

Vom Nihilismus zur Seinsbejahung

Die Kritik Edith Steins an Martin Heidegger als Dialektik
der Gotteserkenntnis

1. HINFÜHRUNG

Edith Stein hat sich in verschiedenen Texten ihres Werkes mit der Philosophie Martin Heideggers auseinandergesetzt. Zunächst mag dies naheliegend erscheinen, war doch Heidegger Steins Nachfolger als Husserls Assistent in Freiburg und somit von Interesse für Stein, deren Beschäftigung mit Heidegger in der Auseinandersetzung des neuscholastisch-thomistischen Denkens mit den phänomenologischen Philosophien zum Tragen kommt.¹ Dennoch erschöpft sich Steins Interesse an Heidegger keineswegs in einer methodologischen Gegenüberstellung ihrer eigenen Seinsphänomenologie und Heideggers Fundamentalontologie. Vielmehr reißt meines Erachtens zwischen beiden ein tiefer Graben auf oder genauer: an Steins Kritik an Heidegger wird dieser Graben als ein Zentralproblem der modernen und heute gerade auch der postmodernen Geistesarbeit ersichtlich. Diese Differenz herauszuarbeiten, die ich hier mit dem Begriffspaar von Nihilismus und Seinsaffirmation inhaltlich auslege, stellt das Anliegen dieses Aufsatzes dar. Demgegenüber wird die exegetische Frage, wie sich Steins Auswertung der Schriften Heideggers zu dessen tatsächlichem Werk, dessen späteren Wenden und zu seiner Rezeption verhält, außer Acht gelassen. Mein Anliegen ist in dieser Arbeit systematisch, nicht philosophiegeschichtlich orientiert.

Dabei scheint mir Heideggers Werk den Nihilismus mutig zu thematisieren, wohingegen das Dasein zum Tode in der großen Wirkungsgeschichte, die von Heideggers Existenzialismus ausgeht, diesen Mut

¹ Vgl. die Aufsätze *Freiheit und Gnade. Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie* und die *Diskussionsbeiträge anlässlich der ›Journées d'Études de la Société Thomiste*, in: Stein, Edith: »Freiheit und Gnade« und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917–1937) [FG], Edith Stein Gesamtausgabe [ESGA], Bd. 9, bearbeitet und eingeführt von Beate Beckmann-Zöller und Hans Rainer Sepp, Freiburg i. Br. 2014, 8–72; 143–158 und 162–167.

nur selten aufbringt und auch in anderen Denkschulen (wieder) verdrängt wird. Doch gerade diese Konsequenz Heideggers bietet für die Kritik Steins den Ausgangspunkt, in Klarheit die Alternative der Seinsbejahung zu thematisieren, wohingegen ein nicht explizierter Nihilismus selbst dem Verdikt der Uneigentlichkeit anheimfallen müsste. Andere (spät-)moderne Schulen, wie der Konstruktivismus oder der naturalistische Positivismus, sind in diesem Sinne ebenfalls nihilistisch, da sie die in ihrer konkreten Fülle gegebene Wirklichkeit methodologisch reduzieren und die Frage nach dem qualitativen Sinngrund dieser alles Einzelseiende überschreitenden Fülle – die Gottesfrage – mal subjektivistisch, mal objektivistisch verdrängen. Ich bemühe hier eine Art dialektischer Annäherung an die Seinsbejahung im Ausgang von der Nichtigkeit des menschlichen Seins, in der mit Stein das ewige oder göttliche Sein berührt und schließlich eine umfassende Affirmation der Fülle eröffnet wird.

2. DIE KRITIK STEINS AN DER DASEINSANALYSE HEIDEGGERS

Die Kritik Edith Steins an Heidegger kommt vor allem in einer ausführlichen Analyse von *Sein und Zeit* und einer Würdigung von *Kant und das Problem der Metaphysik* sowie der »beiden kleinen Schriften«² *Vom Wesen des Grundes* und *Was ist Metaphysik* zum Tragen. Stein ist keineswegs darauf aus, Heidegger nur abzufertigen, sondern in Achtung vor »dem starken Eindruck«³, den sie nach eigenem Bekunden von *Sein und Zeit* empfangen hatte, die Kerndifferenzen ihres eigenen Denkens zu Heideggers Positionen in aller Klarheit herauszustellen. Der tragende Unterschied aber liegt gerade in der nihilistischen Anmutung in Heideggers Werk. Um die Fülle des Materials zu ordnen, wird Steins Kritik an zentralen Begrifflichkeiten Heideggers erläutert. Insbesondere finden dabei Heideggers Betonung der Sorge und der Daseinsangst und der Fokus auf die Sterblichkeit Berücksichtigung (a), die zu den Problemen des eigentlichen und des uneigentlichen Daseins (b) und zum Verhältnis von Zeitlichkeit, Ewigkeit und Augenblick überleiten (c).

² Stein, Edith: Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg [EES], in: ESGA, Bd. 11/12, eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller, Freiburg i. Br. 2006, 493.

³ Ebd., 7.

a) Die Sorge und das Sein zum Tode

Laut Edith Stein ist die Bestimmung des Daseins bei Heidegger eine Bestimmung des menschlichen Seins und damit die Frage nach dem Sinn des Seins von vornherein anthropozentrisch verengt, was die Gefahr in sich birgt, den Sinn des Seins ebenfalls a priori zu verfehlen:

»Wer die Frage nach dem im Seinsverständnis selbst liegenden Sinn des Seins überspringt und unbekümmert darum das ›Seinsverständnis‹ des Menschen ›entwirft‹, bei dem ist Gefahr, dass er sich vom Sinn des Seins abschneidet; und soviel ich sehen kann, ist Heidegger dieser Gefahr erlegen.«⁴

Der Grundfehler in der Konzeption der Daseinsanalyse, so Stein, liegt darin, dass die Endlichkeit des Daseins und seine zeitliche Verfasstheit vorausgesetzt und aus der Analyse »herausbewiesen« werden sollen: »Es ist von vornherein alles darauf angelegt, die Zeitlichkeit des Seins zu beweisen.«⁵ Dass Heidegger die Endlichkeit des Menschen und seine geschichtlich-zeitliche Verfasstheit miteinander identifiziert, ist Stein zufolge der systematische Grundfehler in Heideggers Denken, das im Grunde gerade keine Fundamentalontologie darstellt, weil sie das fundamentale Sein mit dem menschlichen Sein in eins setzt. Diese Vorentscheidung Heideggers erlaubt dann keinen Ausblick mehr auf das ewige Sein, dem »überall ein Riegel vorgeschoben« wird.⁶ Nun bezieht Stein keine bloße Frontstellung, indem sie das ewige Sein dem endlichen Dasein des Menschen gegenüberstellt, um den Anthropozentrismus Heideggers mit dem eigenen Theozentrismus auszukontern. Sie geht vielmehr der Daseinsanalyse nach und versucht, aus den Vorgaben Heideggers die Notwendigkeit der Einbeziehung des ewigen Seins aufzuweisen.⁷ Hierzu nimmt sie zunächst die Charakterisierung des Daseins als Sein zum Tode auf und problematisiert die Sorgestruktur. Nachdem Stein die Bedeutung der Zeitlichkeit für das Dasein als demjenigen Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, in der Analyse Heideggers herausgestellt hat, fasst sie die Sorge als die Grundstruktur des zeitlichen Daseinsvollzugs und damit des menschlichen Lebens zusammen: Mit »dem Namen ›Sorge‹ wurde das Strukturganze

⁴ EES, 490.

