



N12<505535087 021

UB Tübingen

EDITH STEIN JAHRBUCH

Band 1 1995

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 1

DIE
MENSCHLICHE
GEWALT

1995

ÉCHTER WÜRZBURG

Mitarbeiter dieses Bandes

EDITH STEIN JAHRBUCH

BAND 1

DIE MENSCHLICHE GEWALT



1995

ECHTER WÜRZBURG

JAHRBUCH EDITH STEIN

BAND 1

DIE
MENSCHLICHE
GEWALT

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Edith-Stein-Jahrbuch : Jahreszeitschrift für Philosophie,
Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur u. Kunst – Würzburg :
Echter. – Bd. 1. 1995

Erscheint jährl. – Aufnahme nach Bd. 1. 1995

ISSN 0948-3063

ISBN 3-429-01697-5

© 1995 Echter Verlag Würzburg
Umschlaggestaltung: Ernst Loew
Gesamtherstellung: Echter Würzburg
Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH
ISSN 0948-3063
ISBN 3-429-01697-5



ZA 9172 - 1

Mitarbeiter dieses Bandes

- CARDENAL, ERNESTO, Managua
- HERBSTRITH, WALTRAUD, Herausgeberin verschiedener Reihen zur Spiritualität des Karmel und zu Fragen der Meditation, Tübingen
- HÜNERMANN, PETER, Dr., Professor für Theologie, Tübingen
- KÖRNER, REINHARD, Dr. theol., Birkenwerder
- MACCISE, CAMILO, Dr., Professor für Heilige Schrift und Befreiungstheologie, Mexico und Rom
- MAIER, HANS, Dr., Professor für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie, München
- MEIER, ERHARD, Dr. theol., Lehrbeauftragter für Religionswissenschaft, Hildesheim
- MEIER-KAISER, BETTINA, Dr. phil., Freie Schriftstellerin und Übersetzerin, München
- NEYER, MARIA AMATA, Leiterin des Edith-Stein-Archivs, Köln
- PIEPER, ANNEMARIE, Dr., Professorin für Philosophie, Basel
- SÁNCHEZ DE MURILLO, JOSÉ, Dr. Dr., Professor für Philosophie, Rom
- SANCHO, FRANCISCO JAVIER, Dipl.-Theol., Burgos
- SLEIMAN, JEAN, Dr., Professor für Anthropologie und Soziologie, Beirut
- SÖLLE, DOROTHEE, Dr., Professorin für Theologie, Schriftstellerin, New York und Hamburg
- STRÖKER, ELISABETH, Dr. Dr. h. c., Professorin für Philosophie, Köln
- SULLIVAN, JOHN, Dr. theol., Lehrbeauftragter für Liturgie, Washington
- ULICH, DIETER, Dr., Professor für Psychologie, Augsburg

Vorwort des Herausgebers

I Eröffnung

II Hauptthema: Die menschliche Gewalt

III Historische und soziologische Studien

IV Zeitspiegel

V Edith-Stein-Forschung

Mitteilungen

Verlagsgesellschaft des Erzbistums Köln
Kölner Dom 100
50669 Köln
Telefon 0221 2123-1
Telefax 0221 2123-212
E-Mail: verlag@erzbischof-koln.de



© 2002 Verlagsgesellschaft des Erzbistums Köln
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany
ISBN 3-408-03472-1

3 408 03472 1

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	9
I Eröffnung	
ELISABETH STRÖKER Die Phänomenologin Edith Stein – Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls	15
II Hauptthema: Die menschliche Gewalt	
Der Leidensweg Edith Steins (Ausgewählte Texte)	39
ERNESTO CARDENAL Im Himmel gibt es Diebeshöhlen	71
* JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt	79
JEAN SLEIMAN Vom gewaltigen Heiligen zur geheiligten Gewalt im Koran	101
ERHARD MEIER Gewalt und Friede im Buddhismus	136
CAMILO MACCISE Gewalt und martyriales Zeugnis	145
DIETER ULICH * Aggressives Verhalten: Von seiner Rechtfertigung zu seiner Erklärung	155
ANNEMARIE PIEPER Utopien der Gewaltlosigkeit	171
BETTINA MEIER-KAISER Erziehung zum Frieden. Mit einer Rückbesinnung auf Maria Montessori und Rudolf Steiner	183
III Historische und soziologische Studien	
REINHARD KÖRNER Sag mir, was mich leiden läßt! Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz	207
HANS MAIER Protestanten, Katholiken und die deutsche Wiedervereinigung	243

IV Zeitspiegel

- DOROTHEE SÖLLE
Die Hoffnung ist eine Asylantin 259
- JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO
Der Mensch im Aufbruch.
Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft 266
- PETER HÜNERMANN
Theologische Grundsatzreflexionen
zur gegenwärtigen Bildungsproblematik 273
- REINHARD KÖRNER
Theologie im deutschen Sprachraum heute 293

V Edith-Stein-Forschung

- MARIA AMATA NEYER
Edith Steins Werk »Endliches und ewiges Sein«.
Eine Dokumentation 311
- FRANCISCO JAVIER SANCHO
Das Steinsche Werk in Spanien 344
- FRANCISCO JAVIER SANCHO
Ein Brief Edith Steins in englischer Sprache 351
- JOHN SULLIVAN
Das noch unveröffentlichte Übertrittsgesuch
Edith Steins an den Hl. Stuhl 355

Mitteilungen

- Gesellschaften und Institute 361
- Tagungen, Kongresse, Veranstaltungen 363
- Stipendien 368

Vorwort

Noch nie im Laufe ihrer Geschichte waren der Menschheit in dem Maße die Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben in Freiheit und gegenseitiger Achtung gegeben wie heute. Doch selten war sie so zerrissen und in sich selbst gefährdet wie in unserer Zeit. Obwohl die materielle Versorgung aller möglich wäre, stehen Elend und Hunger neben Luxus und Nahrungsmittelvernichtung. Hochentwickelte Kommunikationssysteme fördern den Austausch in allen Lebensbereichen, aber sie werden begleitet von dem Mißbrauch der Medien und von der Unfähigkeit zu menschlicher Nähe und Offenheit. Politische und religiöse Freiheit, soziale Gerechtigkeit und ökologische Verantwortung gelten als unaufheb- bare Ziele; trotzdem sind Fanatismus, Mord, Krieg, Arbeitslosigkeit und die Zerstörung der Natur Realität. Diese paradoxe Situation, in der sich ständig positive Möglichkeiten ins Gegenteil verkehren oder zu verkehren drohen, hat gewiß sehr tiefe, ontologische Wurzeln; ihre gefährliche Zu- spitzung erhält sie jedoch durch das gegenwärtige Selbstverständnis des Menschen – und dieses wird von den Wissenschaften und der Literatur entschieden geprägt.

Die Probleme der Gegenwart sind sehr komplex, wirkliche Lösungen naturgemäß nicht leicht zu finden und noch schwieriger zu verwirklichen. Gerade deswegen bleibt es Pflicht aller, zum Zustandekommen des dafür geeigneten Bodens beizutragen. So wächst langsam die Einsicht, daß jeder Versuch – ob im Bereich der Wissenschaft, der Religion, der Politik, der Bildung oder der Kunst – mit wachem und verantwortungsbewußtem Blick auf das Grundphänomen dieses Zeitalters erfolgen muß: die Zerrissenheit eines Daseins, dem die ihm tatsächlich gebotene Möglichkeit des sinn- vollen Zusammenseins von Natur und Mensch und der individuellen Selbsterfüllung ständig entgleitet.

In diesem geschichtlichen Zusammenhang versteht sich das »Edith Stein Jahrbuch« als ein offenes Forum, das den Dialog und die Zusammen- arbeit zwischen Philosophie, Theologie, Pädagogik, den anderen Wis- senschaften, Literatur und Kunst fördern möchte. Dabei ist der inter- kulturelle, internationale, interreligiöse und interdisziplinäre Aspekt ein wesentliches Anliegen. Auch soll der Mut zu neuen Ansätzen angeregt werden.

Der Sache des Menschen, die die Sache des Ganzen ist, haben zu allen Zeiten viele zu dienen versucht. In jüngster Zeit ragt unter ihnen Edith Stein hervor, deren Leben und Werk sich aufgrund tiefgreifender mensch- licher und religiöser Erfahrungen sowie in wissenschaftlich-philosophi- scher Auseinandersetzung mit so verschiedenartigen Denkern wie etwa Edmund Husserl, Immanuel Kant, Thomas von Aquin, Dionysius Areo- pagita und Johannes vom Kreuz herausgebildet hat.

Edith Stein ist in vieler Hinsicht eine lehrreiche Gestalt für unsere Zeit: Ihr Lebensweg durchlief die unterschiedlichsten Stationen – sie war Jüdin,

Atheistin, Frauenrechtlerin, Philosophin, Christin, Pädagogin, Ordensfrau und Opfer einer menschenverachtenden Ideologie. Die Erfahrung tiefen Leidens führte sie durch einen schmerzhaften Prozeß hindurch zur Erhabenheit eines geläuterten Menschen. Diese Grundbewegung ihres Lebens schlägt sich im Ringen ihres Werkes um die Vereinigung grundlegender philosophischer, theologischer, naturwissenschaftlicher, psychologischer, pädagogischer, geschichtlicher und spiritueller Momente nieder.

Somit hat Edith Stein mehr als ein wissenschaftliches Werk hinterlassen. Der lange Weg, der sie zur Güte und zur Gelassenheit vor dem Tode in Auschwitz führte, weist auf eine Möglichkeit des Menschseins hin, deren Erhellung und Verwirklichung eine fundamentalpädagogische Aufgabe bedeutet. Denn sie zielt auf eine Dimension, in welcher dem Menschen erst die Erfahrung seiner ursprünglichen Bestimmung möglich wird. So stellt sich in Edith Stein eine Frau der Menschheit als würdevolles Symbol dar. Sie erinnert an die Aufgabe des Menschen, an die Versöhnung zwischen den Völkern, aber auch an den Dialog zwischen Philosophie, Theologie und anderen Wissenschaften, der dieser Versöhnung erst Inhalt und Tiefe zu verleihen vermag; und ebenso wird durch sie die Wissenschaft an ihre Pflicht zurückgerufen, sich in einer allgemein verständlichen Sprache den Menschen zuzuwenden, die nach einer authentischen Synthese von Leben, Glauben und Wissen suchen.

Das Konzept für das »Edith Stein Jahrbuch« ist aus der Erfahrung der epochalen Notwendigkeit hervorgegangen, das Verständnis der Aufgabe von Philosophie, Theologie, Wissenschaft, Literatur und Kunst vom Nachvollzug ihres ursprünglichen Sinnes her zu erneuern. Die Dringlichkeit dieser Erneuerung wird nicht zuletzt durch die Not des geschichtlichen Augenblickes hervorgerufen. Im Zuge dieser Reflexion setzt die Suche da an, wo der Sinn des Ganzen am entschiedensten verfehlt wird: beim Phänomen der Selbstzerstörung.

Folglich lautet das Hauptthema des vorliegenden ersten Bandes: »Die menschliche Gewalt«. Dieses Phänomen wird unter verschiedenen wissenschaftlichen Aspekten untersucht und mit Blick auf grundsätzliche Überwindungsmöglichkeiten erhellt.

Der Aufbau des ersten Bandes soll auch in den folgenden Jahrbüchern im wesentlichen beibehalten werden:

Einem Beitrag zur Phänomenologie bzw. zur Geschichte der phänomenologischen Philosophie, der den Band eröffnet, folgt die interdisziplinäre, auf grundsätzliche Fragestellungen konzentrierte Behandlung des Hauptthemas. Ein dritter Teil ist Untersuchungen gewidmet, die in einem breiteren Zusammenhang mit dem Hauptthema stehen; im Falle des vorliegenden ersten Bandes handelt es sich um »Historische und soziologische Studien«. Ferner möchte das Jahrbuch sowohl den fruchtbaren Überblick über den Stand wissenschaftlicher Forschung fördern als auch den kritischen Blick auf Probleme der Zeit, sei es in wissenschaftlicher oder anderer literarischer Darstellungsweise, zur Sprache kommen lassen. Dafür ist die Abteilung »Zeitspiegel« gedacht. Der fünfte Teil »Edith-

Stein-Forschung« bringt Arbeiten zur Veröffentlichung, die sich mit Leben und Werk Edith Steins speziell befassen. Jeder Band soll mit einschlägigen aktuellen Mitteilungen abgeschlossen werden.

Es sei zum Beschluß den Autoren, dem Echter Verlag Würzburg, den Mitarbeitern der Redaktion, des Redaktionsbeirats und allen im stillen Mitwirkenden gedankt, ohne die dieses Projekt nicht hätte verwirklicht werden können.

Der Herausgeber

I

Die Phänomenologie Edith Stein – Schülerin, Eröffnung und Interpretin Edmund Husserls

Elisabeth Stricker

Prof. Manfred Wenzel

Als Ordensfrau und Theologin, als Mittlerin zwischen jüdischer und christlicher Glaubenswelt und als Märtyrerin in Auschwitz vor allem hat Edith Stein seit langem ihren Platz unter den großen Franziskanerinnen unserer Zeit. Wenn sich nun seit einigen Jahren das wissenschaftliche Interesse an Werk Edith Steins auch der phänomenologischen Arbeit zuwendet, die sie anfänglich begonnen hat, so geht es dabei nicht nur um die Freilegung seiner Anfänge und Ursprünge, mit der die aufwändig geschichtlich orientierte Forschung rückwärts auf sich die Bestätigung ihres abgeschlossenen Lebens versichern möchte. Wohl hat auch dieser Aspekt sein methodisches Recht, und es hat hier insbesondere immer wieder zu der Frage geführt, ob denn Edith Stein, die einzige hochbegabte Schülerin Husserls und dezidierte Vertreterin seiner Phänomenologie, sich durch alle späteren Wandlungen ihres Denkens hindurch und bis in ihre späten frömmen und phänomenologischen Studien auf Husserls wissenschaftliche Arbeit Phänomenologie gehalten hat, ja ob sie es denn überhaupt hätte können könnte, eine grundlegende Maxime phänomenologischer Philosophieren festzusetzen.

Soweit die in Gang gekommene Diskussion um diese Frage geht, geht es dabei auch nicht nur um Edith Stein, vielmehr geht es um ihre Suche die auf den Weg gewiesene Neubewertung im Bestimmungsfeld von Erkennen und Glauben, Philosophie und Theologie, die weitere Vertiefung und Durchdringung nach wie sich haben dürfte.

Die hier gestellte Aufgabe ist vorerst einfache. Zunächst scheint die Erwartungsbildung über Erfahrung begrenzt. Um die Phänomenologie Edith Steins voll zu geben, und zwar nur soweit, wie sie im Werk Edmund Husserls, der Begründer und Altmeister der Phänomenologie hervorgeht.

Was wäre davon zu erwarten? Wenn es hier um die die der Erfahrung und Vergewisserung von etwas Bestimmtem geht, dann kann das, daß hier eine Lebensform vorliegt, die gegen Leben kein großes Glück zu erwarten ist, deren phänomenologische Erfahrung bei aller Bestäubung, Mühsal und Anstrengung die heißt, wenn sie es gewillt werden ist, die Welt um sich die Erfahrung zu können, das heißt von etwas zu wissen, nicht zu erwarten ist.

Manfred Wenzel, *Edith Stein, Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1984. Dazu Edmund Husserl, *Edith Stein, Leben und Werk*, Frankfurt 1984. Phänomenologie im Kontext der phänomenologischen Hermeneutik, in: *Phänomenologie und Hermeneutik*, hrsg. v. Manfred Wenzel, Frankfurt 1984. Zur Werk Edith Steins in phänomenologischer Hinsicht, in: *Phänomenologie und Hermeneutik*, hrsg. v. Manfred Wenzel, Frankfurt 1984. *Edith Stein, Phänomenologie und Theologie*, hrsg. v. Manfred Wenzel, Frankfurt 1984.

Die Phänomenologin Edith Stein – Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls

Elisabeth Ströker

Für Meinolf Wewel

Als Ordensfrau und Theologin, als Mittlerin zwischen jüdischer und christlicher Glaubenswelt und als Märtyrerin in Auschwitz vor allem hat Edith Stein seit langem ihren Platz unter den großen Frauengestalten unserer Zeit. Wenn sich nun seit einigen Jahren das wissenschaftliche Interesse am Werk Edith Steins auch der phänomenologischen Arbeit zuwendet, die es anfänglich bestimmt hat, so geht es dabei nicht nur um die Freilegung seiner ›Anfänge‹ und ›Ursprünge‹, mit der ein entwicklungsge-schichtlich orientiertes Verstehen rückschauend sich der Leistung eines abgeschlossenen Lebens versichern möchte. Wohl hat auch dieser Aspekt sein methodisches Recht; und er hat hier im besonderen immer wieder zu der Frage geführt, ob denn Edith Stein, die einstige hochbegabte Schülerin Husserls und dezidierte Verfechterin seiner Phänomenologie, auch durch alle späteren Wandlungen ihres Denkens hindurch und bis in ihre späten, fragmentarisch gebliebenen Studien zur ›Kreuzeswissenschaft‹ hinein Phänomenologin geblieben sei, ja ob sie es denn überhaupt hätte bleiben können, ohne grundlegende Maximen phänomenologischen Philosophierens preiszugeben.

Soweit die in Gang gekommene Diskussion um diese Frage zeigt, geht es dabei auch nicht nur um Edith Stein; vielmehr geht es um eine durch sie auf den Weg gebrachte Neubesinnung im Spannungsfeld von Erkennen und Glauben, Philosophie und Theologie, die weitere Vertiefung und Durchdringung noch vor sich haben dürfte.¹

Die hier gestellte Aufgabe ist vorerst einfacher. Zumindest scheint der Erwartungshorizont ihrer Erfüllung begrenzter: Um die Phänomenologin Edith Stein soll es gehen, und zwar nur soweit, wie sie im Umkreis Edmund Husserls, des Begründers und Altmeisters der Phänomenologie, hervorgetreten ist.

Was wäre daraus zu gewinnen? Wenn es mehr sein soll als nur Wiederholung und Vergegenwärtigung von bereits Bekanntem, dann wohl dies, daß hier eine Schaffensperiode der jungen Edith Stein in den Blick zu nehmen ist, deren philosophische Leistung bei aller bekundeten Billigung und Anerkennung bis heute kaum eigens gewürdigt worden ist. Überblickt man die Literatur, so könnte man hier von einem zwar nicht vergessenen,

¹ Waltraud Herbstrith (Hrsg.), Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins. Tübingen 1991. Dazu Elisabeth Ströker, Edith Stein – Anlässe und Anfänge einer philosophischen Neubesinnung. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 48, Heft 3 (1994) 448-454. Zum Werk Edith Steins im größeren philosophiegeschichtlichen Rahmen R. L. Felz, M. Rath, P. Schulz (Hrsg.), Studien zur Philosophie von Edith Stein. Phänomenologische Forschungen. Bd. 26/27, Freiburg 1993.

aber vielleicht zu flüchtig durchgesehenen Kapitel der Geschichte der Phänomenologie sprechen. Aus ihrem Aspekt wäre für ein gründlicheres Studium dann zunächst alles auszublenden, was weiterhin mit dem Namen Edith Steins verbunden und was vornehmlich in den Blickpunkt des Interesses an ihrem Leben und Werk gerückt worden ist. Man kann jedoch der Phänomenologin Edith Stein sich auch in der Absicht näher zuwenden, sicherer als bisher und genauer im Detail die Frage anzugehen, wie weit die Phänomenologin Stein eben diese geblieben ist, die sie selbst auch hat bleiben wollen. Der eine Aspekt schließt den anderen nicht aus, so wenig, daß der erstere für den letzteren vorangehend ist.

Als Thema dieser kleinen Abhandlung verlangt der erste Blickwinkel zunächst eine knappe Skizzierung der Grundzüge, welche die Phänomenologie Husserls vor allem in der Göttinger Zeit geprägt, indes ihre Wirkung auch so bestimmt haben, daß sie sich gar nicht durch Husserl selbst, sondern mehr noch in einem ›Phänomenologenkreis‹ entfaltet hat, der nach philosophischem Impetus und Arbeitsweise in der Philosophie einzigartig gewesen sein dürfte.

In Göttingen werde nur philosophiert, Tag und Nacht, beim Essen, auf der Straße, überall. Man spreche nur von ›Phänomenen‹, hatte ein Breslauer Freund im Winter 1912/13 der jungen Studentin Edith Stein versichert, die an der Universität ihrer Heimatstadt ihr viertes Semester bestritt und neben Philosophie bei Richard Hönigswald vor allem Psychologie bei William Stern betrieb, in diesem Fach aber mehr den behandelten Arbeiten zur Denkpsychologie als den damaligen empirischen Forschungsansätzen mit ihren »Ausfrageexperimenten« abgewinnen konnte. Das alles solle sie fahren lassen, war der freundschaftliche Rat gewesen, »die anderen Leute haben ja doch alles nur daher«. Die gemeinte Quelle waren Husserls ›Logische Untersuchungen‹. Sie hatten den Ausschlag gegeben, daß Edith Stein im folgenden Sommersemester nach Göttingen gegangen war.²

Husserls phänomenologisches Frühwerk war in der Tat nicht nur für ihn zu einem »Werk des Durchbruchs« geworden. Auch für die Philosophie im ganzen, wie sie um die Jahrhundertwende weitgehend durch die Schulen des Neukantianismus geprägt war, hatte sich mit seinen ›Logischen Untersuchungen‹ von 1900/01 grundlegend Neues ergeben.

Das galt bereits für den ersten Teil zur philosophischen Begründung der Logik. In eingehender Auseinandersetzung mit den seinerzeit geläufigen Versuchen, die Begriffe und Sätze der Logik aus der Psychologie herzuleiten und ihre eigentümliche erfahrungsunabhängige Geltung aus psychischen Gegebenheiten des Denkens zu begründen, lieferte Husserl mit der bündigen Widerlegung eines solchen logischen Psychologismus zugleich

² Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Edith Steins Werke, Bd. VII, Louvain 1965, 147. Zu ihren Göttinger Jahren 165 ff. Dazu auch Edith Stein, Studentin in Göttingen 1913-1916, Ausstellungskatalog Göttingen 1993. Mit einem Vortrag von K. Schuhmann »In Göttingen wird nur philosophiert ... Man spricht nur von Phänomenen.«, 104-118. Zur Arbeit des Göttinger Phänomenologenkreises allgemein Elisabeth Ströker in: E. Ströker / P. Janssen, Phänomenologische Philosophie. Freiburg-München 1989, 55-73.

die unangefochtene Grundlegung der Logik als einer reinen, apriorischen Formalwissenschaft.

Noch weitaus größeres Aufsehen aber erregte der zweite Teil. Mit seinen ›Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis‹ schlug Husserl zwar nicht eigentlich ein neues Thema an; war doch die Problematik der Erkenntnis mit all den Fragen nach ihren Bedingungen, ihren Möglichkeiten, den Versuchen, ihre Geltung und Wahrheit zu sichern, nahezu so alt wie die Philosophie überhaupt. Neu, ja völlig neuartig war dagegen die Methode, die Husserl für sie zu entwickeln begann. Was nun *deskriptive Phänomenologie* hieß, sollte in der Tat vor allem eine neue *Methode* sein.

Danach galt es vorab, das Erkennen – seiner überlieferten Deutungen und Erklärungen gänzlich ungeachtet – ›selbst‹ zu befragen: was es sei, indem untersucht werden sollte, wie sich das erkennende Bewußtsein in seinen vielfältigen *Beziehungsweisen* auf seine zu erkennenden Gegenstände in deren entsprechend vielfältigen und mannigfachen *Gegebenheitsweisen* bezieht.

Die berühmte phänomenologische Maxime »Hin zu den Sachen« bedeutete so zum einen die radikale Absage an überlieferte Theorien der Erkenntnis, aus deren verstellenden Konstruktionen die zu erkennenden ›Sachen‹ wie nicht weniger auch die ›Sache des Erkennens‹ allererst freizulegen waren. Zum anderen enthielt sie das methodische Postulat, *sichtbar zu machen, was ist*, und zwar genau in der Weise, in der es uns *gegeben* ist. Gegebenes und nichts weiter, sein Aufnehmen als *Phänomen*, aber auch sein Ernstnehmen als dieses und rein als dieses würde eine bisher nie wahrgenommene Domäne der Forschung eröffnen: Indem zunächst von jeglicher Daseinssetzung und Existenzmeinung des Gegebenen abzusehen und selbst die Frage nach seiner Wirklichkeit oder gar seiner Unabhängigkeit von einem erkennenden Bewußtsein rigoros auszuschalten war, galt hier das Fragen allein dem Sosein der Dinge, ihren Wesenszügen, Wesenszusammenhängen, Wesensstrukturen. Eine derartige *Wesensphänomenologie* würde dann eine Domäne neutraler Forschung sein, die durch keinerlei dogmatisches Vorurteil getrübt, in keine metaphysischen Implikationen verwickelt war, die auch auf keinerlei neues Lehrgebäude oder künftiges System hinarbeiten würde. Denn das Zeitalter der großen Systeme war vorbei. Nicht System und Architektonik philosophischer Resultate, sondern systematisches Philosophieren im Fragen und Hinsehen auf Probleme war angesagt, und zwar im Bereich unmittelbarer eigener Erfahrung wie ebenso in dem der Wissenschaften, deren kraft theoretischer Konstruktion und experimenteller Erfahrung ›Gegebenes‹ nicht weniger phänomenologischer Analyse bedurfte, damit die Problematik ihrer Begründung allererst neu formuliert werden konnte.

So tat sich offenkundig ein Forschungsfeld von unbegrenzten Möglichkeiten auf, gelegen vor einem großen, offenen Horizont neuer und immer neuer Aufgaben. Sie schufen einen völlig neuen Stil des Philosophierens, und vor allem er war es, der den Göttinger Phänomenologen das Pathos eines ›Forschens‹ gab, deren Sache nur durch gemeinsame Anstrengung

vieler voranzubringen war. Vom einzelnen war nicht mehr und nicht weniger verlangt als Aneignung und geübte Handhabung eines methodischen Rüstzeugs, welches keinem anderen Ziel als dem des Klärens, Analysierens, Verdeutlichens diene, da es ohne all dies verlässliche Erkenntnis nirgends würde geben können. Seine Beherrschung verlangte indes mehr als bloß genaueres Hinsehen und Anschauen dessen, was gemeinhin vor Augen liegt und dem im alltäglichen Umgang schon ein flüchtiger Blick Genüge tun mag.

Was Husserl mit dem immer wieder angemahnten phänomenologischen *Sehen* verbal eher angedeutet als im eigenen unablässigen Tun eingelöst hat, verpflichtete die Phänomenologie auf eine Disziplinierung und Kultivierung des *noein*, wie sie zuvor niemals zur Geltung gebracht worden war. Dabei ging es im weitesten Sinne um ein Sehen, das auch in der größten Genauigkeit und Schärfe sinnlicher Wahrnehmung und Anschauung allein seiner Aufgabe noch nicht nachkommen konnte, so sehr es in ihm auch seine unverzichtbare Grundlage hatte. Denn wo es um ›Aufzeigen‹ und ›Aufweisen‹, um ›Aufdecken‹ und ›Freilegen‹ ging, das nicht nur Sinnesgegenständen zugute kommen, sondern beispielsweise auch der Einsicht von Wesenheiten und weiteren abstrakten Gegebenheiten dienen sollte, da würde ein Sehen und Anschauen noch anderer als nur sinnlicher Art gefordert sein.

Für unseren Zusammenhang ist hier vor allem Husserls Unterscheidung von *sinnlicher* und *kategorialer Anschauung* bedeutsam. Gerade diese Distinktion ist für die Husserlsche Phänomenologie im ganzen grundlegend geworden. Kategoriale Anschauung hat bei Husserl indes nichts mit übersinnlicher oder intellektueller Anschauung im Sinne der traditionellen Metaphysik zu tun. Auch hat Husserl seinen Begriff der Anschauung ganz allgemein aus dem überlieferten Gegensatz von Anschauung und Denken herausgenommen. Anschauung ist bei ihm stets nur aus ihren *Funktionen* für das Erkennen zu bestimmen, und das heißt insbesondere, von ihrem Gegensatz her, dem bloßen Meinen oder der ›Leerintention‹. In ihr ist ein Objekt zwar ›gegeben‹, insofern es in ihr eben ›intendiert‹ ist. Doch ist es in ihr nicht ›selbstgegeben‹, es ist in der Intention bloßen Meinens noch nicht erkannt. Dazu bedarf es gerade der »erfüllenden Anschauung«. Sie besorgt, daß das Meinen nicht leer bleibt, indem sie das gemeinte Objekt möglichst in der Fülle seines ganzen Bestandes an Bestimmungsstücken vor Augen stellt, damit es sich zeigt, wie es an und für sich selbst oder der ›Sache‹ nach ist.

Das gilt für den Bereich räumlich-zeitlicher Gegebenheiten wie ebenso für Wesenheiten. Husserl hat deren Erfassen, nicht ohne Gefahr des Mißverständnisses, als ideierende Abstraktion, Wesensintuition oder auch Wesensschau bezeichnet. Das führte seine Phänomenologie jedoch keineswegs in die Nähe eines vagen mystischen Schauens. Auch duldete es nicht etwa den verzückt erhobenen Blick oder eine ›Intuition‹ aus unklarer Tiefe, die ihres vermeintlich Geschauten auf nicht kontrollierbare Weise meint habhaft werden zu können. »Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos«, schrieb Husserl 1910. Die rigorose Entschiedenheit dieser Auffassung

kam ihm aus der festen Überzeugung, daß es durch die Phänomenologie gelingen würde, Tiefsinniges in Einsichtiges zu verwandeln – kraft ihrer Methode, die alles andere als ›tief‹, die vielmehr ein geordnetes Ganzes wohldefinierter Schritte sein würde, deren jeder selber einsichtig, kritisch diskutierbar und rational argumentierbar war, so daß die Philosophie auf solche Weise sogar auf den Weg der »strengen Wissenschaft« zu bringen war.³ Als diese hatte sie auch die Wesensanschauung vor Willkür und Beliebigkeit zu schützen. Das durfte keine geringere Anstrengung bedeuten, als auch hier ein zunächst nur Intendiertes, Gemeintes – und zwar nicht sinnlich, sondern kategorial Gemeintes – durch erfüllende kategoriale Anschauungen aus dem Status bloßer Gegebenheit in den der Selbstgegebenheit zu bringen.

Es würde den Rahmen dieser Darstellung sprengen, wenn genauer ausgeführt werden sollte, was dergleichen anschauliche Erfüllungen, die recht komplexe Akte und Aktsynthesen sind, im einzelnen ausmachen. Wesentlich ist, daß sie bei Husserl insgesamt unter der leitenden Frage stehen, wie sich von ihnen her und der durch sie zu leistenden Selbstgegebenheit oder ihrer ›Evidenz‹ im streng phänomenologischen Wortsinn *Wahrheit* bestimmen läßt.⁴

Dabei kann es nicht um eine neue philosophische Wahrheitstheorie gehen, als sollten die herkömmlichen um eine neue Variante bereichert oder auch nur der Kritik unterzogen werden. Vielmehr geht es Husserl um den *Sinn von Wahrheit*, wie er allen Wahrheitsdefinitionen und Wahrheitskriterien je schon zugrunde liegt. Denn nirgends wie ein Gegenstand gegeben und auch im oder am ›wahren‹ oder als ›wahr‹ behaupteten Gegenstand keine Eigenschaft oder Qualität, wie diese ihm sonst zukommen, wird Wahrheit gleichwohl ihm selber zugeschrieben – und dies, noch ehe Aussagen- oder Urteilstwahrheit ›über‹ ihn ausgesprochen werden kann. Jenes ursprüngliche Zuschreiben aber – läßt es sich anders rechtfertigen als durch streng sachbezogene Hingabe an den Gegenstand, damit er im gewissenhaft genauen und immer weiter zu schärfenden Blick in seinem Wesen sich zeige? Husserls frühe Meisterschaft phänomenologischen Sehens – so wenig es von Irrtümern freiblieb, so sehr es aber auch für diese noch in kritischer Selbstreflexion geübt wurde – entsprach letztlich einem für ihn unauflöslichen sachlichen Zusammenhang von *Wahrheit und Klarheit* und einer personalen Zusammengehörigkeit von Verantwortlichkeit und klärendem, selbstvergessenen Tun im Dienste der Sache.

Die junge Edith Stein, überzeugt, daß sie in der Phänomenologie finden würde, was sie in Breslau vermißte, war nur eine von vielen, die es, kaum daß Husserl 1905 nach Göttingen berufen worden war, in seine persönliche Nähe zog. Meist kamen sie aus München als Schüler des einflußreichen Psychologen Theodor Lipps, wenn sie nicht als Studenten aus dem

³ Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. (Logos 1, 1911, 289-341), jetzt in: Husserliana XXV, 3-62, 59.

⁴ Dazu Elisabeth Ströker, Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. In: Elisabeth Ströker, Phänomenologische Studien. Frankfurt/Main 1987, 1-34.

Ausland ihre dort schon begonnenen Arbeiten in Göttingen fortsetzen wollten. Es war indes weniger Husserl selbst als vielmehr sein Assistent und bald habilitierter Privatdozent Adolf Reinach, der durch sein Arbeiten wie durch seine Persönlichkeit den Geist dieses neuen phänomenologischen Philosophierens am eindrucklichsten verkörperte.⁵ Er wurde zum eigentlichen Mittelpunkt des Göttinger Kreises. Neben dem akademischen Lehrbetrieb entfaltete dieser Kreis eine lebhaftere Tätigkeit und gab sich den Zusammenhalt einer ›Philosophischen Gesellschaft‹, in der es ebenso menschlich zwanglos wie phänomenologisch diszipliniert zuing.

Dagegen blieb Husserl selbst eher in der Distanz des überlegenen ›Meisters‹, der er zwar gar nicht sein wollte, der aber einen gewissen Abstand doch auch brauchte und ihn, bei aller persönlichen Zugewandtheit zu den Mitgliedern des Kreises, in dem Maße mehr sich schuf, wie er schon mit der ab 1907 sich anbahnenden *Wende* seiner Phänomenologie in zuvor nie betretenes philosophisches Neuland vordrang. Damit würde freilich nichts aus den ›Logischen Untersuchungen‹ preiszugeben oder zurückzunehmen sein, was sein phänomenologisches Erstlingswerk nach Ziel und Methode bestimmt hatte. Gleichwohl sollte es sich um *die* maßgebliche Wende im Denken Husserls handeln; und auch alle späteren Wandlungen seines Werkes in der weiter und weiter ausgreifenden Vielfalt und Verästelung der Einzelthemen wie in den fortlaufenden Verfeinerungen der phänomenologischen Methode würden sich ganz im Rahmen des neuen Grundkonzepts vollziehen, das von nun an *transzendente Phänomenologie* hieß.

Für den Göttinger Phänomenologenkreis kam diese Wende Husserls einer Hinwendung zum Neukantianismus gleich. Ihn hatte man indes mit Husserls Beginnen doch gerade verabschiedet gesehen, und nahezu geschlossen weigerte man sich, die in Rede stehende Wende Husserls mitzuvollziehen. Das Mißverstehen konnte größer kaum sein. Dennoch lag es in gewisser Weise auch nahe, wenn man im Gewahren einer transzendentalen Philosophie der Subjektivität, auf die Husserl in der Tat zusteuerte, die Differenzen übersah, die bereits Husserls Auffassung und Neufassung des Transzendentalen gegenüber dessen neukantianistischem Verständnis trennte. Überdies trug Husserl selber dazu bei, daß sein gewandeltes phänomenologisches Grundkonzept von den Göttingern – und nicht nur von ihnen – gründlich mißverstanden wurde, und zwar ausgerechnet in dem, was das Herzstück seines Philosophierens ausmachte: in seiner Methode.

Die 1913 erschienenen ›Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie‹ wurden zur Programmschrift dieser neuen Ideen und sollten es über viele Jahre bleiben, in denen Husserl sich intensiver stummer Arbeit widmete, während er öffentlich schwieg. Unter wenig günstigen äußeren Umständen entstanden, litten diese ›Ideen‹ bei aller Systematik ihres äußeren Aufbaus doch unter dem Mangel einer problem-

⁵ Hedwig Conrad-Martius hat ihren Lehrer Reinach als den Phänomenologen »an sich und als solchen« gekennzeichnet; in: Adolf Reinach, Was ist Phänomenologie? München 1951, 7. Vgl. ferner K. Schuhmann, Edith Stein und Adolf Reinach. In: E. Felz et al. (Hrsg.), a.a.O., 53–88.

orientierten Durchgestaltung, die sie als ausdrücklich vorgesehene ›Allgemeine Einführung‹ nötig gehabt hätten. Auch kämpfte Husserl hier in einer von ihm soeben erst entdeckten Domäne phänomenologischer Forschung nicht nur mit gewöhnlichen Schwierigkeiten eines Anfängers, als den er sich allerdings selbst auch so deutlich empfand. Hinzu kam offenkundig auch das Problem, daß noch ohne die später erst eindringlicher geübte kritische Selbstreflexion auf das eigene Vorgehen dessen angemessene Darstellung besonders schwerfallen mußte. Das galt für Husserl um so mehr, je entschiedener er seine Phänomenologie nicht als eine Lehre zur Darbietung für andere, sondern wesentlich als ein *Tun* begriff, als »handanlegende Arbeit«, die nur im jeweils eigenen Zugehen auf die Sachprobleme leben und ihren Sinn finden würde. Husserls Phänomenologie, nicht nur beiläufig als »Arbeitsphilosophie« apostrophiert, kannte in ihrer literarischen Form ernstlich keine ›Außenstehenden‹ oder Leser im üblichen Sinn. Sie kannte nur Mitarbeiter und Mitstreiter, nicht bloß für die ›Sachen‹, die in ihr erforscht wurden, sondern nicht zuletzt auch für die Sache der Phänomenologie selber. So fiel die schriftliche Fixierung im Grunde nur als Arbeitsanleitung für eigenes Tun oder bestenfalls als Ergebnisprotokoll aus, wo nicht kritische Selbstbesinnung auf das Erreichte zu Korrekturen nötigte, oder wo im Gegenlicht des noch Ausstehenden neue Anstrengung angezeigt war und in ihre Richtung gewiesen werden mußte.

Diese Schwierigkeiten betrafen nun insbesondere den entscheidenden Schritt, den Husserl an der Wende zur transzendentalen Phänomenologie vollzog. Mit ihm sollte der phänomenologische Ansatz nicht nur radikalisiert, sondern auch der Phänomenologie selber ein sicheres Fundament gegeben werden – so indes, daß auch dieses allein mit phänomenologischen Mitteln gelegt werden mußte. Nur so würde die Phänomenologie »strenge philosophische Wissenschaft« werden können und in der Lage sein, auch die unbefragten Voraussetzungen aller positiven Wissenschaften aufzudecken und ins Licht erkenntniskritischer Rechenschaftsablage zu rücken. Dafür waren die Verfahren dieser Wissenschaften ersichtlich nicht in Anspruch zu nehmen; vielmehr bedurfte es eigener Vorgehensweisen, um endlich auch deren Positivität nach Sinn und Leistung aufzuklären.

Dafür tat Husserl als erstes den vieldiskutierten Schritt der *phänomenologischen* oder, genauer, der *transzendentalen Reduktion*. Sie hebt sich aus einer Reihe reduktiver Schritte in Husserls Philosophie als einzigartig heraus durch ihre Funktion: Sie soll in eine neuartige phänomenologische Einstellung, die transzendente ›*Epoché*›, führen.

War bisher in allem Analysieren und Beschreiben von gegenständlichen Phänomenen gar nicht die Frage gestellt worden, ob diesen qua intentionalen Gegenständlichkeiten des Bewußtseins auch wirkliche Gegenstände außerhalb des Bewußtseins entsprechen oder nicht, so war damit die Grundproblematik der Erkenntnis noch gar nicht eigentlich berührt worden. Denn Erkennen, unstrittig ein subjektiver Vorgang, prätendiert gleichwohl, Gegenstände ›jenseits‹ aller sie intendierenden Bewußtseinsakte zu treffen. Es ist insofern mit dem Rätsel von *Bewußtseinstranzen-*

denz behaftet. Soll aber die Phänomenologie es sich zutrauen dürfen, dieses Rätsel zu lösen, so muß sie zuvörderst die Perspektive ihres Fragens so ausrichten, daß der Hiatus zwischen bloß intentionalen Gegenständen des Bewußtseins oder seinen Gegenstandsphänomenen auf der einen und den transzendenten, wirklichen oder ›wahren‹ Gegenständen auf der anderen Seite selber noch in den phänomenologischen Blick genommen werden kann. Am Ausgangspunkt steht hier für Husserl also nicht die klassische erkenntnistheoretische Frage, *ob* Erkenntnis überhaupt ›möglich‹ und wie diese zu denken möglich sei. Vielmehr prätendiert Erkenntnis, *daß* sie ihren transzendenten Gegenstand zu treffen – und im Falle seines Verfehlens auch dieses noch zutreffend zu ermitteln vermag, so daß ihr in diesem Sinne Gültigkeit und Wahrheit grundsätzlich zugeschrieben wird. Mithin ist die Frage, *was* solche Triftigkeit von Erkenntnis ausmacht und *wie sie verstanden werden könne*.

Phänomenologisch bedeutet diese Frage nichts Geringeres, als der Aufgabe nachzugehen, über die Beziehungen der Bewußtseinsakte zu ihren intentionalen Gegenständlichkeiten hinaus – um die es in den ›Logischen Untersuchungen‹ im wesentlichen gegangen war – nun auch die weitere und ganz andersartige Beziehung derartiger Gegenstandsphänomene *auf* die wirklichen Gegenstände ›außerhalb‹ des Bewußtseins in die deskriptive Analyse einzubeziehen. Das könnte füglich nur in Akten geschehen, in denen die *Bewußtseinstranszendenz* ihrerseits zu einem gegenständlichen *Phänomen* des erkennenden Bewußtseins zu werden vermag. In diesem Sinne kann sie jedoch nicht ›Phänomen‹ für das natürliche Bewußtsein werden, dem alle wirkliche Gegenständlichkeit eine transzendente ist und bleibt. Dafür bedarf es vielmehr eines *transzendentalen Bewußtseins*. Seine Transzendentalität besagt in diesem Zusammenhang nicht mehr und nicht weniger, als daß in ihm Transzendentes ›jenseits‹ des natürlichen Bewußtseins selber zu einem gegenständlichen Phänomen oder, mit Husserl, zu etwas transzendental Immanentem wird.

Husserls transzendente Reduktion markiert nun genau den Schritt, der jedwede natürliche Transzendenz eines Wirklichen, Realen in ein transzendental immanentes Gegenstandsphänomen für ein solchermaßen erkennendes Bewußtsein ›wendet‹. Ihre volle Bedeutung und Tragweite, aber auch ihre spezifischen Probleme und Schwierigkeiten würden letztlich daraus resultieren, daß Husserl diese Reduktion nicht nur hinsichtlich der Transzendenz distinkter Gegenstände oder Gegenstandsbereiche, sondern für die reale Welt im Ganzen gefordert hat. Dergestalt die transzendente Reduktion universal und radikal zu vollziehen, um so die Welt zu einem ›transzendentalen Weltphänomen‹ zu machen, schien ihm der einzige Weg, um damit in der durch sie herbeigeführten Einstellung der *Epoché* die analytischen Möglichkeiten auszuschöpfen, damit zur Klarheit kommen kann, was in natürlicher Einstellung Bewußtseinstranszendenz besagt, was in ihr Realität gegen Fiktion, Wirklichkeit gegen Unwirklichkeit, Idealität gegen Irrealität bedeutet.

Die Kernproblematik der transzendentalen Phänomenologie erweist sich somit in letzter Instanz als eine bestimmte *Sinnproblematik*: In ihren

Analysen freizulegen und aufzuklären ist der *Sinn*, in dem jeweils ein Sein dieser oder jener Seinsweise gemeint, behauptet, verstanden wird, und zuvörderst der *Seinssinn von Realität und Wirklichkeit*. Denn an ihm hängt wesentlich unser Erkennen; aus ihm gewinnt es seine Geltung; durch ihn stehen wir als Erkennende in einem unauflöselichen Wahrheitsbezug und sind für Wahrheit und Unwahrheit rechenschaftspflichtig.

Husserls transzendente Phänomenologie blieb in seiner Göttinger Zeit, die 1916 mit seiner Berufung nach Freiburg endete, trotz einer Vielzahl detailliert durchgeführter Sachanalysen in vielen Erkenntnisbereichen methodisch noch weitgehend in den Anfängen. Für den Göttinger Kreis kam erschwerend hinzu, daß Husserl anfangs den Unterschied zwischen der neuen transzendentalen Phänomenologie und der vertrauten Wesensphänomenologie nicht nur nicht deutlich genug herausstellte, sondern ihn durch die Charakterisierung der ersteren als »reine« oder, sogar in mißverständlicher Zweideutigkeit, auch als »reine oder transzendente Phänomenologie« apostrophierte.

Auch die Wesensphänomenologie galt den Göttinger Schülern nach Husserls Vorbild doch als reine Phänomenologie, sofern nicht Einzelphänomene als solche, sondern diese allein daraufhin betrachtet wurden, was »rein« in ihrem Wesen liegt, unter völligem Absehen von allem, was ihnen sonst noch hic et nunc als Eigentümlichkeiten zukommen mag. Einzelnes galt insofern nur als Exemplum für Wesensanschauung, das dazu einer »eidetischen Reduktion« unterworfen werden mußte. »Reines« Wesen oder *Eidos* eines Phänomens ist mithin gegen dieses als bloßes *Faktum* bestimmt.

Die transzendente Phänomenologie ist dagegen als »rein« in einem anderen Sinn zu verstehen. Ihr Grundgegensatz ist nicht der von Faktum und Wesen, sondern primär von Faktum und transzendentelem Phänomen des Faktums. Reine Wesenserkenntnisse enthalten schlechterdings nichts über Tatsachen. Alles Faktische ist in ihnen ausgeklammert, so daß sie auch nichts über Dasein, wirkliche oder mögliche Existenz lehren können und somit auch nichts über Unterschiede von Seinsweisen. Anders dagegen die transzendente Phänomenologie. Allerdings hat Husserl die transzendente Reduktion – höchst mißverständlich – zunächst als »Einklammerung der Welt« beschrieben oder als ihr »Außer-Kraft-Setzen« oder »Inhibieren«. Erst in den zwanziger Jahren hat er klarer hervorgehoben, was dabei »eingeklammert« oder »außer Kraft gesetzt« wird und worauf sich diese Maßnahme eigentlich zu beziehen hat: nicht auf die Realität der Welt, als ginge die transzendente Phänomenologie sie nichts oder allenfalls noch als bloßes Bewußtseinsphänomen etwas an, sondern vielmehr auf die der Welt und allem Seienden in der Welt zugeschriebene *Seinsmeinung*, *Seinssetzung* der Realität, deren Geltung gerade aufgrund der transzendentalen Reduktion erforscht werden soll. Diese in der Haltung der Epoché einzuklammern oder, treffender, »dahingestellt« sein zu lassen, ist eben derjenige Schritt, der es ermöglicht, derartige Seinsmeinungen, die in aller Regel gar nicht ausdrücklich gemacht, sondern implizit mitvollzogen werden, thematisch und dadurch ihre Geltung der Ana-

lyse zugänglich zu machen. Inhibierung und Thematisierung von Seinssetzungen zwecks Aufklärung ihres *Seinssinnes* sind somit nur zwei Seiten eines und desselben Vorgangs der transzendentalen Reduktion. Diese reinigt also die Phänomenologie nicht von allem Tatsächlichen wie die eidetische Reduktion in der Wesensphänomenologie; vielmehr sorgt sie für transzendental reinen Phänomenbestand in dem Sinne, daß in ihm nichts an undurchschauten Momenten aus der natürlichen Einstellung und zumal ihren »thetischen« Momenten ungeklärt bleibt.

