

Bei sich daheim

Zum primordialen Vollzug des Wohnens nach Emmanuel Levinas

Ulrich Dickmann

Der Mensch braucht einen Ort, an den er sich vor den Unbilden der Natur und »der Welt da draußen« zurückzieht – ob in eine Höhle oder in ein Zelt, ein Haus, eine Wohnung. Eine Behausung zu haben gehört zu den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen, das Recht auf Wohnung ist ein Menschenrecht.¹

Doch die schlichte Feststellung eines existenziellen Bedürfnisses nach einem »Dach über dem Kopf« und die Tatsache, dass Menschen in allen Kulturen in Wohnungen, Häusern, Zelten etc. wohnen, können darauf aufmerksam machen, dass »Wohnen« ein Grundvollzug des Menschseins selbst ist. Wohnen zeigt sich als ein Phänomen, das zwischen zwei Ebenen zu oszillieren scheint und das folglich in zweifacher Weise erfasst werden kann: 1. durch Beschreiben des äußerlichen Befundes, dass der Mensch in einem vom »Draußen« abgegrenzten Raum wohnt, den er als vorfindlich gegeben aufsucht (Höhle) oder durch Kunstfertigkeit und Hand-Werk um sich herum herstellt (Zelt, Haus etc.); 2. durch den Blick auf die *Bedeutung* dieses Befundes, die dann verweist auf eine gewissermaßen »innere« Tatsache: dass der Mensch in seinem Verhältnis zur Welt nämlich in sich selbst einen »Ort« hat, der ihn daheim, zu Hause sein lässt. Anders gesagt: Weil der Mensch ein Wesen ist, das sich in seinem Verhältnis zu der ihm begegnenden Welt von dieser Welt selbst unterschieden weiß, sucht er Unterschlupf vor der Welt – in sich selbst, in seiner inneren Wohnung. Es gilt aber auch umgekehrt: Der Mensch erfährt sich gerade als unterschieden von der ihn umgebenden Welt, insofern er um ein Innen weiß, von dem aus Beziehung zur Welt überhaupt erst möglich wird. Dabei ist das äußere Heim letztlich nichts als die raum-zeitliche Signatur seines ursprünglichen Daheimseins in ihm selbst. Dieser wechselseitige Verweisungszusammenhang zwischen äußerer und innerer Behau-

¹ Vgl. Art. 25 der *Universal Declaration of Human Rights* von 1948.

sung legt eine philosophische Reflexion nahe. Er kommt dann in den Blick, wenn das philosophische Denken auf die jeweils in den äußerlichen Erscheinungsweisen zutage liegenden Bedeutungshorizonte unserer Erfahrung reflektiert, d. h., wenn die philosophische Reflexion Phänomenologie ist. Die phänomenologische Reflexion auf das Wohnen vermag – das soll im Folgenden gezeigt werden – auf dem Grunde menschlichen Seins diese *primordiale Erfahrung des Dabeimseins* zu entdecken und zu erschließen.² Die Ergebnisse solcher Reflexionen zeigen sich sodann als relevant für die Frage nach Laienspiritualität: Es wird nämlich zu zeigen sein, inwieweit in der Dimension des Wohnens das Menschsein auf eine Innerlichkeit verwiesen ist, die dem Menschen, der solchermaßen im Tiefsten mit sich selbst vertraut ist, einen eigenen Stand im Dasein ermöglicht. Zugleich ist diese Vertrautheit mit sich als Trennung von... aber eine Empfänglichkeit für... – und zwar eine Empfänglichkeit für eine Andersheit, die der Innerlichkeit bereits selbst eingeschrieben ist.

In seinem *Handbuch der Spiritualität* hat Kees Waaijman bei der Behandlung der spirituellen Grundform »Laienspiritualität« dem Wohnen resp. der Wohnung ein eigenes Kapitel gewidmet.³ Dass „für die Laienspiritualität [...] die Wohnung wesentlich“ ist,⁴ verdeutlicht er anhand eines Blicks auf die nomadische Zelt-Kultur der biblischen Patriarchenerzählungen im Buch Genesis sowie auf die städtische Haus-Kultur in den Psalmen und der Weisheitsliteratur des Ersten Testaments. Im Anschluss daran stellt Waaijman „die Wohnung als Innerlichkeit“ dar unter Rückgriff auf die von Emmanuel Levinas vorgenommene philosophische Phänomenanalyse in dessen erstem Hauptwerk *Totalité et Infini*.⁵ Diesen Faden möchte der vorliegende Beitrag aufnehmen und weiterspinnen, um damit zu einer Vertiefung dieses für ein spirituelles Verständnis von In-

² Zur Bedeutung der phänomenologischen Methode für die Reflexion auf primordiale Erfahrungen vgl. ULRICH DICKMANN: *Eros und Transzendenz. Levinas' Phänomenologie der erotischen Beziehung als Spur primordialer Spiritualität*, in: DERS. – KEES WAAIJMAN: *Beziehung* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 1), Schwerte 2008, 63-81, hier: 67f.