⁵ Ebd., 482.

⁶ Ebd.

⁷ Gewiss ließe sich aber Steins Kritik auch auf sie selbst zurückwerfen, dass ihre Kritik von vornherein darauf angelegt ist, die Ewigkeit des Seins zu erweisen.

des Daseins bezeichnet (Faktizität als Geworfensein, Existenz als Sich-vorweg-sein einschließlich des Seins zum Ende, Verfallen).«⁸ In der Sorge geht es dem Menschen, der sich in der Welt vorfindet, ohne sich für diese Existenz entschieden zu haben, um sich selbst als selbstreferenzielles Sein.⁹ Das Dasein

»lebt unter allen Sorgen um dies und das die Sorge um sein eigenes Sein und etwas, was ihn [den Menschen, T.M.] unablässig daran mahnt und doch immer wieder treibt, sich davor in die Welt zu flüchten: Das ist die Angst, die unaufhebbar mit seinem Dasein verknüpft ist. In ihr kündigt sich ihm an, was sein Dasein ist, und wenn er sich der Frage stellt, dann wird ihm auch die Antwort, denn das Sein ist offenbar für den, der sich entschließt, es sehen zu wollen.«¹⁰

In der Sorge gewahrt der Mensch sich als seines Daseins bewusstes Sein, das in dieser Sorge durch den Zukunftshorizont geprägt ist. Damit ergeben sich für den Menschen Gestaltungsmöglichkeiten für sein Leben und die Fähigkeit, die eigene Zukunft als Entwurf frei zu gestalten, »zu seiner Existenz gehören Möglichkeiten, die er frei ergreifen, zwischen denen er sich entscheiden soll«¹¹. Diese Selbstgestaltung aber ist von der Endlichkeit des Daseins gebrochen. Aufgrund des Zukunftshorizonts wird die Möglichkeit des Nichtseins und somit die Sterblichkeit zum Gegenstand der Existenz. Wie das Dasein sich als Geworfenes vorfindet, hat es sein Leben auch im geworfenen Entwurf nicht in der Hand und läuft auf sein Nichtsein zu. Das Dasein des Menschen ist ein Sein zum Tode:

»Das Äußerste aber, dem er entgegengeht und das unaufhebbar zum Menschendasein gehört, ist der Tod: Sein Leben ist mit dem Tode gezeichnet; aus Nichts kommt er und unaufhaltsam geht er dem Nichts entgegen.«¹²

Dieses Sterben-Müssen, in dem der Mensch ganz bei und für sich selbst ist, wird nun für Heidegger zum eigentlichen Prüfstein des wahren Seins und der existenziellen Aufrichtigkeit. Als Sein zum Tode ist es

⁸ EES, 456.

⁹ Einen systematischen und aktuellen Einblick in die Sorgestruktur des Daseins bietet Kim Hye Young: *Sorge und Geschichte. Phänomenologische Untersuchung im Anschluss an Heidegger*, Berlin 2015.

¹⁰ Stein, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie [AMP]*, in: ESGA, Bd., 14, neu bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg i. Br. 2004, 7.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 7f.

dem Dasein aufgetragen, seiner Sterblichkeit ins Auge zu schauen und den eigenen Entwurf entsprechend zu gestalten:

»Wer in der Wahrheit leben will, muss es ertragen, dem Nichts ins Auge zu sehen, ohne sich davor in Selbstvergessenheit oder trügerische Formen der Sicherung zu flüchten. Das Tiefenleben Heideggers ist ein geistiges Leben. Der Mensch ist frei, sofern er sich zum wahren Sein entschließen kann und soll. Aber es ist ihm kein anderes Ziel gesteckt, als er selbst zu sein und in der Nichtigkeit seines Seins auszuharren.«¹³

Die Sorge um dieses oder jenes stellt eine Ablenkung von dieser »Berufung zum Tode«, wie ich sie behelfsweise nennen möchte, dar, der Mensch flüchtet sich vor der Konfrontation mit seiner Sterblichkeit in das Gerede und die Uneigentlichkeit des Man. Das Vorlaufen zum Tode wird zum ersten Ansatzpunkt für die Kritik Steins, denn für die Patronin Europas stellen zwar sowohl die Sterblichkeit als auch die Angst vor dem Nichts entscheidende existenzielle Situationen dar, aber ihrer Ansicht nach bleibt Heidegger in seiner Analyse viel zu einseitig. Bevor Steins Kritik an der Sorgestruktur in ihrer Beziehung zum Sterben und durch ihre Unterscheidung in der Analyse der Angst dargestellt wird, soll ihre zusammenfassende Schilderung des Daseins angeführt werden, die sie in ihrem Artikel »Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie« bereits 1930/1931 geboten hatte:

»Was hier ›Dasein‹ genannt ist, das ist nicht Husserls ›reines Ich‹. Man könnte sagen: Es ist der Mensch, wie er sich im Dasein vorfindet. Nur darf man unter ›Mensch‹ nicht die Spezies verstehen, die in der empirischen Anthropologie erforscht wird, auch nicht den Menschen, wie ihn die Geschichte und die anderen Geisteswissenschaften behandeln, sondern eben das ins Dasein Geworfene, das sich als in Dasein Geworfenes vorfindet: Es findet sich als ein zeitlich sich streckendes, das aus einer dunklen Vergangenheit kommt und einer Zukunft entgegenlebt, die es in gewissen Grenzen selbst entwerfen kann und muss, die aber doch letztlich auch ein Dunkles ist.«¹⁴

Diese Analyse Heideggers stellt sich für Stein in Heideggers Verknüpfung von Sterblichkeit und Sorge als kurzschlüssig heraus, weil die Sorge gerade im Sterben und in seiner Vor-Erfahrung schwerer Krank-

¹³ Ebd., 8.

¹⁴ FG, 153f.

heit erlischt: »In der schweren Krankheit, die vor das Angesicht des Todes bringt, hört alles ›Besorgen‹ auf: alle Dinge dieser Welt, um die man sonst gesorgt hat, werden unwichtig bis zum völligen Versinken.«¹⁵ Die Erfahrung der Sterblichkeit und die Drohung des Nichtseins »entweltlichen« den Menschen zwar, und Stein stimmt mit Heidegger damit überein, dass hier eine letzte Erfahrung des individuellen Seins vorliegt, die im »Abgeschnittensein von allen Menschen, die noch in besorgender Geschäftigkeit befangen sind«, begründet ist: »[M]an lebt nicht mehr in der Welt.«¹⁶ Aber diese Erfahrung kommt gerade im Erlöschen der Sorge zur Gegebenheit und kann nicht als ihre innere Zielstruktur ausgemacht werden, die Sorge wird vom In-der-Welt-Sein her motiviert und nicht vom Sein zum Tode. Das Angesicht des Todes konfrontiert also mit der Frage nach dem zutiefst eigenen Sein, aber gerade deshalb, weil in der Erfahrung der Nichtigkeit, die »eigentliche Frage des Todes« aufgeworfen wird: Der Tod ist »ein großes dunkles Tor: Es muss durchschritten werden – aber was dann?«¹⁷ Und »dieses Was [sic!] dann?«¹⁸ ist die Kernfrage des Sterbens im Gewahren des Todes.

