

ANDREAS SPEER / STEPHAN REGH (HG.)

»Alles Wesentliche
lässt sich nicht schreiben«

Leben und Denken
Edith Steins im Spiegel
ihres Gesamtwerkes

HERDER

Andreas Speer, Stephan Regh (Hg.)
Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben

„Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben“

Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes

herausgegeben von
Andreas Speer und Stephan Regh

in Zusammenarbeit mit
Sr. Antonia Sondermann OCD

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-451-34955-3

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-451-84955-8

Inhalt

Vorwort	9
Die Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)	13

I. Edith Stein im Spannungsfeld der Traditionen

VIKI RANFF (Trier)	
Pseudo-Dionysius Areopagita im Werk Edith Steins	19
ANDREAS SPEER (Köln)	
Edith Steins Thomas-Lektüren	40
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ (Erlangen)	
Wenig beachtete Einflüsse auf Edith Stein: Alexandre Koyré und John Henry Newman	63
FRANCESCO ALFIERI OFM (Vatikanstadt)	
Auf dem Weg zu einer Lösung der Frage nach dem principium individuationis in den Untersuchungen von Edith Stein und Edmund Husserl Das Problem der materia signata quantitate	81
PETER ANDRAS VARGA (Budapest)	
Edith Stein als Assistentin von Edmund Husserl: Versuch einer Bilanz im Spiegel von Husserls Verhältnis zu seinen Assistenten Mit einem unveröffentlichten Brief Edmund Husserls über Edith Stein im Anhang	111

II. Sein und Seinserkenntnis

ANGELA ALES BELLO (Rom)

Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik Edith Steins 137

ANNA JANI (Budapest)

Das Ontische und das Ontologische im Übergang der Seinsfrage
Ein Anschluss an die steinsche Begriffsbildung 154

ROBERT McNAMARA (Liverpool, Gating)

Essence in Edith Stein's Festschrift Dialogue 175

TATIANA LITVIN (St. Petersburg)

Intuition und die Frage nach der phänomenologischen Reflexion bei
Edith Stein 195

ANNA PIAZZA (Erfurt)

Der Wahrheitsbegriff bei Edmund Husserl und Edith Stein 207

MARIÉLE WULF (Tilburg, St. Gallen)

Edith Steins Beitrag zur (post)modernen Erkenntnistheorie 221

III. Leib, Psyche, Selbst

FRANCESCO VALERIO TOMMASI (Rom)

Leiblicher Ausdruck und Bedeutung
Eine Frage der frühen Phänomenologie 243

ALICE TOGNI (Lecce, Paris)

Psychische Kausalität in der Phänomenologie Edith Steins 256

ELISA MAGRÌ (Dublin)

The Structure of Empathy as Non-originary Experience 272

WILLIAM TULLIUS (Spokane)

Edith Stein and the Truth of Husserl's Ethical Concept of the
'True Self' 290

MARTINA GALVANI (Genua)	
The Spiritual Dimension and the Complex Structure of the Human Person	307
JAN-NIKLAS VON AULOCK (Paderborn)	
Die Einfühlungsproblematik bei Edith Stein in Bezug auf rein geistige Wesen	321

IV. Spiritualität und Freiheit

PAMELA CHÁVEZ (Santiago de Chile)	
On Freedom: Three Steps in the Thought of Edith Stein	335
ROSALIA CARUSO (Palermo)	
Das Paradox der Freiheit zwischen Bindung und Selbstständigkeit in der phänomenologischen Betrachtung von Edith Stein	347
TONKE DENNEBAUM (Mainz)	
Freiheit, Glaube und Gemeinschaft	
Eine theologische Lektüre der Christlichen Philosophie Edith Steins	365
MICHAEL ANDREWS (Portland)	
The Ethics of Keeping Secrets:	
Edith Stein and Philosophy as Autobiography	381
SR. ANTONIA SONDERMANN OCD (Köln)	
Geistliche Transformation bei Edith Stein	402
ALEKSANDRA SZULC (Stettin)	
The Cross in Edith Stein's Thought	429

V. Edith Stein im gesellschaftlichen und interreligiösen Diskurs

SOPHIE BINGGELI (Paris)	
Edith Steins Beiträge zur Theologie Israels	445

Inhalt

BEATE BECKMANN-ZÖLLER (München)

Wiedergeburt und Erlösung

Edith Steins religionsphilosophischer Beitrag zum postmodernen
,Konzert‘ der Weltreligionen 463

JOACHIM FELDES (Schwarzenborn)

Gottes Barmherzigkeit und die Grenzen der sichtbaren Kirche

Edith Stein – Brückenbauerin zwischen den Konfessionen oder
ökumenischer Hemmschuh? 482

YVES MAYZAUD (Essen)

Die Frage nach der Intentionalität in der politischen

Phänomenologie

Die Phänomenologie Edith Steins gegen die Soziologie von
Ferdinand Tönnies 498

RENÉ RASCHKE (Dresden)

Selbstverwirklichung des Menschen

Edith Steins philosophisches Bildungsverständnis und ihr Beitrag
zur pädagogischen Praxis 512

PETR URBAN (Prag)

Edith Stein's Phenomenology of Woman's Personality and Value . . . 538

WENLING YAN (Mainz)

,Europa‘ im Spiegel der Edith-Stein-Rezeption 556

Namenverzeichnis 570

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf eine internationale Konferenz zurück, die vom 20. bis 23. November 2014 an der Universität zu Köln stattfand und gemeinsam vom Edith Stein-Archiv des Kölner Karmel Maria vom Frieden und vom Thomas-Institut der Universität zu Köln veranstaltet wurde. Der langjährigen Leiterin des Edith Stein-Archivs Sr. Dr. Antonia Sondermann und der Priorin des Kölner Karmel Sr. Ancilla Wißling OCD sei für die vertrauensvolle Zusammenarbeit herzlich gedankt.

Anlass für diese Tagung war der Abschluss der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA). Zwei Punkte sind in diesem Zusammenhang bemerkenswert: die ESGA ist ohne den Rückhalt einer umfangreichen institutionellen Forschungsförderung entstanden, vielmehr durch eine verteilte Initiative von Forscherinnen und Forschern, die sich ihre Ressourcen zumeist selbst haben suchen müssen. Somit ist die ESGA das Ergebnis einer eindrucksvollen kooperativen Forschungsleistung der letzten 15 Jahre, die nur wenige vergleichbare Beispiele kennt.

Am Anfang der Tagung stand die Idee, dass sich alle Herausgeber und Editoren von ESGA-Bänden einmal treffen sollten. Denn es würde sicherlich interessant und aufschlussreich sein, wenn diese aus der Perspektive ihrer jeweiligen Bände etwas über das Leben und Denken Edith Steins sagen und zur Diskussion stellen könnten. Doch das Interesse an der geplanten Tagung war weitaus größer. Und so sind über den Kreis der Herausgeber und Editoren hinaus Forscherinnen und Forscher zu Edith Stein und ihrem Werk aus der ganzen Welt nach Köln gekommen.

Diese Tatsache zeigt, welche Bedeutung Editionen für die Forschung haben. Sie sind ein Motor der Forschung gleich in mehrfacher Hinsicht: durch die verlässliche Erschließung neuen Materials und durch die hierfür notwendigen Untersuchungen und Forschungsarbeiten, durch die Erschließung der Kontexte und durch die intensive Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Text und seinen Quellen.

Dass nun diese Tagung unter dem Titel „Alles Wesentliche läßt sich nicht schreiben“ stand, ist kein Versehen und auch kein Widerspruch. Das leicht modifizierte Zitat aus einem Brief Edith Steins an Roman

Ingarden vom 1. August 1922¹, das wir auch für diesen Tagungsband übernommen haben, trägt vielmehr der Tatsache Rechnung, dass auch die 27 Bände der ESGA nicht in der Lage sind, das Denken und Leben Edith Steins zu erfassen oder gar auf den Begriff zu bringen. Das ist nicht bloß eine pragmatische Feststellung, sofern die ESGA-Bände nicht den Anspruch erheben, alles zu enthalten, was im Edith Stein-Archiv digital wie auch im Original verfügbar ist. Dort gibt es also immer noch Entdeckungen zu machen. Das Zitat stellt vielmehr – in der Tradition anderer großer Denkerinnen und Denker (man denke nur an Thomas von Aquin) – die Kontingenz unserer wissenschaftlichen Anstrengungen vor Augen: nicht nur mit Blick auf den Untertitel dieses Bandes, Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerkes zur Darstellung zu bringen, sondern auch und vor allem in Hinblick auf die großen Themen, die Edith Stein in ihrem Werk zur Sprache bringt: Wahrheit und Einfühlung, Endliches und Ewiges Sein, Freiheit und Gnade, Gotteserkenntnis und Kreuzeswissenschaft. Und doch ist das Gesamtwerk Edith Steins zugleich auch ein Ausdruck der Notwendigkeit, sich dem Wesentlichen immer wieder anzunähern und zu versuchen, das Ewige im Endlichen zu erfassen, und zwar mit demselben phänomenologischen Gespür, mit derselben philologischen Präzision und mit demselben spekulativen Wagemut, den Edith in ihren Schriften an den Tag legt. Denn Edith Stein selbst hat Zeit ihres Lebens nicht aufgehört zu schreiben: auf buchstäblich allem, was sie finden konnte: auf Rückseiten von Briefen, auf Werbezetteln und Einkaufsblöcken, auf Klausurbögen ihrer Schülerinnen und Rückseiten von Typoskripten – Schreiben und Exzerpieren: das war im Zeitalter vor dem Kopierer und der Handkamera die Weise der Aneignung und der Reflexion zugleich. Auch das zeigen die vorliegenden Bände der Gesamtausgabe auf eindrucksvolle Weise.

Der vorliegende Tagungsband umfasst dreißig ausgewählte Beiträge der Tagung und des vorausgehenden Kolloquiums „for young scholars“ in fünf Sektionen, die das Denken Edith Steins im Spannungsfeld der Traditionen (I) zeigen, sodann thematische Schwerpunkte wie Sein und Seinserkenntnis (II), Leib, Psyche und Selbst (III) sowie Spiritualität und Freiheit (IV) vorstellen, um abschließend Edith Stein und ihr Denken im gesellschaftlichen und interreligiösen Diskurs zu situieren.

¹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 82. Im Original folgt auf das „sich“ noch ein kolloquiales „ja“.

Die Konferenz wie auch der Konferenzband mögen manchem Leser vielleicht zu wissenschaftslastig erscheinen. Das ist sicher dem Anlass und dem Ort geschuldet, den Abschluss einer wissenschaftlichen Edition im Rahmen eines wissenschaftlichen Kolloquiums an einer Universität zu begehen. Doch Edith Stein selbst hat zeitlebens nicht aufgehört, auch als Wissenschaftlerin zu arbeiten und sich als Wissenschaftlerin zu verstehen. Diesen wissenschaftlichen Geist spürt man in ihrem Werk; dafür gibt es eine Fülle beeindruckender Briefzeugnisse. Die Suche nach der Wahrheit auf dem Weg der Wissenschaft stellt für sie keinen Gegensatz zur Spiritualität dar – ganz im Gegenteil. Das spiegelt ihr Werk, das spiegeln auch die Beiträge wieder, die in diesem Band versammelt sind.

Für diese Beiträge danke ich im Name der Herausgeber den Autorinnen und Autoren, die auch schon auf der Tagung gesprochen haben. Diese Tagung wäre nicht zustande gekommen ohne die Unterstützung der Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung, die auch das Restaurierungsprojekt am Edith Stein-Archiv großzügig fördert, des Stiftungszentrum des Erzbistums Köln, der Graduiertenschule a.r.t.e.s. der Philosophischen Fakultät sowie dem Herder Verlag insbesondere für den Festakt aus Anlass der Fertigstellung der Edith Stein Gesamtausgabe. Ein herzlicher Dank gilt der Universität zu Köln für die großzügig gewährte Gastfreundschaft und Unterstützung und auch dem Kunstmuseum des Erzbistums Köln Kolumba, in dessen Räumen wir einen Themenabend zur Frage des Übersetzens veranstalten konnten, namentlich besonders Dr. Marc Steinmann. Hierbei ging es um alle Aspekte des Übersetzens: von der materiellen Weitergabe der Archivquellen und ihrer Übersetzung in die digitalen Medien, wovon Prof. Dr. Robert Fuchs berichtete, der sich um die Restaurierung und Konservierung der originalen Materialien im Edith Stein-Archiv große Verdienste erworben hat; über die Übersetzung der Werke Edith Steins in andere Sprachen anhand einiger Beispiele von Werkausgaben aus Spanien, Italien und den USA, bis hin zu den Übersetzungs- und Transformationsprozessen hermeneutischer, spekulativer und spiritueller Art, die stets auch eine Anverwandlung in der Sache bedeuten.

Alle Referenzen auf das Werk Edith Steins in diesem Band beziehen sich konsequent auf die neue Edith Stein Gesamtausgabe. Damit soll zugleich ein Modell für die Edith Stein-Forschung etabliert werden, die ESGA als kritische Edition künftig ebenso konsequent als Referenzausgabe zu verwenden. Das gilt auch mit Bezug auf die Übersetzungen in andere Sprachen: zum einen bezüglich der Textauswahl angesichts des Umfangs des Gesamtwerkes, zum anderen in Hinblick

auf die wissenschaftlich verlässliche Textgrundlage. Dass und wie dies möglich ist, zeigt dieser Band. Die konsequente und mitunter arbeitsintensive Umsetzung dieser editorischen Maxime verdanken wir vor allem dem Mitherausgeber Stephan Regh sowie Mareike Hauer und Lars Reuke, denen für ihr außergewöhnliches Engagement große Anerkennung gebührt. Für die Erstellung des Namenregisters sei Cornelius Cardinal von Widdern herzlich gedankt.

Ein herzlicher Dank gilt ferner dem Verband der Diözesen Deutschlands für den bereitgestellten Druckkostenzuschuss und Erzbischof Dr. Heiner Koch, der als besonderer Freund des Edith Stein-Archivs das Pontifikalamt zum Abschluss der Internationalen Konferenz gefeiert hatte, für die Vermittlung dieser Unterstützung.

Schließlich sei – auch im Namen von Sr. Dr. Antonia Sondermann und Stephan Regh – dem Verlag Herder und insbesondere Herrn Dr. Stephan Weber für das verlegerische Engagement, für die sorgfältige Betreuung und für die Ausstattung des vorliegenden Bandes herzlich gedankt.

Köln, im Juni 2016

Andreas Speer

Die Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)

A. Biographische Schriften

- E. Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge (ESGA 1), neu bearbeitet und eingeleitet von Maria Amata Neyer OCD. Fußnoten und Stammbaum unter Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Freiburg i. Br. 2010³.
- E. Stein, Selbstbildnis in Briefen I (1916–1933) (ESGA 2), Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer OCD. Revidiert von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Freiburg i. Br. 2010³.
- E. Stein, Selbstbildnis in Briefen II (1933–1942) (ESGA 3), Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer OCD. Erneut durchgesehene Auflage auf der Basis der von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz durchgesehenen und überarbeiteten 2. Auflage, Freiburg i. Br. 2015³.
- E. Stein, Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden (ESGA 4), Einleitung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Bearbeitung und Anmerkungen von Maria Amata Neyer OCD. Fußnoten mitbearbeitet von Eberhard Avé-Lallemant, Freiburg i. Br. 2015³.

B. Philosophische Schriften

Abteilung 1: Frühe Phänomenologie

- E. Stein, Zum Problem der Einfühlung (ESGA 5), eingeführt und bearbeitet von Maria Antonia Sondermann OCD, Freiburg i. Br. 2010².
- E. Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (ESGA 6), eingeführt und bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg i. Br. 2010.

- E. Stein, Eine Untersuchung über den Staat (ESGA 7), Einleitung, Bearbeitung und Anmerkungen von Iona Riedel-Spangenberg, Freiburg i. Br. 2006.
- E. Stein, Einführung in die Philosophie (ESGA 8), Hinführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Claudia Mariéle Wulf, Freiburg i. Br. 2010².

Abteilung 2: Phänomenologie und Ontologie

- E. Stein, „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917–1937) (ESGA 9), bearbeitet und eingeführt von Beate Beckmann-Zöllner und Hans Rainer Sepp, Freiburg i. Br. 2014.
- E. Stein, Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins (ESGA 10), eingeführt und bearbeitet von Hans Rainer Sepp, Freiburg i. Br. 2005.
- E. Stein, Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg (ESGA 11/12), eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller, Freiburg i. Br. 2016³.