³ Vgl. KEES WAAIJMAN: *Handbuch der Spiritualität*, Bd. 1: Formen, Mainz 2004, 66-76.

⁴ EBD. 66.

⁵ Vgl. EBD. 73-76.

nerlichkeit wegweisenden phänomenologischen Ansatzes von Levinas beizutragen.

Genießen in Selbstvergessenheit

Die Ausführungen über das Wohnen und das Haus finden sich fast genau in der Mitte von *Totalität und Unendlichkeit*.⁶ In diesem Werk geht der Philosoph der Konstitution von Subjekthaftigkeit nach, so wie sie sich im Spannungsfeld des als Totalität aufgefassten Seins und der Unendlichkeit des Anderen ereignet. Das Phänomen des Wohnens markiert in diesem Prozess der Konstitution des menschlichen Subjekts genau jene Schnittstelle zwischen der Innerlichkeit des Ich und seinem (tätigen und geistigen) In-der-Welt-Sein.

Die Aussagen zum Wohnen schließen an die phänomenologische Beschreibung des Genießens an:⁷ Levinas geht es darum, im allgemeinen, alles umschließenden und alles in sich absorbierenden Sein etwas auszumachen, das sich von diesem Sein unterscheidet, insofern es sich auf sich selbst bezieht. Gemeint ist ein ichhaftes Selbstsein, das in Differenz tritt zum Sein und das sich gegenüber dem Sein behaupten kann. Das Genießen bildet hierzu – phänomenologisch betrachtet – eine Vorstufe, die sich als Moment eines ersten Bewusstseins beschreiben lässt: Im Genießen der Nahrungsmittel etwa (alles kann letztlich genossen werden) ist der Genießende in wohliger Unmittelbarkeit – der Genießende ist nichts anderes als dieses Genießen selbst. Auch die Genuss-Mittel selbst sind nicht präsent. Levinas spricht davon, dass wir es hier lediglich mit den Eigenschaften der Genuss-Mittel zu tun haben, ihren Qualitäten: „Man badet [im ...] Element“ (185f.).⁸ Dieses Baden als Eingelassen-Sein bedeutet zweierlei: Zum einen ist hier (noch) nicht von ei-

⁶ Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani (Alber Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1987, 217ff. – Das Werk erschien in französischer Erstauflage 1961.

⁷ EBD. 179-216. – Vgl. dazu ULRICH DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 16), Tübingen – Basel 1999, 206-216.

⁸ Die Seitenzahlen im Text verweisen hier und im Folgenden auf LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*.

nem Ich-Bewusstsein zu sprechen. Der Genießende weiß nichts von sich. Zum anderen sind die Mittel des Genusses (noch) nicht als Objekte eines Ich-Bezuges im Blick. Sie sind keine *Gegenstände*, da noch keine klare Abgrenzung zwischen Subjekt und Objekt (des Genusses) zu Bewusstsein gekommen ist. Es herrscht vielmehr reine Unmittelbarkeit, Eingetaucht-Sein einzig und allein in die Qualitäten der genossenen (Nahrungs-)Mittel.

Erst der Umstand, dass das Genießen endlich ist, führt zu einer ersten Differenz Erfahrung: Das, was im Genießen selbst fraglos zur Verfügung stand, wird mit einem Mal unsicher, zufällig, entzieht sich, weil das Genuss-Mittel aufgezehrt ist. Diese Erfahrung bereitet den Boden für das Bewusstsein von etwas *als* etwas, das von einem Ich unterschieden ist. Und diese Erfahrung ist immer mit einem Zeitfaktor verbunden: Mir wird bewusst, dass erstens der Genuss vergänglich ist und dass ich zweitens vorsorgen muss für die Zeit nach dem unmittelbaren Genuss. Ich muss die Dinge erarbeiten und in meinen Besitz überführen, sie als Vorräte anlegen, damit ich sie für das Genießen zur Verfügung habe. Das, was sich angesichts des Endes des Genießens als Ernüchterung anschließt, ist zugleich der Umschlagpunkt, an dem drei Koordinaten des Menschseins in Erscheinung treten: 1. *Zeit* wird erfahren als Sorge um die Zukunft. 2. *Dinge* kommen als Dinge (Gegenstände) zu Bewusstsein. 3. Das Bewusstsein eines *Ich* als Ich im Unterschied zu der von mir unterschiedenen Dingwelt stellt sich ein.

