder 2008, S. XI-XXVI.
- SPEER Andreas, „Edith Stein und Thomas von Aquin: ‚meeting of the minds‘“, *ESJ* 14 (2008) 111-125.
- , TOMMASI Francesco Valerio, „Einleitung“, in: *Edith Stein, Übersetzung: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate*, Bd. 1, ESGA 23, Freiburg u.a.: Herder 2008, S. XI-XCIII.
- , TOMMASI Francesco Valerio, „Einleitung“, in: *Edith Stein, Übersetzung: Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. De ente et essentia* mit den Roland-Gosselin-Exzerpten, ESGA 26, Freiburg u.a.: Herder 2010, S. IX-LIII.
- TAMBOURGI Nicole, „L'âme inabritée ou l'angoisse selon Edith Stein“, *La Splendeur du Carmel* 3-4 (1993) 65-84.

- TILLETTE Xavier, „Edith Stein et la philosophie chrétienne. A propos d'Être fini et Être éternel“, *Gregorianum* 71 (1990) 97-113.
- URKIZA Julen, „Nota introductoria [Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu]“, in: Edith Stein, *Obras completas*, Bd. 2, Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen 2005, S. 207-211.
- , „Nota introductoria [Una investigación sobre el estado]“, in: Edith Stein, *Obras completas*, Bd. 2, Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen 2005, S. 523-525.
- , „Nota introductoria [Naturaleza, libertad y gracia]“, in: Edith Stein, *Obras completas*, Bd. 3, Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo 2007, S. 57-65.
- , „Nota introductoria [Acto y potencia]“, in: Edith Stein, *Obras completas*, Bd. 3, Burgos/Madrid/Vitoria: Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen 2007, S. 225-236.
- VINOT PRÉFONTAINE Nicolas, *Metaphysik der Innerlichkeit*. Die innere Einheit des Menschen nach der Philosophie Edith Steins, St. Ottilien: EOS 2008.
- VOLEK Peter, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein*. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1998.
- , „Identität der Person bei Thomas von Aquin, John Locke, Daniel von Wachter und Edith Stein“, in: Beate Beckmann-Zöllner und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Die unbekannte Edith Stein: Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 2006, S. 169-177.
- WESTERHORSTMANN Katharina, *Selbstverwirklichung und Pro-Existenz*. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein, Paderborn: Schöningh 2004.
- WULF Claudia Mariéle, *Freiheit und Grenze*. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen, Eine kontextuelle Darstellung, Vallendar-Schönstatt: Patris² 2005 (2002).
- , „Rekonstruktion und Neudatierung einiger früher Werke Edith Steins“, in: Beate Beckmann und Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2003, S. 249-267.
- , „Hinführung: Bedeutung und Werkgestalt von Edith Steins ‚Einführung in die Philosophie‘“, in: Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, Freiburg u.a.: Herder 2004, S. IX-XXXIV.

Weitere philosophische und theologische Sekundärliteratur

- ADAM Karl, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf: Schwann⁷ 1934 (1924).
- AGAMBEN Giorgio, *Herrschaft und Herrlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2010.
- ALES BELLO Angela, „Seele und Leib in der kategorialen und in der originären Perspektive“, *AH* 16 (1983) 37-48.
- , *Sul femminile*. Scritti di antropologia e religione, Troina: Città Aperta 2004.

- , „Ontology and Phenomenology“, in: Roberto Poli, Johanna Seibt (Hg.), *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, Dordrecht u.a.: Springer 2010, S. 287-328.
- ALVIRA Maria Isabel, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila. Une philosophie de l'héroïsme*, Paris: F.X. de Guibert/O.E.I.L. 1992.
- AMBROSIUS, *Expositio Psalmi CXVIII*, CSEL 62, Wien/Leipzig: Tempsky/Freytag 1913.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (Hg.), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Fifth Edition (DSM-5)* [Zugang: 14.1.2019], <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>, 2013.
- ANGER Joseph, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de la théologie de Saint Thomas*, Dissertation, Angers 1910.
- AUGUSTINUS, *Soliloquia* 1, 2, 7, in: PL 32, 869-904.
- , *In Joannis Evangelium tractatus*, in: PL 35. 1379-1976.
- , *Enarrationes in psalmum*, in: PL 36, 67-1027 u. 37, 1033-1967.
- , *Sermones*, in: PL 38 u. 39.
- , *De peccatorum meritis et remissione*, in: PL 44, 109-200.
- AUNE David E., *Revelation 1-5*, WBC 52A, Dallas: Word Books 1997.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, kritisch hg. von Simone Van Riet, eingel. von Gérard Verbeke, Louvains/Leiden: Peeters/Brill 1972.
- BALLAUFF Theodor, Art. „Formwechsel“, HWP 2 (1972) col. 1030f.
- DE BAZELAIRE Louis, Art. „Connaissance de soi“, DS 2 (1953) col. 1511-1543.
- BELAVAL Yvon, Art. „Harmonie“, HWP 3 (1974) col. 1001.
- BERGER David, Art. „Gredt, Joseph August“, BBKL 21 (2003) col. 538-540.
- BERGIUS Rudolf, Art. „Behaviorismus“, HWP 1 (1971) col. 817f.
- BERNET Rudolf, KERN Iso, MARBACH Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner ²1996 (1989).
- BHIKKHU Thanissaro, *No-self or Not-self?* [Zugang: 14.1.2019], <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/notself2.html>, 1996.
- BIEMEL Marly, „Einleitung des Herausgebers“, in: Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV, Den Haag: Nijhoff 1952, S. XIII-XX.
- BLUETT Joseph J., „The Mystical Body of Christ: 1890-1940“, *Theological Studies* 3 (1942) 261-289.
- BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, Bd. 2: In secundum librum sententiarum, Florenz: Quaracchi 1885.
- VON BORMANN Claus, FRANZEN Winfried, KRAPIEC Mieczyslaw Albert, OEING-HANHOFF Ludger, Art. „Form und Materie“, HWP 2 (1972) col. 977-1030.
- BORSCHÉ Tilman, Art. „Metaphysik. VI. Neuzeit“, HWP 5 (1980) col. 1238-1269.
- BRANDSCHEIDT Renate, Art. „Sündenfall“, LThK 9 (2000) col. 1132f.
- BULTMANN Rudolf, *Jesus*, Berlin: Deutsche Bibliothek 1929.