C. Schriften zur Anthropologie und Pädagogik

- E. Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen (ESGA 13), Einleitung von Sophie Binggeli. Bearbeitet von Maria Amata Neyer OCD, Freiburg i. Br. 2010⁴.
- E. Stein, Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie (ESGA 14), neu bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg i. Br. 2015³.
- E. Stein, Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie (ESGA 15), bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg i. Br. 2005.
- E. Stein, Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag (ESGA 16), Einleitung von Beate Beckmann-Zöllner. Bearbeitet von Maria Amata Neyer OCD und Beate Beckmann-Zöllner, Freiburg i. Br. 2004².

D. Schriften zur Mystik und Spiritualität

Abteilung 1: Phänomenologie und Mystik

- E. Stein, Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke (ESGA 17), bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann und Viki Ranff, Freiburg i. Br. 2013³.
- E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes von Kreuz (ESGA 18), neu bearbeitet und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD, Freiburg i. Br. 2013⁴.

Abteilung 2: Spiritualität und Meditation

- E. Stein, Geistliche Texte I (ESGA 19), eingeführt und bearbeitet von Ulrich Dobhan OCD, Freiburg i. Br. 2014².
- E. Stein, Geistliche Texte II (ESGA 20), bearbeitet von Sophie Binggeli. Unter Mitwirkung von Ulrich Dobhan OCD und Maria Amata Neyer OCD, Freiburg i. Br. 2015².

E. Übersetzungen

- E. Stein, Übersetzungen I. J. H. Newman, Die Idee der Universität (ESGA 21), Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Freiburg i. Br. 2010².
- E. Stein, Übersetzungen II. J. H. Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801–1846) (ESGA 22), Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Freiburg i. Br. 2009².
- E. Stein, Übersetzungen III. Thomas von Aquin, Über die Wahrheit I (ESGA 23), eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, Freiburg i. Br. 2008.
- E. Stein, Übersetzungen IV. Thomas von Aquin, Über die Wahrheit II (ESGA 24), eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, Freiburg i. Br. 2008.
- E. Stein, Übersetzungen V. Alexandre Koyré, Descartes und die Scholastik (ESGA 25), Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Freiburg i. Br. 2005.
- E. Stein, Übersetzungen VI. Thomas von Aquin, Über das Seiende und das Wesen. De ente et essentia mit den Roland-Gosselin-Ex-

- zerpten (ESGA 26), eingeführt und bearbeitet von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi, Freiburg i. Br. 2010.
- E. Stein, *Miscellanea thomistica*. Übersetzungen – Abbreviationen – Exzerpte aus Werken des Thomas von Aquin und der Forschungsliteratur (ESGA 27), herausgegeben von Andreas Speer und Francesco Valerio Tommasi. Unter Mitarbeit von Mareike Hauer und Stephan Regh, Freiburg i. Br. 2013.

I. Edith Stein
im Spannungsfeld der Traditionen

Pseudo-Dionysius Areopagita im Werk Edith Steins

VIKI RANFF (Trier)

I. Erste Begegnungen mit Dionysius

Bekanntlich wurde Edith Steins Denken nicht nur, wenn auch zuerst von Edmund Husserl und Thomas von Aquin, sondern auch von weiteren zeitgenössischen Autoren geprägt oder angeregt, etwa von Max Scheler, Martin Heidegger und Hedwig Conrad-Martius. Mit Blick auf den Karmel rezipiert sie Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz¹. Weniger bekannt scheint hingegen zu sein, wie sehr sie sich in späteren Jahren mit Kirchenvätern und mittelalterlichen Autoren befasste. So berichtet sie in einem Brief aus dem Kölner Karmel, dass sie erst jetzt Zeit dazu finde, Johannes Duns Scotus zu studieren². Die patristischen Theologen, mit denen sie sich vornehmlich beschäftigt, sind Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita, dessen Pseudonym in der Dionysius-Forschung zu Edith Steins Zeit nahezu allgemein anerkannt war.

Während Edith Steins Interesse an einer Augustinus-Lektüre schon vor ihrer Taufe bezeugt ist³, entdeckt sie Dionysius als einen für sich relevanten Autor wohl erst im Rahmen ihrer Studien zur Engellehre in *Endliches und ewiges Sein*. Wie könnte sie auf diesen Autor aufmerksam geworden sein? Neben der wahrscheinlichen Konsultation dogmengeschichtlicher Handbücher und der Aufmerksamkeit für die vielfache Zitation dieses Autors durch Thomas von Aquin sind noch weitere Berührungsmöglichkeiten zu erschließen. Das von ihr übersetzte Buch von Alexandre Koyré *Descartes und die Scholastik* enthält innerhalb einer Diskussion des Unendlichkeitsbegriffes einen Hinweis auf Dionysius, der die Zahl der Engel für unendlich halte⁴. Eben-

¹ Cf. auch die Nennung in: U. Dobhan, Einführung zur ESGA 19 und 20 (ESGA 19), xxi.

² Cf. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 159 vom 27. November 1933 an Roman Ingarden.

³ Cf. *ibid.*, Br. 9 vom 20. Februar 1917 an Roman Ingarden: „Vielleicht lesen wir zusammen Augustin, wenn Sie wiederkommen?“

⁴ Cf. E. Stein, *Übersetzungen V* (ESGA 25), 85. H.-B. Gerl-Falkovitz sieht darin

so nennt John Henry Newman, dessen Schrift *Die Idee der Universität* Edith Stein ebenfalls übersetzt, Dionysius einmal beiläufig, wenn er dessen vermeintliche Apostolizität exemplarisch für volkstümliche Irrtümer anführt:

Ich nehme keinen Zusammenstoß mit dem Dogma an, ich spreche nur von Ansichten der Geistlichen oder des Volkes, die den Ansichten früherer Zeiten vom Kreislauf der Sonne um die Erde oder vom nahen Bevorstehen des Jüngsten Gerichts oder von St. Dionysius dem Areopagiten als dem Verfasser der Werke, die seinen Namen tragen, entsprechen.⁵

Es ist bezeichnend für Newman als Kenner der Theologiegeschichte, dass er das Festhalten an der vermeintlich apostolischen Autorität des Areopagiten ähnlich wertet wie den verspäteten Glauben an das geozentrische Weltbild. Im Folgenden sollen nun die Spuren der Dionysius-Rezeption Edith Steins chronologisch verfolgt und die Schwerpunkte dieser Auseinandersetzung dargestellt und interpretiert werden.

II. Spuren der Dionysius-Rezeption nach Thomas von Aquin

Mit der Wiederaufnahme der wissenschaftlichen Tätigkeit nach ihrer Konversion rezipiert Edith Stein mit besonderem Interesse patristische, scholastische und neuzeitliche christliche Autoren. Sie tut dies zunächst durch die Übersetzung zentraler Werke, um sich philologisch dem Denken des jeweiligen Autors anzunähern. Vor allem gilt dies neben Thomas von Aquin für den vermeintlichen Paulusschüler nach Apg 17, 34, Dionysius Areopagita. Dessen Pseudonym entnimmt sie der zeitgenössischen Forschung. Schon aus den zu übersetzenden Schriften des Aquinaten kann sie die Bedeutsamkeit des Areopagiten erkennen. Dies zeigt auch die folgende Zusammenstellung aus Edith Steins Übersetzung von *De veritate* des Thomas. Nach Quaestiones und Articuli geordnet bietet sie diejenigen Stellen, an denen er Dionysius namentlich erwähnt. Nach der Seitenzahl aus ESGA 23 und 24 wird stichwortartig das dionysische Thema erfaßt und auf die Belegstelle aus Dionysius verwiesen:⁶

eine „Lehrlingsarbeit“, die Edith Stein zur Übersetzung anderer Autoren befähigt habe. Darunter ist auch das *Corpus Dionysiacum*, cf. Einführung zur ESGA 25, viii.

⁵ E. Stein, *Übersetzungen II* (ESGA 21), 390 f.

⁶ In dieser Übersicht werden die Werke des Dionysius mit folgenden Siglen abgekürzt: *De divinis nominibus* (DN), *De coelesti hierarchia* (CH), *De ecclesiastica hierarchia* (EH), *De mystica theologia* (MTh). Edith Stein benutzte die damals

<i>De veritate</i>	Seite	Thema	Dionysius
q. 1, a. 5	21	Gott erkennt durch eines, nämlich sein Wesen	DN VII, 2
q. 2, a. 1	44	Wissen Gott nicht nur bildlich zusprechen	DN VII, 2
q. 2, a. 1	48	Gott übersteigt alles, was wir von ihm denken können	MTh I ⁷
q. 2, a. 3	56	Gott erkennt in einer Erkenntnis sich und anderes	DN VII, 2
q. 2, a. 3	58	Gott erkennt Existierendes durch Wissen um sich selbst	DN VII ⁸
q. 2, a. 4	61 f.	Gott erkennt Dinge mit demselben Wesensgrund wie sich	DN VII, 2
q. 3, a. 1	101	Grund für Setzung von Ideen: Vorausbestimmung Werke	DN V, 8
q. 3, a. 2	103	Referat über falsche Sicht vermittelter Urbilder	DN V, 9
q. 5, a. 4	147	Vorsehung erhält Naturen und nimmt Übel in Kauf	DN IV, 33
q. 5, a. 8	152	göttliche Güte als Ursache des Daseins der Dinge	CH IV ⁹
q. 5, a. 8	153	partikuläre Erkenntnis vernunftbegabter Seelen	CH XII, 2 ¹⁰
q. 8, a. 4	203	niedere Engel von höheren von Unwissenheit gereinigt	EH VI, 3, 6
q. 8, a. 4	203	Dinge sind in Gott alle eins	DN V, 8

maßgebliche Edition: Dionysius, *Opera*, ed. J.-P. Migne (Patrologiae cursus completus. Series Graeca 3), Paris 1857 ff. Dem griechischen Text wurde die lateinische Übersetzung von Balthasar Corderius beigegeben, die Edith Stein gelegentlich korrigiert, cf. B. Beckmann, Einführung zur ESGA 17, 5.

⁷ Edith Stein verweist auf *De mystica theologia* I, und nicht, wie laut *Übersetzungen III* (ESGA 23), 48, nt. a), auf *De mystica theologia* III.

⁸ Der Verweis in *Übersetzungen III* (ESGA 23), 58, nt. b) dürfte sich statt auf *ibid.*, 134, nt. a) etwa auf *ibid.*, 21, nt. d) beziehen.

⁹ Es handelt sich in *ibid.*, 152 um nt. b), wie im Anmerkungsapparat korrekt vermerkt.

¹⁰ Die von Edith Stein, *ibid.*, im Text zusätzlich vermerkte Stelle aus *De coelestia hierarchia* XV dürfte sich auf dessen ersten Abschnitt beziehen.

<i>De veritate</i>	Seite	Thema	Dionysius
q. 8, a. 7	212	immaterielle Engel erkennen sich im Wesen	CH I, 3 ¹¹
q. 8, a. 7	212	Engel eingeteilt nach fassbaren und geistigen Substanzen	DN IV, 1
q. 8, a. 8	217	Engel nicht Urbild materieller Dinge im strengen Sinne	DN V, 9
q. 8, a. 11	224	Engel empfangen keine Erkenntnis von den Dingen	DN VII, 2
q. 8, a. 14	232	Engel erkennt alles nach dem Maß seiner Substanz	DN VII, 2
q. 8, a. 15	234	höchste menschliche reicht an niederste Erkenntnis des Engels	DN VII, 3
q. 9, a. 1	243	Priester erleuchtet das Volk durch Sakramente	EH V, 1, 6
q. 9, a. 1	247	Erleuchtung der Engel ist hierarchisch	CH III, 1
q. 9, a. 2	248	Allergöttlichstes: Mitarbeiter Gottes werden	CH III, 2 ¹²
q. 9, a. 3	249	Reinigung, Vervollkommnung, Erleuchtung	CH VIII, 3
q. 9, a. 3	250	Annahme göttlichen Wissens reinigt Engel	CH VII, 3
q. 9, a. 3	250	Engel vollkommen durch Licht leuchtenden Wissens	CH VII, 3
q. 9, a. 3	250	Übertragung auf Diakon, Priester, Bischof	EH V, 1, 7
q. 9, a. 5	255	Mitteilung des Wissens nach Fassungsvermögen	CH XV, 3
q. 10, a. 1	259	Kraft/Vermögen steht zwischen Wissen und Wirken	CH XI, 2
q. 10, a. 7	278	göttliche Güte verursacht alles	DN IV, 4

¹¹ Die in *Übersetzungen III* (ESGA 23), 212, nt. a) genannte Dionysius-Belegstelle gehört zu nt. c) auf derselben Seite, wo sie erneut vermerkt ist. Unter a) muss es *De coelesti hierarchia I*, 3 heißen.

¹² Das von Edith Stein notierte Kapitel VII umkreist das Thema allenfalls entfernter in den Abschnitten 2 und 4. Die in *Übersetzungen III* (ESGA 23), 248, nt. a) genannte Dionysius-Belegstelle aus *De coelesti hierarchia III*, 2 hingegen ist die wörtliche Belegstelle.

<i>De veritate</i>	Seite	Thema	Dionysius
q. 10, a. 7	279	Art der Übertragung bildlicher Rede auf Gott	CH II, 3
q. 11, a. 4	320	hierarchische Tätigkeit bei himmlischen Geistern	CH III, 1
q. 13, a. 3	371	göttliche Liebe bewirkt Ekstase	DN IV, 13
q. 14, a. 1	385	Anfänge des Unteren berühren das Erste	DN VII, 3
q. 14, a. 2	389	Fundament des Glaubens befestigt in der Wahrheit	DN VII, 4
q. 14, a. 8	409	durch gleichbleibende Wahrheit von Irrtum frei	DN VII, 4
q. 15, a. 1	427	Enden des Ersten verknüpft mit Anfängen des Zweiten	DN VII, 3
q. 15, a. 1	427	Engel schauen einförmig, was von Gott fassbar ist	DN VII, 2
q. 16, a. 1	450	Enden des Ersten verknüpft mit Anfängen des Zweiten	DN VII, 3
q. 18, a. 1	479	Abbilder durch Vermittlung	DN V ¹³
q. 18, a. 5	491	Offenbarung durch Schleier hindurch	CH I, 2
q. 18, a. 6	497	kein Übel aus einer Intention	DN IV, 32
q. 19, a. 1	515	nichts von Teilhabe an allgemeinem Gut ausgeschlossen	CH II, 3
q. 20, a. 2	524	Rang des Seins und Maß der Teilhabe	DN V, 3
q. 20, a. 4	529	Geschöpfe in Gott nicht vielfältig, sondern geeint	DN V, 8
q. 20, a. 5	535	Seinsgründe der Dinge in Gott geeint und einfach	DN V, 8
q. 20, a. 5	535	ein Engel erleuchtet den anderen	CH VI, 3, 6
q. 21, a. 1	545	Man sagt, dass das Gute sich selbst ausströme	DN IV, 4
q. 21, a. 4	556f.	Übertragung von Prädikaten	DN II, 8
q. 21, a. 6	565	Eigentümlichkeit des Lichtes	DN IV, 4

¹³ Die in *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 479, nt. a) genannte Dionysius-Belegstelle steht statt in *De divinis nominibus* VI, 9 in V, 9.

<i>De veritate</i>	Seite	Thema	Dionysius
q. 22, a. 1	573	Gutes und Schönes als Gegenstand des Wohlgefallens	DN IV, 10
q. 22, a. 2	574	selbst Dämonen streben von Natur aus zu Gott	DN IV, 23
q. 22, a. 6	587	Sein steht über dem Erkennen	DN V, 3
q. 22, a. 9	593	höhere Engel erleuchten und reinigen niedere Engel	EH VI, 6 ¹⁴
q. 22, a. 11	599 f.	größere Allgemeinheit kein Vorzug	DN V, 3 ¹⁵
q. 23, a. 1	615	Gottes Güte strahlt aus wie die Sonne	DN IV, 1
q. 23, a. 3	621	kein Geschöpf von Teilhabe an Gutem ausgeschlossen	CH II, 3
q. 24, a. 2	651	niemand zielt mit Tun auf Schlechtes ab	DN IV, 31
q. 24, a. 3	655	Vernunft als immaterielle Erkenntnis auch in Gott	DN VII, 4 ¹⁶
q. 24, a. 7	666	Geschöpf ist partikuläres Gut; Grund des Bösen	DN IV, 20
q. 24, a. 7	667	nichts wird erstrebt, was nicht für gut gehalten wird	DN IV, 19
q. 24, a. 8	669	Wille intendiert nichts Schlechtes	DN IV, 31
q. 25, a. 2	708	Enden des Ersten verknüpft mit Anfän- gen des Zweiten	DN VII, 3
q. 25, a. 5	717	das Gute beruht auf unversehrter Sache	DN IV, 30
q. 25, a. 7	722	Durch die Sünde entspricht der Verdienst dem Anfang	EH III, 3, 11
q. 26, a. 3	742	Göttliches erleidend Göttliches erfahren	DN II, 9
q. 27, a. 2	784	kein geistiges Wirken ohne geistiges Sein	CH II, 1, 1
q. 27, a. 3	787	höhere Geister übermitteln göttliches Licht an untere	CH IV, 3–4 ¹⁷

¹⁴ Die in *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 593, nt. b) genannte Dionysius-Belegstelle steht statt in *De divinis nominibus VI*, 3, 6 in *De ecclesiastica hierarchia VI*, 3, 2.

