

# Emmanuel Levinas und Edith Stein

Andreas Uwe Müller

Was Edith Stein und Emmanuel Levinas untereinander und mit uns verbindet, ist die Schreckenserfahrung von Auschwitz. Edith Steins Leben läuft auf das Martyrium von Auschwitz zu, Emmanuel Levinas ist durch den Verlust seiner Familie davon zutiefst betroffen, für uns, die größtenteils Nachgeborenen, ist Auschwitz Geschichte, schmerzlich lebendige Geschichte. Die Geschichtlichkeit des jeweiligen Verstehens bringt es mit sich, daß diese Erfahrung keine einlinige Erfahrung ist, sondern sich nur in den Brechungen der Lebengeschichten zeigt und nähert.

E. Steins und Levinas Denken nähern sich je auf ihre Weise dieser Erfahrung: Edith Stein denkt auf ihre Möglichkeit hin, Levinas von ihrem Eintreten her. Beide Male ist es jedoch unvertretbares, sich selbst ausweisendes und sehenlassendes Sprechen. Es wird wachgehalten und angetrieben von dem unaussprechlichen Leid, das Menschen einander antun können. Der Andere, der gewöhnlich mit uns lebt, ist fraglich geworden. Weil gerade er es ist, dem wir anscheinend jederzeit zum Opfer fallen können, ist unklar geworden, ob dem anderen im Privaten wie im öffentlichen Diskurs noch zu trauen ist. Es ist fraglich, was wirklich noch Halt gewähren kann: das kleine, individuelle Glück des einzelnen, das jedoch ohne den anderen nicht möglich ist und jederzeit von ihm zerstört werden könnte; der Glaube, dem sich der Einwand stellt, wie man noch glauben kann, wenn Gott sich in Auschwitz verborgen hat; die Skepsis, die auf Sinnlosigkeitsverdacht erkennt und eigentlich sich selbst lähmen müßte oder gar die Verdrängung, die alles, was zu problematisch wird, einfach nicht sehen will, aber im täglichen Umgang stets mit dem anderen und der Geschichte konfrontiert wird?

Für Edith Stein wird die Erfahrung, daß der eigene Wille am anderen scheitert und alle Ichkräfte versagen, zu einem Wendepunkt in ihrem Leben. Was sich am Grunde der Verzweiflung zeigt, was darin dennoch Halt gewährt, wie daraus mit den anderen weiterzuleben ist, wird *das* Thema, um das ihr Denken kreist. Und Johannes vom Kreuz, der von seinen eigenen Ordensbrüdern gefangengesetzt, sogar bis zur Sterbestunde mißhandelt wurde und darin dennoch Segen erfuhr, ist spätestens seit 1933 eine Leitfigur dieses Denkens.

Für Levinas wird Auschwitz zum Anlaß, darüber nachzudenken, ob nicht in der abendländischen Denkgeschichte selbst eine wesentliche Ursache für die Shoah zu suchen wäre. Im Bruch damit versucht er zu zeigen, daß Selbstfindung wesenhaft nicht ohne den anderen gedacht werden kann. Von Auschwitz her aber kehrt sich die Last der Ausweisung um: Es geht nicht mehr darum, den anderen als solchen in unserem einsamen Denken auszuweisen, sondern die Weisung unseres Denkens und Lebens aus dem Leben mit dem anderen Menschen zu erhalten. Es soll sichtbar werden, wie wir der Anderheit des anderen entsprechen können, wie daraus gelebt und gegebenenfalls geglaubt werden kann.

Am Ende der folgenden Darstellung steht deshalb die Frage, worin bei-der Denken den Grund sehen, daß die eigene Unberechenbarkeit des einzelnen keinen grundsätzlichen Einwand gegen ethisches und religiöses Leben nach Auschwitz darstellt.

### 1. Grundzüge einer »Ethik des Antlitzes in der Spur des Unendlichen«

Fast alle großen Tageszeitungen haben E. Levinas eingehend gewürdigt, als er am 25. Dezember 1995, 89-jährig, in Paris starb, denn er dürfte mittlerweile zu den bedeutendsten Denkern des 20. Jahrhunderts zählen.

»Die großen Erfahrungen meines Lebens und der heutigen Menschheit in Europa«, sagte er 1989, »sind natürlich die furchtbaren Jahre des Faschismus und Nationalsozialismus.«<sup>1</sup> Seit Auschwitz müsse jeder Mensch sich fragen, ob er nicht durch die eigene Existenz zum Mörder des anderen werden kann. Mehr noch, er hat sich vor dem anderen auszuweisen, daß er potentiell kein Mörder des anderen ist, er hat zu zeigen, daß er ein Recht hat zu leben.

Nach Levinas wurde Auschwitz philosophisch möglich, weil das abendländische Denken seit mehr als zweitausend Jahren nicht ausweisende Rechtfertigung des Menschen als Menschen in seinem Sein mit anderen oder ein Denken des anderen gewesen ist, sondern in erster Linie auf Erkenntnistheorie abzielte, in der der andere nur ein anderes Ich war. Levinas will gerade den umgekehrten Weg gehen und ausdrücklich die Anderheit des anderen zum Thema machen. Sein Denken wird in Bewegung gehalten »von der Überzeugung, daß man nicht darauf verzichten kann, nach der Wesensbestimmung des Menschen zu suchen ... Die Frage: Was ist der Mensch? bleibt die Grundfrage allen Philosophierens.«<sup>2</sup>

Ich möchte aus diesem reichen und durch seine Sprache oft sperrigen Denken versuchen zu skizzieren, wie Levinas von der Erfahrung des Seins zum Anderen und vom anderen her zu Gott einen Weg bahnt und worin er von diesem Ansatz aus Unterschiede zwischen jüdischem und christlichem Denken und christlicher Spiritualität sieht.

#### 1.1 Existenz und Leiblichkeit oder wie wir da sind

Wie ist der andere für uns da?

Um diese Frage beantworten zu können, sind wir zunächst einmal an unser eigenes Dasein verwiesen. Dasein aber ist stets und zunächst immer leibhaftiges In-der-Welt-Sein. Durch die Leibhaftigkeit seines Schmerzes, seiner Arbeit, seines Leidens und seines Eros kommuniziert das Ich mit der Welt. Durch den Leib hat das Ich die Möglichkeit, sich zu vergessen, ans Unbewußte zu rühren, das heißt, mit dem ganz anderen in Fühlung zu sein (vgl. ZA 24, 56).

<sup>1</sup> Chr. Wollzogen, Vorwort. Interview mit Emmanuel Levinas (Typoskript). Paris 1989, 4.

<sup>2</sup> L. Wenzler, in: E. Levinas, Humanismus des anderen Menschen. Hamburg 1989, IX.

Leiblichkeit geschieht als »Genuß« und »Nahrungsaufnahme«, aber auch als »Verzehr« und »Aneignung«, nie aber nur als reine Rezeptivität der Sinnlichkeit.

Genuß ist ein echter Akt der Transzendenz: Um zu genießen, muß das andere bei mir sein können, das heißt, muß ich mich vergessen können, um des Vergessenen innezuwerden; nicht als Bewußtseinsinhalt, sondern als »ein Fühlen«, das zugleich »Einsicht und Erkenntnis« ist.<sup>3</sup> Wenn ich nicht ganz aufmerksam auf das andere bin, wenn ich es nicht ganz von mir Besitz ergreifen lasse, dann kommt auch kein Genuß zustande, sondern höchstens »Verzehr«: Verbrauch und Gebrauch des anderen. Wir schöpfen Luft beim Spazierengehen, nicht bloß »um der Gesundheit willen, sondern um der Luft willen« (ebd.). Wir sind am anderen unserer selbst als diesem selbst interessiert. Im Genießen trete ich aus mir heraus, lasse das andere meiner selbst ganz in meinem Selbstsein als es selbst hervortreten und anwesen.

Diese Weise zu *sein* aber ist vergänglich, so daß das Ich sich bemüht, sich vor dieser Vergänglichkeit zu sichern. Dies geschieht nach Levinas einmal in der magisch-mystischen Beschwörung, der Geburt des Sakralen, in der das andere zum Bleiben genötigt werden soll; und es geschieht in Schmerz und Leiden, indem wir die Widerständigkeit und den Entzug des anderen am eigenen Leib erleben, und schließlich geschieht es im Erleiden der Mühsal der Arbeit, durch die wir uns an der Sperrigkeit des anderen abarbeiten und sein Widerstand (gegen unser Machen) uns ins Fleisch dringt.