- CAJETAN, „Commentaria“, in: *Tertia pars summae theologiae* (q. 1-49), Opera omnia, Bd. 11, hg. von den Dominikanern, Rom: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1903.
- CLARKE Norris W., „Living on the Edge: The Human Person as ‚Frontier Being‘ and Microcosm“, IPQ 36 (1996) 183-199.
- , „The Immediate Creation of the Human Soul by God and Some Contemporary Challenges“, in: *The Creative Retrieval of Saint Thomas Aquinas. Essays in Thomistic Philosophy, New and Old*, New York: Fordham University Press 2009, S. 173-190.
- CONGAR Yves, „Lumen Gentium‘ no 7, ‚L’Église, Corps mystique du Christ‘, vu au terme de huit siècles d’histoire de la théologie du Corps mystique [1969]“, in: *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris: Beauchesne 1984, S. 137-161.
- CROSBY John F., „The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler“, *The Review of Metaphysics* 52 (1998) 21-50.
- CYRIL OF ALEXANDRIA, *Select Letters*, Oxford: Clarendon Press 1983.
- DEISSLER Alfons, VÖGTLE Anton, *Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, Freiburg u.a.: Herder ¹⁷2008.
- DELORME Jean, DONEGANI Isabelle, *L’Apocalypse de Jean*. Révélation pour le temps de la violence et du désir, Bd. 1 (1-11), Paris: Cerf 2010.
- DETTLOFF Werner, Art. „Franziskanerschule“, LThK 4 (1995) col. 41-44.
- DIRSCHERL Erwin, *Grundriss theologischer Anthropologie*. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg: Pustet 2006.
- EISENSTEIN Georg M., Art. „Geistliche Begleitung“, LThK 4 (1995) col. 385.
- EISLER Rudolf, Art. „Gemüt“, in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 1, Berlin: Mittler ²1904, S. 371f.
- , Art. „Theorie“, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Bd. 2, 1904, S. 500f.
- EMERY Gilles, „L’unité de l’homme, âme et corps, chez S. Thomas d’Aquin“, *Nova et vetera* 75 (2000) 53-76.
- , *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, Paris: Cerf 2004.
- , „The Dignity of Being a Substance: Person, Subsistence, and Nature“, *Nova et Vetera* (English Edition) 9 (2011) 991-1001.
- FABER Eva-Maria, Art. „Stände der Menschheit“, LThK 9 (2000) col. 927.
- FEJÉRDY Aron, *Louer, craindre et attendre le Seigneur*. Lecture exégétique du Psaume 33, Mémoire de licence, Fribourg 2003.
- FIGURA Michael, Art. „Gottebenbildlichkeit. VI. Spirituell“, LThK 4 (1995) col. 877f.
- FREUD Sigmund, „Das Ich und das Es“, in: *Gesammelte Werke* 13, Frankfurt a.M.: Fischer ⁶1969, S. 235-289.
- , „XXXI. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“, in: *Gesammelte Werke* 15, Frankfurt a.M.: Fischer ⁵1969, S. 62-86.
- GAHLER Sabine, *Gott der Schöpfung – Gott des Heils*. Untersuchungen zum anthologischen Psalm 33, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1998.
- GASQUE Gabriel, *L’eucharistie et le Corps mystique*, Paris 1925.

- GEORGI Dieter, Art. „Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung“, TRE 20 (1990) 566-575.
- GERL-FALKOVITZ Hanna-Barbara, *Frau – Männin – MenschIn*. Zwischen Feminismus und Gender, Kevelaer: Butzon & Bercker 2009.
- GILSON Etienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris: Vrin ²1943 (1924). —, *L'être et l'essence*, Paris: Vrin ³1972 (1948).
- GNILKA Joachim, *Das Matthäusevangelium*, II. Teil: Kommentar zu Kap. 14,1 – 28,20 und Einleitungsfragen, HThK I/2, Freiburg u.a.: Herder 1988.
- GRACIA Jorge J.E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München/Wien: Philosophia ²1988 (1982). —, *Individuality*. An Essay on the Foundations of Metaphysics, New York: State University of New York Press 1988. — (Hg.), *Individuation in Scholasticism*. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650, New York: State University of New York Press 1994.
- GRESHAKE Gisbert, Art. „Anthropologie. II. Systematisch-theologisch“, LThK 1 (1993) col. 726-731.
- GUNKEL Hermann, *Die Psalmen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1968 (1892).
- HAGNER Donald A., *Matthew 14-28*, WBC 33B, Dallas: Word Books 1995.
- HALLENSLEBEN Barbara, *Communicatio*. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan, Münster: Aschendorff 1985.
- HATTRUP Dieter, *Die Tragweite der Wissenschaft*. Kölner Vorträge, Paderborn 2010.
- HEMER Colin J., *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNT.S 11, Sheffield: JSOT Press 1986.
- HERRAIZ GARCIA Maximiliano, *Solo Dios basta*. Claves de la espiritualidad teresiana, Madrid: Espiritualidad ⁴1992.
- HOEGEN Maternus, Art. „Gredt, Joseph August“, LThK 4 (1995) col. 995.
- HOPING Helmut, Art. „Erbsünde, Erbsündenlehre“, LThK 3 (1995) col. 744-747.
- HORN Christoph, Art. „Subsistenz“, in: HWP 10 (1998) col. 486-493.
- HUNING Alois, Art. „Einheit und Vielheit der Wesensform“, HWP 2 (1972) col. 400-405.
- IBN GABIROL Salomon, *Die Lebensquelle*, hg. von Sabine S. Gehlhaar, übers. von Orm Lahann, Cuxhaven: Junghans-Verlag 1989.
- INGARDEN Roman, „Erläuterungen zu den Briefen Husserls“, in: Edmund Husserl – Briefe an Roman Ingarden, hg. von Roman Ingarden, Den Haag: Nijhoff 1968, S. 136-184.
- JACOB Benno, *Das erste Buch der Tora – Genesis*, Berlin: Schocken 1934; Neudruck: Stuttgart: Calwer 2000.
- JÓNSSON Gunnlaugur A., *The Image of God. Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Lund: Almqvist & Wiksell International 1988.
- JORISSEN Hans, Art. „Leib Christi. II. Systematisch-theologisch“, LThK 6 (1997) col. 771-773.

- JUNG Carl Gustav, *Psychologische Typen*, Gesammelte Werke 6, Olten/Freiburg i. Br.: Walter ¹²1976 (1921).
- JÜRGENSMEIER Friedrich, *Der mystische Leib als Grundprinzip der Aszetik*. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem *Corpus Christi mysticum*, Paderborn: Schöningh 1933.
- KERN Iso, *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus, Den Haag: Nijhoff 1964.
- KRIPKE Saul, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press 1972.
- LADARIA Luis F., *Mystère de Dieu, mystère de l'homme*. Bd. 1: Théologie trinitaire, Bd. 2: Anthropologie théologique, Paris: Parole et Silence 2011.
- LAMARCHE Paul, Art. „Image & ressemblance. I. Écriture Sainte“, DS 7 (1970) col. 1402-1406.
- LANZARA Grazia, *L'influenza della filosofia di S. Agostino nella fenomenologia di E. Husserl e di E. Stein*, Rom: Università Lateranense 2010.
- LAVIGNE Jean-François, „Voir l'essence. La variation eidétique dans la phénoménologie transcendantale“, in: Christophe Carraud (Hg.), *La variation*, Orléans: Association des Conférences 1998, S. 135-147.
- LECLERC Marc, „La finalité, entre la biologie et la critique“, *Gregorianum* 84 (2003) 651-672.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. und mit Anmerkungen versehen von Artur Buchenau, Hamburg: Meiner 1996.
- LIST Elisabeth, Art. „Weiblichkeit“, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²2002 (1991), S. 570-572.
- LONERGAN Bernard, *The Triune God: Systematics*, Übers. von *De Deo Trino: Pars systematica* (1964) durch Michael G. Shields, *Collected Works* 12, Toronto u.a.: University of Toronto Press 2007.
- DE LUBAC Henri, *Corpus mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie, Einsiedeln: Johannes 1969.
- VON DER LÜHE Astrid, Art. „Talent“, HWP 10 (1998) col. 886-889.
- LUTZ-BACHMANN Matthias, Art. „Species. II. Antike, Spätantike: Die logische Bedeutung von species“, HWP 9 (1995) col. 1342-1345.
- LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3. Teilband: Mt 18-25, EKK I/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener 1997.
- MACQUARRIE John, Art. „Jesus Christus VII. Dogmatisch“, TRE 17 (1988) 42-64.
- MALSON Lucien, *Les enfants sauvages: mythe et réalité*, Suivi de mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron, Paris: Union générale d'Éditions 1984.
- MANGANARO Patrizia, *Verso l'altro*. L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza, Rom: Città Nuova 2002.
- MAURER Armand, *Medieval Philosophy*, New York: Random House 1962.
- MERK Otto, Art. „Leben-Jesu-Forschung“, LThK 6 (1997) col. 720-722.
- MERSCH Emile, *Le corps mystique du Christ: études de théologie historique*. Bd. 1, Doctrine de l'Écriture et de la tradition grecque, Bd. 2, Doctrine de la tradition occidentale, Louvain: Museum Lessianum 1933.