¹⁵ Nicht *De divinis nominibus V*, 116, 3, wie in *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 600, nt. a).

¹⁶ Die in *ibid.*, 655, nt. b) genannte Dionysius-Belegstelle korrigiert Edith Steins im Text vermerkten Beleg *De divinis nominibus VI*.

¹⁷ Die in *Übersetzungen III* (ESGA 23), 787, nt. b) angeführte Dionysius-Belegstel-

<i>De veritate</i>	Seite	Thema	Dionysius
q. 27, a. 4	795	Eucharistie vollendet übrige Sakramente	EH III, 3, 1
q. 27, a. 4	796	göttliches Gesetz der Herleitungen	EH V, 1, 4
q. 27, a. 4	797	natürlicherweise durch Sinnliches zu Gott	EH II ¹⁸
q. 27, a. 4	797	durch Sinnendinge zu Gott: Sakramente	EH I, 5 ¹⁹
q. 28, a. 2	817	Böses hat keine Ursache	DN IV, 30
q. 28, a. 3	828	Gutes beruht auf einer einzigen Ursache	DN IV, 30
q. 29, a. 4	858	Christus erleuchtet Engel in seiner Menschennatur	CH IV, 4 ²⁰
q. 29, a. 5	860	größere Teilhabe je nach Annäherung an Güte Gottes	CH IV, 1 ²¹

Es fällt auf, dass von den Schriften des Dionysius die *Mystische Theologie* nur einmal erwähnt wird. Noch häufiger als auf die beiden Hierarchieschriften bezieht sich Thomas auf *De divinis nominibus*. Im Vergleich zu Dionysius verfolgt Thomas jedoch stärker epistemologische Absichten²². Mit besonderer Vorliebe rezipiert er aus Kapitel VII, 3 dieser Schrift den Gedanken der ununterbrochenen Vermittlungsstufen, nach denen das Ende des Höheren an den Anfang des Niederen anschließt²³. Auch Edith Stein wird darauf immer wieder zurückkommen.

le *De coelesti hierarchia* XIII, 3 betont stärker das Wirken Gottes in diesem Vermittlungsvorgang.

¹⁸ Edith Stein nennt im Text irrtümlich *De coelesti hierarchia* statt, wie es heißen müßte, *De ecclesiastica hierarchia* II. Der Quellenapparat von E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 797 übergeht die Stelle.

¹⁹ Auch hier nennt Edith Stein wie bei der unmittelbar vorausgehenden Stelle im Text *De coelesti hierarchia* statt der korrekten dionysischen Schrift *De ecclesiastica hierarchia* I, 5, wie in *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 797, nt. a) korrigiert.

²⁰ Ibid., 858, nt. a) ergänzt als weitere Belegstelle noch *De coelesti hierarchia* VII, 3. Edith Stein nennt im Text neben *De coelesti hierarchia* IV irrtümlich noch *De divinis nominibus* VI.

²¹ Edith Stein nennt im Text irrtümlich *De coelesti hierarchia*, XII, 4. Zutreffender ist die in ibid., 860, nt. c) – nicht b) – genannte Stelle *De coelesti hierarchia* IV, 1.

²² Zu diesem Sachverhalt der eigentümlichen Rezeption von *De divinis nominibus* IV, cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23 und 24 (ESGA 23), lvi, nt. 145.

²³ Cf. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 208 f. mit nt. 249: „Immer findet es sich, daß die tiefste Stufe der höheren Gattung die oberste der niederen Gattung berührt ..., darum sagt auch der selige *Dionysius* (Areopagita) (*De divinis*

Ihre eigene wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem neuplatonisch²⁴ geschulten, aus dem späten 5. Jahrhundert stammenden Kirchenvater, dessen Identität nach wie vor nicht geklärt ist, beginnt wohl im Kontext ihrer Thomasstudien für ihr Habilitationsvorhaben von 1931 unter dem Titel *Potenz und Akt*. Hierin findet sich zwar nur ein einziger Dionysius-Bezug in einer Fußnote, jedoch behandelt dieser erstmals bei Edith Stein den zuvor betonten Gedanken, „daß die Enden des einen Gebiets und die Anfänge des nächsten sich berühren“²⁵. Sie bezieht diesen Aspekt auf das Verhältnis von Form und Materie im Organismus. Zwischen materieller und organischer Natur bestehen nahtlose Übergänge: Die Natur macht keine Sprünge. In ihrem Heidelberger Vortrag von 1930 *Der Intellekt und die Intellektuellen* wendet sie diesen Gedanken auf das Verhältnis des menschlichen Verstandes zu den reinen Geistern an:

[...] mit seiner Höchstleistung reicht der menschliche Verstand (nach einem von Thomas vielzitierten Satz des Dionysius) an die Erkenntnisweise der höheren Geister heran; alle Erkenntnisbewegung zielt ab auf das ruhende Schauen der Wahrheit und geht aus von der intuitiven Erkenntnis der Prinzipien; wir können noch hinzufügen: sie wird motiviert durch ein erstes Aufblitzen der Wahrheit, die gesucht und erarbeitet werden will, durch ein momentanes Vorwegnehmen der festen und dauernden Anschauung²⁶.

Der Mensch muss auf dem Weg des Verstandes schrittweise einholen, was ihm in intuitiver Schau momenthaft geschenkt wurde. Die Möglichkeit intuitiver Erkenntnis macht ihn aber unmittelbar anschlussfähig an die Welt der Engel, die keine diskursiven Schritte zur Er-

nominibus Kap. 7), die göttliche Weisheit verbinde das Letzte im höheren Seinsbereich mit dem Ersteren im niederen' (*Summa contra gentiles* II, 68). (Vgl. ESGA 17, S. 180).“

²⁴ Ein eingehendes Studium insbesondere des christlichen Neuplatonismus erkennt bei Edith Stein A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23 und 24 (ESGA 23), xl, nt. 104. Dort wird außer der von Edith Stein rezipierten, in den beiden Einleitungen zur ESGA 17 aufgewiesenen Sekundärliteratur auf ihr Studium des Kommentars von Thomas zu *De divinis nominibus* des Dionysius hingewiesen. Welche Spuren aus diesem Studium in ihrer Dionysius- und Thomas-Rezeption zu finden sind, setzt einen genauen Vergleich der Texte voraus und muss auch hier ein Forschungsdesiderat bleiben.

²⁵ E. Stein, *Potenz und Akt* (ESGA 10), 212. Sie verweist *ibid.*, nt. 1 auf den „von Thomas vielzitierte[n] und angewandte[n] Satz des Pseudo-Dionysius“ ohne den Quellenbeleg aus *De divinis nominibus* VII, 3.

²⁶ E. Stein, *Bildung und Entfaltung der Individualität* (ESGA 16), 146. Zum Vorgang der Wahrheitserkenntnis cf. V. Ranff, „Erstes Aufblitzen und ruhendes Schauen. Zum Wahrheitsverständnis bei Edith Stein“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004), 189–204, insb. 199–201: „6. ‚Wege der Gotteserkenntnis“.

kennntnis benötigen. Edith Stein verfolgt diese dionysische Fährte der Engellehre in ihrem philosophischen Hauptwerk weiter, das aus der umgearbeiteten Habilitationsschrift *Potenz und Akt* von 1931 entsteht.

Zuvor soll aber ein zwar chronologisch späterer, sachlich jedoch vorgängiger Dionysius-Bezug Edith Steins vorgestellt werden, der aus den Notizen ihrer persönlichen Exerzitien im April 1937 stammt. Am 18. April notiert sie unter dem Titel „Was ist Theologie?“ ihren zentralen Bezug zu diesem Kirchenvater:

Das ist die Aufgabe, mit der ich mich beschäftigen soll, sobald ich für etwas Neues frei werde. Ich glaube daran ist der Areopagita schuld. Ich war so betroffen davon, wie er das Wort „Theologe“ gebraucht. Die Propheten nennt er so. Und sind das nicht die ursprünglichsten Theologen? Die, von Gottes Geist erfüllt und getrieben, von Gott reden. Durch sie spricht der Heilige Geist. „Der gesprochen hat durch die Propheten.“ – Die ursprünglichste Theologie ist also *das Wort Gottes von Gott*. Der Grundgedanke der *Hierarchie* wird hier von Wichtigkeit sein: die Erleuchtung, die von Gott ausgehend das ganze Reich der geschaffenen Geister durchdringt, um sie zu Gott hinzukehren, mit Gotteserkenntnis und -liebe zu durchdringen und eben damit Gott ähnlich zu machen. Unter den Menschen sind die ersten, die von der Erleuchtung erfaßt werden, die Propheten. Ihre „Kunde“ oder „Rede“ ist die erste menschliche Theologie. (Es wird zu erwägen sein, wie sie zum Logos steht.) Dann muß verfolgt werden, wie es stufenweise zu dem kommt, was man eine „-logie“ nennt.²⁷

Offenbar sieht Edith Stein in dieser dionysischen Auffassung von Theologie die Grundlage für jegliche menschliche Theologie, dass nämlich Gott selbst der Ur-Theologe ist und menschliches Wort über Gott von dorther entgegengenommen werden muss. Dieser Vorgang wird laut Dionysius hierarchisch vermittelt von Gott über die neun Engelchöre und die verschiedenen hierarchischen Stände der Kirche. Dies ist vorausgesetzt, wenn Edith Stein sich insbesondere in der Interpretation der Engellehre in *Endliches und ewiges Sein* nicht nur auf Thomas von Aquin, sondern mittelbar und teils unmittelbar auf Dionysius bezieht.

²⁷ E. Stein, *Geistliche Texte II* (ESGA 20), 38f. Die Herausgeber des Bandes lesen eine weitere Stelle in Exerzitiennotizen von 1935 im Sinne des Dionysius, *De divinis nominibus* XII 2 und IV 1: „Gottes *Heiligkeit* ist substantielle Güte: das vollkommen und unversehrbar Reine und Gute.“ *Ibid.*, 22 unter „8. Geheiligt werde Dein Name“. Die Datierung müsste wohl 16. IX. 35 heißen – nicht „8. 16. IX.“

III. Die Dionysius-Rezeption in Endliches und ewiges Sein

Diese Studie, die sie um 1935 im Kölner Karmel für den erst posthum verwirklichten Druck unter dem neuen Titel *Endliches und ewiges Sein* vorbereitet, interpretiert in dieser Neufassung auch die Engellehre des Areopagiten als ‚Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung‘. Vielleicht in diesem Zusammenhang, oder aber erst 1940 im Vorfeld der Studie *Wege der Gotteserkenntnis*, erstellt Edith Stein die erste nahezu vollständige Übersetzung des *Corpus Areopagiticum* seit 1823²⁸, denn auch die *Bibliothek der Kirchenväter* im frühen 20. Jahrhundert bietet nur eine Auswahlübersetzung. Edith Stein hatte jedoch ihre Übersetzung nicht zur Publikation vorgesehen. Diese wurde in ESGA 17 erstmals aus den Handschriften ediert.

In § 5 von Kapitel VII zum Abbild der Dreifaltigkeit stellt sie die geschaffenen reinen Geister dar. Im Anschluss an die Erörterung der grundsätzlichen „Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Engellehre“²⁹ im ersten Unterkapitel referiert sie in einem zweiten Kapitel „Die Engellehre des Areopagiten“³⁰. Aus dem ersteren Kapitel soll hier ein längerer Abschnitt zitiert werden, der Edith Steins Verständnis der Bedeutung des Areopagiten für eine philosophische Reflexion der Engellehre erhellt. Darin findet sich in einer langen Anmerkung ein Verweis auf die damals noch diskutierte Forschungserkenntnis, dass es sich bei dem Verfasser des *Corpus Areopagiticum* nicht um den Apostelschüler aus Apg 17, 34 handelt. Edith Stein will diese Frage nicht kommentieren, glaubt aber aufgrund der von Lobpreis und ehrfürchtiger Gottesliebe geprägten Schriften nicht an eine bewusste Fälschung des Verfassers selbst, sondern vermutet nachträgliche Einfügungen durch andere, die später den anonymen Autor zum Apostelschüler stilisieren wollten³¹. Zur Angelologie des Dionysius erläutert sie:

Wohl das geschlossenste Bild liegt uns in den Schriften des Areopagiten vor; sie haben die Grundlage für die Engellehre der Scholastik geliefert. Der hl.

²⁸ Cf. die Geschichte der deutschsprachigen Dionysius-Übersetzungen bis zu Edith Stein in: V. Ranff, Einführung zur ESGA 17, 83 f. Ohne Bezug auf ESGA 17 will B. Kern (Dionysius Areopagita, *Über alles Licht erhaben. Die Werke*. Übersetzt von Edith Stein, Kevelaer 2015) die Texte nach der Online-Version des Kölner Karmels „wieder allen leicht zugänglich“ (ibid., 10) machen.

²⁹ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 323–327. Zur Fragestellung des Kapitels VII von *Endliches und ewiges Sein* cf. A. U. Müller, Einführung zur ESGA 11/12, xxix.

³⁰ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 327–332.

³¹ Cf. ibid., 326, nt. 42.

Thomas hat von den areopagitischen Schriften den weitestgehenden Gebrauch gemacht. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, das Verhältnis beider zu bestimmen. Das wäre nur möglich mit Hilfe einer Darstellung des gesamten Weltbildes, in das sich hier und dort die Engellehre einfügt. Die Absicht des Dionysius (oder Pseudo-Dionysius) ist, seiner eigenen Angabe nach, eine rein theologische, ja exegetische. Er will herausstellen, was uns in der Heiligen Schrift über die Engel offenbart ist. Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß seine Schriften frei von philosophischem Einschlag wären. Alle Schriftdeutung ist bedingt durch die Geistesart dessen, der sie unternimmt. Und es ist unverkennbar, daß der Verfasser der areopagitischen Schriften die Begriffswelt der griechischen Philosophie wie ein natürliches Geistesorgan handhabt. Aber er gebraucht sie als Werkzeug bei seinen theologischen Untersuchungen, er verfährt nicht als Philosoph. Wie wir eine Reisebeschreibung benutzen, um uns über einen unbekanntem Erdteil zu unterrichten, so wollen wir uns durch diese aus der Heiligen Schrift geschöpfte Engellehre in einen Bezirk des geistigen Seins einführen lassen, zu dem uns die Erfahrung keinen Zugang gewährt, dann wollen wir prüfen, was dieses Bild für eine Wesenserkenntnis des Geistes ergibt.³²

Im Anschluss an diese Kennzeichnung fügt Edith Stein in Klammern eine Versicherung in den Text ein, die so unterschiedliche Erkenntnisquellen wie Offenbarung und erfahrungswissenschaftliche Feststellungen verbinden will, ohne sie zu verwechseln oder zu vermischen:

Es bedarf wohl kaum noch der Versicherung, daß wir die Offenbarung nicht auf gleiche Stufe mit der natürlichen Erfahrung stellen, die uns – als Erfahrung anderer – in der Reisebeschreibung an Stelle eigener Erfahrung als Erkenntnisquelle dient. Da es uns hier nicht um erfahrungswissenschaftliche Feststellungen zu tun ist, spielt es keine Rolle, aus welcher Quelle das gezeichnete Bild stammt, wenn es nur eine echte Wesensmöglichkeit darstellt.³³

Es zeigt sich, dass Thomas von Aquin in seiner Engellehre weithin auf Dionysius zurückgreift. Ein gründlicherer Vergleich beider Autoren bezüglich der Einordnung dieses Themas müsste auch die jeweiligen philosophischen und theologischen Kontexte einbeziehen. Edith Stein betont, dass Dionysius hier eine rein theologische Absicht verfolgt, diese aber philosophische Prägungen erfährt. Diese Absicht erkennt sie in der Art und Weise, wie er das philosophische Instrumentarium gebraucht, nämlich zum Zweck der Erläuterung theologischer Inhalte. Die verstreut vorkommenden Aussagen der Bibel über Engel dienen der natürlichen Erkenntnisfähigkeit, die keine Erfahrungserkenntnis von diesen rein geistigen Wesen hat, als Belehrung, so

³² Ibid., 326 f.