Aus phänomenologischer Sicht, meine ich Stein notwendig zustimmen zu müssen. Das geistige Leben ist ja immer ein Leben assoziativ und rational verknüpfter Motivationsverläufe, die so angelegt sind, dass jede Erfahrung neue Horizonte eröffnet und Erlebnisse motiviert.¹⁹ Die Motivationsgesetzlichkeit fungiert im Bewusstseinsleben als Brücke, die vielfältigen Erfahrungen zur Einstimmigkeit zusammenzufügen und in der »Einheit der Erfahrung« zu koordinieren.²⁰ Die Verknüpfung geschieht dabei nach Regeln des Verstehens, im Modus des »Weil und des Warum«.²¹ Die Konfrontation mit dem Enden aller Motivationsverläufe muss dann auf die Frage hinauslaufen, wie das Gesetz der Zukunftshorizonte erfüllbar sein solle: Was dann? Dieses »Was dann« kann sich freilich nicht in einer Deskription empirischer Fakten er-

¹⁵ EES, 474.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Zur Motivationsgesetzlichkeit vgl. Stein, Edith: Psychische Kausalität, in: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. ESGA, Bd. 6, eingeführt und bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller, Freiburg i. Br. 2010, 3–109, hier: 35–53.

²⁰ Vgl. Ubiali, Marta: Wille – Unbewusstheit – Motivation. Der ethische Horizont des Husserl'schen Ich-Begriffs (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie, Bd. 31), Würzburg 2012, 64–70.

²¹ Vgl. Hua XXXVII, 109.

schöpfen, sondern stellt innerhalb der Motivationsgesetzlichkeit immer eine ernste Sinnfrage: *Was soll das? Warum geschieht es und was hat es zu bedeuten? Wie soll mein Erlöschen sinnvoll und vernünftig sein können?* Die Frage nach dem Jenseits im weitesten Sinne postmortalen Seinsmöglichkeiten liegt wesensgesetzlich in der Struktur des Geistes.²²

Wenn also der drohende Tod zur Konfrontation mit dem eigentlichen Selbstsein führt, gründet dies darin, dass die Sorge und mit ihr die Selbstmächtigkeit des Ichs in Frage gestellt werden und nach dem Sinn des Seins suchen lassen; aber eben nicht nach dem Sinn meines endlichen Daseins, sondern nach dem Sinn des Seins überhaupt. Die Erfahrung der Nichtigkeit ermöglicht dann einen Blick auf das geweitete Sein, auf das Sein, das mich in meiner Begrenztheit und Nichtigkeit überschreitet. Für Stein stellt die Grenzerfahrung des Sterben-Müssens ebenso wie für Heidegger eine Begegnung mit der eigentlichen Berufung dar. Nur im Gegensatz zu Heidegger versteht sie dies nicht als Entschlossenheit, die die Möglichkeit wahren Seins darauf reduziert, die Tatsache, ins Nichts gehalten zu sein, zu ertragen, während dies doch zugleich alle Wahrheit weiter an die Nichtigkeit des Daseins kettet. Für Stein kommt es nicht auf die »Berufung zum Tode« an, sondern auf die »Berufung zum ewigen Sein«, die gerade in der Erfahrung der eigenen Nichtigkeit nach dem Sinn der Positivität fragt und fragen muss, eine Positivität, die über die Nichtigkeit des Daseins hinausliegt. Dieser Zug zum positiv Gegebenen wird in der differenzierten Analyse der Angst deutlicher.

Heidegger selbst unterscheidet zwischen der Furcht und der Angst und wie bereits gezeigt, stellt die Furcht vor diesem und jenem eine uneigentliche Form der Angst vor der eigenen Endlichkeit und dem drohenden Nichtsein dar. Diese Unterscheidung referiert Edith Stein zwar, legt aber den Schwerpunkt auf eine vertiefte Untersuchung der Angst, die sie nochmals ausdifferenziert. Die Unterscheidung Steins orientiert sich am Seinsbegriff, der im Gerichtetsein der Angst verwendet wird, die einmal auf den Verlust gegebener Güter und einmal auf das Sein zum Tode selbst geht. Für Heidegger liegt die Angst darin, das eigene Sein nur als das Sein zum Tode haben zu können, während

²² Damit ist weder eine nachträgliche Reflexion auf die Sterblichkeit noch eine mögliche theoretische Antwort gemeint; die Frage nach dem »Was dann?« stellt sich in der Erfahrung der Nichtigkeit unmittelbar motiviert ein. Ob ihr dann reflexiv ein Recht zugestanden wird oder nicht, ist eine andere Frage.

die Angst vor dem Verlust des Seins nur der Spiegelreflex dieser Daseinsangst ist. Aber für Stein korrespondiert der Angst vor der Nichtigkeit die Angst um das positiv sich gebende Sein.

»Die Angst als solche versteht sich selbst nicht. Heidegger deutet sie zugleich als Angst *vor* dem eigenen Sein und als Angst *um* das eigene Sein. Bedeutet dabei ›Sein‹ beidemale dasselbe? Oder richtiger: ist es dasselbe am Sein, wovor und worum man sich ängstigt?«²³

Stein unterscheidet zwischen dem, wovor das menschliche Leben Angst hat, und dem, worum sich die Existenz ängstigt. Das Ich ängstigt sich vor seinem Nichtsein, »[d]as, wovor man sich ängstet, ist das Nichtsein-können, das eben durch die Angst bezeugt wird: sie ist die Erfahrung der Nichtigkeit unseres Seins.«²⁴ Wie lässt sich diese Angst näher erläutern? Das Dasein hat Angst davor, dass es nicht sein kann, dass es mit existenzieller Gewissheit auf den äußersten Widerspruch seiner selbst zugeht. Tod und Sterben sind als Durchbrechung und Auflösung der Erfahrungskontinuität etwas radikal Neues, zu dem es keine Erfahrungsparallele geben kann. Allein das radikal Neue des Todes »legitimiert« die Angst vor dem Ende. Doch wie die phänomenologische Untersuchung erweist, ist aller Seinssinn in der Sinngebung des Seins zu suchen und damit die Seinslosigkeit zwangsläufig der Absturz in die Nacht der Sinnlosigkeit. Die Existenz hat Angst vor ihrem Ende, weil es im Widerspruch zu jedweder möglichen und wirklichen Sinngebung steht, die doch ihre eigene durchgängige Verlaufsform darstellt. Oder deutlicher: In der sich ankündigenden Vernichtung allen Sinns lässt sich kein Sinn finden.²⁵

Dieser Angst vor der Seinslosigkeit stellt Schwester Benedicta die Angst um die positive Lebensfülle gegenüber:

»Das, worum man sich ängstet und zugleich das, worum es dem Menschen in seinem Sein geht, das ist das Sein als eine Fülle, die man bewahren und nicht lassen möchte – das, wovon in Heideggers ganzer Daseinsanalyse nicht die Rede ist und wodurch sie doch erst Grund und Boden gewinnen würde. Wenn Dasein einfach Nichtsein wäre, dann wäre keine Angst vor dem Nicht-sein-können und

²³ EES, 473.

