

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

## VON DER GABE ZUM GEBER. PHILOSOPHISCHE ELEMENTE DER GOTTESERKENNTNIS EDITH STEIN

### I. KONTRASTBEZIEHUNG ZWISCHEN VERNUNFT UND GLAUBEN

#### **1. Vernünftigkeit des Glaubens: Bedeutung der Onto-Theologie**

Zwischen Philosophie und (monotheistischer) Theologie gibt es eine Kontrastbeziehung. Sie kann in zweierlei spannungsvoller Hinsicht gelesen werden: als komplementär, was die gemeinsame Denkgeschichte zumindest bis zur Aufklärung betrifft: Vernunft *kann* den Glauben stützen, denn seine positiven Vorgaben aus der Offenbarung können intelligibel oder luzide gemacht werden (wie die Auslegung des Logos durch die Patristiker bis hin zu Joseph Ratzinger zeigt). Dies gilt sogar und auch, was die Trinität angeht, die nicht irrational für das Denken ist, sondern in einer Verhältnisbeziehung erhellt werden kann, wie es noch Hegel vorlegt (freilich sollte dies nicht mit einer erschöpfenden Erklärung verwechselt werden).

Aber: Der Glaube provoziert auch die Vernunft und führt sie in Aporien, in Trans-Rationales, zuweilen weist er sie sogar ab als „Hure Vernunft“, wie die Reihe von Tertullian über Luther zu Kierkegaard und Leo Schestow zeigt. „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?“, so Tertullian; oder Kierkegaard in der Einleitung zu *Furcht und Zittern*: „Die Theologie sitzt geschminkt am Fenster und bietet der Philosophie buhlerisch ihre Dienste an“ – auf Hegels Aufhebung der Theologie in das absolute Wissen hin gesprochen.

Die erste Möglichkeit, die gegenseitige Kooperation, bezieht sich auf die Denkbarkeit, sogar die zwingende Denknötwendigkeit Gottes oder des Gottesbegriffs, im Sinne einer Onto-Theologie: Gott als Sein überhaupt „sichert“ die Möglichkeit von Wahrheit, von Sinn, von Güte. Die zweite Möglichkeit aber, der klare Kontrast zwischen Glaube und „bloßer“ Vernunft, fußt auf jenen Aussagen der biblischen Offenbarung, die auch, weil offenbart, querstehen zur allgemeinen Denkbarkeit, zu den regulativen Ideen einer Weltordnung im Bewußtsein. Denn: Die Erschaffung der Welt war nicht zwingend, die Erwählung gerade Abrahams oder des Volkes Israel als eines spezifischen Heilsträgers ist keineswegs notwendig zu denken, die Inkarnation des Sohnes in der geschichtlichen „Kleinteiligkeit“ eines Lebens an unbedeutendem Ort, in unbedeutender Zeit, sein Tod aufgrund eines ideologischen Prozesses sind für den historischen Blick kontingent. Schopenhauers Einwand ist zunächst berechtigt: „Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und allen Daseyns machen will, hat ein so schwaches Fundament, daß sie unmöglich bestehen kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen“<sup>1</sup>

## **2. Transrationalität des Glaubens: Aufdecken der Unvordenklichkeit des „Ereignisses“ durch eine Phänomenologie der Offenbarung**

Wie also kann man Offenbarungswahrheiten anders als positiv anstößig im Sinne des „Ecksteines“ lesen: Alles hätte anders kommen können, ethisch gesehen sogar kommen müssen, insbesondere wenn man an die abgründige Dramatik des Todes Jesu erinnert, deren schicksalhaftes Schwanken zwischen Zustimmung und Verweigerung von Seiten der religiösen Autorität Guardini mit Recht herausgestellt hat - auch Gott erlitt scheinbar Zufälliges und „Menschenmäßiges“<sup>2</sup> Ein Denken aus Kausalität oder metaphysischer Logik verbietet sich, jedenfalls aus geschichtlichem Ernst, dabei.