Leiden und Schmerz rücken uns dabei so sehr auf den Leib, daß davor keine betrachtende Ich-Distanz mehr möglich ist. Im Leiden werden wir radikal dem anderen einer ungewissen Zukunft ausgesetzt; der Tränenausbruch ist das Zeichen, daß die Selbstbehauptung erschüttert wird. Im Schmerz erfährt sich das Ich als gefesselt und an der Entfaltung gehindert, denn im Schmerz werden wir mit unserem Tod konfrontiert, mit dem Erlebnis, »daß wir von einem bestimmten Moment an nicht mehr können können« (ZA 47). Hier tritt das Subjekt in Beziehung zu dem, »was nicht von ihm kommt« (ZA 43).

Diese Erfahrung authentischer Zukunft ist die Geburtsstunde des eigentlichen Vollzugs der Zeit, weil sie erst die Dimension eröffnet, in der sich das dem Subjekt Entzogene und ihm gleichwohl Zugehörige ankündigt. Hier erst beginnt für Levinas »das eigentliche Verhältnis zum anderen« (ZA 48) und »der eigentliche Vollzug der Zeit« (ZA 51).

## 1.2 Die Erfahrung des anderen und die Geburt der Zeit

Levinas hat diese Erfahrung im Frühwerk an den Phänomenen »Eros« und »Fruchtbarkeit«, später vor allem am Phänomen des »Antlitzes« thematisiert.

<sup>3</sup> E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, übers. von L. Wenzler. Hamburg 1984 (=ZA), 36.

### 1.2.1 Die Erfahrung des anderen in Eros und Vaterschaft

In der vierten Vorlesung von »Die Zeit und der Andere« zeigt Levinas eine Weise gelingender Identität, die weder Erkennen im hegelschen Sinne, das heißt, Rückkehr zu sich selbst durch sich selbst (die Identität des Identischen mit dem Nicht-Identischen) ist, noch Verschmelzung im platonischen Sinne, die Aufhebung von Selbstheit und Anderheit, sondern die Bildung eines persönlichen Lebens vom anderen her, das heißt gelingender Durchgang durch die Anderheit und insofern »Sieg über den Tod« (ZA 61).

Im Eros erscheint dem Mann das Weibliche nicht als weiteres oder anderes Männliches, sondern als »eine formale Struktur, die die Wirklichkeit in einem anderen Sinne einteilt« (ZA 56).

Die Erfahrung des Weiblichen bekundet sich in der »Schamhaftigkeit«, das heißt darin, sich zu verbergen. Dadurch erst wird nach Levinas die Leidenschaftlichkeit möglich als ein Verhältnis »zu dem, was sich für immer entzieht« (ZA 57). Diese unüberwindliche Dualität bringt die Beziehung erst in Gang und ermöglicht die Freigabe an die Liebkosung, »eine Seinsweise des Subjekts, in der das Subjekt in Berührung mit einem anderen über diese Berührung hinausgeht« (ZA 60).

Die Liebkosung ist die Erwartung reiner Zukunft, keine Empfindung, denn sie ist Zukunft ohne Inhalt. Sie wird gebildet im Spiel, das ohne Plan und Entwurf ist, und zwar durch den Hunger der Leidenschaftlichkeit aus immer reicheren Verheißungen, die neue Perspektiven auf die unergreifbare, da selbst auf uns zukommende Zukunft eröffnen. Wie beim Atmen der Luft sind wir in der Offenheit für die Zärtlichkeit des anderen, für die Berührung durch den anderen, erst bei uns, wenn wir ganz beim anderen sind.

Wenn denn diese Zukunft weder Verschmelzung noch Aufhebung des Ich ist, weil die Differenz, die sie antreibt, spürbar bleibt, so soll sie doch Zukunft des Ich sein. Daher müßte das Ich irgendwie bleiben oder sich durchhalten. Dafür weist Levinas auf die Fruchtbarkeit des Eros, auf das hin, was er mit männlicher Optik »Vaterschaft« nennt: »die Tatsache, die Möglichkeiten des Anderen als die eigenen anzusehen, aus der Abgeschlossenheit der eigenen Identität und aus dem, was einem zugeteilt ist und dennoch von einem selbst ist, herauszutreten«. <sup>4</sup> Levinas meint sogar, daß man diese Beziehung ohne biologische Verhältnisse rein phänomenal begreifen kann, als »das Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist« (EU 55), weil er weder mein Werk, noch ein anderes Ich, noch mein Eigentum ist. Vielmehr tritt an die Stelle eines vom Ich her synchronisierten Mitseins ein diachronisches Ich-Du-Verhältnis, dem das Ich unterworfen ist.

<sup>4</sup> E. Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien 1986 (=EU), 54.

## 1.2.2 Das Antlitz

Später hält Levinas die Erfahrung erotischer Liebe selbst für abkünftig<sup>5</sup> und durch die »Liebe ohne Eros« (EU 93) konstituiert, weil erst diese verstehen läßt, weswegen die Differenz im letzten bedeutsam und universal ist.

Der Mensch lebt immer und zunächst in einer Welt mit anderen Menschen und in der Gesellschaft. Und »man kann in der Gesellschaft, so wie sie funktioniert, nicht leben, ohne zu töten, oder zumindest nicht, ohne den Tod von irgend jemandem vorzubereiten. Von daher ist die wichtige Frage nach dem Sinn des Seins nicht: Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts ..., sondern: Töte ich nicht, indem ich bin? ... Habe ich ein Recht zu sein?« (EU 95)

Man kann nach Levinas auf diese Frage keine Antwort von sich her entwerfen, die nicht Selbstbehauptung wäre, ohne dem Ursprung dieser Frage nachzugehen. Dieser liegt in dem, was Levinas »visage« oder »Antlitz« nennt. Damit ist nicht das betrachtete Gesicht gemeint, das wäre »dévisage«, das Hineinlesen von Bedeutungen, der Anfang der Verobjektivierung des anderen zu einem alter ego, das nur möglich ist aufgrund einer ursprünglicheren Erfahrung des anderen.

Antlitz ist die Erfahrung des anderen, die sich in der Begegnung durchdrängt und vom anderen her ein *unbedingtes* und *unvergleichliches* »Profil« einprägt, ähnlich der Erfahrung, daß der andere »aus Gottes Hand« ist bei Edith Stein. Das Antlitz des anderen, die Bedeutung vor jeder Bedeutung, ist eher eine Frage, eine Bitte, ein Appell oder Anruf: »Du wirst mich doch nicht töten?« – »Bitte töte mich nicht, hilf mir!« – »Laß mich in meinem Sterben nicht allein!« – »Du darfst mich nicht töten!« –

Das ist nach Levinas die ursprüngliche Erfahrung des anderen wie sie auch das fünfte Gebot der Mosetora oder die Stimme der Hungernden, Gefangenen und Dürstenden im Matthäusevangelium thematisiert. »Das Antlitz zerbricht das System«<sup>6</sup>, denn der andere erscheint als Anderheit, in der »Abwesenheit eines mit sich selbst identischen Wesens für mich«<sup>7</sup>, zuerst als Nacktheit, unendlich bedeutsam noch vor jeder Bedeutung in einem Funktions- oder Verweisungszusammenhang. Durch »dieses Mich-Angehen des Anderen, das ganz von ihm selbst ausgeht, das in keiner Weise vermittelt wird durch die Attribute und Eigenschaften, die ich dem Anderen verleihe«<sup>8</sup>, bin ich als Mensch, der ich bin, immer schon in ein wesenhaftes Verhältnis mit dem anderen verstrickt.