Nun sind auch derartige transzendente Untersuchungen zur Sinnklärung von Sein innerhalb der Epoché naturgemäß ihrerseits als Wesensuntersuchungen zu nehmen. Auch am transzendentalen Faktum eines Seienden, das in transzendentaler Reinheit zu einem ›als seiend geltenden‹ Faktum geworden ist, geht es nicht um den Seinssinn seines konkreten, singulierten Hier-und-jetzt-Geltens, sondern um das wesenhaft Allgemeine solcher Geltung, nicht um sein faktisches reales Gelten, sondern generell um den Geltungssinn von Realsein im Unterschied zu anderen Seinsweisen.

So war Husserls reine transzendente Phänomenologie nicht etwas grundlegend anderes als Wesensphänomenologie; sie war vielmehr reine Phänomenologie als transzendental ausgerichtete eidetische Phänomenologie. Husserl hat im transzendentalen Forschungsfeld Wesensallgemeinheit für seine Ergebnisse allerdings zumeist eher unausdrücklich in Anspruch genommen als jeweils in explizit durchgeführter Ideation oder eidetischer Reduktion zu sichern versucht; es sei denn, daß Wesensallgemeinheit als der Phänomenologie überhaupt eigene Form der Allgemeinheit, so etwa im Unterschied zur Gesetzesallgemeinheit der positiven Wissenschaften, verdeutlicht werden mußte.⁶

Die voraufgegangene knappe Skizze galt den wichtigsten Grundzügen Husserlschen Philosophierens während seiner Göttinger Zeit, seinen Hauptfragestellungen und Lösungsversuchen, auch einigen der Schwierigkeiten, die sich für Husserl selbst schon ergaben und mehr noch für seinen Göttinger Schülerkreis, der sich a limine mit der neu gefaßten ›Sache‹ der transzendental gewendeten Phänomenologie schwertat. Diese Skizze sollte indes nur den Hintergrund konturieren, vor dem das phänomenologische Leben und Arbeiten von Edith Stein sein besonderes Profil gewinnen konnte. Es darf bei näherem Hinsehen wohl ohne Übertreibung oder rückblickende Hypostasierung als einzigartig bezeichnet werden.

Die 22jährige Studentin, bei der sich von früh an eine ungewöhnliche Intensität geistigen Arbeitens mit einer resoluten, ungebrochenen Weltzugewandtheit glücklich verband, gelangte in Göttingen, wie sie es selbst empfand, in das ihr gemäße philosophische Element. Daß sie sich Husserls ›Logische Untersuchungen‹ schon in Breslau selbständig zu eigen gemacht hatte und von Verständnisschwierigkeiten, mit denen Fortgeschrittene immer noch zu kämpfen hatten, nichts zu berichten fand, wäre ihr wohl

⁶ Näheres zu Husserls Reduktionen bei Elisabeth Ströker, Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt/Main 1987, 64-93.

selbstverständlich gewesen, hätte nicht Husserl solche Leistung – und gewiß halb nur im Scherz – als »eine Heldentat« bezeichnet.⁷ Ohne Umschweife konnte denn auch bald eine Promotion bei Husserl ins Auge gefaßt werden, und das Staatsexamen zuvor würde dafür nur eine sinnvolle Etappe bilden.

Der ebenso lebensvolle wie ausführlich gehaltene autobiographische Bericht Edith Steins sagt so gut wie nichts über die Motive der Wahl des Themas, das sie über mehrere Jahre beschäftigen würde: die phänomenologische Problematik der Einfühlung. Nun wollten gerade die Göttinger Phänomenologen niemand an bestimmte Themen binden. Sie überließen sie der je eigenen Entscheidung, mehr oder weniger zufälligen Anregungen oder auch Fügungen, wie sie das Leben einem jeden beschert. Doch war Edith Steins Thematik in mehrerer Hinsicht ungewöhnlich.

Einfühlung war kein phänomenologischer Gegenstand wie die meisten anderen, auch keiner, an dem sich die Korrelation von Bewußtseinsakt und Gegenstand in bisher erprobter Weise erforschen ließ. Einfühlung war der ›Sache‹ nach nicht einfach eine Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt und darin von der ersteren strukturverschieden. Sie bildete phänomenologisch den Zugang zur Intersubjektivitätsproblematik und war als Grundlage für das Erfahren von »Fremdseelischem« zugleich der Ausgangspunkt für die Erfahrung anderer Personen und Personengemeinschaften jedweder Art und Stufe ihrer Komplexität. Einfühlung war also auch methodisch insofern ein Sonderproblem für die Phänomenologie, als das entwickelte Instrumentarium deskriptiver Analyse hier nur mit besonderer kritischer Sorgfalt, wenn nicht gar mit Vorbehalt, gehandhabt werden konnte.

Für Edith Steins Interesse an diesem Thema ist oft auf den Einfluß Schelers hingewiesen worden. Als begehrter Vortragsgast in der Göttinger Philosophischen Gesellschaft faszinierte Scheler die Teilnehmer durch seine originellen Einfälle und brillanten Analysen, die er erstmalig vor allem für den Bereich des Emotionalen bot. Wie kein anderer hat Scheler die Phänomenologie für die Problembereiche des menschlichen Empfindens und Fühlens, Wollens und Wertens fruchtbar gemacht. Doch hatte Edith Stein ihr Thema bereits aufgenommen, bevor sie Scheler kennenlernte. Auch läßt sich nicht übersehen, daß sie gerade diejenige ist, die, bei aller Bewunderung für Scheler, nicht nur in ihrer Arbeitsweise, sondern auch in der neuen phänomenologischen Grundkonzeption Husserl enger und konsequenter als alle anderen verpflichtet geblieben ist. Noch in ihrer Dissertation, die wegen äußerer Umstände erst 1916 in Freiburg eingereicht werden konnte, hat sie Scheler einer eingehenden sachlichen Kritik, und zwar ganz aus der Perspektive Husserls und dem Geist seines Philosophierens, unterzogen. Auch hat sie darin zum Ausdruck gebracht, daß »Problemstellung und Methode« ihrer Arbeit ganz »aus Anregungen Husserls« hervorgegangen sind.⁸

⁷ Edith Stein (wie in Anm. 2), 174.

⁸ Husserl entsprach damit aber auch einem Vorschlag seiner Doktorandin. Überdies gab es

Husserl arbeitete gleich nach dem Erscheinen seiner »Ideen«, die auf drei Bücher geplant waren, an deren zweitem Buch, das nach dem Programmaufriß des ersten konkrete Untersuchungen zum Verhältnis der Phänomenologie zu den Wissenschaften, und zwar sowohl zu den Naturwissenschaften wie zur Psychologie und den Geisteswissenschaften, enthalten sollte. Dazu gehörte grundlegend auch die Behandlung von einigen besonders bedeutsamen Problemgruppen, zu denen nicht zuletzt die wechselseitigen Beziehungen zwischen Subjekten in ihrem seelischen und geistigen Leben zu rechnen waren.

Befaßt man sich nun unter dem Blickwinkel derartiger Vorgegebenheiten erneut mit der Dissertation Edith Steins, so läßt sich Erstaunliches entdecken. Die Scharfsichtigkeit und Sorgfalt ihrer Analysen, die Kraft und Stilreinheit ihrer lebendigen Sprache sind oft gerühmt worden und müssen hier nicht exemplifiziert werden. Geradezu auffällig ist dagegen die Beiläufigkeit, mit der gleich zu Anfang von der »phänomenologischen Reduktion« gesprochen wird, als gehöre sie zum Selbstverständlichsten der phänomenologischen Arbeitswelt. Auffälliger ist aber noch, daß und vor allem wie von ihr Gebrauch gemacht wird.

Dieser Gebrauch ist kein anderer als eben der, den Husserl vorsah, aber hinter seiner mißglückten Darstellung der transzendentalen Reduktion in den »Ideen« unkenntlich gemacht hatte: Nicht Einklammerung oder Ausschaltung der wirklichen Gegebenheiten war gemeint, sondern lediglich ihrer Existenzsetzung. Edith Stein verweist darauf, daß es Schwierigkeiten bereite, diese Ausschaltung, etwa bei einem Wahrnehmungsgegenstand, zu vollziehen und gleichwohl der Wahrnehmung den vollen Wahrnehmungscharakter zu belassen, zu dem doch der Realitätscharakter ihres Gegenstandes spezifisch gehört. Doch sind es nicht ihre Schwierigkeiten, im Gegenteil. Deutlicher als Husserl es um jene Zeit zu erläutern und darzustellen gewußt hat, sieht Edith Stein, daß die zur Diskussion stehende Ausschaltung der Seinssetzung genau dazu da ist, das *Wesen* der Wahrnehmung, ganz im Sinne der eidetischen Reduktion auf ihr reines Eidos, jedoch nun in der transzendentalen Epoché *einschließlich* ihrer in der natürlichen Einstellung mitvollzogenen *Existenzsetzung* zu studieren.

Es könnte scheinen, als sei dies im Bezug auf die Ergebnisse der Dissertation nur ein marginales methodisches Detail. Aus ihm aber wird sichtbar, daß sich Edith Stein bereits sicherer als ihr Lehrmeister von 1913 in dem neuen Felde der transzendentalen Phänomenologie bewegte.

Das gilt gewiß nicht für Husserls Arbeit an der Umgestaltung der transzendentalen Phänomenologie zu einer philosophischen Grundwissenschaft und einer neuen Ersten Philosophie. Aber es gilt sicher für Edith Steins *Umgang* mit Husserls methodischem Rüstzeug. Weniger eigens reflektierte, als vielmehr intuitive Sicherheit war ihr darin in einem Maße eigen, wie sie in dieser Ausprägung kein anderer aus dem Schülerkreise

zum Thema »Einführung« eine recht umfängliche Literatur in der Psychologie, gegen die auch von dieser Seite die Phänomenologie kritisch abgegrenzt werden sollte. Vgl. (auch zum folgenden) Edith Stein, Zum Problem der Einführung. München 1980 (zitiert nach dem Reprint der Originalausgabe 1917, VI).

Husserls zu erkennen gegeben hat. Das macht sich nicht nur in der Handhabung der transzendentalen Reduktion und der klaren Einsicht in deren Sinn und Funktion bemerkbar, sondern auch in der Erkenntnis des Unterschiedes zwischen rein eidetischer und reiner transzendentaler Phänomenologie sowie in der Art ihrer Zusammengehörigkeit. Auch die *Beziehungen* zwischen *eidetischer* und *transzendentaler* Reduktion bargen für Edith Stein so wenig Schwierigkeiten und Unklarheiten, daß sie dazu im gegebenen Fall von konkreten Beispielen fast wie im Vorbeigehen Treffendes zu sagen wußte – und dies zu einem Zeitpunkt, als Husserl selbst, bei allen Versuchen theoretischer Klärung, von ihnen in seinen eigenen handanlegenden Analysen nur erst unsicheren Gebrauch zu machen wußte.

Was Husserl ab 1912 in zahlreichen Detailstudien inhaltlich unter dem umfassenden Thema ›Natur und Geist‹ bearbeitet und methodisch als Aufgabe der *Konstitution* von Gegenständlichkeit jedweder Art und Stufe verstanden hat, sollte nicht nur aus Gründen weiter und weiter getriebener Detailgenauigkeit mehrmals Änderungen und Umarbeitungen erfahren. Daran ist im Zusammenhang mit Edith Steins Arbeiten, zumal diese bald nach der Promotion auch einem wesentlichen Teil der Husserlschen Manuskripte zur Konstitution der belebten Natur und der leib-seelischen Verfassung des Menschen gewidmet sein würden, in höchstem Maße auffällig, daß Husserl in ihnen auf weite Strecken von der transzendentalen Reduktion gar keinen Gebrauch gemacht hat. Es hat bisher in der Husserl-Interpretation kaum Beachtung gefunden, daß Husserls Konstitutionsanalysen in den ›Ideen II‹ zur Gänze in der natürlichen Einstellung durchgeführt sind.⁹ Sie lassen so die kritische Frage offen, ob für Husserl denn anders die spezifische Transzendenz eines anderen Ich hätte zugänglich werden können: eine Transzendenz, die sich darin bekundet, daß sie, anders als die jeder anderen Gegenständlichkeit, *auch* ich ist, *wie ich*, und die als leib-seelisches Menschenwesen und personales Geistwesen doch zugleich unüberbrückbar *anderes Ich* ist. Man wird diese Frage jedenfalls angesichts derjenigen Darstellung der transzendentalen Reduktion Husserls verneinen dürfen, die Husserl in seinen ›Ideen I‹ von ihr gegeben hat.

Für Edith Stein bot dagegen die Transzendenz des anderen selbst innerhalb der transzendentalen Epoché keinerlei Problem.¹⁰ Vielmehr ist

⁹ Das gilt auch noch für die überarbeiteten späteren Fassungen (vgl. Husserliana IV), sowie für die ab 1905 begonnenen Forschungsmanuskripte Husserls zur Intersubjektivität (dazu hier vor allem Husserliana XIII).

¹⁰ Es ist öfter behauptet worden, daß Edith Steins Analyse der Einfühlung als Zugang zu einem anderen ›transzendenten‹ Ich bereits einen Bruch mit Husserls ›Idealismus‹ darstellt. Davon kann jedoch keine Rede sein. (Die in der Tat bestehenden Schwierigkeiten dieses Idealismus liegen woanders.) Auch daß Edith Stein in einer gern von ihr zitierten Bemerkung (vgl. Edith Stein, wie in Anm. 2, 174) fand: »Alle jungen Phänomenologen waren entschiedene Realisten«, läßt ersichtlich noch keinerlei Schluß auf ihre eigene Position zu. Der Kontext zeigt vielmehr hier nur eine erste Lagebeschreibung der im übrigen bemerkenswert differenziert über Husserls ›Idealismus‹ urteilenden Beobachterin, die 1913 eben erst in Göttingen eingetroffen war. Auch waren jene jungen ›Realisten‹, die sich als solche im Sinne der Wesensforschung (als sog. ›Essentialisten‹) verstanden, damit noch

ihre richtige Einsicht in die methodische Funktion der transzendentalen Reduktion auch ihrer materialen Analyse der Einfühlung noch zugute gekommen. Denn indem diese Reduktion, konsequent vollzogen, doch gerade besorgte, die Transzendenz eines anderen Ich als eines anderen leib-seelischen und geistigen *Seins* thematisch in den Blick zu nehmen, konnte sie die Wahrnehmung der Problematik der Einfühlung als des Zugangs zum Sein in Gestalt fremden, anderen Lebens im Grunde nur verschärfen. So vermochte Edith Stein Einfühlung nicht nur nach Unterscheidungen Husserls von anderen spezifischen Aktcharakteren, wie zum Beispiel der äußeren Wahrnehmung, abzuheben und sie im Kontext weiterer Akte wie Erinnerung, Phantasie, Erwartung, zu spezifizieren; sie konnte ihre Analyse auch um wichtige Differenzierungen des *Hinsehens* wie auf Einfühlen, Mitfühlen und Einsfühlen, auf leibliches sowie sprachliches Ausdrucksverstehen bereichern.¹¹

Das mußte freilich nicht auch bedeuten, daß Edith Stein, so früh und so deutlich sie sich auch als kongeniale Mitstreiterin für Husserls Phänomenologie erwiesen hat, sich auch allem verschreiben würde oder mit innerer Konsequenz hätte verschreiben müssen, was sich für Husserl nach der Wende zur transzendentalen Phänomenologie ergeben würde. Mit der transzendentalen Reduktion war ohnehin nur ihr »Eingangstor« gefunden; und in diesem Bild kam auch zum Ausdruck, daß sich beim ersten Überschreiten einer Schwelle noch nicht absehen läßt, wohin fernere Schritte führen können. Gewiß führten sie in keine anderen Gebiete von Sachproblemen, die nicht auch der nicht-transzendentalen Wesensphänomenologie vor Augen lagen. Indes war diese in der neuen transzendentalen Einstellung nunmehr zu ergänzen um Wesensfragen, wie sie die bisher betriebene »rein« eidetische Forschung unabhängig von allem Faktischen und Tatsächlichen konsequent ausschloß – um die Frage nach dem *Wesen* von *Seinsweisen* und a fortiori dem Wesen der Realität. Es war das große Leitthema der »Konstitution«, unter dem Husserl auch und vor allem die grundlegende Frage abgehandelt hat, wie sich der Seinssinn von Realität enthüllen und verstehen läßt.

Die Frage der Konstitution hatte sich Husserl zunächst im Blick auf die mannigfachen Aktgefüge des erkennenden Bewußtseins gestellt, kraft deren ein Gegenstand als so oder so seiender sich bekundet, sich darstellt oder »sich konstituiert«. Solches Sich-konstituieren des Gegenstandes geschah demnach nur und genau in dem Maße, wie ihm auf der Aktseite nicht einfach ein schlichtes Hinsehen zuteil wurde, sondern wesensmäßig eine Akt-Synthesis zu »erstellen«, »herzustellen« oder auch zu konstituieren gelang, in der er *sich* konstituierte. Weitgehend im Schatten dieser Doppeldeutigkeit des Konstitutionsbegriffs setzte Husserl später den Akzent

nicht in einer realistischen Gegenposition zu Husserls phänomenologischem Idealismus. (Dazu der folgende Text oben sowie Anm. 13.)

¹¹ Husserl hat von diesen analytischen Ansätzen in der Dissertation seiner Meisterschülerin selber auffälligerweise keinen Gebrauch gemacht, obwohl sie gerade auch diejenigen seiner Analysen betraf, die Edith Stein als Husserls Privatassistentin zwischen 1916 und 1918 für die »Ideen II« bearbeitet hat. (Vgl. dazu Husserliana IV.)

deutlicher auf die Seite der Akte, indem ihm Konstitution von Gegenständlichkeit zu einer transzendental-subjektiven Aktivität wurde: Jedwedes Sein erwies sich für ihn in seinem *Seinssinn* letztlich zurückführbar auf »sinnstiftende Leistungen«. Seinsmeinung, Seinssetzung war demnach nicht, wofür sie in natürlicher Einstellung zu halten war, nämlich ein Aktmoment in aller Gegenstandserkenntnis, dank dessen diese dem Seinscharakter seines Gegenstandes lediglich entsprach. Vielmehr war solches Entsprechen, sinnanalytisch aufgeklärt und bis in letzterreichbare Tiefen des transzendentalen Bewußtseins zurückverfolgt, eigentlich ein Zusprechen: Sein jedweden Sinnes war demnach nur auszuweisen und zu verstehen als *in seinem Sinn gesetztes Sein*.

Husserl bezog damit die Position eines transzendentalphänomenologischen oder konstitutiven Idealismus.¹² Er verstand ihn als Vorbedingung für eine Metaphysik, die endlich den Anforderungen einer philosophischen Wissenschaft würde Genüge tun können. Doch hat er nicht deutlich genug wahrgenommen, daß er seine transzendente Phänomenologie darauf nicht restringiert halten konnte; daß vielmehr mit ihr bereits eine eigene metaphysische Position bezogen war – und unausweichlich, als er sich auf die genuin ontologischen Fragen nach Sein und Sinn von Sein einließ. Was eine deskriptive Phänomenologie in eben noch zu wahrer Neutralität einer bloßen Methode zu ihrer Antwort beitragen konnte, hat Husserl gewiß – und mit ihm und nach ihm kein anderer – geleistet. Doch sind Fragen von Sein und Seinssinn nicht mehr ausschließlich Sache sorgfältiger, präziser und bestenfalls insoweit noch allgemein zustimmungsfähiger Deskription. Sie sind ›letztlich‹ im eigentlichen Sinn – da es sich eben um Letztfragen handelt – unvermeidlich auch eine Angelegenheit von Interpretation. Oder anders, nicht bloß *Freilegung*, sondern *Auslegung* des Seins und seines Sinnes hat auch Husserls phänomenologische Philosophie und ihre Konstitutionsforschung schließlich bestimmt.

Von Husserls Schülern und späteren Interpreten ist denn auch nicht ohne ernstzunehmende Gründe bestritten worden, daß die transzendente Wende seiner Phänomenologie mit derjenigen Stringenz zu seinem konstitutiven Idealismus geführt habe, wie Husserl sie beansprucht hat.¹³ Auch Edith Stein hat später wiederholt geurteilt, daß man auf dem Wege der Konstitutionsprobleme, die sie ganz gewiß nicht unterschätzt habe, keineswegs zwangsläufig zum konstitutiven Idealismus Husserls geführt werde. Vielmehr schien ihr, »daß diese Frage überhaupt nicht auf philosophischem Wege entscheidbar ist, sondern immer schon entschieden ist,

¹² Dazu mehr im einzelnen Elisabeth Ströker (wie in Anm. 6), 219 ff.

¹³ Erst in den zwanziger Jahren kam es zu einer Herausforderung des Husserlschen Idealismus von Seiten einer realistischen oder »ontologischen« Phänomenologie, und gerade dadurch, daß auch diese Husserls ›Einklammerung‹ aller Seinsgeltungen und insoweit die Einstellung der Epoché mitzuvollziehen durchaus bereit war. Jedoch wurde davon nun Husserls transzendente Reduktion geschieden, der man seinen Weg in den konstitutiven Idealismus zuschrieb. Damit verschob sich freilich der Begriff der Husserlschen Reduktion. Das hat aber die realistische Kritik nicht entkräftet. (Näheres vgl. Elisabeth Ströker, wie in Anm. 2, 118 ff. Von der dort angegebenen Literatur siehe besonders Hedwig Conrad-Martius, 1923.)

wenn jemand anfängt zu philosophieren«. Daß für Husserl diese Frage »undiskutabel gewesen« sei, führt sie darauf zurück, daß »hier eine letzte persönliche Einstellung mitspricht«. ¹⁴

Es kann hier dahingestellt bleiben, ob bei Husserl wirklich eine letzte persönliche Entscheidung im Spiel war. Edith Stein hatte 1921 jedenfalls eine solche Entscheidung getroffen, indem sie zum katholischen Glauben gefunden und ihn nicht nur »annehmen«, sondern fortan auch konsequent leben wollte – in der ganzen Radikalität überdies, wie sie ihr einzig die kontemplative klösterliche Gemeinschaft des Karmel zu gewähren schien. Nicht eine plötzliche Bekehrung oder ein mystisches »Erlebnis« hatten aber diese Wende herbeigeführt, so wenig wie die Phänomenologie oder irgendeine religiöse Theorie. Vielmehr waren es *homines religiosi*, die für eine Wahrheit zeugten, deren Kriterien freilich nicht in der Philosophie zu finden waren und von der auch die christliche Philosophie lediglich kündete, ohne daß sie selbst jedoch für sie einen »Rechtsausweis« liefern konnte. Edith Stein hat ihrem einstigen Göttinger Mitstudenten und späteren langjährigen Brieffreund Roman Ingarden ohne weiteres eingeräumt: daß die Entscheidung für oder wider Gott nichts als ein »Wagnis des Glaubens« sei, die »ohne einen Garantieschein« getroffen werden müsse.

War aber die hier fehlende Garantie – da denn mit ihr geglaubte Heilsgewißheit und unbedingtes Vertrauen in die Erlösungszusage Gottes schwerlich gemeint sein konnten – nicht gerade diejenige, auf welche die Philosophie und auch die Phänomenologie setzte? Zwar wollte gerade diese sich nicht in der leichtfertigen Sicherheit wiegen, den begehrten Schein eines Tages fest und für alle Zeit gültig in die Hand zu bekommen; jedoch verstand auch sie die Wahrheit als eine regulative Idee, als ein Richtmaß für ihre Wahrheitssuche, an dem sich auf ihrem Wege schon Erreichtes messen ließ.

Wie aber standen sie dann zueinander: die immer wieder geforderte »ausweisende Erfahrung« Husserls als letzterreichbare Bestätigungsinstantz für philosophische Erkenntnis und die im Glauben zu gewinnende »religiöse Erfahrung« Edith Steins als Gnadengeschenk Gottes zur Erlangung einer übersinnlichen Wahrheit? War diese Erfahrung als eine Erweiterung derjenigen zu verstehen, von der die Phänomenologie spricht; war sie eine höhere, höherstufige als diese – sei es in dem Sinne, daß sie in dieser fundiert war oder aber daß sie, einmal gewonnen, auch der Phänomenologie noch andere und reichere Erfahrungsmöglichkeiten eröffnete; oder war sie eine ganz andere Erfahrung, mit keiner sonstigen vergleichbar?

Darf man in diesen drei Fragen die eine entfaltet sehen, die oft gestellt und bis heute kontrovers diskutiert wird – nämlich ob Edith Stein auch nach ihrer Konversion und im Bekunden ihres Glaubens Phänomenologin geblieben sei –, dann könnte die Antwort auch davon abhängen, ob und

¹⁴ Edith Stein, Briefe an Roman Ingarden (1917-1938). Edith Steins Werke, Bd. XIV; Brief vom 2.X.1927. Folgende Zitate im Text oben im Brief vom 20.11.27.

wie Edith Steins Verständnis der Phänomenologie sich in späteren Jahren gestaltet hat. Dazu sei hier abschließend ein wenig zu bedenken gegeben, nicht ohne Vorbehalt angesichts der relativ spärlichen direkten Belege, in dessen auch im Hinblick auf den Tatbestand, daß sich selbst in den dreißiger Jahren noch Zeugnisse von Edith Stein zur Auseinandersetzung mit der Phänomenologie finden.

Allerdings dürfte es zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Husserls Philosophie nach 1921 nicht gekommen sein. Auch lassen es lebensgeschichtliche Gründe wohl verstehen, daß die ebenso sachkundige wie zu selbständig-kritischem Sachurteil fähige Schülerin und Mitarbeiterin Husserls weder in Göttingen noch später in Freiburg eine Herausforderung übergang, für die Husserl schon in den ›Ideen I‹ kritische Rückfrage nicht einmal nur von Seiten seiner religiös gebundenen Schüler hätte gewärtigen können. Denn in den ›Ideen I‹ ist auch phänomenologisch einmal von Gott und seinem göttlichen Sein die Rede.¹⁵

Nachdem Husserl in dem eigentümlichen Korrelationszusammenhang von erkennendem Bewußtsein und der nach festen Regelordnungen sich in ihm konstituierenden Welt »eine wunderbare *Teleologie*« entdeckt hat, zumal die Ausstattung und Beschaffenheit unseres dazu befähigten Bewußtseins keinerlei Notwendigkeit erkennen läßt, sondern nur als Faktizität einsehbar ist und folglich auf die Frage nach seinem Prinzip oder Grund führt, stößt er auf Gott und das Problem seines außerweltlichen Seins, das sich phänomenologisch als Problem einer ganz einzigartigen Transzendenz ergibt. Denn als »ein *Transzendentes in total anderem Sinne*« als die Transzendenz der Welt und dieser »gleichsam polar gegenüberstehend«, kann Gott offensichtlich nicht, wie die Welt zu einem Weltphänomen, analog zu einem ›Gottesphänomen‹ reduziert werden. Die transzendente Reduktion, zumal Husserl selber sie hier einseitig und irreführend als bloße »Ausschaltung« alles Transzendenten versteht, gibt es sozusagen nicht her, Gott zu einer transzendentalen Immanenz des reinen Bewußtseins zu machen. Andererseits konnte so allerdings auch unauffällig bleiben, daß Husserl mit der Transzendenz Gottes auch die *Problematik* des göttlichen Seins ausgeschaltet hatte, ohne dazu doch methodisch und dem vollen Sinn der Reduktion entsprechend legitimiert gewesen zu sein. Einzig aber und gerade Edith Stein hätte Husserl hier in die Pflicht seiner recht verstandenen Epoché zu nehmen vermocht: was denn die in ihr doch auch geforderte *Thematisierung* des *Seinssinnes* der Transzendenz Gottes konstitutionsphänomenologisch ergeben würde. Doch war dies 1913 für Edith Stein so wenig wie für andere eine Frage; und auch die besondere Vertrautheit, welche die Assistentin und Mitarbeiterin Stein durch die editorische Bearbeitung der Husserl-Manuskripte zur Konsti-

¹⁵ Gemeint ist auch nicht nur die Inanspruchnahme Gottes im Sinne eines unentbehrlichen »Index für die Konstruktion eines gewissen Grenzbegriffs, wie sie auch der philosophierende Atheist« benötige. Als dieser betrachtet sich Husserl weder hier noch anderswo. Doch soll im gegebenen Zusammenhang auch nicht die Domäne der Theologie betreten werden. Vgl. Ideen I, Husserliana III/1, 175 Anm. Dagegen kommt 124 f. ein phänomenologisches Gottesproblem zur Sprache.

tutionsphänomenologie zwischen 1916 und 1918 gewann, hat sie Fragen in dieser Richtung anscheinend nicht stellen lassen.

Als Edith Stein sich sechs Jahre nach ihrer Verabschiedung aus der Freiburger Tätigkeit bei Husserl und drei Jahre nach ihrem Eintritt in das neue Glaubensleben 1924 erstmals wieder als Phänomenologin zu Wort meldete, geschah es zum einen zur Unterrichtung einer breiteren Öffentlichkeit über die Arbeitsweise der Phänomenologie, zum anderen aber, und nicht zuletzt auch, um die Bedeutung Husserls für die katholische Philosophie herauszustellen.¹⁶ Die letztere Absicht könnte gar zu unvermittelt vorgebracht erscheinen, hätte man sie allein diesem kurzen Text unter seinem Thema zu entnehmen, welcher, nach einigen kräftigen Strichen zur Skizzierung wichtiger Grundmomente der phänomenologischen Methode, gerade zur Distanzierung von Husserls Idealismus führt, wenn auch sehr behutsam und endend in der Würdigung der »klassischen Meisterwerke« Husserls, in denen die Verfasserin eine neue Epoche der Philosophiegeschichte beginnen sieht.

Das Epochale an Husserls Philosophie sieht Edith Stein hier indes auch in der durch sie vermittelten Einsicht, daß »die doppelte Buchführung in Sachen Philosophie auf die Dauer nicht angeht«, und daß die – gegenseitige – Gleichgültigkeit der Philosophie aus scholastischer Tradition im Gefolge Thomas von Aquins auf der einen Seite und auf der anderen der neuzeitlichen vernunftkritischen Philosophie seit Kant ein Ende haben muß. Das Verdienst, das dafür Husserl, und ausdrücklich nur ihm, hier zugeschrieben wird, findet sich näher erläutert nur in der Korrespondenz Edith Steins. Seit ihrer intensiven Beschäftigung mit dem Aquinaten bewunderte Edith Stein zwar den präzise durchgebildeten Begriffsapparat der Scholastik, der in der Phänomenologie fehle; jedoch vermißte sie »bei scholastisch erzogenen Leuten ... die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebensluft ist«.¹⁷

Man darf demnach wohl davon ausgehen, daß Edith Stein zunächst an eine Vermittlung von theologischer Glaubenslehre und philosophischer Erkenntnislehre, wie auch von religiösem Glauben und philosophischer Erkenntnis, gedacht hat, und zwar durch die Phänomenologie. Daß sie deren spezifische Normen der Sachlichkeit und Sachnähe auch für Glaubensinhalte verbindlich sehen will und an der scholastischen Begrifflichkeit genau das bemängelt, was nach Husserl als erfüllende Anschauung oder Bedeutungserfüllung eines Gemeinten die jeweilige Sache als sie selbst wahrhaft vor Augen stellt, dürfte zeigen, daß hier zum einen an eine dienende Funktion der Phänomenologie für die Theologie gedacht ist, zum anderen aber auch an eine mögliche Erweiterung der Phänomenologie um von ihr bisher beiseite gelassene Phänomenbestände. Denn ist zwar die phänomenologische Intuition, obzwar ein geistiges Schauen, so doch nur ein natürliches Erkenntnismittel und mit »der mystischen Intuition«

¹⁶ Edith Stein, Was ist Phänomenologie? Theol. u. Phil. 66 (1991) 570-573. (Nachdruck aus: Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landes-Zeitung Nr. 5, 15. Mai 1924.)

¹⁷ Edith Stein, Briefe an Roman Ingarden (wie in Anmerkung 14), Brief vom 1.VIII.1922.

nicht zu verwechseln, so sieht doch Edith Stein die phänomenologische Intuition als »gewissermaßen deren Abbild im Bereich der natürlichen Erkenntnis«. ¹⁸

So kann aus diesem Aspekt die Phänomenologie speziell als diejenige Philosophie erscheinen, die zwar ebensowenig wie jede andere von sich aus einen Zugang zu mystischer Einsicht bietet, die ihn aber auch nicht a limine versperrt – die vielmehr diese, und sei es jedenfalls als ›Phänomen‹ des erfahrenden Bewußtseins, nur erst gleichsam zulassen müßte, um so zum einen die Fruchtbarkeit ihres Vorgehens in einer Domäne von Transzendtem neuer Art zu erweisen, zum anderen aber auch sich der Möglichkeiten eigenen Zugewinns an neuartigen Erfahrungsmöglichkeiten des erkennenden Subjekts zu versichern.

Nimmt man vor diesem gedanklichen Hintergrund Edith Steins ihre größeren Arbeiten aus späteren Jahren zur Hand, so läßt sich in ihnen Nähe und wachsende Distanz zur Phänomenologie genauer ausmachen.

Auch der 1929 erschienene Beitrag zur Husserl-Festschrift, der dem verehrten Lehrer zum 70. Geburtstag gewidmet wurde, steht im Zeichen des Bemühens, Wahrheiten des Glaubens und Wahrheiten aus natürlichem Wissenserwerb miteinander zu versöhnen. ¹⁹ Daß Husserl nicht nur das Recht des Glaubens niemals bestritten, sondern auch die Möglichkeit »eines visionären Schauens als Quelle religiöser Erfahrung immer offen gelassen hat«, bestärkt Edith Stein in der Auffassung, daß es hier im wesentlichen nur um zweierlei Weisen des Zugangs zur Wahrheit gehe. Sollen sie indes zu gemeinsamer Erkenntnis kommen, so müsse die Phänomenologie ihre Erkenntnismittel aus natürlicher Vernunft als selbstgesetzte Restriktion auf dem Wege zur Wahrheit einsehen und insoweit die materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben anerkennen. Ferner wird eine formale Abhängigkeit darin gesehen, daß die im Glauben erfahrene Wahrheit eine letzte Gewißheit gibt, wie sie von keiner Philosophie erreicht werden könnte, so daß die Philosophie, sobald sie einmal Glaubenswahrheiten in sich aufgenommen hat, alle anderen Wahrheiten an diesem letzten Kriterium der Glaubensgewißheit messen würde – obgleich sie »eine uneinsichtige Gewißheit ist«.

In dem weiteren Bemühen, das phänomenologische Verfahren bis hin zu Husserls transzendentaler Reduktion noch einmal präzise zu erinnern und, sozusagen unter ›Ausschaltung‹ seines konstitutiven Idealismus zugunsten der realistischen Variante der Phänomenologie, diese zumindest auf mögliche Annäherungen an die scholastische Gewißheit abzusuchen, verschiebt sich offenkundig für Edith Stein mehr oder weniger unbemerkt ihr Verstehen der ›Sache‹ der Phänomenologie selbst. Denn religiöse Wahrheit, die dem Gläubigen absolute Gewißheit ist, könnte für die Phänomenologie den obersten Maßstab auch ihrer Wahrheiten allein deshalb nicht abgeben, weil für sie subjektive Gewißheit überhaupt nicht ein

¹⁸ Edith Stein (wie in Anm. 16), 572.

¹⁹ Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung. *Jahrb. f. Phänomenologie und phänomenologische Forschung*. Halle 1929, 315-338; zum folgenden Text vgl. 319 ff.

Wahrheitskriterium sein kann. Erst recht muß sie sich einer »uneinsichtigen« Gewißheit versagen. Sie zu akzeptieren würde bereits der phänomenologischen Grundidee der Klärung und Verdeutlichung alles Gegebenen unaufhebbar widerstreiten.

Fühlbarer noch wird dies in den weiteren Arbeiten von Edith Stein. Die Anfang der dreißiger Jahre neu aufgenommene frühere Studie zu ›Potenz und Akt‹ zeigt in der Umarbeitung unter dem Titel ›Endliches und ewiges Sein‹ im II. Band ihrer Werke erneut, wie die Phänomenologie sie weiter beschäftigt, wenn nicht gar beunruhigt, wo nun auch unter dem Aspekt der Husserlschen Problematik des *Sinnes von Sein*²⁰ das Denkmuster jenes Vermittlungsversuches wiederkehrt. Allemal aber bleibt Edith Stein überzeugt, daß die Phänomenologie, gerade auch in den Grenzen ihrer natürlichen Erkenntnisinstrumente, der Wegbereitung für die Theologie dienen könne und auch dienen müsse, damit diese wie in deren Gegenlicht der Andersheit ihrer Wahrheitseinsicht gewahr und ihres höheren Seinsverständnisses klarer und deutlicher innezuwerden vermöge.

Vollends deutlich wird die Entfernung Edith Steins von der Phänomenologie in ihren allerletzten Jahren, da sie sich geleitet weiß durch Johannes vom Kreuz. Die ihm geltende Studie ab Herbst 1940, fortgeführt bis zum gewaltsamen Abbruch für den Gang in das Martyrium von Auschwitz, nimmt mit dem Gedanken einer *scientia crucis* auch Abschied vom herkömmlichen Verständnis der Wissenschaft. Daß nunmehr nicht nur die Nichteinsichtigkeit von Glaubenswissen, sondern auch die bewußte Orientierung an einer irrtumsfreien höchsten Autorität allem widerstreitet, was nach den phänomenologischen Grundnormen philosophische Erkenntnis ausmachen und diese nachgerade zur Befreiung des Denkens von derartigen Leitbildern und fremden Autoritäten führen soll, läßt nicht nur alle Vermittlungsversuche zwischen phänomenologischer und christlicher Philosophie im Bemühen Edith Steins scheitern; es zeigt ferner, daß spätestens mit Beginn der ›Kreuzeswissenschaft‹ diese Versuche sogar in eine unüberwindliche Ausweglosigkeit geraten mußten.²¹

Allerdings bleibt die Frage offen, ob Edith Stein selber sich bis zuletzt wirklich noch als Phänomenologin gesehen hat. Gewiß aber dürfte man ihr bis zuletzt die Bewahrung dessen zubilligen, worin sie, spät noch, die »formale Bedeutung« der Phänomenologie und zumal die ihres immer verehrten Lehrers gesehen hat: daß Husserl, statt auf philosophische Lehrmeinungen und Theorien, den Blick auf die ›Sachen‹ gelenkt, sie in aller Schärfe ins Auge zu fassen gefordert und so zu einer »schlichten, sachgehorsamen und darin demütigen Erkenntnishaltung, ... zu einer Befreiung von Vorurteilen, zu einer unbefangenen Bereitschaft, Einsichten entgegen-

²⁰ Wie stark die phänomenologische Seinsfrage für Edith Stein in den Vordergrund gerückt ist, zeigt auch eine kurze Besprechung der Husserlschen Abhandlung zur Krisis der europäischen Wissenschaften (Belgrad 1936), in der die Rezensentin Husserls Thematik ganz auf den Seinsbegriff der transzendentalen Phänomenologie zugespitzt hat. Vgl. Edith Steins Werke, Bd. VI, 35-38.

²¹ Vgl. dazu K. H. Lembeck, Glaube im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins. In: Waltraud Herbstrith (wie in Anm. 1), 156-175.

zunehmen« erzogen habe.²² In diesem erweiterten Sinne von Phänomenologie – als einer Haltung und Einstellung, als einer lebensprägenden inneren Gestalt – ist Edith Stein im rückhaltlosen Eintreten für die Sache Gottes bis in das Geheimnis ihrer Stellvertretung und ihres Opfertodes auch Phänomenologin geblieben.

²² Edith Stein, Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie. In: Edith Steins Werke, Bd. VI, 1-17, 16.

Der Leidensweg Edith Steins

Ausgewählte Texte¹

1. Kindheit und Jugend

Aber in meinem Innern gab es noch eine verborgene Welt. Was ich am Tage sah und hörte, das wurde dort verarbeitet. Der Anblick eines Betrunkenen konnte mich tage- und nächtelang verfolgen und quälen. Ich bin später oft dankbar gewesen, daß von meinen Brüdern in diesem Punkte nichts zu befürchten war und daß ich auch keinen andern mir nahestehenden Menschen in diesem schauerhaften Zustand sehen mußte. Es blieb mir immer unbegreiflich, wie man über so etwas lachen konnte, und ich habe in meiner Studentenzeit angefangen, ohne einer Organisation beizutreten oder ein Gelübde abzulegen, jeden Tropfen Alkohol zu meiden, um nicht durch eigene Schuld etwas von meiner Geistesfreiheit und Menschenwürde zu verlieren. Wenn in meiner Gegenwart von einer Mordtat gesprochen wurde, lag ich nachts stundenlang wach, und das Grauen kroch aus allen dunklen Ecken auf mich zu. Ja, ein etwas derber Ausdruck, den meine Mutter in meiner Gegenwart erregt aussprach, schmerzte mich so, daß ich die kleine Szene (eine Auseinandersetzung mit meinem ältesten Bruder) nie vergessen konnte. Von all diesen Dingen, an denen ich heimlich litt, sagte ich niemandem je ein Wort. Es kam mir gar nicht in den Sinn, daß man über so etwas sprechen könnte. Nur selten verriet ich meinen Angehörigen etwas davon; ich bekam nämlich manchmal ohne erkennbare Ursache plötzlich Fieber, und im Delirium sprach ich dann aus, was mich innerlich beschäftigte. Einen solchen Fall haben mir meine Geschwister oft erzählt. Als ich etwa 5 Jahre alt war, las meine Schwester Frieda in der Schule »Maria Stuart« und durfte dann mit meiner Mutter ins Theater gehen, als das Stück aufgeführt wurde. Es war vorher viel davon die Rede, und ich hatte wie gewöhnlich mehr aufgeschnappt, als für mich bestimmt war. Während die beiden im Theater waren, kamen bei mir die Fieberphantasien, und ich rief ein über das andere Mal in großer Erre-

¹ Die Texte wurden von Waltraud Herbstrith und José Sánchez de Murillo zusammengestellt. Dabei war die leitende Absicht nicht, Edith Steins *Lehre über* das Leiden darzustellen, sondern das Phänomen selbst sprechen zu lassen. Es entfaltet sich im Laufe dieses Lebens in einer seiner bedrückendsten Erscheinungsformen.

Edith Stein wurde am 12. 10. 1891 in Breslau geboren; 1893 stirbt ihr Vater; sie wächst als jüngste von 11 Geschwistern bei der streng jüdisch gläubigen Mutter, Auguste Stein (1849 Lublinitz/Schlesien – 1936 Breslau) auf. 1913–1916 Studium der Germanistik, Geschichte, Psychologie und Philosophie; 1916 Promotion mit einer Dissertation »Zum Problem der Einfühlung« bei Edmund Husserl, bis Januar 1918 Assistentin bei ihm. 1922 Konversion zum Katholizismus. 1923–1931 Lehrerin an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen St. Magdalena, Speyer. 1932–1933 Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik, Münster i. W. 1933 Eintritt in den Karmel Köln. 1938 Flucht in den Karmel Echt (Holland). 1942 Deportation nach Auschwitz zusammen mit ihrer Schwester Rosa. Wahrscheinlich am 9. 8. 1942 Tod in Auschwitz-Birkenau.

gung: »Schlagt doch der Elisabeth den Kopf ab!« Ich erinnere mich noch, wie nachhaltig dieser Eindruck war. Als ich im nächsten Jahr anfang, zur Schule zu gehen, und so weit war, daß ich Gedrucktes notdürftig lesen konnte, suchte ich mir den richtigen Band von Schillers Werken aus dem Familienbücherschrank, ging damit zu meiner Mutter in die Küche und fragte sie, ob ich ihr »Maria Stuart« vorlesen dürfte. Sie sagte ganz ernsthaft: »Lies nur«. Wie weit ich damals gekommen bin, weiß ich nicht mehr. Man kann sich denken, daß solche plötzlich hervorbrechenden Feuergarben meine Angehörigen erschreckten. Man nannte das »Nervosität« und suchte mich nach Möglichkeit vor Überreizung zu schützen.²

Die ständige Anspannung aller Kräfte erweckte das beglückende Gefühl eines hochgesteigerten Lebens, ich erschien mir als ein reiches und bevorzugtes Geschöpf. Im Anfang meiner Studienzeit bat mich einmal unser alter Direktor zu sich, um mir eine Stundenschülerin zu empfehlen. Natürlich erkundigte er sich auch, wie es mir gehe, und als ich so recht von Herzen erwiderte: »O, m i r geht es s e h r gut!«, öffnete er seine großen, runden, etwas vorstehenden Augen noch weiter als gewöhnlich und sagte verwundert: »Nun, das hört man selten«. Zu dieser Hochstimmung stand in merkwürdigem Gegensatz ein Erlebnis, das ich wohl nicht viel später hatte. Ich schlief damals – wie immer bis zu ihrer Verheiratung – mit meiner Schwester Erna in einem Zimmer. Wir hatten noch kein elektrisches Licht im Haus, sondern Gasbeleuchtung; an der Lampe in unserm Schlafzimmer war ein Kleinsteller angebracht, und wir pflegten nachts den Hahn nicht abzdrehen, um jederzeit rasch wieder Licht haben zu können. Eines Morgens öffnete unsere Schwester Frieda die Tür zu unserm Zimmer und stieß einen Schrei des Schreckens aus. Ein starker Gasgeruch strömte ihr entgegen; wir beide lagen totenbleich und wie in schwerer Betäubung in unsern Betten. Die Flamme war ausgegangen und das Gas ausgeströmt. Frieda riß schnell das Fenster auf, drehte den Hahn ab und weckte uns. Ich erwachte aus einem Zustand süßer, traumloser Ruhe, und als ich zu mir kam und die Situation erfaßte, war mein erster Gedanke: »Wie schade! Warum hat man mich nicht für immer in dieser tiefen Ruhe gelassen?« Ich war selbst ganz betroffen über die Entdeckung, wie wenig ich »am Leben hing«.³

Was Husserl⁴, sich – nach seinen spärlichen Andeutungen – unter »Einführung« dachte und was [Theodor] Lipps so nannte, hatte offenbar we-

² Aus dem Leben einer jüdischen Familie. In: Edith Steins Werke. Bd. VII. Freiburg 1985, 48–49.

³ Bd. VII, 184–185.

⁴ Edmund Husserl (1859 Proßnitz/Mähren – 1938 Freiburg i. Br.), ab 1905 Professor der Philosophie in Göttingen, seit 1916 in Freiburg i. Br. Edith Stein, stets nach gedanklicher Strenge strebend und in ihrer frühen Studienzeit erklärte Atheistin, fühlte sich von Husserls Phänomenologie, die die Philosophie als »strenge Wissenschaft« begründen wollte, dadurch eine neue Epoche in der Philosophie eingeleitet und Göttingen (sowie später Freiburg) zu einer philosophischen Hochburg gemacht hatte, angezogen. Ihrer Tätigkeit

nig miteinander zu tun. Bei Lipps war es geradezu der Zentralbegriff seiner Philosophie, es beherrschte seine Ästhetik, Ethik und Sozialphilosophie, spielte aber auch in der Erkenntnistheorie, Logik und Metaphysik eine Rolle. So mannigfaltig diese Gebiete, so vielfarbig schien mir der Begriff zu schillern, und ich quälte mich damit ab, etwas Einheitliches und Festes in den Griff zu bekommen, um von da aus alle Abwandlungen verstehen und entwickeln zu können. Zum erstenmal begegnete mir hier, was ich bei jeder späteren Arbeit wieder erfahren habe: Bücher nützten mir nichts, solange ich mir die fragliche Sache nicht in eigener Arbeit zur Klarheit gebracht hatte. Dieses Ringen nach Klarheit vollzog sich nun in mir unter großen Qualen und ließ mir Tag und Nacht keine Ruhe. Damals habe ich das Schlafen verlernt, und es hat viele Jahre gedauert, bis mir wieder ruhige Nächte geschenkt wurden.