Daher: Anstelle eines dem Sein und der Ontologie verhafteten Gottesdenkens tritt *auch* eine Reflexion, die zwischen Vernunft und Glauben einen Punkt setzt. Theologie leistet mehr und anderes als Metaphysik. Religionsphilosophie, die dem Glauben in dieser seiner Eigengestalt nachdenkt, sollte diesem „anderen“ Gehör verschaffen: Nennen wir es mit einem geläufigen phänomenologischen Ausdruck „das Ereignis“, die „Gegebenheit“, sogar verschärft „die Gabe“ Sie tritt als ursprüngliches, ungeschuldetes Phänomen in Erscheinung, als unvordenklich, trans-kausal. Mit ihr ist die reine Bewußtseinsphilosophie aufzubrechen; auch die transzendente Subjektivität wird vor ein anderes, ein Sich-Zeigen gestellt, das sie nicht einfach wieder in den Zirkel des Selbstverständlichen rückbinden kann.

<sup>1</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena II: Über Religion*, § 182, in: ders., *Sämtliche Werke VI*, Wiesbaden 1947, 418.

<sup>2</sup> R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg (Werkbund) 1937) 3. A. 1940, 15.

Mystische Erfahrung kann durch solcherart Phänomenologie der Gabe freigelegt werden: als eine Theorie des Erscheinenden, das den Angesprochenen überrascht, ihn zu einem Hingegebenen an die Gabe macht. Das Subjekt ist damit nicht einfach als helles, in sich autonom verwurzeltes, als selbstmächtiges zu denken, sondern als vor ein Licht gebrachtes, in eine Reduktion des Selbstverständlichen, sogar in eine „Blendung“ (wie beim Austritt aus Platons Höhle), die zu einem Nicht-Erkennen, zu einem Verlust der Selbstmächtigkeit führt.

In dieser Weise läßt sich an Edith Stein mit der Methode der phänomenologischen Freilegung des „Ereignisses“ herantreten, der Selbst-Gabe des Unvordenklichen. Auf der Seite des Subjektes, des Mystikers, trifft man dabei phänomenologisch auf eine aller Aktivität vorgängige Passivität oder „Nächtigkeit“ des Erkennens. Entzieht sich mystisches Erleben damit der Darstellung oder dem reflexen Urteil? Dies gerade nicht.

## II. EDITH STEIN: FREILEGUNG DES GABE-CHARAKTERS DES DASEINS

Um diesen Komplex weiter aufzufächern, sei eine fast unbekannte Analyse der Phänomenologin und Husserl-Schülerin Edith Stein (1891-1942) herangezogen. In ihrem bemerkenswerten Aufsatz „Natur, Freiheit und Gnade“<sup>3</sup> von 1920-1922 legt sie die Konstitution der Person in verschiedenen Freiheitsstadien und der vorgängigen Unfreiheit offen und faßt darin paradigmatisch bisherige Positionen zusammen, wobei sie über die Kantische Philosophie und deren Aufklärungsstatus hinausgeht.

Notwendigkeit als Zustand naturgesetzlicher, unhintergebar Fixierung betrifft bei Stein sowohl Körper wie die kausal strukturierte Psyche, nicht aber die Seele des Menschen<sup>4</sup>. Auf der Ebene der Psychologie unterscheidet die Phänomenologin zwischen der *Psyche*, wie Freud sie ansetzt als naturbedingtes Phänomen, das *kausal* arbeite und kausal therapiert werden könne, und der umfassenderen *Seele*, die *motiviert* vorgehe. Eine phänomenologische Analyse der Seele darf daher ihre Naturbedingtheit keineswegs ausklammern, aber ihre Antriebskräfte wie Wille, Einfühlung, Charakter, sind nur über Motivation, über ein Angezogenwerden durch ein Ziel, zu erfassen. Die entspricht im übr-

---

<sup>3</sup> Bisher veröffentlicht unter dem irrigen Titel: *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, in: *Ediths Steins Werke* (ESW), hg. v. L. Gelber und R. Leuven, Freiburg/Louvain (Herder/Nauwelaerts) 1962, VI, 137–197. Im Folgenden wird unter dem richtigen Titel zitiert.

<sup>4</sup> Stein unterscheidet psychische Kausalität als Gegenstand der Psychologie und seelische Motivation als Gegenstand der philosophischen Anthropologie; vgl. STEIN, *Psychische Kausalität*, in: dies., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“, hg. v. Edmund Husserl, V, Halle 1922, <sup>2</sup>Tübingen 1970, S. 1–116.

gen einer Alltagserfahrung von „Freiheit zu“, die sich gerade in der Wahlmöglichkeit, also einer Motivation für etwas Bestimmtes, ausdrückt.