<sup>5</sup> E. Levinas, Gott, der Tod und die Zeit, hg. von P. Engelmann. Wien 1996, 234: Der Eros »will also in der Liebe ein Ende restituieren und somit eine Sehnsucht befriedigen.... Die Liebe gefällt sich im Erwarten des Liebenswerten; man genießt die Vergegenwärtigung, die sich im Warten abspielt ... Das *ich denke* rekonstituiert die Gegenwart in der Liebe ... Aber warum sind die Liebenden selbst unfähig zu sagen, was sie voneinander wollen? ... Ist die Transzendenz des Begehrten jenseits des Interesses und der Erotik, wo sich der Geliebte aufhält, möglich?«

<sup>6</sup> E. Levinas, *Le moi et la totalité*, in: *Révue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), 370.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> L. Wenzler, *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas* (Habilitationsschrift), Freiburg 1987, 167.

Durch diese Weise des Anderen, mich heimzusuchen, wird die Leiblichkeit zum Medium der Offenheit und Verwundbarkeit. Sie ist die ständige Beunruhigung durch die Einforderung des Anderen, die das Subjekt nicht mehr in die Ruhe einer den anderen umgreifenden Bewußtseinsgegenwart zu sich selbst zurückkehren läßt, in der sich die Anderheit des anderen erschließt, sondern die Wunde des *ego cogito*, die nicht mehr heilt.

Diese Passivität, diese Abwesenheit in der Anwesenheit, die das Subjekt erleidet, ist die Geburtsstunde der Zeit; denn alles, was geschieht, steht unter dem Ruf dieses Unbedingten, dieser absoluten Zukunft: uneinholbare Vergangenheit oder Hoffnung, die nicht zu sich zurückkehrt, weil sie das System der Bedeutungen zerbricht, die der Betrachter an das Gegenüber heranträgt. Daher ist dieses Verhältnis zum anderen, das alle anderen Ich-Du-Verhältnisse fundiert, kein Wechselverhältnis, sondern ein in erster Linie von mir Geschuldetes, das mich zur Geisel oder zum Bürgen des Anderen macht, denn vor diesem unbedingten Anruf des Anderen habe ich zu antworten: Der andere Mensch ist »derjenige, der *mich* vor allen betrifft; als sei ich, der eine unter vielen, ... derjenige, der ... den ausschließlich an ihn gerichteten Imperativ vernommen hätte, als sei an mich allein, an mich vor allen dieser Imperativ ergangen.«<sup>9</sup> Ich muß entscheiden, ob ich den anderen in seiner Anderheit – »Verantwortung vor jeder Verurteilung« (ZU 236) – bejahe, mich vom ihm erwählen lasse und mich über mich hinaus auf den anderen hin öffne. Darin wird dann aber auch dem Ich selbst eine ihm in seinem einsamen Selbstsein (Hypostase) ausgezeichnete und eigentliche Zukunft eröffnet: der von allem Interesse freie, desinteressierte »Aufruf zur Heiligkeit« (ZU 249). Denn er eröffnet »die Möglichkeit ungeahnter Güte, zu der das Ich in seiner, jedem Genus vorausgehenden oder von jedem Genus befreiten, Einzigkeit noch fähig ist« (ZU 237), vom Anruf des anderen her zu entdecken.

### 1.2.3 »ER«

Durch diese Erfahrung der »Güte«, »Heiligkeit« oder »Herrlichkeit« des Antlitzes bahnt sich für Levinas ein Weg zu(r Idee) Gott(es)<sup>10</sup>, oder vielmehr, *bat Er uns* in der Einforderung unbedingten Gehorsams vor dem Ruf der Nacktheit und Sterblichkeit des anderen immer schon heimgesucht, aber so, daß er uns im Antlitz anblickt, aufscheint und sich zugleich immer entzieht.

Wie sich Gott darin zeigt, versucht Levinas aus der beschriebenen Inversion der Intentionalität zur Sprache zu bringen, um »die Erfahrung der Anderheit des Anderen und die darin sich meldende absolute Anderheit aus dem intentionalen Schema«<sup>11</sup> herauszuwinden. Levinas verwendet da-

<sup>9</sup> E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Regensburg 1995 (=ZU), 233.

<sup>10</sup> »Es ist erlaubt, die Idee Gottes ... ausgehend von jenem Absoluten zu suchen, das sich in der Beziehung zum anderen manifestiert« (ZU 256).

<sup>11</sup> B. Casper, *Illéité. Zu einem Schlüssel »begriff« im Werk von Emmanuel Levinas*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 91. 1984, 276 f.

her nicht das Wort »Gott«, er nennt dieses Phänomen, das durch das Antlitz nach mir aus-greift und sich so dem Denken aufgibt: Illéité: Er-heit.

Ähnlich hatte bereits F. Rosenzweig in der Auseinandersetzung mit M. Buber die berühmte Stelle der Offenbarung des Gottesnamens Ex 3,14 mit »der Ich-bin-Da« oder »Er« übersetzt, um die drei Dimensionen des Gegenwärtigseins des Ewigen (im religiösen Erlebnis): die Vernehmbarkeit, die Anredbarkeit und die Beredbarkeit, zu bezeichnen. »Diese ›Ineinssetzung des fernen mit dem nahen‹, des ›ganzen‹ mit dem ›eigenen‹ Gott ist für Rosenzweig die ›monotheistische Pointe‹ und der ›Offenbarungskern der Bibel‹.«<sup>12</sup>

Dieser volle Monotheismus der Bibel besteht nach Levinas im Gebot: »Du sollst nicht töten« und der Antwort einer Liebe ohne Lohn, einer Eschatologie ohne Hoffnung.

»Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal zu Wort kommt«, so Levinas Auslegung von Jes. 57, 19, »heißt nicht ›ich glaube an Gott‹. Die jeder religiösen Rede voraufgehende Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das ›me voici‹ – sieh mich (hier hast du mich), hier bin ich, mit dem ich den Frieden, das heißt meine Verantwortlichkeit für den Anderen verkünde.«<sup>13</sup> In dieser Weise kommt Gott dem Menschen nicht so in den Sinn, daß er mich mit Gütern überfüllt, sondern so, daß er mich zur Güte auffordert, die alle Güte, die wir erhalten können, übersteigt.

Das Leben, das sich von diesem Ruf zur Güte ergreifen läßt, wird »Übergehen selbst«<sup>14</sup>, nicht von diesem zu jenem, sondern in eine unvor-denkliche Ferne. Diese Lebensweise nennt Levinas »A-dieu«, rücksichts-losen Abschied von mir auf den Anderen hin, senkrecht zum Zeitgang.

Dies der Welt sichtbar zu machen und zu leben, sei der eigentliche Auf-trag des Judentums, seine Erwählung in der Geschichte.

In seiner Talmudauslegung »So alt wie die Welt?« schreibt Levinas: »Es wäre also die Lehre Israels, daß meine äußerste Intimität für mich selbst darin bestünde, in jedem Augenblick für die anderen verantwortlich zu sein, Geisel der anderen zu sein. *Ich kann für das, was ich nicht begangen habe, verantwortlich sein und ein Elend auf mich nehmen, das nicht das meine ist ...* Du bist nicht nur frei, über deine Freiheit hinaus bist du so-lidarisch. Du bist für alle verantwortlich. Deine Freiheit ist auch Brüder-lichkeit.«<sup>15</sup> »Damit Gerechtigkeit sich vollziehe ... ist eine Gemeinschaft nötig, die die *mizvot* praktiziert.« (TL 156)

»Die Originalität des Judentums besteht darin: ... bei den unscheinbar-sten praktischen Handlungen zwischen die Natur und uns ein Innehalten durch das Erfüllen eines Gebotes, einer *mizva*, einzuschieben.« (TL 155)

<sup>12</sup> B. Casper, Illéité, 287.

<sup>13</sup> E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hg. von B. Casper. Freiburg / München 1981, 107.

<sup>14</sup> E. Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphi-losophie. Freiburg / München 1983 (=SA), 234.

<sup>15</sup> E. Levinas, Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt 1993 (=TL), 159.