- MOHANTY Jitendra N., *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 1997.
- DE MONTICELLI Roberta, „L'individualité essentielle. Cinquième méditation“, in: *L'avenir de la phénoménologie*, Paris: Aubier 2000, S. 147-194.
- , „Andrea o dell'individualità essenziale“, in: Gabriele Usberti (Hg.), *Modi dell'oggettività*, Mailand: Bompiani 2000, S. 111-136.
- , „Mind and Essential Individuality“, in: *The Emergence of the Mind, Proceedings of the International Symposium March 2000*, Mailand: Fondazione Carlo Erba 2001, S. 239-251.
- , „L'individualità essenziale. Appunti per una personologia fenomenologica“, in: Stefano Besoli und Luca Guidetti (Hg.), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata: Quodlibet 2000, S. 657-672.
- , „Essential Individuality: on the Nature of a Person“, *AH* 89 (2006) 171-184.
- , „Subjectivity and essential individuality: A dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker“, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (2008) 225-245.
- MURA Ernest, *Le corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie*. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique, Paris: Blot 1934.
- MYERS David G., *Psychologie*, Heidelberg: Springer Medizin 2005.
- NICOLAS Jean-Hervé, *Synthèse dogmatique de la Trinité à la Trinité*, Fribourg/Paris: Editions universitaires Fribourg/Beauchesne ²1986.
- NIEDEN Marcel, *Organum Deitatis*. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan, Leiden/New York/Köln: Brill 1997.
- NIGRO Giovanni Antonio, „*Esultate giusti!*“. Il salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica, Bari: Edipuglia 2008.
- NOONE Timothy B., „Individuation in Scotus“, *ACPQ* 69 (1995) 527-542.
- ORIGENES, *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, Dritter Teil, eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt, Bibliothek der griechischen Literatur 38, Stuttgart: Anton Hiersemann 1993.
- , *Vier Bücher von den Prinzipien*, hg. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Texte zur Forschung 24, Darmstadt: WBG 1976.
- OTT Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg u.a.: Herder 1970.
- OWENS Joseph, „Thomas Aquinas“, in: Gracia Jorge J.E. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, New York: State University of New York Press 1994, S. 173-194.
- PESCH Otto Hermann, „Traktat III: Die Menschen“, in: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, Teilband 1/2, Ostfildern: Matthias Grünewald 2008, S. 1-288.
- POHL-PATALONG Ute, Art. „Gender“, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus ²2002 (1991), S. 216-221.
- PRIGENT Pierre, *L'apocalypse de saint Jean*, CNT 14, Genf: Labor et Fides 2000.

- (PSEUDO-)ARISTOTELES, *De mundo ad Alexandrum*, in: Opera omnia, Bd. 3, Paris: Firmin Didot 1854, S. 627-642.
- PUTALLAZ François-Xavier, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin 1991.
- , „Für eine Metaphysik der Person“, in: Putallaz François-Xavier, Schumacher Bernard N., *Der Mensch und die Person*, Darmstadt: WBG 2008, S. 183-193.
- VON RAD Gerhard, *Das erste Buch Mose – Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
- , *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München Kaiser ⁹1987.
- RAHNER Karl, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat ‚De Trinitate‘“, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln: Benziger ⁴1964 (1960), S. 103-133.
- , „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln: Benziger 1967, S. 317-401.
- RATZINGER Joseph, „Erster Hauptteil: Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“, in: LThK.E 3, S. 313-354.
- RAVASI Gianfranco, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione*, Bd. 1 (1-50), Bologna: EDB 1986.
- RENSCH Bernhard, Art. „Phylogenesese“, HWP 7 (1989) col. 937.
- RICHTER Norbert A., Art. „Vererbung“, HWP 11 (2001) col. 628-632.
- RICHTER Paul, *Der Beginn des Menschenlebens bei Thomas von Aquin*, Wien: LIT 2008.
- RICŒUR Paul, „Analyses et problèmes dans ‚Ideen II‘ de Husserl“, RMM 56 (1951) 357-394 u. 57 (1952) 1-16.
- RUNGGALDIER Edmund, Art. „Parallelismus“, HWP 7 (1989) col. 98-100.
- RYLE Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Penguin Books 2000 (1949).
- SANCHO FERMIN Francisco Javier, „La mistica in Teresa d'Avila e Giovanni della Croce“, in: Patrizia Manganaro (Hg.), *L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mistica cristiana*, Rom: Edizioni OCD 2006, S. 39-59.
- SATAKE Akira, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008.
- SCHEEL Theodor, *Das Nichtselbst*, Stammbach: Beyerlein & Steinschulte 2004.
- SCHEIBE Erhard, Art. „Kausalgesetz“, HWP 4 (1976) col. 789-798.
- SCHMAUS Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienenen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturergänzungen des Verfassers, Münster: Aschendorff ²1967.
- SCHMIDT Andreas, „‚Quasi permixtum‘. Über die Einheit von Körper und Geist bei René Descartes“, in: Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hg.), *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, S. 35-51.

- SCHUHMANN Karl, *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Den Haag: Nijhoff 1977.
- SCHULTE Raphael, Art. „Generatianismus“, LThK 4 (1995) col. 449f.
- , Art. „Kreatianismus“, LThK 6 (1997) col. 433f.
- SCHÜTZ Alfred, „Edmund Husserls ‚Ideen‘, Band II“, in: *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie*, hg. von Ilse Schütz, eingel. und übers. aus dem Amerikanischen von Alexander von Baeyer, Den Haag: Nijhoff 1971, S. 47-73.
- SCHWEITZER Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Siebeck Mohr ²1913.
- SEYBOLD Klaus, *Die Psalmen*, HAT Reihe 1/15, Tübingen: Mohr 1996.
- SOKOLOWSKI Robert, „How to Intuit an Essence“, in: Rudolf Bernet, Donn Welton und Gina Zavota (Hg.), *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Bd. 3, London/New York: Routledge 2005, S. 84-107.
- SOLDATI Gianfranco, „Frühe Phänomenologie und die Ursprünge der analytischen Philosophie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000) 313-340.
- SOLIGNAC Aimé, Art. „Image & ressemblance. II. Pères de l'Église“, DS 7 (1970) col. 1406-1425.
- , Art. „Image & ressemblance. IV. Chez les scolastiques du 13e siècle“, DS 7 (1970) col. 1434-1451.
- VON SPEYR Adrienne, *Korinther I*, Einsiedeln: Johannes 1956.
- SPIEGELBERG Herbert, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag/Boston/Lancaster: Nijhoff ³1982 (1960).
- STUDER Basil, Art. „Hypostase“, HWP 3 (1974) col. 1255-1259.
- , „Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre“, ThPh 57 (1982) 161-177.
- SUCHLA Beate Regina, Art. „Dionysios Areopagites“, LThK 3 (1995) col. 242f.
- SUZUKI Daisetz Teitaro, *Mysticism: Christian and Buddhist*, London/New York: Routledge 2002 (1957).
- TAVARD Georges, CAQUOT André, MICHL Johann, *Die Engel*, HDG II, Faszikel 2b, Freiburg u.a.: Herder 1968.
- THISELTON Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids/Cambridge/Carlisle: B. Eerdmans Publishing Co./Paternoster Press 2000.
- THOMAS VON AQUIN, *Expositio super Iob ad litteram*, Opera omnia, Bd. 26, hg. von den Dominikanern, Romae: Ad Sanctae Sabinae 1965.
- TRAPPE Tobias, Art. „Species. III. Neuzeit bis Gegenwart“, HWP 9 (1995) col. 1345-1350.
- TRESMONTANT Claude, *Évangile de Matthieu*, Paris: O.E.I.L 1986.
- VERWEYEN Hansjürgen, *Gottes letztes Wort*. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg: Pustet ³2000.
- VESCO Jean-Luc, *Le psautier de David traduit et commenté*, Bd. 1, Paris: Cerf 2008.
- VORGRIMLER Herbert, Art. „Anthropologie“, in: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg u.a.: Herder 2000, S. 44f.