Zu den physischen Bedingtheiten zählen etwa die Unterworfenheit unter Schwerkraft, Raum, Zeit, Wachstum, Alter und Tod. Dazu treten beengend die psychischen Verankerungen in Trieb und Affekt, in vitale und letale Anlagen, die nur höchst eingeschränkt willentlich zu beeinflussen sind, wo vielmehr Unfreiheit und Wehrlosigkeit lasten. Zur allgemeinen tritt die individuelle Bedingtheit: Persönliche Anlagen, unrichtige Erziehung, mangelnder Lebens- und Wachstumsraum, gesellschaftliche Schranken geben einen geschichtlichen Widerstand vor, der willentlich nur wenig überwunden werden kann. Pessimismus, zumindest Skepsis, ob Freiheit überhaupt möglich sei, entstammen der menschlichen Nähe zum Tier. Natur ist als Natur das Unfreie. Sie prägt nicht nur, sondern versiegelt in Hut, Gehäuse, Bindung; negativ gelesen in Grenze, Bemächtigung, Unfreiheit<sup>5</sup>

Das „Reich der Freiheit“ analysiert Stein als Gegenüber zur Natur, wesentlich als einen Vollzug des Geistes, nämlich als Selbstverhältnis des Menschen. Das Austreten aus dem bloßen Dasein als Vorhandensein beginnt mit der Reflexion: als Selbsterkenntnis, unterscheidbar in Selbstbesitz und Selbstdistanz. Dieser Gang in die eigene Mitte ist jedoch phänomenal ein Gang in die eigene Leere, denn tatsächlich ist nach Stein damit nur ein „Punkt“ gewonnen, der Punkt des Selbst, unbeeinflusst von der geschilderten naturhaften Abhängigkeit (die damit nicht aufgehoben ist). Stein sieht bei Kant und Husserl jenen „Punkt der Freiheit“ reflektiert, in welchem das Subjekt in seiner Wendung zu sich selbst nicht mehr von fremden Inhalten und Nötigungen bestimmt wird: Die gewonnene Freiheit ist eine Freiheit von, im Sinne negativer Freiheit. Selbstgewinn also auf dem Boden von Weltverlust, denn die sich selbst gehörige Mündigkeit, das Nichtbestimmtsein von anderem ist zunächst ohne „Radius“ zu denken. „Das freie Subjekt - die *Person* - ist als solches gänzlich ins Leere ausgesetzt. Es hat sich selbst und kann sich selbst nach allen Richtungen bewegen und ist doch mit eben dieser absoluten Freiheit absolut in sich fixiert und zur Bewegungslosigkeit verurteilt“<sup>6</sup> Dennoch ist dieses In-Sich-Stehen mit der Möglichkeit des Wählenkönnens verknüpft, da es jenen Standort bezeichnet, von dem aus das materiale, naturhaft fixierte Ich reaktiv bearbeitet werden kann: in Annahme oder Ablehnung von dessen Gegebenheit durch freie seeli-

<sup>5</sup> E. STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 146. - Zeitgleich ist auch für Simone Weil (1909-1943) Schöpfung grundsätzlich nur unter der Signatur harter Notwendigkeit zu fassen. Sie ist in aller Schärfe zu begreifen als Fixierung, ja Crucifixierung des Weltalls (z. B. im „Chi“ des platonischen *Timaios*): Annagelung an Raum und Zeit, an Körperlichkeit, an das gesonderte Dasein. Die Inkarnation Jesu ist für Weil bereits der Anfang der Kreuzigung; in dieser wird am Ende nur offenbar, was am Anfang und immer schon gilt: daß Freiheit in der Welt der Materialität nicht greift. Vgl. S. WEIL, *Vorchristliche Schau*, übers. v. F. Kemp, München (Kösel) 1959.

<sup>6</sup> E. STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 139. Vgl. M. Buber, Heidelberg <sup>7</sup>1986, Reden über Erziehung, 26: „(D)ie Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum. Freiheit ist das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt.“

sche „Stellungnahmen“ Autonomie bedeutet damit präzise Mündigkeit in bezug auf sich selbst. Die selbstherrliche Person „kann gewisse seelische Regungen unterdrücken, gelegentlich oder *systematisch*, und andere unterstreichen und *pflügen* [...] Das ist *Selbstherrlichkeit* und *Selbsterziehung* [...] Sie kann unter den vorhandenen Möglichkeiten *ganz nach Belieben wählen*“<sup>7</sup>