³³ Ibid., 327.

wie eine Reisebeschreibung über fremde Erdteile einen Unerfahrenen über eine Weltgegend unterrichtet, die er nicht aus eigener Anschauung kennt.

Bereits Albertus Magnus kennzeichnet die dionysischen Schriften durch das neuplatonische Exitus-Reditus-Schema³⁴. Edith Stein wendet diese Erkenntnis auf die Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen der dionysischen Hierarchien an, die sie als dynamisch kennzeichnet. Die heilige Ordnung zeichnet sich dadurch aus, dass das göttliche Leben alle Stände der Hierarchie durchkreist³⁵. Nach einer ausführlichen Darstellung der neun Engelchöre samt der Bedeutung ihrer Namen, um sie in die Ontologie des Geschöpflichen einzuordnen³⁶, wendet sie sich im nächsten Unterkapitel der Frage zu, wie körperlose reine Geister sich dem Menschen mitteilen. Laut Dionysius sind Engel reine Geister, die sich in sinnenfälligen Gestalten zuweilen dem Menschen zeigen, um sich diesem vernehmbar und verständlich zu machen. Diesen Gedanken hat Thomas von Aquin von Dionysius übernommen und vertieft³⁷. Die Erkenntnis der Engel ist schon als der Engelnatur entsprechende Erkenntnis „Ruhens am Ziel, geistiges Schauen des Seienden in seiner Fülle“³⁸. Darüber hinaus können, wie Menschen, so auch Engel aus der Fülle Gottes gnadenhafte Mitteilungen empfangen, die Dionysius als Erleuchtung bezeichnet. Dionysius unterscheidet bei den Engeln Wesen, Kraft und Wirken. Edith Stein will auf dieser Grundlage analysieren, wie bei den Engeln „Wesen, Kraft und Kräfte zueinander stehen“³⁹, ohne sich jedoch detaillierter an Dionysius zu orientieren. In der Ethik teilt sie mit Thomas die dionysische Auffassung, dass alles Seiende als solches gut ist. Schlechtes ist daher ein Mangel des Seins⁴⁰. Schließlich haben nach Dionysius die reinen Geister die Fähigkeit zur Mittlerschaft. Aus ihrer Aufnahmefähigkeit ergibt sich, „was in der areopagitischen Engellehre eine große Rolle spielt: daß die Engel nicht jeder eine in sich geschlossene Welt sind, sondern miteinander in einem ‚Reich‘ stehen, als Lebensgemeinschaft einem festgeordneten ‚Staatsgebilde‘, jeder an seinem

³⁴ Cf. *ibid.*

³⁵ Cf. *ibid.*, 328.

³⁶ Cf. *ibid.*, 330–332.

³⁷ Cf. *ibid.*, 333. *Ibid.*, nt. 63 verweist auf Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 50 ff.

³⁸ *Ibid.*, 335.

³⁹ *Ibid.*, 336.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 342 mit nt. 70; dort Verweis auf Dionysius, *De divinis nominibus* IV, 23.

Platz, eingefügt“⁴¹. Darin sieht Dionysius das ideale Urbild menschlicher Gemeinschaft:

Man spürt es aus der Darstellung der Über- und Unterordnungsverhältnisse bei Dionysius, daß ihm die menschlichen Entstellungen dessen vor Augen stehen, was er bei den Engeln in Reinheit vor sich sieht: darum betont er, daß die „Herrschaft“ der himmlischen Geister nicht durch Tyrannei und Knechtschaft getrübt sei.⁴²

Dieser Ordnung am nächsten steht nach dionysischer Auskunft unter allen irdischen Ordnungen die Kirche. Edith Stein ergänzt hier, dass das Wesen der Kirche sich nicht in ihrem rechtlichen Aufbau erschöpft, sondern in jüngerer Zeit das paulinische „Haupt und Leib – ein Christus“ nach Eph 4, 15 f. wieder zum Durchbruch gekommen sei gegenüber einer Zeit der Überbetonung der institutionellen Seite der Kirche⁴³. Auch Dionysius selbst gibt insbesondere in seinen *Briefen* und in einzelnen Bemerkungen in *De ecclesiastica hierarchia* zu verstehen, dass er die Defizite im kirchlichen Leben kennt und die hierarchische Ordnung, wie er sie erkennt und vermittelt, nicht in allem für verwirklicht hält.

Schließlich reflektiert Edith Stein über die Frage, „wie die Mittlerrolle der Engel zwischen Gott und den Menschen mit der Stellung Christi als König der ganzen Schöpfung und mit der Stellung Marias als Königin der Engel und Mittlerin aller Gnaden zu vereinen sei“⁴⁴. Denn es lasse „sich nicht leugnen, daß Dionysius von der Menschheit Christi nur wenig spricht“⁴⁵. In *De ecclesiastica hierarchia* seien naturgemäß die meisten Stellen zu finden, die sich gegen den Monophysitismus verwenden ließen. Die Aufnahme Christi und Mariae in den Himmel und ihr Emporsteigen über die Engel kann Edith Stein mit Dionysius deuten:

Ist nicht der tiefste Sinn dieses „Emporsteigens“ – für Christus und für Maria – das Erfülltwerden mit einem göttlichen Leben, dessen Maß alle anderen Geschöpfe hinter sich zurückläßt? Und wenn wir sie von Engeln emporgetragen sehen [...], was bedeutet dieser Engeldienst anderes, als daß die himmlischen Geister ihnen mitteilen, was sie selbst an göttlichem Leben empfangen haben, bis sie über alle Engel emporgewachsen sind und nun ihrerseits aus ihrer Fülle an die ganze Kirche, an Engel und Menschen, ausspenden?⁴⁶

⁴¹ Ibid., 348.

⁴² Ibid.

⁴³ Cf. *ibid.*, 349.

⁴⁴ Ibid., 352, nt. 80.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

Die aus Edith Steins philosophischem Hauptwerk *Endliches und ewiges Sein* zusammengetragenen Stellen, an denen sie Dionysius zitiert oder reflektiert, wirken auf den ersten Blick wie Lesefrüchte, die aus der Theologie- oder Dogmengeschichte in die philosophische Ontologie übernommen werden im Sinne des Erweiterns der Erkenntnisse aus Quellen, welche die natürlichen Erkenntnismöglichkeiten der Philosophie übersteigen, um das Ganze des Seienden in den Blick zu bekommen. Dass Edith Stein dies für legitim hält, erläutert sie in der Einleitung zu *Endliches und ewiges Sein*, insbesondere unter § 4: Sinn und Möglichkeit einer „Christlichen Philosophie“⁴⁷. Sie sieht in der Zusammenschau der Glaubenswahrheit mit philosophischer Erkenntnis eine doppelte Erkenntnisquelle. Vermittelt über Johannes vom Kreuz spricht sie dort in dionysischer Tradition vom dunklen Licht des Glaubens. Dieses ist nach der *Mystischen Theologie* des Areopagiten ein überhelles Licht, das dem menschlichen Betrachter dunkel erscheinen muss⁴⁸. Einzelne Stellen jedoch, wie etwa die Anwendung der dionysischen Aufstiegsthematik auf christologische und mariologische Fragen, aber auch in ihrer Einschätzung der falschen Fährten in den dionysischen Schriften, die ihn nachträglich zum Apostelschüler stilisieren sollten, verraten eine eigene Meinungsbildung Edith Steins zu Person und Werk dieses Autors.

IV. Die Dionysius-Rekonstruktion in Wege der Gotteserkenntnis

Edith Steins finale und bedeutendste Dionysius-Rezeption erfolgt jedoch im Zusammenhang mit ihrer letzten Schrift *Kreuzeswissenschaft*, die sie 1942 zum 400. Geburtstag des hl. Johannes vom Kreuz konzipiert. Als Vorstudie rekonstruiert sie eine Schrift über *Symbolische Theologie*, die Dionysius geschrieben haben will, die jedoch nicht überliefert ist, aus seinen bekannten Schriften. Sie erläutert das dionysische Theologieverständnis, das kein bloßes Reden über Gott bedeutet, sondern von Gott ergriffenes Sprechen, letztlich ein Sprechen Gottes durch die inspirierten Verfasser der heiligen Schriften. So erscheint Gott als Ur-Theologe, wie bereits die Exerzitiennotiz von 1937 nahelegt. Die symbolische Theologie ist nach Dionysius die unterste

⁴⁷ Cf. das Kapitel: „Glaube und Vernunft“, in: V. Ranff, *Edith Stein begegnen* (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2004, 119–134, insb. 126–130.

⁴⁸ Cf. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 32. Cf. Dionysius, *De mystica theologia* I.

Stufe positiver Theologie und erläutert die Bedeutung sinnlicher Bilder für die Annäherung an Gott, der jenseits aller Bilder und Begriffe ist. Natürliche Gotteserkenntnis, Glaube und übernatürliche Gotteserfahrung werden auf dieser Grundlage reflektiert und in ihrem verhüllenden und zugleich enthüllenden Charakter bedacht. Diese Bewegung führt zur mystischen Theologie des Areopagiten, der Gott im „über-seienden Strahl der göttlichen Dunkelheit“⁴⁹ sucht.

Hier soll jedoch nicht die systematische Reflexion Edith Steins über die dreistufige Gotteslehre des Areopagiten im Sinne der positiven, negativen und mystischen Theologie als solche nachgezeichnet werden⁵⁰, sondern es soll der Sinn der Rekonstruktion der *Symbolischen Theologie* des Areopagiten aus Edith Steins Schrift *Wege der Gotteserkenntnis* vorgestellt werden, soweit sie ihre eigentliche Dionysius-Rezeption betrifft. Bei der etwa 50 Seiten umfassenden Schrift handelt es sich um die selbständigste Stufe ihrer Dionysius-Rezeption. Darin versucht sie die verlorene Schrift des Areopagiten, die er unter dem Titel *Symbolische Theologie* geschrieben haben will, aus dem vorliegenden *Corpus Areopagiticum* zu rekonstruieren. Die Schrift teilt sich in zwei große Abschnitte. *Teil I. Vorbereitende Erwägungen* führt in den philosophischen und theologischen Kontext ein. *Teil II. Symbolische Theologie* rekonstruiert den mutmaßlichen Hauptgedanken, wie ihn Dionysius möglicherweise gedacht und niedergeschrieben hat, aus den systematischen Erwägungen, die Dionysius innerhalb seiner Äußerungen zur positiven Theologie in den vorliegenden Schriften des *Corpus Dionysiaca* formuliert. Der erste Teil gliedert sich in drei Unterkapitel. Zuerst wird das *Corpus Dionysiaca* inhaltlich skizziert

⁴⁹ Dionysius, *De mystica theologia* I, 1; E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17), 246.

⁵⁰ Wie dieser systematische Duktus des dionysischen Theologieverständnisses von Edith Stein aufgenommen und auch philosophisch durchdacht wurde, ist erstmals nachgezeichnet und interpretiert von H.-B. Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben*, Mainz 1991, 166–177. Dies schließt auch die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit von Gotteserkenntnis für den endlichen Menschen ein, die Edith Stein seit 1937 mit ihrer Dionysius-Rezeption verbindet, cf. B. Beckmann-Zöller, Einführung zur ESGA 15, xxii. Die Chronologie der Beschäftigung Edith Steins mit Dionysius findet sich mit den Belegstellen aus ihrer Korrespondenz nachgezeichnet in: T. Bahne, *Person und Kommunikation. Anstöße zur Erneuerung einer christlichen Tugendethik bei Edith Stein*, Paderborn 2014, 164–167: I.2.4.5.1 *Johannes Baptist Hirschmann* – der Gegenstand personaler Liebe und das Gute bei Dionysius Areopagita. Die Dionysius-Rezeption v. a. nach Johannes vom Kreuz untersucht: V. Ranff, *Pseudo-Dionysius Areopagita und sein Einfluß auf das Werk Edith Steins*, Magisterarbeit (unveröffentlichtes Manuskript), Eichstätt 1992, 69–110, insb. 100 ff.

und die Frage des Pseudonyms des Autors diskutiert⁵¹. Im zweiten Abschnitt stellt Edith Stein die areopagitische Seins- und Erkenntnisordnung vor. Dazu gehört das neuplatonische Exitus-reditus-Schema und die Ordnung des Seins wie des Erkennens⁵². Das dritte Kapitel des ersten Teils behandelt die Stufen der Theologie des Areopagiten anhand seiner Schriften, die Edith Stein in einer den Gesamtduktus abbildenden Reihenfolge einordnet⁵³: Der Hauptinhalt dieser Schriften ist die Gotteserkenntnis. Um diese und ihre Möglichkeiten und Grenzen besser zu verstehen, erläutert sie zunächst den dionysischen Theologiebegriff, der sich von der Heiligen Schrift ableitet, so dass als die eigentlichen Theologen die Verfasser der Bücher der Heiligen Schrift anzusehen sind. Mystische Theologie versteht Edith Stein mit Dionysius als „*Geheime Offenbarung*“⁵⁴, die jedoch nicht esoterisch oder exklusiv zu verstehen ist, sondern von deren ersten Empfängern weitervermittelt wird. Zur positiven Theologie gehört zuerst die nicht vorliegende Schrift *Theologische Grundlinien* über die Trinität und die Inkarnation. Es folgt die Schrift *De divinis nominibus*, die sich mit der Möglichkeit und den Grenzen positiver Gottesnamen auseinandersetzt. Hier schließt sich die *Symbolische Theologie* an, die Edith Stein aufgrund des fehlenden dionysischen Textes rekonstruiert. *De ecclesiastica hierarchia* und *De caelesti hierarchia* können in aufsteigender Reihenfolge Aussagen über die *analogia entis* machen. *De mystica theologia* schließlich geht verneinend vor und kann deswegen kurz und konzentriert sein. Der zentrale Gedanke ist hier das Verhältnis von *similitudo Dei* und *maior dissimilitudo*.

Der zweite Teil bietet Ausführungen über die symbolische Theologie aus den *Areopagitica* und beginnt mit Spuren von Äußerungen des Verfassers zu diesem Thema in seinen überlieferten Schriften. Edith Stein führt das Verhältnis von Bild und Abgebildetem ausführlich an mehreren von Dionysius angeführten Beispielen aus, die aus dem sinnlichen Bereich stammen und in die Heilige Schrift eingegangen sind⁵⁵. Es schließen sich Überlegungen zum unmittelbaren und mittelbaren Sinn der symbolischen Namen an. Die vielfältigen Bilder aus der Erfahrungswelt sollen auf das Reich Gottes verweisen. Um

⁵¹ Cf. E. Stein, *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17), 22–25.

⁵² Cf. *ibid.*, 25 f.

⁵³ Cf. *ibid.*, 26–29. Zu beachten ist ferner, was Edith Stein hierzu in den Fragmenten vertiefend formuliert, die *ibid.*, 60–76 angefügt sind. Die Erläuterungen von B. Beckmann, *ibid.*, 59, zeigen, wie kompliziert sich die Ein- und Umarbeitungsphasen an diesem Text darstellen.

⁵⁴ *Ibid.*, 27.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 30–34.

dem erfahrungsverhafteten Menschen einen Zugang zu verschaffen, soll ihm das Reich Gottes durch Bilder aus der ihm bekannten Welt nahegebracht werden⁵⁶. Nach einer kurzen Erläuterung des Bildes als Symbol⁵⁷ werden die Voraussetzungen des Bildverhältnisses beim Sprechenden und Verstehenden analysiert⁵⁸. Innerhalb des systematischen Aufstieges zu den höheren Erkenntnisweisen folgt nun die natürliche Gotteserkenntnis, die nach Edith Steins Einschätzung bei Dionysius jedoch nicht in Betracht zu ziehen ist⁵⁹. In diesem Zusammenhang versteht sie Gott als Ur-Theologen. Seine symbolische Theologie ist die ganze Schöpfung. Die heiligen Schriftsteller haben ein ursprüngliches Verständnis für diese „natürliche Offenbarung“⁶⁰. Äußere Bilder werden durch innere erläutert. Auf dem geistigen Aufstiegsweg folgt der Glaube⁶¹. Als eigene Quelle beeinflusst er die Bildsprache der symbolischen Theologie, die ihre Bilder nicht nur durch außerordentliche Erleuchtungen erlangt⁶². Schließlich sind noch übernatürliche Erfahrungen Gottes in ihrem Verhältnis zur symbolischen Theologie zu bedenken⁶³. Im empfungenen Wort und Bild drücken sich Inspiration, persönliche oder mittelbare Gotteserfahrung aus⁶⁴. Noch wichtiger ist jedoch das „innere Berührtwerden von Gott ohne Wort und Bild“⁶⁵. Auch bei Dionysius ist somit das Ziel aller Theologie, „den Weg zu Gott selbst frei zu machen“⁶⁶. Die symbolische Theologie kann jedoch auch eine verbergende Hülle sein, die sich zunächst als Arkandisziplin äußert, aber der stufenweisen Enthüllung des Geheimnisses nach dem Maß des jeweiligen Fassungsvermögens dient⁶⁷. Edith Stein beschließt die Schrift mit dem Hinweis, dass innerhalb und oberhalb der symbolischen Theologie „die Selbstoffenbarung Gottes im Schweigen“⁶⁸ als Gipfel zu verstehen ist. Denn Gott ist der Ur-Theologe. Theologisch müsste daher als Ur-Symbol für das eigentliche Sprechen Gottes das menschengewordene Wort

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 34–36.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 36 f.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 37 f.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 39–42.