²⁴ Ebd.

²⁵ Daran wird auch erst ersichtlich, was für eine wortwörtlich furchtbare Verneinung der Sinnlosigkeit dem Suizid vorangehen wird, wenn nur das Nichtsein dem Sein noch Hoffnung geben kann, sich in einem Akt der Verzweiflung oder der Rache zu behaupten.

um das Seinkönnen möglich. Beides ist möglich, weil menschliches Sein Anteil an einer Fülle ist, von der ständig etwas entgleitet und etwas gewonnen wird: Leben und Sterben zugleich.«²⁶

Das Dasein hat nur deshalb Angst vor seinem Nichtsein, weil es seinem Sein Sinn abgewinnen kann und positive Horizonte der Erfüllung des Guten, Wahren und Schönen erfährt, die das Ich erfüllen und dem Existieren Geschmack und Freude verleihen. Diese Erfahrungen des Wertvollen motivieren die Sorge um den möglichen Verlust des Wertniveaus und das Bemühen zu seiner weiteren Steigerung.

»Aber es ist doch wohl kein Zufall, dass er [Heidegger; T.M.] den Namen ›Sorge‹ dafür gewählt hat, dass andererseits in seinen Untersuchungen kein Raum ist für das, was dem menschlichen Sein Fülle gibt: Freude, Glück, Liebe. Das Dasein ist bei ihm entleert zu einem Laufen aus dem Nichts ins Nichts. Und doch ist es die Fülle, die erst recht verständlich macht, warum es dem Menschen ›um sein Sein‹ geht.«²⁷

Die Angst vor dem Verlust des Wertvollen und die Angst um ihre Bewahrung und Bewährung im Lebensganzen kann erst die Angst vor der Seinslosigkeit erklären, da es ohne diese affirmativen Erfahrungen schlicht weder Grund noch Motiv gäbe, das eigene Seinsende und damit die äußerste Sinnlosigkeit abzuwehren. Aber ist dann nicht auch die Furcht um dieses oder jenes berechtigt? Diese – hier zugegebenermaßen rhetorisch gestellte – Frage nach der Legitimität der Furcht gerade im Hinblick auf die Angst um das Dasein und seinen Sinn und Wert führt geradewegs zur größeren Frage nach dem Verhältnis von verfallenem und eigentlichem Sein.

b) Verfallenes und eigentliches Dasein

Wenn für Heidegger das Dasein von der Sorge um sein Sein geprägt ist, und zwar einerseits die Freiheit hat, sein Leben zu entwerfen und entwerfen zu sollen, aber doch als geworfener Entwurf ein Dasein zum Tode ausmacht, dann wirft diese Analyse das Problem auf, warum dieses Dasein zum Tode und das heroische Standhalten im Angesicht der Endlichkeit überhaupt erst durch die Daseinsanalyse aufgewiesen werden müssen. Warum leben nicht alle Menschen im Bewusstsein ihrer

²⁶ EES, 473.

²⁷ Ebd., 479.

Berufung zum Tode? Hierauf antwortet Heidegger mit der Beschreibung der Verfallenheit an das Man, in dem die Eigentlichkeit verloren geht und einem oberflächlichen Leben in der Furcht um dieses und jenes und durch die Ablenkung im Gerede »geopfert« wird. Die fundamentalontologische Daseinsanalyse Heideggers formuliert auf diese Weise eine strenge Kritik am sozialen Leben und an der Konventionalität des vergemeinschafteten Daseins. Die anderen sind laut Heidegger hauptsächlich Quellen der Ablenkung und des Verlusts eigentlicher Existenz. Darin spiegelt sich meines Erachtens bereits der negative Fokus der Analyse der Angst, die das Positive der Geworfenheit – wir können es als (Seins-)Geborgenheit paraphrasieren – als Motivation der Angst um das Dasein und die darin erfahrene Wertigkeit außer Acht lässt oder geringschätzt. Und wenn Heidegger nicht bei der Vereinzelung des Daseins stehen bleibt, sondern durchaus Formen des Mitseins kennt, kann der heroische Daseinsindividualismus durchaus als eine zentrale Schwachstelle des Denkens Heideggers gelten – Lévinas sollte bekanntlich seine Kritik an dieser Stelle ansetzen. Anstatt diese Schwachstelle im Kanon mit der jüngeren Phänomenologie auszubuten, will ich ganz im Gegenteil die Stärke und Relevanz der Position Heideggers im dialektischen Durchgang durch die Kritik Edith Steins aufzeigen.

Zunächst unterzieht Schwester Benedicta die Beschreibung des Man der Kritik, welches sie für notwendig und natürlich erachtet, weil die soziale Verfasstheit und das Empfangen aus dem gemeinschaftlichen Umfeld zur personalen Entwicklung notwendig vorausgesetzt sind, denn »[s]einsmäßig ist der Mensch gleichursprünglich Einzelner und Gemeinschaftswesen, zeitlich aber beginnt sein bewusstes Einzelleben später als das gemeinschaftliche«²⁸. Der Mensch als Entwicklungswesen und Sein im Werden kann gar nicht anders, als in eine ihn prägenden und tragenden Sozialität eingewoben zu sein, da ein Entwicklungsprozess sonst gar nicht zustande käme. Deshalb lässt sich vom Man nicht pauschal als einer Verfallsform handeln, »[d]as Mitsein als solches ist nicht unecht«²⁹. Das Man darf laut Stein nicht mit der *Verfallenheit an* das Man verwechselt oder identifiziert werden. Vor allem kann das Dasein sich nicht ins Man flüchten, wenn ihm seine Berufung noch nicht bewusst geworden ist. Denn nach Heidegger gilt: »Der Einzelne

²⁸ Ebd., 468.

²⁹ Ebd.

flieht [...] vor seinem eigensten und eigentlichen Sein, das ein einsames und verantwortliches ist, in die Gemeinschaft[.]»³⁰ Fliehen kann der Mensch aber nur vor dem, was ihm im weitesten Sinne bewusst ist und wozu er in der Verantwortung des eigenen Daseins berufen ist. Von Flucht kann »erst gesprochen werden, wenn der einzelne einmal zu seinem eigentlichen Sein und zum Bewusstsein seiner Verantwortung erwacht ist«³¹. Schließlich weist Stein auf eine erneute Einseitigkeit der Heideggerschen Analyse hin:

»Nicht das Leben in Gemeinschaft als solches und das Sichführenlassen als solches ist Verfall, sondern das unterscheidungslose Mitmachen auf Kosten des eigentlichen Lebens, zu dem man berufen ist, unter Überhörung des Gewissensrufes.«³²

Damit wird auch ersichtlich, dass Stein nicht auf eine oberflächliche Gemeinschaftsharmonie oder einen schlechten Kommunismus oder Kommunitarismus abzielt, sondern die Gefahr der Verfallenheit beziehungsweise des Abfalls von der eigenen Berufung zur Verantwortlichkeit deutlich im Blick behält. Auch für die Patronin Europas stellt das Hören auf den Gewissensruf zum eigentlichen Sein ein unverzichtbares Moment der Selbstwerdung und der individuellen Entfaltung dar. Ihre Eigentlichkeit kann die Person nur gewinnen, wenn sie sich in der kritischen Distanz einer existenziellen Besinnung auf die Vorgaben der Gemeinschaft bezieht:

»Die Person ist ebensosehr zum Gliedsein wie zum Einzelsein berufen; aber um beides auf ihre ganz besondere Weise, »vom innersten« her, sein zu können, muss sie erst einmal aus der Gefolgschaft heraustreten, in der sie zunächst lebt und leben muss. Ihr eigenstes Sein bedarf der Vorbereitung durch das Mitsein mit andern, wie es seinerseits für andere führend und fruchtbar sein soll.«³³

Gerade an dieser Stelle wird die fundamentale Verschiedenheit des nihilistischen Seins zum Tode und des affirmativen Seins zum Leben erkennbar. Die Zielgestalt der Steinschen Besinnung ist nicht die Abgrenzung von der Gemeinschaft, die als Verfallene zugleich verworfen wird, sondern die erneute Ausrichtung auf die Gemeinschaft und der Dienst an ihrer sozialen Eigentlichkeit durch den Dienst an der jewei-

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ebd., 470.