### 1.3 Differenzen in der Gemeinsamkeit jüdisch-christlicher Spiritualität

Obwohl Levinas anerkennt, daß auch im Christentum die Unendlichkeit von Gottes Abwesenheit in der personalen Ordnung selbst gedacht wird, kritisiert er aber am Christentum:

1. den Gedanken der Menschwerdung Gottes: »... kann er in seiner Unvergleichlichkeit in der Weltzeit Gegenwärtiges werden? Ist das für seine Armut nicht schon wieder zuviel?« (ZU 77),

2. »die in gewisser Weise sakramentale Macht des Göttlichen«<sup>16</sup>. Er plädiert dafür, daß das Judentum sich durch die sakramentale Praxis des Christentums, durch diesen nicht ganz von Projektionsverdacht freien Enthusiasmus menschlicher Erhebung, nicht verunsichern lassen soll; und schließlich kritisiert Levinas,

3. daß »das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen keine sentimentale Kommunion in der Liebe eines inkarnierten Gottes, sondern eine Beziehung zwischen Geistern vermittelt einer Belehrung der Tora« ist. (SF 113) Religion findet ihren Ort also nicht in der seligen Einsamkeit mit Gott allein, das wäre nach Levinas Tröstung ohne Trost, weil sie Quelle einer Kälte und Erbarmungslosigkeit dem Anderen gegenüber sein kann und so die Shoah jederzeit wieder ermöglichen würde. »Vollständige Erkenntnis der Offenbarung (Empfangen der Tora) ist ethisches Verhalten« (SF 90), das den anderen in seinem Sterben ernstnimmt und erreicht, das im ewigen Mit-sein Gottes gründet.

Soweit ich Levinas Schriften kenne, wird die Reichweite der Praxis der *mizvot* widersprüchlich bestimmt:

In einem Interview von 1989 sagt Levinas: »Die höchste Freiheit besteht gerade darin, sich opfern zu können. ... Das Opfer als solches ist die Möglichkeit der Heiligkeit ... das ist der Sinn der Sozialität, der gesellschaftlichen Verhältnisse als solchen.«<sup>17</sup>

Andererseits hat Levinas in seinen Talmudvorlesungen mehrmals die Bedingungen erörtert, unter denen man vergeben kann: »Wie kann man verzeihen, wenn der Übeltäter, in Unkenntnis seiner eigenen Gedanken, gar nicht um Verzeihung bitten kann? ... Zwei Bedingungen für die Vergebung: Bereitschaft des Beleidigten und volles Bewußtsein dessen, der beleidigt hat« (TL 47). Der Beleidigte geht in einem Lehrbeispiel so weit, sich schweigend in die Nähe des Anderen zu begeben, der ihn beleidigt hat, um diesem die Möglichkeit einzuräumen, um Vergebung zu bitten. Aber dann bricht mitten im Text die Bemerkung durch, die wie ein Bekenntnis klingt: »Es fällt schwer, Heidegger zu verzeihen« (TL 48) und an anderer Stelle: »... wie groß auch die Rechte der Barmherzigkeit seien, es muß immer und ewig ein heißer Platz für Hitler und seine Anhänger bestehen. Ohne Hölle für das Böse hätte nichts auf der Welt Sinn.« (TL 168) Nimmt damit aber Gott nicht letztlich das unbedingte Ja zur Anderheit des Anderen zurück? Damit kommen wir zu Edith Stein.

<sup>16</sup> E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt 21996 (=SF), 25.

<sup>17</sup> Chr. Wollzogen, Interview mit Emmanuel Levinas, 2.

## 2. Edith Steins »messianische Ethik der Menschwerdung«

Edith Stein<sup>18</sup> hat bei weitem kein solch umfangreiches, vielschichtiges und detailliertes Werk wie Levinas geschaffen und hinterlassen, doch stellt sich in ihrem Werk und im Spiegel ihres Lebenszeugnisses die Frage nach dem Grund der Hoffnung von einer anderen Warte, die es erlaubt, beide miteinander ins Gespräch zu bringen.

Für eine Beschreibung des religiösen Erlebnisses und seiner Auslegung bei Stein ist maßgebend ihre Ausarbeitung der ausgezeichneten Eigenart des Menschen, die sie mit dem Titel »Person« bezeichnet. Wir fragen zunächst nach dem, was die Bezeichnung »Person« nennen soll.

### 2.1 Person-sein: wesenhafte Selbsttranszendenz des Menschen

Eine Antwort auf die Frage: Wer ist der Mensch? ist nach Edith Stein nicht ohne eine Betrachtung der Anderheit des Anderen möglich.

Bereits in ihrer Dissertation hatte Stein herausgearbeitet, daß »Einführung« die Erkenntnis des *eigenen* Ich erweitert. Wir kommen nämlich in unseren Begegnungen mit anderen Menschen so sehr in den Kontakt mit dem Leben anderer, daß es unwillkürlich in uns einströmt, unseren Lebensstrom unterbricht und verändert.

Im Einfühlungsakt geschieht Verstehen einerseits durch Vergegenwärtigung des Fremden, andererseits werden wir uns dabei selbst neu erschlossen: als die Erkennenden und zugleich als die Erkannten, als die Vergegenwärtigenden und zugleich als die, die selbst unvergegenwärtigbar in den Bezug mit einbegriffen sind.

Das Selbst, ist nach Thomas »quoddammodo omnia«, ist in gewisser Weise alles. Mit Edith Stein können wir sagen: Selbstbezüglichkeit gibt es nur, weil wir mit allem anderen vorgängig in einer letzten unauflöselichen Beziehung stehen, denn »im Ich kann ich nicht zu Hause sein. Aber auch das Ich, solange es nur als ›reines Ich‹ gefaßt ist, kann gar nicht zu Hause sein ... Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein ... ein menschliches Ich ... kann nicht ohne Seele sein.«<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Edith Stein gehört zu den Seligen der römisch-katholischen Kirche dieses Jahrhunderts, weil sie das Leiden mit anderen bis in den Tod hinein mitgegangen ist (vergast in Auschwitz 1942). Bereits Ostern 1933! hatte sie erkannt, daß das »Kreuz jetzt auf das jüdische Volk gelegt würde« (E. Stein, in: R. Posselt, Edith Stein, Brescia 1959, 67) und sich u.a. zur Stärkung des Widerstandes der Katholiken um eine Enzyklika des Papstes in der Judenfrage bemüht. Teresa *Benedicta a Cruce* wählte die Husserschülerin Stein 1934 im Kölner Karmel als Schwesternamen, weil sich ihr zeigte, daß Gott auf eine neue Art gesucht werden wollte. A Cruce: nicht etwa, weil sie in anhaltender Passivität das Leiden mit anderen einfach hinnimmt, um schließlich ins menschlich absurde Sterben von Auschwitz zufällig verwickelt zu werden. A Cruce bezeichnet den Sinn des Daseins, mit anderen bis ins Leid und ins Dunkel des Todes mitzugehen; a cruce ist der Schmerzensschrei am Kreuz, der uns wachrütteln soll, nicht durch unser eigenes Leben zum Mörder oder Mittäter am Sterben anderer zu werden; a cruce ist die inkarnierte Hoffnung, die stärker ist als der Tod.

<sup>19</sup> E. Stein, Einführung in die Philosophie. Freiburg 1991 (=EP), 114.

In jedem Akt, den wir vollziehen, läßt sich das Ich als Vollzogenes vom Ich als Vollziehendem trennen. In jedem Denkkakt zum Beispiel läßt sich das Ich als Begriffenes vom Ich als Begreifendem trennen. Das Begreifen bleibt dabei stets unausgedacht und geht niemals im Begriff oder im Begriffenen auf, denn es bleibt als Denkendes stets dem Gedachten voraus und hinter ihm zurück. Daher wird das Ich als Ursprung, aus dem sich der Vollzug immerfort erhebt, niemals zum Objekt und kann dies auch nicht werden – ebensowenig zur Vergegenwärtigung meiner selbst wie zur Vergegenwärtigung des Anderen und fremden Vollzugs. Für diese ausgezeichnete Eigenart menschlichen Seins, wesentlich selbsttranszendent zu sein, verwendet Stein den Begriff »Person«.