Nach und nach arbeitete ich mich in eine richtige Verzweiflung hinein. Es war zum erstenmal in meinem Leben, daß ich vor etwas stand, was ich nicht mit meinem Willen erzwingen konnte. Ohne daß ich es wußte, hatten sich die Kernsprüche meiner Mutter: »Was man will, das kann man« und »Wie man sich« vornimmt, so hilft der liebe Gott« ganz tief in mir festgesetzt. Oft hatte ich mich damit gerühmt, daß mein Schädel härter sei als die dicksten Mauern, und nun rannte ich mir die Stirn wund, und die unerbittliche Wand wollte nicht nachgeben. Das brachte mich so weit, daß mir das Leben unerträglich schien. Ich sagte mir oft selbst, daß das ja ganz unsinnig sei. Wenn ich die Doktorarbeit nicht fertig brächte – fürs Staatsexamen würde es doch wohl reichen; und wenn ich keine große Philosophin werden könnte, dann doch vielleicht eine brauchbare Lehrerin. Aber die Vernunftgründe halfen nichts. Ich konnte nicht mehr über die Straße gehen, ohne zu wünschen, daß ein Wagen über mich hinwegführe. Und wenn ich einen Ausflug machte, dann hoffte ich, daß ich abstürzen und nicht lebendig zurückkommen würde.

Es ahnte wohl niemand, wie es in mir aussah. In der Philosophischen Gesellschaft und in Reinachs Seminar war ich glücklich bei der gemeinsamen Arbeit; ich fürchtete nur das Ende dieser Stunden, in denen ich mich geborgen fühlte, und den Wiederbeginn meiner einsamen Kämpfe. Einigemal im Semester verlangte Husserl Rechenschaft über den Fortgang meiner Arbeit. Ich mußte dann abends zu ihm kommen. Aber eine Erleichterung brachten diese Gespräche nicht. Wenn ich ein paar Worte gesagt hatte, so fühlte er sich selbst angeregt zu reden und sprach nun so lange, bis er zu müde war, um die Unterredung fortzusetzen. Ich ging fort und konnte mir sagen, daß ich manches gelernt hatte – aber wenig für meine Arbeit. So war auch der gewöhnliche Verlauf seiner Semestersitzungen.⁵

als Assistentin Husserls ist – später kaum gewürdigt – zu verdanken, daß so wichtige Werke wie die »Ideen zu einer reinen Phänomenologie II« oder die »Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins« eine druckreife Form erhielten. Seit 1933 war Husserl, zum Protestantismus konvertierter Jude, antisemitischen Angriffen ausgesetzt.

⁵ Bd. VII, 246–247.

2. Liebe und Enttäuschung

Zum 24. XII.1917

Mein Liebling,

diesen Abend möchte ich noch einmal bei Dir sein und Dir manches sagen, was ich Dir schuldig geblieben bin. Zunächst um Verzeihung bitten, weil ich in der letzten Zeit unter dem Eindruck der schweren Tage, die hinter und vor mir liegen⁶, zu keiner frohen Stunde fähig war. Unter allem, was mich gegenwärtig bedrückt, steht an 1. Stelle, daß ich nicht die Kraft hatte, Dir mein Leid zu verbergen, und so einen Schatten mehr in Dein Leben gebracht habe statt ein wenig Sonnenschein.

Was ich jetzt suche, ist Ruhe und Wiederherstellung meines völlig gebrochenen Selbstbewußtseins. Sobald ich das Gefühl habe, wieder etwas zu sein und andern etwas geben zu können, will ich Dich wiedersehen. Dann wirst Du auch ein Stück weiter sein als heute. Du weißt, daß ich wissenschaftlich sehr viel von Dir erwarte. Und, was mehr bedeutet, ich glaube fest an Deine Fähigkeit, wieder zu vollem Leben zu erwachen. Und ich wünsche Dir ein Leben mit aller Fülle und allem Reichtum, den die Welt zu bieten hat. Ich möchte die Zauberkräfte besitzen, die der Meister gestern von mir verlangte, um es Dir selbst schaffen zu können.

Wenn Du mein Weihnachtsgeschenk ein klein wenig so ansehen könntest, als käme Dir etwas Verlorenes wieder, so wäre das meine größte Freude. Damit endgültig Lebewohl!

Deine Edith⁷

⁶ Dies bezieht sich vermutlich auf den Tod Adolf Reinachs (1883 Mainz – 16. 11. 1917, an der Westfront bei Dixmuiden gefallen), ehemaliger Schüler Husserls, als Privatdozent in Göttingen Lehrer Edith Steins; er, zu dessen engstem philosophischen Freundeskreis Edith Stein gehörte, war für ihre philosophisch-wissenschaftliche wie religiöse Entwicklung – ebenso wie die Witwe Anna Reinach – von großer Bedeutung.

⁷ Briefe an Roman Ingarden 1917–1938. In: Edith Steins Werke. Bd. XIV. Freiburg 1991, 64. Roman Ingarden (1893 Krakau – 1970 Krakau) studierte zusammen mit Edith Stein bei Edmund Husserl in Göttingen, folgte wie sie 1916 Husserl nach Freiburg i. Br. und promovierte 1918 mit einer Arbeit über »Intuition und Intellekt bei Henri Bergson«. 1931 erschien sein auf deutsch geschriebenes Buch »Das literarische Kunstwerk«, an dessen Fertigstellung zum Druck Edith Stein mitgeholfen hatte. 1945 ordentlicher Philosophieprofessor in Krakau. – Roman Ingarden kehrte Anfang Januar 1919 nach Polen zurück. Dieser Brief ist anscheinend der einzige, in dem Edith Stein den Freund duzt.

Breslau, 12. II. 1918
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

[...] Nun noch ein paar Worte zu dem Brief, der mir »nicht gefallen« hat (wie Sie sagen). Wenn er mir nur »blöd« erschienen wäre, hätte ich mich sicherlich nicht darüber aufgeregt. Aber die lebhafteste Vorstellung Ihrer – mir nur zu gut verständlichen – trostlosen Stimmung zusammen mit dem Gefühl des Unvermögens, Ihnen etwas zu sein: das war ein bißchen zu viel für mein immer noch etwas labiles seelisches Gleichgewicht. Dieses Gefühl der absoluten Machtlosigkeit ist etwas, worin ich mich gar zu schwer finden kann. Vielleicht weil ich andern gegenüber mit sehr viel geringerem Einsatz etwas ausgerichtet habe. Aber man muß wohl mal die eigene Ohnmacht recht nachdrücklich zu Gemüte geführt bekommen, um von dem grenzenlosen Vertrauen auf sein Wollen und Können, wie ich es früher besaß, geheilt zu werden. Ich möchte bald mal was Gutes von Ihnen hören.

Herzlichst
Ihre Edith Stein⁸

Breslau, 19. II. 1918
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

[...] Ich bemühe mich noch immer vergeblich zu verstehen, was für eine Rolle wir Menschen im Weltgeschehen spielen. Vor einiger Zeit fiel mir eine Stelle im Lucas-Evangelium auf: »Zwar der Menschensohn geht dahin, wie es beschlossen ist. Aber wehe dem Menschen, der ihn verraten wird!« [Lk. 22,22] Ob das nicht ganz allgemein gilt? Wir führen die Ereignisse herbei und tragen die Verantwortung dafür. Und doch wissen wir im Grunde nicht, was wir tun, und können die Weltgeschichte nicht aufhalten, auch wenn wir uns ihr versagen. Zu begreifen ist das freilich nicht. Übrigens rücken Religion und Geschichte für mich immer näher zusammen, und es will mir scheinen, daß die mittelalterlichen Chronisten, die die Weltgeschichte zwischen Sündenfall und Weltgericht einspannten, kundiger waren als die modernen Spezialisten [...]⁹

⁸ Bd. XIV, 67–68.

⁹ Bd. XIV, 68.

Freiburg, 12. V. 1918
Zasiusstr. 24

Liebster Freund,

meine Karte von heute morgen scheint mir bei näherer Überlegung doch nicht ausreichend. Ich möchte um alles nicht, daß Mißverständnisse zwischen uns bleiben – gerade weil wir uns voraussichtlich nicht so bald wieder sehen und sprechen werden – und da mein Brief aus Göttingen offenbar verloren gegangen ist -, will ich Ihnen noch einmal verständlich zu machen suchen, warum ich längere Zeit geschwiegen habe. Sehen Sie, alle Ihre Briefe, seit unserer Trennung (mit Ausnahme des ersten, den Sie mir nach Göttingen schrieben) waren merkwürdig leer und ohne rechte innere Beteiligung, so wie es ist, wenn man nicht aus Bedürfnis, sondern aus »Pflicht« schreibt. Ich würde meinen, daß ich überempfindlich in dieser Richtung bin – ich bin sehr kritisch gegenüber solchen Eindrücken – wenn ich nicht zum Vergleich Ihre Briefe vom vorigen Jahr hätte, die mir einen wirklichen Anteil an Ihrem Leben gaben, und wenn ich mich nicht auf Ihr eigenes Gefühl berufen könnte: Sie fügten nämlich jedesmal bei, daß Sie ausführlicher sein wollten, sobald Sie Zeit hätten. Denken Sie nicht, daß ich Ihnen irgend einen Vorwurf daraus gemacht hätte. Ich würde es sehr gut verstehen, wenn Sie Ihre Unbefangenheit mir gegenüber verloren hätten, und würde nur mir selbst die Schuld zuschreiben. Aber der Abstand war zu schmerzlich für mich – ich für meinen Teil mußte mich ja immer gewaltsam zurückhalten, um nicht mit dem Einsatz meiner vollen Persönlichkeit zu schreiben – und so nahm ich mir vor, zunächst einmal zu warten, ob nicht doch schließlich ein »richtiger« Brief käme. Das zog sich etwas lange hin, z.T. wegen der äußeren Unruhe meines Lebens. Von Ihrer Seite erfolgten dann bald die völlig irrigen Mutmaßungen über den Grund meines Schweigens. Den Verkehr ganz abzubrechen, war nie meine Absicht. Ich habe nur manchmal gedacht, daß es vielleicht am besten wäre, wenn ich mich auf Mitteilungen über den Stand der Phänomenologie beschränkte. Denn Sie werden wohl verstehen, daß mir ein Briefwechsel, den Sie nur meinetwegen aufrecht erhielten, unerträglich wäre. Darf ich nun hoffen, daß alles klar ist und nichts mehr zwischen uns steht? [...]

Von Herzen
Ihre Edith Stein¹⁰

¹⁰ Bd. XIV, 75–76.

Freiburg, 5.VII.1918
Zasiusstr. 24

Lieber Herr Ingarden,

[...] Mir ging es in der letzten Woche nicht sonderlich. Vor einigen Tagen erhielt ich aus Breslau die Nachricht, daß Moskiewicz plötzlich gestorben ist.¹¹ An Herzlähmung, heißt es. Es hat aber früher nie jemand etwas von einem Herzfehler gewußt. Dagegen litt er seit Jahren an einer stets zunehmenden Depression, und es erscheint mir kaum zweifelhaft – und ebenso meiner Freundin, die ihm sehr nahe stand – daß er selbst seinem Leben ein Ende gemacht hat. Wieviel von der Schuld auf mein Konto kommt, kann ich nicht ermessen. Daß ich mit zu den Menschen gehöre, die ihn allmählich so weit gebracht haben, ist ganz gewiß. Natürlich hat man nie etwas Böses gewollt. Aber das ist gerade das Schreckliche, daß man aus bloßer Gedankenlosigkeit und ohne zu ahnen, welche Wirkungen von einem ausgehen, einen Menschen zu Tode quälen kann. Ich möchte Ihnen, lieber Freund, eine Bitte aussprechen, die Ihnen sehr kindlich erscheinen mag. Sie haben auch gelegentlich mit dem Gedanken gespielt, einmal selbst Schluß zu machen. Ich habe nie ernstlich daran geglaubt. Aber die bloße Möglichkeit ängstigt mich. Bitte, versprechen Sie mir, daß Sie es nie tun werden. Das Leben kann ja doch nicht völlig unerträglich sein, wenn man weiß, daß es einen Menschen gibt, dem es weit teurer ist als das eigene. Wenn einen schon sonst nichts zurückhält. Schütteln Sie meinetwegen den Kopf über meine ganz aus der Luft gegriffene Besorgnis. Aber erfüllen Sie meine Bitte! [...]

Herzlichst
Ihre Edith Stein¹²

10. X. 1918

Lieber Herr Ingarden,

[...] Und nun ein paar ernste Worte auf Ihre ernsten Wünsche. Zunächst die durchaus ehrliche und glaubwürdige Versicherung, daß es mir schon seit Monaten seelisch recht gut geht und daß ich – trotz mancherlei Erschütterung, vor der man sich gegenwärtig nicht schützen kann und will – eine ernstliche Gefährdung nicht mehr befürchte. Wenn ich mehrfach den Wunsch ausgesprochen habe, Sie wieder zu sehen, so war es in erster Linie, um Sie davon zu überzeugen und von aller Sorge um mich zu befreien. Freilich konnte ich mich nicht nach Ihren Wünschen richten, um so weit zu gelangen. Glück wünschen in Ihrem Sinne werden Sie mir niemals. Aber in einem anderen Sinne dürfen Sie es schon heute. Ich weiß

¹¹ Georg Moskiewicz (1878 Breslau – 1918 Breslau), u. a. Studium bei Husserl in Göttingen; Psychiater und Philosoph in Breslau, regte dort Edith Steins erste Berührung mit Husserl – ihr Studium der »Logischen Untersuchungen« – an.

¹² Bd. XIV, 86–87.

nicht, ob Sie es aus früheren Äußerungen schon entnommen haben, daß ich mich mehr und mehr zu einem durchaus positiven Christentum durchgerungen habe. Das hat mich von dem Leben befreit, das mich niedergeworfen hatte und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von einer »Wiedergeburt« kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen. Aber das neue Leben ist doch für mich so innig verknüpft mit den Erlebnissen des letzten Jahres, daß ich mich nie in irgend einer Form von Ihnen lossagen werde; Sie werden immer lebendigste Gegenwart für mich sein. Nur kann ich darin kein Unglück mehr sehen, im Gegenteil, Sie gehören mit zu meinem wertvollsten Besitz. Damit müssen aber auch Sie sich zufrieden geben; Sie dürfen nicht zu einer Episode stempeln, was für mich soviel mehr bedeutet, und Sie sollen nicht mir und sich selbst ein Phantom von »Glück« vorspiegeln, das keinerlei Realität für mich hat und mich eher schrecken als locken kann. Und wenn ich zu dieser Forderung noch eine Bitte aussprechen darf – bewahren Sie mir Ihre Freundschaft, sehen Sie es nicht als einen Eingriff in Ihre Freiheit an, wenn ich Ihre Angelegenheiten ganz als meine eigenen betrachte, und lassen Sie mich glauben, daß auch nichts, was für mich Bedeutung hat, Ihnen gleichgültig ist. [...]¹³

5. XI. 1918

Lieber Herr Ingarden,

wenigstens versuchen möchte ich es, Ihnen noch einmal ein paar Worte zu sagen, bevor die Verbindung zwischen uns ganz aufhört.¹⁴ [...] Aber wenn es auch oft quälend für mich war und weiter sein wird, daß vieles unausgesprochen und ungeklärt bleiben mußte, so habe ich doch im Grunde die feste Zuversicht, daß uns innerlich nichts trennen kann und daß wir uns immer verstehen werden, wenn wir wieder zusammen kommen. Das muß mir über diese Zeit hinweghelfen. Wenn noch eine Möglichkeit besteht, Nachricht zu geben, dann tun Sie es bald, nicht wahr? [...]¹⁵

¹³ Bd. XIV, 103–104.

¹⁴ Auf Grund des Kriegszustandes.

¹⁵ Bd. XIV, 109.

Breslau, 27. XII. 1918
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

warum habe ich denn nicht einmal einen Gruß zu Weihnachten bekommen? Ich bin in großer Sorge, daß etwas nicht in Ordnung ist. Bitte, schreiben Sie doch wenigstens ein paar Worte! [...] ¹⁶

Breslau, 2. I. 1919

Lieber Herr Ingarden,

seit fast 4 Wochen habe ich keine Nachricht von Ihnen, und die letzte sagte, daß Sie krank sind. Ich bitte dringend um ein Lebenszeichen. Wenn sie wüßten, wieviel böse Geister gegenwärtig an meinen Nerven zupfen, würden Sie mir gewiß keine solche Geduldsprobe zumuten.

Herzlichst
Ihre Edith Stein ¹⁷

Breslau, 16. IX. 1919
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

heute erhielt ich Ihren Brief vom 1. d. M., das erste Lebenszeichen seit vielen Monaten. Vor allem meine herzlichsten Wünsche für das neue Leben, das Sie begonnen haben. Die Tatsache kam mir insofern völlig überraschend, als Sie mir – entgegen Ihrer Annahme – nie ein Wort über Ihre Frau gesagt haben. Daß es aber einmal noch ein solches neues Leben für Sie geben würde, das habe ich eigentlich immer erwartet, und wenn es Ihnen das bringt, was ich für Sie erhoffe, so wird niemand froher darüber sein als ich. Meine Freundschaft für Sie bleibt natürlich unverändert. Was das andere angeht, das noch daneben bestanden hat, so wäre es mir lieb, wenn Sie es ganz in sich begraben könnten und auch die Briefe verbrennen wollten, die Sie etwa noch von mir besitzen. Ich spreche das nur als Wunsch aus. Wenn Sie glauben, daß eine solche Verschwiegenheit mit den Forderungen einer idealen Ehe nicht vereinbar ist, so kann und soll er Sie nicht binden. [...] Bestellen Sie Ihrer Frau die besten Grüße von Ihrem getreuen Kameraden (Sie haben mir übrigens nicht einmal erzählt, ob sie Philosophin ist) und nehmen Sie selbst herzliche Grüße

Ihre Edith Stein ¹⁸

¹⁶ Bd. XIV, 116.

¹⁷ Bd. XIV, 119.

¹⁸ Bd. XIV, 119.

Während dieses ganzen Jahres [1920] war ich in Breslau. Es brannte mir zwar dort der Boden unter den Füßen. Ich befand mich in einer inneren Krisis, die meinen Angehörigen verborgen war und die in unserm Hause nicht gelöst werden konnte. Doch ich hätte nicht fortgehen mögen, ehe Ernas Los entschieden war. Ihre Brautzeit war eine lang ausgedehnte Qual. [...] Mir ging es damals gesundheitlich recht schlecht, wohl infolge der seelischen Kämpfe, die ich ganz verborgen und ohne jede menschliche Hilfe durchmachte. Am Morgen der standesamtlichen Trauung, während die letzten schweren Möbel die Treppen hinaufgetragen wurden, lag ich mit heftigen Schmerzen in einem unserer Schlafzimmer auf der Chaiselongue und zuckte bei jedem Geräusch zusammen. Als Erna einmal heraufkam, sagte sie, sie könne das nicht mit ansehen und gab mir etwas Morphium.¹⁹

St. Magdalena [Speyer], 29. XI. 1925

Lieber Herr Ingarden,

es ist weekend und morgen der 1. Advent – da will ich mal einen großen Anlauf nehmen und mich von meinen ärgsten Schulden befreien. Also: Es ist mir längst klar, daß Sie ein Anrecht haben, über den fraglichen Punkt Aufschluß zu bekommen. Warum ich Ihnen den bisher nicht gegeben habe, weiß ich selbst nicht recht. Vielleicht habe ich damit gerechnet, daß Sie mal kämen u. daß es sich dann ergäbe. Vielleicht hat mich die erschreckliche Sachlichkeit Ihrer Briefe davon zurückgehalten, Persönliches zu berühren. Auf alle Fälle fiel es mir nie ein – wie ich schon neulich schrieb – daß Sie beunruhigt sein könnten. Es wäre so wenig am Platz wie nur möglich. Zunächst muß ich Ihnen sagen, daß die Freiburger Erinnerungen gerade um die Zeit, als ich die Nachricht von Ihrer Vermählung bekam, durch frische Eindrücke unwirksam gemacht waren, durch eine Geschichte, die in vielem eine unheimliche Analogie mit der Ihnen bekannten aufwies. Einzelheiten erlassen Sie mir wohl. Die Erfahrungen waren mindestens ebenso schmerzlich, aber meine inneren Widerstandskräfte waren gewachsen, so daß ich leichter hindurchkam und, wie ich glaube, gerade dadurch die innere Freiheit erlangt habe. Ich bin jetzt überzeugt, daß ich da stehe, wo ich hingehöre, und bin nur dankbar, daß ich auf diesen Weg geführt worden bin und gehe ihn mit freudigster Hingabe, ohne jede Spur von »Resignation«. Natürlich kann ich an Freiburg nicht mit Freude zurückdenken. Erinnern Sie sich, daß Sie mir damals sagten, ich sei »zu katholisch«? Ich verstand das damals nicht. Heute verstehe ich es und weiß, wie weit Sie recht hatten. Ich empfand in der Tat katholisch. Aber weil mir das katholische Dogma mit seinen praktischen Konsequenzen fremd war, konnte ich das nicht rechtfertigen, was ich empfand, und so verbanden sich der Kopf und die Sinne, um dem Herzen Gewalt anzutun. Was dabei herauskam, wissen Sie. Sie wissen wohl auch, daß ich damals

¹⁹ Bd. VII, 205–207.

eine Schuld nur bei mir gesucht habe, und heute liegt es mir erst recht fern, über jemand anderes zu Gericht zu sitzen. Von daher steht also nichts zwischen uns. Wenn es mir jetzt schwer fällt, an Sie zu schreiben – das tut es, ich muß mir allemal einen kräftigen Ruck geben – so hat das ganz andere Gründe. Es liegt zweifellos daran, daß Ihnen die Welt, in der ich jetzt lebe und an der mein ganzes Herz hängt, allem Anschein nach ganz fremd ist – ich weiß nicht, ob immer gewesen oder erst geworden. Ich will natürlich darum den Verkehr mit Ihnen keineswegs abbrechen. Aber wenn keine Notwendigkeit vorliegt zu schreiben und wenn ich von der täglichen Arbeit müde bin und die Wahl habe zwischen vielen Dingen, die noch zu tun sind – dann greife ich unwillkürlich zu etwas, was mir weniger schwerfällt. So kommen die langen Pausen. [...] ²⁰

St. Magdalena [Speyer], 13. XII. 1925

Lieber Herr Ingarden,

natürlich wollte ich Ihnen keineswegs wehe tun, aber ich dachte, ich müßte selbst auf diese Gefahr hin einmal ganz offen sein, um das ganze Verhältnis wieder auf eine gesunde Basis zu stellen, und wenn ich Sie recht verstehe, geben Sie mir darin ganz recht. Ich glaube, jetzt macht mir auch das Schreiben weniger Schwierigkeiten. Im übrigen ist es nicht so sehr die Verschiedenheit der »Anschauung«, die mich störte, sondern eine gewisse Animosität, die mir aus jenen Briefen zu klingen schien. So wenig Katholizismus eine »Gefühlsreligion« ist, so sehr es sich gerade hier um die Frage der Wahrheit handelt, so sehr ist er doch auch Lebens- und Herzenssache. Und wenn Christus der Mittelpunkt meines Lebens ist und die Kirche Christi meine Heimat, wie soll es mir dann nicht schwer fallen, Briefe zu schreiben, in denen ich sorgfältig darauf achten muß, daß ja nichts von dem hineinfließt, wovon mein Herz voll ist, damit ich keine feindseligen Gefühle erwecke gegen das, was mir lieb und heilig ist? Solche Briefe muß ich beständig nach Hause schreiben und so muß ich leben, wenn ich zu Hause bin, und das ist der härteste Druck, der auf mir lastet. Wo ich mich zwanglos geben kann, da ist auch Verschiedenheit der Ansichten kein Hemmnis des Verkehrs, wenn man sich auch selbstverständlich am wohlsten mit denen fühlt, die auf dem gleichen Boden stehen. – Zu der anderen Frage: Natürlich wollte ich keineswegs in Abrede stellen, daß zwischen uns – von allem anderen ganz abgesehen – eine wirkliche Freundschaft bestanden hat und daß ich die als etwas Wertvolles ansehe. Aber wenn ich auf jene Zeit zurückblicke, dann steht immer im Vordergrund die trostlose innere Verfassung, in der ich mich befand, diese unsagbare Verwirrung und Dunkelheit. (Ich weiß nicht, ob Sie da überhaupt so recht hineingesehen haben. Und verantwortlich dafür war wirklich nur zum geringsten Teil, was ich in Freiburg erlebte. Es war eine lange vorbe-

²⁰ Bd. XIV, 166–167.

reitete Krisis). Mir ist dann etwa so wie einem, der in Gefahr war zu ertrinken, u. dem lange nachher im hellen, warmen Zimmer, wo er ganz geborgen ist und rings umgeben von Liebe und Fürsorge und hilfreichen Händen, auf einmal das Bild des dunklen, kalten Wellengrabes vor der Seele steht. Was soll man dann anderes fühlen als Schauer und dazu eine grenzenlose Dankbarkeit gegen den starken Arm, der einen wunderbar ergriffen und ans sichere Land getragen hat? – Über die Schuldfrage möchte ich nicht weiter sprechen; überhaupt über das Ganze nicht. Ich wollte nur, daß Sie Bescheid wissen und sich keine unnützen Sorgen machen. [...]²¹

St. Magdalena [Speyer], 8. XI. 1927

Lieber Herr Ingarden,

das erste bißchen Zeit, das ich dafür erübrigen kann, benutze ich, um Ihnen zu schreiben. [...] Sie wollen wissen, welchen Eindruck ich von unserer Zusammenkunft hatte: ich glaube, daß sie so günstig verlaufen ist, wie man es nur erhoffen konnte. Wenn man nach 10 J. Unterbrechung und nach einem Leben in so verschiedenen Verhältnissen frei und offen miteinander sprechen kann, so ist das schon genug. Ich hatte es freilich nicht anders erwartet. Ich glaube sogar, daß wir uns besser verstanden haben als einst in Freiburg. Denn es scheint mir, als wären damals beide zu sehr mit sich selbst beschäftigt gewesen, um den richtigen Blick für einander zu haben. Daß religiös etwas mehr Anknüpfungspunkte da waren, als Ihre Briefe erwarten ließen, hat mich natürlich sehr [fehlendes Stück] [...] Es ist eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man einmal anfängt, statt nach außen nach innen zu leben. Alle Realitäten, mit denen man vorher zu tun hatte, werden transparent, und die eigentlich tragenden und bewegenden Kräfte werden spürbar. Wie belanglos erscheinen die Konflikte, mit denen man vorher zu tun hatte! [...]²²

²¹ Bd. XIV, 168.

²² Bd. XIV, 187.

Breslau X, Michaelisstr. 38, 29. XII. 1929

Lieber Ingarden,

Ihren lieben Brief bekam ich noch nach Speyer, aber es war keine Zeit mehr zu antworten. Das Weihnachtsfest habe ich in Würzburg mit 2 Speyerer Dominikanerinnen gefeiert, die dort studieren, und seit vorgestern bin ich hier. Jetzt möchte ich Ihnen gern zum Neujahrstag durch den gewünschten langen Brief eine kleine Freude machen. Hoffentlich wird sie Ihnen nicht dadurch getrübt, daß ich trotz Ihrer Bitte weiter an »Sie« schreibe. Sie werden nicht den Verdacht haben, daß ich es aus »moralischen« Gründen tue. Ich hätte gern die kleine Bitte gewährt. Aber es wäre unwahrhaftig, weil nicht meinem Empfinden entsprechend, und so etwas möchten Sie ja selbst nicht. Vielleicht ist das polnische Sprachgefühl anders als das deutsche. Für mich hängt an der vertraulichen Anrede etwas von Familienwärme, wie sie in mein Leben nicht mehr paßt. Sie müssen immer denken, daß um mich herum unsichtbare Zellenwände sind. Die Liebe, die nicht von dieser Welt ist, geht durch diese wie durch alle materiellen Wände hindurch, sie kennt keine Grenzen von Zeit und Raum, aber anderes wird dadurch ferngehalten. Wenn Ihnen das weh tut, ist es mir leid, aber ich kann es nicht ändern. Es geht Ihnen dann nur so wie meinen Lieben hier. Ich habe den herzlichen Wunsch, ihnen alles zu Liebe zu tun und benehme mich natürlich so, wie sie es von einer guten Tochter, Schwester und Tante erwarten können, aber sie spüren das andere doch.

Von Husserl habe ich seit seinem Geburtstag kein Wort mehr gehört, von Koyré auch nicht, von Hering einmal eine Karte, von Conrads vielleicht 2 kurze Nachrichten. Das Kant-Buch von Heidegger habe ich noch nicht gelesen, Husserls Logik nur von außen. Sie sehen, ich bin eine schlechte Quelle für Nachrichten. Das Buch von Cohn habe ich erst recht nicht gelesen. Zu so etwas komme ich ja schon gar nicht. Daß mein Thomas fertig ist, aber durch seinen Umfang die Verleger schreckt, schrieb ich wohl schon. Für mich scheint es jetzt das Nötigste, den richtigen Scholthomismus kennen zu lernen, der doch für sich in Anspruch nimmt, das eigentliche System des hl. Thomas erst aufgebaut und tatsächlich aufgebaut zu haben. Es kommen da wohl zunächst die Arbeiten der französischen Dominikaner in Betracht. Das wird aber bei mir auch nur sehr tropfenweise gehen. Alle guten Wünsche zum neuen Jahr für die ganze Familie

Ihre Edith Stein²³

Ansichtskarte: Kloster St. Magdalena, Speyer a. Rh.

Polen! Herrn Dr. R. Ingarden, Jablonowskich 4, Lemberg (Lwów)

²³ Bd. XIV, 203–204.

19. V. 1930

L.I.,

damit Sie sich nicht beunruhigen: ich stecke eben so tief in Korrekturen, daß es mir noch nicht möglich war, Ihr Ms. postfertig zu machen. Sobald es geht, schicke ich es ab.

Herzl. Gruß
E. St.²⁴

3. Akademisches Leben und Beruf

Freiburg, 3. II. 1917
Goethestr. 63

Lieber Herr Ingarden,

[...] Über die Art meiner Arbeit an den Ideen [Husserls] sind Sie sich wohl doch noch nicht ganz klar: vorläufig suche ich nur, aus den Materialien den gesamten Gedankengang (der mir ziemlich klar vor Augen steht, aber nirgends fixiert oder gar durchgeführt ist) in einer einheitlichen Ausarbeitung festzulegen. Das soll die Basis für die Arbeit des Meisters sein, und das möchte ich gern beenden, weil ich glaube, daß er sich durch die Materialien selbst nie hindurch finden und immer in Einzelheiten steckenbleiben würde. Nur für den schlimmsten Fall, daß er gar nicht an die Überarbeitung heranginge, hatte ich es ins Auge gefaßt, es selbst zu tun. Natürlich bin ich dann auf jahrelange Arbeit gefaßt. [...]²⁵

Breslau, 20. III. 1917

Lieber Herr Ingarden,

[...] Getan habe ich hier fast nichts. Ich habe durchgesehen, was ich von der 6. Unt. [Untersuchung] [Husserls] mit hatte und es mir so zurechtgelegt, daß ich es leicht habe, wenn ich sie einmal ernstlich vornehme. Es stehen recht schöne neue Sachen drin, aber vom Abschluß scheint sie mir noch weiter entfernt als die Ideen [Husserls]. Was nach meiner Rückkehr geschieht, weiß ich noch nicht. Ich wünsche mir brennend, mit dem Meister meine bisherige Ausarbeitung durchzusprechen, ehe ich etwas anderes vornehme. Denn ich habe gar keine Lust, neue Stöße von Papier aufzuhäufen, die er nicht anguckt. [...]²⁶

²⁴ Bd. XIV, 211.

²⁵ Bd. XIV, 36.

²⁶ Bd. XIV, 47.

Freiburg, 6. VII. 1917

Lieber Herr Ingarden,

[...] Ich habe in der letzten Zeit immer neue Stöße von Manuskripten [Husserls] geordnet und bin eben jetzt auf das Konvolut Zeitbewußtsein gestoßen. Wie wichtig die Sachen sind, wissen Sie ja am besten. [...] Der äußere Zustand ist ziemlich traurig: Notizenzettel von 1903 an. [...]²⁷

Breslau, 19. II. 1918

Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

[...] Als der Meister mich neulich mit einer ganzen Reihe von Anweisungen für die Behandlung seiner Manuskripte beglückte (in aller Freundlichkeit, aber ich kann nun mal dergleichen nicht vertragen), habe ich ihm auseinandergesetzt (natürlich auch in aller Freundlichkeit), daß die Ordnung 1.) prinzipiell unmöglich ist, 2.) soweit überhaupt, nur von ihm für ihn hergestellt werden könnte und daß 3.) ich speziell dafür ungeeignet wäre und die Beschäftigung damit nur noch aushalten könnte, wenn ich daneben etwas selbständig arbeite. Ich bin neugierig, was er darauf sagen wird. Ich habe ihm angeboten, weiter in Freiburg zu bleiben und ihm bei der Redaktion des Jahrbuchs u. dergl. zu helfen, nur nicht als seine Assistentin für Arbeiten, deren Sinn mir nicht einleuchtet. Im Grunde ist es der Gedanke, jemandem zur Verfügung zu stehen, den ich nicht vertragen kann. Ich kann mich in den Dienst einer Sache stellen, und ich kann einem Menschen allerhand zu Liebe tun, aber im Dienst eines Menschen stehen, kurz gesagt: gehorchen, das kann ich nicht. Und wenn Husserl sich nicht wieder daran gewöhnt, mich als Mitarbeiterin an der Sache zu behandeln – wie ich unser Verhältnis immer angesehen habe und er in der Theorie auch – so werden wir uns eben trennen müssen. Es täte mir leid, weil ich glaube, daß dann noch weniger Hoffnung auf ein Zusammenhalten zwischen ihm und der »Jugend« wäre. [...]²⁸

²⁷ Bd. XIV, 59.

²⁸ Bd. XIV, 69.

28. II. 1918

Lieber Herr Ingarden,

[...] Der Meister hat meinen Rücktritt in Gnaden genehmigt. Sehr freundlich – wenn auch nicht ohne einen etwas vorwurfsvollen Unterton – hat er geschrieben. Ich bin also jetzt frei, und ich denke, es ist gut so, wenn ich augenblicklich auch nicht gerade froh bin. [Übrigens: die Lust zu Publikationen kann einem wirklich vergehen. Heute erzählte mir eine Bekannte, die Scheler in München gesprochen hat, er hätte mir nicht für die Zusage meiner Arbeit gedankt, weil er fände, ich hätte seine geschichtsphilosophischen Vorlesungen darin verwendet, ohne sie zu zitieren. Haben sie davon was gemerkt? Die persönliche Kränkung ist mir übrigens Nebensache. Aber wie kann man auf eine Zusammenarbeit mit solchen Leuten hoffen?]²⁹

6. X. 1918

Lieber Herr Ingarden,

[...] Husserl hat mich bei unserer ersten Unterredung schwer geärgert durch allerhand Bedenken gegen die Herausgabe von Reinachs Arbeiten. Zu mir ist er aber sehr lieb; er versichert, dies letzte Semester sollte ganz mir gehören und ich müßte noch viel von ihm haben. Übrigens ist mir das alles jetzt natürlich furchtbar gleichgültig. Ich zwingen mich nur zu arbeiten, weil ich vorläufig nichts Besseres zu tun weiß. Das beste Mittel, sich mit dieser erbärmlichen Welt abzufinden, wäre ja, sich von ihr zu verabschieden. Ich habe nur die Überzeugung, daß man es sich nicht so leicht machen darf. Ich denke jetzt manchmal, wenn gewisse Zukunftsmöglichkeiten mir ganz unerträglich scheinen wollen, an das Leben der polnischen Patrioten in den letzten 150 Jahren. Den Glauben an sein Volk hindurchretten durch alle Wechselfälle, das ist wohl mehr als der römische Tugendstolz, der die Erniedrigung nicht überleben kann. Das Umlernenmüssen kommt nur zu plötzlich und ist hart.³⁰

²⁹ Bd. XIV, 70–71.

³⁰ Bd. XIV, 102.

Breslau, 27. XII. 1918
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

[...] Die Politik habe ich satt bis zum Ekel. Es fehlt mir das übliche Handwerkszeug dazu völlig: ein robustes Gewissen und ein dickes Fell. Immerhin werde ich bis zu den Wahlen aushalten müssen, weil es zuviel notwendige Arbeit gibt. Aber ich fühle mich gänzlich entwurzelt und heimatlos unter den Menschen, mit denen ich zu tun habe. Wenn ich mich von all dem Wust freimachen kann, dann will ich versuchen, eine Habilitationsschrift zu machen. In dem »neuen Deutschland« – »falls es ist« – wird ja die Habilitation keine prinzipielle Schwierigkeit mehr machen. [...]³¹

Breslau, 16. IX. 1919
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

[...] Nun eine gedrängte Übersicht über den Stand der Phänomenologie und das Ergehen der Phänomenologen. Die Festschrift ist zu Husserls Geburtstag nur im Manuskript überreicht worden, und es wird wohl noch einige Monate dauern, bis sie gedruckt wird. Es wäre sehr schön, wenn Ihr Beitrag doch noch hineinkäme. [...]

Dem Meister geht es sehr gut, er hat jetzt eine glänzende Lehrtätigkeit, mehrere 100 Hörer im Kolleg und große Seminare. Nur mit wissenschaftlicher Arbeit ist wohl nicht viel los, da er dies Jahr Dekan ist (stellen Sie sich das vor!) und durch die Zwischensemester noch doppelt viel zu tun hat. Lipps³² hat im Sommer sein medizinisches Staatsexamen gemacht und möchte sich jetzt gern als Philosoph in Freiburg habilitieren. Husserl hat nichts dagegen, plagt ihn aber vorläufig noch mit allerhand Aufgaben, die er vorher lösen soll, z.B. eine Kritik von Linke. [...] Mein Beitrag zur Festschrift hat sich indessen um eine 2. Abhandlung über »Individuum und Gemeinschaft« vermehrt (Niederschlag der politischen Betätigung, die mich mehrere Monate ganz verschlungen hatte); beide zusammen sollen mir jetzt unter dem Titel »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften« als Habilitationsschrift dienen. Ob aus der Habilitation etwas wird, ist allerdings noch sehr die Frage. Husserl hat es a limine abgelehnt, es in Freiburg durchzusetzen bzw. durchsetzen zu können. Auf Frau Reinachs Drängen habe ich im letzten

³¹ Bd. XIV, 117.

³² Hans Lipps (1882 Pirna – 1941 in Rußland gefallen) studierte Medizin und Philosophie, war in Göttingen ebenfalls Schüler von Husserl und mit Edith Stein eng befreundet. Seit 1936 Professor für Philosophie in Frankfurt a. M.

Semester in Göttingen unterhandelt und habe auch die Absicht, im nächsten Monat dort einzureichen. Der Erfolg ist aber noch sehr zweifelhaft, da die Stimmung in der Fakultät sehr gespalten und vor allem kein zuverlässiger Fachmann da ist. Außerdem habe ich noch Kiel in Erwägung gezogen, weil kürzlich ein Bekannter von mir, der bisher der Breslauer protestantisch-theologischen Fakultät angehörte, als Nachfolger Deussens dahin berufen wurde. Morgen werde ich ihn das erstmal seit meiner Rückkehr aus Göttingen sprechen und dabei hören, ob er glaubt, daß dort eher etwas zu erreichen wäre als in Göttingen. [...]³³

Göttingen, 8. 11. 1919

Lieber Herr Kaufmann,

herzlichen Dank für Ihren Brief. Eigentlich wollte ich Ihnen schon lange schreiben, daß das Unmögliche, nach Ihrer Überzeugung, möglich geworden ist. Ich habe schon seit 10 Tagen die Ablehnung schwarz auf weiß in der Tasche oder vielmehr in unserem Archiv als abschließendes Dokument. Die Sache ist gar nicht vor die Fakultät gekommen, sondern in aller Stille erledigt worden. Als offiziell erscheinen sollender Bescheid erhielt ich einen Brief des Abteilungsvorstehers Hermann, da eine Vorkommission beschlossen hätte, die Arbeit gar nicht zu prüfen, da die Habilitation von Damen noch immer Schwierigkeiten mache. Mündlich sagte er mir tags darauf, offenbar indessen über das Unvorschriftsmäßige dieses Verhaltens aufgeklärt, es hätte Gefahr bestanden, daß die Arbeit zurückgewiesen würde, weil Müller festgestellt hätte, daß sie »die Psychologie, wie sie hier betrieben würde, ganz aus dem Sattel heben wollte« (übrigens ein kleiner Irrtum), und das hätte man mir ersparen wollen. Als spiritus rector erscheint mir bei allem doch Misch; er hat sich auf jede Weise der Zwickmühle entziehen wollen, durch sein Urteil entweder Müller oder Husserl vor den Kopf zu stoßen. Dies dürfen Sie Husserl erzählen, und fügen Sie hinzu, daß ich nicht gebrochen bin. Zuwider ist mir nur, daß ich nun nachdenken muß, was ich weiter tun soll. Eine leise Aussicht ist in Kiel. [...]³⁴

³³ Bd. IX, 119–121.

³⁴ Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916–1934. In: Edith Steins Werke. Bd. VIII. Freiburg 1976, 41–42. Fritz Kaufmann (1891 Leipzig – 1958 Zürich), Privatdozent in Freiburg i. Br., nach 1933 erst in England, dann Professor der Philosophie an der Buffalo University, USA. Er gehörte zu den Schülern von Edmund Husserl, war ein Studien- und Jugendfreund von Edith Stein in Göttingen und Freiburg.

Göttingen, 11. XI. 1919

Lieber Herr Ingarden,

[...] Indessen ist meine Arbeit in Göttingen vorschriftsmäßig eingereicht und sehr unvorschriftsmäßig ohne Prüfung abgewiesen worden. Die ganze Komödie kann ich Ihnen nicht schildern, ich will sie Ihnen erzählen, wenn wir uns mal wieder sprechen. Die Aussichten in Kiel sind noch nicht ganz geschwunden. Heinrich Scholz möchte mich sehr dorthin haben, aber er fand 3 eingereichte Arbeiten vor, als er nach Kiel kam, und muß sie erst prüfen, ehe er entscheiden kann, ob für mich ein Platz frei bleibt. Und das soll noch bis zum Frühjahr dauern. Ich fahre von hier aus nach Hamburg zu meiner ältesten Schwester und werde bei der Gelegenheit sehen, ob dort eine Möglichkeit ist. Viel Hoffnung habe ich nicht, denn die Philosophie ist dort durch 2 jüdische Ordinarien vertreten (Stern und Cassirer) und bei dem ungeheuren Antisemitismus, der jetzt allgemein herrscht, möchte ich Stern nicht darum bitten, nun auch noch mich vorzuschlagen. Wenn er es mir von selbst anbieten wollte, würde ich natürlich nicht nein sagen. Ich kenne ihn ja persönlich sehr gut und werde ihn jedenfalls aufsuchen. Damit ist aber auch alles erschöpft, was ich an »Beziehungen« aufbringen kann. Und das ist ja das einzig Maßgebende, sachliche Gesichtspunkte sind völlig Nebensache. Daß ich lieber auf die Habilitation verzichte, als Husserl noch einmal darum angehe, können Sie sich wohl denken. [...]³⁵

Breslau, 25. I. 1920

Lieber Herr Kaufmann,

heute habe ich Ihren Brief bekommen und bin nicht schlecht erschrocken – einmal darüber, daß ich Sie ohne mein Wissen und Wollen so gekränkt habe, und dann über dieses grauenhafte Bild, das Sie da von mir entwerfen. Glauben Sie nicht, daß ich nun meinerseits die Empfindliche spielen will. Ich nehme an, daß Sie in einer depressiven Stimmung aus meinem Brief allerhand herausgelesen haben, was weder auf noch zwischen den Zeilen stand, und hoffe stark, daß Sie selbst inzwischen schon Korrektur an Ihrem Eindruck geübt haben. [...]

Ich habe weder ein »Verdikt« über Husserl gefällt noch Ihnen gegenüber eine gönnerhafte Einstellung gehabt. Was das erste betrifft, so habe ich Ihren Standpunkt durchaus gebilligt (ich habe das vielleicht nicht eigens hervorgehoben), ich meinte nur, daß ich nicht in der Verfassung war, mich für das Positive auf dieser Seite zu erwärmen, wo mir noch Worte in den Ohren klangen wie die: »Werturteile dürfen Sie nicht fällen. Das ha-

³⁵ Bd. IX, 122.

ben Sie verwirkt!« Das zu unserm Hans Lipps! Und niemand im Husserlschen Hause hat ihm mehr die Hand gegeben.

Lieber Herr Kaufmann, ich werde nie aufhören – wie ich Ihnen schon vor ein paar Monaten schrieb –, den Philosophen Husserl grenzenlos zu verehren und jede menschliche Schwäche als sein Schicksal zu begreifen. Und ich würde mir ganz lächerlich vorkommen, wenn ich es mir als Verdienst anrechnen wollte, daß ich dem Leben etwas näher stehe als er. Aber daß für den rein menschlichen Verkehr sich hier eine unübersteigbare Scheidewand auftut und daß mir dies jetzt stärker als je fühlbar geworden ist, das müssen Sie doch verstehen. Ich kann es mir tatsächlich noch heute nicht vorstellen, wie ich ihm noch einmal persönlich gegenüberzutreten soll. [...]

Ich möchte jetzt nur noch etwas über die Punkte sagen, in denen ich mir bei ernstlicher Selbstprüfung etwas vorzuwerfen habe.

Erstens ist es ein alter Fehler von mir, daß ich – sachlich wie persönlich – Kritik zu üben pflege, ohne mir lange zu überlegen, ob ich denn ein Recht dazu hätte. Ich habe mir schon manchmal nachträglich gedacht, daß die Leute (freilich nicht gerade meine nächsten Freunde) mich leicht für größenwahnsinnig halten könnten.

Zweitens muß ich Ihnen zugeben – was ich mir freilich eigentlich nicht als Schuld anrechnen kann –, daß ich Lipps wohl etwas lieber habe als Sie und mich darum so stark mit ihm identifiziert habe, daß ich Ihnen danken konnte, weil Sie sich »auch« für ihn bemühen (das »auch« kam übrigens wohl daher, daß ich gerade von den Bemühungen des kleinen Emmerich gehört hatte und von Frau Reinachs Anteil usw. – also rein kollegierend und ohne jede Gradabstufung). Das hat ja aber weder mit menschlicher noch gar mit wissenschaftlicher Bewertung etwas zu tun. Und böse können Sie mir doch darum nicht sein, nicht wahr?

Drittens müssen Sie bedenken, daß ich mindestens drei Wochen in völliger Ungewißheit gelebt hatte. Ein paar Andeutungen von Lipps, die meiner Phantasie weitesten Spielraum ließen, sonst nichts. Ich wollte mehrmals an Sie schreiben, um Sie um Aufklärung zu bitten. Aber ich wußte ja nicht, ob die Nachricht nicht als vertraulich zu betrachten sei, und wollte darum mit niemandem davon sprechen. Unmittelbar vor Ihrem Bericht bekam ich nun den von Frau Reinach und fühlte mich durch ihre Zuversicht, daß Lipps über die Katastrophe hinwegkommen würde, so erleichtert, daß ich die äußeren Dinge mit einem gewissen Übermut behandelt habe, der Ihnen natürlich nicht verständlich sein konnte. Und man sollte ja doch immer bedenken, an wen man schreibt und wie es wirken muß. Zur Entschuldigung kann ich nur anführen, daß jetzt gar soviel Sachen auf mir lasten, von denen immer eine die andere drängt, so daß keine sich richtig auswirken kann.