³³ Ebd., 468.

ligen Entwicklung zur Identitätsbildung.³⁴ Dieser Unterschied ließe sich auch als Frage an Heidegger formulieren: Was ist mit der Verantwortung *für* die Gemeinschaft und die Entwicklung einer verantwortlichen, einer eigentlichen Gemeinschaft – und sei sie auch eine Gemeinschaft zum Tode?

Stein unterscheidet also zwischen dem Man, das eine unverzichtbare Vorbedingung der personalen Entfaltung und der eigentlichen Lebensführung ausmacht, und dem Man, das in der Tat eine Gefahr für das Überhören des Gewissensrufes darstellt. Auch für Stein stellt die Besinnung auf das eigentliche Sein und damit auf seine Endlichkeit eine zentrale Instanz der Selbstwerdung dar, allerdings unter dem Vorzeichen des Dienstes an der Gemeinschaft auch und gerade dort, wo sie Verfall zeitigt. Damit holt Schwester Benedicta erneut die positiven Seinserfahrungen und die bejahenswerten Momente des Gegebenen ein und integriert in einer affirmativen Weise die Heideggerschen Analysen zur Uneigentlichkeit. Abschließend gilt es, die Frage nach dem Sinn des zeitlichen Seins, das sich im und für das Dasein bekundet, in seinem Verhältnis zum Augenblick der Ewigkeit zu erörtern.

c) Zeitlichkeit und der Augenblick der Ewigkeit

Da für Heidegger das Dasein ein Sein zum Tode darstellt und nach Steins Dafürhalten das menschliche und somit endliche Sein mit dem Sein schlechthin identifiziert, spielt die Bedeutung der Zeit den Dreh- und Angelpunkt der Frage nach dem Sinn des Seins. Wenn nämlich der Sinn des Seins nur im Endlichen zu finden ist, muss sich der Seinsinn für dasjenige Sein, dessen Sein darin besteht, die Sinnfrage zu stellen, von dieser Endlichkeit her bestimmen. Der Zukunft kommt dann die tragende Rolle in der Sinngebung und der Akzeptanz der Berufung zum Tode zu. An dieser Überbetonung der Zukunft entzündet sich erneut Steins Kritik, da sie die Schönheit des Moments übergeht, den Erfüllungscharakter der Zukunft erkennt und schließlich auch den Beständigkeitscharakter der Vergangenheit nicht beachtet.³⁵ Auch hier wirft Stein Heidegger eine einseitige Analyse des Zeiterlebens vor. Nimmt man die Bedeutung der Seinsangst hinzu, erweist sich wiederum

³⁴ Hieran wird auch ersichtlich, dass die Neigung Steins zu pädagogischer Reflexion keinen Paradigmenwechsel ihres Interesses anzeigt, sondern dass sie die Konsequenzen aus ihrer Seinsphänomenologie für die konkrete Erziehungsarbeit zieht.

³⁵ Vgl. ebd., 480.

die Gegenwart als das stärkere Motiv gegenüber der noch zukünftigen Sterblichkeit. Stein betont dann auch, dass die Angst im alltäglichen Dahinleben gerade keine dominante Rolle für das In-der-Welt-Sein spielt, sondern vielmehr die Illusion des festen Seinsbesitzes bestimmend ist.

»Die Angst wird freilich durchschnittlich nicht das beherrschende Lebensgefühl. Sie wird es in Fällen, die wir als krankhaft bezeichnen, aber normalerweise wandeln wir in einer großen Sicherheit, als sei unser Sein ein fester Besitz.«³⁶

Die Sterblichkeit entgeht dem alltäglichen Bewusstsein und der Mensch hält sich für autark und selbstherrlich. Bei ehrlicher Reflexion hingegen wird das Ich seiner Nichtigkeit gewahr, darin stimmen die beiden Denker überein, aber Stein geht über Heidegger hinaus, da sich das Ich in der Erkenntnis seiner Nichtigkeit zugleich im Sein erhalten erfährt.

»Denn der unleugbaren Tatsache, dass mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetztes ist, entspricht die andere ebenso unleugbare Tatsache, dass ich trotz dieser Flüchtigkeit bin und von Augenblick zu Augenblick im Sein erhalten werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerhaftes umfasse.«³⁷

Sein und Nichtsein stehen sich nicht als zwei unbewegliche Alternativen gegenüber, sondern die Erfahrung der Nichtigkeit und der möglichen Seinslosigkeit verweisen auf das Sein, das das Ich stets im Sein erhält. Stein versteht diese *creatio continua* als Gabe und Beschenktwerden:

»Mein Sein, so wie ich es vorfinde und mich darin finde, ist ein nichtiges Sein; ich bin nicht aus mir selbst und bin aus mir selbst nichts, stehe jeden Augenblick vor dem Nichts und muss von Augenblick zu Augenblick neu mit dem Sein beschenkt werden.«³⁸

Dieses Sein als Beschenkt-Sein wiederum interpretiert die Patronin Europas als aus dem ewigen Sein Gottes mitgeteilt, wobei sich Gott gerade in der Mitteilung des Seins an das aus sich selbst nichtige und

³⁶ Ebd., 59; vgl. 474: »Und in dem rein natürlichen und gesunden ›Lebensgefühl‹, dem vortheorietischen Seinsverständnis, das zum menschlichen Sein als solchem gehört, ist unbeschadet der Angst die Seinsicherheit so stark, dass man den Tod nicht glauben würde, wenn es keine anderen Bezeugungen gäbe.«

³⁷ Ebd., 59.

³⁸ Ebd., 57f.

flüchtige Sein kundtut: »Ich stoße in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins.«³⁹ Die Seinsaffirmation, die Erfahrung des Gehaltenseins in einem umfassenderen Seinsganzen, stellt Edith Stein wiederum nicht naiv oder blauäugig der Daseinsanalyse Heideggers und der Berufung zum Tode gegenüber. Vielmehr bildet der Zugang Heideggers eine gleichsam dialektische Negation, die durchdacht und durchlebt sein muss, um zu der Erfahrung und auch zur denkerischen Reflexion des göttlichen Seins vorzustoßen. Die Analyse der Nichtigkeit und der existenziellen Vereinzelung gilt es in einer ehrlichen Besinnung durchzuführen, um sowohl der Uneigentlichkeit des Man zu entkommen und in der Suche nach der individuellen Berufung der Gemeinschaft zu dienen als auch um zur Verwiesenheit auf das Ewige Sein zu stoßen. Es gilt, mit Stein die Geborgenheit aus der Geworfenheit herauszuerkennen und so Einblick in die Unerzwingbarkeit des eigenen Daseins zu gewinnen. Dieses erste Ergebnis gilt es in einer kritischen Auswertung systematisch zu erweitern.