## 2.2 *Verwundung und Befreiung des ego cogito*

### 2.2.1 Der Andere

Im Vollzug personaler Begegnung wird das Ich phänomenologisch erst zur Tiefe seines Selbstseins befreit, da es sich – aufgefordert, dem anderen zu antworten – selbst in einer Weise erschlossen wird, wie es sich selbst nicht erschließen kann. Erst in diesem Bezug wird es inne, daß sein eigentlicher Selbstbezug von jenseits der Grenzen seines Selbstbewußtseins vermittelt ist. Denn jede Begegnung trifft Verborgenes meiner und deiner selbst, das ich nicht sein konnte, bevor du warst und das du nicht sein konntest, bevor ich war, obgleich es zu den ausgezeichneten Möglichkeiten unseres Seins gehörte. In dieser sich einschwingenden Erschlossenheit meiner schwingst Du als Du selbst und deiner Erschlossenheit für mich, schwinde ich als ich selbst in meiner Erschlossenheit für dich mit. In unserer Freude, unserer Trauer, unserer Liebe schwingen wir je als wir selbst mit. Und dieses Mitschwingen macht gerade das Einzigartige und Uneinholbare unserer Beziehung zum anderen aus. Was dabei »in das aktuelle Leben eintritt, das ist adäquat erlebt, freilich ohne Gegenstand zu sein, ohne Einzelzüge erkennen zu lassen und ohne eine Scheidung von Individuellem und Allgemeinem zu gestatten« (EP 192). Im Vollziehen des Vollzugs, in der ursprünglichen Begegnung des Anderen, gehen dabei die gehaltenen Charaktervorstellungen und gewußten Vergegenständlichungen fremden Seelenlebens, die »Erfahrung des Charakters als Einheit der Züge« (ebd.) verloren. Ich kann dann aus diesem Erlebnis her etwa erstaunt sagen: der oder die ist ja ganz anders, als ich bisher glaubte.

In solchem Erstaunen erschließt sich eine Dimension meiner Wahrnehmung des Anderen, in der ich – als Verantwortung für sein Selbstseinkönnen – ganz mit aufgehe, so zwar, daß zunächst einmal die primäre, innerweltliche Werthaftigkeit der Einschreibung von Bedeutungen zurückgenommen wird. Doch trotz der befremdenden Ferne, mit der der Andere mir vom Leib rückt, weil er sich gegen jegliche Form restloser Vergegenwärtigung sperrt, zeigt sich in solchem Erleben andererseits eine mich ergreifende Nähe, die den Abstand schwinden läßt und mich in eine Unmittelbarkeit bringt, die keiner vergegenwärtigenden Analyse möglich ist, sondern diese erst möglich macht.

Ähnlich wie bei Levinas situiert der Leib die Eigenerfahrung, weil er als wahrgenommen-wahrnehmend jede Form der Wahrnehmung orientiert und uns erst *in die Lage* bringt, die Ausdrucksmöglichkeit einräumt, verantwortlich zu sein. Durch den Leib steht alles andere und auch der andere Mensch je schon durch die Leibhaftigkeit seines Daseins (seiner Mimik, seines Ausdrucks, seines Schmerzens, seiner Arbeit, usw.) – bisweilen spricht Stein von »Leiben« – mit uns in einer primordialen Beziehung. Die Leibhaftigkeit ist das Medium oder Band, in welchem sich die Freiheit für den Anderen und damit das eigenste, da unvertretbare Seinkönnen vermittelt. »Mein Leib, der mit meinem Empfindungsleben unlösbar verknüpft ist, weil alles, was ich empfinde, ich in ihm, an ihm und durch ihn empfinde, ist durch diese Verbundenheit«<sup>20</sup> einzigartig.

In einer empiristischen Auslegung wird der Leib zu einer selbst unanschaulichen Funktionseinheit isolierbarer Teile, zu einem Produkt der Abstraktion unter der Herrschaft des Bewußtseins. In der ursprünglichen Begegnung von Leib zu Leib nehmen wir aber mehr und ursprünglicher wahr, denn wir nehmen ineins mit der Lage der Verantwortung den Ursprung oder das Entspringen der Verantwortung selbst wahr.

Das einfühlende Erlebnis der fremden Hand, die von einem Hammer malträtiert oder von einem Nagel durchbohrt wird, die Schmerzensschreie Kranker oder gefolterter Menschen schmerzen mich selbst und lassen mich innerlich zusammensucken.<sup>21</sup> Der andere rückt mir in eine größere Nähe als etwa die »Verletzung« eines Steines, die wir ja gar nicht mehr als »Verletzung« bezeichnen, weil es sich dabei um eine andere Weise der Näherung handelt. Sie überbrückt den Abstand unmittelbar, so daß der Andere mir näher wird als ich selbst mir bin.

Noch bevor also der Mensch Seinsakt und Freiheit ist, wird er dem anderen Menschen durch seine Sinnlichkeit, durch seine Verwundbarkeit nahegebracht und zu einer äußersten Erfahrung von Freiheit befreit.

Was im Raum des Christentums der »Nächste« genannt wird, erschließt sich hier phänomenal: Als der Nächste ist der andere »nicht der, den ich mag«: Es ist jeder, der mir nahekommt, ohne Ausnahme« (ES 410). In diese Nähe – und nicht im Seinsakt oder der einsamen Freiheit einer Wahl – besteht nach Stein seine Menschlichkeit und Würde.

Offen bleibt zunächst, worin diese Freiheit gründet, von woher die unbedingte Einheit mit dem anderen letztlich beansprucht und ermächtigt ist.

<sup>20</sup> E. Stein, Akt und Potenz (bislang unveröffentlichtes Manuskript). Edith-Stein-Archiv Köln, 397.

<sup>21</sup> Vgl. auch die Auslegung der Erscheinung des Schönen (pulchrum), in: E. Stein, Endliches und ewiges Sein (=ES), 296 ff. Das Erlebnis von Schönheit vermittelt im Erstaunen nach Edith Stein in analoger Weise Sinnlichkeit und ihren Grund. Ursprünglich sollte die ganze Untersuchung, die den Untertitel »Aufstieg zum Sinn des Seins« trägt, auf die Auslegung der Erscheinung des Schönen und seines Grundes hinführen und enden.

## 2.2.2 Die Verzweiflung und das Licht des Nichts

Neben dieser Erfahrung unbedingter und unmittelbar einfordernder Gehaltenheit vom anderen her, hat nach Edith Stein auch die Erfahrung der Verzweiflung, des Nicht-mehr-weiter-Wissens, diesen Charakter.

Im Erleben von Verzweiflung, hegen wir allem, was uns Halt und Sinn gewährt hat, grundlegende Zweifel. Es hat sich als Täuschung erwiesen. In dieser Situation scheint alles zu versinken und in Nichts zu versinken. Am eindrücklichsten werden diese Erfahrungen von Adolf Reinach geschildert, der das Erlebnis der Ohnmacht von Soldaten im Gewehr- und Granatfeuer der Materialschlachten des Ersten Weltkriegs beschreibt. Wir wissen nicht »was aus uns werden soll, vor uns scheint ein Abgrund zu gähnen und das Leben reißt uns unerbittlich hinein, denn es geht vorwärts und duldet keinen Schritt zurück« (Stein 1991, 195). Nichts gibt mehr Halt, nichts scheint mehr zu bergen. Jeden Augenblick scheint der Zusammenbruch, der Tod, das Ende unvermeidlich. Eine Anknüpfung an das Gewesene, einst Halt Gewährende, wäre Selbsttäuschung, da es sich nicht bewährt hat. Eine bewußte Distanz dem Geschehen gegenüber ist nicht möglich, wir sind ganz dem Spiel der anderen ausgesetzt. So steht die ganze Existenz auf dem Spiel und vor einem Nicht-mehr-können-Können. Einzig die Offenheit, die sich die Selbsttäuschung versagt, bleibt das, was wir in dieser Situation noch können, aber sie stürzt in die eigene Ausweglosigkeit zwischen Sinnleere und Erwartung. Erst wenn wir bereit sind, uns ganz ihr auszusetzen, wird sich möglicherweise zeigen, ob sich hier noch etwas zeigen kann. Und, so fährt Edith Stein fort »indem wir zu stürzen meinen, fühlen wir uns ›in Gottes Hand‹, die uns trägt und nicht fallen läßt ... Im Gefühl der Geborgenheit, das uns oft gerade in ›verzweifelter‹ Lage ergreift, wenn unser Verstand keinen möglichen Ausweg mehr sieht und wenn wir auf der ganzen Welt keinen Menschen mehr wissen, der den Willen oder die Macht hätte, uns zu raten und zu helfen: in diesem Gefühl der Geborgenheit werden wir uns einer geistigen Macht inne, die uns keine äußere Erfahrung lehrt« (Stein 1991, 195).