Behausung – Bedingung aller Tätigkeit

An dieser Stelle führt Levinas nun den Begriff „habitation“ ein, der sowohl den Vollzug des „Wohnens“ wie auch die substantivisch verstandene „Wohnung“ meint.⁹ Das Wohnen verweist, wenngleich nicht in *erster* Linie, auf einen Zweck im Sinne des Heideggerschen »Zeugs«, also auf dasjenige »um zu...«, das der Zweckgerichtetheit einer menschlichen Intention entspricht (wie der Bleistift seine Bedeutung daher erhält, zum Schreiben zu dienen). In diesem Sinne ist ein „Haus“ (maison) natürlich zum Wohnen da und gehört zur

⁹ Vgl. dazu LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 217, die Anmerkung z) des Übersetzers.

„Welt der Objekte“ (218). Es gibt jedoch eine tiefere Bedeutung des Hauses im menschlichen Leben:

„Die bevorzugte Rolle des Hauses besteht nicht darin, Zweck der menschlichen Tätigkeit zu sein, sondern darin, ihre Bedingung und in diesem Sinne ihr Anfang zu sein.“ (217)

Wie kann das Haus Bedingung aller auf die Welt gerichteten Tätigkeit sein, als da sind: die geistige Aktivität des Denkens und der Vorstellung (von Welt und ihren Gegenständen) sowie die praktischen Vollzüge des Bearbeitens (von Welt und ihren Gegenständen)? All diese Tätigkeit setzt das voraus, was Levinas „Sammlung“ (recueillement) nennt (217). Und genau diese Sammlung, von der alle geistigen und praktischen Vollzüge ihren Ausgang nehmen und Welt für mich überhaupt erst als Welt in Erscheinung treten lassen, ist eine ursprüngliche Behaustheit des Menschen:¹⁰

„Der Mensch verhält sich zur Welt wie jemand, der zu ihr von einem privaten Bereich her gekommen ist, von einem Zu-Hause, in das er sich jeden Augenblick zurückziehen kann.“ (218)

Dieses Wohnen ist ein Bei-Sich, ein „Bei-sich-zu-Hause“ des Ich (42.164) – das französische »chez soi« drückt dieses Ineinander von Bei-Sich und Im-Haus als Zu-Hause treffend aus. Es ist das gerade Gegenteil jener Heideggerschen Geworfenheit des Menschen ins Sein.

Leiblichkeit als Bleibe

Dabei muss zunächst bedacht werden, dass Levinas das Ich immer in seiner konkreten Leiblichkeit vor Augen hat. Als Leibliches hat das Ich einen Körper, der in der Welt ist und sich mit seinen Sinnesorganen auf diese Welt bezieht. Zugleich jedoch ist es von der Welt bedroht – nicht zuletzt weil die Ausgesetztheit des Körpers Abhängigkeit (z. B. von Nahrung) und Verletzlichkeit (insofern er verwundbar ist, krank wird, dem Alterungsprozess unterliegt)

¹⁰ Dass Levinas formuliert, diese Sammlung „vollzieht sich als Haus“ (218), macht auf das Ineinander von Wohnung und Wohnen, von innerweltlichem Ding zum Wohnen und innerlichem Wohnen, selbst aufmerksam.

meint. Weil Leib mehr ist als Körper, nämlich das komplexe Zu- und Ineinander von Körper und Ich, ist auch das Ich als leibliches In-der-Welt-Sein gerade selbst ausgesetzt.

Und doch bedeutet Leiblichkeit gerade auch, dass das Ich, wie-wohl in Beziehung zur Welt und in sie hinein ausgesetzt, zugleich von ihr getrennt, bei sich ist. Es vermag sich von der Welt zurück-zuziehen und damit seine Ausgesetztheit zu unterbrechen. In dieser Ambivalenz von leiblich-sinnlicher Bezogenheit auf die Welt und ihre Gegenstände und der Trennung von Welt und Gegenständen liegt eine zentrale Bedeutung des Begriffs »Wohnen«, der nicht ohne diese Dimension der Leiblichkeit verstanden werden darf: Das Ich ist in der Welt, kann sich aber nur als es selbst auf sie beziehen, wenn es nicht vom Elementalen »draußen« ständig übermannt wird. Gegen die Absorption ins anonyme Sein, gegen die Geworfenheit und das Ausgeliefertsein an die Welt eröffnet sich dem Ich der Freiraum des Wohnens bei sich – in einem grundlegenden Sinne: Der Leib badet nicht mehr nur in den Elementen (wie im Genuss), die ihm stets auch zur Bedrohung werden können, sondern er ist zugleich immer schon das, „was *bleibt* (demeure), d. h. was wohnt“, ja, er ist selbst eine „Bleibe“ (194). Obgleich abhängig von den Gegenständen der Welt, die mein Körper zum Leben braucht, bin ich doch zugleich auch souverän: Der Leib ist mein „eigener Leib (corps propre)“ (237 u. ö.).