3. SYSTEMATISCHE AUSWERTUNG: PRIMAT DER FÜLLE UND ANTHROPOLOGIE DER SÜNDE

Die Kritik Edith Steins ist bis hierher als philosophische Auseinandersetzung um den Sinn des Seins entlang terminologischer Wegmarken Heideggers wiedergegeben worden. Doch Steins Kritik geht tiefer, denn sie zielt auf einen theologischen Kern. Für Schwester Benedicta stellt Heideggers Daseinsanalyse nämlich eine Reflexion der sündigen Seinssituation des Menschen dar. Gerade hierin liegt meines Erachtens der besondere Wert der Reflexionen und der Kritik Steins, die anthropozentrische Seinsfrage Heideggers mit der hamartiologischen Frage nach der Ablehnung Gottes zu verknüpfen. Oder vereinfacht gesagt: Die Anthropozentrik Heideggers ist in sich eine Denkform der Sünde,

³⁹ EES., 60. Vgl. Stein, Edith: *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, in: ESGA, Bd. 10, eingeführt und bearbeitet von Hans Rainer Sepp, Freiburg i. Br. 2005, 17: »Kann etwas anderes meinem hinfälligen, von Punkt zu Punkt nur an echte Existenz rührenden Sein Halt geben als das wahre Sein, in dem nichts von Nichtsein ist, das, aus sich allein keines anderen Haltes fähig und bedürftig, unwandelbar steht? Und gibt die Hinfälligkeit meines eigenen Seins nicht selbst Gewissheit – nicht bloß von der Idee, sondern von der Realität dieses reinen, wahren, »absoluten« Seins?«

weil in ihr die Ablehnung Gottes theoretisch explizit wird und der Mensch sich an Gottes Stelle setzt.⁴⁰

»Ich weiß für die Seinsweise, die er ›Dasein‹ nennt und für das menschliche Sein schlechthin ausgibt, keinen besseren Ausdruck als ›unerlöstes Sein‹. Unerlöst ist sowohl das, was er als verfallendes, alltägliches Sein, wie das, was er für das eigentliche Sein hält. Das eine ist die Flucht vor dem eigenen Sein, das Ausweichen vor der Frage: Sein oder Nicht-sein. Das andere ist die Entscheidung für das Nichtsein und gegen das Sein, die Ablehnung des wahren, eigentlichen Seins. Damit ist ausgesprochen, dass das menschliche Sein als solches verzeichnet ist, trotzdem in seine letzten Tiefen hinabgeleuchtet wurde.«⁴¹

Das unerlöste Sein, von dem Stein hier spricht, ergibt sich aus jenen zwei großen Momenten, die Heideggers Daseinsanalyse prägen, nämlich der Verfallenheit an das Man und der Entschlossenheit als Sein zum Tode. Inwiefern lassen sich beide Momente als Denkform der Sünde auffassen? Die Flucht vor der Eigentlichkeit lässt sich zugleich als Flucht vor der Berufung zu echter Verantwortung und einer Übernahme des innersten Gewissensrufs verstehen. So kann die Flucht in das Man, die Flucht in Indifferenz und Mitläufertum, durchaus als verfallen und als Charakteristikum der Sünde verstanden werden: Das Individuum versteckt sich hinter Lärm und Konvention vor seiner göttlichen Berufung. Aber nicht nur die Flucht in das Man, sondern auch die Flucht vor der Gemeinschaft müssen als bleibend sündige Bewegung des Daseins erkannt werden. Die Gemeinschaft als das Ziel der individuellen Lebensberufung wird in der Sünde verstellt, da sie nicht länger *als Ziel* erfasst und im größeren Zielhorizont vergöttlichter Gemeinschaft angestrebt wird.⁴² Damit aber, dass sich das Dasein der Gemeinschaft durch deren Desavouierung pauschal entzieht, kann es auch sich selbst nicht als zur Liebe berufenes und um der Liebe willen geschaffenes Sein bejahen, insofern Liebe immer nur in Beziehung mög-

⁴⁰ Vgl. EES, 463: »Insofern ist der Mensch aber doch als ein kleiner Gott aufgefasst, als dass menschliches Sein als ein vor allem anderen ausgezeichnetes Sein in Anspruch genommen wird und als das Sein, von dem allein Aufschluss über den Sinn des Seins zu erhoffen ist.« Inwiefern zwischen einem methodologischen und einem inhaltlichen Anthropozentrismus zu unterscheiden wäre, kann hier nicht geklärt werden. Wenn aber das Sein Gottes aus der Nichtigkeit des Ichs zur Geltung kommt, kann auch Stein dieser – phänomenologisch ohnehin primären – Zugangsweise nicht entbehren.

⁴¹ Ebd., 480.

⁴² Zur vergöttlichten Gemeinschaft bei Stein vgl. ebd., 427–441.

lich ist und die wohlwollend-bejahende Haltung in der Beziehung ein Grundmerkmal der Liebe darstellt. Über Heidegger hinaus tritt der Nihilismus also nicht notwendig *expressis verbis* zu Tage, sondern liegt ebenso in der Flucht in das Man wie auch in der Ablehnung des konstitutiven Wir-Bezugs einer jeden Person. Nihilismus erweist sich in der mangelnden Affirmation der Gemeinschaft, in der und für die das Individuum leben soll. Heideggers Daseinsanalyse eröffnet somit einen doppelten Blick auf die Sünde, die Sünde als Uneigentlichkeit und die Sünde als Individualheroismus, der sich von der Gemeinschaft ausschließt.

Die Seinsentschlossenheit oder die Berufung zum Tode kennzeichnet wiederum eine Fluchtbewegung, nämlich die Flucht vor demjenigen Sein, das das eigene Sein trägt, es meint die Flucht vor Gott. Und doch lässt sich sagen, dass Heidegger das Ziel zwar zum einen gänzlich, zum anderen aber nur haarscharf verfehlt, denn schließlich ist das endliche personale Dasein tatsächlich zum Seinsverlust berufen, nämlich zum Seinsverlust durch Hingabe.

»Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit. Wer sich so gänzlich unbekümmert um sich selbst – um seine Freiheit und um seine Individualität – der Gnade überantwortet, der geht eben so – ganz frei und ganz er selbst – in sie ein.«⁴³

Der sündhaften Struktur des gefallenen oder eben mit Heidegger: des geworfenen Daseins begegnet Stein mit der theozentrischen Ausrichtung des Menschseins auf Gott hin. Das ewige Sein wird so zum tragenden Grund, in dem sich das Endliche als Endliches verströmen und loslassen kann, weil es in ihm eine Geborgenheit hat, die auch durch den Tod nicht zerstört werden kann. Damit wendet sich Stein zugleich gegen den Heroismus der Entschlossenheit, dem Tod ins Angesicht zu blicken und sich als Dasein zum Tode zu ertragen. Diesen Heroismus gegenüber der nihilistischen Sinnlosigkeit versteht Stein als Trotz: »Er will die Angst durch Trotz vertreiben und bohrt sich dabei immer tiefer in sie hinein.«⁴⁴ Die Anthropologie der Sünde kann in dreifacher Hinsicht expliziert werden: Erstens als Flucht vor der göttlichen Berufung zum ewigen Leben, zweitens als Flucht vor der Gemeinschaft als dem inneren Ziel der Berufung und drittens als Flucht vor dem tatsächlichen Seinsverlust, zu dem die Hingabe der Gottes- und Nächstenliebe auffordert.