Insofern sich das Dasein auf dem Grunde seines Seins von einem lichtenden »Jenseits des Seins« her gewährt und berührt erlebt, wird diese Erfahrung, die man im strengen Sinne des Wortes religiöse Erfahrung nennen kann, zu einem Zeugnis für die Unerschöpflichkeit des Lebens und den Zuwurf von Sein jenseits unserer Möglichkeiten. Sie legt ein Ja zum Leben frei, die nicht Anerkennung oder Ruf der Verantwortung durch die anderen ist, wiewohl sie als Anerkennung und Zuruf erscheint. Und dieser Zuruf spricht nicht nur einen Teil meiner Existenz an. Dieser Zuruf ist von der Art des Zuspruchs. Er sagt mir: Du darfst sein. Und er ruft mir zu: Sei!, denn du bist gewollt.

Weil in Erfahrung des Nichts sichtbar wird, daß das Glücken und auch das Scheitern der Begegnung, die ganze leibende und tätige Hingabe ans Leben, je schon im Wink des Unbedingten steht, wandelt sich für Edith Stein die Geworfenheit zur Gehaltenheit und Geschöpflichkeit, zu einem personalen Vollzug aus der Uner-schöpflichkeit der Sinn-gabe des unend-

lichen Geheimnisses Gottes, denn »mein Sein ... ist ein nichtiges Sein, ich selbst ... stehe jeden Augenblick vor dem Nichts und muß von Augenblick zu Augenblick neu mit dem Sein beschenkt werden. Und doch ist dieses nichtige Sein *Sein*, und ich rühre damit jeden Augenblick an die Fülle des Seins« (Stein 1986, 52 f.).

Diese Wandlung gilt es nun in einem letzten Schritt eigens zu bedenken und dabei etwas von der Reichweite anzudeuten, die mit dieser Wandlung für die Grundlegung des Philosophierens bei Edith Stein geschieht.

### 2.3 »Gottes Hand«

So wie wir in der Verzweiflung die Erfahrung machen können, daß an uns unbedingt festgehalten wird, so können wir nach Edith Stein auch in der Erfahrung des Glückens und Scheiterns von Begegnung bisweilen die merkwürdige Erfahrung machen, daß wir dabei allen Veränderungen und Verwandlungen zum Trotz am anderen Menschen unbedingt festhalten.

»Es gibt ein *Festhalten* an einem Menschen allen Erfahrungen zum Trotz und durch sie prinzipiell nicht tangierbar. Es orientiert sich an etwas im Menschen, was durch allen Wandel hindurch und unter allem Wandel bleibt. Der wahrhaft Liebende sieht den Geliebten so, wie er »aus Gottes Hand« hervorging, so wie er in der Aktualität sein könnte, wenn er ganz er selbst und bei sich wäre ... Wir werden in dieser absoluten Beziehung zu einem Menschen von seinem personalen Sein berührt wie von der Hand Gottes. Hier ist ... absolute und in sich selbst als absolut gekennzeichnete Gewißheit« (EP 194).

In diesem merkwürdigen Phänomen, daß wir am anderen Menschen, an der ungeteilten Ganzheit seiner Güte, unbedingt festhalten, obgleich er wie verändert erscheint, obgleich er uns oder andere tief enttäuscht hat, obgleich ihn die Lebensumstände erdrücken und verzeichnen, halten wir an dem fest, was aus der offenen Mitte von Ich und Du uns getroffen und angesprochen hat. »Etwas in ihm« hält uns an ihm »allen Erfahrungen zum Trotz« fest. Wir werden aufgerufen, ja geradezu genötigt, dem anderen jene Stelle offen zu halten, die ihn frei sein läßt für sein »sein« in der Aktualität seiner Güte.

Und auch hier handelt es sich nach E. Stein um mehr als nur subjektive Gewißheit. Zwar gehen die zeitlichen Gestalten von Liebe und Treue vorüber und sind vergänglich, aber durch ihre Vergänglichkeit hindurch soll ein unvergänglicher und unvergeßlicher Sinn glänzen, eine als »absolut gekennzeichnete Gewißheit«. Da eine solche Gewißheit zwar das gewesen ist, was die Phänomenologie ihres Lehrers E. Husserl anstrebte, andererseits aber, wo es erfahren wird, etwas Unvergleichliches im Vergleich zu unseren vielfach überholbaren »Gewißheiten« in Alltag, Politik oder Wissenschaft darstellt, kann es selbst nicht von außen her aufgewiesen oder von diesen relativen Gewißheiten abgeleitet werden. Daher muß diese Erfahrung, wie Stein fordert, »in sich selbst als absolut« oder »wie aus Gottes Hand« gekennzeichnet sein. »Bei der Wahrnehmung ... erwächst mir durch Reflexion auf sie die Erkenntnis ›ich nehme wahr. *Im* Abhän-

gigkeitserlebnis finde ich mich abhängig, ohne daß eine Reflexion nötig wäre, die ja auch nur zu der Erkenntnis führen könnte, daß ich mich abhängig fühle.«<sup>22</sup> Da die erlebte Abhängigkeit meines Selbstseins vom anderen her nicht von Seiendem anderer Art vermittelt wird oder ableitbar ist und in diesem Sinne absolut – unmittelbar und unbedingt – ist, nennt Reinach Erlebnisse mit diesem Charakter, wie auch die Erfahrung des Zuerufs in der Nacht der Verzweiflung und insbesondere im unmittelbaren Gebet, »absolute Stellungnahmen«<sup>23</sup>. Erst von hier aus wird auch verständlich werden, weswegen Edith Stein eine liturgisch gelebte Existenz in diakonischer Lebensgemeinschaft für sinnvoll halten kann.

Ähnlich wie Reinach konzentriert Stein in den frühen Werken ihren Blick darauf, die phänomenalen Kriterien<sup>24</sup> für die Unbedingtheit des religiösen Erlebnisses aufzuweisen, um die Ursprünglichkeit dieser Sphäre zu sichern.

Erst in den dreißiger Jahren wird dann in der Auseinandersetzung mit I. Kant und Johannes vom Kreuz dem eigentümlichen Verhältnis der Erfahrung der Güte des anderen und der daraus für mich entspringenden unbedingten Verantwortung und der Erfahrung der Gehaltenheit im Sein angesichts des Nichts eingehend nachgedacht.

Mit Kant räumt Stein ein: »Im Gebot der Pflicht offenbart sich die Freiheit auch noch gegenüber seiner (des Menschen) eigener Natur. (So ist es bei Kant gemeint) ... Du kannst, denn du sollst« (ES 409).<sup>25</sup>

Diese Freiheit unterscheidet sich sowohl von der Wahlfreiheit, durch die wir den (Trieb-) Bedürfnissen gehorchen, als auch von der Freiheit des ego cogito, wofern dieses alle Seinsgeltungen auf sich hin relativiert, grundlegend.

<sup>22</sup> A. Reinach, Sämtliche Werke II, 611. Heidegger, dem Edith Stein das Manuskript *Das Absolute* zugänglich machte, schreibt zu dieser Stelle: »Gültigkeit und Erkenntnisbedeutung religiöser Erlebnisse *genuin* ... völlig neuartige Sphäre« (M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Bd. 60. Frankfurt 1995, 325).

<sup>23</sup> Das Gebet versteht Reinach als erlebte Abhängigkeit meines Selbstseins (erlebte Wesensbeziehung) mit dem letzten Hintergrund der Welt. Gott entzieht sich dabei in ein Jenseits der Zeitlichkeit und gibt zugleich die Zeit (aller): »Es ist niemals so, daß wir im Gedanken an Gott zugleich seiner Existenz vergewissert wären. Sondern, indem das religiöse Erlebnis uns entquillt, ist Gott zugleich dem Sinne des Erlebnis-Gehalts gemäß als existierend gesetzt. In künstlicher Abstraktion vermag die Erkenntnis dann sich dieser Existenz zu bemächtigen« (A. Reinach, Sämtliche Werke II. München/Hamden 1989, 595). Aber er hinterläßt seine Spur darin, daß der Mensch sich dabei als »eigentlicher Mensch, so wie er im Grunde ist und der Liebe würdig« (Ders., Gesammelte Schriften 1922, XXXVII) erlebt.