Ort und Innerlichkeit

Der Begriff »Bleibe« oder das »Bleiben« bezeichnet am Ich sowohl einen substantivisch gedachten Referenzpol wie auch verbal die Weise, bei sich zu sein. Dieses Ineinander scheint zudem eine zeitliche Dimension aufzuweisen: Es bleibt etwas im Strom der Zeit, das als identifizierbarer Ich-Pol dem Vergehen Einhalt gebietet. Andererseits legt sich hier der Gedanke einer In-sich-Ständigkeit eines Bewusstseins nahe: Aus dem Heran- und Zurückfluten der Elemente im Strom anonymen Seins erhebt sich ein Selbststand, der sich als ein erster Selbstbezug behaupten kann. Es handelt sich hierbei um die phänomenologische Vorstufe von Selbstbewusstsein und auch um die Vorstufe eines Bewusstseins von etwas als etwas (Be-

wusstsein von einem Gegenstand). Als solche Vorstufe ist dieses Bewusstsein kein rein geistiges Phänomen, sondern leiblich vermittelt.

Es geht hier also um den leiblich begriffenen Grenzbereich zwischen Innerlichkeit des Ich und Außenwelt. Gerade an dieser Grenze ist das Phänomen des Hauses angesiedelt und bedeutet den Schnittpunkt von Außen und Innen in einer Gleichzeitigkeit, die auch ein Oszillieren beinhaltet:

„Gleichzeitig draußen und drinnen, geht er [der Mensch; U. D.] hinaus, indem er eine Intimität verlässt. Andererseits öffnet sich diese Intimität in einem Haus, das in diesem Draußen steht.“ (218)

Sprechend ist an späterer Stelle die Formulierung, das Haus sei der „Vorhof des Inneren“¹¹ (224), dasjenige also, was zugleich den Zugang und die Abtrennung markiert zu dem, was dahinter gehütet wird, zu demjenigen, was nicht »von dieser Welt« ist.

Die Bleibe als Ort der Sammlung des Ich bedeutet gerade nicht, dass – so eine idealistische Position – das Selbstbewusstsein sich selbst hervorbringt und alle Gegenstände des Bewusstseins konstituiert. Vielmehr verweist sie darauf, dass die Verortung eines Ich bereits vor diesen geistigen Konstitutionsleistungen gegeben ist. Damit ist der ebenso einfache wie alles andere als selbstverständliche Gedanke ausgesprochen, dass alles Wahrnehmen und Denken einen Ort braucht, an dem es sich vollziehen kann. Die leibliche Lokalisierung der Sammlung verweist natürlich zum einen darauf, dass es ein physisches Substrat des Denkens und der Wahrnehmung gibt: das Gehirn. Tiefer, d. h. nach innen gewendet, bedeutet diese Lokalisierung in *meinem Leib* jedoch, dass dem Ich in ihm selbst ein Raum offen steht – ein Ort, an den es sich vor der Welt zurückzieht und von dem aus es sich auf die Welt bezieht. Nur dieses Bei-Sich, diese Behaustheit in sich selbst, macht es überhaupt möglich, der Welt gegenüberzutreten als etwas von der Welt Unterschiedenes. Diese Verortung, die Levinas als Sammlung begreift, geht allen Vollzügen von Bewusstsein und Denken voraus bzw.

¹¹ Ist es Zufall, dass diese Formulierung den Gedanken an den architektonischen Aufbau eines Tempels aufruft – oder auch an den Nartex, den Vorraum in romanischen Kirchen, der den von draußen, von der Straße Kommenden aufnimmt und zum Eintreten in den sakralen Innenraum einlädt?

liegt ihnen zugrunde. Auch der Gedanke, mit dem das Subjekt seine Verortung denkt, ist gegenüber der Tatsache der Verortung selbst „nachträglich“¹², insofern alles Denken den Ort schon voraussetzt, an dem es denkt:

„Der Ort geht über das Wissen hinaus, über das Denken und die Idee, in die das Subjekt nachträglich das Geschehen des Wohnens [...] einschließen möchte“. (218)

Und hier schließt sich der Kreis der Reflexion: Dass der Mensch in einem Gebäude wohnt, ist letztlich nichts anderes als der in Raum und Zeit, d. h. außerhalb der Innerlichkeit der Sammlung, sich manifestierende Widerhall dieser subjektiven Behaustheit des Ich. Das Haus als Objekt, als Gebäude, ist mit anderen Worten letztlich die Hypostasierung des ursprünglichen Bei-Sich des Ich, die äußere Gestaltwerdung dieses inneren Bei-Sich in Raum und Zeit. Dass beide – objektives Haus und Innerlichkeit des Ich – einander im Begriff des Wohnens, der Bleibe, der Sammlung durchdringen, nimmt der phänomenologischen Analyse jedoch nicht die Möglichkeit der Differenzierung: Das Erste ist die Innerlichkeit, deren Verobjektivierung in der konkreten Wohnung nach-vollzogen werden kann. Levinas formuliert:

„Weil das Ich existiert, indem es sich sammelt, sucht es empirisch Zuflucht in einem Haus. Das Gebäude erhält diese Bedeutung einer Bleibe erst von der Sammlung her.“ (220)

Wenn die Sammlung im innerlichen Daheim solchermaßen dem konkreten Haus phänomenologisch vorausliegt, dann ist damit zugleich eine Relativierung jeglicher Sakralisierung von empirischen Orten verbunden. Levinas ist hier kompromisslos: Die Bleibe nimmt den »heiligen Hainen« und der Sakralisierung des Bodens jede Berechtigung.¹³ Mit diesem Gedanken wendet sich Levinas ebenso gegen Martin Heidegger wie implizit gegen die nationalsozialistische Blut-und-Boden-Ideologie. Das Heilige erschließt sich nicht von einem äußeren Ort her, sondern ausgehend vom Wohnen der Innerlichkeit. Vielleicht findet sich hier ein Echo der ur-

¹² Hervorh. U. D.

¹³ Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Le Livre de Poche. Série Biblio-essais, Bd. 4019), Paris 51990, 325.

sprünglichen Erfahrung derjenigen, die sich mit ihrem Stammvater verbunden wissen, der „ein heimatloser Aramäer“ war (Dtn 26,5).¹⁴ Der Gott der Patriarchen des Ersten Testaments zog mit diesen, und er bedurfte keines lokal begrenzten, spezifischen Ortes, an dem ausschließlich er in Erscheinung treten und verehrt werden konnte.¹⁵

Die eigentliche Beheimatung des Menschen, so das Zeugnis des jüdischen Selbstverständnisses, liegt in der Innerlichkeit begründet und ist nur mittelbar auf die objektive Wohnstatt bezogen. Das einzelne Subjekt hat eine Heimat (und ein Heimatrecht) unabhängig von der geografischen Ortsgebundenheit. Statt sich wie im Paganismus mit seinen Naturgottheiten der begütigenden mütterlichen Erde zu ergeben und sich so in die Natur einverleiben zu lassen, hat der Mensch in seinem Wohnen eine gesicherte Position, einen geschützten Raum, an dem er der an sich fremden und bedrohlichen Natur eine erste Souveränität entgegensetzt, die ihm den Ausgriff auf Welt als zu gestaltende ermöglicht. Diese „Extraterritorialität“ (216) stellt Levinas dem „Aberglauben des Ortes“¹⁶ entgegen.

Einkehr bei sich

Die Sammlung ist ein ursprüngliches Geschehen, das noch vor der Beziehung des Ich zu anderem in der Welt geschieht, ja, gerade deren Bedingung ist. Denn bevor ich zu etwas anderem in Beziehung treten kann, sei es geistig oder praktisch, muss ich von mir selbst ausgehen können, um so diesem anderen gegenüberzutreten. Das Ich muss also in die Lage versetzt werden, sich aus der Unmittelbarkeit des genießenden Eingetauchtseins in die Elemente zu lösen und sich auf sich selbst stellen zu können, um so überhaupt erst als ein Ich im Unterschied zu... in Erscheinung zu treten. Levinas

¹⁴ Vgl. LEVINAS: *Difficile liberté*, 33.

¹⁵ Dass auch das Erste Testament kultische Orte der Anwesenheit Gottes kennt, dazu siehe u. a. in diesem Band die Ausführungen zu Jakob in Bethel im Beitrag von WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER: *Homo habitans*. – Die Zerstörungen des Jerusalemer Tempels und die Diasporasituation haben im Judentum dazu geführt, dass bis heute die Erinnerung an den mitziehenden Gott Abrahams stärker kultiviert wurde.

¹⁶ LEVINAS: *Difficile liberté*, 325.

spricht an dieser Stelle des Gedankengangs von „einer größeren Aufmerksamkeit auf *sich* selbst“ (220). Mit dem Akkusativ „*sich*“ – zusätzlich kursiv gesetzt – ist genau jener Referenzpol gemeint, der die Sammlung bedeutet: Es geht um ein Sich-Zurückziehen. Wohin? – In sich selbst hinein. Was dort wartet, ist das *Sich* der Reflexion. Auch wenn Levinas den Begriff hier nicht einführt: Es kündigt sich das ursprüngliche Geschehen einer Selbstvermittlung an, das als Selbstbewusstsein bezeichnet wird. Die durchaus bildlich vorstellbare Bewegung eines Ich, das sich in sich selbst zurückzieht wie bei der Einkehr ins Innere des Hauses, lässt nachvollziehen, wie Selbstbewusstsein sich einstellt: als Sich-zurück-Beugen (Re-flektieren) des Ich auf sich selbst.