- WESTERMANN Claus, *Genesis*, 1. Teilband: Genesis 1-11, BK.AT I/1, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1974.
- WOLTER Allan B., „John Duns Scotus“, in: Gracia Jorge J.E. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, New York: State University of New York 1994, S. 271-298.
- WOODRUFF SMITH David, *Husserl*, London/New York: Routledge 2007.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (Hg.), *International Classification of Diseases 11 (ICD-11)* [Zugang: 14.1.2019], <https://icd.who.int/browse11>, 2018.
- WYSER Paul, *Der Thomismus*, Bern: Francke 1951.
- ZELLER Dieter, *Charis bei Philon und Paulus*, Stuttgarter Bibelstudien 142, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990.
- , *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- ZICHE Paul, Art. „Wechselwirkung“, HWP 12 (2004) col. 334-341.
- Lehramtliche und weitere Texte der katholischen Kirche (chronologisch; einige dieser Texte sind auch unter Steins Quellen aufgeführt, siehe ‚Catechismus catholicus‘, ‚Catechismus romanus‘ und DENZINGER)*
- Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis (381), in: DH 150.
- Pseudo-Athanasianisches Bekenntnis *Quicumque* (4. bis 5. Jahrhundert), in: DH 75f.
- ANASTASIUS I., *Symbolum Toletanum I* (400), in: DH 188-208.
- ANASTASIUS II., Brief *Bonum atque iucundum* an die Bischöfe Galliens (498), in: DH 360f.
- JOHANNES II., Brief *Olim quidem* an die Senatoren von Konstantinopel (534), in: DH 401f.
- Edikt des Kaisers Justinian an Patriarch Menas von Konstantinopel (543), in: DH 403-411.
- PELAGIUS I., Brief *Humani generis* an König Childebert I. (557), in: DH 441-443.
- AGATHO, Brief *Consideranti mihi* (680), in: DH 542-545.
- , Synodalbrief *Omnium bonorum spes* an die Kaiser (680), in: DH 546-548.
- SERGIUS I., 15. Synode von Toledo (688), in: DH 566f.
- IV. Konzil von Konstantinopel, 10. Sitzung: Kanones (870), in: DH 650-664.
- LEO IX., Brief *Congratulamur vehementer* an Petrus, Patriarch von Antiochien (1054), in: DH 680-686.
- IV. Laterankonzil (1215), in: DH 800-820.
- Konzil von Vienne, Konstitution *Fidei catholicae* (1312), in: DH 900-904.
- V. Laterankonzil, 8. Sitzung: Bulle *Apostolici regiminis* (1513), in: DH 1440f.
- Konzil von Trient, 5. Sitzung: Dekret über die Erbsünde (1546), in: DH 1510-1516.
- Konzil von Trient, 6. Sitzung: Dekret über die Rechtfertigung (1547), in: DH 1520-1583.
- PIUS IX., Bulle *Ineffabilis Deus* (1854), in: DH 2800-2804.
- LEO XIII., Dekret des Hl. Offiziums *Post obitum* (1887), in: DH 3201-3241.
- PIUS XII., Enzyklika *Mystici corporis* (1943), in: DH 3800-3822.

- , Enzyklika *Humani Generis* (1950), in: DH 3875-3899.
- JOHANNES XXIII., Enzyklika *Mater et magistra* (1961), in: DH 3935-3953.
- Das Zweite Vatikanische Konzil*. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, lateinisch und deutsch, Kommentare, LThK.E 1-3, Freiburg u.a.: Herder 1966-1968.
- PAUL VI., *Solemnis professio fidei*, in: AAS 60 (1968) 433-445.
- JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem*, AAS 80 (1988) 1653-1729.
- DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer u.a.: Butzon & Bercker u.a. ⁴1989 (1985).
- Katechismus der Katholischen Kirche*. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München u.a.: Oldenbourg u.a. 2003 (1992).
- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gemeinschaft und Dienstleistung*. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes (2004), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen 223, Bonn 2008.

PERSONENREGISTER

- Acquaviva Marcello 304
Adam Karl 274-277
Agamben Giorgio 137
Agatho (Papst) 227
Ales Bello Angela 10f., 27, 70, 133, 145, 162, 200, 302
Alexander von Hales 193
Alfieri Francesco 9f., 99, 164, 248, 289f., 309
Allen Prudence 140f., 146
Allers Rudolf 154
Altoè Susanne II
Alvira Maria Isabel 304
Ambrosius 185
American Psychiatric Association 74
Anastasius I. (Papst) 136
Anastasius II. (Papst) 136
Anger Joseph 268
Anselm von Canterbury 186f.
Aristoteles I, 7, 34, 119, 125, 175, 178, 194, 203f., 230, 232, 237f., 242, 252f.
Augustinus von Hippo 17, 76, 78, 116, 126, 128-130, 134, 162, 186, 188, 197,
268f., 273f. 288, 296, 304, 324f., 333, 335, 339, 345, 347
Aune David E. 264
Avé-Lallemant Eberhard 67
Avicenna 234
Bajsic Aloisius 113
Ballauff Theodor 204
Bartmann Bernhard 224
Baruzi Jean 313
Baseheart Mary Catherine 241
Beckmann-Zöller Beate 79, 86, 200, 210, 220, 306, 308, 330
Belaval Yvon 137
Berger David 243
Bergius Rudolf 157
Bergson Henri 82, 105-107
Bernet Rudolf 32
Betschart Christof 12, 82, 105, 113, 163, 241, 246
Bhikkhu Thanissaro 63
Biemel Marly 47f.
Binggeli Sophie 138, 146f.
Bluett Joseph J. 268
Boethius Anicius Manlius Severinus 285f., 319, 325, 344
Bonaventura 116, 130, 189, 193, 218
Borden Sharkey Sarah 7-9, 58, 165, 189f., 205f., 232, 240, 287, 344
Borsche Tilman 109

- Bottin Francesco 4, 234, 289, 291
Bouillot Bénédicte 6, 9, 113
Brandscheidt Renate 254
Bultmann Rudolf 275
Cajetan Thomas de Vio 246f., 249, 288, 346f.
Calcagno Antonio 44, 65, 91
Caquot André 185, 189
Chardonnens Denis I
Clarke Norris W. 133, 234
Congar Yves 292f.
Conrad-Martius Hedwig 1f., 12, 44, 67-69, 71f., 78, 92, 95, 102, 112, 160, 171f., 175, 177, 183, 190, 199, 205f., 221, 236, 253, 340
Crosby John F. 38
De Bazelaire Louis 304
De Gennes Marie-Jean 21
de Lubac Henri 268, 327
De Monticelli Roberta 6f. 63, 102, 123, 178, 302f.
De Rus Éric 215, 314
Déjeant Henri I
Delorme Jean 264
Descartes René 116, 162, 213f.
Dettloff Werner 218
Deutsche Bischofskonferenz 204
Dilthey Wilhelm 35f., 38, 41f., 59, 102
Dionysius Areopagita und Pseudo-Dionysius Areopagita 82, 111, 133, 266, 302f., 306f., 309f., 312, 317
Dirscherl Erwin 224f.
Dobhan Ulrich I, 310, 338
Donegani Isabelle 264
Duns Scotus 4f., 7, 9f., 17, 99, 116, 163f., 194, 231, 234, 248, 279, 284f., 289-292, 321, 341
Eisenstein Georg M. 310
Eisler Rudolf 111
Emery Gilles 174, 223, 285, 288, 295f., 323
Epis Massimo 13
Errico Rosa 8, 232
Esparza Uncina Miguel Ángel 4f.
Ettlinger Max 204
Faber Eva-Maria 224
Fejérdy Áaron 263
Feldhay Brenner Rachel 144
Ferrer Urbano 4f.
Fetz Reto Luzius 13
Figura Michael 76
Freud Sigmund 207, 209f.