Aus der Analyse wird deutlich, daß Selbstgehörigkeit noch nicht die entscheidende Gestalt von Freiheit ist. Schon in dem Wort steckt der Vorgang des Hörens, der zur Hörigkeit entgleiten kann. Sie wäre das von sich selbst besessene Leben, das nichts anderem Raum gibt, das bloße Ansichhalten, das sich nicht hergeben kann - jene *anima in se curvata* des Augustinus, die in sich selbst gravitiert<sup>8</sup> Das Stadium positiver Freiheit, für welches sich der negativ mündige Mensch letztlich zu entscheiden hat, muß daher dem Risiko des inneren Todes entkommen, dem mit sich selbst identischen Ich, jener Grundversuchung aller Emanzipation. Hier wird bei Stein die Freiheit der Relation griffig, die schon bei Augustinus und Thomas und gleichermaßen bei Guardini anklang: Freiheit als Identität und Zugehörigkeit. Jenseits von Emanzipation und Unterwerfung setzt Freiheit einen Urakt in Kraft: den Urakt der Teilnahme und Teilgabe. Stein nennt dieses Stadium der Freiheit den Aufenthalt im „Reich der Gnade“ oder der „Höhe“ Der freie Überschnitt dorthin ist freilich näherhin paradox, denn er scheint die Freiheit des Wählenkönnens einzubüßen und in ein passives „Befreitsein“ überzugehen. „Denn in das Reich der Höhe erhoben zu werden, bedeutet für die Seele ganz in sich hineingesetzt zu werden. Und umgekehrt: sie kann nicht bei sich selbst festen Fuß fassen, ohne über sich selbst [...] erhoben zu werden“<sup>9</sup> Relation nach oben bedeutet durchaus Freiheitsverlust, Sich-Führen-Lassen, sogar anstößigen Gehorsam: „von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht“<sup>10</sup> Die Schwierigkeit dieser Gedankenführung wird nicht dadurch gemildert, daß der Verzicht auf Freiheit selbst ein freier Akt ist. „Man müßte frei sein, um befreit sein zu können. Man müßte sich in der Hand haben, um sich loslassen zu können. [...] Das freie Subjekt muß also, um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können,

<sup>7</sup> STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 141.- Analog läßt sich das Wort von Walter Felsenstein verstehen: „Präzision auf der höchsten Stufe schlägt in Freiheit um. [...] Das Selbst ist die höchste Form der Präzision.“ Zit. nach U. BERKÉWICZ: Es hängt von uns ab, was wirklich ist. Zu Theorie und Vision des Regisseurs Walter Felsenstein, in: FAZ 10. 2. 1996.

<sup>8</sup> R. Guardini hat in diesem Kontext sehr früh auf die Gefahr der Selbsterziehung aufmerksam gemacht; vgl. ders., *Der religiöse Gehorsam* (1916), in: ders.: *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz (Grünwald) 1923, Anm. 2, 15f.: „Es widerspricht katholischem Geiste, viel von Persönlichkeit, Selbsterziehung usw. zu reden. Dadurch wird der Mensch beständig auf sich selbst zurückgeworfen; er gravitiert in sein eigenes Ich und verliert eben dadurch den befreienden Blick auf Gott. Die beste Erziehung ist, sich zu vergessen und auf Gott zu schauen, denn ‘wird’ und ‘wächst’ der Mensch in der göttlichen Atmosphäre. [...] Nichts zerstört die Seele so tief wie die Ethistik. Was sie beherrschen und erfüllen soll, sind die göttlichen Tatsachen, Gottes Wirklichkeit, die Wahrheit. Darin geschieht, was aller Erziehung Anfang und Ende ist, das Herausheben aus dem eigenen Selbst.“

<sup>9</sup> STEIN, *Natur, Freiheit und Gnade*, 138.

<sup>10</sup> Ebd.

sie - jedenfalls teilweise - aufgeben“<sup>11</sup>

Die „von andersher zu beziehende Fülle“ des Subjektes<sup>12</sup> verweist bei Stein wie in der bisher zitierten Freiheits-Tradition auf jene Wesensfreiheit, die sich selbst im Weggang von sich auf- hin realisiert. Sie realisiert damit ihre Wahrheit dasjenige, was sie in Überwindung vordergründiger Alternativen ist und sein soll. Übergabe als höchste Tat der Freiheit, Eigensein aus Beziehung, Selbstsein rezeptiv verstanden als Gabe - wie läßt sich dies denken?