Der springende Punkt ist, dass Selbstbewusstsein immer eine vermittelte Zweierheit ist: Zweierheit von Ich und Sich. Bemerkenswert ist nun, dass sich diese Dualität auch in Levinas' Analyse des Wohnens findet: Das Ich kehrt bei sich ein und findet dort keinen leeren Raum vor. Es wird dort *von jemandem erwartet*. Eine kalte Leere der Wohnung (der Innerlichkeit) wäre kein guter Tausch gegen das selbstvergessene, genüssliche Baden im Element, das sie daher nicht zu unterbrechen imstande wäre. Wer würde sich nicht lieber wieder in die animalisch-naturhafte Extase verlieren, statt die Einsamkeit einer verlassenen Wohnung aufzusuchen? Hat das Bewusstsein des Ich jedoch diese naiv-vegetative Stufe in seinem Konstitutionsprozess verlassen, sich also über die Unmittelbarkeit zu den Elementen erhoben, wie kann es dann sein, dass die Welt mir nicht nur *als* Welt begegnet, sondern sie auch nichts primär Bedrohliches an sich hat? Grund dafür ist die Tatsache, dass mich in meinem Inneren jemand erwartet. Dieser jemand, so könnte man sagen, bildet das aufnehmende, bergende Pendant meines Ich: Levinas nennt es *das Weibliche*. Das Umschlagen von der Feindlichkeit der Elemente in „Vertrautheit mit der Welt“ geschieht, weil in der Bleibe dieses Moment gefunden wird, das eine „intime[.] Vertrautheit“ bedeutet (221). In Fortführung dessen, was oben zur Absage an die das Ich in Bann schlagenden Naturgottheiten gesagt wurde, kommt hier das feminine Element also nicht als Mutter Erde daher, gegenüber welcher sich das Ich als nachrangig und von ihr umschlossen erführe. Natur wird nicht dadurch bezwungen und ihre Bedrohung nicht dadurch gemildert, dass sie in den Status einer

Gottheit erhoben wird, die sich der Mensch geneigt zu machen sucht. Die Trennung von der Natur und ihre Entmachtung ergeben sich vom Hausinneren her: Hier ist die Frau anwesend – Frau, nicht Mutter, sondern auf einer Stufe mit dem von ihr gleichwohl unterschiedenen Heimkehrer stehend. Ihre „Sanftmut“ (*douceur*) empfängt den Eintretenden und macht das Haus wohnlich (216). Und so erst – aufgrund dieses Empfangs – ergießt sich dann eine „Milde“ (*douceur*) über die Dinge der Welt, verliert Welt ihren Schrecken und wird Welt mir vertraut (ebd.).

Diese Dimension der Sanftmut des Empfangs ist konstitutiv für das Wohnen. Indem Levinas das Weibliche mit dem Bei-sich-Bleiben identifiziert, beruft er sich zugleich implizit auf die jüdische Tradition, näherhin auf den Talmud, der formuliert: „Das Haus ist die Frau“.¹⁷ Auch hier richtet sich der phänomenologische Blick wieder auf die beiden vorgenannten Erfahrungsebenen: Der Vertrautheit mit sich entspricht im konkreten Haus – klassisch patriarchalisch gedacht – die Anwesenheit einer Frau, die den Mann nach getaner Arbeit, mit der er draußen der Welt die Güter entrissen hat, im Hausinneren erwartet und in Empfang nimmt. Die erarbeiteten Dinge gehen damit innerhalb des Hauses in den Besitz der Wohnenden über und können so aufbewahrt oder sogleich verzehrt werden. Doch diese lebensweltliche Aufteilung zwischen Mann und Frau legt Levinas im Sinne einer Differenzierung im Menschsein selbst aus: Das Moment der Weiblichkeit ist eben nicht einzuschränken auf die empirische Anwesenheit einer Frau im Haus als Gebäude, sondern einer der „Kardinalpunkte des Horizontes, innerhalb dessen das innere Leben sich entfaltet“ (226). Das heißt, in jedem einzelnen Menschen ist dieser doppelpolige Zusammenhang qua Bewusstsein gegeben. In-der-Welt-Sein ereignet sich im Wechselspiel von Exteriorität und Innerlichkeit: Während der mit dem Männlichen identifizierte Logos sich vollzieht, indem er „draußen lebt“ und sich die Welt aneignet und unterwirft, tut er dies doch stets von der Sammlung aus, von jener Dimension also, die die „Rückkehr zu sich“ ermöglicht. Ohne diese Innerlichkeit als Möglichkeit des Rückzugs wäre das Ausgreifen auf die Welt ein Sich-Verlieren oder eine – mit dem Marxschen Terminus – „Entfrem-

¹⁷ LEVINAS: *Difficile liberté*, 53.

dung“.¹⁸ Vielleicht kann man formulieren: Dass das Andere in der Welt zum Eigenen wird, an-geeignet werden kann, setzt ein Eigentum voraus, das das Ich in seiner Innerlichkeit findet.