⁶⁰ *Ibid.*, 41.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 42–44.

⁶² Cf. *ibid.*, 42.

⁶³ Cf. *ibid.*, 44–52.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 44–48.

⁶⁵ *Ibid.*, 49.

⁶⁶ *Ibid.*, 51.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, 52–57.

⁶⁸ *Ibid.*, 57.

betrachtet werden⁶⁹. Es zeigt sich, dass Edith Stein in ihrer Vorstudie zur *Kreuzeswissenschaft* die dionysischen Gedanken sehr selbständig durchdringt.

V. Die Dionysius-Rezeption in der Kreuzeswissenschaft

Diese Thematik beherrscht die letzte Phase der Dionysius-Interpretation Edith Steins, in der sie sich wie Johannes vom Kreuz, dessen Lehre sie in der *Kreuzeswissenschaft* auslegt, auf den „Strahl der Finsternis“⁷⁰ aus der *Mystischen Theologie* fokussiert. Johannes vom Kreuz will mit seinen Schriften wie Dionysius den Leser in der alten Tradition der Cheiragogie „bei der Hand führen“⁷¹. Da der Verstand sich keinen angemessenen Begriff von Gott bilden kann, Gedächtnis und Phantasie keine adäquaten Bilder für ihn finden und der Wille keine Wonne erfahren kann, die derjenigen Gottes entspricht, „nennt der Areopagit die Beschauung mystische Theologie, d. h. geheime Gottesweisheit und einen ‚Strahl der Finsternis‘“⁷². In der passiven Nacht des Geistes und im Dunkel des Glaubens erweist sich die mystische Beschauung noch einmal als ‚Strahl der Finsternis‘, da dies allein dem unfasslichen Gott entspricht, dessen Unfasslichkeit „den Verstand blendet und ihm als Finsternis erscheint“⁷³, denn es handelt sich nicht nur um ein „Annehmen der gehörten Glaubensbotschaft“⁷⁴, sondern um ein Erfahren und Berührtwerden. Hier handelt es sich gleichsam um ein Thema mit Variationen, auf das Johannes vom Kreuz in seiner Erfahrungsmystik immer wieder zurückkommt und das er mehrfach mit dem genannten Zitat aus der *Mystischen Theologie* des Dionysius zum Ausdruck bringt.

Mit dem Areopagiten nimmt Johannes an, daß den Menschen göttliche Erleuchtung durch Vermittlung der Engel zuteilwird; allerdings gilt ihm das Herabsteigen der Gnade über die Stufen der „Himmlichen Hierarchie“ nicht als der einzig mögliche Weg. Er kennt eine unmittelbare Vereinigung Gottes mit der Seele, und die ist es, auf die es ihm eigentlich ankommt.⁷⁵

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 58.

⁷⁰ Dionysius, *De mystica theologia* I, 1.

⁷¹ E. Stein, *Kreuzeswissenschaft* (ESGA 18), 28 nach Dionysius, *De mystica theologia* I, 1.

⁷² *Ibid.*, 53 nach Dionysius, *De mystica theologia* I, 1.

⁷³ *Ibid.*, 100 nach Dionysius, *De mystica theologia* I, 1.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, 129.

Es könnte der Eindruck entstehen, als wolle Edith Stein in diesem Punkt Johannes vom Kreuz im Gegensatz zu Dionysius darstellen. Jedoch kennt Dionysius diese Gottunmittelbarkeit neben der hierarchischen Vermittlung auch, wie gerade die *Mystische Theologie* zeigt, die jedoch zu seinen beiden Hierarchieschriften in einem spannungsreichen Verhältnis steht.

Die Beschauung versteht Johannes vom Kreuz in seiner Schrift *Aufstieg zum Berge Karmel* als Weg im Dunkel des Glaubens, so dass er auch hier häufiger die dionysischen Begriffe der mystischen Theologie und des Strahls der Finsternis gebraucht⁷⁶. In seinem von ihm kommentierten geistlichen Gesang *Die lebendige Liebesflamme* stellt er den Aufstiegsweg der Seele im geistlichen Leben dar.

Von einer Trennung in drei Wege oder Stände der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung kann dabei kaum die Rede sein. Das sind vielmehr drei Wirkungen, die im ganzen Gnadenleben und auf dem ganzen mystischen Weg miteinander verbunden sind [...].⁷⁷

In der zugehörigen Anmerkung erläutert Edith Stein: „So entspricht es auch der Absicht des Areopagiten, auf den die Dreiteilung zurückgeht.“⁷⁸

Mitteilungen Gottes erfolgen nach Auskunft der Heiligen Schrift durch das Gehör, das jedoch nicht sinnlich zu verstehen ist, sondern als „reine Wahrheiten im Verstande. [...] Denn das ‚Hören der Seele ist ein Schauen mit dem Verstande‘. Freilich nicht die vollkommene und klare Anschauung Gottes wie in der Glorie, sondern immer noch ‚ein Strahl der Finsternis‘.“⁷⁹ Es entsteht der Eindruck, dass Johannes vom Kreuz den Areopagiten fast ausschließlich mit diesem Bild des dunklen Strahls rezipiert. Möglicherweise hat er seine Werke nicht direkt gelesen, sondern einige wichtige Gedanken aus Florilegiansammlungen gekannt, die er für seine mystischen Schriften übernimmt.

Schließlich aber kommt noch ein Gedanke aus der *Himmlichen Hierarchie* des Dionysius bei Johannes vom Kreuz zum Tragen, der die Mitwirkung am göttlichen Heilsplan betrifft: „[...] der hl. Dionysius Areopagita hat zur Bekräftigung dieser Wahrheit den wunderbaren Satz geschrieben: *Aller göttlichen Werke göttlichstes ist es, mitzuwirken mit Gott zum Heil der Seelen.*“⁸⁰ Der Mensch soll sich nach

⁷⁶ Cf. *ibid.*, 151 nach Dionysius, *De mystica theologia* I, 1.

⁷⁷ *Ibid.*, 199.

⁷⁸ *Ibid.*, nt. 448.

⁷⁹ *Ibid.*, 206 mit nt. 466 nach Dionysius, *De mystica theologia* I, 1.

⁸⁰ *Ibid.*, 236 mit nt. 44 nach Dionysius, *De coelesti hierarchia* III, 3.

seinen Fähigkeiten zu Gott erheben und zum Bild Gottes wachsen: „[...] das Wunderbarste und Göttlichste aber ist es, Mitarbeiter zu sein an der Bekehrung und Heimführung der Seelen; denn in ihr strahlt Gottes eigenes Wirken wider, und dessen Nachahmung ist die größte Herrlichkeit“⁸¹.

Edith Stein rezipiert Dionysius in der *Kreuzeswissenschaft* indirekt über diejenigen Stellen aus dem Werk des Areopagiten, die auch Johannes vom Kreuz gekannt und geschätzt hat. Sie fügt diese Stellen organisch in ihre Erläuterungen ein, ohne sich ausdrücklich mit den Dionysius-Bezügen als solchen zu befassen. Die gründlichen Vorstudien, die sie über Dionysius durchgeführt hat, um Johannes vom Kreuz besser aus seinen Quellen zu verstehen, kommen hier kaum zum Tragen und erfahren keine weiterführende Interpretation.

VI. Welche neuen Erkenntnisse bringt Edith Stein in die Dionysius-Rezeption ein?

Im Unterschied zum Karmelreformer Johannes vom Kreuz bedeutet bei Edith Stein die Dionysius-Rezeption die Spitze eines Aufstieges von der Philosophie über die positive, nämlich symbolische Theologie sowie die negative zur mystischen Theologie im dionysischen Sinne, in die sie Erfahrungsmystik im neuzeitlichen Sinne des Wortes einzuordnen sucht. Lebensweg und Schicksal Edith Steins wirken unter dieser Perspektive wie ein existenzieller Nachvollzug des beschriebenen Weges in das überhelle Licht Gottes, das dem begrenzten endlichen Fassungsvermögen dunkel erscheinen muss. Insbesondere die Rekonstruktion der symbolischen Theologie des Areopagiten wirkt eigenständig und verrät ein tiefes Eindringen in die Gedankenwelt dieses für das christliche Mittelalter und darüber hinaus so zentralen Autors. Nach der phänomenologischen und später thomasischen Schulung setzt Edith Stein in ihrem Spätwerk mit einer zunehmenden Augustinus-Rezeption, deren gründliche Erforschung noch ein Desiderat ist⁸², und der Dionysius-Rezeption mit dem Blick auf Thomas von Aquin und Johannes vom Kreuz noch einmal ganz neue Akzente, die zeigen, dass es nicht angemessen ist, Edith Stein ausschließlich als

⁸¹ Ibid., 236, mit nt. 47. Das Zitat stammt von Johannes vom Kreuz, *Aussprüche über das geistliche Leben*, 10. Ausspruch.

⁸² Cf. T. Bahne, *Person und Kommunikation* (nt. 50), 425–470: Anhang 1–4 mit Exzerpten Edith Steins zu Augustinus-Texten oder auf Augustinus bezogener Sekundärliteratur. Auf Edith Steins zunehmende Affinität zu Augustinus verweist bereits: H.-B. Gerl, *Unerbittliches Licht* (nt. 50), 130–133.

Phänomenologin zu sehen oder für den Neothomismus zu vereinnahmen⁸³.

Zwar rezipiert sie über weite Strecken theologiegeschichtliche Positionen nach Thomas von Aquin und Johannes vom Kreuz, um deren Quellen besser zu verstehen. Dies gilt insbesondere für die Dionysius-Zitate und Paraphrasen seines Werkes in *Endliches und ewiges Sein* und in der *Kreuzeswissenschaft*. Darüber hinaus aber finden sich dort einzelne Exkurse, die eine eigene Auslegung anzeigen, besonders im Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Ontologie oder Mystik. Die selbständigste und auch kreativste Dionysius-Rezeption bietet das kleine Werk *Wege der Gotteserkenntnis*, das zwar als Vorstudie zur *Kreuzeswissenschaft* gedacht war, dort aber anscheinend kaum Früchte trägt. Zumindest indirekt wirkt auch die Übersetzung des *Corpus Dionysiacum* nach, da Edith Stein auf diesem Wege philologischer Gründlichkeit tief in das Gedankengut des Areopagiten eingedrungen ist. So erweist sich die gemeinsame Edition dieser Übersetzungen und der einzigen in sich geschlossenen Dionysius-Studie Edith Steins in einem gemeinsamen Band der Gesamtausgabe als sehr angemessen.

Dieser Beitrag hat Edith Steins ausdrückliche Dionysius-Bezüge in den Bänden der Edith Stein-Gesamtausgabe aufgesucht und interpretiert. Es gibt jedoch auch systematische Themen in den Schriften Edith Steins, die sich in dionysischer Tradition lesen lassen. Solche Zusammenhänge zu entdecken, ist der Forschung noch aufgegeben⁸⁴.

⁸³ Diese Tendenz zeichnet sich ab in der Einordnung Edith Steins innerhalb des dreibändigen Werkes: W. Herbstrith, „Edith Stein (1891–1942)“, in: E. Coreth SJ/ W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz – Wien – Köln 1988, 650–665.

⁸⁴ Cf. V. Ranff, „Was lernt Edith Stein über die Vergöttlichung des Menschen? Wegweiser, Wegführer und Wegbegleiter zur Heimat in Gott“, in: B. Beckmann-Zöller/R. Kaufmann (eds.), *Heimat und Fremde. Präsenz im Entzug*, Dresden 2015, 193–205.

Edith Steins Thomas-Lektüren

ANDREAS SPEER (Köln)

I. Annäherung

Außer ihren Lehrer Edmund Husserl hat Edith Stein keinen Denker so hochgeschätzt wie Thomas von Aquin. Das gilt zumindest für die Philosophin und Wissenschaftlerin. Aber auch die Theologin auf der Suche nach der spirituellen Grundlage ihres christlichen Glaubens findet in Thomas zunehmend einen Gesprächspartner. Dies belegen viele Aussagen Edith Steins, doch vor allem ein Blick auf ihr Oeuvre. Allein vier Bände der Gesamtausgabe sind der unmittelbaren Befassung mit dem Werk des Thomas gewidmet¹. Von herausragender Bedeutung sind zunächst die 1931 und 1932 im Druck erschienene zweibändige Übertragung *Quaestiones disputatae de veritate*, deren Übersetzungsarbeit bis in das Jahr 1925 zurückreicht², und der Traktat *De ente et essentia*, dessen Übersetzung in die Jahre 1934 und 1935 zu datieren ist³. Ihr Einfluss ist insbesondere in den frühen systematischen Hauptwerken *Potenz und Akt* aus dem Jahre 1931⁴ sowie *Endliches und ewiges Sein*, das zwischen Juli 1935 und Januar 1937 entstand⁵, unmittelbar erkennbar. Edith Stein selbst lässt keinerlei Zweifel daran aufkommen, welche Bedeutung das thomasische Werk für ihr eigenes philosophisches und theologisches Denken besitzt. Während sie in *Potenz und Akt* fast ausschließlich auf die *Quaestiones disputatae de veritate* und *De potentia* Bezug nimmt, finden sich in *Endliches und ewiges Sein* zahllose Referenzen auf weitere Werke des

¹ Dieser Beitrag basiert vor allem auf den Forschungsergebnissen, die in die zusammen mit Dr. Francesco Valerio Tommasi herausgegebenen ESGA-Bänden 23, 24, 26 und 27 und in die Einleitungen zu diesen Bänden eingeflossen sind. Ich möchte Herrn Tommasi an dieser Stelle für diese langjährige Zusammenarbeit besonders herzlich danken. Ein herzlicher Dank gilt ferner Mareike Hauer und Stephan Regh für ihre engagierte Mitarbeit am ESGA-Band 27, aber auch an dem vorliegenden Sammelband.

² Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, xix–xxxiii.

³ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 26, xvii–xxi.

⁴ Cf. H.-R. Sepp, Einführung zur ESGA 10, xi ff.

⁵ Cf. A. U. Müller, Einführung zur ESGA 11/12, xiv.

Thomas, insbesondere auf den bereits genannten Traktat *De ente et essentia* und auf die *Summa theologiae*. Viele Fragen, die im Denken Edith Steins eine zentrale Rolle spielen, werden dort verhandelt: Die Frage nach einer christlichen Philosophie ebenso wie die Gottesfrage, das Problem der Beziehungen zwischen Materie und Form, die Transzendentalienlehre ebenso wie die Ontologie, der Begriff der Person und die Engellehre. Hierzu erschließt sie sich, wie insbesondere die Übersetzungen, Abbreviationen und Exzerpte aus Werken des Thomas von Aquin und der Forschungsliteratur eindrucksvoll belegen, immer weitere Teile des thomasischen Oeuvres und der zugehörigen Forschungsliteratur⁶.