### III. ALTERITÄT BEI EMMANUEL LEVINAS: GENOMMENWERDEN

Freiheit als *processio ad extra*, als Selbstgewinn im freiwilligen Hinausgehen nach außen und oben, wie bei Stein entfaltet, hat in den letzten Jahrzehnten eine Auslegung erfahren, die auf den ersten Blick das Erarbeitete zu negieren scheint: in der Theorie einer notwendigen, unabweislichen „Geiselnahme“ der eigenen Freiheit durch den anderen, eines erzwungenen Hinaustretens also. Oder läßt sich doch eine theoretische Berührung der beiden Konzepte nach einem zweiten Blick sehen?

Emmanuel Levinas (1905-1995), Denker dieser Geiselnahme durch Alterität, ist ein von der Schoa persönlich verschonter Jude, der aber seine Familie nach der Heimkehr aus deutscher Kriegsgefangenschaft ermordet fand. Aus dieser Erfahrung heraus entwarf er eine Ethik, die, auf dem Boden seines Judentums wurzelnd, mittlerweile weltweit Beachtung findet. Er kritisiert die abendländische Rationalität in bezug auf ihr Denken von Sein und Wesen<sup>13</sup>, dem die Achtung des Anderen oder Fremden schon reflexiv entgleist und entgleisen muß. „Wegen der ihm innewohnenden Gewalt bedürfe der glatte Faden des griechischen Freiheitsgedankens einer biblischen Komplikation. [...] Wir haben die große Aufgabe, jene Prinzipien auf griechisch zu sagen, die Griechenland nicht kannte“<sup>14</sup> Levinas stellt zur Klärung des Nichtgekannten zwei Metaphern in erkenntnistheoretischen Gegensatz: die Metapher des Odysseus, der nach der Wirnis ziellosen Umherstreifens doch zum heimatlichen Anfang zurückkehrt, und die Metapher Abrahams, der in das schlechthin Unbekannte, sperrig Heimatlose aufbrechen muß, einer fremden Stimme folgend - im reinen Gehorsam des Hörens<sup>15</sup> Welche „griechischen Prinzipien“ werden aber darin aufgeb-

<sup>11</sup> Ebd., 140.

<sup>12</sup> Ebd., 141.

<sup>13</sup> Vgl. E. LEVINAS, *Autrement qu''être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54), Den Haag <sup>2</sup>1978; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. T. Wiemer, Freiburg/München (Alber) 1991.

<sup>14</sup> Zit. nach S. SANDHERR, *Eine andere Postmoderne? Vielheit und Einheit bei E. Lévinas*, in: zur debatte 5(2004), 22.

<sup>15</sup> E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani, Freiburg/München (Alber) 1987 - Es sei hier an die Nähe von Levinas zu Kierkegaard („Furcht und Zittern“) erinnert, der ebenfalls an der Gestalt Abrahams das (Un-)Verhältnis

rochen? Abraham steht in einem asymmetrischen Verhältnis gegenüber einem „Befehl“ jenseits autonomer Subjektivität und Emanzipation, in einem Verhältnis des Empfangens und Erleidens anstelle des eigenen Tuns und Anzielens. Der Primat des Identischen wird vom Primat des Ereignisses zerstört. Damit wird unterstrichen, daß die Bestimmung des Subjekts nicht im Agieren, sondern im Sich-Zukommen-Lassen, im Außer-Kraft-Gesetztsein und sogar Überwältigtwerden besteht.

Vor der jüdischen Ur-Gestalt Abrahams wird Dasein als Geiselsein ausgelegt. Levinas setzt die Herausforderung, Beziehung als gegenläufig Einbrechendes, Verpflichtendes, ja Entmündigendes zu deuten: da sonst die Selbstherrlichkeit des Ich niemals, weder erkenntnis- noch geltungstheoretisch, ausgehebelt werden könne. Wie Abraham hat das Ich seine Freiheit an die Stimme des anderen, an die keiner Rechtfertigung bedürftige Alterität abzugeben; diese ist schon gerechtfertigt dadurch, daß sie schlichtweg das Andere ist. So wird das Subjekt endlich, was es seiner Etymologie nach längst schon ist: das Unterworfene. Seine vorgebliche Identität ist jener erkenntnishemmende Panzer, den es zu durchstoßen gilt. Seine Souveränität ist jene ethikhemmende Selbstgewißheit, an der jedes Tun selbstisch zugrundegeht. Identität kann in Zukunft nur noch heißen: einem anderen zu gehören.