Das Ich trifft hier auf etwas anderes, das nicht jene radikale Fremdheit bedeutet, mit der der Andere in der ethischen Beziehung dem Ich begegnet und der Levinas in seinem Gesamtwerk die umfanglichste Aufmerksamkeit widmet. Es ist jedoch auch unterschieden vom prinzipiell überwindbaren Widerstand der vorgestellten oder in der Dingwelt vorgefundenen Objekte, die sich das Ich denkend und handelnd anzueignen und sie so ihrer Andersheit zu berauben vermag. Das Weibliche ist eine Dimension von Andersheit, die gekennzeichnet ist durch Begriffe wie „Empfang“, „Diskretion“ (222). Sie ist eine Andersheit, die präsent ist, indem sie sich zurückzieht. Sie bezeichnet die Intimität, die Vertrautheit des *Du* im Sinne Martin Bubers – nicht Fremdheit, nicht radikale Andersheit, sondern vertrauliche Begegnung mit dem, was nicht Ich ist und was mir zugleich doch nicht gänzlich fremd ist. Nicht wie beim Anderen, der dem Ich seinen unabweisbaren ethischen Widerstand entgegensetzt: Dieser Andere reißt das Ich gerade aus sich heraus, lässt das Sich (im Akkusativ, im »Fall der Anklage«) als den Abgrund desjenigen in Erscheinung treten, der nichts mehr für sich hat und alles dem Anderen zu geben hat. Levinas wird nicht müde, dies immer wieder herauszuarbeiten, indem er die Asymmetrie der ethischen Beziehung zwischen Anderem und Ich betont. Diese ethische Dimension der Andersheit ist hier gerade nicht gemeint, sondern jene Andersheit, die sich (auch zwischenmenschlich) als durchaus wechselseitig vollzieht und überhaupt ermöglicht, dass ich den Anderen in der konkreten Begegnung *auch* als »ein anderes Ich« und nicht nur als ein »anders als Ich« wahrnehme wie in der ethischen Relation.¹⁹ Als diskrete Andersheit *in mir* ist das Weibliche zugleich Bedingung der Möglichkeit dafür, dass mir das radikal Andere überhaupt begegnen kann. Denn dazu muss das Ich sich auf

¹⁸ LEVINAS: *Difficile liberté*, 55.

¹⁹ Diese Aussage ist nicht unproblematisch, da sich die Andersheit des Anderen in der asymmetrischen ethischen Beziehung bei Levinas gerade als das Ursprüngliche zeigt, das alle Wechselseitigkeit ausschließt. Andererseits jedoch lässt sich auf der Ebene der konkreten Erfahrungsebene zwischen Menschen aber auch diese symmetrische Beziehung zum Anderen nachvollziehen, die mit Levinas freilich gelungstheoretisch nachträglich ist.

sich selbst stellen können und den Anderen nicht zu seinem Selbstvollzug wesentlich benötigen. Andernfalls wäre der Andere nur das dialektische Pendant zum Ich, notwendig zu seinem Selbstvollzug, nicht jedoch gänzlich von ihm unterschieden und getrennt.

Aus-Blick: Das geöffnete Daheim

Sammlung (recueillement) setzt Empfang (accueil) voraus: Das *Ich* findet beim Rückzug in *sich* selbst eine Andersheit, die es nicht als eine befremdliche Fremdheit überfällt, sondern ihm einen gastlichen Empfang bereitet. So ist die Innerlichkeit als Wohnen das Bergende und das, was mir Bleibe, Heim, Zuflucht gewährt in der Welt. Diese Innerlichkeit ist damit zugleich Ort der Freiheit des Ich: Freiheit von der Welt, die ermöglicht, sich auf Welt *als* Welt zu beziehen. Und sie ermöglicht einem eigenständigen Ich auch allererst, in Beziehung zum Anderen selbst einzutreten, der außerhalb der Sammlung begegnet. Die Andersheit als Dimension des Weiblichen ist aufgrund ihrer Diskretion jedoch Anwesenheit in der Form des Sich-Entziehens: eine „Anwesenheit“, die „auf diskrete Weise eine Abwesenheit ist“ (222).

Hier spricht sich eine ursprüngliche, *primordiale* Erfahrung aus, die spirituell fruchtbar werden kann: Ich finde in meinem Inneren kein solches anderes, das in die Verfügbarkeit meines vorstellenden Denkens einrücken könnte. Insofern ist die Innerlichkeit selbst verwiesen auf eine Abgründigkeit, in der das Ich sich selbst nicht einzuholen vermag. Aber es ist eben keine Abgründigkeit, die primär beunruhigt, sondern die dem Ich ein Bleiberecht einräumt. Das Ich verliert sich nicht im Abgrund des Seins, sondern weiß sich im Inneren selbst angenommen, ohne dass es für dieses Angenommensein selbst aufkommen kann. Das *Ich* kommt in der Tat bei *sich* an, ohne diese grundlegende Differenz zwischen Ich und Sich aufheben zu können. Jeder Mensch hat – vor aller spirituellen Einübung – dieses Moment des ursprünglichen Vertrautseins mit sich in der Innerlichkeit der Sammlung. Und im Ausgang von dieser Innerlichkeit wird jeder Schritt in die Welt hinaus gewagt. Es kann von ihr aus aber auch dem Anderen in seiner radikalen Andersheit ein gastlicher Empfang bereitet werden – gerade weil und insofern