<sup>24</sup> Im Wesentlichen: Das religiöse Erlebnis ist 1. nicht beliebig herstellbar: man kann nur unter seinem Ruf bleiben; 2. in ihm wird der Mensch in eine Freiheit gesetzt, die ihm ein Können jenseits seines »Nicht-mehr-können-Können« zuwirft, das heißt es »ist gegenüber dem Versagen der Aktivität etwas völlig Neues« (E. Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Halle 1922, 76); 3. weist es in ein Jenseits aller Intentionalität; 4. hat gegenüber der Intentionalität den Charakter: du bist gemeint, gewollt und gewählt; 5. konstituiert Zeit; 6. zeigt, daß »Gott« sich in diesem Erleben selber durchsetzt, da Lebenswille und Willenskraft »ohne alle willentliche Anspannung« (ebd.) erneuert werden, und ist 8. daher der aus der Phänomenologie zu gewinnende Boden für jede materiale Wesensphänomenologie der Religion.

<sup>25</sup> Vgl. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 54; ders., Kritik der Urteilskraft, B 427f.

Wird jemand etwa zu einer falschen Aussage gegen einen anderen gezwungen, dann regt sich nach Kant im Menschen zumindest ein Zweifel, ob man sich selbst retten darf, indem man einem anderen Menschen Schaden zufügt, ihn gegebenenfalls dem Tode überliefert. Die prinzipielle und allgemeine Möglichkeit solcher Reflexion zeigt, daß wir nicht nur aus unserem Selbsterhaltungstrieb heraus handeln, sondern daß wir auch unseren Bedürfnissen und selbst unserem Selbsterhaltungstrieb gegenüber noch einmal frei sind und darüber entscheiden können. Diese Unbedingtheit legt ein Apriori des Sollens frei (transzendente Freiheit), das heißt, die allen Menschen eingeschriebene Forderung, unter allen Umständen und also unbedingt für das Gute einzustehen. Dies ist, nach Kant, nicht nur eine Evidenz der Gesinnung, sondern eine Forderung an den ernststen Willen, die Welt auch den moralischen Gesetzen entsprechend zu gestalten. Aus der Möglichkeit, daß der Sinn unbedingter Selbsthingabe vor der aufgegebenen Verpflichtung scheitern kann, folgt nach Kant nur dann keine Schwächung der evidenten sittlichen Verpflichtung auf Dauer, wenn im sittlichen Handeln nicht die Antizipation der Möglichkeit endgültiger Harmonie zwischen dem moralischen Gesetz und dem Gesamt der Wirklichkeit postuliert wird. Ein postulierter Sinn ist nach Stein kein unmittelbar erlebter Sinn, sondern ein Produkt des Denkens oder der reflexiven Auslegung und reicht daher nicht in die genuine Ursprungssphäre der Konstitution. Diesem Sinn gegenüber ist einerseits noch »Selbsttäuschung« (ES 408) – der vermeintliche Irrtum des Sisyphos – oder Ablehnung möglich, weil beim »Typus Sinnenmensch« in Kants Beispiel »die Worte gehört ..., vielleicht ... auch noch die unmittelbare Wortbedeutung verstanden, aber die tiefe Aufnahmestelle für den eigentlichen Sinn verschüttet«<sup>26</sup> ist oder man die »Forderung, Hilfe zu leisten, mit ihrem vollen Gewicht auf die Seele wirken läßt und ins Auge faßt, doch sich genötigt sieht, sie nach Erwägung aller Gründe und Gegenstände als unberechtigt abzuweisen« (KW 147). In all diesen Fällen handelt es sich um eingeschränkte Freiheit, die nicht »in jene Tiefen zurückgeht, wo die Beweggründe angreifen könnten« (KW 146), denn diese erhalten – sowohl im Aufruf zur Verantwortung wie in der Erfahrung fundamentalen Bejahenseins – phänomenal ihre »Bewegung« aus einem Abgrund, der ins Denken einfällt und dem Handeln dazwischenkommt. Der sich in dieser eingeschränkten Freiheit meldende Sinn ist noch »mein Sinn«, von mir konstituiert und »Sinn für mich«; er entspricht noch nicht jener Erfahrung von Möglichkeit und Kraft, die nicht durch mich, aber aus mir und über mich unbedingt zur Verantwortung verpflichtet, in dieser Bedeutung »Sinn an sich« ist. Damit die Anderheit des anderen in unbedingter Einheit mit dem Subjekt sein kann, muß das Subjekt »aber sehr tief in sich selbst Stellung nehmen: so tief, daß der Übergang einer förmlichen Umwandlung des Menschen gleichkommt und vielleicht natürlicherweise gar nicht möglich ist, sondern nur aufgrund einer außerordentlichen *Erweckung*; ... eine *letztlich* sachgemäße Entscheidung ist nur aus den letz-

<sup>26</sup> E. Stein, Kreuzeswissenschaft. Freiburg 1983 (=KW), 146.

ten Tiefen möglich ... Darin liegt, daß erst die religiöse Haltung die wahrhaft ethische ist.« (KW 147) Der entscheidende Unterschied in der Auslegung der Freiheit zwischen Kant und Johannes vom Kreuz besteht nach Stein in der »mystischen Vermählung.« (KW 148)

»Myein« bedeutet dabei nicht der sentimentale Egoismus einer wonnigen Zweisamkeit, bei der die anderen keine Rolle mehr spielen, sondern das »Einschlafen« der Ichaktivität oder des Ich, so daß die Anderheit am Grunde des Ich erwachen und sich in ihrem vollen Gewicht melden kann: die (Er-)Weckung des anderen in der Tiefe des Ich. Durch das Aufleuchten des anderen wird das Ich der Weite seines eigensten Seins inne. In diesem Sinne versteht Johannes vom Kreuz nach Stein die »dunkle Nacht« der Sinne und des Geistes als die »glückliche Nacht«, in der allein »das Licht des Herzens brennt.« (KW 37)<sup>27</sup> Darin tritt nicht nur der andere in seiner Anderheit hervor, sondern durch jenes Hervortreten hindurch erfährt das Ich sich selbst als der von einem anderen unbedingt gewürdigte und zur Stätte seines Hervortretens erwählte andere, die unbedingte Anerkennung meiner Anderheit, mein Mir-Gewährtwerden, die Stein das »Aug in Aug mit Gott« (KW 148)<sup>28</sup> nennt. Denn angesichts der Möglichkeit sich verfehlender Freiheit, der möglichen Erschöpfung aller Ichkräfte oder eines Sollens, das »über die menschliche Natur hinaus verpflichtet« (ES 408), kann weder dem Ich noch dem anderen Menschen die Schöpferkraft zugesprochen werden, jene sich im ethischen Ereignis meldende unbedingte Einheit zu stiften oder neues Leben zu gewähren, das »Sinn und Kraft« (ebd.) gibt. Erst das Zulassen oder die vorreflexive Anerkennung jener Gehaltenheit allen Sinns vom unbedingten Einen her, woraufhin Vernunft und Freiheit zielen, macht nach Stein frei für das Annehmen der Pflicht, die die Entschränkung des eigenen Standpunktes, das heißt jene Freiheit erwirkt, die nach Kant die Heiligkeit (der Menschheit in meiner Person) ermöglicht. Das Ich ist darin ebenso unbedingt in seiner Anderheit bejaht oder geliebt, daß es zu der ihm selbst nicht möglichen Freiheit befreit wird, die vollkommene Anerkennung seines Seins, die Aktualität seiner Güte, in unbedingter Freiheit zu erfahren.<sup>29</sup> »In der

<sup>27</sup> Im Bild der »Seelenburg« bei Teresa von Avila: das innere Gemach, von dem alles Licht ausgeht.

<sup>28</sup> Auch dieses Bild deutet den Vollzug oder das Wechselspiel der Inversion der Intentionalität aus der Nähe des Nächsten auf »den ganz Anderen« und doch unendlich Nahen an. Wer einem anderen schon einmal intensiv ins Auge geschaut hat, der erkennt auf dem dunklen Hintergrund der Augen des Anderen sein eigenes Bild, und es schlägt das eigene Bild immer zugleich um in den Augen-Blick des Anderen, so daß »beide« Wahrnehmungen hineingenommen werden in das Spiel einer beide gewährenden Mitte, die sich so eröffnet und uns anblickt, ohne eigentlich gesehen zu sein, indem man stets einen Punkt umspielt oder an einen Punkt rührt, von dem her »beide« Blick-Punkte ent-bildet werden und gleichwohl getragen oder erbildet sind.