- Fries Thomas II
Gahler Sabine 263
Gahlings Ute 152f.
Galvani Martina 5
Gasque Gabriel 268
Gelber Lucy 17
Georgi Dieter 275
Gerl-Falkovitz Hanna-Barbara If., 2f., 13, 44, 115, 138, 141, 335
Ghigi Nicoletta 309
Gilson Etienne 168, 218
Glaubensbekenntnisse 271-273
Gnilka Joachim 149
Golay Didier-Marie 122, 199, 220, 271
Gosebrink Hildegard Maria 118
Gracia Jorge J. E. 238, 319-322
Gredt Joseph August 5, 9f., 17, 242-249, 251f., 255, 258, 279-281, 285, 287
Greshake Gisbert 224
Guilead Reuben 17
Gunkel Hermann 263
Hagner Donald A. 149
Hallensleben Barbara I, 346f.
Hatstrup Dieter 204
Haya Fernando 5, 165
Hecker Herbert 314
Hedwig Klaus 21
Heidegger Martin 44, 69, 78, 161, 200, 237, 289
Hemer Colin J. 264
Hering Jean 95, 102, 174, 191, 239-241, 252, 255
Herraiz García Maximiliano 304
Hirschmann Johannes 306
Hoegen Maternus 243
Hofer Andreas Roland 5
Höfliger Anton 4, 245, 289
Hoping Helmut 218f.
Horn Christoph 222
Hünemann Peter 227
Huning Alois 218
Husserl Edmund 12, 15, 21f., 25-27, 29, 31-34, 37, 41f., 44, 46-48, 52, 67, 71, 78, 98, 102, 104, 108f., 111, 122, 154f., 158, 160-162, 169, 174, 179, 193, 201-203, 207f., 289, 293, 340
Ibn Gabirol Solomon 193
Imhof Beat W. 81
Ingarden Roman 12, 43f., 47f., 71, 74, 103, 105, 118, 151, 241, 333, 336f.
Internationale Theologische Kommission 258
Irenäus von Lyon 128

- Jacob Benno 145
Johannes II. (Papst) 227
Johannes Paul II. (Papst) 146
Johannes vom hl. Thomas 246
Johannes vom Kreuz 2, 96, 302-304, 309-311, 313f., 316f., 331
Johannes XXIII. (Papst) 136
Jónsson Gunnlaugur A. 127
Jorissen Hans 268
Jung Carl Gustav 38, 206
Jürgensmeier Friedrich 268
Justinian (Kaiser) 187
Kant Immanuel 27, 106, 109
Katechismus (auch frühere, von Stein verwendete Ausgaben) 116, 136, 204, 219
Kern Iso 27, 32
Kleutgen Joseph 223
Klueting Harm 2
Knaup Marcus 14, 316
Kohlenberger Helmut 327
Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse 294
Konzilien (chronologisch)
 IV. Konzil von Konstantinopel 136
 IV. Laterankonzil 128, 133
 Konzil von Vienne 136, 223
 V. Laterankonzil 136, 223
 Konzil von Trient 219, 267
 Zweites Vatikanisches Konzil 273, 292f., 297f., 327f.
Körner Reinhard 21
Koyré Alexandre 116, 130, 160, 163, 186, 222, 289, 306, 333
Kripke Saul 34
Kyrill von Alexandrien 185
Ladaria Luis F. 225, 349
Lamarche Paul 134
Lammers Elisabeth 199
Lanzara Grazia 304
Lavigne Jean-François 32f.
Lebech Mette 345
Leclerc Marc 253
Leibniz Gottfried Wilhelm 7, 186, 214
Lembeck Karl-Heinz 97, 112
Leo IX. (Papst) 136
Leo XIII. (Papst) 136, 223
Leuven Romaeus 17, 47
Lichtenberger Anneliese 140
Lipps Theodor 82, 102
List Elisabeth 139

- Locke John 33, 344
Lonergan Bernard 350
Lopez McAlister Linda 140
Lutz-Bachmann Matthias 204
Luz Ulrich 149f.
MacIntyre Alasdair 21
Macquarrie John 294
Malson Lucien 125
Manganaro Patrizia 302f.
Manser Gallus 5, 17, 242
Marbach Eduard 32
Maskulak Marian 342
Maurer Armand 165
McNamara Robert 9
Meis Wörmer Anneliese 96
Merk Otto 275
Mersch Emile 268
Meßner Reinhold 5, 290f., 321
Michl Johann 185, 189
Mohanty Jitendra N. 33, 42
Motte Antonin-René 348
Müller Andreas Uwe 26, 78, 122, 151, 160, 199f., 208, 342
Mura Ernest 268
Myers David G. 34, 50
Newman John Henry 82, 115, 117
Neyer Maria Amata I, 26, 78, 122, 151, 160, 199f., 236
Nicolas Jean-Hervé 226
Nieden Marcel 249
Nigro Giovanni Antonio 262
Noone Timothy B. 164
Offner Max 82
Origenes 149, 187
Ott Ludwig 222, 272, 324
Otto Rudolf 78, 110f., 335
Owens Joseph 165, 168, 232, 287
Paolinelli Marco 6, 113, 319
Patt Stephan 331
Paul VI. (Papst) 136
Paulus (Apostel) 135, 147, 149-151, 158, 268, 275, 296, 324
Pelagius I. (Papst) 227
Pesch Otto Hermann 225, 227
Petrus (Apostel) 275
Pezzella Anna Maria 27, 49
Philon von Alexandrien 151
Pius IX. (Papst) 219

- Pius XII. (Papst) 136, 204, 268, 292
Pohl-Patalong Ute 139
Prigent Pierre 264
Przywara Erich 17, 96, 115, 268f., 273f., 327
Pseudo-Aristoteles 137
Putallaz François-Xavier 231f., 234, 251, 286
Rahner Karl 327, 349
Ranff Viki 306
Raschke René 117
Rastoin Cécile 289
Ratzinger Joseph 297, 328
Ravasi Gianfranco 263
Redmond Walter 4f., 164, 179, 191, 193, 289
Reichmann James B. 5
Reinach Adolf 67, 75, 78, 102, 275, 308, 335
Rensch Bernhard 204
Richter Norbert A. 220
Richter Paul 219
Ricœur Paul 48
Rieß Wolfgang 342, 344f.
Roland-Gosselin Marie-Dominique 17, 242-244, 279, 285, 320
Runggaldier Edmund 214
Ryle Gilbert 214
Salmen Josef 49
Sánchez Muñoz Rubén 5
Sancho Fermín Francisco Javier 271, 304
Satake Akira 264
Sawicki Marianne 26, 35f.
Scheeben Matthias Joseph 17, 79, 117f., 126, 228, 270f., 326f.
Scheel Theodor 63
Scheibe Erhard 89
Scheler Max 22, 29-31, 38, 41, 102, 270, 335
Scherini Marisa 261
Schmaus Michael 129
Schmidt Andreas 214
Schobinger Annemarie II
Schuhmann Karl 29
Schulte Raphael 324
Schulz Peter 4, 13, 51-53, 59f., 168, 257, 289
Schütz Alfred 47f.
Schweitzer Albert 275
Secretan Philibert 4-6, 35f., 165f., 289
Sepp Hans Rainer 160, 162, 181
Sergius I. (Papst) 223
Seibold Klaus 263

