



HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

FREIHEIT IM BLICK AUF EDITH STEIN UND EMMANUEL LEVINAS

Freiheit der Leere und Freiheit der Fülle: Edith Stein

Um den Komplex Freiheit gedanklich aufzufächern, sei eine fast unbekannte Analyse Edith Steins (1891–1942), Phänomenologin der zweiten Generation und Husserl-Assistentin, herangezogen. In ihrem bemerkenswerten Aufsatz «Natur, Freiheit und Gnade»¹ von 1920–1922 legt sie die Konstitution verschiedener Freiheitsstadien und der vorgängigen Unfreiheit offen und fasst darin paradigmatisch bisherige Positionen zusammen.

Notwendigkeit als Zustand naturgesetzlicher, unhintergebar fixierter Fixierung betrifft bei Stein sowohl den Körper als auch die kausal strukturierte Psyche, nicht aber die Seele des Menschen.² Auf der Ebene der Psychologie wird demnach – im Blick auf William Stern und dahinter auf Freud – unterschieden zwischen der *Psyche* als naturbedingtem Phänomen, das *kausal* arbeite und entsprechend kausal therapiert werden könne, und der begrifflich umfassenderen *Seele*, die *motiviert* vorgehe. Psychische Kausalität ist daher Gegenstand der Psychologie, seelische Motivation ist Gegenstand der philosophischen Anthropologie. Eine phänomenologische Analyse der Seele darf ihre Naturbedingtheit zwar keineswegs ausklammern, aber ihre Antriebskräfte wie Wille, Einfühlung, Charakter sind nur über Motivation, über ein individuelles Angezogenwerden durch ein Ziel, zu erfassen. Dies entspricht im übrigen der schlichten Alltagserfahrung von «Freiheit zu», die sich gerade in der Wahmöglichkeit, also einer Motivation für etwas Bestimmtes, ausdrückt.

Zu den kausalen physischen Bedingtheiten zählen etwa die Unterworfenheit unter Schwerkraft, Raum, Zeit, Geschlecht, Wachstum, Alter und Tod. Dazu treten beengend die psychischen Verankerungen in Trieb und Affekt, in vitale und letale Anlagen, die nur höchst eingeschränkt willent-

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, 1989–93 Professorin für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Seit 1993 Professur für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden. Wissenschaftliche Beratung der Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) in 26 Bänden beim Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000–2010.

lich 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 von Wenigen überwunden werden kann. Dem entspringt ein Pessimismus, zumindest Skepsis, ob Freiheit überhaupt möglich sei: In den Bedingtheiten empfindet der Mensch seine 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.³

Das «Reich der Freiheit» analysiert Stein im 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, die unterscheidbar wird 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 der «Punkt» des Selbst gewonnen, 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.»⁴ 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 seiner Gegebenheit durch freie seelische «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*.»⁵

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.⁶ 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: Freiheit versteht sich als Identität und Zugehörigkeit. Jenseits von Emanzipation oder 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 Überschritt 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.»⁷ Relation nach oben bedeutet durchaus Freiheitsverlust, Sich-Führen-Lassen, sogar anstößigen Gehorsam: «von der Freiheit wird am Ort der Freiheit kein Gebrauch gemacht.»⁸ 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, sie – jedenfalls teilweise – aufgeben».⁹

Die «von andersher zu beziehende Fülle» des Subjektes¹⁰ verweist bei Stein wie in der bisher zitierten Freiheits-Tradition auf jene Wesensfreiheit, die sich selbst im Weggang von sich auf Gott 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 Gottesbeziehung, Selbstsein rezeptiv verstanden als Gabe – diese religiös angestoßenen Gedanken sind bei Stein philosophisch reformuliert.

Daher 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. «Die Wahrheit wird euch freimachen» läßt sich lesen als: Die Wahrheit eigener Lebendigkeit wird freimachen zum Geben und Sich-Nehmen-Lassen von anderer Lebendigkeit.