⁴³ FG, 30. Ergänzen Zitat KW.

⁴⁴ FG, 30.

Hier lässt sich allerdings die kritische Rückfrage an Stein stellen, ob ihre theozentrische Antwort nicht ihrerseits ein erneuter Versuch ist, das Sein zu sichern und der Nichtigkeit durch theoretische Konstrukte oder das Opium des Glaubens zu entgehen. Verliert Stein nicht das Sein in der Wahrheit, zu dem Heideggers Daseinsanalyse anleiten will, wenn sie das ewige Sein an der Todesschwelle positioniert? Dieser Einwand göttlicher Seinssicherung scheint mir mit Blick auf Edith Stein aus mindestens zwei Gründen wenig stichhaltig zu sein. Zum ersten gelangt sie durch die »Nacht des Todes« und im Angesicht der Nichtigkeit zur Begegnung mit dem ewigen Sein, das als tragender Grund eben in der Nichtigkeit aufleuchtet. Anders formuliert setzt Stein das Göttliche nicht in einem theoretischen Akt »hinter« dem Tod an, sondern rekurriert auf die Unmittelbarkeit der Tatsache, dass sich das ins Nichts gehaltene Dasein doch gleichzeitig im Sein gehalten und bewahrt weiß. Zum Zweiten fordert gerade ihr Denken die Hingabe als eine wirkliche Entleerung, als die Herausforderung, auf sich selbst zu verzichten:

»Dem Seienden, das zum Vollbesitz seines Seins gelangt ist, ›geht‹ es nicht mehr ›um‹ sein Sein. Und umgekehrt: in dem Maß, in dem es von der verkrampften Gespanntheit der Sorge um die eigene Existenz übergeht in die Gelassenheit und Gelöstheit der selbstvergesenen Hingabe an das ewige Sein, in eben dem Maß wird schon sein zeitliches Sein vom ewigen erfüllt.«⁴⁵

Die Hingabe ist keine Hingabe, wenn sie um einer erneuten Zweckrelation willen geübt wird. Wenn der Mensch »sein Leben hingibt, *um* es zu gewinnen«, wenn also der Seinsgewinn zum Zweck der Hingabe und der Liebe wird, dann findet gerade keine Entleerung der Seele statt, in die Gott seine Gnade einströmen lassen könnte. Dieser doppelte Zusammenhang von echter, zweckfreier Liebesgabe und dem Durchgang durch die Erfahrung der Nichtigkeit stellt Sein besonders in der *Kreuzeswissenschaft* heraus, in der die dunkle Nacht der Seele im Kontext von Gnade und Freiheit, von Glaube und mystischer Schau thematisiert werden. Vor allem liegt in der Hingabe ein Lern- und Entwicklungsprozess:

»Wenn Gott sich ihr [der Seele, T.M.] in der mystischen Vermählung hingibt, dann lernt sie Gott in einer Weise kennen, wie sie ihn vorher nicht gekannt hat und auf keinem anderen Wege kennenlernen kann;

⁴⁵ EES, 479f.

sie hat also noch gar nicht so wie jetzt gewusst, wem sie ihren Willen hingibt, und welche Hingabe der göttliche Wille von ihr verlangen wird.«⁴⁶

Selbst wenn das ewige Sein anfänglich als Verschleierung des Daseins zum Tode verstanden würde, erforderte die echte Gottesbeziehung ein Loslassen dieser Sorge, um im Prozess der Annäherung an Gott überhaupt erst zu lernen, wer Gott ist und was Hingabe bedeutet: einen erneuten Durchgang durch die eigene Nichtigkeit und Ohnmacht. Das ewige Sein lässt sich im Sinne Steins also nicht als Trostpflaster abtun, sondern muss als Ziel und Motiv der Herausforderung begriffen werden, das eigene Leben für Gott und die Gemeinschaft hinzugeben, wohingegen gerade die Flucht vor dieser Hingabe das uneigentliche Dasein der Sünde kennzeichnet.

Steins Ansatz eröffnet die Möglichkeit, den Blick auf die konkrete Fülle des Seins zu erweitern, wie sie sich – in phänomenologischer Einstellung anschaulich – im erfüllten Konkretum des Erlebens gibt. Diese Erweiterung, die von der schlichten Erfahrung ausgeht, verweist dann wiederum auf den Primat der Wertfülle vor der Verlusterfahrung. Damit wird erneut nicht das göttliche Sein gesichert, sondern die Wertigkeit des Seienden anerkannt, die auch für das eigene Dasein gelten muss und die zur Hoffnung seiner Bewahrung motiviert. Das endliche Sein fordert als Wertvolles die Hoffnung seiner ewigen Bewahrung. Systematisch betrachtet, ist die Seinsbejahung gewiss sinnvoller als der Nihilismus. Zunächst kann die affirmative Haltung die Evidenz der beständigen Werterfahrungen konstruktiv einbeziehen, kann z.B. die Erfahrungen der Liebe und der Freude in Denken und Existenz inkorporieren und muss sie nicht – wie Heidegger dies tut – wegleugnen oder verschweigen. Die Werterfahrungen überwiegen die Angst um den Verlust des Lebens oder die Berufung zum Tode und so gibt die Wertfülle allein einen Ausgangspunkt, den Sinn des Seins zu erfassen. Dies wird im Verlust identitätsbildender Werte ersichtlich und kann insbesondere im Tod des geliebten anderen zur Geltung kommen. Edmund Husserl hat dies in einem Nachlassmanuskript folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

»Der Tod ist ein niemand zu ersparendes Unglück, ich meine nicht der eigne [sic!] Tod, sondern der Tod des Geliebten. Und jeder hat

⁴⁶ Stein, Edith: Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz, in: ESGA, Bd. 18, neu bearbeitet und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD, Freiburg i. Br. 2013, 150.