- Société Thomiste 107
Sokolowski Robert 33
Soldati Gianfranco 46
Solignac Aimé 128, 134
Sondermann Maria Antonia I, 21
Speer Andreas 117, 195
Spiegelberg Herbert 237
Studer Basil 129
Suchla Beate Regina 306
Suzuki Daisetz Teitaro 63
Tambourgi Nicole 76
Tavard Georges 185, 189
Teresa von Ávila 75, 78f., 134, 236, 260, 265, 303-306, 309, 314-317, 330f.,
334, 337-339
Theodor von Mopsuestia 262
Thiselton Anthony C. 150
Thomas von Aquin 4f., 7-11, 17, 82, 111, 116-120, 128-130, 133, 160f., 163-
166, 171, 173-178, 180, 183-191, 193-195, 197, 201f., 204f., 212f., 216,
218f., 222f., 228, 230-232, 234f., 238f., 241-247, 249, 256f., 266, 270f.,
279, 281, 284-288, 291, 295f., 319, 321f., 325-327, 329, 341, 346, 348, 350
Tilliette Xavier 113
Trappe Tobias 204f.
Tresmontant Claude 150
Urkiza Julen 66, 160
Vergauwen Guido I
Verweyen Hansjürgen 292
Vesco Jean-Luc 263
Vinot Préfontaine Nicolas 259f.
Volek Peter 4, 289
Von Bormann Claus 203
Von der Lüche Astrid 85
Von Rad Gerhard 127, 145
Von Speyr Adrienne 151
Vorgrimler Herbert 221
Westerhorstmann Katharina 149
Westermann Claus 126f., 145
Wolff Christian 109
Wolter Allan B. 164
Woodruff Smith David 26f., 32
World Health Organization 74
Wulf Claudia Mariéle 11f., 43, 50, 69, 75, 90, 336f.
Wyser Paul 243
Zeller Dieter 150f.
Ziche Paul 214

REGISTER DER SCHRIFTEN EDITH STEINS
geordnet nach ESGA-Bänden

- Aus dem Leben einer jüdischen Familie (ALF, ESGA 1) 26
- Briefbände (SBB I-II, BRI, ESGA 2-4) 43f., 48, 61, 71f., 74f., 78, 103, 105, 118, 122, 126, 138, 140, 144, 151, 159f., 171, 199f., 221, 236, 241, 284f., 293, 333, 336, 348
- Zum Problem der Einfühlung (PE, ESGA 5) 14f., 19, 21-42, 43f., 57, 59f., 65f., 70, 75, 81, 93, 100-103, 105, 108, 122, 166f., 177, 179, 181, 209, 211, 241, 312, 322f., 326, 334f., 340
- Psychische Kausalität (PK, ESGA 6) 19, 23, 45, 66, 75, 78, 81-88, 89, 94f., 101, 110, 161, 177, 181, 216, 336f.
- Individuum und Gemeinschaft (IG, ESGA 6) 19, 23, 66, 67-75, 77f., 82, 86, 92f., 95f., 98, 100, 103, 109f., 112, 167f., 170-172, 197, 213, 270, 330f., 336, 340
- Eine Untersuchung über den Staat (US, ESGA 7) 17, 19, 66, 75, 88-91, 92, 94, 101
- Einführung in die Philosophie (EPH, ESGA 8) 11f., 15, 19f., 29, 43-65, 66-69, 72, 75, 77f., 81f., 92, 98, 100-103, 107, 109, 120, 133, 166f., 169, 181, 194, 211, 323, 329, 334-337
- Freiheit und Gnade (FG, ESGA 9) 5, 17, 19, 43, 66, 75-82, 86f., 92f., 95, 100f., 110, 225, 334
- Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino (HT, ESGA 9) 161
- Potenz und Akt (PA, ESGA 10) 5, 11f., 14, 52, 82, 114, 120, 122, 132, 135, 160-198, 199, 202-204, 206, 210-212, 218, 229-234, 236, 251, 255f., 265-268, 287, 290, 299, 301, 322f., 334, 341
- Endliches und ewiges Sein (EES, ESGA 11/12) 1-5, 9-11, 28, 79, 82, 95, 110, 114, 120, 133, 144, 153, 160, 166f., 174, 176, 183, 189-191, 196, 200, 211, 222, 231, 235, 236-300, 301-304, 306, 308, 310, 312, 320-327, 333f., 339f., 346-348
- Martin Heideggers Existenzphilosophie (MHE, ESGA 11/12) 237
- Die Seelenburg (SB, ESGA 11/12) 302, 303-306, 337f.
- Die Frau (DF, ESGA 13) 120f., 138-151
- Der Eigenwert der Frau in seiner Bedeutung für das Leben des Volkes* 139, 141
- Das Ethos der Frauenberufe* 138f., 146
- Grundlagen der Frauenbildung* 139, 142, 147, 149
- Die Bestimmung der Frau* 139, 146
- Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung* 139f., 144f., 147f.
- Christliches Frauenleben I-IV* 139-142, 147-149
- Probleme der neueren Mädchenbildung (PNM, ESGA 13) 144, 151-156
- Der Aufbau der menschlichen Person (AMP, ESGA 14) 14, 27f., 82, 120, 199, 200-220, 221, 229-231, 254, 266, 268

- Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (WIM, ESGA 15) 135, 199, 219, 220-229, 230f., 234f., 267f., 293f., 318, 322f., 326f., 339, 350f.
- Bildung und Entfaltung der Individualität (BEI, ESGA 16) 120f., 122-138
Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung 122f., 133, 156, 329
Die Typen der Psychologie und ihre Bedeutung für die Pädagogik 123, 133
Rezension: Zum Kampf um den katholischen Lehrer 131f.
Die theoretischen Grundlagen der sozialen Bildungsarbeit 124-130, 158, 227, 270, 299, 345
Zur Idee der Bildung 131-134, 197, 329
Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens. Bedeutung des Glaubens und der Glaubenswahrheiten für Bildungsidee und Bildungsarbeit 135-138, 267
Eine Meisterin der Erziehungs- und Bildungsarbeit: Teresia von Jesus 134
- Wege der Gotteserkenntnis (WGE, ESGA 17) 79, 111, 295, 302, 306-310, 312, 318, 330
- Kreuzeswissenschaft (KW, ESGA 18) 271, 302, 310-317, 330f.
- Geistliche Texte (GT I-II, ESGA 19-20) 125, 128, 131, 271, 276, 301f., 304
Das Weihnachtsgeheimnis 271
Karl Adams Christusbuch 276
Eine deutsche Frau und große Karmelitin. Mutter Franziska von den unendlichen Verdiensten Jesu Christi OCD (Katharina Esser, 1804-1886) 301
Rezension: Neuere Bücher über die hl. Teresia von Jesus 304
Was lerne ich von St. Benedikt für die Theorie des Gemeinschaftslebens? 125, 128, 131
Signum Crucis 302
- Übersetzungen (Übers. Newman I-II, QDV I-II, Übers. Koyré, Übers. De ente et essentia, ESGA 21-26) 115-120, 130, 163, 186, 195, 222, 242, 289, 333