Dies mag umso mehr erstaunen, wenn man bedenkt, wie mühsam die erste Begegnung zwischen den beiden gelehrten Heiligen war, wie befremdend und philosophisch irritierend für die bekennende Phänomenologin und ehemalige Husserl-Assistentin die anfängliche Thomas-Lektüre war. Davon zeugt jedenfalls die Vorbemerkung, die sie in ihrem handschriftlichen Manuskript der Übersetzung der ersten Quaestio vorausschickt:

Wenn man von der modernen Erkenntnislehre herkommt, ist es außerordentlich schwierig, auch nur zu einem schlichten Verständnis, geschweige denn zur kritischen Würdigung der thomistischen Erkenntnislehre zu gelangen. Die Fragen, die für den modernen Erkenntnistheoretiker im Mittelpunkt stehen – etwa die phänomenologische „Was ist Erkenntnis ihrem Wesen nach?“ oder die Kantianische „Wie ist Erkenntnis möglich?“ – werden gar nicht ex professo gestellt, man muß sich mühsam aus zerstreuten Bemerkungen eine Antwort darauf zusammensuchen – wenn überhaupt eine Antwort möglich ist. Andererseits werden Dinge behandelt, die ganz außerhalb des Gesichtskreises des modernen Philosophen liegen und auf den ersten Blick belanglos für die zentralen Fragen scheinen.⁷

Und nach der Benennung weiterer Differenzpunkte fährt sie schließlich fort:

Ich glaube, daß man sich dabei nicht beruhigen darf. Wenn nur ein Kern von Wahrheit hier und dort ist, so muß es auch eine Brücke geben. Gewiß müssen wir den Wegen des Heiligen nachgehen, wenn wir von ihm etwas für unsere Probleme gewinnen wollen. Aber eben dies Ziel brauchen wir nicht aus den Augen zu verlieren. Wir müssen versuchen herauszubekommen, ob in dem, was wir bei ihm finden, eine Antwort auf unsere Fragen zu finden ist – oder die Grundlage für eine Ablehnung der modernen Fragestellung.⁸

⁶ Cf. E. Stein, *Miscellanea thomistica* (ESGA 27).

⁷ E. Stein, *Übersetzungen III* (ESGA 23), 3.

⁸ *Ibid.*, 4.

Ganz offensichtlich ist Edith Stein überzeugt, dass das Denken des Thomas nur durch ausführlichste Erläuterungen einem modernen Leser vermittelt und plausibel gemacht werden kann, weil es von sich aus nicht mehr verständlich ist, da seine Grundintuitionen von denen der Moderne völlig verschieden sind. Irritierend ist für die in der Husserlschen Phänomenologie und Wissenschaftslehre geschulten Philosophin vor allem der andersartige systematische Zugang der thomasischen Erkenntnislehre:

Für uns, die wir gewöhnt sind, allein den Erkenntnisakt in sich und in seinem Verhältnis zum Gegenstand zu behandeln, [mute es] fremdartig an, diese Fragen beständig mit Erörterungen über geistige Kräfte, Fähigkeiten etc. verquickt zu sehen, die man heute der Psychologie, Physiologie, Anthropologie zuweist, soweit man überhaupt Sinn dafür hat⁹.

Doch was ist dann die Motivation der Philosophin, die mit ihren eigenen Worten „aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt“¹⁰ deren Verstand „schon eine sehr feste Prägung [hatte], die sich nicht verleugnen konnte“¹¹, sich als „Neuling in der Scholastik“¹² mit dem Denken des Thomas von Aquin vertraut zu machen? Die Motivation ist zunächst aus philosophischer Perspektive extrinsisch und ist begründet in ihrer Konversion und Taufe. Es geht ihr darum, wie sie im Vorwort zu *Endliches und ewiges Sein* schreibt, „in der wirklichen katholischen Welt heimisch zu werden“¹³ und zu diesem Behufe „die gedanklichen Grundlagen dieser Welt kennen zu lernen“¹⁴. Die Schriften des Thomas von Aquin dienen ihr als Wegweiser und zugleich bahnen sie ihr die „Rückkehr zur philosophischen Arbeit“¹⁵. Eine Schlüsselrolle kommt hierbei der Übersetzungsarbeit der *Quaestiones disputatae de veritate* zu, die sie nicht zuletzt auf Anregung von Erich Przywara im Jahr 1925 beginnt. Przywara selbst hat dies in seinem Portrait zum zehnten Todestag Edith Steins festgehalten:

Wir einigten uns auf eine Übersetzung und Kommentar der fast unbekanntem großen Quaestio disputata de veritate des Thomas von Aquin. Das Werk, das in der Folge leider nur bei einem kleinen Verlag herauskam (weil der entspre-

⁹ Ibid., 3.

¹⁰ E. Stein, „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung“, in: *„Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9), 119–142, hier 119.

¹¹ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 3.

¹² E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I* (ESGA 2), Br. 206 vom 12. Juni 1932 an Petrus Wintrath.

¹³ E. Stein, *Endliche und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 3.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Cf. *ibid.*

chende große katholische Verlag nichts davon wissen wollte!), leitete ein Doppelpes ein. – Einmal war es der Versuch Edith Steins, die Phänomenologie Ed. Husserls und die Philosophie und Theologie Thomas' von Aquin Aug in Aug zu einander zu stellen: wie sie es am eindringlichsten für die Festschrift für Ed. Husserl in einem auch künstlerisch bedeutenden Gespräch zwischen E. Husserl und Thomas v. Aquin später darstellte (das sie dann leider auf Wunsch von Martin Heidegger in einen sogenannten neutralen Artikel umwandeln mußte). Dieses für das gesamte neuzeitliche Denken entscheidende Gegenüber hat sie dann im Karmel in ihrem letzten großen Werk systematisch ausgeformt. – Das andere, was aus diesem Gegenüber entstand, sprach sich darin aus, daß Martin Grabmann, der große Historiker der Scholastik, das Vorwort zu der Übersetzung der *Quaestio disputata de veritate* selber schrieb, in klarem Bewußtsein, daß es erst Edith Stein war, die das verwirklichte, was das eigentliche Ziel der Arbeit der Forscher-Gruppe Ehrle – Denifle – Bäumker – Grabmann war: die ganze Tiefe der klassischen Scholastik mit dem heutigen Geistesleben zu konfrontieren. Edith Stein ist hierhin in wahren Sinn das Gegenstück zu Maréchal in seinen Werken geworden, in denen er zwischen Kant und Hegel und Thomas von Aquin genial die Brücke schlug.¹⁶

Auf brillante Weise kontextualisiert Przywara die Thomas-Lektüre Edith Steins im intellektuellen Klima ihrer Zeit, das sich auch in ihrer weiteren Übersetzungsarbeit widerspiegelt, die sich nicht nur auf die Quaestiones „Über die Wahrheit“ beschränkt, sondern ein konstanter und integraler Bestandteil ihrer philosophischen Vermittlungsarbeit darstellt, die zumindest bis zum Abschluß von *Endliches und ewiges Sein* vorzüglich Thomas von Aquin gilt. Demgegenüber spielen die anderen ‚Scholastiker‘ lediglich eine marginale Rolle, zumeist im Kontext von Exzerpten aus der Forschungsliteratur¹⁷.

II. Übertragung

Edith Steins Annäherung an Thomas von Aquin beginnt mit einer groß angelegten Übersetzungsarbeit: der Übertragung – wie Edith Stein selbst ihre Übersetzungsarbeit nennt¹⁸ – einer ebenso zentralen

¹⁶ E. Przywara, „Edith Stein“, in: id., *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nürnberg 1955, 61–73, hier 63. Bei dem von Przywara angesprochenen Aufsatz für die Husserl-Festschrift handelt es sich um: E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino (nt. 10).

¹⁷ Siehe exemplarisch E. Stein, „Exzerpte und Notizen aus Forschungsliteratur zu Thomas von Aquin“, in: *Miscellanea thomistica* (ESGA 27), 221–296. Das gilt auch für Johannes Duns Scotus, den Edith Stein wohl nur aus Sekundärquellen kannte. Siehe für einen Überblick auch das Namenregister zur ESGA 27, 297–299.

¹⁸ E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 928.

wie umfangreichen Textsammlung des Thomas von Aquin: 29 umfangreiche Quaestionen, deren erste der Quaestionensammlung ihren Namen gegeben hat: *De veritate* – „Über die Wahrheit“. In einem Brief an Roman Ingarden vom 13. Mai 1928 schreibt sie:

[I]n meiner Thomas-Bearbeitung werden sie von *mir* nicht viel finden; ich will ja hier nur ihn selbst zu Wort kommen lassen und gebe nur am Ende jeder der Untersuchungen eine kurze Schlußzusammenfassung ohne kritische Stellungnahme.¹⁹

Doch wer Edith Steins Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* in die Hand nimmt, sieht sofort dieselbe zugreifende Hand, die schon in *Ideen II* die Manuskripte ihres Lehrers Edmund Husserl systematisch ordnete. „Aus der sachlichen Absicht ergab sich die äußere Umformung der Quaestiones“²⁰, so stellt Edith Stein in ihrem Vorwort denn auch fest, nämlich die der Quaestionen in Traktate. Dass dabei die quaestionale Struktur verlorengeht, nimmt sie in Kauf²¹.

Ausdrücklich begreift Edith Stein ihre ‚Übertragung‘ als eine doppelte Vermittlungsarbeit: als eine Vermittlung der Kenntnis der thomasischen Schriften an diejenigen, „die des Lateinischen überhaupt nicht mächtig sind oder doch nicht so weit, daß sie sich zum Studium des Urtextes entschließen könnten“²² oder aber denen die philosophische Begriffssprache fremd, ja überholt erscheint; damit aber zugleich als eine Vermittlung des thomasischen Denkens in die philosophische Sprache unserer Zeit, um auf diese Weise „ein wenig zur Verständigung mit dem modernen philosophischen Denken“²³ beitragen zu können. Damit sei die Übertragung auch den Kennern des Urtextes von Nutzen. Deshalb auch sei „die Absicht von vornherein eine rein sachliche, keine historisch-philologische“²⁴ gewesen. Diese Intention bekräftigt gleichfalls Martin Grabmann in seinem Geleitwort. Er hebt hervor, dass Edith Stein,

ohne die Eigenart der thomistischen Terminologie zu verwischen, der Philosophie des hl. Thomas ein modernes Sprachgewand verliehen und die Gedankengänge des Aquinaten in einem fließenden Deutsch wiedergegeben [habe]²⁵.

¹⁹ E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen III* (ESGA 4), Br. 122.

²⁰ E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 928.

²¹ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, xviii-l.

²² E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 928.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 926.

Gerade im Vergleich mit den anderen deutschen Ausgaben der *Summa theologiae*, die um dieselbe Zeit entstehen und sich ungeachtet ihrer Problematik vor allem mangels einer Alternative immer noch großer Beliebtheit erfreuen, hebt sich die Übersetzung Edith Steins ab. Während die Sprache der *Deutschen Thomas-Ausgabe* in dem (leider bis heute sich durchhaltenden) selbst verordneten Zwang der ‚Eindeutschung‘ auch solcher Begriffe, die längst Eingang in die deutsche philosophische und theologische Fachterminologie gefunden haben, oftmals auf künstliche Weise archaisch und schwerfällig wirkt und zumindest dem heutigen Leser mitunter nur zusammen mit dem lateinischen Text überhaupt verständlich ist, atmet Edith Steins Übersetzung in ihrer begrifflichen Klarheit auch heute noch eine Modernität, ja Klassizität der Sprache. Entgegen manchem kolportierten Vorurteil ist Edith Stein eine über weite Strecken einfühlsame, stil-sichere und im Vergleich mit zeitgenössischen, aber auch mit manchen gegenwärtigen Alternativen, begrifflich klare Übersetzerin, die sich bei terminologischen Fragen von ihrem philosophischen Sachverstand und nicht von externen Kriterien, etwa dem einer vollständigen ‚Eindeutschung‘, leiten lässt. Für ihre methodische Herangehensweise spricht auch, dass sie ein sehr ausführliches Wörterverzeichnis anlegt, das ihr selbst als Kontrolle der immer wieder durch berufliche Verpflichtungen unterbrochenen Übersetzungsarbeit dient.

Diese methodische Einstellung zeigt sich auch in den Rezensionen zu den Bänden der *Deutschen Thomas-Ausgabe*, die mit teilweise ausführlichen Exzerpten einhergehen²⁶. Im Stil sind die Exzerpte und Abbreviationen zu den Bänden der *Deutschen Thomas-Ausgabe* sehr eigenständig. Das gilt insbesondere für die gewählte Fachterminologie, die sich deutlich vom Text der *Deutschen Thomas-Ausgabe* unterscheidet. Vielmehr greift Edith Stein ganz offenkundig auf den lateinischen Text zurück. Das hat Gründe, welche die Autorin insbesondere in der umfangreichen, in zwei Teilen erschienenen Rezension zum ersten Band der *Deutschen Thomas-Ausgabe* ausführlich darlegt, die 1934 in den Heften 8/9 und 10 des 32. Jahrgangs von *Die christliche Frau* erschienen sind²⁷. Zunächst hebt sie den großen Vorzug der Ausgabe hervor,

daß sie den lateinischen Text beigibt und zu dem Text der französischen Druckausgabe von P. G. Théry O.P., den sie zu Grunde legt, die Varianten der editio Piana und Leonina fügt. [...] So ist der Lateinkundige immer in

²⁶ Cf. E. Stein, *Miscellanea thomistica* (ESGA 27), 100–191 und 192–220.

²⁷ Cf. *ibid.*, 192–200 und 201–208.

der Lage, bei Dunkelheiten, wie sie auch die beste Übersetzung nicht immer vermeiden kann, auf den Urtext zurückzugreifen. Wer der lateinischen Sprache aber nicht mächtig ist, der ist auf die Treue des Übersetzers angewiesen. Darum ist jede Übersetzungsarbeit ein Unternehmen von hoher Verantwortung, und die Verantwortung wächst mit der Größe des Gegenstandes und der Bedeutung des Autors²⁸.

Und sie verweist auf „das große Wagnis einer deutschen Ausgabe der *Quaestiones Disputatae de Veritate* [...] [bei dem sie] gar nichts anderes im Auge [hatte] als [...] den hl. Thomas selbst sprechen zu lassen“²⁹. Daher habe sie „unbedenklich die lateinischen Fachausdrücke der üblichen philosophischen Terminologie stehen lassen, wo [...] [sie sich] nicht in der Lage [...] [gesehen habe], einen unmißverständlichen deutschen Ausdruck an die Stelle zu setzen“³⁰ – im Gegensatz zu Joseph Bernhart, dessen Paraphrase der *Summa theologiae* „der kühne auf Widerspruch gefaßte Versuch [sei], so gut wie ganz mit fremdwordlosem Deutsch auszukommen“³¹.

Die *Thomas-Ausgabe* des Katholischen Akademieverbandes sieht sie als einen Mittelweg an. Doch auch hier gehe „die Verdeutschung auf Kosten der Verständlichkeit“³², führe das Bestreben, Fremdwörter zu vermeiden dazu, dass vor allem „dem Uneingeweihten [...] an manchen Stellen durch diese Übersetzung der Sinn eher verschleiert als enthüllt“³³ wird. „Wenn z. B. gesagt wird, die sinnliche Erkenntniskraft sei die Seinsvollkommenheit eines körperlichen Organs, dann kann ich mir nicht denken, daß ein Neuling in der thomistischen Philosophie damit einen klaren Sinn verbinden wird.“³⁴

Damit positioniert sich Edith Stein klar in einer Debatte um die ‚Verdeutschung‘ der philosophischen Fachsprache und bleibt gegenüber den Bestrebungen, „der Philosophie eine eigene – deutsche – Sprache zu schaffen“³⁵ äußerst skeptisch. Das gilt vorzüglich gegenüber Joseph Bernharts deutscher Ausgabe der *Summa theologiae*, aber auch gegenüber der *Summa*-Übersetzung des Katholischen Aka-

²⁸ E. Stein, „Rezension zu Bd. 1 der *Deutschen Thomas-Ausgabe* (1. Teil)“, in: *Die christliche Frau. Zeitschrift im Dienste Katholischen Frauenstrebens* 32/8–9 (1934), 245–252; cf. E. Stein, *Miscellanea thomistica* (ESGA 27), 192–200, hier 193.

²⁹ E. Stein, *Miscellanea thomistica* (ESGA 27), 193 f.

³⁰ *Ibid.* 194.

³¹ *Ibid.*; cf. Thomas v. Aquino, *Summe der Theologie*, Bd. 1, ed. J. Bernhart, Stuttgart 1985, xxix.

³² *Ibid.*, 194.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 15.

demieverbandes, die im Grunde dasselbe, „nur in viel gemäßigerer Form“³⁶ anstrebe.

Diese Versuche zeigen aber zugleich die Gefahren einer solchen Verdeutschung. Wer sich im Übersetzen aus fremden Sprachen versucht hat, weiß, wieviel Unübersetzbares es gibt [...] und wer darüber nachgedacht hat, was *die* Sprache und was *Sprachen* sind, der weiß auch, daß es gar nicht anders sein kann.³⁷

Hinzu kommt die Besonderheit der lateinischen Sprache, ihre „strenge Gesetzmäßigkeit“³⁸ und „herbe Knappheit [...] zur Formung *scharf geprägter Ausdrücke für zusammenfassende Ergebnisse*“³⁹. Eine besondere Schwierigkeit sieht die erfahrene Übersetzerin ferner darin, die vieles umspannenden Ausdrücke der lateinischen Sprache mit je einem deutschen Wort wiedergeben zu wollen. Man müsse daher

möglichst angemessene Ausdrücke suchen, aber das feste Grundgerüst der überlieferten Schulsprache beibehalten und durchblicken lassen, es zur Richtschnur nehmen und darauf zurückgreifen, so oft die Gefahr einer Sinnesverfälschung oder bedenklicher Einseitigkeit droht⁴⁰.