Bei Levinas bleibt dieser andere strikt mundan - er bleibt die Übersetzung des ursprünglich göttlichen Rufes an Abraham in den menschlichen Ruf des jeweils Bedürftigen, in jenes Antlitz, das nur noch Schrei (nach mir, nicht überhaupt) ist. Die einzig legitime Form des Ich wird nunmehr das mit dem anderen trachtige Ich - maskuline Mündigkeit hat sich zu verlieren in die unmündige Weiblichkeit und Verletzlichkeit des Ich, in die vom anderen diktierte Weise des Seins. Fürsorge hat zu treten anstelle von Sorge um das Eigene - alles eklatante Verletzungen der Autonomie und ihrer Dignität. Am Ende dieses Freiheitsverlustes steht die völlige Kenose, die Entleerung des Anspruchs auf Selbstsein, Identität, Freiheit im gewohnten Sinn; die Odyssee endet nicht mehr zuhause. Die Metamorphose wird endgültig, der Herr wird Knecht.

Wo bleibt hier Freiheit? Nicht einfachhin die (gleichmütige) Wahlfreiheit, sondern mehr noch die Wesensfreiheit? Steins Analyse, welche die neuzeitlichen Konzepte zusammenfaßte, hatte das Aufgeben der Freiheit thematisiert, aber ein im Kern (im „Punkt“) autonomes Sich-Aufgeben. Die biblische „Komplikation“ durch Levinas hat Themen wie Selbstbesitz als unethisch aufgedeckt, als Ich-Okkupation fremden Terrains. Leben selbst wäre nicht aus der Verteidigung des Selbstseins heraus zu leben, sondern nur aus seiner Preisgabe, näherhin: aus seinem bereits angenommenen Preisgegebensein. Berühren sich die Analysen also tatsächlich im Entscheidenden nicht?

## IV SICH GEBEN ODER SICH NEHMEN LASSEN?

Levinas' Ansatz verdankte sich erkenntnistheoretisch dem Widerspruch gegen das anonyme, schicksalhafte Sein abendländischen Denkens: gegen ein „*il y a*“, „es gibt“. Zu Bewußtsein kommen heißt, ein Seiender werden im Widerstand gegen das Sein<sup>16</sup>. Wo dieses mythisiert und numinos wird (ein Seitenhieb auf Heidegger), wird es unentrinnbar, seinerseits herrisch, weil unansprechbar. Die Katharsis des Seinsdenkens gelingt nur in der Übernahme des Seins in das eigene Existieren („*existant*“) – in diesem Sinn ist auch bei Levinas die Subjektwerdung als Schritt zur Freiheit erforderlich. Allerdings handelt es sich um negative Freiheit gegenüber dem Anspruch eines indifferenten Seinsgeschicks. Aber dieser Schritt in die Freiheit wäre selbst nur Übernahme einer Seinsposition in die Ich-Position. So bedarf es einer weiteren Gegen-Kraft, welche jenes erneut herrische freiheitliche Positionieren unterläuft. Diese Gegen-Kraft entwindet die Freiheit. Das Entreißen des Selbst kann von diesem nicht vollzogen werden, denn es führt zur Ohnmacht des Selbst. Entreißen kann bei Levinas mit Metaphern des Gewalt und des Todes, aber auch mit Metaphern des Eros beschrieben werden.

Stein, demselben biblischen und phänomenologischen Kontext verhaftet wie Levinas, nimmt zwar den Akt der Übergabe eigener Freiheit durchaus als Akt an, kennt aber auch eine vergleichbare Passivität und Passion des Sich-abhanden-Kommens im Befreitsein. Dennoch bleibt sie beim Geben und Genommenwerden als im tiefsten gewollten und nicht erzwungenen Vorgängen. Levinas' Radikalität einseitiger Unterwerfung liest sie als gegenseitige, antwortende Unterwerfung, selbst im Bereich des Göttlichen: „An dem Tage, an dem Gott schrankenlose Macht über unsere Herzen haben wird, werden wir auch schrankenlose Macht über das seine haben“<sup>17</sup>. Ebenso kontrapunktisch: „Es ist das große Geheimnis der persönlichen Freiheit, daß Gott selbst davor Halt macht. Er will die Herrschaft über die geschaffenen Geister nur als ein freies Geschenk ihrer Liebe“<sup>18</sup>.