Register der Dokumente aus dem Edith Stein-Archiv

- Edith Stein-Archiv (ESA) I, 16, 29, 43, 56f., 115, 197, 221, 223f., 239, 242f., 280, 290, 329
- Edith Stein-Archiv Nachlass (ESA Nachlass) 33, 79, 115-117, 186, 242, 253, 269, 274, 290, 306, 310

STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA
(= Neue Folge der ÖKUMENISCHEN BEIHEFTE)
(= Nouvelle Série des CAHIERS OECUMÉNIQUES)

Mit den Unterreihen
GLAUBE UND GESELLSCHAFT (G&G)
hg. von Walter Dürr und Stefan Wenger
und
SEMAINES D'ÉTUDES LITURGIQUES SAINT-SERGE (SÉtL)
hg. von André Lossky und Goran Sekulovski

- 87 Anthony Obikonu IGBOKWE: Albert Schweitzer's Thoroughgoing De-eschatologization Project as a Secular Soteriology, 369 S., 2019.
- 86 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI / Thomas POTT (éd.), Liturgie et religiosité (SÉtL 64), 471 S., 2018.
- 85 Veni, Sancte Spiritus! Theologische Beiträge zur Sendung des Geistes / Contributions théologiques à la mission de l'Esprit / Theological Contributions to the Mission of the Spirit. Festschrift für Barbara Hallensleben zum 60. Geburtstag, hg. von Guido Vergauwen und Andreas Steingruber (G&G 7), 716 S., 2018.
- 84 John JOY: On the Ordinary and Extraordinary Magisterium, 264 S., 2017.
- 83 Maciej ROSZKOWSKI o.p.: „Zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph 1,12). Der sakramentale Charakter nach Matthias Joseph Scheeben, 259 S., 2017.
- 82 Sarah GIGANDET-IMSAND: Grundlagen einer theologisch verantworteten Ästhetik. Am Beispiel des Hochaltars in der Pfarrkirche von Münster im Wallis, 296 S., 2018.
- 81 Graham TOMLIN: Der Blick durchs Kreuz (G&G 6), 135 S., 2017.
- 80 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI (Hg.): Traditions recomposées : liturgie et doctrine en harmonie ou en tension (SÉtL 63), 412 S., 2017.
- 79 Manuel DÜRR / Oliver DÜRR / Nicolas MATTER: Mit anderen Worten. Wer sucht, wird gefunden, hg. von Ralph Kunz und Joachim Negel (G&G 5), 119 S., 2017.
- 78 Graham Tomlin: Der Geist der Fülle. Die Dreieinigkeit, die Kirche und die Zukunft der Welt (G&G 4), 193 S., 2017.
- 77 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI (Hg.): Nos pratiques homilétiques : enjeux liturgiques et théologiques (SÉtL 62), 222 S., 2017.
- 76 Walter DÜRR / Ralph KUNZ (Hg.): Gottes Kirche re-imaginieren. Reflexionen über die Kirche und ihre Sendung im 21. Jahrhundert (G&G 3), 210 S., 2016.
- 75 Thomas FUDGE: Hieronymus von Prag und die Grundlagen der hussitischen Bewegung. Übersetzt von Rainer Behrens u.a. Redaktionell bearbeitet und hg. von Barbara Hallensleben, XVI + 323 S., 2019.
- 74 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI (Hg.): Liturgie et communication (SÉtL 61), 352 S., 2016.
- 73 Albert-Henri KÜHLEM: Josef Piepers „Denkübung“ im Glauben, 292 S., 2017.

- 72 Jean-Georges GANTENBEIN: Mission en Europe. Une étude missiologique pour le XXI^e siècle, 419 S., 2016.
- 71 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI (Hg.): 60 Semaines liturgiques à Saint-Serge: bilans et perspectives nouvelles (=SÉTL 60), 323 S., 2016.
- 70 Stefan WENGER: Wanderung zwischen den Welten. Elin und Jakobus über Gott und das Leid (Glaube und Gesellschaft 2), 227 S., 2015.
- 69 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI (Hg.): Liturges et liturgistes : fructification de leurs apports dans l'aujourd'hui des églises. 59^e Semaine d'études liturgiques. Paris, Institut Saint-Serge, 25-28 juin 2012, 372 S., 2015.
- 68 Michael QUISINSKY: Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkrektion „nach“ dem II. Vaticanum. Vie et pensée chrétiennes entre universalité et concrétion (d')après Vatican II, 474 S., 2016.
- 67 Will COHEN: The Concept of “Sister Churches” in Catholic-Orthodox Relations since Vatican II. Prefaces by Metropolitan Kallistos (Ware) and Cardinal Kurt Koch. 303 S., 2015.
- 66 Daniel EICHHORN: Katholisches Schriftprinzip? Josef Rupert Geiselmans These der materialen Schriftsuffizienz. 316 S., 2015.
- 65 Walter DÜRR / Stefan WENGER (Hg.), Theologische Bildung und Spiritualität. Wie akademische Theologie kirchliche Praxis inspirieren kann (G&G 1), 176 S. Münster 2015.
- 64 André LOSSKY / Goran SEKULOVSKI (Hg.): Jeûne et pratiques de repentance : dimensions communautaires et liturgiques (SÉTL 58), 322 S., 2015.
- 63 Nicolas Thomas WRIGHT: Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus, hg von Barbara Hallensleben und Simon Dürr. Übersetzt von Rainer Behrens, 274 S., 2015.
- 62 Viorel IONITA: Towards the Holy and Great Synod of the Orthodox Church. The Decisions of the Pan-Orthodox Meetings since 1923 until 2009, 211 S., 2014.
- 61 Uwe WOLFF: Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt, hg. von Barbara Hallensleben. Mit einem Geleitwort von Landesbischof Friedrich Weber und einem Forschungsbeitrag von Volker Leppin. 267 S., 2013.
- 60 Nikolaus WYRWOLL: Ostkirchliches Institut Regensburg. Studierende und Gäste 1963–2013. 283 S., 2013.
- 59 Jürg H. BUCHEGGER: Das Wort vom Kreuz in der christlich-muslimischen Begegnung. Leben und Werk von Johan Bouman. 322 S., 2013.
- 58 Christof BETSCHART: „Unwiederholbares Gottessiegel“. Zum Verständnis der personalen Individualität in Edith Steins philosophisch-theologischem Horizont. 378 S., 2013; 2. ergänzte Auflage 2019.
- 57 Ernst Christoph SUTTNER: Einheit im Glaube – geistgewirkte Vielfalt in Leben und Lehre der Kirche. 151 S., 2013.
- 56 Christoph SCHWYTER: Das sozialpolitische Denken der Russischen Orthodoxen Kirche. Eine theologische Grundlegung auf der Basis offizieller Beiträge seit 1988. VIII + 375 S., 2013.