Wie umstritten die Frage der Übersetzung zu dieser Zeit war, zeigen auch die Rezensionen, die zu Edith Steins eigener Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* sehr zeitnah erschienen sind. Sie finden sich in der Einleitung zu unserer Edition⁴¹. Nicht überraschend ist, dass ihre Übersetzung durch Przywara, Dempf, Koyré, de Vries und Pelster höchste Anerkennung erfährt, nicht aber von der orthodoxen Thomistenschule⁴². Martin Grabmann hat in seinem Geleitwort das Idealbild eines Übersetzers als Interpreten entworfen. Jede gute Übersetzung sei mithin „ein Kommentar, eine Interpretation“⁴³. Und er fügt hinzu:

Am besten wird eine solche Übersetzung gelingen, wenn derjenige, der sie herstellt, sowohl in der scholastischen Gedankenwelt gründlich zuhause ist, wie auch die Sprache der Gegenwartsphilosophie versteht.⁴⁴

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 17.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., 18.

⁴¹ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, lxvii–lxxv.

⁴² Siehe etwa das Urteil von Laurentius Maria Siemer OP, der Edith Stein vorhält, sie kenne den Thomismus nicht oder bestenfalls Bruchstücke: *ibid.*, lxxiv–lxxv.

⁴³ E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 926.

⁴⁴ Ibid.

Dies ist bekanntlich eines der zentralen Leitmotive Edith Steins, das auch für ihre übrige Übersetzungstätigkeit gilt. Hierbei besticht ihre philologische Präzision und Begabung, die sie auch in ihren Übersetzungen aus dem Griechischen (Ps.-Dionysius Areopagita), Französischen (Koyré) und Englischen (Newman) zeigt, sowie in dem souveränen Umgang mit der Forschungsliteratur, die sie ausführlich exzerpiert⁴⁵. Einen besonderen Wert legt sie, wie bereits angedeutet, auf die Begriffsarbeit.

Bei der Übersetzung war es mein Bestreben, so gut wie möglich die Meinung des heiligen Thomas selbst sprechen zu lassen: für Leser, die den Urtext kennen, so sprechen zu lassen, daß der Urtext möglichst hindurchblickt. Vielfach mußte derselbe Terminus an verschiedenen Stellen mit ganz verschiedenen deutschen Ausdrücken wiedergegeben werden, um die Meinung zu treffen. Der Durchsichtigkeit zu Liebe habe ich dann meist den lateinischen Terminus hinzugefügt, oft die ganze Stelle im Urtext.⁴⁶

Exemplarisch für diese Arbeit an der Terminologie ist das Wörterverzeichnis zu *De veritate*, das als Index der lateinischen Termini mit ihren verschiedenen Übersetzungen angelegt ist. Edith Stein versteht diesen Index als „Hilfsmittel zur Verständigung zwischen scholastischer und moderner Terminologie“⁴⁷, der die Gehaltfülle der lateinischen Ausdrücke sichtbar machen und einer systematischen Erschließung des Werkes dienen solle.

III. Übersetzung

Die Arbeit an der Übersetzung ermöglichte es demnach Edith Stein, sowohl einen ersten umfassenden Überblick über die thomastische Philosophie zu gewinnen, als sich auch in das neuscholastische Milieu ‚einzuleben‘, bot doch die Übersetzungsarbeit die Gelegenheit, mit vielen der Hauptthesen des Thomas und zugleich mit der historischen Forschung über den Autor sowie mit der mittelalterlichen Philosophie im allgemeinen vertraut zu werden⁴⁸.

⁴⁵ Siehe die ESGA-Bände 17 und 21–27.

⁴⁶ E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 929.

⁴⁷ Cf. E. Stein, *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones disputatae de veritate) in deutscher Übertragung von Edith Stein. Lateinisch-deutsches Wörterverzeichnis*, Breslau 1934, 2. Siehe ferner das Lateinisch-deutsche Wörterverzeichnis in E. Stein, *Übersetzungen IV* (ESGA 24), 875–918.

⁴⁸ Cf. ausführlich A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, xix ff. und xxxiv ff.

In einem zweiten Schritt wendet sie sich sodann den philosophischen Grundbegriffen zu. Hierzu bietet Thomas' zwischen 1252 und 1256 verfaßter Traktat *De ente et essentia*, der – wie im übrigen auch die titelgebende erste *Quaestio disputata de veritate* – das metaphysische, noch stark von Avicenna inspirierte Denken des jungen Thomas von Aquin repräsentiert und eine seiner bereits im Mittelalter am weitesten verbreiteten Schriften darstellt, ein vorzügliches Material⁴⁹. Dieser Traktat wird Edith Stein nach *De veritate* zum zweiten systematischen Probestein ihrer Thomasstudien, begleitet durch eine breit angelegte Lektüre weiterer Thomasschriften sowie durch eine umfassende Lektüre der Forschungsliteratur. Hinzu kommen Rezensionen, vornehmlich der erscheinenden Bände der *Deutschen Thomas-Ausgabe*, die auch Einblicke in ihr vertieftes Thomas-Verständnis geben und sie in der Thomas-Forschung positionieren⁵⁰.

Diese doppelte Annäherung, über die Übersetzung und über die Arbeit an zentralen philosophischen Grundbegriffen, verrät eine hohe philologische und historische Sensibilität, die Edith Steins intuitive Nähe zur historisch-kritischen Thomas-Forschung verständlich macht und zugleich ihre unübersehbare und bleibende Distanz zu jeder Form eines dogmatischen Schulthomismus begründet, der sich im Kontext der damaligen Zeit – unter Berufung auf den Kirchenlehrer Thomas von Aquin – nicht selten als antimodernistisches Bollwerk verstand⁵¹. Diese offenkundige Distanz war im Übrigen wechselseitig, wie einige harsche Kritiken an ihren *De veritate*-Übersetzungen aus dem Kreis der Schulthomisten zeigen⁵². Insbesondere die Strategie dogmatischer Kreise der Neuscholastik, Thomas von Aquin gegen die moderne Philosophie auszuspielen, findet bei Edith Stein keine Zustimmung. Für sie muss sich das philosophische Interesse an Thomas von Aquin auch an den Fragestellungen ihrer Zeit messen lassen. So nimmt es nicht Wunder, dass bei ihr, der Schülerin Husserls, immer wieder das phänomenologische Interesse und die phänomeno-

⁴⁹ Die Zahl von 181 Handschriften, darunter 165 vollständige, und ca. 40 gedruckte Ausgaben ist in der Tat bemerkenswert. Cf. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, aus dem Französischen von K. Weibel/D. Fischli/R. Imbach, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1995, 68–70.

⁵⁰ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, 1f.

⁵¹ Cf. *ibid.*, xxxiv–xlili.

⁵² Siehe exemplarisch nochmals den Briefwechsel mit Laurentius Maria Siemer O. P. in A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, lxxivf. Ganz im Gegensatz hierzu stehen die durchweg positiven, ja mitunter sogar überschwänglichen Kritiken aus den Kreisen der Vertreter der historisch-kritischen Thomas-Forschung, die die philosophische Qualität der steinschen Übersetzungen ebenso loben wie die historisch-philologische Kompetenz. Cf. *ibid.*, lxvii f.

logische Methode durchscheinen. Das philosophische Gespräch muss ihrer Meinung nach anders geführt werden – etwa über philosophische Grundbegriffe. Hierbei kreuzen sich zwei Motive: die sorgfältige und unvoreingenommene Rekonstruktion des thomasischen Denkens am Leitfaden der zur Verfügung stehenden Materialien – dabei kommt ihr sicher die wissenschaftliche Arbeit als Assistentin Husserls zugute – und die inhaltliche Konfrontation mit dem neuzeitlichen Denken, ohne die ein tiefer reichendes Verstehen nicht möglich ist. Erst im Zusammenspiel dieser doppelten Anstrengung gelingt ein wirkliches Verständnis, das die Hermeneutik als Begegnung, idealerweise als Verschmelzung zweier Horizonte beschreibt.

Vor diesem Hintergrund erscheint es konsequent, dass offenbar von Anfang an ein lebendiger Kontakt und Gedankenaustausch mit führenden Vertretern einer historisch-kritischen Scholastikforschung bestand, die einen ‚Frühling der Neuscholastik‘ begründeten, darunter Martin Grabmann, Erich Przywara, Franz Pelster und Joseph Koch⁵³. An die Stelle eines normativen Begriffs der Scholastik trat der historische Aufweis des philosophischen Ranges der Scholastik, der die geschichtliche Einheit dieser Periode als differenzierte Mannigfaltigkeit eines lebendigen Prozesses beschrieb und auf diese Weise den Philosophen, die aus dieser Tradition heraus dachten, bessere Wirkungschancen auch außerhalb des Schulzusammenhangs eröffnete – vor allem im Gespräch mit der Gegenwartsphilosophie, die selbst in ihrer historischen Kontextualität erscheint.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die umfangreichen Exzerpte Edith Steins zur zeitgenössischen Thomas-Forschung, die eine intime Kenntnis auch der damals führenden französischen Forschungsliteratur, insbesondere von Gilson, Manser, Maritain, Gredt und Sertillanges, verraten⁵⁴. Eine besondere Bedeutung kommt im Zusammenhang der Übersetzung von *De ente et essentia* der kommentierten Edition und den diese begleitenden Studien von Marie-Dominique Roland-Gosselin zu⁵⁵.

⁵³ Cf. *ibid.*, xxif., xxx–xxxiii. Eine lebendige Skizze dieses Aufbruchs der Scholastikforschung zeichnet W. Kluxen, „Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik“, in: E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz – Wien – Köln 1988, 362–389.

⁵⁴ Cf. E. Stein, *Miscellanea thomistica* (ESGA 27), 233–40 (zu Gredt), 244–250 (zu Gilson), 250–264 (zu Manser), 264–269 (zu Maritain) und 269–292 (zu Sertillanges).

⁵⁵ M.-D. Roland-Gosselin, *Le ‚De ente et essentia‘ de S. Thomas d’Aquin. Texte*

Mit Blick auf das skizzierte französische Milieu dürfte für Edith Stein vor allem der erste *Journée d'études de la Société Thomiste* eine wichtige Rolle gespielt haben, der am 12. September 1932 in Juvisy von den Dominikanern zur Bedeutung der Phänomenologie für die thomistische Philosophie veranstaltet wurde. Die Einladung zu diesem der Phänomenologie gewidmeten Treffen der *Société Thomiste* bestätigt – wie bereits zuvor die vielen positiven Rezensionen zur Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* –, dass das Ergebnis dieser Arbeit von der wissenschaftlichen Gemeinschaft der damaligen Zeit im allgemeinen sehr gut angenommen wurde und zu vielen Diskussionen Anlass gab⁵⁶. Das Treffen in Juvisy ermöglichte Edith Stein zudem den unmittelbaren Kontakt mit wichtigen Vertretern der französischen Forschung und trug ihr schließlich die Ehrenmitgliedschaft in der *Société Thomiste* ein⁵⁷. Insbesondere Jacques Maritain – das zeigt der Briefwechsel⁵⁸ – wird für Edith Stein zu einem wichtigen Gesprächspartner. Dies gilt vor allem mit Blick auf die Frage einer christlichen Philosophie, die in unserem Kontext noch eine Rolle spielen wird.

Nach dem Treffen von Juvisy wurde Edith Stein von den Hauptvertretern der Neuscholastik als hochgeschätzte Gesprächspartnerin anerkannt. Zu diesem Umfeld gehört selbstverständlich auch Marie-Dominique Roland-Gosselin, dessen Edition von *De ente et essentia*, begleitet von einer umfangreichen Studie, wenige Jahre zuvor erschienen war und eine zentrale Rolle sowohl für Edith Steins Übersetzung als auch für die weitere Vertiefung ihrer Kenntnisse des mittelalterlichen Denkens spielt. Dies bezeugt die gründliche Bearbeitung des historischen Apparates jener Edition⁵⁹. Als nämlich Edith Stein auf Vermittlung von Alexandre Koyré die von Marie-Dominique Roland-Gosselin besorgte Edition von *De ente et essentia* in den Händen hält, muss diese Ausgabe für sie eine Offenbarung gewesen sein und sie zur Wiederaufnahme ihrer Übersetzungsarbeit an Thomas' Trak-

établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques (Bibliothèque Thomiste VIII), Paris 1926.

⁵⁶ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, lxvii ff.

⁵⁷ Cf. E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen I* (ESGA 2), Br. 219 vom 20. September 1932 von Thomas Deman an Edith Stein.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, Br. 228 vom 5. November 1932 an Jacques Maritain und Br. 263 vom 21. Juni 1933 an Raissa und Jacques Maritain. Siehe auch E. Stein, *Selbstbildnis in Briefen II* (ESGA 3), Br. 449 vom 16. April 1936 an Jacques Maritain.

⁵⁹ Die vollständige Veröffentlichung der umfangreichen Roland-Gosselin-Exzerpte (cf. E. Stein, *Übersetzungen VI* (ESGA 26), 33–68) geben einen Einblick in die steinsche Arbeitstechnik bei diesem Übersetzungsvorhaben.

tat bewogen haben⁶⁰. Denn diese Ausgabe erschließt den Text des Thomas nicht nur philologisch, sondern auch in Form eines kommentierenden Quellenapparates auf eine ungewöhnlich differenzierte Weise. Hinzu kommen zwei umfangreiche Studien zur Frage der Realdistinktion und zur Problematik von Individuation und Individualität sowie eine inhaltsreiche Einleitung.

Damit scheint das philosophische Interesse Edith Steins geweckt, denn sie beginnt nunmehr das von Roland-Gosselin dargebotene Material systematisch durchzuarbeiten. Im Blickpunkt stehen die beiden „Études“ zum Prinzip der Individualität und zur Realdistinktion von Sein und Wesen. Beide Studien sind in zwei Teile geteilt: der erste ist jeweils den Philosophen gewidmet, der zweite den Theologen. Die philosophischen Studien zur Realdistinktion und zum Individualitätsprinzip nehmen jeweils ihren Ausgangspunkt bei Aristoteles und enden mit Avicenna und Averroes, die theologischen Studien beginnen jeweils mit Wilhelm von Auvergne und führen über die frühe Dominikaner- und Franziskanerschule bis zu Thomas von Aquin, der am Ende der Theologenreihe steht und somit auch den Kulminationspunkt beider Studien bildet⁶¹. Der Leser kann sich selbst davon überzeugen, wie systematisch und mit welcher Gründlichkeit Edith Stein die beiden Studien durchgearbeitet hat. Dies bezeugen die ausführlichen Exzerpte, die zudem ihre sehr guten Sprachkenntnisse belegen, die ihr einen souveränen Umgang mit den Quellen sowie mit der Forschungsliteratur erlauben.

IV. Über Thomas hinaus

Die Roland-Gosselin-Exzerpte Edith Steins sind folglich ein wichtiges Zeugnis ihrer philosophischen Arbeitsweise ebenso wie ihres philosophischen Selbstverständnisses. Auffällig ist die große Akribie, mit der sie die von Roland-Gosselin gelegten terminologischen, historischen und systematischen Fährten verfolgt – auf der Suche nach einem tieferen Verständnis der thomasischen wie auch der scholastischen Philosophie. Doch die historische Methode ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst eines an den Fragen der zeitgenössischen Philosophie geschulten philosophischen Verständnisses – ganz so wie bei Roland Gosselin, in dessen in der „Chronique“ der *Revue des sciences philoso-*

⁶⁰ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 26, xv–xviii.