Ich wäre sehr traurig, wenn es sich um mehr als eine vorübergehende Stimmung bei Ihnen handelte. Für alle Fälle möchte ich Ihnen noch sagen, daß es mir sehr lieb ist, daß Sie mir gleich alles gesagt haben. Ich weiß aus eigener Erfahrung – denn ich bin mit Depressionen sehr viel besser vertraut, als Sie vielleicht ahnen –, wie es tut, wenn man so etwas anstehen

läßt und sich in der Stille damit abquält, wobei es immer ungeheuerlichere Dimensionen annimmt.

Leben Sie herzlich wohl und schreiben Sie bald wieder Ihrer alten »Gönnerin«

Edith Stein³⁶

Breslau, 15. III. 1920
Michaelisstr. 38

Lieber Herr Ingarden,

[...] Aus meiner Habilitation in Kiel wird ebenso wenig etwas wie in Göttingen. Ich richte mich darauf ein, dauernd in Breslau zu bleiben. Wenn die politischen Verhältnisse so geklärt sein werden, daß es einem nicht mehr lächerlich vorkommt, sich für den nächsten Tag etwas vorzunehmen, werde ich vielleicht Anstalten machen, eine private Akademie um mich zu sammeln. Sie sehen, daß ich durch Mißerfolge nicht bescheidener werde.³⁷

Breslau, 31. V. 1920

Lieber Herr Kaufmann,

[...] An einen neuen Habilitationsversuch denke ich nicht. Der Runderlaß an die Universitäten wegen weiblicher Habilitation geht zwar auf meinen Antrag zurück, ich verspreche mir aber praktisch nichts davon. Das war nur ein Nasenstüber für die Göttinger Herrn. [...] ³⁸

4. Umkehr. Auf dem Weg zum Karmel

[Breslau] 15. X. 1921

Lieber Herr Ingarden,

[...] Ernstlich gesprochen: Sie haben nicht ganz unrecht mit meiner Weltfremdheit, aber ich glaube, in ganz anderem Sinne, als Sie es meinten. Ich stehe jetzt vor dem Übertritt in die katholische Kirche. Was mich dazu geführt hat, darüber habe ich Ihnen nichts geschrieben. Und all das läßt sich auch schwer sagen und schreiben gar nicht. Jedenfalls habe ich in den letzten Jahren sehr viel mehr gelebt als philosophiert. Meine Arbeiten sind im-

³⁶ Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934–1942. In: Edith Steins Werke. Bd. IX. Freiburg 1977, 182–184.

³⁷ Bd. XIV, 124–125.

³⁸ Bd. VIII, 48.

mer nur Niederschläge dessen, was mich im Leben beschäftigt hat, weil ich nun mal so konstruiert bin, daß ich reflektieren muß. – Eben jetzt habe ich sehr schwere Tage. Für meine Mutter ist der Übertritt das Schlimmste, was ich ihr antun kann, und mir ist es schrecklich zu sehen, wie sie sich damit quält und ich ihr nichts erleichtern kann. Denn es gibt hier eine absolute Grenze des Verständnisses. [...] Was ich über Freiburg schrieb, haben Sie falsch verstanden. Es war nicht gegen Husserl gemeint. Das wissen Sie doch wohl noch, daß ich mit grenzenloser Verehrung und Dankbarkeit zu ihm aufsehe – trotz allem, was ich Ihnen nicht näher zu erläutern brauche. Ich meinte die unerquicklichen Verhältnisse, die sich um ihn entwickelt haben. Ich kenne sie nur vom Hörensagen, sie werden mir aber von den verschiedensten Seiten übereinstimmend geschildert. Heidegger³⁹ genießt Husserls absolutes Vertrauen und benutzt es, um die Studentenschaft, auf die er stärkeren Einfluß hat als Husserl selbst, in einer Richtung zu führen, die von Husserl ziemlich weit abliegt. Außer dem guten Meister weiß das jedermann. Wir haben schon viel beraten, was man dagegen tun könnte. Koyré (der auch kürzlich in Freiburg war) schlug vor, daß wir »älteren Leute« mal alle zusammen möglichst auf ein paar Wochen im Semester hingehen sollten, um eine Auseinandersetzung mit der »neuen Richtung« herbeizuführen. Conrads möchten es auch sehr gern, sie können nur so schlecht fort von der Plantage, und ein längerer Aufenthalt in Freiburg ist ja auch finanziell schwer zu bewerkstelligen.⁴⁰

Hof, 1. VIII. 1922
3 h früh

Lieber Herr Ingarden,

[...] Was Sie über das Manko der phänomenologischen Methode schreiben, dem kann ich ziemlich zustimmen. Ähnliches fällt mir auf, wenn ich jetzt gelegentlich mit scholastisch erzogenen Leuten zusammen komme. Dort ist der präzise, durchgebildete Begriffsapparat, der uns fehlt. Dafür fehlt freilich meist die unmittelbare Berührung mit den Sachen, die uns Lebensluft ist, der Begriffsapparat sperrt einen so leicht gegen die Aufnahme von Neuem ab. –

³⁹ Martin Heidegger (1889 Meßkirch – 1976 Freiburg i. Br.), Assistent bei Husserl in Freiburg. 1927 erschien sein Hauptwerk »Sein und Zeit«, in dem er die Phänomenologie weiterentwickelt und durch das er Weltruf erlangte; 1928 Husserls Nachfolger in Freiburg. Im Januar 1931 besuchte ihn Edith Stein, um seine Unterstützung bei ihrem zweiten Habilitationsversuch zu gewinnen. Heidegger riet ab, seine Hilfe in Anspruch zu nehmen. – Edith Stein setzt sich mit Heideggers Denken auseinander (vgl. Edith Steins Werke, Bd. VI, 69–135).

⁴⁰ Bd. XIV, 142–143.

Ich war jetzt 6 Wochen in Breslau. Meine Mutter hatte seit meinem Übertritt geglaubt, ich wäre in ihrem Hause für alle Zeiten unmöglich. Jetzt habe ich ihr gezeigt, daß es doch geht, und sie wünscht sehr, mich wieder dauernd bei sich zu haben. [...]⁴¹

Pax!

Dorsten, am 2. Weihnachtstage 1932

Liebe Anneliese,

aus klösterlicher Einsamkeit (bei westfälischen Ursulinen, bei denen ich Weihnachten feiern durfte) erwidere ich Deine guten Wünsche herzlich. Vor allem möchte ich Deine Frage beantworten. Es gibt eine Berufung zum Leiden mit Christus und dadurch zum Mitwirken mit seinem Erlösungswerk. Wenn wir mit dem Herrn verbunden sind, so sind wir Glieder am mystischen Leib Christi; Christus lebt in seinen Gliedern fort und leidet in ihnen fort; und das in Vereinigung mit dem Herrn ertragene Leiden ist Sein Leiden, eingestellt in das große Erlösungswerk und darin fruchtbar. Es ist ein Grundgedanke alles Ordenslebens, vor allem aber des Karmellebens, durch freiwilliges und freudiges Leiden für die Sünder einzutreten und an der Erlösung der Menschheit mitzuarbeiten.⁴²

Pax!

Breslau, 13. IX. 1933

Liebe Schwester Callista,

[...] Die ersten 2 1/2 Wochen hier waren sehr friedlich, bis meine Mutter nach meinen Absichten fragte. D.h. friedlich ist es auch jetzt; es ist auf die erste Unterredung über dieses Thema keine zweite gefolgt. Aber ich weiß doch, daß meine Mutter sich nur einigermaßen beruhigt hat, weil sie im stillen hofft, daß ich es doch nicht fertigbringen werde, das Schrecklichste zu tun, was sie sich denken kann. [...]⁴³

⁴¹ Bd. XIV, 149–150.

⁴² Bd. VIII, 125. Anneliese Lichtenberger (1912 Schwarzenacker bei Saarbrücken – 1935 Ludwigshafen), Schülerin von Edith Stein an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen St. Magdalena, Speyer.

⁴³ Bd. VIII, 150. Elisabeth Kopf (Sr. M. Callista OP, 1903 Speyer a. Rh. – 1970 Dannenfels), Germanistiklehrerin an der Mädchenrealschule St. Magdalena; später Priorin des Klosters St. Magdalena, Speyer.

Kassel, 13. X. 1933

L.I.,

lange haben wir nichts voneinander gehört. Ich war die letzten beiden Monate bei meiner Mutter und bin jetzt auf dem Wege nach Köln, um morgen dort ins Kloster der Karmeliterinnen einzutreten. Es ist ein alter Plan, der durch die Zeitverhältnisse zur Reife gekommen ist. Ihnen und Ihren Lieben allen gute Wünsche und herzliche Grüße

Ihre E. St.⁴⁴

J.M.J.T.

Pax Christi!

Köln-Lindenthal, 17. X. 1933

Meine liebe Gertrud von le Fort,

eben habe ich in meiner stillen Zelle Ihr schönes Marienlob gelesen. Es ist im Karmel ganz am rechten Ort. Ich danke Ihnen recht herzlich dafür. Noch mehr danke ich Ihnen für die liebevolle Bereitschaft, meiner lieben Mutter etwas Trost zu bringen. Wenn Sie sie persönlich aufsuchen könnten, zweifle ich nicht daran, daß Sie schnell Fühlung mit ihr hätten. Schriftlich anzuknüpfen wird eine schwere Aufgabe sein. Wenn Sie es versuchen wollten, wäre ich Ihnen natürlich herzlich dankbar und will Ihnen dafür einige Angaben machen.

Ich habe meiner Mutter nie von Ihnen gesprochen. Ich konnte ihr keine Ihrer Dichtungen in die Hand geben, weil sie alles ablehnt, was über ihren jüdischen Glauben hinausgeht. Darum war es ja auch jetzt nicht möglich, ihr irgend etwas zu sagen, was ihr meinen Schritt ein wenig verständlich machen konnte. Ganz besonders lehnt sie Konversionen ab. Jeder soll in dem Glauben leben und sterben, in dem er geboren ist. Von Katholizismus und Klosterleben hat sie schauerhafte Vorstellungen. Es ist im Augenblick schwer zu sagen, worunter sie am meisten leidet: unter der Trennung von ihrem jüngsten Kind, an dem sie immer mit besonderer Liebe gehangen hat, unter dem Grauen vor der völlig fremden und unzugänglichen Welt, in die es ihr entschwunden ist, oder unter der Gewissensnot, daß sie selbst schuld sei, weil sie mich nicht streng genug im Judentum erzogen hat. Als Anknüpfungspunkte für Sie sehe ich nur die ganz starke und echte Gottesliebe, die meine Mutter hat, und die durch nichts zu erschütternde Liebe zu mir. Ich möchte es Ihnen nun ganz anheimstellen, ob Sie sich an diese schwere Aufgabe heranwagen wollen. [...] ⁴⁵

⁴⁴ Bd. XIV, 234–235.⁴⁵ Bd. VIII, 154. Gertrud Freiin von le Fort (1876 Minden – 1971 Oberstdorf im Allgäu) stammte aus einer protestantischen, italienisch-französischen Adelsfamilie, war 1926 um einer Vereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse willen zum Katholizismus

J.M.J.T.
Pax Christi!

Köln-Lindenthal, 26. 1. 1934

Hochverehrte, liebe Würdige Mutter,

[...] Lichtmeß ist mein Firmungstag und hat für mich darum noch eine besondere Bedeutung. Ich freue mich, wenn Sie dabei besonders an mich denken. Ich bitte aber auch für die folgenden Wochen sehr um Gebet, denn ich weiß, daß ich das heilige Kleid noch mit harten Prüfungen erkaufen muß. Sie haben schon damit eingesetzt, daß meine Mutter sich noch einmal mit aller Kraft gegen die bevorstehende Entscheidung wehrt. Es ist schwer, den Schmerz und die Gewissensnot einer solchen Mutter mitanzusehen und mit keinem menschlichen Mittel helfen zu können.⁴⁶

Köln-Lindenthal [ohne Datum, Sommer 1937]

Lieber Herr Ingarden,

es hat mich sehr gefreut, von Ihnen etwas zu hören. Das will ich Ihnen dadurch beweisen, daß ich nicht 3 J. mit der Antwort warte. Daß Sie mir wegen meines Eintritts in den Orden »böse waren«, glaube ich nicht. Eine sachlich so unmögliche Reaktion auf eine letzte persönliche Entscheidung könnte ich Ihnen nicht zutrauen. Ich dachte nur, es könnte in meinem letzten Brief etwas gewesen sein, was Ihnen die Lust zum Schreiben nahm. Umso besser, wenn es nicht so war. Für Zeitmangel habe ich das größte Verständnis aus eigener Not und dispensiere Sie daher gern vom Schreiben, wenn Sie nicht etwa mal gerade etwas auf dem Herzen hätten, was Sie gern sagen möchten.

Was Sie an Voraussetzungen über unsere Einstellung zum Leben aussprechen, geht so gründlich daneben, daß wir wohl an kein Ende kämen, wenn ich mich aufs Widerlegen einlassen wollte. Es wird besser sein, wenn ich Ihnen ganz einfältig etwas von meinem Leben erzähle. Wir glauben, daß es Gott gefällt, sich eine kleine Schar von Menschen auszuwählen, die besonders nahen Anteil an seinem eigenen Leben haben sollen, und glauben, zu diesen Glücklichen zu gehören. Wir wissen nicht, nach welchen Gesichtspunkten die Auswahl getroffen wird. [...]

übergetreten. Beide Frauen hatten sich kennengelernt, als die Dichterin mit der Arbeit an ihrer Novelle »Die letzte am Schafott« beschäftigt war. Als die Nationalsozialisten ihren Besitz beschlagnahmten, emigrierte sie in die Schweiz.

⁴⁶ Bd. VIII, 161. Brief an Agnes Brüning (Mater Petra von der Liebe Christi OUS, 1879 Osterwick – 1955 Dorsten), damalige Oberin des Klosters der Ursulinen zu Dorsten. Sie ließ Edith Stein einladen, das Weihnachtsfest 1932 im Kloster der Ursulinen zu verbringen. Aus dieser Begegnung der beiden Frauen entstand eine große Freundschaft.

Es sind jetzt bald 4 J., seit ich hier bin. Eine sehr schwere Prüfung habe ich in diesem Jahr durchmachen müssen. Das war die letzte Krankheit und der Tod meiner Mutter. Wir hatten uns seit meinem Abschied von daheim nicht wiedergesehen. [...]

Mit den herzlichsten Wünschen und Grüßen
für Sie und Ihre Lieben
Ihre Schw. T. Benedicta a Cruce, C.D.⁴⁷

J.M.
Pax Christi!

Echt, 16. 5. 1941

Liebe Schwester Maria,

heute habe ich E.L. Brief bekommen und darf E.L. gleich antworten. Ich glaube, daß es für E.L. sehr gut ist, etwas Festes zu arbeiten. Es ist doch eine starke schöpferische Kraft da, die in ein geordnetes Bett geleitet werden will. [...]

Der Heilige Geist muß E.L. nicht nur bei der Arbeit helfen, sondern auch bei der Überwindung neuer Krisen, die leicht daraus entstehen können. Kein geistiges Werk kommt ja ohne schwere Wehen zur Welt. Es will auch immer den ganzen Menschen in Anspruch nehmen, und dem können wir ja unmöglich nachgeben. An sich ist es sehr gut, daß dem »Sich-auf-fressen-Lassen« ein Riegel vorgeschoben ist durch Tagesordnung und tägliche Pflichten. Aber der Ausgleich kann natürlich nicht gefunden werden, ohne daß man es spürt. Ich wäre sehr froh, wenn wir über alles einmal sprechen könnten. Aber es ist ja gewiß auch kein Zufall, daß uns diese Möglichkeit genommen ist. So wollen wir dankbar sein für die Verbundenheit in dem Reich, das keine Grenzen und Schranken kennt, keine Trennung und keine Entfernung.

Seit wir wieder ein Postuläntchen im Hause haben, denke ich viel an unsere erste Ordensjugend und an die wunderbaren Führungen, die der Weg zum Karmel jedesmal bedeutet. Vielleicht ist die Geschichte der Seelen im Karmel noch viel wunderbarer. Sie sind tief verborgen im göttlichen Herzen. Und was wir von der eigenen manchmal zu verstehen glauben, ist doch immer nur ein flüchtiger Reflex von dem, was Gottes Geheimnis bleibt bis zu dem Tag, an dem alles offenbar wird. Meine große Freude ist die Hoffnung auf die künftige Klarheit. Der Glaube an die geheime Geschichte muß uns auch immer stärken, wenn das, was wir äußerlich zu sehen bekommen (an uns selbst und an anderen), uns den Mut nehmen möchte. [...]⁴⁸

⁴⁷ Bd. XIV, 237–239.

⁴⁸ Bd. IX, 156–157. Fränzi Ernst (Sr. Maria de Deo OCD, 1904 Metz – 1981 Köln), Tochter der Familie Ernst (Frankfurt), mit der Edith Stein durch Erich Przywara SJ bekannt wurde und wo sie das erste Weihnachtsfest nach ihrer Konversion verbrachte.

5. »Wegen meiner jüdischen Abstammung«

Pax!

Collegium Marianum, Münster, 7. V. 1933

Liebe Elly,

[...] Außerdem denke daran, daß wir ja nicht dazu da sind, den Himmel auf Erden zu haben. Ich glaube, wenn Du etwas mehr davon wüßtest, wie viele Tausende jetzt zur Verzweiflung getrieben werden, dann würdest Du Dich danach sehnen, ihnen von ihrem Übermaß an Not und Leid etwas abzunehmen.

Damit komme ich zu Deiner ersten Frage: die Tagung in Karlsruhe kann nicht stattfinden wegen der großen Krisis, in der sich die ganze katholische Lehrerschaft jetzt befindet. So werde ich auch nicht hinkommen. Unser Institut ist in diese Krisis mit hineingezogen. Ich kann in diesem Semester keine Vorlesungen halten (wegen meiner jüdischen Abstammung). Es wird noch vorläufig für mich gesorgt, weil man hofft, daß meine wissenschaftliche Arbeit doch noch wieder der katholischen Sache zugute kommen wird. Ich glaube aber nicht an eine Rückkehr an das Institut und überhaupt nicht mehr an die Möglichkeit einer Lehrtätigkeit in Deutschland. Ich bleibe vorläufig hier, bis die Situation klarer ist. Sorge Dich nicht um mich. Der Herr weiß, was Er mit mir vorhat.⁴⁹

Pax!

Köln-Lindenthal, 26. VII. 1933

Liebe Anneliese,

[...] Jetzt möchte ich Dir nur noch so viel Geduld wünschen für die Leidenszeit und den letzten Trost, auf den ich Dich schon manchmal hinweisen mußte: daß der Weg des Leidens der erprobteste ist zur Vereinigung mit dem Herrn. Die erlösende Kraft des freudig ertragenen Leidens ist so nötig gerade für unsere Zeit. Ich bitte Dich auch besonders um Dein Gebet für meine Angehörigen.⁵⁰

⁴⁹ Bd. VIII, 137. Elly Dursy (Sr. Maria Elisabeth von der Göttlichen Vorsehung OCD), Schülerin von Edith Stein an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen St. Magdalena; trat 1938 in den Karmel Kordel ein, der später nach Waldfrieden/Auderath übersiedelte.

⁵⁰ Bd. VIII, 145.

Pax Xi!

Köln-Lindenthal, 6. V. 1938

Lieber Herr Ingarden,

heute habe ich Ihren lieben Brief bekommen. Ich antworte Ihnen sofort, weil ich wohl weiß, was Husserls Tod für Sie bedeutet. Ich weiß nicht, ob man Ihnen Näheres geschrieben hat. Er hatte sich in den letzten Wochen ganz vom Irdischen gelöst, auch von seiner Arbeit, und war nur noch von Sehnsucht nach der ewigen Heimat erfüllt. So war es ein seliges Sterben, das keine Trauer der Zurückbleibenden will. Damit ist aber die Dankeschuld seinem Lebenswerk gegenüber nicht aufgehoben. Gerade in dieser Zeit wäre es sehr angebracht, sie in einer Gedenkschrift zum Ausdruck zu bringen. Aber wer wird sie herausgeben? In welchem Land soll sie erscheinen? [...] (N.B. Auch für mein 2bändiges Opus hat sich das Land noch nicht gefunden, in dem es erscheinen kann.) [...] ⁵¹

J.M. Pax Christi!

Köln-Lindenthal, 20. X. 1938

Liebe Schwester Agnella,

[...] Am letzten Freitag hat sich mein Bruder [Arno] von mir verabschiedet vor der Abreise nach Amerika. Es war gerade der 5. Jahrestag meines Eintritts und unser erstes Wiedersehen seitdem. Vielleicht nun für immer. Es ist alles in der Auflösung und im Aufbruch. Bitte, helfen Sie beten. [...] ⁵²

J.M.

Köln-Lindenthal, 31. X. 1938

Liebe Würdige Mutter,

[...] Wenn es irgend geht, möchten wir sie [ihre Schwester Rosa] Weihnachten hier haben. Ich schrieb es neulich schon in einem Familienbrief, damit die andern sich darauf einstellen. Zu sparen hat jetzt gar keinen Sinn, weil sie ja doch alles hergeben müssen, wenn sie aus dem Land gehen. Wenn sie nur wüßten, wo sie hin sollen! Aber ich vertraue, daß die Mutter aus der Ewigkeit für sie sorgt. Und darauf, daß der Herr mein Leben für alle genommen hat. [...] ⁵³

⁵¹ Bd. XIV, 239–240.

⁵² Bd. IX, 118.

⁵³ Bd. IX, 121. Brief an Mater Petra Brüning.

J.M.
Pax Christi!

Köln-Lindenthal, 9. XII. 1938

Liebe Würdige Mutter,

[...] Ich muß Ihnen sagen, daß ich meinen Ordensnamen schon als Postulantin mit ins Haus brachte. Ich erhielt ihn genau so, wie ich ihn erbat. Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann. Ich dachte, die es verstünden, daß es das Kreuz Christi sei, die müßten es im Namen aller auf sich nehmen. Gewiß weiß ich heute mehr davon, was es heißt, dem Herrn im Zeichen des Kreuzes vermählt zu sein. Begreifen freilich wird man es niemals, weil es ein Geheimnis ist. [...] ⁵⁴

[Echt] Passionssonntag, 26. III. 1939

Liebe Mutter, bitte, erlauben E.E. mir, mich dem Herzen Jesu als Sühnopfer für den wahren Frieden anzubieten: daß die Herrschaft des Antichrist, wenn möglich, ohne einen neuen Weltkrieg zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann. Ich möchte es heute noch, weil es die 12. Stunde ist. Ich weiß, daß ich ein Nichts bin, aber Jesus will es, und Er wird gewiß in diesen Tagen noch viele andere dazu rufen. ⁵⁵

⁵⁴ Bd. IX, 124. Brief an Mater Petra Brüning.

⁵⁵ Bd. IX, 133. Brief an Maria Margareta Thannisch (Sr. Ottilia a Jesu Crucifixo OCD, 1878 Wickrath – 1958 Echt), damalige Priorin des Karmel Echt.

Echt, 17. XI. 1939

Lieber Hans,

...

Ich fühle mich jetzt immer in die napoleonische Zeit versetzt und kann mir vorstellen, in welcher Spannung man damals an allen Enden Europas gelebt hat. Ob wir wohl noch erleben werden, daß die Ereignisse unserer Tage »Geschichte« werden? Ich habe großes Verlangen, all das einmal im Licht der Ewigkeit zu sehen. Denn das erkennt man doch immer klarer, wie blind wir für alles sind. Man staunt, wie verkehrt man vieles früher angesehen hat, und begeht doch im nächsten Augenblick wieder den Fehler, sich ein Urteil zu bilden, ohne daß man die nötigen Grundlagen dafür hat. [...]

In alter Treue Deine
Edith – Schwester Benedicta⁵⁶

J.M.

Pax Christi!

Echt, 31. XII. 1941

Liebe Gibi,

darf ich mich nach langer Zeit wieder bei Ihnen melden und einen großen Liebesdienst von Ihnen erbitten? [...]

Unsere liebe Mutter würde uns am liebsten bei den Karmelitinnen vom göttlichen Herzen (Schwestern von Sittard) in einem ihrer Schweizer Häuser unterbringen, bis einmal eine Rückkehr möglich wird (?). [...] Von Ihnen dagegen möchte ich gern erfahren, ob unter der Voraussetzung der Aufnahme in ein Kloster für uns Einreiseerlaubnis mit Visum zu erhalten wäre und an wen wir uns darum zu wenden hätten. Ich weiß ja, daß die Schweiz sehr dicht gegen Einwanderung abgeschlossen ist, und könnte mir denken, daß unter diesen besonderen Umständen eine Ausnahme gemacht würde.

Ein anderes Land kommt ja praktisch kaum noch in Frage. Wenn wir nicht auf diese Weise hinauskommen können, werden wir jedenfalls durch die Behörden verschickt werden. [...] Ich weiß nicht, wo Sie gegenwärtig leben, hoffe aber, daß der Brief Sie erreichen wird. [...]⁵⁷

⁵⁶ Bd. IX, 142. Hans Biberstein (1889 Breslau – 1965 New York), Jugendfreund der Schwestern Erna und Edith Stein, heiratete Erna Stein; Oberarzt an der Breslauer Universitätsklinik, nach Emigration Professor in New York.

⁵⁷ Bd. IX, 167–168. Brief an Frau Dr. Borsinger, die Edith Stein 1930 in Beuron kennengelernt hatte; trotz aller Bemühungen gelang es ihr nicht, die Bewilligung zur Einreise in die Schweiz rechtzeitig zu erhalten.

[vermutlich Dezember 1941]

Liebe Mutter,

wenn E.E. den Brief von P. Hi. [Hirschmann] gelesen haben, wissen E.E., wie er denkt. Ich möchte in der Angelegenheit meiner Stabilität nun gar nichts mehr tun.⁵⁸ Ich lege sie E.E. in die Hände und überlasse es E.E., ob E.E. die Schwestern, Pater Provinzial oder Vater Bischof für eine Entscheidung heranziehen wollen. Ich bin mit allem zufrieden. Eine *scientia crucis* [Kreuzeswissenschaft] kann man nur gewinnen, wenn man das Kreuz gründlich zu spüren bekommt. Davon war ich vom ersten Augenblick an überzeugt und habe von Herzen: Ave, Crux, spes unica! [Sei begrüßt, Kreuz, einzige Hoffnung] gesagt.⁵⁹

2. VIII. 1942

Komm, wir gehen für unser Volk.⁶⁰

[Drente-Westerbork, Baracke 36] 5. VIII. [1942]

Meine Lieben,

eine R.K. Schwester von A. will heute mit dem Konsul sprechen. Hier ist jedes Gesuch für katholische Volljuden seit gestern untersagt. Von außen kann noch etwas versucht werden, aber mit äußerst wenig Aussicht. Es besteht die Absicht, am Freitag einen Transport abgehen zu lassen. Könnt Ihr wohl nach Venlo, Kaldenkerkeweg 185 an Mère Claire um unser Manuskript⁶¹ schreiben, falls sie es noch nicht geschickt hat. Wir vertrauen auf Euer Gebet. Es sind hier so viele Menschen, die etwas Trost brauchen, und sie erwarten ihn von den Schwestern.

In Corde Jesu Eure dankbare
B.⁶²

⁵⁸ Edith Stein bemühte sich um ihre *stabilitas loci*, d. h. um die volle Angliederung an den Konvent der Schwestern in Echt.

⁵⁹ Bd. IX, 167. Brief an Maria Theresia Engelmann (Sr. Ambrosia Antonia a Spiritu Sancto OCD, 1875 Eltville – 1972 Echt), damalige Priorin des Karmel Echt.

⁶⁰ Bd. X, 166. Edith Stein zu ihrer Schwester Rosa bei ihrer Verhaftung.

⁶¹ Es handelt sich um das Manuskript der »Kreuzeswissenschaft«. Ruth Kantorowicz (1901 Hamburg – 1942 Auschwitz-Birkenau), zum Katholizismus konvertierte Jüdin, hatte bei den Ursulinen in Venlo Unterkunft gefunden und übertrug bis zum letzten Tag das handschriftliche Manuskript in Maschinenschrift. Am 5. 8. 1942 befindet sie sich wie Edith Stein im Sammellager Westerbork und wird dasselbe Schicksal wie diese erleiden.

⁶² Bd. IX, 177. Brief an Sr. Ambrosia Antonia Engelmann, Echt.

J.M. Drente-Westerbork, Baracke 36, 6. 8. 1942

Liebe Mutter,

eine Klostermutter ist gestern abend mit Koffern für ihr Kind angekommen und will jetzt Briefchen mitnehmen. Morgen früh geht ein Transport (Schlesien oder Tschechoslowakei??).

Das Notwendigste ist: wollene Strümpfe, zwei Decken. Für Rosa alles warme Unterzeug und was in der Wäsche war, für beide Handtücher und Waschlappen. Rosa hat auch keine Zahnbürste, kein Kreuz und Rosenkranz. Ich hätte auch gern den nächsten Brevierband (konnte bisher herrlich beten). Unsere Identitätskarte, Stamm- und Brotkarten.

Tausend Dank, Grüße an alle, E.E. dankbares Kind
B.

[P.S.] 1 Habit und Schürzen, 1 kleinen Schleier⁶³

Am 7. August verließ ein Gefangenentransport das Sammellager Westerbork. Der Zug kam am 9. August im Konzentrationslager Auschwitz an. Wahrscheinlich noch am selben Tage fand Edith Stein, Teresia Benedicta a Cruce, den Tod in der Gaskammer.

⁶³ Bd. IX, 178. Brief an Sr. Ambrosia Antonia Engelmann, Echt.

Im Himmel gibt es Diebeshöhlen

Ernesto Cardenal¹

»Sie wissen, was das bedeutet« – sagt er –
»eine Million Dollar? Eine Million Dollar.
Eine Million Dollar kann ein Leben verändern. Das sind
fünftausend Xerox-Aktien zu zweihundert Dollar die Aktie.«

Die Biographie eines jeden von ihnen
und die Geschichte der Entwicklung ihres Kapitals
sind voll von gemeinsamen Gewalttaten.

»General Motors könnte Delaware kaufen,
wenn Du Pont es verkaufte.«

Die Plünderung durch Banden von Multimillionären.
Aus dem Hintergrund ein Lied, schmierig wie eine Seife.
Honigsüßes Loblied auf eine Zahnpasta.

Ein Chor von fünfzig Stimmen singt Kaufen Sie Kaufen Sie Kaufen Sie
(in Detroit)

Aber die Delaware sagen:

»Das Fest der Delaware, das Schöpfungsfest der Delaware
ist allen Menschen der Welt dienlich.

Ein Delaware betet um Gutes für alle.
Und er betet für die Zukunft.«

Gewiß nicht für jenes glückliche Reich,
wo der Kapitalist und der Arbeiter
zusammen weiden werden.

Mickymaus, Donald Duck, Archetypen.

Die Bücher von Eisenhower, von Cowboys und Krimis.

Und Reagan kein Buch.

Archetypen.

Warum redeten die Nazis nicht
von ›Waren‹ und ›Transferaktionen‹, ›Engpässen‹
in Bezug auf –

(Er war idyllisch, der Bahnhof am Eingang
des Konzentrationslagers.)

450 Millionen Dollar Nettogewinn
brachte Rockefeller der Erste Weltkrieg ein
und 2.127 Millionen der Zweite.

Der Garten Eden sind die Kriege.

¹ Vorabdruck aus »Kosmischer Gesang« von Ernesto Cardenal. (c) Peter Hammer Verlag Wuppertal. Das Gesamtwerk erscheint im Herbst 1995.

En el cielo hay cuevas de ladrones

Ernesto Cardenal

»¿Usted sabe lo que significa – dice –
un millón de dólares? Un millón de dólares.
Un millón de dólares puede cambiar una vida. Son
cinco mil acciones de Xerox a doscientos dólares la acción.«
La biografía de cada uno de ellos
y la historia del desarrollo de sus capitales
están plagadas de delitos comunes.

»General Motors podría comprar Delaware
si Du Pont lo vendiera.«

El saqueo de las bandas de multimillonarios.
De trasfondo la canción de un jabón.

Melífluo ditirambo a un dentrífico.

Un coro de cincuenta voces cantando Compre Compre Compre
(en Detroit)

Pero los indios delaware dicen:

»La fiesta de los delaware, la fiesta de la creación de los delaware
es útil para todos los hombres del mundo.

Un delaware ora por cosas buenas para todos.

Y ora por los tiempos futuros.«

No por cierto ese reino dichoso

donde el capitalista y el obrero pastarán juntos.

Mickey Mouse, Pato Donald, Arquetipos.

Los libros de Eisenhower de cow boys y policíacos.

Y Reagan ningún libro.

Arquetipos.

Por qué no iban a hablar los nazis de
'mercancías' y 'acciones de transferencia', 'cuellos de botella'
al referirse a –

(Era bucólica la estación del tren a la entrada
del campo de concentración.)

450 millones de dólares de beneficios netos

reportó a Rockefeller la Primera Guerra

y 2.127 millones la Segunda.

El Jardín del Edén son las guerras.

Invasion ist »Befreiung« –
nachdem das Sprechen dem Menschen so teuer zu stehen kam.
Jedes Wort, das sie sprechen, sollte in Anführungszeichen stehen.
Der Oberleutnant Arnheiter zum Beispiel von der
Gruppe der Fortschrittsanalyse (ein Wort
ohne jede Bedeutung,
das eine Werkstatt der Kriegsmarine im Pentagon verbirgt,
die dazu dient, wörtlich, eine *künstliche Geschichte* zu erzeugen).
Obwohl es auch klare, präzise, überdeutliche Worte gibt,
wie »5 Dollar gegen das Bevölkerungswachstum
sind wirksamer als 100 für das Wirtschaftswachstum«,
Vietnam vietnamisieren, das war
Asiaten gegen Asiaten aufhetzen.
Bis daß es nichts mehr zu sagen gebe
außer wie geht's.

Und so die Worte des CIA-Direktors:

»*Verdeckte Aktion*

ist das, was sonst Intervention heißt,
aber mit geheimen oder verdeckten Mitteln.«

Und die G.B.I. beschreibt sich selbst, sagte der Oberst vom Pentagon,
als revolutionärer und konterrevolutionärer Krieg,
wobei der Oberstleutnant vom Pentagon hinzufügte, daß
sie dasselbe sind, Terrorismus und Antiterrorismus,
Guerilla und Gegenaufstand und Aufstand.

»Ich bin ein idyllischer Reaktionär«, sagte er,
ohne daß wir wissen, was dieser Dummkopf meinte
gegen den atheistischen und anti-amerikanischen Anti-Segregationismus.

Mein Freund, der Unternehmer, der wußte sich gut auszudrücken
– 50% reaktionär, 20% idyllisch vielleicht –

als er sagte, es wird wohl zwanzig Jahre her sein, daß er es sagte:

»Ich habe zwanzig Jahre in den Geschäften meiner Familie gearbeitet,
in der Meinung, in den Geschäften meiner Familie zu arbeiten,
und es stellte sich heraus, daß ich für die United Fruit gearbeitet habe.«
Also mußte er die Aceitera Corona an die United Fruit verkaufen.
Und nicht, daß er gegen das System gewesen wäre, mein Unternehmer.
Das nicht.

Don Tomás Argüello, Tagelöhner von Solentiname, pflegte auf seine Art
zu sagen:

»Jeder soll uns seinen Samen verkaufen lassen,
je nach dem, was er gesät hat.«

Und er verstand es, den Spuren des Jaguars zu folgen, Don Tomás,
und denen der Bank.

Invasión es »liberación«

después de que tanto le costó hablar al hombre.

Cada palabra que dicen debiera estar entrecomillas.

El teniente Arnheiter por ejemplo en

Grupo de Análisis del Progreso (palabras
sin ningún significado

que ocultan un taller de la Marina de Guerra en el Pentágono
para fabricar literalmente *Historia artificial*).

Aunque hay palabras claras, precisas, con sentido de sobra,

como »5 dólares contra el crecimiento de la población

son más eficaces que 100 para el crecimiento económico«.

Vietnamizar Vietnam fue

enfrentar asiáticos contra asiáticos.

Hasta que ya no haya nada con qué entenderse

sino tan sólo decir un qué tal cómo estás.

Y así las palabras del director de la CIA:

»Acción encubierta

es lo que otras veces se llama intervención
pero por medios ocultos o encubiertos.«

Y la G.B.I. se describe, dijo el Coronel del Pentágono,

como guerra revolucionaria y contrarevolucionaria,

agregando el Teniente Coronel del Pentágono, que

lo mismo terrorismo que antiterrorismo,

guerrilla y contrainsurgencia y proinsurgencia.

»Soy un reaccionario bucólico« dijo

sin que sepamos qué quiso decir aquel animal

contrario al anti-segregacionismo ateo y anti-americano.

Mi amigo empresario sí supo articular bien

– 50% reaccionario, 20% bucólico tal vez –

cuando dijo, hará veinte años que lo dijo:

»Trabajé veinte años en los negocios de mi familia

creyendo trabajar en los negocios de mi familia

y resultó que trabajé para la United Fruit.«

Pues tuvo que vender la Aceitera Corona a la United Fruit.

Y no que estuviera contra el sistema mi empresario. Eso no.

Don Tomás Argüello, jornalero de Solentiname, decía en su habla:

»Que nos dejen vender sus semillas cada quién

según lo que haiga sembrado.«

Y sabía seguir las huellas del tigre Don Tomás

y las del Banco.

Man sagt, daß das Schachspiel bald aufhören werde zu existieren – weil die Maschinen es besser spielen werden als die Menschen.

»Mit Fähigkeiten ähnlich dem, was wir Intelligenz nennen.«

Die Wachstumsrate der Roboter in den USA beträgt 30% und die des Volkes 2%.

Auch in den Anfängen andersgearteter Geschöpfe.

Nicht mehr aus saftigen Körpern von Kohlenstoff, sondern aus trockenem Kiesel,

ihre Gehirne aus Instinkten und ohne Vernunft wie die der Insekten

und mit ebensoviel Erfolg wie die Insekten,

indem ihre äußerst feinen Antennen ein Geräusch von diktierten Befehlen aus Millionen oder Hunderten von Millionen Meilen Entfernung wahrnehmen

und indem sie mit ihren vorspringenden elektronischen Augen feindliche und ferne Planeten beobachten.

Die Bedingungen sind erneut gegeben, denn Heuchelei / Ordnung / Gleichgültigkeit / sind die 3 Bedingungen der Konzentrationslager.

Der Garten Eden,

wo im frischen Abendwind

der Gott Rockefellers, Carnegies, Morgans spaziergeht.

Das Land hat sich völlig verändert, für Perro-de-agua.

Einmal erfuhr ein Mann, daß ein anderer ihn verleumdet.

Er schmückte sein Pferd und bemalte seinen kleinen zweirädrigen Wagen.

Er legte seine Federn an.

»Siehst du dieses Pferd und den Wagen?«

(Der Verleumder hatte Angst.)

»Gut, ich gebe sie dir.«

Selbstverständlich, er wurde nie wieder verleumdet.

»Dieser war ein Tapferer«, sagte Perro-de-agua,

»er hatte weder ein anderes Pferd noch einen anderen Wagen.«

Das Schöpfungsfest der Delawaren

dient allen Menschen der Welt. Von der Erde strahlend wie Sirius.

Se dice que el ajedrez dejará pronto de existir
 porque las máquinas lo jugarán mejor que los humanos.

»Con cualidades parecidas a lo que llamamos inteligencia.«

El índice de crecimiento de los robots en EE.UU. es 30%
 y el de la gente 2%.

También en los albores de unos seres distintos.

Ya no de jugosos cuerpos de carbono
 sino de seco sílice,

sus cerebros de instintos y sin razón como el de los insectos

y con tanto éxito como los insectos,

sintiendo sus finísimas antenas un rumor de órdenes dictadas

a millones o cienos de millones de millas de distancia

y mirando con sus protuberantes ojos electrónicos

planetas hostiles y lejanos.

Las condiciones están dadas otra vez, pues

hipocresía / organización / indiferencia /

son las 3 condiciones de los campos de concentración.

El Jardín del Edén

donde con la brisa de la tarde se pasea

el Dios de Rockefeller, de Carnegie, de Morgan.

El país ha cambiado totalmente, para Perro-de-agua.

Una vez un hombre supo que otro lo calumniaba.

Adornó su caballo y pintó el carromato.

Se puso sus plumas.

»¿Ves este caballo y el carromato?«

(El calumniador estaba con miedo.)

»Bueno, te los doy.«

Por supuesto, no volvió a ser calumniado

»Ese era un valiente«, dijo Perro-de-agua,

»no tenía otro caballo ni otro carromato.«

La fiesta de la creación de los delaware

es útil para todos los hombres del mundo. De la Tierra

brillante como Sirio.

Don Tomás Arguilla, jesuita de los dominicos, dice en su libro:

»Que nos digan, ¿quién es el más rico del mundo?

Según lo que hego escuchado:

Y está según los hechos del negro Don Tomás

y los del Banco.

»Sie haben mich Blut pissen lassen. So waren die Prügel,
aber sie konnten kein Wort aus mir herauspressen.«
Diese maurische Burg über Managua.
Somoza hatte eine Bibliothek von Urkunden,
gebunden in Leder, von seinen gestohlenen Besitztümern.
Er streichelte sie, als streichelte er
die Täler, die Weiden, die Flüsse seines gestohlenen Landes.
Christus ist in den Gefängniszellen gegenwärtig
und nicht in den bischöflichen Palästen.
Und so wie der Bischof der Kanaren, unter Franco,
einen empörten Protest losschickte,
einen sehr empörten sogar, wegen
der weiblichen Beine auf den Stränden,
so eröffnete Mgr. Chávez unter Somoza III
seine bischöfliche Amtszeit mit einem äußerst wichtigen Hirtenbrief über
jenes schlimmste Übel:
den Minirock.
Die Mafia des Internationalen Währungsfonds
war noch umhüllt von einer Aura von Geheimnis und Mystizismus.
Vor die Elendshäuser neben dem Stadion
bauten sie für die Zeit der Olympiade Mauern mit falschen Türen und
Fenstern
und putzigen roten Ziegeln. Und das Volk erfand das Wort Fassadismus.
Diktaturen, die unerschütterlich scheinen wie die Naturgesetze,
und im Nu enden sie wie ein böser Traum,
und die Menschen tanzen auf den Straßen.
Die schöne Nachricht von einer neuen Revolution
nach der Scheiße.
Buchstäblich wie bei den Gefangenen von Uruguay:
im Abort,
auf alten Zeitungsfetzen
lasen sie, hinter dem Dreck,
den Triumph der Revolution Nicaraguas.

»Me hicieron orinar sangre. Cómo sería la vergueada
pero no me sacaron una palabra.«

Aquel castillo morisco sobre Managua.

Somoza tenía una biblioteca de escrituras
empastadas en piel, de sus propiedades robadas.

Las acariciaba como si acariciara

los valles, los pastos, los ríos de sus tierras robadas.

Xto. presente en las celdas de las cárceles

y no en los palacios episcopales.

Y así como el obispo de Canarias, bajo Franco,

lanzó una protesta indignada por,

pero muy indignada, por

las piernas femeninas en las playas,

Mons. Chávez bajo Somoza III inauguró
su episcopado con importantísima pastoral sobre

aquel gravísimo mal:

la minifalda.

La Mafia del Fondo Monetario Internacional

aún tenía un aura de misterio y misticismo.

A las casuchas junto al Estadio cuando la Olimpiada

les pusieron delante murus con puertas y ventanas falsas

y tejas rojas coquetas. Y el pueblo inventó la palabra fachadismo.

Dictaduras que parecen inconvencibles como el orden natural

y terminan en un instante como un mal sueño

y la gente está bailando en las calles.

La bella noticia de una revolución nueva

tras la mierda.

Literalmente con los presos del Uruguay:

en la letrina,

en pedazos de periódicos usados

leyeron, tras lo turbio,

el triunfo de la revolución de Nicaragua.

Tiefenphänomenologie der menschlichen Gewalt

José Sánchez de Murillo

Einleitung

Das Wort Auschwitz ist zu einem symbolischen Namen geworden, der die Tragödie des sich selbst kreuzigenden Menschen vor Augen ruft. Unter den Millionen von Opfern, die ihr Leben in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches verloren, befand sich auch Edith Stein – Jüdin, Atheistin, Philosophin, Pädagogin, Christin und Ordensfrau.

Die Vergasung in Auschwitz stellte das Ende eines Kreuzweges dar, der von vielen, gerade auch ihr nahestehenden Menschen gepflastert worden war. Vielleicht war ihr vergeblicher Kampf um die Habilitation in Philosophie eine der schmerzhaftesten Phasen dieser Leidensgeschichte. Obwohl sie offenkundig mindestens ebenso begabt wie ihre Mitbewerber und überdies Husserls Assistentin, mithin Phänomenologin der ersten Stunde war, wurde sie als Frau und Jüdin abgelehnt. Ihr Geschlecht und ihre Volkszugehörigkeit wurden ihr zum Verhängnis. Die berufliche Lebensgrundlage und die Möglichkeit, sich der philosophischen Forschung mit der gebotenen Ausschließlichkeit zu widmen, wurden Edith Stein nicht von militärischen Machthabern, sondern von Fachphilosophen und Berufswissenschaftlern, also von jenen verweigert, die die Wahrheitssuche und die Vertretung der menschlichen Werte zu ihrer Aufgabe gemacht hatten.

Das Martyrium hat diese durch Denken und Leiden gereifte Gestalt verklärt und auf das Niveau eines Mahnmals von menscheitsgeschichtlichem Range erhoben. Was spricht diese Mahnung aus? Sie weist auf die Gefahren des Rassismus, der religiösen und wissenschaftlichen Intoleranz, der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihres Geschlechtes hin. Man hat Edith Stein ferner als eine Herausforderung des Judentums, der Philosophie, überhaupt der männlich geprägten abendländischen Kulturform betrachtet. Gewiß trifft all das auf sie zu. Aber sie bedeutet mehr als nur eine kritische Infragestellung monistischen Denkens in den Welten, durch die sie gegangen ist. Ihr Schicksal klagt ein Versagen des Menschen als solchen an und stellt uns daher eindringlich vor die Frage nach den wahren Wurzeln des Phänomens *menschliche Gewalt*.

Als Tiefenphänomen gefaßt, nennt Gewalt eine wesenhaft destruktive Grundbewegung, die auf die Vernichtung des Urrechts eines jeden Seienden abzielt, in der Art des eigenen Daseins aufgehen und weilen zu dürfen. Die Achtung dieser Grundfreiheit ist die Voraussetzung aller anderen (ethnischen, religiösen, politischen usw.) Freiheiten, die das friedliche Zusammenleben ermöglichen. Wo also das Urrecht, sich selbst entsprechen zu dürfen, nicht gedeihen kann, sind empirische Freiheiten grundsätzlich unmöglich. Da nun aber das Urrecht auf diese Grundfreiheit zum Dasein

des Menschen gehört, stellt ihre Verneinung eine Verzerrung seines Wesens dar. Mit den gängigen, etwa politischen Mitteln ist das Gewaltproblem deshalb kaum zu bewältigen, weil es aus einem ontologischen Problem hervorgeht. Dieses kann tiefenphänomenologisch erhellt werden; in Zusammenarbeit mit einer sich dadurch erneuernden Pädagogik und entsprechend gewandelten Wissenschaften könnte sich eine Lösung anbahnen.¹

Folgende Analyse möchte zur Vorbereitung dieser Zusammenarbeit beitragen. Sie gliedert sich wie folgt:

1. Die geschichtliche Zuspitzung des Gewaltphänomens 2. Die Abgründe des Geistes 3. Die Verletzungen des Menschen 4. Auf der Suche nach Heilung

1. Die geschichtliche Zuspitzung des Gewaltphänomens

A.