<sup>29</sup> Vgl. dazu etwa KW 161: »Johannes vom Kreuz bringt das sehr klar zum Ausdruck, wenn er sagt, die Seele könne Gott *mehr* geben, als sie selbst sei: sie gebe Gott in Gott sich selbst.« In dieser perichoretischen Beziehung unbedingter Einheit erkennt Edith Stein die Möglichkeit zur Auslegung des innertrinitarischen Verhältnisses und zur Fundierung einer Communio-Ekklesiologie.

großen Entscheidung der Freiheit, die er (der Mensch) in höchster Freiheit getroffen hat, sind alle künftigen eingeschlossen« (KW 148), die sich dann je und je geschichtlich als ein Darunterbleiben unter der Sinnerfahrung unbedingter Bejahung und wechselseitiger Solidarität realisiert, als Aufruf, die uneinholbare Abwesenheit, das Verborgene und dennoch zugleich stets Bevorstehende vom anderen seiner selbst her zu zeitigen.

Dieses Darunterbleiben der Praxis unter der Erfahrung des »Einbruch(s) eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen« (ES 407) bildet den Ansatzpunkt zur Ausformung einer betenden, liturgischen Existenz, der es um das die ganze mögliche Hingabe einfordernde Erbeten geht, zum Reich Gottes oder der Liebe zu gehören (KW 147).<sup>30</sup>

Ob die Erfahrung solcher Freiheit angesichts der oft genug erlebten Verweigerung und Verfehlung von Freiheit faktisch möglich ist, diese Frage verweist den Fragenden und Nach-Denkenden an die Geschichte und ihre ausgezeichnete Stunde als den Ort der Erscheinung von Freiheit und deren Vermittlung, als den Ort an dem sie vernehmbar und bis in ihre äußerste, konsequente Fülle vernommen und realisiert werden können muß. Dies eröffnet nach E. Stein die Fülle in der Geschichte stiftende Möglichkeit eines Messias, eines Mittlers, in der Geschichte.

Diese Erfahrung, die das Denken seit zweitausend Jahren in Atem hält, wurde nach Stein in der Geschichte auf einzigartige Weise in Jesus Christus möglich, dem »Einen ..., dessen Blick durch keinen Gesichtskreis eingengt ist, sondern wahrhaft alles umfaßt und durchschaut« (KW 148) und in dem Menschen erfahrbar wurde, daß sie dazu berufen ist, »Gott durch Teilnahme« zu werden, um durch Anteilgabe das Ereignis letztgültigen Sinnes in der Geschichte zu vermitteln. Dieser Zug setzt und hält die Geschichte selbst in Bewegung und weist jeder Stund ihr Maß und ihre Fülle.

Jesus Christus war dieses einzigartige Ereignis, weil seine Individualpersönlichkeit sich dadurch vollendet hat, daß er ganz und gar Kollektivpersönlichkeit, unbedingte Solidarität mit seinen Menschenschwestern und Menschenbrüdern oder »Ver-mählung mit der Menschheit« (KW 228) gewesen ist. Er hat die unbedingte Anerkennung bis an die Stelle inkarniert, wo kreuzigender Haß jede Beziehung verweigert. Denn durch seinen Kreuzestod hat er die Freiheit des eigenen Seins für die Befreiung der anderen und die unbedingte Einheit mit dem Vater bis zur letzten Konsequenz bleibend Gegenwart werden lassen und daher unaufhebbar vollendet. Daher ist er inmitten dieser Welt – in Golgotha, Auschwitz, Srebreniza ... –, inmitten des Leids, das Menschen einander antun, und inmitten der physischen Vernichtung, zu der sie fähig sind, die leibhaftig erfahrene Beziehung zu dem Gott, der die Anderheit des anderen bis in die tiefste Verirrung oder die tiefste Hölle verweigerter Liebe, die sich ein Ich selbst bereiten kann, mitgeht. Damit öffnet er dem Haß selbst einen Ausweg und rührt an ein kollektives Ganzheitsbild, das in sich die Potentialität unabsehbarer Bezie-

<sup>30</sup> »Liebe in ihrer höchsten Erfüllung ist das Einssein in freier wechselseitiger Hingabe: das ist das innertrinitarische göttliche Leben.«

hungsfülle enthält, und zwar derart, daß darin die Menschheit ihr eigentliches verborgenes und überlagertes Bild wiedererkennen kann.

\* \* \*

Levinas antwortet auf die Frage, wie man den Schreckenserfahrungen dieses Jahrhunderts, durch die eine Ethik des Anderen fraglich geworden ist, begegnen kann: »Die einfachste und normalste Reaktion wäre, auf Atheismus zu erkennen. Auch die gesündeste Reaktion für alle diejenigen, denen ein etwas einfältiger Gott bisher Preise verteilte, Sanktionen auferlegte oder Fehler verzieh und in seiner Güte Menschen wie ewige Kinder behandelte.« (SF 110) Levinas sieht die Möglichkeit, daß in diesem Trost der Religion die Möglichkeit von Narzißmus und Egoismus steckt, weil es scheinen könnte, daß die Seele im letzten mit Gott allein sein will.

Gott aber spricht nach Levinas durch den Anderen und hält sich dabei selbst zurück, damit der Andere als das, was Gott mir sagen will, erscheinen kann. Das, was das Wort Gott nennen soll, kann erst einfallen durch die Zuwendung zum Anderen. ER erscheint und verbirgt sich dabei zugleich als Anruf, der die Gegenwart auf eine unendliche Zukunft hin öffnet. »Das Antworten der Verantwortung gibt allen Geschichten ihren Zusammenhang. In diesem unsichtbaren Band, auch wenn es durch menschliche Schuld allzuoft zerissen wird, zeigt sich trotz seiner Nichtdemonstrierbarkeit und seiner scheinbaren Schwäche doch eine letzte und unbedingte Einheit.«<sup>31</sup> Die Verantwortung des *Hier bin ich* drückt sich als Zeugnis aus. »Als Zueignung seiner selbst ist dieses Zeugnis die Offenheit des Sich, die je mehr die Forderung der Verantwortung erfüllt wird, den Überschuß der Forderung zum Ausdruck bringt.«<sup>32</sup>

E. Stein antwortet auf die Schreckenserfahrungen dieses Jahrhunderts mit dem Zeugnis ihrer Biographie, einer durchgehaltenen Überlieferung der eigenen Freiheit an das Sein des Anderen bis in die Agonie und die Feueröfen von Auschwitz.<sup>33</sup> Wahrlich kein Ort, an dem das Vertrauen auf den Sinn zwischenmenschlicher Solidarität tragfähig wäre und nicht vielmehr wie unerträgliche Vertröstung und Zynismus wirken müßte. Es sei denn, daß die Kraft, das eigene Leiden ohne allen zwischenmenschlichen Trost zu tragen, selbst Zeugnis dafür ist, daß alle wirkliche oder mögliche Freiheit vom Unbedingten gehalten, als dessen Wirksamkeit und Bild im Fleisch ans Licht kommt und unüberhörbar wird.

<sup>31</sup> L. Wenzler, *Das Antlitz, die Spur, die Zeit. Zeitlichkeit als Struktur und als Denkform des religiösen Verhältnisses nach Emmanuel Levinas* (Habilitationsschrift). Freiburg 1987, 399.

<sup>32</sup> E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, hg. von P. Engelmann. Wien 1996, 210.

<sup>33</sup> Darin bleibt sie bis zuletzt radikal Phänomenologin, weil sie das eigene Leben, die letztlich betend gelebte Existenz, dem (Sach-)Gehorsam des Unbedingten bis zum äußersten Augenblick der technisch anonym inszenierten Hinrichtung, ihrer Kreuzigung, unterstellt. Deswegen wird sie im Augenblick ihres Todes endgültig, was ihr Name nennen soll: *Benedicta a Cruce* – Segenszeichen des Kreuzes in Person.