⁶¹ Siehe die Roland-Gosselin-Exzerpte in E. Stein, *Übersetzungen VI* (ESGA 26), 33–68.

phiques et théologiques von 1934 erschienen Nachruf es mit Blick auf seine weitgespannten philosophischen Interessen heißt:

Dès le début de son enseignement, au Saulchoir (de 1907 à 1928 [...]), le P. R.-G. s'était engagé dans l'étude du problème de la connaissance, poussant de front à cet effet l'exégèse des textes anciens de Platon et d'Aristote, l'analyse serrée de la noétique thomiste, l'étude des philosophes modernes, de Descartes à Kant et à Bergson. Extrêmement exigeant tant dans l'interprétation des textes que dans l'analyse de la pensée, il voyait dans cette intransigeante probité la condition élémentaire du bon travail [...]. Le fruit de tout ce labeur devait se produire dans une œuvre d'ensemble où seraient abordés, dans l'esprit de la philosophie de saint Thomas et en homogénéité avec ses principes métaphysiques, les problèmes de la connaissance [...]. Dans son édition du *De ente et essentia* de saint Thomas (*Bibl. thomiste*, vol. VIII), on verra quelle pénétration a procuré l'alliance de la méthode historique et de l'analyse métaphysique dans l'interprétation de ce texte difficile.⁶²

Deutlich wird in dieser Charakteristik auch das besondere Interesse Roland-Gosselins an epistemologischen und noetischen Fragestellungen. Hier sieht er einen wichtigen Anknüpfungspunkt zur Philosophie der Neuzeit. Dies zeigt sich besonders deutlich in seinem im Jahre 1932 als Band XVII in der *Bibliothèque thomiste* erschienenen *Essai d'une étude critique de la connaissance*, den Marie-Dominique Chenu in seiner berühmt gewordenen Darstellung der Schule von Le Saulchoir, die auf seine Rede zum Thomas-Fest am 7. März des Jahres 1936 zurückgeht, als eine herausragende Studie rühmt und im gleichen Zusammenhang von Roland-Gosselins großem Einfluss in Le Saulchoir spricht⁶³. Nach dessen Überzeugung, so Chenu,

enstpricht es dem Thomismus am ehesten, wenn man einräumt, dass selbst das elementarste und evidenteste Urteil ein Minimum an Reflexion voraussetzt, und zwar an kritischer Reflexion des Verstandes auf seinen Akt und durch seinen Akt auf sein Wesen; es besteht daher Anlass, diese elementare Reflexion ganz ausdrücklich zu unternehmen, sie explizit und deutlich zu machen und sich davon eine klarere und strengere Erkenntnis darüber zu erwarten, ob es ein begründetes Recht des Verstandes gibt, die Realität zu bejahen⁶⁴.

Roland-Gosselin steht damit in der Tradition des sogenannten ‚kritischen Realismus‘ – dies zumindest wirft ihm Étienne Gilson vor, der

⁶² Couvent des Dominicains Le Saulchoir, „Chronique“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1934/3 (1934), 525–529, hier 528.

⁶³ M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu, Bd. 2), Berlin 2003, 165

⁶⁴ *Ibid.*, 165 f.

sich in zwei Studien, *Le réalisme méthodique* von 1936 und *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* von 1939, kritisch gegen diese Position eines kritischen Realismus wendet, der wie Roland-Gosselin in seinem *Essai*, aber auch Edith Stein im zweiten Kapitel von *Endliches und ewiges Sein*, eine realistische Theorie des Wissens zu etablieren sucht, die ihren Ausgang von einer Erkenntniskritik nach dem Vorbild Kants oder von der Erlebniseinheit im Sinne der husserlschen Phänomenologie nimmt⁶⁵. Für Gilson steht dieser kritische Realismus im Gegensatz zum mittelalterlich-scholastischen Realismus, der jedoch keinesfalls naiv gewesen sei, sondern methodisch verstanden werden müsse⁶⁶. Chenu hingegen verteidigt die „thomistischen Lehrmeister des 20. Jahrhunderts“⁶⁷, unter die er auch Roland-Gosselin zählt, indem er sich auf Jacques Maritain (der allgemein eher als Gefolgsmann Gilsons in dieser Debatte zu Beginn der dreißiger Jahre gilt) beruft, dass ihre Philosophie „trotz einiger Divergenzen im Detail und im Ausdruck“⁶⁸ es gerade ermögliche, die Aufmerksamkeit für das Subjekt und den Reichtum der Reflexion zu erkennen,

indem sie durch eine wirklich kritische Methode den Wert der Erkenntnis der Dinge rettet, die Welt der Reflexion in ihrem Innersten zu erforschen und, wenn man so sagen kann, ihre metaphysische Topologie zu erstellen; so ist die „Philosophie des Seins“ zugleich im höchsten Grade eine „Philosophie des Geistes“⁶⁹.

Besser kann man auch den philosophischen Impetus Edith Steins nicht zusammenfassen, der für die Ausarbeitung von *Endliches und ewiges Sein* leitend wird. Doch Edith Steins Brückenschlag zwischen scholastischem und neuzeitlichem Denken führt sie mitunter auch über Thomas hinaus. Dies zeigt sich etwa – um noch einmal auf *De*

⁶⁵ Cf. M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance. I. Introduction et première partie* (Bibliothèque thomiste XVII), Paris 1932; cf. auch E. Stein, *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), insb. Kapitel 2, §§ 2–5, 40–51.

⁶⁶ Cf. A. Maurer, „Étienne Gilson (1884–1978)“, in: E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Graz – Wien – Köln 1988, 519–545, insb. 538 f.

⁶⁷ M.-D. Chenu, *Le Saulchoir* (nt. 63), 165.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.* Zu den epistemologischen Bedingungen der Metaphysik im Verständnis des Thomas von Aquin siehe auch A. Speer, „Der Zirkel des Erkennens. Zu den epistemischen Bedingungen der Metaphysik bei Thomas von Aquin“, in: D. Fonfara (ed.), *Metaphysik als Wissenschaft. Festschrift für Klaus Düsing zum 65. Geburtstag*, Freiburg i.Br. – München 2006, 135–152; ferner id., *Fragile Konvergenz. 3 Essays zu Fragen metaphysischen Denkens* (Éditions Questions. Sonderband 7), Köln 2010, insb. 11–32.

veritate zurückzukommen – darin, welches Gewicht sie auf epistemologische und konstitutionstheoretische Problemstellungen sowie auf methodische Fragen legt, die in einem nicht unerheblichen Maße dem phänomenologischen Kontrapunkt geschuldet sind. Hierbei hebt sie den für Husserl wie für Thomas gleichermaßen geltenden strengen Wissenschaftscharakter der Philosophie hervor, der mit dem Anspruch einer Philosophie aus rein natürlicher Vernunft einhergeht. Zutreffend betont sie auch die Zuordnung des Glaubens zur rationalen Erkenntnis, „die auf und über diese wie alle anderen möglichen Akte reflektieren kann“⁷⁰. Die äußerst differenzierte Behandlung von abstraktiver und intuitiver Erkenntnis verrät das epistemologische Interesse, das auch in den Erläuterungen zu den erkenntnistheoretischen Quaestionen der *De veritate*-Übersetzung zutage tritt. Doch bezüglich der materialen und formalen Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben⁷¹ und ihrer theozentrischen Fundierung erweitert sie den philosophischen Erkenntnisanspruch in eine Richtung, die Thomas selbst nicht mehr der Philosophie, sondern der Theologie zuordnen würde. Edith Stein geht es jedoch um die Profilierung der thomasischen Philosophie gegenüber derjenigen Husserls, um die Herausarbeitung ihrer Unterschiede.

Aus der verschiedenen Zielstellung und der verschiedenen Auffassung vom Grunde der Gewißheit mußte sich eine völlig verschiedene Orientierung der gesamten Philosophie ergeben. Daß zur Idee der Wahrheit objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört, davon gingen beide aus. Aber bei der Frage nach der *ersten* Wahrheit und damit nach der ersten Philosophie trennen sich die Wege. Die erste Wahrheit, das Prinzip und Kriterium aller Wahrheit, ist Gott selbst – das ist, wenn man es so nennen will, für Thomas das erste philosophische Axiom. Alle Wahrheit, deren wir habhaft werden können, geht von Gott aus. Daraus ergibt sich die Aufgabe der ersten Philosophie: Sie muß Gott zum Gegenstand haben.⁷²

In zweifacher Hinsicht geht Edith Stein hier über Thomas hinaus: Weder ist Gott als erste Wahrheit für Thomas das erste philosophische Axiom, noch hat die Philosophie für Thomas Gott zum Gegenstand, wenn wir darunter im Sinne der von Thomas übernommenen aristotelischen Wissenschaftslehre das Wissenschaftssubjekt, d. h. den eigentümlichen Gegenstand der Wissenschaft, in diesem Fall der ersten Philosophie, verstehen. Indem Thomas den Erkenntnisanspruch

⁷⁰ E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino (nt. 10), 123.

⁷¹ Ibid., 124.

⁷² Ibid., 129.

der philosophischen Weisheit bzw. Metaphysik an die endlichen Möglichkeiten der menschlichen Vernunft bindet, begründet er zugleich den Wissenschaftsanspruch einer von der Philosophie unabhängigen theologischen Weisheit, die Gott, sofern er sich offenbart hat, zu ihrem eigentümlichen Gegenstand hat⁷³.

Die von Edith Stein skizzierte Position, ausgehend von der Gewissheitsfrage die Fundierung der Philosophie in einer höchsten Wahrheit und in einem göttlichen Sein anzusetzen, das sie zugleich zu ihrem vorzüglichen Gegenstand hat, erinnert weit eher an Bonaventura, dem großen Franziskanertheologen und Thomas' Kollegen während des ersten Pariser Magisteriums Ende der fünfziger Jahre des 13. Jahrhunderts – eine Position, die Thomas selbst kritisiert⁷⁴. Jedoch war die Frage nach dem göttlichen Grund menschlicher Wahrheitskenntnis auch unter den namhaften Gelehrten der Neuscholastik heftig umstritten, wie wir bei Martin Grabmann nachlesen können. Dass sich Edith Stein in dieser Debatte offensichtlich mehr der augustinischen Lesart der thomasischen Lehre anschließt, wie sie etwa von Charles Boyer vertreten wurde, mag mit ihrer sich durchhaltenden phänomenologischen Grundintuition zusammenhängen, die weniger an das aristotelische Metaphysikverständnis anknüpft als an Augustinus und Descartes⁷⁵. Kein geringerer als Edmund Husserl selbst hat diesen Zusammenhang in seinen *Cartesianischen Meditationen* aufgewiesen.

Dieselbe Verschiebung des Schwerpunktes findet sich ebenfalls in Edith Steins ausführlichem Kommentar zum Abschluss der ersten Quaestio, die sie – ganz im Sinn des augustinischen Wahrheitsverständnisses (exemplarisch etwa in dem berühmten 39. Kapitel von

⁷³ Cf. A. Speer, *Der Zirkel des Erkennens* (nt. 69), insb. 148–152; id., „Doppelte Wahrheit? Zum epistemischen Status theologischer Argumente“, in: G. Mensching (ed.), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*, Würzburg 2007, 73–90, insb. 75–79.

⁷⁴ Thomas von Aquin, *Super Boetium De Trinitate*, q. 1, a. 3, c. (Ed. Leonina 50, 87 f.); cf. A. Speer, „The Division of Metaphysical Discourses: Boethius, Thomas Aquinas and Meister Eckhart“, in: K. Emery, Jr./R. Friedman/A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages. A Tribute to Stephen F. Brown* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 105), Leiden – Boston 2011, 91–116, hier 100–104.

⁷⁵ M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationslehre und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin* (Veröffentlichungen des Katholischen Instituts für Philosophie, Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, I/4), Münster 1924, insb. 44 ff. Siehe auch Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de St. Augustin*, Paris 1921.

Augustins *De vera religione*) – vom Postulat einer einzigen, maßstabsetzenden göttlichen Wahrheit her liest, von der wir das empfangen „was für uns Maßstab aller Beurteilung ist: die ersten Prinzipien“⁷⁶. Während Thomas gerade im ersten Artikel der ersten Quaestio im Ausgang von dem augustiniischen Begriff einer *summa veritas* den Konstitutionsanteil der menschlichen Vernunft herauszuarbeiten sucht, liest Edith Stein *De veritate* aus der Perspektive der modernen Phänomenologie und betont das Problem der Fundierung der Erkenntnis und der Konvergenz der regionalen Ontologien in einer absoluten Wahrheit. „Die Wahrheit aber [so heißt es bereits in der Vorbemerkung], an der alles gemessen wird – und das ist die Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist – ist nur eine“⁷⁷. Demnach hat

der Philosoph, der auf dem Boden des Glaubens steht, [...] von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten; die anderen müssen nach einem solchen Ausgangspunkt erst suchen⁷⁸.

In dieser Grundorientierung, die sich allerdings nicht auf Thomas berufen kann, da sie sowohl die philosophische Begründungsordnung wie auch die strikte Grenzziehung zum Bereich des Glaubens und einer auf den *articuli fidei* gründenden Theologie aufweicht, die für Thomas' Philosophieverständnis allerdings charakteristisch ist⁷⁹, sieht Edith Stein ihrerseits den schärfsten Gegensatz der katholischen Philosophie zur transzendentalen Phänomenologie Husserls: „hier theozentrische, dort egozentrische Orientierung“⁸⁰. Deutlich wird, wie sehr die anfängliche Fremdheit, mit der Edith Stein dem Denken des Thomas von Aquin begegnet, inzwischen einem vertrauten, bisweilen virtuosen Umgang mit seinem Denken gewichen ist, das mitunter sogar Gefahr läuft, zur Projektionsfläche für die eigenen phi-

⁷⁶ So im Nachwort zum letzten Artikel von Quaestio 1, cf. E. Stein, *Übersetzungen III* (ESGA 23), 40. Cf. Augustinus, *De vera religione*, XXXIX, 72 (CCL 32, 234).

⁷⁷ Cf. E. Stein, *Übersetzungen III* (ESGA 23), 4.

⁷⁸ E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino (nt. 10), 126.

⁷⁹ Zu Thomas' Philosophieverständnis vis-à-vis der Theologie siehe A. Speer, „Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung“, in: id. (ed.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae – Werkinterpretationen*, Berlin – New York 2005, 1–28, insb. 6–10; ferner J. A. Aertsens, „Die Rede von Gott: die Fragen, ‚ob er ist‘ und ‚was er ist‘. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre“, in: A. Speer (ed.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae – Werkinterpretationen*, Berlin – New York 2005, 29–50.

⁸⁰ E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino (nt. 10), 130.

losophischen Fragen der Interpretin zu werden. Das thomasische Denken ist ihr buchstäblich zur „Lebensphilosophie“⁸¹ geworden.

V. Christliche Philosophie

Hatte die erste Begegnung mit dem thomasischen Oeuvre noch den Charakter mitunter extrinsisch motivierter Exerzitien, die Edith Stein nach eigenem Bekunden nach Konversion und Taufe den Zugang zu einer christlichen Philosophie eröffnen sollten, um die gedanklichen Grundlagen der katholischen Welt kennenzulernen⁸², so belegen ihre detail- und perspektivenreichen Thomas-Lektüren einen zunehmend intrinsischen, an Dynamik gewinnenden ‚zweiten Anfang‘ ihres Philosophierens⁸³. Die umfangreichen Übersetzungen und Exzerpte aus dem thomasischen Oeuvre, die weit über eine thomistische Standardlektüre hinausgehen, sowie aus der Forschungsliteratur unterstreichen die wachsende Bedeutung, die Thomas nach dem holprigen Lektürestart, den sie selbst mehrfach thematisiert, auch in systematischer Hinsicht gewinnt⁸⁴. Die beiden Hauptwerke der dreißiger Jahre, *Potenz und Akt* sowie *Endliches und ewiges Sein*, nehmen jeweils ein zentrales Theorem der thomasischen Metaphysik zum Ausgangspunkt für die daran anschließenden weiterführenden systematischen Überlegungen, die das thomasische Denken an die Problemstellungen der modernen Philosophie heranführen und umgekehrt das moderne Denken durch die Philosophie des Thomas bereichern sollten. Damit steht Edith Stein in einer Reihe mit Autoren wie Erich Przywara, Alexandre Koyré, Étienne Gilson und Jacques Maritain, auf die sie sich, wie die Exzerpte zeigen, bezieht und mit denen sie, wie andere Dokumente – vor allem Briefe – belegen, in einem mitunter regen Austausch stand⁸⁵.

Mit diesen Autoren teilt sie auch einen weiteren doppelten Kontext der Thomas-Rezeption, der gleichermaßen durch die Enzyklika „Aeterni Patris“ von 1879 angestoßen wurde: zum einen die historisch-kritische Thomas-Forschung, wie sie von der *Commissio Leonina* und der Schule von Le Saulchoir sowie durch Gelehrte wie Grabmann,

⁸¹ Ibid., 128.

⁸² So Edith Stein im Vorwort zu *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12), 3; der Frage einer christlichen Philosophie widmet Edith Stein § 4 der Einleitung, cf. *ibid.*, 20–36.

⁸³ Cf. A. Speer/F. Tommasi, Einleitung zur ESGA 23, xiii ff.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, xi–xv, xix–xxiv, 3–5.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, xxxiv–xxxvii mit weiterführenden Hinweisen und Zeugnissen.