- 55 Franck LEMAÎTRE : Anglicans et Luthériens en Europe. Enjeux théologiques d'un rapprochement ecclésial. IV + 356 p., 2011.
- 54 Ernst Christoph SUTTNER: Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts. Deutsche Übersetzung der lateinischen Quellentexte von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Christoph Suttner. IV + 292 S., 2010; 2. überarbeitete Auflage 2017.
- 53 Marie Louise GUBLER: Befreiung verkündigen. Eine Auslegung der Sonntagsevangelien. 466 S., 2010.
- 52 Ernst Christoph SUTTNER: Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert. 258 S., 2009.
- 51 Augustin SOKOLOVSKI: *Matrix omnium conclusionum*. Den *Augustinus* des Jansenius lesen. VIII + 322 S., 2013.
- 50 Cyril PASQUIER osb : Aux portes de la gloire. Analyse théologique du millénarisme de Saint Irénée de Lyon. 176 p., 2008.
- 49 Ernst Christoph SUTTNER: Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa. Entwicklungen der Neuzeit. 484 S., 2007.
- 48 Barbara HALLENSLEBEN und Guido VERGAUWEN (Hg.): Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ – neu gelesen. 360 S., 2006.
- 47 Hilarion ALFEYEV : Le mystère sacré de l'Église. Introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu. 448 p., 2007.
- 46 Urs CORRADINI: Pastorale Dienste im Bistum Basel. Entwicklungen und Konzeptionen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. 560 S., 2008.
- 45 Gottfried Wilhelm LOCHER: Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology. 244 S., 2004.
- 44 Mariano DELGADO und Guido VERGAUWEN (Hg.): Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart. 248 S., 2003.
- 43 Hilarion ALFEYEV: Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie. 280 S., 2003; 2. Auflage 2005.
- 42 Jorge A. SCAMPINI o.p. : „La conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe“. La experiencia del *Groupe des Dombes* como desarrollo de un método ecuménico eclesial (1937–1997). 672 p., 2003.
- 41 Iso BAUMER: Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis. 536 S., 2002.
- 40 Adrian LÜCHINGER: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman. 368 S., 2001.
- 39 Klauspeter BLASER : Signe et instrument. Approche protestante de l'Église. Avec la collaboration de Christian Badet. 216 p., 2000.
- 38 Kurt STALDER: Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Mit einem Geleitwort von Heinrich Stirnimann o.p., hg. von Urs von Arx, unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler. 486 S., 2000.

- 37 Marie-Louise GUBLER: Im Haus der Pilgerschaft. Zugänge zu biblischen Texten. 300 S., 1999.
- 36 Iso BAUMER: Begegnungen. Gesammelte Aufsätze 1949–1999. 356 S., 1999.
- 35 Barbara HALLENSLEBEN und Guido VERGAUWEN o.p. (éd.): *Praedicando et docendo*. Mélanges offerts à Liam Walsh o.p. 345 p., 1998.
- 34 Son-Tae KIM: Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz. 626 S., 1999.
- 33 Guido VERGAUWEN o.p. (éd.): *Le christianisme : Nuée de témoins – beauté du témoignage*. 152 p., 1998.
- 32 Marcelo Horacio LABÈQUE : *Liberación y modernidad*. Una relectura de Gustavo Gutiérrez. 444 p., 1997.
- 31 Bernd RUHE: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre. 296 S., 1997.
- 30 Marek CHOJNACKI: Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie. 448 S., 1996.
- 29 Carlos MENDOZA-ÁLVAREZ o.p.: *Deus liberans*. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica. XVI + 478 p., 1996.
- 28 Iso BAUMER und Guido VERGAUWEN o.p. (Hg.): *Ökumene: das eine Ziel – die vielen Wege*. (Ecuménisme : un seul but – plusieurs chemins. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Oecumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz). 340 S., 1995.
- 27 Odilo Noti: Kant – Publikum und Gelehrter. Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem, 256 S., 1994.
- 26 Charles MOREROD: Cajetan et Luther en 1518. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan. 2 tomes, 708 p., 1994.
- 25 Gheorghe SAVA-POPA: Le Baptême dans la tradition orthodoxe et ses implications œcuméniques, 312 p., 1994.
- 24 Guy BEDOUELLE / Olivier FATIO (éd.): *Liberté chrétienne et libre arbitre*. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie, 212 p., 1994.
- 23 Wolfgang BIALAS: Von der Theologie der Befreiung zur Philosophie der Freiheit. Hegel und die Religion, 172 S., 1993.
- 22 Philip KENNEDY OP: *Deus Humanissimus*. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx, 460 p., 1993.
- 21 Martin HAUSER: Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation, 292 S., 1994.
- 20 Martin HAUSER (Hg.): *Unsichtbare oder sichtbare Kirche? Beiträge zur Ekklesiologie*. In Zusammenarbeit mit Ulrich Luz, Hans Friedrich Geißer, Jean-Louis Leuba und Anastasios Kallis, 104 S., 1992.

- 19 Felix SENN: Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte, 820 S., 1989.
- 18 Maria BRUN: Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung. Mit einem Vorwort von Metropolit Damaskinos Papandreou, 272 S., 1988.
- 17 Bruno BÜRKI: Cène du Seigneur - eucharistie de l'Eglise. Le cheminement des Eglises réformées romandes et françaises depuis le XVIII^e siècle, d'après leurs textes liturgiques. Volume A: Textes, 176 p. Volume B: Commentaires. 224 p., 1985.
- 16 Paul Patrick O'LEARY O.P.: The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A.S. Chomjakov, 257 p., 1982.
- 15 Joseph RITZ: Empirie im Kirchenbegriff bei Karl Barth und Hans Küng, 285 S., 1981.
- 14 Richard FRIEDLI: Frieden wagen. Der Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, 252 S., 1981.
- 13 Johannes FLURY: Um die Redlichkeit des Glaubens. Studien zur deutschen katholischen Fundamentaltheologie, 325 S., 1979.
- 12 Jean-Jacques VON ALLMEN: Pastorale du baptême, 197 S., 1978.
- 11 Pietro SELVATICO: Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling, 183 S., 1977.
- 10 Jean-Jacques VON ALLMEN: La primauté de l'Église de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant, 125 S., 1977.
- 9 Johannes Baptist BRANTSCHEN: Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs, 292 S., 1974.
- 8 Richard FRIEDLI: Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, 214 S., 1974.
- 7 Zukunft der Ökumene. Drei Vorträge von Heinrich Stirnimann, Willem Adolf Visser't Hooft, Hans Jochen Margull, 42 S., 1974.
- 6 Hildegard HÖFLIGER: Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte. Pastoraltheologische Dokumentation zur evangelischen Beichtbewegung seit Beginn des 20. Jahrhunderts, 224 S., 1971.
- 5 Heinrich STIRNIMANN (Hg.): Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken. Mit Beiträgen von H. Helbling, O.K. Kaufmann, J.-L. Leuba, P. Vogelsanger, H. Vorigmler, D. Wiederkehr. Internationale Bibliographie, zusammengestellt von J.B. Brantschen und P. Selvatico, 150 S., 1971.
- 4 Heinrich STIRNIMANN (Hg.): Ökumenische Erneuerung in der Mission. Studien von I. Auf der Maur, P. Beyerhaus, H. Rickenbach, E. Wildbolz, Fribourg 1970, 102 S.
- 3 Heinrich STIRNIMANN (Hg.): Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Studien zur Pastoralkonstitution „Kirche in der Welt von heute“ und zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“. Mit Beiträgen von F. Böckle, E.-J. Kaelin, H. Ruh, K. Stalder. Internationale Bibliographie, zusammengestellt von Ph. Reymond, 132 S., 1970.
- 2 Einheit und Erneuerung der Kirche. Zwei Vorträge von Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, 37 S., 1968.

- 1 Heinrich STIRNIMANN (Hg.): Christliche Ehe und getrennte Kirchen. Dokumente. Studien von J.-J. von Allmen, G. Bavaud, A. Sustar. Internationale Bibliographie, zusammengestellt von J.B. Brantschen, 124 S., 1968.