Die Selbstzerstörung des Menschen ist ein im Zustand der Steigerung befindliches Phänomen, dem nun sogar der Vorwand eines vermeintlichen Sinnes abgeht. Die gegenwärtigen Kriege gehen in Wirklichkeit auf die machtsüchtige Gier einiger weniger zurück, die unzählige Opfer in Leiden und Tod stürzt. Dabei sind die Vermittlungsversuche von Großmächten oft weniger von echter Sorge um den Frieden auf der Welt als vielmehr von wirtschaftlichen Interessen geleitet, die über das Leben von Mensch und Natur verantwortungslos hinwegsehen. Nach dem zweiten Weltkrieg hat der Mensch die Technik des Tötens weiterhin perfektioniert, sie von der Aura jeglichen Idealismus' entkleidet, zum epochalen Geschäft überhaupt erkoren und so schließlich die makabre Spitze einer Entwicklung errungen, von der aus die totale Zerstörung des Planeten physisch und moralisch möglich geworden ist.

Nicht weniger grauenhaft als der Unsinn der Kriege ist die Gewalt, welche der Drogenkonsum in der Jugend bedeutet. Zu allen Zeiten – und aus Gründen, auf die später eingegangen werden soll – hat der Mensch Wege gesucht, vor der Realität zu fliehen. Aber eine Flucht der Jugend in den Selbstmord, und zwar ohne religiöse, politische oder »romantische« Motive, hat es in dieser Form in der Menschheitsgeschichte m. W. bisher noch nie gegeben. In dem Alter, wo das Leben sich öffnet und sein schönstes Gesicht zeigt, verzweifelt der Mensch. Was bedeutet das Phänomen einer Menschheit, die bereits zu Beginn des Weges müde ist? Verkündet die Jugend mit der Tragödie ihres Selbstmordes vielleicht das Scheitern der

¹ Die Notwendigkeit dieser Zusammenarbeit wurde bereits im 19. Jahrhundert gesehen. Aber der Versuch, sie auch zu verwirklichen, scheiterte. Dieses Scheitern hat den gegenwärtigen gefährdeten Zustand der Menschheit mithervorgebracht. Der Grundgedanke, der den folgenden Überlegungen zugrundeliegt, ist aus der Erforschung dieser Vorgeschichte hervorgegangen. Vgl. José Sánchez, *Der Geist der deutschen Romantik. Der Übergang vom logischen zum dichterischen Denken und der Hervorgang der Tiefenphänomenologie*. München 1986.

menschlichen Gattung überhaupt? Es scheint, als ob all das, was aus den Händen des Menschen hervorgeht, das Siegel des Zerstörungswillens trage und sich daher bereits im Augenblick seines Entstehens ins Gegenteil verkehre. Ein Beispiel für dieses Phänomen stellt der Umgang mit der Technik dar. Was seinem Wesen nach zum Wohl des Menschen angelegt ist, wird, sobald es in die Hände des Mißbrauchs gerät, zu einer negativen Macht, die das ökologische Gleichgewicht zerstört und das Leben des Ganzen bedroht. Ebenso verhält es sich – und das ist nur ein weiteres Beispiel – mit der Religion. Der Ort, an dem das Höchste und Erhabenste lebensbejahend verehrt werden soll, verkehrt sich oft durch die Blindheit der Machtsucht in eine lebensfeindliche Produktionsstätte von Dogmatismen und Fanatismen, die eine vermeintlich absolute Wahrheit für sich beanspruchen und folglich Andersdenkende zu eliminieren trachten. Haben die Wissenschaften nicht auch, zuletzt durch die neuzeitliche Entwicklung in die Oberflächlichkeit hinein, ebenso kräftig dazu beigetragen, daß sich positive Anliegen in verheerende Realitäten verwandeln?

Dieses Umschlagen von Phänomenen in Unphänomene – das ist das Tiefenphänomen unseres jetzigen Nachdenkens – durchherrscht die Menschenwelt. Im technischen Zeitalter zeigt sich das Tragische dieser Verwandlung unverhüllt: Naturzerstörung, Mißachtung der Menschenrechte, Zerrissenheit in den Familien, Unmenschlichkeit in Schulen und Universitäten, Kinderprostitution, Vergewaltigungen, Morde und Selbstmorde; Korruption in der Politik; organisiertes Verbrechen und weltweiter Terrorismus; Schwäche in der Philosophie, Verdrossenheit in der Theologie, Verantwortungslosigkeit in der Wissenschaft. Heuchelei, Opportunismus und Willkür überall.

Die Rede über Vernunft mutet rührend an. Ist der Mensch wirklich ein vernunftbegabtes Wesen? Ist er ein gemeinschaftsfähiges Tier? Angesichts all dieser grauenvollen Verkehungen drängt sich uns eine ganz andere Definition auf: Der Mensch ist ein Bündel von Leidenschaften, das wie Attilas Pferd alles vernichtet, was sich ihm in den Weg stellt. Nicht nur die Vernunft, auch das Herz – nicht nur die Inhalte der großen Systeme, auch die Echtheit der sogenannten guten Taten – entpuppen sich meistens als Illusionen eines Menschen, der mit seiner Wesensart nicht zurechtkommt. Ist das Wesen, das sich als Krone der Schöpfung ansah, nur die bisher gefährlichste Entgleisung der Naturgeschichte?

B.

Sicher ist der Mensch das. Aber er ist nicht nur das.

Die Träumereien der Vernunft haben zwar Ungeheuerliches geboren, aber die darin angestrebte Höhe ist gelegentlich auch erreicht worden. Die Gefühle seines Herzens mögen zwar gemeinhin von finsternen Leidenschaften durchdrungen sein, aber die Helle der ersehnten Reinheit ist in der Weltgeschichte immer wieder aufgeleuchtet. Nicht nur Nero und Herodias, auch Sokrates, Buddha und Jesus, Franz von Assisi und Teresa von Avila, nicht nur Hitler, sondern auch Gandhi sind Gestalten des Menschen. Nicht nur Auschwitz und Sarajewo, auch die unzähligen Akte der

Nächstenliebe sind seine Taten. Sind nicht ebenfalls höhere Realität die unbeschreiblichen Liebeserfahrungen, die im Geschehen des Menschlichen gleichsam die Substanz des Göttlichen verkörpern?

C.

Wird das Phänomen Mensch ontologisch aufgefaßt, so zeigen sich diese beiden Seiten als Dimensionen *ein und desselben Phänomens*. Liebe und Haß, Güte und Grausamkeit, Selbstverleugung und Vernichtungsdrang, Barmherzigkeit und Brutalität sind nicht verschiedene Aspekte des Menschen. Sie betreffen jeweils sein ganzes Wesen. Die gleichzeitige Möglichkeit dieser Gegensätze im Dasein wirft die Grundfrage auf: Das Sein ist eine Urmöglichkeit, die sowohl Dunkelheit als auch Helle einschließt; der Sinn ist doch, daß das Dunkle dem Licht diene; warum herrscht dann aber so oft die Finsternis über das Licht?

D.

Das Tiefenphänomen erscheint empirisch in der Doppelheit seines Wesens: Einerseits in der Gestalt des Leidens, in dem sich die Kraft der geschichtlichen Negativität verdichtet, andererseits durch die Gegenwart der Liebe, in welcher die Positivität des Lebens durchscheint. Die Macht der Negativität ist aber dergestalt, daß sie die Geschichte in dem Sinne zum geschehenden Karfreitag werden läßt, daß sie auch jene Ortschaften verdunkelt, an denen das Gute wirkt.

E.

Der Skandal der Zerstörung der Natur sowie der Armut, der sozialen Ungerechtigkeit und des moralischen Verfalls auf den fünf Kontinenten auf dem Höhepunkt des Zeitalters der Technik wird immer wieder mit Empörung angezeigt. Dabei wird nicht nur geklagt. In Kirchen und Gesellschaft, in Wissenschaft und Politik wird gegen das Elend von Gewalt und Ausbeutung tatsächlich mehr versucht und auch bewirkt, als es manchmal scheinen könnte.

Nur wissen wir auch: Viele von uns, die wir öffentlich die Gewalt anprangern, handeln nicht selten privat wie Gewalttäter. Wer von denjenigen, die eindrucksvoll gegen Gewalt auftreten, könnte sicher sein, nicht eines Tages selbst zum Unterdrücker zu werden? Die Täter von heute haben nicht selten vergessen, daß sie gestern die Opfer waren. Verdrängen viele der jetzigen Opfer nicht aber auch, daß sie einst kriminelle Machthaber waren? Wir sind alle gleich ohnmächtig angesichts der tiefen Wurzeln der Unberechenbarkeit unseres Daseins.

Wenn gesehen wird, daß die Gewalt aus einem Abgrund hervorbricht, der sich den gängigen Formen der wissenschaftlichen Betrachtung entzieht, wird der Zugang zur entscheidenden Dimension möglich. Diese liegt vor den familiären, gesellschaftlichen und politischen Erscheinungsformen des Phänomens; sie geht der Unterscheidung zwischen Unterdrückten und Unterdrückern, Tätern und Opfern, Armen und Reichen

voraus, ist sie ja der Ort, an dem der Grund dieser Spaltungen gestiftet wird.

In der ursprünglichen Dimension wird die Urfrage der Philosophie erneut laut: Wer bin ich? Wer bin ich, der ich die Unterdrückung in der Welt anklage, Freiheit und radikale Pluralität fordere, aber selbst alles in meiner Umgebung, wie raffiniert auch immer, unterdrücke und, wie selbstgetäuscht auch immer, ruhsüchtig nur meinen Nutzen suche? Wer bin ich, der ich so glänzend über Friedenspolitik referiere, aber selbst so oft meinen eigenen Gewaltausbrüchen erliege? Warum bin ich ein Spielball meiner meistens verdrängten Leidenschaften und meiner mir bewußten Süchte, ein Opfer meines Neides und meiner Eifersucht, meiner Nervosität und meiner Angst, wo ich doch so überzeugend über geistige Gesundheit und Gesellschaftsreformen zu sprechen verstehe? Warum bin ich nicht so, wie ich eigentlich sein möchte? Warum mißlingen mir meine jahrelangen, ja lebenslangen Versuche, mich zu ändern? Oder besteht vielleicht der Fehler darin, zu versuchen, mich anders zu machen, anstatt mich anzunehmen, wie ich geschaffen bin, also mich zu lieben?²

Ein Bündel von Widersprüchen ist der Mensch. Die Frage nach dem Wovonher des Gewaltphänomens ist untrennbar von der Frage nach dem Wesen des Menschen. Allein von dieser her könnte sich der Weg öffnen, auf dem uns der Mut und die Kraft zu einer wirkungsvollen, da aufrichtigen Antwort zu erwachsen vermag.

2. Die Abgründe des Geistes

A.

Das Leben wird aus der Enge geboren, und endet ebenso darin. Aus der Enge entsteht zwar die Weite, aber jeder Aufgang wird schon im Keim von seinem Niedergang heimgesucht. Die Verengung kennzeichnet die Dynamik des Lebensprozesses. Diese ontologische Beschaffenheit durchstimmt die empirisch-psychologische Dimension der Erfahrungswelt des Menschen. Die Ungewißheit über Herkunft und Ziel seines Daseins beunruhigt ihn. Die stetige Gegenwart des Todes beängstigt ihn. Selbst der unendliche Drang, der in der Mitte seines Herzens wohnt, verwandelt sich, da er im Medium der Endlichkeit nicht erfüllt werden kann, in einen Leidensquell. Die unbegründete Angst, welche die klare Geordnetheit der menschlichen Existenz immer wieder durchbricht, rührt von der Enge her, aus der das Leben ununterbrochen geboren wird.

Was kündigt sich in der Dunkelheit dieses Durchbruchs an? In der Erfahrung der Enge, in die alle Lebensbewegungen hineinmünden, öffnet sich dem Menschen die Abgründigkeit des Seins, das in der Mitte seines Wesens die Selbstvernichtung als Bedingung der Möglichkeit des Selbsterhalts birgt. Daher müssen beide Seiten des Tiefenphänomens festgehalten

² Vgl. José Sánchez, *Über die Selbsterkenntnis des Menschen. Ein Dialog*. München 1986.

werden: das Leben ist Aufgang und Untergang in einem; es ist das Ereignis dieses Zugleich. Nur so geht es aus sich her-vor. Leben ist Hervorgang.

Jacob Böhme, dessen Denken von dieser Seinserfahrung her denkt, drückt sie in der ihm eigenen Sprache so aus:

»Denn man kann nicht von Gott sagen, daß Er dis oder das sey, böse oder gut, daß Er in sich selber Unterscheide habe: Denn Er ist in sich selber Natur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund.«³

Ungrund sagt mehr aus als Abgrund, was nur die Unermeßlichkeit der Tiefe zur Sprache zu bringen vermag. Ungrund meint Gründung in der Entgründung, aus ihr und durch sie. Un-Grund verneint, was er bejaht, und zwar so, daß durch diese das Wesen ihrer Bejahung verneinende Aussage die Substanzlosigkeit als die wahre Substanz des Seienden – »das Wesen aller Wesen«, wie der Denker aus Görlitz es zu formulieren pflegt – gesetzt wird. Das Wirklichste am Leben ist demnach seine Unfaßlichkeit.

Das im Wort Ungrund sich anzeigende gründende Ungründige ist nicht nichts, denn dieses gründet nicht als solches. Es ist vielmehr ein ewiges Etwas, das sich in der Bewegung seiner Selbstentfaltung als zeitlich Faßbares darstellt. Ungrund bedeutet als Un-Grund einen Grund, der in sich selbst den Boden und das Bodenlose enthält, d.h. das Bodenlose des Lebensbodens ist:

»Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts, dann ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge, das in nichts stehet oder siehet, dann es ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden. Nun ist aber nichts vor dem Willen, da der Wille etwas möchte finden, da er eine Stätte seiner Ruhe hätte, so gehet er in sich selber ein, und findet sich durch die Natur selber.«⁴

Dieser nicht leicht zugängliche Gedanke ist für das Verständnis des paradoxen Wesens des Menschen entscheidend. Es sei daher kurz zusammengefaßt: Die Substanz, von der alles Seiende herrührt, ist zwar nicht etwas Faßbares. Aber sie ist auch nicht nichts. Sie ist nicht *das* Nichts, das als solches nicht gedacht werden kann. Sie ist ein *Nichts, das etwas ist*. Nach diesem unverfügbaren Grund – als der Urfreiheit des Ursprungs – sehne sich »der Wille«. Das Seiende strebt also wesenhaft nach einem Grund, der nirgends als solcher faßbar ist, aber doch alles durchdringt. Die Unfaßlichkeit, die durch die Natur Gestalt annimmt, ist demnach kein

³ Jacob Böhme, De electione gratiae, oder Von der Gnaden-Wahl 1, 3. In: Sämtliche Schriften. Sechster Band. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden. Neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1955-1961. Hervorhebung vom Verf.

⁴ Jacob Böhme, De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, a.a.O., 3, 2-3. Hervorhebung vom Verf.

abstraktes Allgemeines. Sie ist die konkrete, wahre Lebenssubstanz des Seienden.

Alles, was ist, trägt in seinem Wesen die Signatur dieses Urphänomens, durch das sich das Sein in der Urform der Verdoppelung – als Nichts und Wille, Finsternis und Licht, Tod und Leben – offenbart. In der neuzeitlichen Ausdrucksweise könnte man die zwei Seiten des Urphänomens als Offenheit und Sammlung auffassen: als das Offene des Unbestimmten und die Konzentration der Gestaltung. In dieser Urverdoppelung wurzelt die Möglichkeit sowohl der Freude als auch des Leidens, der Selbstentfaltung wie der Selbstzerstörung, der Einigkeit und der Zerrissenheit.

B.

Das Zusammenspiel dieser beiden Seiten der Urzweiheit macht den ontologischen Grundprozeß aus, dessen Momente empirisch als die Stufen der Naturgeschichte erscheinen. Deren Grundstufen sind:⁵

a) Die erste Stufe ist die Verschlossenheit, die von sich aus keine Selbstbewegungsmöglichkeit hat. Hier ruht das Seiende nur in sich, fühlt nicht, nimmt nicht wahr. Es *ist* zwar, aber das Leben schlägt noch nicht in ihm. Offenheit und Sammlung gestalten sich im Zeichen der letzteren. Das so Gestaltete, das in der Natur als *Materialität* erscheint, nenne ich das *Starre*.

b) Das Leben pulsiert, wenn die Möglichkeit der Selbstbewegung durchbricht. Deren elementare Form ist die rotatorische. Das Lebendige drängt aus sich heraus, kommt aber nicht vor sich, bleibt vielmehr *bei* sich. Dieses Lebendige *empfindet*, nimmt sich selbst aber noch nicht wahr, denn es kreist nur *in* sich. Es entsteht zwar, aber es *steht* im Entstehen, hat gleichsam im Ent - Stehen seinen *Stand*, darum befestigt es sich als *Stamm*. Das Prinzip der Offenheit ist vom Prinzip der Sammlung durchherrscht. Das Stammhafte wird aber vom Fließen belebt. Das so Gestaltete, das in der Naturgeschichte als das *Pflanzliche* erscheint, nenne ich daher das *Flüssige*.

c) Auf der dritten Stufe tritt das Leben *vor* sich. Im Abstand zu sich entsteht die *Sicht*, welche wahrnimmt, d.h. nach vorne schaut und umsieht. Es gestaltet sich Umgebung, Welt wird zur Umwelt. Im Bildungsprozeß dieses *Um* wird der erste Versuch von Selbstsicht entworfen. Was fühlt das Leben, wenn es sich in der Bestimmtheit einer konkreten Gestalt erfährt? Es ist die Freude der Selbsterweiterung, zugleich aber die Verengung der eingefangenen Offenheit. Der Schmerz dieser Enge drückt sich etwa im tierischen Schrei aus, wodurch sich die Schwere dieses Moments im kosmischen Prozeß empirisch ausspricht. Die Schwere besteht darin, daß nun die Offenheit *als solche* in der Begrenzung sein will. Dieses reine *Seinwollen* ist ein Treiben, das die Eigenart seiner Einschränkung *erleidet*. Das so Gestaltete, welches im Naturprozeß als das *Triebhafte* und *Leidenschaftliche* des Animalischen erscheint, nenne ich das *Feurige*.

⁵ Zu dem Folgenden vgl. Der Geist der deutschen Romantik, 234-256.

All diese Phasen des ontologischen Prozesses haben hinsichtlich der Form, in welcher die in der Urzweiheit von Offenheit und Gestalt auseinandergegangene Ureinheit schöpferisch tätig ist, eine gemeinsame Grundeigenschaft. Das Individuum verwirklicht die Aufgabe, die seiner Art innewohnt, mit Notwendigkeit. Alle Steine fallen mit derselben Gesetzmäßigkeit. Ein Apfelbaum bringt unweigerlich Äpfel hervor. Die Tiere paaren sich zur gegebenen Zeit, um die Art fortzupflanzen. In dieser Gleichförmigkeit der Naturereignisse und des Verhaltens bekundet sich der Wille des Ganzen, der sich durch die Arten und bei diesen durch die Individuen vollzieht. Das Allgemeine herrscht, das Einzelne dient. Die Notwendigkeit der Durchsetzung des Willens des Ganzen durch das Individuum wird allgemein *Naturgesetz* und bezüglich des Verhaltens in der Tierwelt *Instinkt* genannt.

d) Auf der vierten Stufe nimmt das Leben sich selbst wahr. Das Wort dieser Selbstschau heißt Ich. Das Ich, welches sein Inneres auszusprechen vermag, nennen wir Bewußtsein. Durch die Selbstwahrnehmung in der Form der bewußten Ichheit übernimmt das Prinzip der Offenheit des Gestaltlosen die Herrschaft über das Prinzip der Sammlung des Gestalteten. Die Logik der Schöpfung schlägt somit um, da nunmehr der Einzelne Träger des Allgemeinen ist und nicht umgekehrt. Das so Gestaltete ist der Mensch. Wo bisher vorgegebene Ordnung herrschte, waltet nunmehr die Unvorhersehbarkeit des freien Willens. Erreichen andere Lebewesen ihr Ziel notwendig bzw. instinktiv, so muß es vom Menschen gewollt werden. Zwar bleiben alle bisherigen Momente voll erhalten – der Mensch wird vom Prinzip des Starren, des Flüssigen und des Feurigen wesentlich geprägt –, aber sie gestalten sich im Zeichen der Offenheit. Das Phänomen Mensch stellt den Durchbruch des Urwillens, der bislang als das Allgemeine tätig war, in Gestalt des konkreten Einzelnen dar. Der Urwille ist aber an sich eigentlich nichts, nur reines Wollen, nirgends an sich greifbare, aber alles bewegende Urenergie, die im Laufe der Naturgeschichte Gestaltung sucht. Diesen gestaltlosen Drang der als Trägerin des Allgemeinen nun fungierenden Individualität nenne ich *Freiheit*.

C.

Was besagt demnach Freiheit?

Sagen wir zuerst, was sie nicht meint. Tiefenphänomenologisch bedeutet Freiheit nicht die Fähigkeit, wählen oder bestimmen zu können. Wer hat Tag und Ort seiner Geburt bestimmt? Wer kann seine Körpergröße ändern? Wer hat über seine Seinsweise entschieden? Was die Grundlagen seines Daseins angeht, so hat der Mensch keine Wahlmöglichkeit. Er wird in die Welt hineingeboren und findet sich dadurch ungefragt in Ereignisse verwickelt vor, die sich ihm aufdrängen. Die Grundlage seines Wollens wird ihm auferlegt.

Hat der Mensch – fragen wir weiter – die Möglichkeit, die Wurzel seiner Handlungen zu erreichen, seine Stimmungen grundsätzlich zu beeinflussen, seine Gefühle zu beherrschen? Jahrhundertlang ist diese Frage bejaht worden, denn der Mensch hatte und hat ein unaufhebbares Be-

dürfnis, sich als Herr seiner selbst zu wähnen. Doch kommt es gelegentlich vor, daß ein Lichtblick das Bewußtsein erhellt, und der finstere Grund der Erfahrungswelt des Menschen tut sich auf. So etwa vor zweitausend Jahren, als es hieß: »Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse.«⁶

Das Paradoxon einer Freiheit, die nicht frei ist, versucht die moralphilosophische Tradition mit Rückgriff auf die Triebe und Leidenschaften zu erklären. Das Handeln des Menschen werde oft von negativen »Kräften« geleitet, die seinen Willen vom eigentlich Gewollten abwenden und ihn von sich selbst entfremden. Das Wollen ist also fremdgesteuert. Die Einzelentscheidungen erscheinen darum nur an der Oberfläche als frei.

Biologie, Psychologie, Soziologie und Pädagogik zeigen diese »Kräfte« auf, welche die sogenannten freien Entscheidungen des Menschen vorentscheiden: das biologische Erbe, das Unbewußte, die Umwelt und die Erziehung.

Wir stellen fest: Die moralphilosophische Tradition hat das Problem der gefesselten Freiheit angesprochen. Die modernen Humanwissenschaften legen dessen unmittelbare Ursachen offen und versuchen, soweit sie handlungspraktisch orientiert sind, es zu lösen. Aber die Empirie widerlegt ständig die Überzeugungskraft der Theorie. Wie wir wissen, können die modernen Therapien helfen. Wie wir aber auch wissen, heilen sie nicht. Wenn nun eine Theorie in der Praxis grundsätzlich scheitert, so ist sie auch in sich selbst fraglich. Damit ist keineswegs gesagt, der Mensch könne nicht heilen. Es wird vielmehr auf die Notwendigkeit hingewiesen, durch Klärung der Beschaffenheit des Wesens des Menschen das Selbstverständnis und die theoretische Grundlage der Wissenschaften zu erneuern.

Gewiß wird der Mensch vom biologischen Erbe vorgeformt, von Umwelt und Erziehung geprägt und vom Unbewußten zu seinen Handlungen geleitet. Es ist aber ebenso nachweisbar, daß all das die Geschichte eines individuellen Menschenlebens nicht vollständig zu erklären vermag. Woher rühren zum Beispiel die Brüche im Leben des einzelnen gegenüber seiner eigenen Vorgeschichte?

Der altehrwürdige Ausdruck »Mikrokosmos« weist auf die Urquelle dieser Umwandlungen. Der Mensch trägt in sich Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte, deren letzter Ursprung nicht in ihm liegt. Sie gehen nicht nur über sein individuelles Dasein hinaus; sie überschreiten auch die Grenzen der Gattung. Ihr Ursprung liegt vor den tierischen Trieben und arteigenen Leidenschaften, er ist – um mit den Alten zu sprechen – gar früher als die Kräfte der Urelemente Feuer und Wasser, Luft und Erde. Die in ihnen wirkende Urenergie stellt die empirisch unfaßliche Quelle der Wirklichkeit dar. Diese Quelle, aus der alles schöpft, ist heilig. Sie ist die geheime Wiege des Lebens, die einzig wahre letzte Begründung der unantastbaren Würde nicht nur des Menschen, sondern jedes Seienden. Dieses die Empirie begründende, aber empirisch nicht zu fassende Ungreifbare ist das

⁶ Römerbrief 7, 15.

jenige, was die Menschen miteinander, mit der Welt und mit der Naturgeschichte als deren unmittelbarem Ursprungsort verbindet.

Am Anfang war das ungründige Leben, das nur sich lieben kann. Dieser Anfang ist auch die Mitte und das Ende. Nicht der Tod, der zum Leben gehört, stellt diese Ordnung in Frage, sondern die Selbstverunmöglichung, die das Ganze in die Sinnlosigkeit der ontologischen Absurdität hineinstürzt. So stellt sich die entscheidende Frage: Wie vermag sich die Lebensenergie in destruktive Kraft zu verwandeln?

Um eine Antwort darauf versuchen zu können, müssen wir noch tiefer ansetzen.

D.

Der Schlüssel zum Verständnis des Phänomens Mensch ist die paradoxe Gegenwart eines Dranges nach unbegrenzt annehmender Bestätigung in den einschränkenden Grenzen einer individuellen Existenz. Daher rührt das Bedürfnis, grenzenlos zu lieben und geliebt zu werden, das wir in uns tragen. Daher kommt aber auch die Enge, die die liebende Endlichkeit stets in sich erfährt, denn wir können nirgends das Unendliche finden, das einzig uns erfüllen kann. Johannes vom Kreuz hat die ontologische Unzufriedenheit des Daseins im Menschen mit dichterischer Schönheit und tiefenphänomenologischer Präzision ausgedrückt:

*Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué que quedan balbuciendo.*⁷

Ungestillter Durst nach Ewigkeit, stets ungesättigter Hunger nach Unendlichkeit begleiten den Gang unseres irdischen Weges. Der Gang unseres Daseins schreitet derart fort, daß wir immer weniger wissen, was wir eigentlich wollen. Das Eigentliche, das wir suchen, sagt der Dichter an einer anderen Stelle seines Gesanges, ist immer weg (*»y eras ido«*), wenn wir ankommen. Die Begegnung mit Menschen und Dingen ruft in uns Gefühle hervor, deren Unendlichkeit wir nur zu erstammeln vermögen. Dieses unendliche Stammeln ist für den mystischen Denker derart wesensbezeichnend, daß ihm auch die sprachliche Wiedergabe des Phänomens treffend gelingt: *un no sé qué que quedan balbuciendo* (*sé qué... que... que... ba... bu*).

Wir sprechen vom Gang unseres Weges. Wie verläuft unser Lebensweg? Er ist vergänglich. Was bedeutet *Vergänglichkeit*? Diese Frage könnte

⁷ Und alle, wieviele dich auch suchen,
sie kommen, kündend tausend Gnaden mir von dir,
doch um so mehr sie mich verwunden,
und langsam läßt mich sterben
ein Ich-weiß-nicht-was, vor dem sie stammelnd stehen.
(Juan de la Cruz, Cántico espiritual. 7. Strophe.)

überraschen, da die Antwort bekannt zu sein scheint. Doch ist dem nicht so. Als Urerfahrung, in der sich das Dasein des Menschen aufhält, kam die Vergänglichkeit von Anfang an, spätestens bei Heraklit, in der Philosophie zur Sprache. Aber sie ist nie als solche gedacht worden. Besagt dies, daß die Reflexion über die tiefste und wichtigste, da wesenskonstituierende Erfahrung des menschlichen Daseins philosophiegeschichtlich noch aussteht? Hieße das, daß die Philosophie die entscheidende Dimension bislang nicht ins Auge zu fassen vermochte?

Vergänglichkeit besagt nicht nur, daß die – wie auch immer verstandene – Zeit des Menschen vorübergeht. Primär bedeutet sie hier ferner ebenso nicht, daß der Mensch vom Augenblick seiner Geburt an seinem Ende entgegeneilt. Als Tiefenphänomen genommen, meint sie eine Seinsform, deren Wesen darin besteht, sich selbst ständig zu entgehen, was sich empirisch in der prozessualen Abschwächung des Altwerdens äußert, allerdings so, daß die Abschwächung des *Altwerdens* zugleich die Verschärfung des *Altwerdens* mitbegründet. Vergänglichkeit nennt ein Jetzt, das im ununterbrochenen Entschwinden seine Substanz erhält. Das Jetzt ist nicht ein Bleibendes und dadurch das Begründende. Das Jetzt als immerwährender Geburtsort der Zeit der Endlichkeit im Menschen ist das Sichständig-Ändernde. Die Zeit der Vergänglichkeit geschieht, indem das Jetzt zwar unaufhörlich zu sein aufhört und also in Wirklichkeit nicht ist. Aber das Nichts dieses Nichtseins ist – damit begegnen wir dem Grundgedanken Jacob Böhmes wieder – doch ein sich ständig erneuerndes Etwas, welches das Leben trägt.

Von daher erscheint die Ausdrucksform, die diese Erfahrung der Vergänglichkeit von Platons Höhlengleichnis bis Calderóns Schauspiel »Das Leben ein Traum« in der Weltliteratur gefunden hat, nur teilweise zutreffend. Was in einer Dimension – heißt es dort – wirklich zu sein scheint, erweise sich in einer anderen als bloße Schattenwirklichkeit. Aber beide Denker haben die Kehrseite des Phänomens – mithin das eigentliche Problem – außer acht gelassen. Sind die Schatten nur Schatten? Sie sind doch auch Wirklichkeit. Wer aber vermöchte zu wissen, wann wir uns im Licht aufhalten – und wann im Reich der Schatten?

Diese paradoxe ontologische Beschaffenheit der Zeit unserer Erfahrungswelt hat zur Folge, daß der Mensch die Gegenwart nie als solche erleben kann. Deren Inhalt geht ihm stets erst »nachher« auf, so daß nur das »Gestern«, das »Damals« die eigentliche Gegenwart der als Vergänglichkeit erfahrenen Zeit sein kann. Das Gestern ist aber nicht mehr. Wir entdecken die Schönheit der Kindheit erst, wenn sie vorbei ist. Wir verstehen die Bedeutung der Jugend, wenn sie entschwinden ist. Wir lernen den Wert des Lebens kennen, wenn es sich dem Ende nähert. Uns geht auf, was Heimat besagt, während wir in der Fremde weilen. Und wir erfahren die Fremde als Reichtum, wenn wir in der Heimat sind. Kurz: Uns geht das Hier und Jetzt auf, wenn wir woanders sind.

Was bedeutet dann Wahrheit für den Menschen? Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Erkenntnislehre, welche sich aus dem Nachvollzug dieser Grunddimension des menschlichen Existierens ergibt, noch zu

schreiben ist. Und insofern, als die Erkenntnislehre die Grundlage der Wissenschaft überhaupt darstellt, kann und muß behauptet werden, daß erst diese Erkenntnislehre die geforderte Humanisierung der Wissenschaft ermöglichen kann.⁸

Mit Blick auf unser Thema halten wir diese beiden Seiten des Tiefenphänomens fest. Der Mensch trägt in sich einen grenzenlosen Drang, dies aber in der Enge einer konkreten Begrenzung und in der Weise eines ständigen Sichentgehens. Er drängt danach, alles zu sein; aber er kann sich nur in einer geschichtlich konkreten Einschränkung verwirklichen.

E.

Wir befinden uns nun in der Mitte der Dimension, in welcher die Wurzel des Phänomens *menschliche Gewalt* erreicht werden kann.

Ist nicht diese ontologische Verfaßtheit des Daseins im Menschen der letzte Grund für seine Aggressivität? Wie sollte es erstaunlich sein, daß diese paradoxe, widersprüchliche, ja widerstreitende Grundstruktur bei der kleinsten Berührung als Gewalt explodiert, wenn sie auf der psychischen Ebene erfahren wird? Die ontologische Enttäuschung, für ein unerreichbares Ziel geschaffen worden zu sein, das ungerechte Schicksal, die Sehnsüchte unseres Herzens stets unerfüllt in uns ertragen zu müssen, der Widerspruch, nie und nirgends voll und ganz wir selbst sein zu können, obwohl wir dies, denn im Wesen sind wir ja Freiheit, als Verlangen unserer eigentlichen Bestimmung miterfahren – ist also diese merkwürdige Seinsweise die geheime Quelle, woraus unsere Spannungen und Aggressionen hervorbrechen, die dann – psychologisch, religiös, sozial, politisch, wirtschaftlich, familiär usw. verkleidet – zu Gewalt und Selbstzerstörung treiben, Kriege verursachen und überall den Tod bringen?

Versuchen wir, um diese Fragen zu beantworten, die *conditio humana*, die wir bisher in der ontologischen Dimension erörtert haben, nun auf der empirischen Ebene, d. h. im konkreten Geschehen unseres Lebens, zu erhellen.

3. Die Verletzungen des Menschen

Die gefesselte Offenheit, die der Mensch ist, entfaltet sich als ein geschichtlicher Prozeß, in dessen Verlauf sich das Ich bildet. Unter Ich wird hier das geistig-körperliche Zentrum verstanden, um und in das sich ein Leben verdichtet.

Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß das Ich eine lokalisierbare Größe wäre. Da ferner ein Menschenleben durch mehrere Phasen geht, in denen jeweils andere Erfahrungen bestimmend werden, gestalten sich entsprechend verschiedenartige Ichformen. Das Ich der Kindheit eines Menschen ist nicht das Ich seiner Jugend. Das Ich, welches aus einer

⁸ Vgl. José Sánchez, *Fundamentelethik*. München 1988, 94 ff.; *Der Geist der deutschen Romantik*, 24-46, 339-370.

Enttäuschung hervorgeht, ist wesentlich vom Ich verschieden, das im Erfolgserlebnis gründet. Das Ich, das liebt, ist nicht das Ich, das haßt. Das Ich, das lacht, ist nicht das Ich, das weint, usw.

Diese *Iche* sind Exponenten derart unterschiedlicher Welten, daß sie weder voneinander ableitbar sind noch ohne weiteres miteinander kommunizieren können. Doch sind sie alle *Ichformen* eines fundamentalen Ichs, das dem menschlichen Leben seine Identität verleiht. Um dieses Ich geht es uns jetzt.

Ist das fundamentale Ich stark, so vermag der Mensch von der einen zur anderen Ichform über-, ja in ihnen jeweils aufzugehen. Das derart frei verlaufende Leben erfährt sich als weit, reichhaltig und kreativ. Ist das fundamentale Ich dagegen ungeformt (schwach oder krank), so werden dem Menschen die Erfahrungen seines eigenen Lebens (die je verschiedenen Ichformen) zum Hindernis oder gar Verhängnis. Und es entstehen diejenigen psychischen Erkrankungen, deren allgemeine Wurzel die Selbstentfremdung ist.

Der Bildungsprozeß des fundamentalen Ich kann nie als abgeschlossen gelten. Ein Umbruch ist, wie angedeutet, immer möglich. Umbruch bedeutet hier die Umkehr einer *Brechung*, durch die sich der Weg eines Arbeitsprozesses an sich selbst öffnet, der zur Heilung führen kann. Diese setzt voraus, daß die Wurzel der Erkrankung bzw. der Mißbildung erkannt wird.

Davon ausgehend, lautet die hier vertretene These: *Das Gewaltphänomen bricht aus einer prozessualen Erkrankung hervor, deren Verlauf sich vom Augenblick der Empfängnis bis etwa zum 20. Lebensjahr erstreckt.*

Die positive Kehrseite dieser These besagt: *Grundlegendes Wirken gegen Gewalt – d.h. eine Veränderung der Voraussetzungen des Phänomens – kann nur aus der heilenden Klärung der Phasen dieses Prozesses erfolgen.*

Dem anschließenden Interpretationsversuch des Lebensprozesses seien zwei Bemerkungen vorangestellt: 1) Die tiefenphänomenologische Analyse geht zwar der Psychologie und den damit zusammenhängenden Humanwissenschaften voraus, denn es geht jener um die Bildung des fundamentalen Ichs, das dann das psychische Verhalten des Gewalttäters hervorbringt. Aber die Tiefenphänomenologie ersetzt die anderen Wissenschaften keineswegs. Vielmehr stiftet sie den Boden, auf dem der Psychologie, Soziologie und Pädagogik eine wirksame Arbeit gegen das Gewaltphänomen möglich wird. 2) Ziel der folgenden Analyse ist es, die grundlegenden Phasen des Lebensprozesses mit Blick auf die handlungsbezogene wissenschaftliche Zusammenarbeit idealtypisch darzustellen. Es versteht sich von selbst, daß dabei nur ein weiter Rahmen abgesteckt wird und die genannten Zeitpunkte des Übergangs von der einen zur anderen Phase als grobe Angaben zu betrachten sind.⁹

⁹ Ausführlicher in: Über die Selbsterkenntnis des Menschen, 21 ff.

A.

Die *erste* Stufe im Konstitutionsprozeß des Ich nenne ich *Öffnung*. Sie umfaßt die Spanne von der Empfängnis bis etwa zum 2. Lebensjahr.

Diese Stufe ist äußerst zerbrechlich, da der Prozeß anfangs reine Möglichkeit, folglich ohne Substanz und dadurch ohne Selbsthalt ist.

Alles, was ans Licht des Lebens kommt, möchte ganz sein. Ganz sein setzt voraus, an und für sich angenommen zu werden, also weder als Mittel noch wegen Verdienst oder dergleichen, sondern nur aufgrund der Tatsache, in die Welt gekommen zu sein. Das fundamentale Recht auf uneingeschränktes Angenommensein gründet im Dasein selbst.

Der Mensch muß mit dem Gefühl dieser Anerkennung entstehen und aufwachsen, wenn sie Leib seines Leibes und d.h. vorbegriffliche Selbstverständlichkeit seines Lebens werden soll. Folglich muß sie dem Kind von der Empfängnis an vermittelt werden, und zwar in der Fundamentalsprache, die es allein zu verstehen vermag: der Körpersprache der Liebe.

Das Phänomen ist jetzt die körperliche Liebe. Wir halten beide Seiten der Aussage fest: *Liebe – Körper*. Der körperliche Ausdruck der Liebe ist in dieser Lebensphase nicht nur deshalb entscheidend, weil das kleine Kind keine andere Sprache versteht, sondern auch, weil der Mensch nur das begreift, was ihm zum Leibe wird. Soll er also wirklich einsehen, daß ihn das Leben willkommen heißt, so muß ihm dieser Lebensgruß in seinen Körper eingefloßt werden. Zuerst im Mutterleib durch eine verantwortungsvolle Lebensführung der Eltern, durch die liebende Berührung des Kindes über den Mutterleib und dann durch den zarten Körperkontakt – Stillen, Streicheln, Küssen – nimmt das Menschenkind die positive Zuwendung des Lebens ihm gegenüber in sich auf.

Diese jeder Reflexion vorausgehende leibliche Liebeserfahrung stiftet das Fundament des Denkens und Wollens der Zukunft. Die körperliche Zuwendung legt dem künftigen geistigen Leben den Grund. Über diesen kann der erwachsene Mensch nicht mehr entscheiden. Die Eigenart der individuellen Seinsweise bildet sich an der Mutterbrust.

Das fundamentale Ich ist kein rein geistiges Phänomen. Es ist aber auch kein rein körperliches. Dies mag vielleicht ebenso banal klingen wie die Bemerkung, daß es beides – geistig und körperlich – ist. Aber es ist nicht mehr banal, zu betonen, daß sich die sogenannten geistigen Fähigkeiten des Menschen in der körperlichen Liebeserfahrung der Anfangsphase bilden, weswegen diese individuell wie gesellschaftlich wesensentscheidend ist.

Welche Folgen hat es, wenn statt warmer Zuneigung dem Kind Kälte, Verachtung oder gar Haß entgegengebracht wird? Daraus erwächst ein entsprechendes Ich: gleichgültig, kalt, mißtrauisch, aggressiv, gewalttätig. Aber diese lebensablehnende Grundhaltung wird sich nie rein geistig ausdrücken. Sie wird auch immer körperlich (durch angreifende Sprechweise, grobe Umgangsformen, destruktive Handlungen) zum Ausdruck kommen, weil sie nicht nur im Leib, sondern *als* Leib erfahren wird. Da sich diese zerstörerische Grundhaltung aber doch zugleich gegen den Zerstörenden selbst richtet – wer nie geliebt wurde, kann auch sich selbst

nicht lieben –, wird sie immer sichtbarer im Körper erscheinen, bis sie sich eines Tages in Zeichen der Selbstzerstörung endgültig niederschlägt: Alkoholismus, Drogensucht, Selbstmord und anderes.

Das Außen ist die Entäußerung des Innen, so wie das Innen eine Verinnerlichung des Außen ist. Beide entstehen zugleich. Der Mensch begegnet der Welt durch den Lebensentwurf, den er in sich selbst trägt. Er trägt in sich, was er bekommen hat. Wo keine Liebe gepflanzt wurde, kann auch keine Liebe wachsen. Wo die Liebe fehlt, herrschen Angst, Wut und Haß. *Genau hier, in diesem Mangel an körperlich ausgedrückter Liebe in den Anfängen des Lebensprozesses, findet sich eine der tiefsten Wurzeln für Gewalt auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene.* Die Kriege, welche die Völker vernichten, werden scheinbar von sozialen und politischen Konflikten verursacht. Diese Gründe sind gewiß wirklich, und sie sind sehr ernst zu nehmen. Aber sie bleiben immer scheinbare. So bringt deren Beseitigung auch keine wirkliche Verbesserung. Die scheinbaren Gründe decken die wahren Gründe zu: Frustration und Minderwertigkeitskomplexe, Überheblichkeit, Größenwahn und Neid. Deren Herkunft sind Verletzungen in der frühen Kindheit, die einen so tiefen Schmerz verursachen, daß manchmal ein Weltkrieg notwendig ist, um ihn zu tilgen. Die Folgen dieser Art, ungelöste persönliche Probleme auszutragen, sind Millionen unschuldiger Opfer, Ausrottung ganzer Völker, Vernichtung von Städten, Zerstörung von Kulturen, weltweite Katastrophen.

Diese letzte Wurzel unserer gesellschaftlichen Probleme wollen wir nicht sehen. Wir wehren uns gegen die Evidenz ihrer vernichtenden Kraft. Wir verdrängen sie. Aber die Verdrängung verschlimmert nur die katastrophalen Folgen unserer affektiven Mängel. Für ein gewaltloses Vorgehen gegen Gewalt ist es unverzichtbar, dazu beizutragen, daß diese Tatsache einsichtig und bewußt gemacht wird: *Hinter den familiären, gesellschaftlichen, politischen und historischen Problemen, an der Wurzel von Katastrophen geschichtlichen Ausmaßes wie etwa des Zweiten Weltkrieges steckt öfter, als wir es wahrhaben wollen, Mangel an konkreter Liebe in den Anfängen des Lebensprozesses.*

Ähnlich verhält es sich mit den Problemen des individuellen Lebens. Wer nicht in der Wärme der Zärtlichkeit aufgewachsen ist, wird der Außenwelt nur Grobheiten entgegenzubringen wissen. Wer als kleines Kind nicht lernte, Gefühle der Liebe körperlich zu erfahren und auszudrücken, wird sein ganzes Leben unter diesem Defizit leiden. Daraus gehen etwa Hemmungen, Frigidität und Impotenz hervor, aber ebenso die sexuelle Enthemmung mit ihren Folgen wie unkontrollierter Brutalität und Vergewaltigung – Gewalttaten von Menschen ohne Rückhalt. Gewalttäter sind Menschen ohne Rückhalt, ohne den Rücken, den die Haltgebende leibliche Liebeserfahrung in der frühesten Kindheit unserem Leben verleiht.

B.

Die *zweite* Stufe heiße ich *Spiel*. In der Entwicklung des Kindes findet sie etwa zwischen dem 3. und 6. Lebensjahr statt.

Das Wohl, in einem Körper zu leben, beseelt das Kind. Alsdann wird die Welt samt Menschen und Dingen als belebt entdeckt. Alles bietet sich dem Neuangekommenen als Spielpartner an, wodurch er zwar das Gefühl der Weltzugehörigkeit, aber auch das der Grenzen kennenlernt. Das Leben wird als ein Spiel erfahren, dessen Ziel – die Freude des teilnehmenden Daseins – ohne den Respekt vor den durch die Spielregeln gesetzten Grenzen nicht erreicht werden kann. Entscheidend ist dabei: Alle Rollen sind gleich wichtig, denn ohne sie kann das Spiel nicht zustande kommen. In jeder von ihnen wird jeweils eine Daseinsform vollbracht. Alle zusammen machen das Lebensspiel aus.

Diese Dimension des Lebensphänomens hat wunderschöne Ausdrucksformen in der spanischen Literatur, insbesondere in den Werken von Cervantes und Calderón de la Barca (»Das große Welttheater«, »Das Leben ein Traum«) gefunden. In der deutschen Tradition ist vor allem an Jacob Böhme zu erinnern, der den Fundamentalbegriff »Liebespiel« prägte, sowie an Schiller.

Dieses Verständnis des menschlichen Existierens gründet in der Erfahrung, daß der Mensch im Wesen Unbestimmtheit ist. So findet er anfangs viele Möglichkeiten vor, wovon aber jeweils nur eine Wirklichkeit werden kann, diejenige nämlich, *als* die er dann ist. Jeder von uns könnte woanders sein, aber er ist jetzt nur hier. Jeder von uns ist für viele Berufe geeignet, aber er muß sich für einen entscheiden. Wir erfahren die Unendlichkeit unseres Dranges vor allem in der Frische der Jugend, wenn das Leben den weiten Horizont seiner Möglichkeiten öffnet und sich der Mensch von allem angezogen fühlt. Aber die Jugend ist nicht nur in der Jugend. Es gibt Menschen, die ihr ganzes Leben lang das Schicksal unserer Begrenzung erleiden.

Die Begrenzung ist radikal. Sie macht geradezu das Wesen unseres Wesens aus. Wir sind ein unendliches *Können*, das nur eingeschränkte Wirklichkeit zu werden vermag. Wir *könnten* in einem anderen Jahrhundert und in einem anderen Land geboren sein, es würde uns reizen, zu erfahren, was es heißt, Frau zu sein anstatt Mann, oder Mann anstatt Frau usw. Wir *könnten* vieles sein, aber wir sind nur dieses. Wir leben *als* Mann oder Frau, *als* Mitglied dieser Familie und Bürger dieses Staates, *als* Angestellter dieses Betriebes usw. Und es geht gerade darum zu lernen, *als Als* zu sein. Das Leben in Form des *Als* zu erleben heißt, es zu spielen.