Freiheit in Form fremden Eigenstandes: das Konzept der Alterität bei Emmanuel Levinas

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. Er kritisiert die abendländische Rationalität in bezug auf ihr Denken von Sein und Wesen¹¹, weil diesem Denken die Achtung vor dem Anderen oder Fremden schon reflexiv entgleist und entgleisen müsse. «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.»¹² Levinas stellt zur Klärung des Nichtgekannten zwei Metaphern in erkenntnistheoretischen Gegensatz: die Metapher des Odysseus, der nach der Wirrnis 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.¹³ Welche «griechischen Prinzipien» werden aber darin aufgebrochen? 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 bedürfende 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 Wesenfreiheit? 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 Preisgebensein. Berühren sich die Analysen also tatsächlich im Entscheidenden nicht?

Freiheit: 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.¹⁴ 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.»¹⁵ 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.»¹⁶

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, zur Entleerung der Eigenmächtigkeit auf, und zwar ursprünglich, keiner Übersetzung 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»¹⁷ 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 lebenfordern- den 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 aspekthaf anzutreffen sein: Levinas in der hartnäckigen Verpflichtetheit zum Sich-Nehmen-Lassen, Stein in der freien Freudigkeit des Sich-Gebens.

ANMERKUNGEN

¹ Veröffentlicht unter dem irrigen Titel «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik», in: *Welt und Person* (Edith Steins Werke VI), hg. v. Lucy Gelber und Romaeus Leuven, Freiburg/Louvain (Herder/Nauwelaerts) 1962, 137-197. Zitiert wird nach dem richtigen Titel.

² Stein hatte in Breslau vier Semester Psychologie bei William Stern studiert und sprach eher negativ von einer «Psychologie ohne Seele». Vgl. STEIN: *Psychische Kausalität*, in: DIES., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hg. v. Edmund Husserl, Bd. V, Halle 1922, Tübingen ²1970, 1-116.



Freiheit bei E. Stein und E. Levinas

³ *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» (X) des platonischen *Timaios*): angenagelt an Raum, Zeit und Materie. 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. Friedhelm Kemp, München (Kösel) 1959.

⁴ *Natur, Freiheit und Gnade*, 139. Vgl. Martin BUBER, *Reden über Erziehung*, Heidelberg 1986, 26: «Die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum. Freiheit ist das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt.»

⁵ *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 Ulla BERKÉWICZ, *Es hängt von uns ab, was wirklich ist. Zu Theorie und Vision des Regisseurs Walter Felsenstein*, in: FAZ vom 10.2.96.

⁶ Romano GUARDINI hat in diesem Kontext sehr früh auf die Gefahr der Selbsterziehung aufmerksam gemacht, in: *Der religiöse Gehorsam* (1916), in: *Auf dem Wege. Versuche*, Mainz (Grüne-wald) 1923, 15f, Anm. 2: «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.»

⁷ *Natur, Freiheit und Gnade*, 138.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., 140.

¹⁰ Ebd., 141.

¹¹ Vgl. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica 54), Den Haag 1978; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München (Alber) 1991.

¹² Zit. nach Susanne SANDHERR, *Eine andere Postmoderne? Vielheit und Einheit bei E. Lévinas*, in: zur debatte 5 (2004) 22.

¹³ E. LEVINAS, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus 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 zum Absoluten erläutert, die Unmöglichkeit, den Befehl auch nur annähernd zu verstehen.

¹⁴ E. LEVINAS, *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. Anna Maria und Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München (Alber) 1997.

¹⁵ Edith STEIN, *Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte*, in: Werke (ESW), hg. v. Lucy Gelber und Michael Linssen, Freiburg (Herder) 1991, XI, 132f.

¹⁶ Edith STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, hg. v. Andreas Uwe Müller, Freiburg (Herder) 2006

¹⁷ Phil 2, 6.