(normalerweise) Menschen, die er als nahe Verwandte oder als Freunde, als verehrte Vorbilder und dgl. liebt. Verluste geliebter Menschen können den Lebenswillen auf Tiefste erschüttern. [...] In gewissen Fällen, wie in denen der innigsten und tiefsten Liebesneigung, hat der Tod den Charakter der absoluten Vernichtung des ganzen Lebenswertes; der Liebende ist mit seinem ganzen Sein und Leben in dem des anderen aufgegangen, hat sich ganz und gar hingegeben, und mit dem fremden ist das eigene mitvernichtet.«⁴⁷

Was aus diesen Zeilen hervorgeht, ist das Vorkosten des Todes im Verlust geliebter Menschen, mit denen der Mensch einen Lebenszusammenhang hergestellt hat. Der Tod wird hier vorweg erfahren und führt zu einer Entwertung des Wertekosmos. Wieder kann keine Rede davon sein, das Sein im Rückgriff auf die Gottesidee sichern zu können, wenn die Liebe als Verlorene zur Hoffnung ihrer ewigen Bewahrung drängt.⁴⁸ Die Liebe in ihrer bleibenden Bedeutung, wie sie Trauer und Verlust erfahren lassen, zu leugnen, indem nicht an ihrem ersehnten Ewigkeitscharakter festgehalten würde, hieße letztlich die Verleugnung des eigenen geteilten Lebens und führte in die Lebenslüge. Erfahrene Werte und personale Werte zumal verlangen Ewigkeit und auch diese Forderung geht aus der Erfahrung der Vernichtung hervor, der aber nicht das letzte Wort zugestanden werden darf, weil dies eine letzte Sinnlosigkeit der auf Sinn angelegten Bewusstseinsverläufe und der Vernunft bedeutete und so deren innerste Selbstwidersprüchlichkeit aufwies.

4. ERTRAG

Die Kritik Steins an Heideggers Fundamentalontologie, so lässt sich zusammenfassen, erweist die Notwendigkeit der Explikation des Nihilismus, wie Heidegger sie durchführt, um zu einer existenziellen Hermeneutik des endlichen Seins durch das Nichts zum ewigen Sein Gottes und zum Sein in der Wahrheit zu gelangen. Entscheidend bleibt dabei, der Nichtigkeit zwar ungeschminkt ins Auge zu schauen, ohne Tod und Nichts zu den daseinsbeherrschenden Themen des Lebens werden zu lassen oder sie als solche Prinzipien zu setzen. Vielmehr er-

⁴⁷ Hua XLII, 508.

⁴⁸ Wie bereits die Frage nach dem »Was dann?« ist auch diese Hoffnung auf Bewahrung nicht im Sinne eines prädikativen Urteils, sondern zunächst als Konsequenz des Motivationsverlaufs zu betrachten (s.o. Anmerkung 22).

möglichst gerade die Begegnung mit der Nichtigkeit das bleibend waltende, alles Endliche in sich tragende Sein zu erfassen. Stein zeigt diesen Weg zum ewigen Sein mit phänomenologischen Analysen und vernünftigen Argumenten auf. Zunächst spielt das alltäglich erfahrene Gute eine größere Rolle als die einstige Vergänglichkeit und motiviert als *hic et nunc* gegebene Wertfülle überhaupt erst die Angst um die erworbenen Güter und geteilten Beziehungen. Hier lässt sich die Seinsaffirmation unter dem Titel einfacher Daseinsfreude gegen nihilistische Verzweiflung oder die heroische Entschlossenheit zur Berufung zum Tode ins Feld führen. Darüber hinaus zeigt die Figur der Verfallenheit an das Man, dass die Negation wiederum zu kurz greift, da die Gemeinschaft dem eigentlichen Berufungsweg nicht nur zeitlich vorangeht, sondern auch das Ziel einer eigentlichen Gemeinschaft aus unterschiedener Selbstbestimmung vorzeichnet. Erneut bleibt die Besinnung auf das Eigenste entgegen den Konventionen des Mainstreams ein unverzichtbarer Schritt menschlicher Reife, um zur Seinsaffirmation im Modus des Wir, zur Gemeinschaftsbejahung zu gelangen. Schließlich gilt es, das Sein zum Tode in seiner tiefsten Bedeutung als Sein zur Hingabe in der Liebe zu entdecken. Seinssinn und Seinsverlust fallen in der Hingabe zusammen, die als Hingabe an Gott zur Erfüllung des entleerten Seins durch Gottes Gnade öffnet. Wenn Stein Heideggers Daseinsanalyse als Anthropologie der Sünde liest, als Flucht vor der Bestimmung zur Gottesliebe, zu Selbst-, Seins- und Gemeinschaftsbejahung, bleibt es wichtig zu beachten, dass das ewige Sein ebenfalls zu einem Modus der Seinssicherung und der Verdrängung der Nichtigkeit würde, wenn die Hingabe zu einer neuen Zweckrelation gemacht würde, die weiter in der Sorge um ihren Gewinn verharret. Auch in der Glaubenshingabe geht das Ja durch die Negation hindurch, jene Negation, die mit Schrift und Tradition auch Selbstverleugnung genannt werden kann und sich bleibend als gläubiger Zweifel niederschlägt.⁴⁹ Edith Steins direkte Art zu formulieren, der phänomenologische Drang zu den Sachen selbst und das Begriffsgerüst der neuscholastischen Terminologie mögen zuweilen ein solches Sichern des Seins wider die

⁴⁹ Unter gläubigem Zweifel verstehe ich im Unterschied zum Glaubenszweifel, der eine theoretisch-reflexive Infragestellung der *fides qua* oder *fides quae* bezeichnet, einen integralen Bestandteil des Glaubensvollzugs selbst, nämlich den Zweifel, »in der Gnade zu sein«, Gott als Gott zu lieben und in rechter Weise Antwort zu geben. Als biblische Referenzstelle für diesen gläubigen Zweifel können »Furcht und Zittern« aus Phil 2,12 angeführt werden: »Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil.«

Nichtigkeit nahelegen. Indes, Steins Weg in den Tod belehrt eines Besseren. Die Patronin Europas ging nicht nur bereitwillig ins Martyrium, sondern auch um der Versöhnung der Deutschen mit den Juden im Frieden Christi willen. Die Affirmation der sie bestimmenden Gemeinschaften führte sie zur Lebenshingabe um Gottes willen, zur Eintracht jenseits der letzten rationalistischen Negation, wie sie die Todesmaschinerie von Auschwitz bedeutete. Ihr Ja brachte ihr den Tod und im Ja sagte sie auch in der Hoffnung auf Gottes Leben Ja zum Tod. Es würde dieser Hingabe widersprechen, Heideggers Weg selbstgefällig auszuschlachten, statt ihn nur zu erwähnen. Er blieb in der Uneigentlichkeit: Heidegger überlebte durch die Kollaboration mit den Mördern und durch die Affirmation des völkischen Nihilismus der Nationalsozialisten. Er erwarb Ruhm und wurde zum Hauptgestirn der phänomenologischen Entwicklung im Nachkriegsdeutschland: Sein Nein erntete ihm Lebenszeit.

Daran wird auch ersichtlich, dass Seinsbejahung weder optimistisch noch blauäugig-naiv oder hedonistisch verstanden werden darf, sondern selbst eine Form höchster kritischer Eigentlichkeit menschlichen Daseinsvollzugs darstellt. Der Nihilismus ist mächtig, ist heute in vielem selbst eine Gestalt des Man; durch seine Negation hindurch zum Ja, zur Wertfülle, zum Wir und zum Ewigem vorzudringen, kann der Vernunft eine Einstimmigkeit geben, zu der das Nein des Nihilismus in bleibendem Widerspruch verharret. Die teleologische Struktur des Bewusstseins, Sinn und Einstimmigkeit aufzufassen, kann ein nihilistisches Denken unmöglich befriedigen. Der Tod gewinnt keinen Sinn aus sich und für sich. Aber das Leben hat einen Sinn, der den Sinn allen Seins in sich offenbart und auf eine ewige Fülle verweist.