Während uns die Notwendigkeit der zarten körperlichen Liebeserfahrung in der ersten Phase des Prozesses überzeugt, pflegen wir dieses zweite Grundmoment kaum ernst zu nehmen. Es ist nichtsdestoweniger fundamental. Man könnte geradezu behaupten: Selbst wenn im Idealfall alle anderen Stufen gelängen, fände der Mensch keinen Frieden, lernte er nicht, das Leben zu spielen. Es ist für den Menschen wichtig einzusehen, daß nichts endgültige Bedeutung hat, denn das Leben ist ein Spiel mit dem

gleichen Ausgang für alle. Darum muß man es als eine der schlimmsten pädagogischen Fehlentwicklungen unserer Zeit betrachten, daß die Kinder in einem Alter, in dem sie das Spielen als Grundform des Lebens lernen müssen, mit Gewaltszenen vergiftet werden, die ihnen die Medien in verantwortungsloser Weise anbieten.

Wenn der Mensch als Kind den Spielcharakter des Lebens einverleibt, wird es ihm später als Erwachsenen möglich sein, sein Schicksal zu meistern. Andernfalls bleibt ihm nur Verzweiflung oder – wenn das Spiel zu eigenen Gunsten verläuft – Einbildung übrig.

Daß ein Lebensschicksal tatsächlich grauenhaft sein kann, brauchen wir nicht zu bemerken; es ist ja das Thema unserer Untersuchung. Ein Los wie das der Opfer in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches ist eine durch nichts zu rechtfertigende und mit nichts wiedergutzumachende verbrecherische Monstrosität. Aber gerade in einem solchen Fall vermag nur die Überzeugung dem Leben noch Sinn zu geben, daß der Mensch unendlich mehr wert ist als das Leiden, in welches ihn geschichtliche Irrwege gedrängt haben.

C.

Die *dritte* Stufe, etwa vom 7. bis zum 12. Lebensjahr, fasse ich als *Spannung*.

Das Leben erscheint nun als provozierendes Abenteuer. Wie es bestanden wird, hängt vom Gelingen der vorausgehenden Stufen ab. Es geht jetzt um das Erwerben der Autonomie. Der werdende Mensch muß lernen, er selbst zu sein, in das eigene Ich hineinzuwachsen, von da aus zu entscheiden. Es ist das Moment der *Entwöhnung*. Wenn die Fixierung auf Vater und Mutter diese Zeit überdauert, handelt es sich nicht mehr um Liebe, sondern um krankhafte Abhängigkeit, die den Entwicklungsprozeß des Ich ersticken kann.

Das Selbstvertrauen, das die körperlich vermittelte Anerkennung bewirkt, wächst durch die Erfahrung, am Lebensspiel teilnehmen zu dürfen. Auf der dritten Stufe wird die zweite aufgehoben, und das Spiel offenbart einen weiteren Grundzug seines Wesens: den Reiz des Ungewissen, die Infragestellung durch das Offene, die Freude am Gelingen, die Traurigkeit über das Mißlingen. Das Spiel wird langsam ernst. Das Spiel wird Ernst, und es muß doch ein Spiel bleiben. Ohne aufzuhören, ein Spiel zu sein, wird nun das Leben zu einer ständigen Herausforderung, die das Selbstvertrauen zu einem immer fester werdenden Glauben an sich selbst heranreifen läßt. Dieser äußert sich in einem starken Ich, das die Stärke der anderen begrüßt und fördert, denn diese sind ja eine entscheidende Bedingung seiner selbst.

Mißlingt der Prozeß, so entsteht das Gegenphänomen: der Egoismus. Dieser drückt ein schwaches Ich aus, das seine Unsicherheit dadurch auszugleichen sucht, daß es mit Gewalt den Mittelpunkt für sich allein anstrebt. Die Rückbezogenheit der Ichsucht ist inhaltlich leer. Dieses Ich fühlt sich durch alles in Frage gestellt. Es besteht ja nur aus dem Ausschluß anderer. So kämpft es verbittert um seinen Bestand, indem es alles, was es

in Frage stellt, an seiner Selbstentfaltung zu hindern oder gar zu eliminieren trachtet. Die Erscheinungsformen dieser Fehlentwicklung sind: Geltungs- und Machtsucht, Neid und Eifersucht, welche Verachtung für das Fremde, Aggressionen und Brutalität stiften. Das sind die Früchte der quälenden Haltlosigkeit, die der Mangel an konkreter Liebe in den frühesten Lebensphasen im Menschen sät. Wer von anderen nie geschätzt wurde, vermag weder sich selbst zu schätzen noch Sinn für den Wert anderer aufzubringen. Die aus diesem Mangel hervorgehende Blindheit ist derart, daß sie Menschheitswerke, die in tausendjähriger mühevoller Arbeit entstanden sind, rücksichtslos zu zerstören vermag.

Es erhellt von daher, daß diese destruktiven Lenseinstellungen weder als moralische Schuld noch als nur psychologisch zu erklärende Mechanismen aufgefaßt werden können. Es ist eine aus der dunklen Tiefe des Daseins emporsteigende Erkrankung, die naturgemäß nur tiefenphänomenologisch geheilt werden kann. Unter Heilung verstehe ich die Erlangung der in dieser Lebensphase zu erlernenden Offenheit, also die Fähigkeit, aus sich herauszutreten, das Fremde als solches zu schätzen, aber auch als Bedingung seiner selbst zu achten, die Freude der eigenen Erfolge mitzuteilen und an der Freude der Erfolge anderer teilzunehmen.

Ein aktuelles Beispiel kann die Tragweite dieser Stufe des Lebensprozesses verdeutlichen: Die unverantwortliche Unbekümmertheit im Umgang mit der Natur, welche die gegenwärtige tragische ökologische Situation herbeigeführt hat, ist zwar unmittelbar vom menschlichen Geiz verursacht worden, dessen Blindheit die ganze Welt in einen Gegenstand kommerziellen Mißbrauchs verwandelt hat. Diese gewiß äußerst wichtige soziopolitische Seite des Problems trifft jedoch nicht dessen Kern. Die ökologische Tragödie, die wir heute erleben und die als die größte Gewalttat in der Geschichte der Menschheit verurteilt werden muß, hat ihre letzte Wurzel in der Unfähigkeit des Menschen, aus sich herauszutreten, mit den Augen anderer zu sehen, die Welt als Mitwelt zu empfinden, mit der Natur mitzufühlen, kurz: in der Unfähigkeit zu lieben.

D.

Der Sinn der menschlichen Existenz drückt sich in ihrer tiefsten Sehnsucht aus. Er ist die Freude, am »Liebespiel« des Lebens teilzunehmen. Dieses wird von einer weiteren Dimension mitgestaltet, in der *das Höchste* erfahren wird. Nachdem in den bisherigen Stufen der immanente Boden des menschlichen Lebens bereitet wurde, muß sich nun die *transzendente* Dimension *als solche* öffnen, damit auch sie einverleibt werden könne.

Auf dieser Stufe erfährt der Mensch die Werte als *an sich* seiende, d.h. rein und unabhängig von ihren jeweiligen zufälligen Erscheinungsformen. Das Leben erscheint absolut, losgelöst, vom Kontingenten also befreit. Das von allen innerweltlich begegnenden, mangelhaften Verwirklichungsformen losgelöste Leben wird an die einzig absolute, an und für sich bestehende ideelle Welt *gebunden* und dadurch erhoben. Rückbindung ist die Grundbedeutung des Wortes *religio*. Diese Bewegung geschieht aber faktisch als ein mühsamer Aufstieg, in dessen Verlauf sich der einzelne von

der Zufälligkeit seines empirischen Erscheinens löst und in die Dimension des absoluten Sinnes *springt*. Dadurch erfährt er *Höhe*.

Die *vierte* Stufe, die ungefähr mit dem 13. Lebensjahr beginnt und etwa mit dem 20. Lebensjahr abgeschlossen sein könnte, bezeichne ich daher als *Sprung*.

Da die Lebensinhalte hier als *Wert*, d.h. als in sich bestehende geistige Größe erscheinen, wird diese Dimension als von jeder empirischen Relativität losgelöster Geist erfahren. Es ist das Moment der Erfahrung des Absoluten als des Geistigen schlechthin. In dieser Dimension, die ihren Gipfel in der mystischen Erfahrung erreicht, wird der Mensch Lehrling des Höchsten, und es offenbart sich ihm die Substanz des Lebensprozesses. Es ist das Geheimnis des Seins selbst, das nichts ist als die ungründige Kraft seiner schöpferischen Selbstermöglichung. Der Un-Grund – als das Nichts der Urfreiheit des Ursprungs – ist reine Möglichkeit. Die reine Möglichkeit ist in dieser Dimension die höchste Wirklichkeit. *Die Wirklichkeit der Möglichkeit, welche alle Wirklichkeiten enthält, nennen wir Gott.*

Diese Dimension ist – wie die vorhergehenden – kein Selbstzweck, obwohl sie – genauso wie jene – ein entscheidendes Moment des Gesamtprozesses darstellt. Alle Stufen sind in gleicher Weise notwendig. Wenn aber diese Stufe mit dem eigentlichen Ziel, welches nur das Leben selbst in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen sein kann, verwechselt wird, dann entstehen der Spiritualismus, der Idealismus, der Mystizismus, der religiöse Fanatismus usw. Gemeinsam ist ihnen allen die Grundüberzeugung, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein. Dieser aus der blinden Verabsolutierung einer einzigen Lebenserfahrung entstehende Wahrheitsdogmatismus tätigt seine Starrheit in der Härte des Urteilens und in der Intoleranz beim Zusammenleben; seine Hartnäckigkeit gewinnt er aus der Flucht vor der Wirklichkeit in die sogenannte »geistige« Sphäre. Dadurch schlägt die religiöse Dimension, die eine unentbehrliche Funktion im Gesamtprozeß hat, in eine *Quelle von Gewalt* um. Die religiös motivierte Gewalt ist die schlimmste Erscheinungsform des Tiefenphänomens, denn sie *tötet* im Namen des *Absoluten*.

Aber das Absolute schließt Besitz aus. Absolut ist nur das Geschehen der Mannigfaltigkeit der Dimensionen, durch die sich das Geheimnis des Lebens empirisch gestaltet. Die absolute Wahrheit kann daher nur in der Freiheit des *Übergangs* von der einen zur anderen Dimension gelebt werden.

Hat man erfahren, daß das Absolute nirgends ist, weil es *das* Absolute nicht geben kann, so geht der Sinn des einzig absoluten Gedankens auf: Absolut ist nichts und zugleich doch alles. Gott ist »*todo y nada*« (alles und nichts), besang Johannes vom Kreuz diese Evidenz. »*Deus est sphaera cuius centrum ubique circumferentia nusquam*« (Gott ist ein Kreis, dessen Mitte überall und dessen Peripherie nirgends ist), drückte der Cusaner diese befreiende Erfahrung der höheren Weltreligiosität aus.

Wird die religiöse Stufe als *eine* Phase des Prozesses durchschritten, so mündet sie in die helle Weite des Lebens, das dann tatsächlich als ein fröh-

liches »Liebespiel« gestaltet und erfahren wird. Was während der Lernphase stufenweise verinnerlicht wurde, wird nunmehr in den Situationen des konkreten Alltags als in ihrer Unauffälligkeit erfüllte Freiheit genossen. Auf der Spitze des Aufstiegs öffnet sich als Lebensaufgang die Fülle des Jetzt.

4. Auf der Suche nach Heilung

Gesellschaftspolitisch ergibt sich aus vorstehender Analyse: Was wir heute im Kampf gegen die Gewalt am dringendsten brauchen, sind Eltern und Pädagogen, die – stets mit dem universellen, naturgeschichtlichen Horizont des menschlichen Lebens vor Augen – ihre Schützlinge lieben »lehren«.

Wir hören gleich den altbekannten Einwand dagegen: Wo sollen diese Eltern herkommen und wer soll diese Pädagogen ausbilden? Wie soll jemand die Liebe »lehren«, der selbst nie richtig lieben »gelernt« hat? Antwort: Die Tradition, in der dieses »gelernt« werden kann, ist verbreiteter, tiefer, älter und reicher als die der herrschenden Sachwissenschaft. Man muß sie nur entdecken und weiterentwickeln, bevor es zu spät ist. Diese Tradition lehrt uns aber in erster Linie, daß weder die geforderten Pädagogen *gemacht* werden können noch der gesunde Mensch mit technischen Mitteln *erzwingen* werden kann. Es gilt umgekehrt, die Dimension aufgehen zu lassen, in der es primär weder um Machen noch um Technik geht. Dann kann sich jene ursprüngliche Form von Sein ereignen, die unter dem weiten Himmel der transzendenten Wirklichkeit aus der Mutter Erde hervorsprießt. Ohne diesen Himmel trocknet die Erde aus, aber ohne die Erde ist der Himmel leer.

Jedes Geschlecht hat eine doppelte Aufgabe, nämlich für sich selbst zu sorgen und den Nachkommen den Weg zu ebnen. Da sich aber jedes Geschlecht in einer Welt vorfindet, die über die Art der Bewältigung dieser Aufgaben grundsätzlich schon vorentschieden hat, so gehört die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zur Gestaltung der Gegenwart.

Aus obiger Analyse hat sich ergeben, daß es bei einer solchen Auseinandersetzung nicht mehr primär um eine theoretische Klärung von Gesichtspunkten gehen kann. Das Problem liegt tiefer und ist daher schwieriger, als daß eine rein systemtheoretische, strukturalistische oder wie auch immer auf gängige philosophische Wissenschaftlichkeit zurückgreifende Klärung ausreichen könnte. Sofern derartige Versuche mit dem Anspruch auftreten, für die Problemlösung allein ausschlaggebend zu sein, muß ihnen entgegengehalten werden, daß sie die tatsächliche Problematik nur zu decken: das kranke, tief verletzte Wesen des Menschen.

Eingangs wurde darauf hingewiesen, daß die Gewalt im Dritten Reich nicht nur von fanatischen Machthabern ausging und auch nicht nur von blind oder notgedrungen gehorchenden Soldaten ausgeübt, sondern ebenso von führenden Philosophen, Wissenschaftlern und Bürgern mitgetragen wurde. Einhellig wurden nach dem Kriege die entsetzlichen Taten

verurteilt. Der Zweifel scheint dennoch berechtigt, ob die geschichtliche Blindheit wirklich allgemein bewußt geworden ist. Sie reicht nämlich deshalb noch tiefer, als wir es wahrhaben wollen, weil sie keine rein psychische, geistige oder intellektuelle ist. Sie ist eine ganzheitliche, leibgewordene, vorbegriffliche. Und sie betrifft uns alle. Angesichts einer solchen Situation ist die kritische Selbstschau vonnöten. Die selbstkritische Besinnung muß Wesensmerkmal aller institutionalisierten Tätigkeitsfelder – wie Kirche, Schule, Wissenschaft, Politik, Kunst und Sport – werden, soll eine wesenhafte Veränderung wirklich stattfinden. Dazu gehört vielleicht als erstes, die Art des Blickes auf die Vergangenheit zu berichtigen, um nicht – wie so oft – die Fehlerquelle wieder andernorts zu suchen. Derartige Abschiebungsmechanismen pflegen, wie wir aus Erfahrung wissen, die Lage nur noch zu verschlimmern. So kann eine Geschichtsbetrachtung, die zu der irrümlichen Selbsteinschätzung führt, wir hätten es weiter gebracht als unsere Vorgänger, nicht ohne schwerwiegende Folgen für das gegenwärtige Bewußtsein bleiben. Es wird beispielsweise in wissenschaftlichen Abhandlungen mit Recht darauf hingewiesen, daß Pluralität und Toleranz in vielen einst totalitären Staaten nur zur Eigenwerbung mißbrauchte Worte, aber noch keine Realitäten geworden seien. Frage: Können diejenigen, welche den sich nun derart verkleidenden Totalitarismus bloßstellen, auch sehen, wie totalitär ihr eigenes Verhalten ist und wie oft sie ihrerseits die Selbstentfaltung anderer verhindern und die Konkurrenz Andersdenkender mit niederträchtigsten Mitteln ausschalten? Es ist anzunehmen, daß jeder von uns etliche Fälle dieser Art – in erster Linie aus seinem eigenen Umfeld – kennt. Aber genau diese unkontrollierte Macht- und Geltungssucht liegt allen politischen Totalitarismen und deren Verbrechen zugrunde. Können wir, die Kritiker, uns von unseren eigenen machtsüchtigen Drängen selbst befreien?

Die Wurzel unseres Fehlverhaltens liegt tiefer, als daß eine bloß intellektuelle Einsicht sie beheben könnte. Die gewaltstiftende Kraft, welche durch die Konfrontation der verschiedenen Weltanschauungen weltweit immer wieder erzeugt wird, hat ihre letzte Ursache nicht in der Verschiedenheit der Weltanschauungen, sondern in Grundverletzungen bzw. Grundverbiegungen des Menschen, die ihn im Privaten wie Gesellschaftlichen zu autoritären und zerstörerischen Grundhaltungen verleiten.

Albert Einstein sagte, daß das Problem der Atombombe nicht die Atomphysik, sondern das Herz der Menschen sei. Wir können diese Einsicht verallgemeinern: Das Problem der Politik, der Religion, der Wissenschaft, die Probleme aller Tätigkeitsfelder des Menschen sind nicht Probleme dieser Tätigkeitsfelder; diese Probleme entspringen dem Problem *Mensch*. Und das Problem des Menschen ist das Tiefenphänomen seines kranken, verletzten Wesens, das zur Quelle von Gewalt werden kann, wenn sein Leiden nicht geheilt wird. Aber die Geschichte zeigt, daß es heilen kann. Erhabene Gestalten – wie Edith Stein – haben insofern vordeutend gelebt, als sie durch die Finsternis des Leidens hindurch das Licht zu erblicken vermochten, das sehend macht und dadurch ermöglicht, Gewalt

nicht wieder mit Gewalt, sondern mit Verzeihung, Mit-Leid und Liebe zu beantworten.

Wir wären unserer eigenen Vorgeschichte gegenüber daher im Unrecht, wenn wir meinten, unsere Vorfahren hätten uns aufgrund ihres philosophischen, theologischen, wissenschaftlichen und politischen Größenwahns nur eine zerrissene Welt hinterlassen. Es ist gewiß nicht wenig, uns – schmerzhaft genug – gezeigt zu haben, *wie es nicht sein soll*. Wie könnte es aber anders werden? Dazu sind uns lebendige Vorbilder vorausgegangen und auch Ansätze skizziert worden, die im Lichte der Geschichtserfahrung so verstanden werden können, daß die Menschheit nur dann eine Zukunftschance hat, wenn wir beginnen, den Menschen primär *nicht als böse, sondern dem voraus als krank* anzusehen, und uns anschicken, an seiner Heilung konkret und praktisch zu arbeiten. Entsprechend hätten die Wissenschaften gegenwärtig ihre dringendste Aufgabe darin, im vorgeschlagenen Sinne therapeutisch zu werden.

Die diesem Vorschlag zugrundeliegende Ansicht wird im zweiten Teil des Aufsatzes, der im nächsten Band dieses Jahrbuches erscheinen wird, dargestellt.

Vom gewaltigen Heiligen zur geheiligten Gewalt im Koran

Jean Sleiman¹

Der Eifer Mohammeds für Allah schlägt oft die Pfade der Gewalt ein. Am Anfang seines Weges steht unter Androhung der Strafe des göttlichen Gerichts der eindringliche Aufruf zur Umkehr. Doch dieser geht in einen »Kampf auf dem Weg Allahs« über, der in der Gewalt seinen Höhepunkt erreicht. Die Predigt des Monotheismus in Mekka überzeugt zwar, trägt aber mit ihren eschatologischen Drohungen den Willen zum Sieg in sich und erweist sich in Medina als eine unversöhnliche Mahnung ebenso an die Ungläubigen wie an die Juden und die Christen, die alle der Ungläubigkeit und Gottlosigkeit angeklagt werden. Was ist also geschehen, daß der Gesandte Allahs, des höchst Milden und Barmherzigen, zu dieser entschieden aggressiven und gewaltsamen »Endlösung« seine Zuflucht nimmt, um die Richtigkeit seines Glaubens zu beweisen? Woher und wie taucht diese Gewalt auf? Welche Gründe nimmt sie in Anspruch, um sich für rechtmäßig zu erklären? Welche Grenzen werden ihr auferlegt? Usw.

Gewiß, die Gewalt ist weder ein Monopol des Korans, noch kommt sie ausschließlich im Islam vor. Mohammed selbst zeigt häufig Großmut. Sie ist vielmehr mit der Natur des Menschen untrennbar verbunden und prägt sich im Leben und in der Kultur der Individuen und Gesellschaften ganz unterschiedlich aus. Die Weise, in der sie auftaucht, Gestalt annimmt, erfahren, ausgeübt, kontrolliert und beschworen wird, variiert in Abhängigkeit von den Zivilisationen und Religionen, der Geschichte und den jeweiligen Umständen. Ohne zu richten oder zu verdammen, beabsichtigen wir daher, zu verstehen und zu erklären, wie die Gewalt im Buch des Islam entstand, zunahm, sich verfestigte und »geheiligt« wurde. Damit erheben sich die aufgeworfenen Fragen mit aller Beharrlichkeit erneut. Warum Gewalt im Koran? Ist vielleicht Allah gewalttätig? Warum hat sein Gesandter bei ihr seine Zuflucht gesucht? Ist er ihr Anstifter? Wie rechtfertigt er sie? Worin besteht ihre Natur, und welche Formen nimmt sie an? Wer hat das Vorrecht, sie auszuüben, und wer ist ihr zum Opfer bestimmt? Was setzt sie aufs Spiel? Was sind ihre Mechanismen? Usw.

Allein der Koran enthält die Antworten. Es ist daher notwendig, ihn im Licht von Mohammeds Leben und dessen Umfeld zu befragen. Als für den Muslim »Göttliches Wort« sammelt er die »verba et gesta« Mohammeds und stellt damit dessen erste richtige und grundlegende Biographie dar. Die »verba« begründen und rechtfertigen die »gesta«, die ihrerseits die »verba« erhellen und konkretisieren.

Mit anderen Worten: Die Offenbarung des Korans, die im Laufe von zwei Jahrzehnten »herabsteigt«, erklärt sich aus dem Leben Mohammeds

¹ Übersetzung aus dem Französischen. Der Originaltitel lautet: «Du sacré violent à la violence sacralisée dans le Coran».

in Wechselwirkung mit seiner Umwelt und liegt darin auch begründet (Asbāb). Das »Herabsteigen« der Offenbarung erfolgt nicht willkürlich. Vielmehr wird sie ihrem Empfänger in Situationen »geliefert«, die durch ganz bestimmte Umstände gekennzeichnet sind, um eine Frage zu beleuchten oder ein Problem zu lösen, eine Verhaltensweise einzugeben, zu verurteilen oder zu billigen, einen Glauben zu bestärken, zu festigen oder zu vertiefen oder einen Mann, der von seiner Familie und der Gesellschaft geächtet wird, zu ermutigen, zu beraten und zu unterstützen. Auf diese Weise macht sie das Auf und Ab im tätigen Leben des Propheten mit und »korrigiert sich«, könnte man sagen, durch das Prinzip, bisher Gültiges aufzuheben, um sich an veränderte Bedingungen anzupassen: »Wenn Wir auch ein Zeichen (eine Āya) aufheben oder der Vergessenheit preisgeben, Wir bringen dafür ein besseres oder gleiches« (2, 106)².

Die Mehrheit der Muslime betrachtet dennoch das Buch, den Koran, in allen seinen Aussagen als absolut. Sie hält es für ewig und unerschaffen. Obgleich wir diesen Glauben der orthodoxen Mohammedaner respektieren, halten wir es in methodologischer Hinsicht doch für wissenschaftlicher, die historische Entwicklung der Offenbarung und der Chronologie ihrer Suren, ja sogar gewisser Āyāt anzuerkennen. Dennoch ist es nicht unser Anliegen, die Paradoxa eines Textes aufzulösen, der in höchstem Maße an Praxis und Erfahrung gebunden ist, und seine Widersprüche zu beseitigen. Im Gegenteil, es kommt uns darauf an, in seine Denkweise wieder einzudringen und seine Eigentümlichkeit in bezug auf ein komplexes Thema zu erfassen: die Gewalt, die wir nicht auf den »heiligen Krieg« oder Djihād allein beschränken, sondern nach deren Auftauchen wir Ausschau halten, deren Entfaltung wir verfolgen, deren Erscheinungsformen wir erforschen und deren Inhalt und Rechtfertigungen wir untersuchen wollen. Deshalb müssen wir zunächst den Koran selbst, und zwar diachronisch, d.h. unter entwicklungsgeschichtlichem Aspekt lesen, um anschließend die Ergebnisse dieser Lektüre analytisch prüfen zu können.

I – Die Gewalt im Text und Kontext des Korans

Wahrscheinlich im Jahr 571 wird Mohammed (Muhammad) in Mekka geboren, als Sohn des 'Abdallāh und der Āmina aus der Sippe der Hāshim vom Stamm der Quraish (die Haie). Sein Vater stirbt bereits vor seiner Geburt und seine Mutter, als er 6 Jahre alt ist. Er wird von seinem damals

² Die erste Ziffer bezieht sich auf die Nummer der Sure (des Kapitels), die zweite auf die Āya (den Vers) entsprechend der Vulgata 'Uthmāns.

Anmerkung der Redaktion:

Āya (Plural: Āyāt) bedeutet ursprünglich Zeichen, im Koran insbesondere die Zeichen Allahs sowie, auf Mohammeds Offenbarung bezogen, die ihm von Allah jeweils mitgeteilten Offenbarungen. Später wurde der Ausdruck von den Gelehrten als gleichbedeutend mit den einzelnen Versen des Korans verwendet. Für die Übertragung der Koranzitate aus dem französischen Originaltext wird die Übersetzung von Adel Theodor Khoury unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, *Der Koran*, zweite, durchgesehene Auflage, Gütersloh 1992, zugrunde gelegt. Zur Erleichterung des Verständnisses eingefügte Ergänzungen stehen in Klammern.

82jährigen Großvater 'Abd al-Muttalib aufgenommen, kommt aber bald unter die Vormundschaft seines Onkels Abū Tālib. Er wird der Prophet der arabischen Muslime werden, der Begründer ihrer gesellschaftlich-politischen Einheit.

Er wächst in Gesellschaft seines Onkels auf und begleitet diesen auf seinen Karawanenreisen. Zufällig soll er eines Tages einem Mönch mit Namen Bahīra begegnet sein, der ihm Auskunft über religiöse Fragen gegeben und in ihm sogar einen Propheten erkannt habe. Aber erst durch die Heirat mit der reichen Witwe Khadīdja kommt es zur entscheidenden Wende in seinem Leben.

Von nun an wohlhabend, soll er den Quraishiten zu Hilfe geeilt sein, um die Ka'ba instand zu setzen, diesen großen Tempel, der am Verfallen war. Er soll sogar der einzige gewesen sein, der imstande war, die »heiligen Steine« zu versetzen. So soll er im Innern des Tempels den Schwarzen Stein, der noch immer Gegenstand der Verehrung ist, wieder an seinen Platz gebracht haben. Er war damals 35 Jahre alt, und man soll ihm bereits den Beinamen al-Amīn (der Getreue) gegeben haben.

Trotzdem ist er stets unzufrieden mit seinem täglichen Leben, aufgewühlt durch Unruhe und immer auf der Suche nach etwas anderem; er stellt sich moralische und religiöse Fragen, lauscht den jüdischen und christlichen »Predigern« seiner Zeit, wird durch die Demütigung seines Volkes und die geringe Achtung, die die Araber bei Freunden und Feinden genießen, selbst gedemütigt und hält nach allem Ausschau, womit er sich an den reichen und mächtigen Mekkanern rächen könnte.

Er kennt das Wesentliche an den neuen Ideen, welche die Juden und Christen mitbringen, sympathisiert mit den monotheistischen Strömungen, beabsichtigt aber nicht, sich von seinen arabischen Brüdern zu trennen. Er ist eher empört über die Mißstände, welche die jüngsten Veränderungen der sozialen Verhältnisse mit sich bringen, und das erbärmliche moralische Verhalten, das bei vielen seiner Mitbürger zum Vorschein kommt. Er erinnert sich noch sehr gut an seine Jahre voller Armut und Demütigung und hat Mitgefühl für die Leiden der Opfer dieser Veränderungen. Zudem ängstigen ihn die großen Ereignisse, welche die Welt bewegen. Er fragt sich, ob darin nicht das Zeichen für das Herannahen des Endes der Zeiten und die große göttliche Abrechnung gesehen werden muß. Er sieht Propheten auftauchen, die sich als Gesandte Gottes ausgeben, um die Menschen zur Buße aufzurufen. Die Idee, daß er in den dramatischen Ereignissen der letzten Tage seine Rolle zu spielen hat, wird geboren, entwickelt sich weiter und festigt sich. Nach seinen ersten »spirituellen« Erfahrungen erklärt Mohammed, einen göttlichen Befehl erhalten zu haben, der ihn anweist, den Arabern den Willen Allahs, des Schöpfers und Allwissenden, zu verkünden:

»Verkündige im Namen deines Herrn, der erschaffen hat,
den Menschen erschaffen hat aus einem Embryo.

Verkündige. Dein Herr ist der Edelmütigste,
der durch das Schreibrohr gelehrt hat,

den Menschen gelehrt hat, was er nicht wußte« (96, 1-5).

In Mekka, wo er die Offenbarung erhält, predigt Mohammed den Monotheismus. Das Jüngste Gericht ist sein Hauptargument, um seine Zuhörer aufzurütteln. In erster Linie bezieht er sich auf die Bibel, deren Ereignisse und Gestalten er deutet. Die Besitzer der Bibel, die »Leute des Buches«, nämlich Juden und Christen, erläutern ihm die Schrift, mit deren außerordentlichen Persönlichkeiten er sich identifiziert, ohne diejenigen der arabischen Tradition zu vernachlässigen, um seine Botschaft glaubhaft zu machen.

In Medina nimmt sein Monotheismus arabische Formen an, seine Christologie wird islamisch, sein Koran wird das Buch, das die Schriften, Thora und Evangelium, ablöst, und die »muslimūn« (die Ergebenen oder Muslime) treten an die Stelle der Leute des Buches, die von nun an als »Scheingläubige« betrachtet werden und denselben Vergeltungsmaßnahmen wie die Ungläubigen ausgesetzt sind.

Auf diese Weise also, in Mekka wie in Medina, ändern sich allmählich die Verhältnisse, und die Positionen wechseln. Der Gesandte Allahs paßt sich an oder widersetzt sich, stimmt zu oder widerspricht, aber schließlich hinterläßt er seine unauslöschliche Spur auf der arabischen Halbinsel, indem er ihrer Geschichte eine neue Richtung gibt. Welche Rolle spielt dabei die Gewalt? Welchen Charakter und welche Form nimmt sie dabei an?

A – Mohammed in Mekka oder das gewaltige Heilige

Mohammed predigt in Mekka die Güte und Macht Gottes, des Schöpfers und Richters (96, 1-5; 90, 4. 8-10), seine Wiederkehr am Tage des Gerichts (74, 8-10) und wie der Mensch darauf mit Dankbarkeit und Verehrung zu antworten hat (96, 6 ff). Er wendet sich zwar an eine bereits seßhafte Gesellschaft, die aber dennoch die Solidarbande der Sippongemeinschaft aufrechterhält. Er geißelt an dieser Gesellschaft den Individualismus, den gewinnsüchtigen Handelsgeist und sogar eine gewisse »Beduinen«-Mentalität. Dennoch findet er sich mit dem herrschenden Polytheismus ab. Er bricht nicht sofort und gänzlich mit der »herrschenden Ideologie«, sondern erst am Ende, wenn er durch die Ereignisse dazu gezwungen wird. Er appelliert, mahnt, versucht zu überzeugen, überläßt es aber Allah, zu drohen, einzuschüchtern und zu ängstigen, damit sein Prophet gehört, ihm geglaubt und Gefolgschaft geleistet werde.

1 – Der Aufruf zur Umkehr: 610 – 615

Am Anfang will das Predigen in Mekka bezaubern. Mohammed ruft zum Glauben an einen einzigen Gott auf. Er fordert die Umkehr unter Androhung der Strafe des Gerichts, tut dies aber in einem einnehmenden, poetischen Stil, was ihm den Vorwurf der Zauberei einbringt: »Das ist doch nur eine Zauberei, die (seit altersher) überliefert wird« (74, 24) oder: »Und wenn sie ein Zeichen sehen, wenden sie sich ab und sagen: ›Eine ständige Zauberei« (54, 2).

Die mekkanischen Suren aus dieser Periode³ zeugen davon. In ihnen kommt eine moralisch zwingende Gewalt zum Vorschein, die Drohungen Allahs gegenüber jenen ausspricht, die seinem Gesandten nicht glauben. Die Ungläubigen, zuallererst die Quraishiten selbst, werden dem Höllenfeuer ausgeliefert werden.

Der Koran äußert sich tatsächlich über eine Auseinandersetzung mit den Quraish, in welcher Mohammed von Abū Džahl des Aufruhrs angeklagt wurde. Allah schreitet ein und ergreift die Partei des Propheten: »Nein, der Mensch zeigt ein Übermaß an Frevel, daß er meint, er wäre auf niemanden angewiesen ... Hast du den gesehen, der da wehrt einem Diener (Allahs), wenn er betet? Was meinst du? Ob er da der Rechtleitung folgt, oder ob er die Gottesfurcht gebietet? Was meinst du? Ob er wohl [im Gegenteil] (die Botschaft) für Lüge erklärt und sich abkehrt (vom rechten Weg)? Weiß er denn nicht, daß Allah (alles) sieht? Nein, wenn er nicht aufhört, werden wir ihn gewiß am Schopf packen und ziehen [in der Hölle], einem lügnerischen, sündigen Schopf. Er soll doch da seine Mitstreiter herbeirufen. Wir werden die Erzengel herbeirufen. Nein, gehorche ihm nicht. Wirf dich vielmehr nieder und suche die Nähe (Allahs)« (96, 6-19).

Mit neuen Anschuldigungen der Seinen, gegen die Mohammed den göttlichen Zorn entfesselt, wird sich diese Situation oft wiederholen. Der Verkünder wird als Narr bezeichnet, ja sogar als von den Djinn, den Geistern, Besessener (68, 1-7. 51-52). Seine Predigt wird als Lügengeschwätz angesehen, und seine Behauptungen werden von einem anderen Gegner, Abū Maghīra, ins Reich der Legenden verwiesen (68, 8-16). Mohammed schreibt diese Angriffe den bösen Absichten seiner Verleumder zu, die ihn am Predigen zu hindern suchen (68, 10), und verläßt sich auf Allah, der, weit davon entfernt, seinen Schützling allein und wehrlos zu lassen, persönlich eingreift und unwiderruflich droht: »Wir werden ihn auf der Nase mit einem Merkmal brandmarken ... Überlaß die nur Mir, die diese Botschaft für Lüge erklären. Wir werden sie nach und nach kommen lassen (dem Verderben entgegen), von wo sie es nicht wissen« (68, 16. 44). Er läßt eine Armee von Erzengeln aufmarschieren, um diese überheblichen Sterblichen zu schlagen (68, 19).

Die innere Ruhe des Predigers hebt sich von der Erregung seiner Gegner deutlich ab. Er betet und geduldet sich angesichts der Ablehnung seiner Botschaft, wie Allah es von ihm mit dem Versprechen verlangt, die Ungläubigen in diesem Leben hart zu bestrafen, so wie Er es mit dem Pharao tat (73, 11-16), und sie im Feuer der Hölle zu vernichten, das von den Erzengeln bewacht wird und ihrer harret, um sie zu verschlingen: »Nein, er zeigte sich widerspenstig gegen Meine Zeichen. Ich werde Mühsal auf ihm schwer lasten lassen. Er dachte nach und wog ab. Dem Tod geweiht sei er, wie seine Abwägung war! Noch einmal: Dem Tod geweiht sei er, wie seine Abwägung war! Dann schaute er, dann runzelte er die Stirn und

³ Zu diesen werden im allgemeinen die folgenden gerechnet: 96, 68, 73, 74, 1, 111, 81, 87, 92, 89, 93, 94, 103, 100, 108, 102, 107, 109, 105, 113, 114, 112, 53, 80, 97, 91, 85, 95, 106, 101, 75, 104, 77, 50, 90, 86, 54, 38, 7, 72, 36, 25, 35, 19.

zeigte Widerwillen, dann kehrte er den Rücken und verhielt sich hochmütig, und er sagte: »Das ist nur eine Zauberei, die (seit altersher) überliefert wird. Das sind nur die Worte von Menschen!< Ich werde ihn im Höllenfeuer brennen lassen. Woher sollst du wissen, was das Höllenfeuer ist? Es läßt keinen Rest bestehen, und es läßt nichts übrigbleiben. Es versengt die Haut. Es hat über sich neunzehn Erzengel. Als Wächter des Feuers haben Wir nur Engel eingesetzt. Und ihre Zahl haben Wir zu einer Versuchung gemacht für die, die ungläubig sind, damit diejenigen Gewißheit erlangen, denen das Buch zugekommen ist, und damit diejenigen, die glauben, an Glauben zunehmen ...« (74, 16-31).

Das Gebet Mohammeds selbst, das sich als ein Akt der Danksagung und Verehrung versteht, erweist sich indirekt als Denuntiation der Ungläubigen und Verwünschung der »anderen«. Belegt wird dies durch die Fātiha oder Eröffnungssure, das Vaterunser Mohammeds, die Zusammenfassung des Korans, die stillschweigend Drohungen gegen vorhandene Gegner einschließt: die Juden, gegen die sich der göttliche Zorn richtet, die vom rechten Weg abgebrachten Christen oder die der göttlichen Wohltaten beraubten Ungläubigen: »Im Namen Allahs des Erbarmers, des Barmherzigen ... der Verfügungsgewalt besitzt über den Tag des Gerichtes! Dir dienen wir, und Dich bitten wir um Hilfe. Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, die Du begnadet hast, die nicht (Deinem) Zorn verfallen und nicht irgehen« (1, 1-7).

Für manche Forscher sind die Verse 6-7, welche die Leute des Buches aus der Gemeinschaft ausschließen, der medinensischen Periode zuzurechnen. Es bleibt dennoch wahr, daß die polemischen und konfliktrichtigen Beziehungen das Gebet selbst inspirieren und dazu führen, Allah als den höchst gewalttätig Strafenden anzurufen. Auf den schon erwähnten Abū Lahab und seine Frau, die dabei bleiben, den Propheten einen Narren zu heißen, ebenso wie auf alle, die den Koran ablehnen, auf Ungläubige, die nichts davon wissen wollen, daß das zukünftige Leben besser ist und mehr Bestand hat als das gegenwärtige (87), wird das Feuer der Hölle herabgerufen (81, 1-29). Jeder muß die Botschaft des Korans bedingungslos anerkennen und sich bekehren, will er nicht die göttliche Strafe auf sich ziehen (92; 89).

Mohammed mag überreden und ängstigen, wie er will, seine Mission stößt auf so große Schwierigkeiten, daß sie scheitert. Er gerät darauf in eine ernsthafte Krise. Die Offenbarungen werden immer seltener und bleiben schließlich ganz aus. Von seinen Zweifeln verzehrt, zieht sich der Prediger zurück. Doch Allah sendet von neuem seinen Engel aus, um ihn zu trösten und wiederaufzurichten, aber auch, um ihm zu verzeihen (93; 94; 103; 100). Nachdem nun die Schwierigkeiten, in die er geraten war und die ihn schwächten, überwunden sind, wendet er sich mit gestärktem Selbstvertrauen seinem Auftrag wieder zu. Einem, der ihn als »enterbt« (ohne Nachkommenschaft) bezeichnet, weil er vor kurzem seinen Sohn al-Qāsim verloren hat, gibt er diese Beleidigung dadurch zurück, daß er zornig erwidert: »(In Wahrheit:) Wir haben dir die Fülle gegeben ... (In Wahrheit:) Der dich haßt, der soll ohne Anhang [der Enterbte] sein« (108, 1. 3).

An Überfluß wird es Mohammed, der in seiner Kindheit große Entbehrungen ertrug, nicht fehlen: Güter und Getreue werden ihm über alle Maßen zuteil werden. Dennoch verkündet er gewissen miteinander verbündeten Stämmen, die sich ihrer Zahl und folglich ihrer Macht rühmen, daß sie das Feuer kennenlernen werden: »Ihr werdet bestimmt die Hölle sehen« (102, 6). Ein ähnliches Schicksal hat Allah den »Heuchlern« (munāfiqūn) bestimmt, jenen Arabern, die das Gebet in Anwesenheit der Gläubigen vortäuschen (107) und gleich damit aufhören, sobald sie allein sind. Mohammed will keinen Kompromiß mehr wie den der »satanischen Verse« eingehen, der bei seinen Anhängern Ärger erregt, weil er darin behauptete: »Habt ihr al-Lāt und al-‘Uzzā gesehen, und auch Manāt⁴, diese andere, die dritte? Dies sind die Erhabenen Göttinnen, und ihre Fürsprache ist erwünscht« (53, 19-20). Den Quraishiten, die ihm vorschlugen, gleichzeitig oder abwechselnd einen Kult für Allah und einen Kult für die anderen Gottheiten der Ka‘ba einzurichten, entgegnet er mit einem radikalen Bruch: »Sprich: O ihr Ungläubigen, ich verehere nicht, was ihr verehrt, auch ihr verehrt nicht, was ich verehere. Weder ich werde verehere, was ihr verehrt habt, noch werdet ihr verehere, was ich verehere. Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion« (109, 1-6).

Dieser feierliche Bruch macht den Gesandten unnachgiebiger, der entdeckt, daß seine Gegner ernsthaft zögern, ihren Widerstand gegen die neue Religion fortzusetzen, ja sogar zu zweifeln beginnen, ob dieser zweckmäßig sei. Er nimmt also seine versöhnliche Predigt und seine Angriffe wieder auf, wobei er, mit Blick auf die Mekkaner, die einen historischen Kern enthaltende Erzählung vom Feldzug des jemenitischen Vizekönigs Abraha gegen den Hidjāz (Hedschas) auslegt; dieser Feldzug, für den der Negus verantwortlich war, scheiterte, weil eine Seuche in der Armee der Eindringlinge viele Todesopfer gefordert hatte. Für Mohammed ist es Allah, der Mekka beschützt hat, und er wird auch seinen »Propheeten« nicht im Stich lassen: »Hast du nicht gesehen, wie Dein Herr an den Leuten des Elefanten [der Armee Abrahams] gehandelt hat? Hat Er nicht ihre List ins Leere gehen lassen und Vögel in Schwärmen über sie gesandt, die sie mit Steinen aus übereinandergeschichtetem Ton bewarfen, und sie somit gleich abgefressenen Halmen gemacht?« (105, 1-5).

Die Botschaft an die Mekkaner, die einen Teil seiner Anhänger zwingen, im christlichen Äthiopien Zuflucht zu suchen, ist deutlich. Sie müssen die Vergeltung Allahs fürchten, dessen ganze Sorge dem Wohl und Heil seines Boten gilt, der von nun an die Zukunft der Heiligen Stadt verkörpert. Allah befreit ihn von der Verhexung durch einen Juden: »Sprich: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, dem König der Menschen, dem Gott der Menschen, vor dem Unheil des Einflüsterers, des Heimtückischen, der da in die Brust der Menschen einflüstert, sei es einer von den Djinn oder von den Menschen« (114, 1-6; vgl. 113, 1-5).

⁴ Al-Lāt, al-‘Uzzā und Manāt sind die drei von den Polytheisten in der Ka‘ba neben Allah als höchstem Gott verehrten Göttinnen.

Der, welcher Allah ist – »Allah, ein Einziger, Allah, der Alleinige (der Herrscher) ... hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm ebenbürtig« (112, 1-4) –, offenbart sich als ein schrecklich Strafender, insbesondere für die Polytheisten, denen die ʿĀd und Thāmūd eine Lehre sein sollten, denn diese haben »im Überfluß ihres Frevels (die Botschaft) für Lüge erklärt, als sich der Übelste unter ihnen erhob. Der Gesandte Gottes sagte zu ihnen: ›Gebt acht auf die Kamelstute Gottes und ihre Trinkzeit.‹ Sie aber ziehen ihn der Lüge und schnitten ihr die Flechsen durch und stachen sie. Da überzog sie ihr Herr für ihre Schuld mit Verderben und machte sie dem Erdboden gleich, ohne ihr Verschwinden fürchten zu müssen« (91, 11-15; vgl. 53, 50-52). Derselbe Tag des Gerichts (80) wird das Ende derjenigen besiegeln, »die die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen in Versuchung bringen und danach nicht umkehren«, für sie »ist die Pein der Hölle bestimmt, ja, für sie ist die Pein des Feuerbrandes bestimmt« (85, 10). Die gläubigen Männer und Frauen werden sich währenddessen »an den Gärten ..., unter denen Bäche fließen« erfreuen, »das ist der ganz große Erfolg« (85, 11; vgl. 95, 4-6). Die Quraisiten müssen die entsprechenden Konsequenzen ziehen, wenn sie mit dem Boten Allahs, des Herrn ihres Tempels, vereint bleiben wollen (106), denn Allah wird am Tag der Auferstehung die Menschen wie Schmetterlinge zerstreuen: »Wer dann schwere Waagschalen [durch seine guten Werke] hat, der wird ein zufriedenes Leben haben. Und wer leichte Waagschalen hat, der wird zur Mutter einen Abgrund haben ... ein glühendes Feuer« (101, 6-11) oder auch: »Werft ... in die Hölle jeden, der sehr ungläubig und widerspenstig ist, das Gute verweigert, Übertretungen begeht und Zweifel hegt und Allah einen anderen Gott zur Seite stellt. So werft ihn in die harte Pein« (50, 24-26).

Die Hölle scheint geschaffen worden zu sein, um dort die Feinde Mohammeds zu vernichten, die eben genau durch die Tatsache, Feinde Mohammeds zu sein, auch Feinde Allahs sind. Die Sure über den Verleumder soll herabgestiegen sein, um einen Widersacher zum Schweigen zu bringen, in dem die Tradition al-Akhnas ibn Shariq oder al-Walīd ibn al-Mughīra zu erkennen glaubt: »Wehe dem bissigen Verleumder ... er wird bestimmt in die Zermalmende [die Hölle] geworfen werden ... Es ist das angefachte Feuer Gottes, das sich bis in die Eingeweide frißt« (104, 1-9).

Trotz aller Ermahnungen entscheidet sich doch eine ganze Reihe von Menschen für den Weg nach unten, den diejenigen beschreiten, die nichts davon wissen wollen, wie sie erschaffen wurden; sie gehen nicht den Weg nach oben, was bedeutet, einen Hungrigen zu speisen, einen Verwaisten zu beschützen usw. »Über ihnen werden die Flammen des Feuers zusammenschlagen« (90, 20), wie über all denen, »die eine List ausführen, aber auch Ich führe eine List aus. So gewähre den Ungläubigen noch eine Frist. Gewähre ihnen noch eine kurze Frist« (86, 15-17).

Stets bleibt die Predigt Mohammeds in Mekka ein Aufruf zur Umkehr, aber sie berührt ihre eigentlichen Adressaten – die Mekkaner – nicht. Das jüngste Gericht scheint sie nicht zu erschrecken. Die Bedrohung ihrer ökonomisch-politischen Interessen wird wirkungsvoller sein.