eine Dimension unverfügbarer Andersheit bereits in mein Innerstes selbst eingeschrieben ist: Vertraut (Identität) und doch nicht einfach identisch mit mir (Differenz), ist dieser Andere in mir der Wink, dass ich immer schon über mich selbst hinaus bin. Insofern ist die Sammlung selbst nicht statisch, meint kein In-sich-Verharren, sondern ist immer schon aufgebrochen im doppelten Wortsinne: ein für den Anderen geöffneter Raum und zugleich in Bewegung auf den Anderen zu.

Der »heimatlose Aramäer« trägt sein Heim in sich und weiß zugleich, dass diese Bleibe kein Besitz ist wie andere Güter – auch kein Besitz eines Volkes im Sinne politischer Ideologie. Dieses Heim hat er sich nicht erarbeitet, hat es nicht der Welt abgerungen, noch hat er es aufgrund der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk. Sondern er sucht es auf, weil er es vorfindet, weil es ihm – wo immer er auch konkret lebt – schon jenseits alles konkreten Heimisch-Seins gegeben ist in ihm selbst: uneinholbar und unverfügbar und daher zugleich so, dass dieses Bei-sich-heimisch-Sein ihm von niemandem abgesprochen werden kann.²⁰ Dieser Ansatz steht in Widerspruch zu jedwedem Versuch in Vergangenheit und Gegenwart, das universelle Heimatrecht des Einzelnen kulturphilosophisch zu relativieren. Er vertieft daher über das Phänomen der Innerlichkeit nicht zuletzt jene von Immanuel Kant formulierte Einsicht der politischen Philosophie der Moderne, dass „ursprünglich [...] niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere“.²¹

Schlagen wir, von da ausgehend, nochmals den Bogen zur sogenannten Laienspiritualität: Laienspiritualität meint eine Spiritualität, die auf die tief ins Menschsein hineingewobenen, primordialen Vollzüge bezogen ist und sie in Beziehung gesetzt sieht zu Transzendenz. Dies lässt sich zweifellos über das dargestellte Phänomen des Wohnens bei sich als Innerlichkeit der Sammlung ausmachen: Denn das Bei-Sich sieht sich auf einen uneinholbaren Grund ver-

²⁰ Mit Blick auf de Certeau vgl. in diesem Band auch den Beitrag von INIGO BÖCKEN: *Nirgendwo zu Hause?*

²¹ IMMANUEL KANT: *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: DERS.: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hg. v. Karl Vorländer (Philosophische Bibliothek, Bd. 471), Hamburg 1973 (unveränderter Nachdr. d. Ausg. v. 1913), 115-169; hier: 136.

wiesen, der vertraut-unvertraut die Sammlung als ein Phänomen entdeckt, das schon über die Sphäre des Individuellen hinaus auf den Anderen hin erschlossen ist.

Doch ein Weiteres kommt hinzu: Jeder »Lai« übt in Sachen Spiritualität eine eigene Kompetenz aus, ohne sich dabei auf vorgängige Ordnungen, Regeln und Autoritäten beziehen zu müssen.²² Er schöpft aus Eigenem, ohne für seine Authentizität klare Kriterien angeben und Begründungen liefern zu können – und liefern zu müssen. So ist es offenbar auch mit dem Wohnen: Bei aller Uneinholbarkeit dieses Grundes komme ich doch stets bei mir an, nehme stets aus meiner Innerlichkeit, die ich immer schon vorfinde, meinen Ausgang. Das heißt: Ich bin mir im Grunde selbst vertraut, ich verstehe mich immer schon auf das Wohnen bei mir und weiß doch zugleich nicht, weshalb. Dieses Nicht-Wissen, auf das Levinas als Philosoph uns aufmerksam werden lassen kann, ist gerade ein Kennzeichen für das, was Laienspiritualität ausmacht: Sie weiß um dieses Nicht-Wissen und geht (doch) von diesem aus – nicht naiv, nicht blind, sondern sich bewegend auf einem Grund, den sie nicht sieht, geschweige denn selbst gelegt hat; dem sie traut, indem sie geht.

²² Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass Laien als Glieder einer Religion, Glaubensgemeinschaft, Kirche in Relation stehen zu deren offiziellen spirituellen Formen. – Vgl. dazu das *Vorwort* von ULRICH DICKMANN – KEES WAAIJMAN (HG.): *Beziehung* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 1), Schwerte 2008, 7-13; hier: 9f.