Hieran schließt sich ein Freiheitsverlust an – freie Hingabe eigener Freiheit. Man könnte mit und gegen Levinas geltend machen, daß das Antlitz des anderen mich niemals zur Selbstaufgabe fordern könnte, wenn es nicht seine Forderung evident – jenseits aller Erklärung – schon durch sein bloßes Erscheinen manifestierte. Allein das Erscheinen des anderen Antlitzes fordert ja zur Kenose (Entleerung) der Eigenmächtigkeit auf, und zwar ursprünglich, keiner Überset-

<sup>16</sup> E. LEVINAS, *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. A. M. Krewani und W. N. Krewani, Freiburg/München (Alber) 1997.

<sup>17</sup> E. STEIN, *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, in: *Werke* (ESW), hg. v. L. Gelber und M. Linssen, Freiburg (Herder) 1991, XI, 132f.

<sup>18</sup> E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in: *Werke* (ESW), hg. v. L. Gelber und R. Leuven, Freiburg (Herder) <sup>3</sup>1986, II, 144.

zung bedürftig, wie sonst hätte es appellativen und unmittelbaren Erfolg? Woraus aber gewinnt es seine Macht?

Leben im Vollzug seiner Lebendigkeit führt genau auf jenen Prozess, in welchem das Leben nicht „wie ein Raub“<sup>19</sup> an sich festhält, sondern sich überhaupt nur in der Entäußerung manifestiert. In der Sprache des Johannes-Evangeliums ist der Sohn in seinem Anderssein zum Vater - in seiner Rezeptivität ihm gegenüber - der Weggegebene, der die Liebe des Vaters als entäußerte empfängt und sie entäußert sowohl ihm wie den „Vielen“ weitergibt. Freiheit besteht hier ausschließlich in der Zustimmung zu diesem Prozess lebendiger Weitergabe und Weiternahme durch das Leben. Leben selbst, in dieser Prozessualität, ist die bezwingende Macht des lebensfordernden Antlitzes. Solange Leben sinnvoll als Selbstgabe und Annahme der Gabe phänomenologisch zu deuten ist, solange wird Leben als Verpflichtetheit, aber auch als Freudigkeit solcher Entäußerung anzusehen sein. Darin könnten die obigen Kontrapunkte aspekthaft anzutreffen sein: Levinas in der hartnäckigen Verpflichtetheit zum Sich-Nehmen-Lassen, Stein in der freien Freudigkeit des Sich-Gebens.

Für Stein entbindet die wirkliche Freiheit von der Sterilität der Selbstsicherung zur Fruchtbarkeit des Sichverschwendens. Denn ist der Freie „die Ursache seiner selbst“ (*liber est causa sui*), wie ihr Lehrer Thomas von Aquin formuliert, so ist er es in der Zustimmung zur Selbstverschwendung seines Lebens. Eigene Lebendigkeit wird freimachen zum Geben und Sich-Nehmen-Lassen von anderer Lebendigkeit. Darum ist „Weg nicht der Weg, den (man) sich nach Willkür wählt, sondern der Weg, den Gott ihn führt.“<sup>20</sup> Zum Abbild des Urbildes werden<sup>21</sup> gelingt nur in der real vollzogenen Selbsthingabe, die die Gestalt vollendeter Freiheit ist. Freiheit kann sich in Befreitsein umwandeln lassen: in Befreitsein durch Gott.

Edith Stein leistet eine bedeutende phänomenologische Freilegung: vom abstrakten „Sich-Gegebensein“ der Person zu ihrem Geber weiterzufragen. Kontextuell ist eine solche Freilegung in die biblische Grundierung eingebettet: daß sich *das* Ur-Leben als *der* Ur-Lebendige zeigt, der in der (mystischen) Begegnung eine je größere, sich tiefer entfaltende, sich selbst gewinnende Lebendigkeit verleiht. Was immer sich sonst in anderen Deutungen mystischen Erlebens in Metaphern des „Untergangs“, der „Verschmelzung“, gar der „Vernichtung“ formuliert, bleibt an solchen erhellenden Reflexionen zu prüfen, kann von ihnen vielleicht sogar lösend aufgesprengt werden.

#### **Slowa kluczowe/ Key words:**

filozofia i teologia daru, wiara i rozum

Philosophy and theology of gift, fides, ratio

<sup>19</sup> Phil 2, 6.

<sup>20</sup> ESW V, VIII.

<sup>21</sup> ESW XII, 52.