2 – Die Verdammung der Ungläubigkeit: 615 – 620

In der zweiten mekkanischen Periode fährt Mohammed mit seiner anfänglichen Predigt fort, auch wenn nicht alle seiner ersten Anstrengungen Früchte trugen. Die Suren dieser Periode⁵, die mit der gemeinsamen Auswanderung von Muslimen ins christliche Äthiopien beginnt und mit der Auswanderung Mohammeds selbst nach Tā'if endet, steigen immer herab, um in erster Linie die Mekkaner zu überzeugen. Wie bereits zuvor, drehen sie sich um den Monotheismus und das Gericht, aber ihr Stil und ihre Bilder sind anders geworden. Mohammed entlehnt von nun an seine Argumente und Vorbilder dem Alten Testament und den Unterweisungen des Judentums. Er identifiziert sich immer mehr mit den Propheten der Bibel und führt biblische Bräuche ein. Seinen immer noch skeptischen und mißtrauischen Landsleuten erklärt er feierlich: »Nahegerückt ist die Stunde [des Gerichtes], und gespalten hat sich der Mond. Und wenn sie ein Zeichen sehen, wenden sie sich ab und sagen: ›Eine ständige Zauberei.‹ Und sie erklären (es) für Lüge und folgen ihren Neigungen. Doch jede Verfügung ist unabänderlich. Zu ihnen ist doch von den Berichten (anbā') über die Propheten gekommen, was eine Zurechtweisung enthält, eine treffende Weisheit. Unnütz waren alle Warnungen. So kehre dich von ihnen ab. Am Tag, da der Rufer zu etwas Unangenehmem ruft und sie aus den Gräbern wie ausschwärmende Heuschrecken herauskommen, mit gesenkten Blicken, den Hals nach dem Rufer gereckt, da sagen die Ungläubigen: ›Das ist ein schwerer Tag.« (54, 1-8).

Mohammed verhält sich den Seinen gegenüber wie Noah oder Lot, indem er ihnen deutlich zu verstehen gibt: Wenn sie weiterhin auf ihrer »Unwissenheit« beharren, so laufen sie Gefahr, das Schicksal der 'Ād oder der Thamūd, von denen schon die Rede war, der Leute des Lot oder des ungläubigen Pharao zu erleiden. »Er [Lot] hatte sie vor Unserem gewaltigen Zugriff gewarnt. Aber sie bezweifelten die Warnungen« (54, 36). Die Quraishiten sind in der Tat wie »diejenigen, die ungläubig sind, zeigen Stolz und befinden sich im Widerstreit. Wieviele Generationen haben Wir vor ihnen verderben lassen. Sie riefen [Uns], da doch keine Zeit mehr zum Entrinnen war. Sie wunderten sich darüber, daß ein Warner aus ihrer Mitte zu ihnen gekommen ist. Die Ungläubigen sagen: ›Dies ist ein Zauberer, der lügt.« (38, 2-4).

Obwohl Mohammed sich als der Verkündiger der Araber versteht, wünscht er doch, daß auch die Juden seine Predigt als eine Prophezeiung aufnehmen und sie in die Reihe ihrer Prophezeiungen einreihen. Während er die göttlichen Drohungen für die Mekkaner wiederholt, die – schenkt man den Asbāb an-Nuzūl Glauben – ihn bei seinem Onkel Abū Tālib beschuldigt haben, legt er die biblischen Erzählungen über David, Salomon, Hiob und andere Propheten (38) dennoch nicht zugunsten der Juden aus. Er wagt sich in die Theologie im eigentlichen Sinne vor, indem er die Er-

⁵ Zu diesen werden im allgemeinen die folgenden gerechnet: 20, 56, 26, 27, 28, 17, 10, 11, 12, 15, 6, 37, 31, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46.

zählung von der Schöpfung (7, 10), vom Aufruhr des Iblīs und seiner Rolle als Teufel bei den Söhnen Adams (7, 11-18) und vom Fall Adams und Evas wiederaufnimmt (7, 19-28). Er feiert die die Macht seiner eigenen Rede begründende göttliche Allmacht (7, 54-57), welche seine Zuhörer von neuem an das Beispiel Noahs, Huds, Sālihs, Lots und Shu'aibs erinnert sowie an das des Mose in Gegenwart des Pharaos und seiner Magier bei der Durchschreitung des Roten Meeres wie auf dem Berg Sinai, wo er die Gesetzestafeln erhält und dem Götzendienst seines Volkes entgegentritt (7, 59-93. 103-176). Mit voller Überzeugung mahnt er die Gottlosen, daß sie »untergehen« werden, wenn sie sich nicht bekehren; er weist alle Menschen, als Söhne Adams, zurecht, indem er sie an die Realität des Jüngsten Gerichts erinnert, und er spottet über die Torheit der Ungläubigen (7, 94-102). Überdies, wenn die »Djinn« an Allah glauben (72, 1-2), warum zaudern dann die Ungläubigen, es zu tun? Sie werden der Hölle ausgeliefert werden, wo sie als Brennholz dienen (72, 15) wie die gottlosen Städte, die nicht an die Warnung des Gerechten glaubten, sondern sich durch den Teufel irreleiten ließen und sich im ewigen Feuer wiederfanden (36).

Abraham, den Mohammed nun zu entdecken beginnt, verkündete die Einzigkeit Gottes, aber die Seinen urteilten, daß das »nichts als eine Lüge ist, die er erdichtet hat und bei der andere Leute ihm geholfen haben« (25, 4), und bezeichneten ihn als verhext (25, 8). Die Mekkaner verhalten sich ihrem Mahner gegenüber in derselben Weise. Daher bleiben die Drohungen Allahs weiterhin über ihren Köpfen schweben. Dennoch sollen sie durch das Beispiel der anderen Völker aufgerüttelt werden, welche ihrer Sünde wegen bestraft oder vernichtet wurden (25, 35-44). Aber »sie sind doch nur wie das Vieh, nein sie irren noch weiter vom Weg ab« (25, 44), während die Beweise für die göttliche Wohltätigkeit und den Zuspruch Allahs vor ihren Augen deutlich sichtbar sind. Die Erzählungen über die Gerechten wie Maria (19), Jesus, Abraham, Mose, Ismael und Idrīs zielen alle in dieselbe Richtung. Mohammed versteht sich als einer von ihnen und verteidigt sich oft gegen die Anschuldigung, ein Betrüger zu sein. Er ist wirklich ein zweiter Mose, dessen Geschichte er auf seine Art in der Sure 20 darstellt, wobei er auf dessen Berufung und Mission wie auf seine Herausforderungen durch den Pharaos besonderes Gewicht legt. Es gelingt ihm trotz allem nicht, die Juden zu überzeugen. Dennoch kennt und analysiert er, den sie als *ummī* (Goi oder Heide) bezeichnen, die Erzählungen, Personen und Ereignisse der Bibel. Er kommt auf den Fall Adams zurück und beginnt, Allah mit seinem Namen zu bezeichnen, der im jemenitischen Judentum seinen Ursprung hat: ar-Rahmān, der Barmherzige, und von nun an richtet er seine Predigt im Hinblick auf drei Gruppen aus: die Mekkaner, die Juden und die Christen. In der Sure 56, die das Thema des Jüngsten Gerichts wiederaufnimmt, sind christliche Momente mit heidnisch-arabischen Bildern verknüpft, und das in einem Stil, der reizende Verführung und Drohung miteinander verbindet. In den Sureen 26, 27, 28 und 17 fährt Mohammed mit der Entfaltung derselben Argumente und der Vergegenwärtigung derselben Beispiele von Prophetie fort, durch die, zusammen mit der mahnenden Erinnerung an die göttliche Wohltätigkeit,

seine eigene Mission begründet und bestärkt wird. Es ist hinzuzufügen, daß sein Bestreben, die Juden in seinen Bann zu ziehen, in der Sure 17 in einem allgemein bekannten Annäherungsversuch Gestalt annimmt: Die nächtliche Reise nach Jerusalem und die Übernahme gewisser hebräischer Praktiken unterstreichen dieses Ansinnen und bringen es deutlich zum Ausdruck. Nichtsdestoweniger verschwinden die Drohungen niemals und fassen auf die eine oder andere Weise alle diejenigen ins Auge, die nicht glauben wollen. Die Ungläubigkeit, die sich in Wirklichkeit mehr auf Mohammed als auf Allah bezieht, ist höchste Gottlosigkeit, und ihr Heilmittel ist das ewige Feuer. Sie äußert sich darin, daß der arabische Bote der Lüge, der Zauberei, der Besessenheit, der Nachahmung, der Phantasterei etc. bezichtigt wird. Sie wird dennoch von Allah hart bestraft, auch wenn dieser nur ein einziges Zeichen gesetzt hat: Mohammed und seine Predigt. Allah nimmt also die Verantwortung für die Gewalt auf Sich – wenn nur seinem Boten geglaubt wird (vgl. 17, 53-65. 96-104). Trotz allem zeigt sich Mohammed voller Unruhe. Er wird unaufhörlich dieselben »Wahrheiten« predigen, solange die Hoffnung lebt, die Polytheisten zu bekehren und schließlich bei den Leuten des Buches anerkannt zu werden, wie es die Suren 10, 11, 12, 13 und 6 bezeugen, wo sich der Konflikt mit dem Polytheismus gefährlich zuspitzt. Indessen erzielt er keinen Erfolg bei den Juden und den Leuten der Schrift, als er schließlich Abraham als den Vater der Araber entdeckt (37, 83-113), eine Entdeckung, die er in der Folge reichlich ausnützen wird. Einstweilen hält er daran fest, die Juden, die er als die Besten feiert, zu loben, und er beruft sich auf sie, um die Opposition der Polytheisten abzuschwächen (26, 197; 16, 43; 10, 94). Seine ständige Rede bleibt indessen für alle dieselbe: entweder die Umkehr oder die Verdammnis. Erstere hat die Segnungen in diesem und die Wonnen im anderen Leben zur Folge; die Verweigerung hingegen ruft den göttlichen Zorn hervor, im Diesseits wie im Jenseits (vgl. 31; 34; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46).

3 – Die Arabisierung der Offenbarung: 620 – 622

Im Jahr 619 verliert Mohammed seinen Onkel und Beschützer Abū Tālib und seine Frau Khadīdja. Die Ablehnung von seiten Mekkas läßt ihm wenig Hoffnungen. Er beschließt, nach Tā'if auszuwandern, einer Stadt im Südosten von Mekka, die dessen große Konkurrentin ist. Sie wird vom Stamm der Thaqīf beherrscht, wo Mohammed Zuflucht vor den Quraish zu finden glaubt. Auch birgt sie eine bedeutende jüdische Kolonie. Sie kennt bereits den Monotheismus, der durch Umaiya ibn Abi 'l-Salt vom Stamm der Thaqīf gepredigt wird. Aber sie enttäuscht den Propheten, der bestrebt ist, die Monotheisten zu vereinigen. Hat er nicht im Auftrag von Allah behauptet: »Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft. Und Ich bin euer Herr, so dienet Mir« (21, 92; vgl. 23, 52; 42, 13 etc.). Mohammed erfährt in Tā'if Ablehnung und Demütigung. Oft wird er provoziert, eines Tages sogar mit Steinen beworfen. Die Suren dieser drit-

ten Periode⁶ spiegeln deutlich seine Bitterkeit, aber auch seine Geduld wider.

So ist die Sure 51, die den Anschluß herstellt, aus Offenbarungen zusammengefügt, die verschiedenen Perioden der Zeit in Mekka angehören: Sie wendet sich an die Christen, von denen sie Bräuche bewahrt (51, 17.19 ff), an die heidnischen Araber, von denen sie immer noch den Stil übernimmt (51, 1-6), und durch das Argument des Monotheismus und die Rückwendung zu Noah, Abraham und Mose an die Juden. Der Islam wird hier als biblisch präsentiert. Die Drohungen gegen die Widersacher fehlen nicht (51, 52-55. 59-60), sie werden Gegenstand der Sure 88, welche die Hölle und das Paradies schildert, um die Gläubigen anzulocken und die Gottlosen zu erschrecken (88, 23-24). Die letzteren lassen sich durchaus nicht entmutigen. Die Quraishiten, um ein Beispiel zu geben, stellen den Gesandten Allahs auf die Probe, indem sie ihn über die Siebenschläfer von Ephesos, eine Legende der christlichen Martyrologie, über den Geist und über »Dhu 'l-Qarnain« (Alexander den Großen) ausfragen. Die eingegebenen Antworten sind in Sure 18 enthalten.

Ohne uns bei Einzelheiten aufzuhalten, können wir festhalten, daß Mohammed auf dem Monotheismus und dessen Umsetzung in die Realität insistiert, die darin besteht, das Volk um ein und dieselbe Religion zu vereinen. Die Christen, »die morgens und abends ihren Herrn anrufen, in der Suche nach seinem Antlitz« (18, 28), die Polytheisten, die er durch Gleichnisse lehrt (18, 32-44), die Juden, die er durch seine Deutung von Person und Werk des Mose zu überzeugen (18, 60-82), und all die anderen, die er durch die Geschichte Alexanders des Großen zu gewinnen sucht (18, 83-98), sie alle können und müssen sich an denselben Glauben binden, das heißt die Einzigkeit Allahs und ihren Verkündiger anerkennen. Andernfalls werden sie das Schicksal der Gottlosen erfahren: die Hölle (18, 99-110).

Mit dem Argument, daß Allah der einzige Gott ist, wird auch die folgende Sure, die Sure 16, eröffnet, in der die Wohltätigkeit und Allwissenheit Allahs ebenso gepriesen wird wie seine Belohnung der Gläubigen und seine Bestrafung der Ungläubigen und Abtrünnigen. Die Letztgenannten stellen eine neue, radikale Herausforderung dar. Sie werfen Mohammed vor, den Inhalt der Offenbarung entsprechend der jeweiligen Situation zu ändern (16, 98-119). Die Antwort, die er den Juden in Bezug auf Nahrungsverbote gibt (16, 114-119), ist ein Beispiel dafür, wie er sich an seine Zuhörer anpaßt, nur um sie für seine Sache zu gewinnen. Dennoch, er mag »erbauen« und mahnen wie der gerechte Noah, er wird nur den göttlichen Zorn gegen die Ungehorsamen anrufen können (71, 26-27), die der Teufel irregeleitet hat (14, 21-23) und die weder die Erinnerung an die Unbußfertigkeit der vernichteten Völker berührt (14, 9-20) noch die Sendung der Propheten (Abraham und Mose) überzeugt hat (14, 5-8. 35-41). Dem Jüngsten Gericht kann niemand entrinnen, es ist unerbittlich für die Gott-

⁶ Zu dieser Periode werden im allgemeinen die folgenden Suren gerechnet: 51, 88, 18, 16, 71, 14, 21, 23, 32, 52, 67, 69, 70, 78, 79, 82, 84, 30, 29, 83 (76, 55, 99, 13).

losen (14, 42-52), die in ihrer Blindheit und Taubheit verharren (21, 1-48), während die Botschaften der Propheten und ihre Warnungen miteinander übereinstimmen und sich ergänzen (21, 74-94; vgl. auch die anderen Suren dieser Epoche, die ganz im selben Sinne sprechen: 23; 32; 52; 67; 69; 70; 78; 79; 82; 84; 30; 29; 83. Letztere stellt eine Zusammenschau von Konflikten dar, die Allah gern auf sich nahm, um seinen Gesandten zu bestärken. Die vier Suren 76, 55, 99 und 13, von denen nicht bekannt ist, ob sie aus Medina oder Mekka stammen, behandeln dennoch dieselben Themen und enden mit Drohungen, die in Zukunft als gewalttätige Einzelaktionen wahrgemacht werden).

B – Mohammed in Medina

Gedemütigt verläßt Mohammed Tā'if. Er kehrt nach Mekka zurück, wo er stets Widerspruch und Ablehnung erfährt. Er entwirft einen Plan, um der ausweglosen Lage, in die er sich festzufahren droht, zu entkommen. Die Suren dieser Periode offenbaren sein Zögern, aber auch seine Geduld und seine Bemühungen, an das Gewissen und die Vernunft zu appellieren. Indessen ist angesichts der hartnäckigen Ablehnung von seiten der Gegner und des schwankenden Glaubens der Getreuen eine abermalige Emigration in Sicht, die er mit Hilfe neuer Verbindungen sorgfältig vorbereitet.

So ruft er im Jahr 620 während der Wallfahrt nach Mekka die Leute von Medina zum Islam auf. Die Wallfahrten von 621 und 622 zeigen, daß die Einladung Gehör fand und Zustimmung erfuhr. Ein Untertänigkeitspakt besiegelt den Eintritt arabischer Medinenser in den Kreis der Mohammedaner. Das Tor zur Hidjra (Hedschra) ist von nun an geöffnet.

Es muß daran erinnert werden, daß Mohammed dies schon lange im Sinn hat: »Gottes Erde ist weit. Den Geduldigen wird ihr Lohn voll erstattet, ohne daß (viel) gerechnet wird« (39, 10). Die Offenbarung wirft Licht auf das Geschehen: »Und fast hätten sie dich aus dem Land aufgeschreckt, um dich daraus zu vertreiben« (17, 76). Er widersteht bis zur Versuchung (mihna), abtrünnig zu werden (16, 106-111); aber zumindest taktische Gründe drängen ihn zum Verlassen, denn er sieht sich vor drei mögliche Folgen gestellt, die alle für seine noch zerbrechliche Gemeinschaft verhängnisvoll sind, nämlich: Gefängnis, Mord oder Exil: »... [erinnere dich] als diejenigen, die ungläubig sind, gegen dich Ränke schmiedeten, um dich festzunehmen oder zu töten oder zu vertreiben. Sie schmiedeten Ränke, und Allah schmiedete Ränke. (Aber) Allah ist der Beste derer, die Ränke schmieden« (8, 30; vgl. 14, 46).

Mohammed, der provoziert wird (17, 76), Opfer von Verschwörungen (43, 79) und dem Untergang geweiht (44, 59) ist und den man ermorden will (40, 28), verläßt Mekka, gibt aber in Wirklichkeit den Kampf nicht auf. Er wechselt allerdings notwendigerweise die Methode. Das Bündnis mit Medina, wo arabische Sippen miteinander in Streit liegen und einen Führer suchen, verschafft ihm neue, frische Kräfte. Er nimmt ihre Dienste in Anspruch und läßt die pragmatische Friedfertigkeit und Mäßigung, die

seine Predigt in Mekka charakterisierten, hinter sich. Von nun an handelt er eigenständig, nur mit der Unterstützung Allahs und ohne den Schutz seiner Sippe.

1 – Die Gewalt oder der Kampf für Allah: 622 – 628

Als Verbündeter trifft Mohammed am 24. 9. 622 in Medina ein. Er zögert nicht, dort der Schlichter zu werden und wird schließlich ganz einfach der unangefochtene Führer. Er kommt nach Medina mit einer Überzeugung, welche die Frucht seiner Vertiefung in Abrahams Identität und Sendung ist. Er entdeckt schließlich eine Gleichung mit drei Gliedern: Abraham, Ismael, die Araber. Er macht sich daran, sie bis zum Äußersten zu treiben. Endlich wird er sich für den einzigen wahren Nachfolger Abrahams erklären und dementsprechend handeln: »(Die Besitzer der Schrift) sagen: ›Werdet Juden oder Christen, so folgt ihr der Rechtleitung.‹ Sprich: Nein, (folgt) der Religion (milla) Abrahams, eines Hanīfen [eines Anhängers des reinen Glaubens], der nicht zu den Polytheisten gehörte« (2, 135), denn in Wahrheit sind »diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham beanspruchen dürfen, ... die, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben. Und Allah ist der Freund der Gläubigen« (3, 68; vgl. 22, 78).

Die Einheit aller Medinenser, wobei diese aber alle Araber, Juden und Christen einschließen soll, in der neuen islamischen Gemeinschaft wird zum Angelpunkt des »prophetischen« Denkens und seiner Praxis. So sagt es auch die Offenbarung: »diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft. Und Ich bin euer Herr, so dienet Mir« (21, 92).

Derart ist sich der Prophet von nun an sicher, das Erbe Abrahams fortzusetzen. Das politische Oberhaupt ist überzeugt, daß es den Propheten schützen muß. Was aber für Mohammed evident ist, wird von den »anderen« noch lange nicht akzeptiert. Der Rückgriff auf die Gewalt erweist sich unter diesen Umständen als begründet und gerechtfertigt. Er stellt keine Versuchung mehr dar. Er drängt sich geradezu als Politik auf. Die medinensischen Suren⁷ liefern uns dafür die Beweise. Die Kuh (al-Baqara), die Sure 2, die zum Teil als Mohammed sich auf den Weg von Mekka nach Medina machte, zum Teil in Medina selbst offenbart wurde, ist in diesem Zusammenhang sehr bedeutsam. Sie stellt einen echten Bruch dar, nicht nur mit den Polytheisten, sondern auch mit der vorausgehenden Periode überhaupt.

Mohammed wendet sich darin an die Ungläubigen Mekkas, jedoch nicht mehr, um sie zu bekehren, sondern um sie zu beugen. Er ist überzeugt: »Denen, die ungläubig sind, ist es gleich, ob du sie warnst oder ob du sie nicht warnst; sie glauben nicht ... Taub, stumm, blind sind sie: Sie werden nicht umkehren (aus ihrem Irrtum)« (2, 6-18). Sie sind Ungläubige (2, 6-7) und Heuchler (2, 8-16), an die Welt gefesselt (2, 200-206), Nah-

⁷ Die Suren der ersten medinensischen Periode sollen die folgenden sein: 2, 8, 3, 33, 60, 4, 57, 47, 65, 98, 95, 24, 22, 63, 58, 49, 66, 64, 61, 62.

rung des Feuers (2, 19 ff. 39) und Verfluchte für alle Ewigkeit (2, 161-162), die man bedingungslos für Allah bekämpfen muß: »Und kämpft auf dem Weg Allahs gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen, aber begeht keine Übertretungen. Allah liebt die nicht, die Übertretungen begehen. Und tötet sie, wo immer ihr sie trifft, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben. Denn Verführen (der Gläubigen) ist schlimmer als Töten. (Jedoch) kämpft nicht gegen sie bei der heiligen Moschee, bis sie dort gegen euch kämpfen. Wenn sie dort gegen euch kämpfen, dann tötet sie. So ist der Lohn für die Ungläubigen ... Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung (fitna) mehr gibt und bis die Religion nur noch Allah gehört. Wenn sie aufhören, dann darf es keine Übertretung mehr geben, es sei denn gegen die, die Unrecht tun« (2, 190-193).

Es ist offensichtlich, daß der Wandel radikal ist. Die Gewalt ist gerechtfertigt, weil sie die Ehre Allahs und seines Propheten rächt, die ebenso von den Polytheisten wie von den Leuten des Buches verletzt wurde.

Die Letztgenannten büßen ihr Ansehen bei Mohammed endgültig ein; dieser findet in Abraham, der über seinen Sohn Ismael – und nicht Isaak – als den wahren Erben Stammvater aller Araber ist, im Widerspruch zur biblischen Lehre einen festen Bezugspunkt. Abraham wird als der Begründer des »Hanifentums« (der natürlichen Religion Abrams, bevor er Abraham wurde) und des Kultes von Mekka gefeiert: »Und wir erlegten Abraham und Ismael auf: ›Reinigt mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen und die eine Einkehrzeit einlegen und die sich verneigen und niederwerfen.« ... Und als Abraham dabei war, vom Haus [dem Tempel zu Mekka] die Fundamente hochzuziehen, (er) und Ismael, sprachen sie: ›Unser Herr ..., mache uns beide Dir ergeben (muslim) und (mache) aus unserer Nachkommenschaft eine Gemeinschaft, die Dir ergeben ist ... Unser Herr, laß unter ihnen [den Einwohnern dieser Stadt] einen Gesandten aus ihrer Mitte erstehen, der ihnen Deine Zeichen (Ayāt) offenbart und sie das Buch und die Weisheit lehrt und sie läutert ...« (2, 125-129).

Von da an fordert Mohammed die Juden auf, zu erkennen, daß sie »Muslime« sind, wenn sie »Söhne Abrahams« bleiben wollen. Konkret heißt das: Mohammed, der den ursprünglich von Abraham errichteten Tempel von Mekka wiederaufbaut, Gehorsam leisten. Im übrigen bedeutet es wenig, Christ oder Jude zu sein, sondern man muß, nach dem Beispiel Abrahams, »Hanīf« sein (2, 135). Wo gibt es noch einen Grund zu zögern, wenn alle Propheten, von Noah bis Jesus, »Ergebene«, d.h. Muslime, waren und immer sein werden? Muß man nicht wie sie die Verpflichtung gegenüber Allah erfüllen, um nicht Gefahr zu laufen, die Wahrheit zu verdunkeln, die gottesfürchtige Güte zu vernachlässigen, all die Wohltaten Allahs zu vergessen und seinen Zorn auf sich zu ziehen? (2, 40-61). Alles in allem: »Diejenigen, die glauben [d.h. die Muslime], und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, all die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein« (2, 62).

Während die Haltung gegenüber den Mekkanern von da an klar und nicht mehr rückgängig zu machen ist, schwankt das Verhältnis zum Judentum in der ersten medinensischen Periode zwischen Aufruf zur Umkehr und Kampfansage. Einerseits fordert Mohammed die Juden auf, ihren Bund mit Allah zu erfüllen (2, 83-84), andererseits wirft er ihnen vor, sich gegenseitig zu töten, an einen Teil der Schrift zu glauben und den anderen, der ihn betrifft, zu verleugnen, ja sogar die Rede Allahs zu verfälschen und es den Muslimen zu verbergen (2, 85-86. 75-76). Auch sie werden »verflucht«: »Allah hat sie wegen ihres Unglaubens verflucht. Darum sind sie so wenig gläubig«, wiederholt Mohammed (2, 88. Siehe auch 89. 90). Sie verwerfen die auf Mohammed herabgestiegenen Äyāt Allahs und sind folglich in den Augen Allahs »Frevler« (2, 99). Dennoch erkennt der Gesandte Allahs an, daß die Juden »vor den Weltenbewohnern bevorzugt« worden sind (2, 122). Aber es ist sicher, daß weder die Juden noch die Christen je von ihm zufriedengestellt werden (2, 120), denn die Leute des Buches haben gesagt: »Es werden das Paradies nur betreten, die Juden oder Christen sind« (2, 111). Aber das sind nur ungereimte Erdichtungen. Überdies schließen sich die Juden und Christen gegenseitig aus (2, 113). Daher bleibt ihnen nur eine einzige Möglichkeit: ihre Unterwerfung, ihren Islam nämlich, zu erklären, da ja Gott eine Hierarchie unter den Propheten dadurch errichtet hat (2, 253), daß alle Offenbarungen in der Predigt Mohammeds zusammengefaßt werden und mit diesem die Reihe der Propheten endgültig besiegelt wird. Er ist ihnen sogar übergeordnet, weil es ihm überlassen wurde, seiner Botschaft durch den Kampf Nachdruck zu verleihen, den Gehorsam gegenüber Allah durchzusetzen und die allein gültige Religion auszurufen – selbst um den Preis der Gewalt. Die Versicherung »kein Zwang in der Religion« aus Vers 2, 256 bleibt eine einsam dastehende Behauptung, die in Medina vielleicht taktischen Zweck hatte – dort leben Juden, Heiden sowie eine christliche Minderheit, und das Handelszentrum Medina steht mit Mekka, welches das Privileg genießt, die Heiligen Stätten der Halbinsel zu beherbergen, in Konkurrenz.

Mohammed offenbart sich in Medina als ein gesetzgebender Prophet, der das Vorrecht besitzt, für die Erfordernisse seiner Sache seine eigenen Bestimmungen zu übertreten. Was den Kampf anlangt, so sind Ort und Zeit relativ, denn: »Vorgeschrieben ist euch der Kampf, obwohl er euch zuwider ist ... Der Kampf in ihm [dem heiligen Monat] ist schwerwiegend [Sünde]. Aber die Menschen vom Wege Allahs abweisen, an Ihn nicht glauben, den Zugang zur heiligen Moschee verwehren und deren Anwohner daraus vertreiben, (all das) wiegt bei Allah schwerer. (Die Gläubigen) verführen, wiegt schwerer als (die Gottlosen) töten ...« (2, 216-217).

Es ist offensichtlich, daß die Gewalt im Namen Gottes vor dem Leben der anderen Vorrang hat. Man versteht, warum ein Vers wie derjenige, der die religiöse Freiheit zum Gebot macht (2, 256 f), durch die Proklamation der Einzigkeit des Islam aufgehoben wird. Die einen Moment lang anerkannte Gewissensfreiheit wird durch die strikten Aufforderungen an alle Nicht-Muslime, sich zu bekehren, hinweggefegt. Die überzeugen wollenenden Appelle, die zunächst an die Juden und dann an die Christen gerich-

tet werden, lösen sich im Lärm der Kriege und Beutezüge auf, deren militärische, politische und wirtschaftliche Ziele den Kundigen nicht entgehen. Gewiß, der Bruch mit der Vergangenheit wird religiös gerechtfertigt und – was die Juden betrifft – durch die Änderung der Gebetsrichtung (2, 142-152) sowie durch Nahrungsverbote und die Untersagung der Heirat mit den Polytheisten (2, 219. 221) besiegelt. Indessen, der prophetische Schrei: »Kämpft auf dem Weg Allahs«, den man am lautesten hört (2, 244), verhüllt die Konflikte, die auf den gewöhnlichsten menschlichen Strebungen beruhen, nur schlecht und macht sie, namentlich wenn sie mit Blut befleckt sind, zu den schmutzigsten.

Dies ist der Fall, denn der »Kampf für Allah« äußert sich in Beutezügen und Schlachten, in denen Männer sterben oder verwundet werden, Frauen, seien sie Witwen oder nicht, und Kinder verschleppt und als Beute verteilt werden. Die zweite medinensische Sure, die Sure 8, trägt, und das ist kein Zufall, die Bezeichnung »die Beute« und steigt herab nach dem ersten großen mohammedanischen Sieg über die Mekkaner bei Badr, einer etwa 150 Kilometer von Medina entfernten Wasserstelle an der Strecke nach Damaskus. Eine Karawane aus Mekka wird dort überfallartig angegriffen, überwältigt und geplündert. Der Prophet sieht darin ein Zeichen Allahs, der die gläubigen Kämpfer begünstigte, indem er ihnen die Ruhepause und den Regen vor der Schlacht verschaffte und sie durch eine Legion von Engeln unterstützte, um ihren Mut zu stählen und sie beim Kampf zu führen (8, 5-11). Die Mekkaner fordert Mohammed auf, ihre Niederlage zur Kenntnis zu nehmen und sich endgültig zu ergeben (8, 19). Die Gläubigen, vor der Schlacht Ziel seiner Rügen (8, 20-29), sind Allah und dem Propheten nach dem Sieg Gehorsam schuldig und verdanken ihnen die Kriegsbeute (8, 1). Sie werden keine Ruhe haben, ehe die Polytheisten endgültig besiegt sind: »Und kämpft gegen sie, bis es keine Verführung [der Gläubigen zum Abfall vom Islam] (fitna) mehr gibt und bis die Religion gänzlich nur noch Allah gehört« (8, 39).

Die Kämpfe werden nicht mehr aufhören. Innerhalb Medinas werden die Juden eine bevorzugte Zielscheibe. Mohammed läßt nicht ab, sich ihnen als Verwahrer von Allahs wahren Willen darzustellen, der ihn »das Buch mit der Wahrheit« enthüllen läßt »als Bestätigung dessen, was vor ihm vorhanden war. Und Er hat die Thora und das Evangelium herabgesandt zuvor als Rechtleitung für die Menschen, und Er hat die Rettung [den Koran] herabgesandt« (3, 3-4). Anders ausgedrückt: Der Koran hebt die alten Schriften auf, weil Er sie beinhaltet, und Mohammed die Propheten, welche ihm vorausgingen, weil er von allen das Siegel ist. Die Schrift wurde von ihren Besitzern verfälscht, und die Propheten wurden von den Ihrigen verraten. Es bleibt nur noch eine einzige Wahrheit wegen des »Abweichens der Herzen« (3, 7): »Die in den Augen Allahs einzig wahre Religion« (3, 19), das ist von nun an der Islam, der soeben die Ungläubigen bei Badr besiegt hat und sie der Verfluchung eines Gottes anheimstellt, »der schrecklich ist in seiner Züchtigung« (3, 9-13), und der sogar die Leute der Schrift zusammenruft, damit sie sich ihm unterstellen: »Und sprich zu denen, denen das Buch zugekommen ist, und zu den Un-

gelehrten: *Werdet ihr nun Muslime werden? Wenn sie Muslime werden, folgen sie der Rechtleitung. Wenn sie sich abkehren, [sind sie irregeleitet] ... Denen ... verkünde eine schmerzhaft Pein*« (3, 20-21).

Diese Befehle werden Wirklichkeit durch die Gewalttätigkeiten gegenüber dem größten jüdischen Stamm, den Banū Qainuqā', die, nachdem sie der »Heuchelei« angeklagt wurden, provoziert, angegriffen, überwältigt, ihrer Güter beraubt und vertrieben werden (2, 11-18; vgl. 8, 55-58. 12-13). Mit dem Einverständnis Mohammeds werden Juden durch muslimische Kommandos ermordet, für dieselbe Sache Allahs und seines Propheten. Auf diese Weise stützen sich Predigt und Gewalt, bestärken sich Offenbarung und Kampf: »Sprich: O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort: daß wir Allah allein dienen und Ihm nichts beigesellen ... Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war Hanīf, ein Ergebener (muslim) (Allahs) ... Diejenigen unter den Menschen, die am ehesten Abraham beanspruchen dürfen, sind die, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben« (3, 64-68). Aber gleich darauf bezeichnet er die Juden als Lügner (3, 94); da sie ungläubig sind, bringen sie »den, der glaubt, vom Weg Allahs ab« (3, 99).

Die zweite große muslimische Schlacht gegen Mekka, die kleineren Handstreichs und Beutezüge nicht zu vergessen, spielt sich am Berg Uhud ab. In dieser zweiten Schlacht gegen die Mekkaner ist die Niederlage der Muslime schmerzlich. In Mißkredit geraten, kehrt Mohammed von diesem Unternehmen zurück, und seine Getreuen sind entmutigt. Er erklärt sich deswegen durchaus nicht für besiegt noch hoffnungslos. Er mobilisiert die Seinen von neuem, wobei er sie für ihr Verhalten in der Schlacht rügt und sie zugleich durch die wiederholte Versicherung tröstet, daß die auf dem Weg Allahs gefallenen Kämpfer, im Gegensatz zu den Ungläubigen, den Heuchlern (4, 60-70) und den Juden (4, 44-47), im Paradies weilen. Immer wieder fordert er sie zum Kampf auf (4, 71-84 und parallele Stellen). Er macht daraus eine Vorschrift: »Wenn ihr auf die, die ungläubig sind, trifft, dann schlagt (ihnen) auf die Nacken, bis sie um Erbarmen flehen« (47, 4). Während er Standhaftigkeit predigt, geht er den Gründen für den Mißerfolg von Uhud nach, zunächst, um die Anschuldigung seiner Anhänger, die Beute an sich gerissen zu haben, zurückzuweisen (3, 161-165), dann aber auch, um die Verantwortung auf die ungehorsamen Gläubigen (3, 152), die Heuchler (3, 166-168), die Ungläubigen im allgemeinen und die Juden aus Medina zu schieben. Um diese Niederlage moralisch und wirtschaftlich auszugleichen, unternimmt er im August des Jahres 626 die Belagerung des jüdischen Stammes der Banu n-Nadīr, die schließlich mit dessen Ausweisung endet. Der Grund, auf den er sich beruft, ist der Mordversuch am Propheten. Aber die Nadīr, welche durch ihr Handwerk, Wucherdarlehen und Handel reich geworden sind, eine halbe Tagesreise von Medina entfernt Palmenhaine und kleine Festungsanlagen besitzen und politisch mit den Aws, medinensischen Arabern, verbündet sind, verbargen ihre Feindschaft schon bei der Ankunft der Emigranten aus Mekka nicht. Mohammed fordert sie auf, mit ihrer Habe und ihren Familien

die Stadt zu verlassen. Sie leisten diesem Diktat Widerstand, was ihnen Vergeltungsmaßnahmen an ihren Palmenhainen einbringt, die mit Allahs Erlaubnis erfolgen, da »sie sich Allah und seinem Gesandten widersetzen« (59, 4), sowie die Belagerung durch die Muslime, die mit einem bitteren Sieg Allahs gekrönt wird: »Allah preist, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Und er ist der Mächtige, der Weise. Er ist es, der diejenigen von den Leuten des Buches, die ungläubig sind, aus ihren Wohnstätten vertrieben hat, als Vorspiel für ihre Versammlung beim Jüngsten Gericht. Ihr (Gläubige) habt nicht geglaubt, daß sie fortziehen würden; auch sie vermeinten, ihre Festungen würden sie vor Allah schützen. (Aber) da kam Allah über sie, von wo sie nicht damit rechneten, und jagte ihren Herzen Schrecken ein, so daß sie ihre Häuser mit ihren eigenen Händen und durch die Hände der Gläubigen zerstörten. Zieht nun die Lehre daraus, ihr Einsichtigen« (59, 1-2; vgl. auch 95).

Der Sieg über die Nadīr verschafft den Gläubigen Genugtuung, aber er schreckt die Mekkaner nicht ab, die der Sieg von Uhud ermutigt und die von ihren medinensischen Verbündeten aufgehetzt werden. Sie belagern Medina im Jahr 627 und zwingen Mohammed, zu dessen Verteidigung in den »Grabenkrieg« einzutreten (33, 9-11). Nichtsdestoweniger erreichen die Zwiſtigkeiten in der noch im Entstehen begriffenen muslimischen Gemeinde, in welcher der Entschluß zu kämpfen nicht von allen geteilt wird, einen Höhepunkt (33, 12-20). Doch kaum war die Belagerung aufgehoben und sind die Mekkaner abgerückt, ruft Mohammed den Sieg aus (33, 25) und greift die Banū Quraiza, einen anderen jüdischen Stamm, an, dessen Männer er tötet, dessen Vermögen er beschlagnahmt und dessen Frauen und Kinder er gefangennimmt, um sie unter den Muslimen zu verteilen (33, 26-27).

Nicht zufrieden mit der ihnen zugefügten Niederlage, provoziert sie Mohammed: »O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Allah und glaubt an seinen Gesandten, dann läßt er euch einen doppelten Anteil an seiner Barmherzigkeit zukommen, macht euch ein Licht, in dem ihr wandeln könnt, und vergibt euch. Allah ist voller Vergebung und barmherzig. Die Leute des Buches sollen nun wissen, daß sie über nichts von der Huld Allahs verfügen, sondern daß die Huld in der Hand Allahs liegt. Er läßt sie zukommen, wem Er will. Und Allah besitzt große Huld« (57, 28-29). Die »Huld« ist der Sieg Mohammeds über die Mekkaner und die Juden, denen er weiterhin mit den Qualen des ewigen Feuers droht, weil »sie sich Allah und seinem Gesandten widersetzen« (59, 4; vgl. 98, 1-6). Von nun an sind die Leute des Buches für ihn lächerlich (62, 5). Ihre Verbündeten leisten ihnen nicht die versprochene Hilfe (vgl. 59, 11-17); ihr Besitz wie auch ihre Frauen und Kinder sind die Beute, die Allah unter den Gläubigen verteilt.

In diesem euphorischen Klima beseitigt der Zug Mohammeds gegen den Beduinenstamm der Mustaliq die extreme Spannung, die zwischen Mohammed und den Heuchlern herrscht, nicht (63, 1-8). Diese verbünden sich mit den medinensischen Juden (58, 14-22), werden aber »niedergeworfen, wie die niedergeworfen wurden, die vor ihnen lebten« (58, 5).

Im Jahr 628 erringt Mohammed durch den mit seinen mekkanischen Gegnern geschlossenen Vertrag von Hudaibīya einen glänzenden diplomatischen Erfolg. Während er nach Mekka marschiert, um dort eine 'umra (kleine Wallfahrt oder Besuchsfahrt) zu vollziehen, weiß Mohammed, daß er sich damit die Ablehnung der Mekkaner einhandelt. Er ist gezwungen, bei Hudaibīya zu lagern, hofft indessen, sich mit ihnen auf einen Kompromiß einigen zu können. Er rechnet mit einer offiziellen Anerkennung seiner neuen Gemeinschaft und anderen Vorteilen, die strategischer Art sind. Das in den Verhandlungen von Hudaibīya Erreichte feiert er als einen »offenkundigen Erfolg« (48, 1-13. 18-29). Er nützt die Situation, um ein weiteres Mal die Pflicht zum uneingeschränkten Krieg (4, 71-80) gegen die Heuchler (4, 60-70. 81-84. 88-91) und die Verräter des Islam (4, 105-115) wie gegen die Polytheisten (4, 116-121) zu verkünden: Allah wird über sie triumphieren wie im Grabenkrieg (4, 95; 33, 9 ff), wo die von den Juden – deren große Stämme in Medina nunmehr vollständig beseitigt sind – vereinten Parteien geschlagen wurden (33, 26). Um seine Anhänger, die ihre Erwartungen durch Hudaibīya nicht befriedigt sehen, zu beruhigen, startet Mohammed einen Angriff gegen die Juden im Norden des Hidjāz: Khaibar, Fadak, Wādi 'l-Qurā' und Taimā' werden besiegt und unterworfen. Mohammed dankt Allah, der »die liebt ..., die auf seinem Weg kämpfen« (61, 4); nebenbei äußert er sich abfällig über die Juden (61, 5 f) und die Christen (61, 14).

Nun wendet er sich gegen die Christen, um deren Lehren zu korrigieren (3, 33-63). Das Lob, das er ihnen in Mekka zollt, liegt von jetzt an weit zurück. Seine Anerkennung ihrer Neigung zum Islam (24, 37; vgl. auch 5, 82-85) vermag sie dennoch nicht zum Eintritt in die Religion Mohammeds zu überreden. Sie sind den Juden gegenüber überlegen: »Unter den Leuten des Buches gibt es eine rechte Gemeinschaft. Sie verlesen (talā) die Zeichen (Āyāt) Allahs zu (verschiedenen) Nachtzeiten, während sie sich niederwerfen. Sie glauben an Allah und an den Jüngsten Tag. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche und eilen zu den guten Dingen um die Wette. Sie gehören zu den Rechtschaffenen« (3, 113-114; vgl. 199). Doch dies erspart ihnen nicht die Verwerfung ihrer trinitarischen Theologie (4, 170-174; 3, 84; 61, 14; 5, 72-73) noch verhindert es die Verurteilung ihrer Lehre im allgemeinen (2, 111. 120. 135. 137. 145; 3, 79 usw.). Trotz allem versucht er, sie anzulocken: »Dann ließen Wir nach ihnen unsere Gesandten folgen. Und Wir ließen Jesus, den Sohn Marias, folgen und ihm das Evangelium zukommen. Und Wir setzten in die Herzen derer, die ihm folgten, Mitleid und Barmherzigkeit, und auch Mönchtum, das sie erfanden – Wir haben es ihnen nicht vorgeschrieben –, dies nur im Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes. Sie beobachteten es jedoch nicht in der rechten Weise« (57, 27). Doch sie entinnen dem Schicksal nicht, das die Ungläubigen – insbesondere nach dem friedlichen Einzug in Mekka – trifft. Infolge der raffinierten Diplomatie vom März des Jahres 628 zieht Mohammed friedlich in Mekka ein, um die durch den Hudaibīya-Frieden stipulierte 'umra zu vollziehen: »Auch eine andere (Beute), die ihr nicht zu erreichen vermochtet, hat Allah schon (mit seiner Macht) umfangan.

Allah hat Macht zu allen Dingen. Und hätten diejenigen, die ungläubig sind, gegen euch gekämpft, sie hätten den Rücken gekehrt. Und dann finden sie weder Freund noch Helfer. So war das beispielhafte Verfahren (sunnā) Allahs, das früher angewandt wurde. Und du wirst im Verfahren Allahs keine Veränderung finden ... Allah hat seinem Gesandten das Traumgesicht der Wahrheit entsprechend wahr gemacht: Ihr werdet gewiß, wenn Allah will, die heilige Moschee betreten in Sicherheit, sowohl mit geschorenem Kopf als auch mit gestutztem Haar, und ohne Angst zu haben. Und Er wußte, was ihr nicht wußtet, und Er bestimmte (für euch) außerdem einen nahen Erfolg. Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der Religion der Wahrheit gesandt hat, um ihr die Oberhand zu verleihen über alle Religion. Und Allah genügt als Zeuge« (48, 24-28; vgl. 60). Kaum zwei Wochen hält er sich dort als Wallfahrer auf und gewinnt neue Verbündete. Von nun an ist er sich seines Erfolges sicher. Er denkt in aller Ruhe an die endgültige Eroberung Mekkas, wo die Muslime gemäß der Vereinbarung als Pilger einziehen werden, sich aber bald als Eroberer erweisen.

Die Einnahme Mekkas eröffnet die zweite medinensische Periode Mohammeds, der seit seiner Hidjra diesen Befehl Allahs gewissenhaft befolgt: »O Prophet, führe Krieg gegen die Ungläubigen und die Heuchler und fasse sie hart an. Ihre Heimstätte ist die Hölle – welch schlimmes Ende!« (66, 9).

2 – Die heilige Gewalt oder der Kampf Allahs: 629 – 632

Mohammed nimmt in Medina den Namen »Prophet« und alle ihm von daher zustehenden Vorrechte für sich in Anspruch, wobei er von seinen Anhängern einen Glauben und einen Gehorsam ähnlich jenen fordert, die Allah gebühren: »Glaubt und gehorcht Allah und seinem Gesandten« ist eine ständig wiederholte Rede in Medina (3, 32. 132. 172; 4, 13. 14. 59. 64. 69. 100; 5, 92; 7, 158; 8, 1. 20. 46; 9, 29 usw.). Anstatt seine eigenen Orakel im Licht der Schrift zu beurteilen, macht er sich zum Richter über die Schrift, um jedesmal, wenn sie nicht mit dem Koran übereinstimmt oder seine Vorrechte nicht anerkennt, dies als Verfälschung der Juden oder der Christen anzuklagen. Er spricht den Leuten der Schrift ihre Vorrechte ab, was die moralischen und militärischen Attacken, die er von Medina aus fortwährend gegen sie schleudert, erleichtert, rechtfertigt und entschuldigt. Zwei Mittel stehen ihm zur Verfügung: »das verneinende Wort« und die Waffen. Der Beweis durch das Schwert wird folglich zu einem theologischen Argument. Wie die Suren dieser Periode⁸ vortrefflich zum Ausdruck bringen, sind die Siege über die Mekkaner und die Juden offenkundige Zeichen, welche die Wahrhaftigkeit des Mannes und seiner Botschaft beweisen.

Die Sure 48, vorausgesetzt sie ist die erste dieser Periode, ist gänzlich aus Offenbarungen zusammengestellt, die im Anschluß an den Marsch

⁸ 48, 5, 9, 110.

nach Mekka zur kleinen Wallfahrt herabgestiegen sind; eigens für letztere wurden die Verse 18-28 herabgesandt. Sie beginnt mit Anspielungen auf den Vertrag von Hudaibīya, der von einigen als Ausdruck der Schwäche gesehen wird und den sie als einen »offenkundigen Erfolg« (48,1) und als den Anfang der Eroberung begrüßt, die »viel Beute« verspricht (48, 20; vgl. 60, 1-9). Sie rechtfertigt die Taktik Mohammeds, den Kompromiß zu akzeptieren und sich keine Schlacht zu liefern, da es sich ja um eine Anweisung von Allah handele, und dieser hört nicht auf, sie zu loben (48, 24-28). Sie rechtfertigt die Politik Mohammeds gegenüber den Beduinen, die darin besteht, sie zum Islam zu treiben, sei es, indem er sie zu Verbündeten macht, sei es, indem er sie im Kampf besiegt (48, 11-17; vgl. 49, 14-18). Sie sieht im Sieg über die Juden von Khaibar eine Belohnung Allahs (48, 18-20), und Mohammed stattet für sie Dank ab (61, 1), um zugleich unter Strafe der Irreleitung (61, 5-9) zum Krieg aufzurufen (61, 2-4). Der Krieg für Allah erwirkt die Vergebung der Sünden (61, 10-13).

Auch die Christen werden ihren Anteil an den »prophetischen« Eroberungen erhalten. Der Angriff auf Mu'ta an der syrischen Grenze im Jahr 629 endet für die Muslime mit einer empfindlichen Niederlage, die die Spannung zwischen Muslimen und Mekkanern wiederaufleben läßt, doch die Entscheidung für den letzten Marsch auf die Heilige Stadt beschleunigt. Mekka wird fast ohne Kampf erobert. Abū Sufyān, der die Verhandlungen über die Kapitulationsbedingungen auf seiten der Mekkaner führt, war zuvor gezwungen worden, sich zum Islam zu bekehren. Gleich darauf unterwirft Mohammed arabische Stämme bei Hunain und kesselt Tā'if ein, doch ohne die Stadt erobern zu können (57, 22-24). Trotzdem nimmt die treulose Stadt einige Zeit nach der Aufhebung der Belagerung den Islam an. Mohammed dankt Allah für den Sieg über Mekka und dafür, daß er »das Eisen [das Schwert]« hat »herabkommen lassen« (57, 25) als ein heiliges Instrument für den Sieg. Es wird gegen die Leute des Buches verwendet werden, von denen letzten Endes viele »Frevler« sind (57, 26-27).

Für Mohammed ist die Zeit gekommen, seine endgültige Haltung gegenüber den Christen festzulegen: »Von denen, die sagen: ›Wir sind Christen‹, nahmen Wir ihre Verpflichtung entgegen. Sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. So erregten wir unter ihnen Feindschaft und Haß bis zum Tag der Auferstehung. Allah wird ihnen (dann) kundtun, was sie zu machen pflegten ... Ungläubig sind gewiß diejenigen, die sagen: ›Allah ist Christus, der Sohn Marias.‹ Sprich: Wer vermag denn gegen Allah überhaupt etwas auszurichten, wenn Er Christus, den Sohn Marias, und seine Mutter und diejenigen, die auf der Erde sind, allesamt verderben lassen will?« (5, 14-17). Sie sind für ihn Ungläubige (5, 72-77) ohne Verstand (5, 57-58), selbst wenn er sie in derselben Sure mit einer letztmöglichen Taktik lobt, um sie den Juden gegenüberzustellen (5, 78-86). Während das Judentum bereits besiegt ist und die Ungläubigen bekehrt sind, fordert er von den Christen zum letzten Mal die religiöse Anerkennung. Er verlangt von ihnen, zu bekennen, daß das Evangelium seine Person prophezeit hat: der verheißene Paraklet sei kein anderer als er selbst (61, 6). Doch trotz ihrer Ohnmacht beugen sie sich nicht. Sie fügen

sich dem politischen Oberhaupt, aber sie ignorieren den Propheten, der seine doktrinaire Inquisition wiederaufnimmt, indem er die Vergöttlichung von Christus und seiner Mutter Maria, deren beider Leben er erneut vor Augen führt, verwirft; die koranische Christologie liefert die letzte Begründung für die Verurteilung des Christentums (5, 109-120; vgl. 3, 33-36; 5, 15-18). Schließlich ruft er sie zum Gottesurteil von Nadjrân zusammen, das er zu seinen Gunsten herbeiführt: »Und wenn man mit dir darüber streitet nach dem, was zu dir an Wissen (bezüglich Jesus) gekommen ist, dann sprich: Kommt her, laßt uns unsere Söhne und eure Söhne, unsere Frauen und eure Frauen, uns selbst und euch selbst zusammenrufen und dann den Gemeinschaftseid leisten und den Fluch Allahs auf diejenigen herabkommen lassen, die lügen« (3, 61). Erneut schlägt er allen Leuten der Schrift vor: »O ihr Leute des Buches, kommt her zu einem zwischen uns und euch gleich angenommenen Wort, (nämlich) daß wir (wie ihr) Allah allein dienen und Ihm nichts beigesellen, und daß wir nicht einander zu Herren nehmen neben Allah. Doch wenn sie sich abkehren, dann sagt [zu ihnen]: ›Bezeugt, daß wir Allah ergeben sind‹« (3, 64).

Die letzte Schlacht »auf dem Weg Allahs« liefert der Prophet den Christen von Tabūk im Jahr 631. Nun bricht er alle Verbindungen ab: »Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören – von denen, denen das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte. Die Juden sagen: ›Uzair ist Gottes Sohn.‹ Und die Christen sagen: ›Christus ist Gottes Sohn.‹ Das ist ihre Rede aus ihrem eigenen Munde. Damit reden sie wie die, die vorher ungläubig waren. Allah töte sie! Wie leicht lassen sie sich doch abwenden (von der Wahrheit) ...« (9, 29-30).

So krönt Mohammed seinen bemerkenswerten Aufstieg in Medina dadurch, daß er eine Kirche zerstört (9, 107-110) und unterschiedslos Ungläubige, Polytheisten, Juden und Christen, die alle der Gottlosigkeit und der Verirrung beschuldigt werden, aus der Gemeinschaft ausschließt. Die soziale Ausgrenzung, mit der er sie bestraft (9, 23-24), wurzelt im religiösen Abscheu, den er ihnen entgegenbringt (9, 29-35). Die Gewalt, die er gegen sie ausübt, wird ein frommes Werk (9, 73-74. 38-52. 82-96). Die Unreinheit, derentwegen er sie anklagt, begründet sein Verbot ihnen gegenüber, den Fuß auf die Erde Mekkas zu setzen (9, 28). Der Koran schließt mit dem Aufruf zum uneingeschränkten Krieg (9, 13. 29. 38-41.).

Auf diese Weise wird also die Gewalt das Machtinstrument, welches die Wirklichkeit Allahs beweist (110, 1-2).

II – Vom gewaltigen Heiligen zur geheiligten Gewalt

Der schnelle Durchgang durch die Suren des Korans hat uns ermöglicht, das Aufkeimen der Gewalt, ihre Entfaltung und ihren Höhepunkt im Leben und in der Lehre des Propheten aufzudecken. Nun ist es uns mit mehr

Recht gestattet, die ersten Antworten auf unsere ursprünglichen Fragen zu geben.

Mohammed dürfte alles getan haben, um seine ungünstige Lage anzunehmen und zu überwinden. Er erbat lange Zeit ein Zeichen zur Bestätigung seiner Berufung. Er pries das Heilige Land und wählte Jerusalem für seine »qibla« (Gebetsrichtung). Doch er wird enttäuscht und begehrt das Land und die Habe der Juden, die er durch Zwang, also durch Gewalt, in Besitz zu nehmen versucht. Er errichtet »die Pfeiler des muslimischen Kultes im Gegensatz zu den wesentlichen Riten des Judentums: Dem biblischen Sh'ma, in welchem der Jude die Einzigkeit Jahwes verkündet – ›Höre, Israel ... Ich bin Jahwe, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben‹ –, steht die Shahāda gegenüber, in welcher der Muslim dieselbe Wahrheit bekennt: ›Es gibt keinen Gott außer Allah.‹ Dem jungen Juden beim Jom Kippur steht der junge Muslim während des Ramadān gegenüber, deren Grundidee und Ritus sehr verschieden sind; dem gesetzlichen Schekel der Juden steht die pflichtmäßige Armensteuer des Islam entgegen; der Sabbatfeier in der Synagoge steht der Freitagsgottesdienst in der Moschee gegenüber; dem ›Auf Wiedersehen nächstes Jahr in Jerusalem!‹ des jüdischen Pilgers steht das alljährliche Adsum (Labbaika) der nach Mekka gereisten Pilger gegenüber; dem Opfer, das an Ismael erinnert, steht das Opfer zum Gedenken an Isaak entgegen; der Koran erhebt sich als das Gegenüber zur Thora; wie sie wird auch er als ewiges und allem Erschaffenen vorausgehendes Wort Gottes verkündet«⁹.

A – Ursprünge der Gewalt im Koran

1 – Das Erbe einer gewalttätigen Kultur

Ohne den Ergebnissen der Ethologie zu widersprechen, kommt die prähistorische Anthropologie zu dem Schluß, daß die Gewalt zur Natur des Menschen gehört, dieses vernunftbegabten Tieres, das trotz seiner Wehrlosigkeit doch aggressiv ist, sich mit Hilfe von Symbolen verständigen und Werkzeuge gebrauchen kann. Sie entspringt seiner Anpassung an schwierige Lebensbedingungen. Sie erscheint wie ein grundlegender Trumpf, den die technische Evolution nachträglich mit mannigfachen Geräten ausstattet. Die arabische Gesellschaft dokumentiert die Existenz und die Funktion dieser angeborenen Gewalt in deutlicher Weise.

Um zu überleben, bieten die Araber, ob sesshaft geworden oder noch nomadisch, allen Fallen des Todes die Stirn: der Natur und den Menschen, den wilden Tieren, den Straßenräubern und den umherirrenden Geistern. Die Razzia, der Beutezug, kennzeichnet das Verhältnis des Arabers zum Rest des Orients, ebenso wie sie die Beziehungen der Beduinen untereinander bestimmt. Die Gewalt wird unter diesen Umständen ein fester Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens.

⁹ Michel Hayek, *Les Arabes ou le baptême des larmes*. Paris 1972, 90.

Der Hidjāz, die Wiege des Islam, weist, jedoch in ausgeprägterer Form, dieselben Relief- und Klimaverhältnisse auf, wie sie für die gesamte arabische Halbinsel charakteristisch sind. Trotz regionaler Unterschiede zwischen Nord und Süd wie etwa bei den Küstengebieten bildet diese gewaltige Tafel wegen der Einförmigkeit des rauhen und trockenen Klimas und aufgrund der unregelmäßigen Geländeformen eine lebensfeindliche landschaftliche Einheit. Die Dürre und die drückende Hitze sowie der hohe Salzgehalt des Bodens lassen alles Lebende, Mensch, Tier und Pflanze, zugrunde gehen.

Unter diesen Bedingungen werden die Kräfte des Lebens vom Kampf ums Überleben gefangenommen. Wo die physische Stärke der entscheidende Trumpf ist, pflegen Beduinen und Seßhafte dieselben Wertvorstellungen. Der Krieg wird zur vorrangigen Tätigkeit der männlichen Individuen, deren Ehre darin besteht, die Güter und Mitglieder ihrer Familie, ihrer Sippe oder ihres Stammes zu schützen, aber auch das, was sie benötigen, dort mitzunehmen, wo es sich gerade findet. Er ist praktisch ein ökonomisches und politisches Instrument. Er erweist sich als ein Mittel, das den Zugang zur Macht und ihrer Ausübung verschafft. Er sichert die Herrschaft, die, obwohl sie kraft Vererbung weitergegeben wird, dennoch einem ständigen Konkurrenzkampf unterliegt. Obwohl sie sich im Hinblick auf ihre Abstammung als gleich verstehen, unterscheiden sich die Araber stark durch das gesellschaftliche Ansehen, das aus dem Reichtum, der Tapferkeit oder einer Gesamtheit von männlichen Tugenden, der *murū'a*, hervorgeht. In genau dieser Kultur steigen die Städte des Hidjāz, die zukünftigen heiligen Städte des Islam, am Vorabend der Erscheinung der Offenbarung des Korans zu Handelszentren in voller Blüte auf. Die Werte des Nomadentums werden dort eingeschmolzen und umgegossen. Die neue Rangordnung ist die der Sippen nach Maßgabe ihres Ansehens und ihres Rufes, sogar ihres zahlenmäßigen Gewichtes und ihres angehäuften Reichtums, das heißt ihrer Macht. Das territoriale Zusammengehörigkeitsgefühl wird stärker, was aber das Zusammengehörigkeitsgefühl der Sippe (*ʿasabīya*) keineswegs beeinträchtigt. Die Stadt wird in Bezirke zerlegt und unter den Sippen aufgeteilt.

Es besteht kein Zweifel, daß mit der wachsenden Bedeutung des Handels sowie dem Aufkommen eines lokalen, den alten Animismus verdrängenden Kultes (Wallfahrten nach Mekka zum Beispiel) und der Dringlichkeit einer Institution für Schlichtungen und Schiedsgerichtsverfahren eine Zentralisierung notwendig wird. Sie bleibt jedoch oberflächlich, die Führung hat nach wie vor der Rat der Alten inne, der seine Machtbefugnis delegiert.

Die verschiedenen Städte treten untereinander in verschiedene Formen des Wettbewerbs, um an Ansehen zu gewinnen, im Rang zu steigen und ihre Rivalen in den Schatten zu stellen. Als Zentrum des Handels und der Kultur ist die Stadt eine hierarchisch nur locker gegliederte politische Einheit, die durch denselben Glauben zusammengehalten wird und dieselbe lokale Gottheit verehrt; sie besteht aus einer Anzahl von angestammten Sippen, von denen jede sich selbst verwaltet, ihren Ahnherrn und ihr Ober-

haupt hat; dieser Führer vertritt seine Gruppe in der Notabelnversammlung, die damit beauftragt ist, die öffentlichen Angelegenheiten zu regeln.

Kommen wir zur arabischen Halbinsel am Vorabend des Islam zurück, so finden wir dort ein Beduinentum, das sich auf Grund geo-ökonomischer Zwänge genötigt sieht, sich mit den Sesshaften zu verbünden, ja sogar selbst sesshaft zu werden. In diesem Lebenskampf ist der Krieger das ideale Oberhaupt, und die Mannhaftigkeit, deren Authentizität durch die Gewalt bewiesen wird, ist das Vorbild seiner Tugend.

Genau in diesem Kontext taucht Mohammed auf, der die Gewalt erleidet, daraus seine Lehre zieht und auf sie zurückkommt, um sich als unbestrittenes Oberhaupt und erhörter Prophet aufzuzwingen. Durch seine mit Waffengewalt ausgetragenen Kämpfe gegen die Karawanen Mekkas, die jüdischen Stämme, die Beduinen, die reichen Oasen und schließlich das byzantinische Grenzland macht er aus dem mit gewalttätiger Hinterlist geführten Beduinenkrieg einen »heiligen Krieg für Allah«. Er ist wahrhaft überzeugt, daß »das Paradies im Schatten der Schwerter liegt« (Hadīth).

2 – Das enttäuschte Waisenkind, der ausgeschlossene »Heide«

Die im Koran zum Ausdruck kommende Gewalt, deren Weg uns die Lektüre der Suren nachzuzeichnen erlaubte, hat ihre Wurzeln in der Kultur des Milieus. Nichtsdestoweniger ist sie durch die persönliche Erfahrung des Gesandten Allahs mitbedingt.

Zunächst erfährt Mohammed die Gewalt des Lebens. Nachdem er seinen Vater und dann seine Mutter verloren hat, stirbt auch bald sein Großvater, der ihn in seine Obhut nahm. Sein Onkel Abū Tālib, ein guter, ehrenhafter und mutiger Mann, beschützt ihn sein Leben lang. Trotz allem leidet er während vieler Jahre darunter, am Rand der Gesellschaft zu stehen. Obwohl er im angesehenen Stamm der Quraish geboren wurde (2, 151; 62, 2; 3, 164; 9, 128), der Allahs Beistand genießt (106, 1-5), bleibt er dennoch vom Kreis der Entscheidenden ausgeschlossen. Er besitzt in der Tat nicht alle die Mittel, die notwendig sind, um Ansehen zu erlangen. Sehr lange Zeit erinnert er sich an seine Armut als Waisenkind (93, 6. 8).

Am Ende ist ihm das Leben doch gewogen: seine Heirat mit Khadīdja, einer sehr reichen Witwe, macht ihn frei. Er erringt eine neue gesellschaftliche Position, die aber nicht ohne weiteres anerkannt wird. In seiner Predigt spürt man die Nachwirkungen.

Nach drei Jahren der Öffentlichkeit verborgener religiöser Erfahrung beginnt Mohammed damit, seine nächsten Angehörigen an seinem Glauben teilhaben zu lassen. Unter Androhung der Strafe des göttlichen Gerichts ruft er zur Verehrung Allahs als des einzigen Gottes und zur Bekehrung auf. Er wird verspottet, verdächtigt, gedemütigt und verhöhnt (41, 43; 34, 44; 35, 4; 46, 26; 6, 34; 3, 184; 22, 42). Er wird beschuldigt, ein Wahrsager zu sein (52, 29; 69, 42; 44, 14), ein Opfer des Irrtums (67, 9. 29; 25, 44). Er versucht, die Schriften auszulegen und die arabischen Überlieferungen zu aktualisieren, aber sein Unternehmen wird als Wiederaufnahme jüdisch-christlicher Traditionen und alter Legenden angesehen (25, 5;

27, 68; 16, 24. 103; 29, 48). Er will der Gesandte Allahs für sein Volk sein, aber seine Verkündigung wird bald als Erfindung, bald als Zauberei betrachtet. Ihr Urheber wird bald als »Poet«, bald als Magier oder Besessener empfangen. Zahlreiche Suren des Korans zeugen von der großen Zahl dieser Enttäuschungen; die Offenbarung fegt sie hinweg, indem sie hervorhebt, daß Allah seinen Apostel erwählt hat (52, 15. 30. 33 und die zahlreichen Parallelstellen).

Die Ablehnung durch die Mekkaner, die sich in ganz gewöhnliche Kriege verwandelt, ist ein Geringes, wenn man sie mit der Ablehnung der »Prophetie« und der gesamten Mission Mohammeds durch die Leute des Buches vergleicht. Dennoch wird Mohammed alles versucht haben, um sowohl von den Christen als auch von den Juden anerkannt zu werden. Der ganze Koran wäre zu zitieren. Von der Predigt des Jüngsten Gerichts unter christlichen Einflüssen bis zur Ankündigung einer einzigen Religion nach dem Vorbild Abrahams hat sich Mohammed mit allen Propheten und dem Messias selbst identifiziert. Die Juden hörten nicht auf, ihn als einen »ummī« (Heiden) zu betrachten. Die Christen sahen in ihm gar keinen Propheten, erst recht keinen von Christus selbst angekündigten. In Mekka wie in Tā'if wird seine Enttäuschung immer größer.

Daher wendet Mohammed gegen die Juden wie gegen die Christen, die schließlich sämtlich als Gottlose, Ungläubige oder sogar Polytheisten oder Schein-Schriftleute betrachtet werden, alle möglichen Formen von Gewalt an. Sie reichen von den Drohungen mit göttlichen Strafen über diverse Verurteilungen sowie die soziale Ausgrenzung und demütigende Unterwerfung bis zum alleinigen Mittel des Krieges.

Wenn Mohammed auch am Anfang vom Wunsch nach »Selbsterstörung« beunruhigt scheint, so zögert er später doch nicht, seine vitalen Antriebe gegen seine wahren Widersacher zu richten. Seine Aggressivität vernichtet sie schließlich. Seine Gewalttätigkeit unterwirft und beherrscht sie am Ende völlig oder läßt es mit ihnen ein für allemal zum gesellschaftlichen und religiösen Bruch kommen.

3 – Manichäistischer Monotheismus

Indem der Koran die Gewalt heiligt, ist sie nicht mehr eine Übertretung noch eine Verletzung der Unversehrtheit des Menschen. Sie verwandelt sich in ein Mittel zur Läuterung der Welt für Allah. Mohammed sucht bei ihr Zuflucht, um seine Mission als Statthalter Allahs auf der Erde zu erfüllen (9, 40). Jeder Muslim glaubt, die Pflicht zu haben, seine Praxis fortzusetzen, denn: »Diejenigen, die glauben, kämpfen auf dem Weg Allahs. Und diejenigen, die ungläubig sind, kämpfen auf dem Weg der Täghut (der Götzen). So kämpft gegen die Freunde des Satans« (4, 76).

Mit anderen Worten, die koranische Auffassung von Gewalt spiegelt das Bild, das Mohammed sich von Allah macht und propagiert, wider und bestimmt genau das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen.

Es ist uns hier nicht möglich, die Theologie Mohammeds zu entfalten. Sie bedürfte, wie im Fall der Gewalt, einer genetischen Annäherung. Denn

die koranische Offenbarung zeigt auch hinsichtlich ihres Begriffes von Allah, seiner Eigenschaften, seines Verhältnisses zur Welt und zum Menschen eine Entwicklung. Ebenso finden wir in ihr viele mit dem Judentum und dem Christentum gemeinsame Züge. Diese Ähnlichkeiten dürfen allerdings die Eigentümlichkeit der koranischen Theologie nicht überdecken, insbesondere bezüglich dessen, was die Transzendenz Allahs und seine Immanenz, seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit betrifft. Vergessen wir nicht, daß es sich um eine Theologie handelt, die in Opposition zu den traditionellen Glaubensformen Mekkas entsteht, die aber Gedankengut des Christentums interpretiert. Sie entwickelt sich, indem sie sich vom Alten Testament inspirieren läßt. Sie reift im Kampf und durch die Absetzung von anderen Auffassungen. Sie versteht sich am Ende als eine Synthese, die die vorausgehenden Offenbarungen berichtigt. In Wahrheit verläßt sie aber niemals den Boden der klassischen arabischen Denkweise, in die sie ihre jüdisch-christlichen Neuerungen zusammen mit den eigenen Entdeckungen einbringt. Allah wird verehrt, weil Er universaler Schöpfer ist, allmächtig, unbesiegbar; Er wird gefürchtet, weil Er der Allwissende ist, der das Schicksal des Menschen bestimmt, dem Leben der Völker und Individuen seine Frist setzt, alles Gute und alles Schlechte hervorbringt. Er wird angerufen, weil Er der Wohltätige und Wohlwollende ist, der Beschützer und der Gnädige für die Gläubigen und der Richter, der die Ungläubigen verfolgt. Er ist der Schutzherr dieses Lebens und der Fürst des Jenseits. »Ihm ist der Osten und der Westen. Wohin ihr euch auch wenden möget, dort ist das Antlitz Allahs. Allah umfaßt und weiß alles« (2, 115). Aber welches Verhältnis besteht zwischen dem »allergnädigsten Erbarmer« und dem Richter, der in dieser Welt die Gewalt und in der anderen das ewige Feuer anordnet? Und da Er der Unerreichbare, Unerkennbare, Unsichtbare und Unberührbare ist, wie soll da zwischen Ihm und dem Menschen, dessen ganzes Leben er bis in alle Einzelheiten bestimmt, vermittelt werden?

Da der Koran auf dem Monotheismus besteht, bleiben diese Fragen im dunkeln. Die Überspanntheit der Attribute Allahs löst die Widersprüche, die in den göttlichen Namen enthalten sind, nicht auf. Indem der Koran aus Mohammed den Vollstrecker der göttlichen Befehle macht, begibt es sich in die Gefahr der »Instrumentalisierung« Allahs, den man ja nur durch seinen Propheten, der aber trotz allem ein mit Sachfragen und persönlichen Problemen ringender Bote bleibt, sehen und hören kann. Indem er die früheren Schriften aufhebt, setzt er der fortlaufenden Offenbarung, die Allah in der Menschheit wirkt, ein Ende. Indem er Allah, um Dessen Sache willen, in all die Kämpfe der Gläubigen hineinzieht – setzt er ihn dadurch nicht herab auf den Rang eines Kämpfers, der in Wirklichkeit für ganz andere Dinge kämpft?

Der Koran erinnert an die Bündnisse mit Gott von Adam bis Mohammed (33, 7) als dem Siegel der Propheten (61, 6; 4, 163; 33, 40; 5, 19). Der Bund mit dem arabischen Propheten hebt auf, was ihm vorausgeht. Allah, der Einzige, wird dadurch der Einige und Eigene. Dieses »Monopol«, das von den anderen Religionen als eine »Beschlagnahme« aufgefaßt wird,

führt dann in der Praxis zu einem gefährlichen Manichäismus, von dem die Gewalt ihren Ausgang nimmt.

Als einziger Verbündeter des einzigen Gottes glaubt sich der Gläubige verpflichtet, die Welt zu »säubern« und die Ungläubigen zu verbannen. Stellt sich der Versuch zu überreden als unzureichend und wirkungslos heraus, so erweist sich nur noch die Gewalt als erfolgversprechend.

Gewiß, man kann andere Stellen des Korans anführen, wo der Bote Allahs durch Argumentation oder Beispiele zu überzeugen versucht, wo er die Leute des Buches einlädt, miteinander über die zahlreichen Gemeinsamkeiten zu reden und diese auch entsprechend herauszustreichen. Wahr bleibt dennoch: Das Gesetz, nach dem alle anderen Überlieferungen durch den Koran überholt sind (das Gesetz des Aufhebend-Aufgehoben), führt zu einer starken Relativierung früherer Botschaften und Riten. Folglich sind die letzten Suren ebenso wie die Ereignisse der letzten Lebensjahre des Propheten ganz in eine äußerst konflikträchtige Welt eingebettet. Allah ist in diese verwickelt als Beschützer der Gläubigen und Richter der Widersacher, der Ungläubigen. Die Gewalt wird dabei mit dem göttlichen Ratschluß über die Welt begründet und zur Errichtung des Islam eingesetzt, der als die alleinige Religion Allahs verkündet wird. Dies führt zu einem manichäistischen Bruch mit den anderen. Allah ist an sich schon der Große Abgesonderte, der Unerreichbare. Die Gläubigen werden »abgesondert«, weil sie »heilig« sind. Von den Heiligen Stätten und ihren Heilsgütern werden alle anderen radikal ausgeschlossen. Die Nicht-Muslime werden in verschiedene, hierarchisch geordnete Schichten eingeteilt, und am Gipfel der gesellschaftlichen Pyramide stehen, ohne Übergang zu den Nicht-Muslimen, die muslimischen Gläubigen.

Die Gewalt, die uns beschäftigt und beunruhigt, ist gegenüber den Nicht-Muslimen, die einfach als »Feinde Allahs und seines Propheten« gelten können, legitim, während jede Gewalt gegenüber einem muslimischen Gläubigen zum Frevel erklärt wird.

B – Funktion der Gewalt

1 – Das Problem der Andersheit

Die Andersheit ist das Kreuz des Korans. Die Unfähigkeit, das Anderssein des anderen anzunehmen, ist der Grund für die Schwierigkeit des Korans, das Verhältnis des Menschen zu Gott, dem Anderen und schlechthin Ganz-Anderen, zu bestimmen.

Die Grunderfahrung Mohammeds kann durch die traditionelle arabische Denkstruktur erhellt werden; diese ist dadurch charakterisiert, daß man nebeneinanderstellt, unterbricht und gegeneinander abgrenzt, wodurch mehr untergeordnet als zusammengeschlossen und mehr zusammengestellt als vereinigt wird. In jedem Fall erlangt sie durch ihren religiösen Anteil und prophetischen Gehalt eine Sicherheit und eine Überlegenheit, die den Manichäismus verstärken. Man braucht nur den Koran zu

überfliegen, der eine Unterscheidungsnorm, ein Furqān (3, 4), sein will, um das Schicksal, das der Andersheit vorbehalten ist, zu entdecken. Wer sind die »anderen«? Die anderen sind zahlreich:

die Leute des Buches, Juden oder Christen, die Ungläubigen oder die *kāfirūn* (130 mal), die *kafara* (1 mal) oder die *kuffār* (20 mal). Es handelt sich um eine sehr vielfältige Gruppe. Ihre Identität erhält sie durch die Ablehnung der Botschaft Mohammeds. Am Anfang gehören zu ihr die ungläubigen Mekkaner, aber später zählen auch die Juden ebenso wie die Christen dazu, die der Einladung des Islam nicht gefolgt sind. Unter den Ungläubigen befinden sich:

die *mushrikūn* oder die Polytheisten (49 mal), die *mufsidūn* oder die Verderber (21 mal), die *munāfiqūn* oder die Heuchler (31 mal), die *fāsiqūn* oder die Frevler (37 mal), die *zālimūn* oder die Ungerechten (134 mal), die *mukazzibūn* oder die Lügner oder Betrüger (21 mal), die *mudjrimūn* oder Verbrecher (49 mal), die *dāllūn* oder die Verirrten (13 mal), die *sufahā'* oder die Törichten, Verrückten (5 mal), die *djāhilūn* oder die Heiden im biblischen Sinne, die Unwissenden (10 mal), die *khāsirūn* oder die Verlierer (32 mal), die *'umā'* (13 mal) und die *'umyūn* (8 mal) oder die Blinden, die *ghāfilūn* oder die Leichtsinnigen (18 mal), die *musrifūn* oder die Übertreiber (15 mal), die *muftarūn* oder die Betrüger, Lügner (2 mal), die *sāghirūn* oder die Gedemütigten (5 mal), die *asfalūn* oder die Erniedrigten (2 mal), die *khā'inūn* oder die Verräter (3 mal), die *bāghūn* oder die Übeltäter (3 mal), die *'ādūn* oder die Übertreter (3 mal), die *mu'tadūn* oder die Aggressoren (9 mal), die *summ* oder die Tauben (12 mal), die *bukm* oder die Stummen (5 mal), die *ummīyūn* oder die Heiden (4 mal), die *mumtarūn* oder die Zweifler (4 mal), die *athīm* oder die Sünder (7 mal), die *mal'ūnūn* oder die Verfluchten usw.

Den Ungläubigen stehen die *mu'minūn* oder die Gläubigen gegenüber, das sind: die *muslimūn* oder die Ergebenen (Muslime), die *'ābidūn* oder die Verehrenden, die *'ibād* oder die Treuen, die *sālihūn* oder die Rechtsschaffenen, die *ghālibūn*, die *muhsinūn*, die *sādiqūn*, die *mukhlisūn*, die *muhtadūn* oder die Rechtgeleiteten, die *ulū-l-albāb* oder die Einsichtigen, die *ulū-l-'ilm* oder die Wissenden oder Weisen, die *dāhirūn* oder die Sieger, die *a'lūn* oder die Erhöhten, die *muflihūn* oder die Erhörten, die *fā'izūn* oder die Sieger, die *muttaqūn* oder die Frommen, die *qānitūn* oder die Betenden, die *sābirūn* oder die Geduldigen, die *sāmīrūn* oder die Wachenden, die *bāsīrūn* oder die Sehenden, die *ulū-l-absār* oder die Verständigen, die *sā'idūn* oder die Meister, die *ansār* oder die Verbündeten, die *muhājirūn* oder die Emigranten usw.

Die Verbindungen zwischen den beiden Gruppen sind manichäisch. Sie bestehen aus Unterscheidungen, die auf Trennung (22, 17), Abwendung (i *'rād*) (6, 112; 10, 41) und Ablehnung (3, 28; 5, 51) abzielen, denn die Ungläubigen haben einen Pakt mit dem Teufel geschlossen (7, 27), Aufhebung der Gastfreundschaft und Ungehorsam (25, 52), Exklusivität und Krieg. Sie erzeugen Unzufriedenheit, Eifersucht und infolgedessen Gewalt. Die Gläubigen fühlen sich von den Ungläubigen bedroht, die, da sie den Mahnungen des Propheten, die indessen Drohungen waren, keine Achtung

schenkten (2, 77; 4, 82), zu den Verdammten verwiesen wurden und die der Prophet dadurch straft, daß er an ihnen kein Interesse mehr hat (31, 23; 35, 8; 6, 33. 35; 3, 176). Ihr Leben ist lediglich ein Aufschub, bevor sie gezüchtigt werden (88, 17 ff).

Trotz alledem scheint sich im Koran aber doch manche Grundlage für die Annahme der anderen zu finden. Er sieht einen Platz für die Leute des Buches und in gewissen Fällen auch für die Ungläubigen vor. Dennoch handelt es sich um eine Akzeptation, die der Herrschaft der Gläubigen untergeordnet ist, welche den höchsten Rang einnehmen: »A'lūn« (3, 139) – wie Allah selbst der Höchste ist (2, 255). Man darf dieses Vorrecht durchaus nicht ausschlagen (47, 35), da ja die Gläubigen die Sieger sein werden (5, 56; 37, 172 f) – wieder nach dem Vorbild Allahs, dem Ghālib (dem alle Grenzen Überschreitenden) schlechthin (12, 21). Wenn man sich während Zeiten des Mißgeschicks gedulden muß – denn einst wird Allah mit Sicherheit Rache nehmen – ist es wichtig, währenddessen gegenüber den Ungläubigen standhaft, hart und unnachgiebig zu sein (48, 29; 9, 73. 123; 66, 9).

Die Härte der sozialen Beziehungen, die von Zeit zu Zeit von einem gewissen gemäßigten und situationistischen Liberalismus (2, 256) oder sogar einer gewissen Ritterlichkeit (29, 46; 6, 108) überdeckt wird, äußert sich oft in Tätlichkeiten: man schlägt zu (8, 12), fesselt, erpreßt (47, 4) ... und man tötet im Kampf oder außerhalb des Kampfes (9, 5. 29) ...

Unsere Analyse könnte noch lange fortgesetzt werden. Es genügt uns, die innere Logik und die unsichtbaren, aber vorhandenen Fesseln einer Gewalt zu erfassen, die sich nicht erschüttern läßt, weil sie geheiligt ist. Die Unmöglichkeit der Andersheit bereitet dieser ihrerseits den Boden. Der Koran löst das Problem der Andersheit durchaus nicht. Im Gegenteil, er macht ein Problem daraus, sein Problem.

2 – Die Gewalt oder die »Endlösung« der Andersheit

Mohammeds Erfahrung beweist, daß die Andersheit schließlich eliminiert wird. Die Texte des Korans rechtfertigen diese »Endlösung« religiös; sie zeichnet sich aber schon deutlich in der Entwicklung ab, die der Bote Allahs auf seinem Wege durchläuft.

Mohammed beginnt als Verkündiger mit der Absicht, den Arabern, die noch Heiden (Djāhiliyyūn) sind, die biblische Botschaft näherzubringen. Die christlichen Einflüsse der ersten Phase seines Predigens weichen den religiösen Grundideen der Juden, d.h. dem Alten Testament, so wie es vom Judentum gelesen und ausgelegt wird. Es geht hier nicht darum, Mohammed des Plagiats der Schrift zu beschuldigen. Wie der Koran bezeugt, liest und deutet er sie aber zum Nutzen seiner Anhänger. An dem Tag, an dem er die Verbindung zwischen Abraham und den Arabern über Ismael erfaßt, kommt es noch nicht so weit, daß er die Schrift für sich allein in Anspruch nimmt. Er gibt sich in dem Moment als Sohn und Nachfolger Abrahams, des Gründers der Ka'ba, zu erkennen, um dessen Hanifentum wiederherzustellen. Sein Verständnis der Bibel verwandelt sich offenkun-

dig in eine Wiedergewinnung der Propheten und ihrer Lehren. In Wahrheit werden die Schriften aber unter dem Vorwand, sie seien verfälscht, schlicht und einfach für ungültig erklärt. Doch der Grund, der in den polemischen Äußerungen zum Vorschein kommt, ist ein anderer: Nicht genug damit, daß die Leute des Buches die Schrift nicht mit den Augen Mohammeds lesen – sie weigern sich auch hartnäckig, anzuerkennen, daß der arabische Bote darin irgendeinen Platz hat.

Für Mohammed handelt es sich um ein Drama, das ihn bei all seinen Predigten in Mekka verfolgt und dessen Knoten sich erst in Medina zu lösen beginnt. Für ihn selbst geht alles gut aus, aber für die »anderen« ist es ein unheilvolles Ende: Ihre Schrift wird für ungültig erklärt, ihr Hab und Gut wird eingezogen, ihre Frauen und Kinder werden geraubt, ihr Leben haben sie verloren usw.

Mohammed vollzieht eine äußerst dreiste Beschlagnahme der »Ursprünge« der anderen. Diese symbolische Gewalt ebnet den breiten Weg für die anderen Gewalttaten, die das übrige vollbringen. Durch die Aufhebung der Bibel und durch die Beschuldigung, sie zu verfälschen, beraubt er die Leute der Schrift ihrer Identität. Von da an kennt er nur noch gewöhnliche und namenlose Ungläubige, die seine Gewalt unerbittlich verfolgt (2, 141; 3, 137. 151; 46, 18). Übrig bleibt nur eine einzige Gemeinschaft, nämlich die Allahs des Einzigen (9, 29), deren Religion die einzige Religion der Wahrheit ist (9, 33; 3, 19; 5, 3).

Die Gewalt tötet, und derart vereinfacht sie die gesamte Schöpfung, indem sie die Last des anderen beseitigt. Sie macht ihn zunichte, damit er nicht mehr protestieren noch an die Ungerechtigkeit erinnern kann.

In all den koranischen Kriegen gegen die Mekkaner, die jüdischen Stämme von Medina und den anderen Gebieten der arabischen Halbinsel, die Christen und die Beduinen zeigt sich sehr deutlich, wie durch Raub, Vergewaltigung und Beschlagnahme des Besitzes die Andersheit verschwindet, bis nur noch ihre »Leiche« übrigbleibt. Sie erlauben in der Tat, von der Andersheit Besitz zu ergreifen.

Mohammed, das enttäuschte Waisenkind, der Prediger, der von den Leuten der Schrift nicht als Prophet anerkannt wird, zerbricht den Spiegel der Andersheit, um seinen eigenen, narzißtischen Spiegel zu bewahren, indem er den Islam zu der Religion erklärt, die das Ende der anderen Religionen besiegelt, und sich selbst als den Propheten verkündet, der das Siegel der Propheten ist. Mit seiner symbolischen und realen Gewalt schließt er die anderen aus, deren Glaube sich seinem eigenen wie ein Vorwurf, ein Widerspruch, ja sogar eine Verurteilung widersetzt.

Es muß hier daran erinnert werden, daß Mohammed, bevor es zum Bruch und zur Trennung kam, das Problem der Andersheit durch Einbeziehung und Assimilation zu lösen versuchte. Die »anderen« wurden unter die »Ergebenen« eingereiht (27, 31. 44; 43, 69; 2, 131-132). Sie wurden wider ihren Willen zu Gleichartigen gemacht. Ihre Ablehnung ist nicht verwunderlich. Sie löst jedoch die Dynamik der Gewalt aus, welche das Anderssein aus der Welt schafft.

C – Heiligung der Gewalt

1 – Die Macht als Beweis für die Wahrheit der Religion

Die Macht als theologisches Argument ist durchaus keine der Religionsgeschichte fremde Idee. Für Mohammed handelt es sich um eine Überzeugung, die von den Tatsachen untermauert wird. Die Leiden des armen Waisenkindes, die Nöte des Predigers in Mekka, die Demütigungen des nach Tā'if ausgewanderten Verkündigers, der von den Leuten der Schrift verachtete ummī (der Heide) – alles Argumente zugunsten der Macht, um sich zu behaupten und seine eigenen Vorstellungen aufzuzwingen.

Diese seine Erfahrungen werden durch die Offenbarung selbst fortgesetzt und erhellt. Allah ist mächtig, und diese Macht wirkt in der Geduld und der Standhaftigkeit, die sein Gesandter inmitten von Versuchungen und Prüfungen zeigt. Indem der Prophet aber selbst auf die Macht zurückgreift, bestätigt er in noch besserer Weise die göttliche Macht.

Derart werden seine Siege der göttlichen Allmacht zugeschrieben. Die wenigen Niederlagen sind zur Erziehung der Gläubigen erlaubt. Der Islam, zu dem sie sich bekennen, ist eine mächtige Religion (3, 12). Ihr anzugehören bedeutet, sich einem mächtigen Gott zu unterwerfen, in dessen Händen alles liegt.

2 – Die Gewalt zur Errichtung der wahren Religion

Während Mohammed in Mekka predigt, verlangen seine Zuhörer Zeichen von ihm, doch er verfügt über solche nicht. Er enthüllt seine Visionen und feiert die Größe und Erhabenheit Allahs, aber die Empfänger fordern Wunder: »Und sie [die Ungläubigen] sagen: ›Wir werden dir nicht glauben, bis du uns aus der Erde eine Quelle hervorbrechen läßt, oder bis du einen Garten von Palmen und Weinstöcken hast und durch ihn Bäche ausgiebig hervorbrechen läßt, oder bis du den Himmel auf uns in Stücken herabfallen läßt, wie du behauptet hast, oder Gott und die Engel vor unsere Augen bringst, oder bis du ein Haus aus Gold besitzt oder in den Himmel hochsteigst. Und wir werden nicht glauben, daß du hochgestiegen bist, bis du auf uns ein Buch herabsendest, das wir lesen können« (17, 90-93). Er protestiert, indem er erklärt, daß er nur ein Mahner im Namen Allahs ist. Er präsentiert seine Suren als übernatürliche Zeichen (11, 13), aber die Skepsis bleibt. Er erinnert an die Erzählungen von den Propheten der Leute der Schrift und Arabiens, doch der Unglaube wird nicht geringer. Was tun?

Die Gewalt erweist sich als wirksam. Sie zerstreut die Zweifel und verdrängt die Krisen: »Kämpft gegen sie, bis es keine Verführung mehr gibt und bis die Religion nur noch Allah gehört« (2, 193) oder auch: »Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören ...« (9, 29).

Mohammed erhält alles durch die Gewalt, und dies in sehr kurzer Zeit, während er aufgrund einer mit göttlichen Jenseitsdrohungen ausgeschmückten Predigt mit seiner Geduld am Ende ist.

3 – Die Heiligung der Gewalt

Die Gewalt auf dem Weg Allahs ist keine vulgäre Aggression mehr. Sie kann nicht als eine »Übertretung«, eine Unrechtmäßigkeit, angesehen werden. Sie ist ein Mittel, um die ursprüngliche Ordnung und die erste Religion wiederherzustellen. Wenn die Macht eine Eigenschaft Allahs ist, so ist die Gewalt deren Verkörperung und Bestätigung. Durch sie errichtet und behauptet sich die Religion Allahs.

Der Mensch muß zurechtgewiesen werden, denn er ist der Sünde verfallen, leicht treulos und undankbar, streitsüchtig und spöttisch; er erkennt den göttlichen Plan nicht, ist Allah gegenüber aber wankelmütig. Läßt er sich von Allah bekehren, der ihm sogar die Engel unterstellt hat, wird er überreich belohnt werden. Andernfalls muß man ihn ermahnen. Die Gewalt reißt ihn aus seiner geistigen Erstarrung.

Sind menschliche Gesellschaften dem Irrtum verfallen, fordern sie die heilige Gewalt geradezu heraus, um ihre Reinheit wiederzuerlangen. Die heilige Gewalt vernichtet Nationen, züchtigt Völker, rächt die verhöhnte Ehre Allahs. Der Koran enthält »belehrende« Beispiele dazu im Überfluß. Er rät allen, die Gewalt in dieser Welt zu erproben, wenn in der anderen das Feuer nicht an ihnen erprobt werden soll.

Schlußbetrachtung

Das Problem der Gewalt ist für den Menschen der Gegenwart von grundlegender Bedeutung. Die Erinnerung an die Welt- und Regionalkriege schmerzt; Holocaust und ein von den Medien fortwährend vor Augen geführter Völkermord sind empörend; Aggression in zahllosen Erscheinungsformen macht unsere hochmodernen Städte unsicher und die Menschen seelisch krank. Trotzdem wird weniger über das Wesen der Gewalt nachgedacht als über Mittel und Wege, ihre Flut einzudämmen. Bei unserer Koranuntersuchung hatten wir die Frage nach dem Wesen der Gewalt vor Augen.

Aus unserer Untersuchung geht hervor, daß das Buch des Islam mit der Gewalt vertraut und Mohammed Opfer und Täter zugleich ist.

Als Mohammed zu predigen begann, war die Gewalt noch einzig und allein Allah vorbehalten; doch nach und nach wurde sie zum Instrument für die Verbreitung der prophetischen Botschaft erhoben. Sie wird durch einen göttlichen Willen legitimiert, wenn sie gegenüber den anderen ausgeübt wird, aber sie wird verurteilt, wenn sie sich gegen die Gläubigen richtet. Obwohl es zahlreiche Texte gibt, die sie in Bahnen lenken oder verurteilen, und trotz friedlicher Verhaltensweisen und Handlungen im Leben des Propheten hat die Gewalt auf dem Weg Allahs das Vorrecht.

In der Tat erweist sich die Macht als ein Zeichen, das die Wahrhaftigkeit

des Islam bezeugt. Sie wird wahrgenommen und erlebt als ein Segen (baraka) Allahs, der vor allem der Mächtige ist. Daher entfaltet sie sich in einer immer stärker werdenden Gewalt, durch die der Islam auf der arabischen Halbinsel Fuß fassen und diese zu einem heiligen Land machen kann. Mohammed, dem die Mekkaner am Anfang seiner Mission Gewalt antun und den die Leute der Schrift mißachten, als er sich ernsthaft um die Aneignung ihrer Schrift bemüht, vergilt Gewalt mit Gewalt. Er nimmt die »Ursprünge« für sich allein in Anspruch, nimmt die Bibel in Beschlag und setzt sie außer Kraft, er identifiziert sich mit den Propheten und erklärt sie für überholt, er zwingt die Leute der Schrift durch seine siegreiche Gewalt zur Wahl zwischen Bekehrung und Unterwerfung, während er den Ungläubigen nur noch die Wahl zwischen Islam und Schwert läßt. Offensichtlich zahlt sich die Gewalt aus, doch Mohammed schreibt sie Allah zu und ruft begeistert aus: »Wenn die Unterstützung Allahs kommt, und auch der Erfolg, und du die Menschen in Scharen in die Religion Allahs eintreten siehst, dann sing das Lob deines Herrn und bitte Ihn um Vergebung. Siehe, Er ist es, der verzeiht« (110, 1-3).

Bittet er um Vergebung für die Gewalt, die ihm den Triumph sichert? Wir wünschen es. Die Gewalt ist an sich ein Übel für die Menschen. Aber eine Gewalt, die in einer Offenbarung gründet und von einem Boten Allahs mit dessen Grunderfahrung gerechtfertigt wird, ist eine Geißel. Dadurch wird die Menschheit in die Barbarei zurückversetzt.

Gewalt und Friede im Buddhismus

Erhard Meier

In der buddhistischen Lehre gilt Gewalt als eine Folge der drei Wurzelübel: Gier, Haß und Verblendung. Friede ist eine Folge aus der achtsamen, geduldsamen Tilgung der drei Wurzelübel und der Ausrichtung des Geistes auf die Erlangung der vier sogenannten göttlichen Verweilzustände: Güte, Mitgefühl, Mitfreude, Geduld (mißverständlich Gleichmut). Mitgefühl, auch Mitleid, wird heute besonders vom Dalai Lama, einem der wichtigsten lebenden buddhistischen Lehrer, als zentrales Anliegen des Buddhismus bezeichnet. Es geht vor allem um das Einüben geistiger Haltungen, dieses zu meiden und jenes zu erwerben. Somit sind auch Gewalt und Friede keine Zustände, die vorhanden sind oder nicht, sondern es sind herbeigeführte Situationen, die im einen Fall unheilsam und im anderen heilsam sind. Gewalt ist nicht einfach da, sondern ist wissentlich herbeigeführt aufgrund unheilsamer geistiger Haltungen, die gepflegt und gefördert wurden. Ebenso wird Friede das Ergebnis sorgsamer Einübungen in entsprechende geistige Haltungen sein. Das Anliegen des Buddhismus ist es, letztliche Leidfreiheit und ein endgültiges Erwachen des menschlichen Geistes anzustreben (Nirvāṇa; Buddha = der Erwachte). Grundvoraussetzung für dieses höchste Ziel ist eine in der Tiefe des Geistes und des Herzens eingewurzelte friedvolle Haltung, die unerschütterlich (Sanskrit: *acala*) ist. Ein solchermaßen geistig disziplinierter Mensch (Mönch, Nonne, Yogi) ist in allen Situationen, die ihm begegnen, vollständig friedfertig und von unendlicher Geduld und Liebe erfüllt. Diese Vorstellung erscheint idealistisch und kaum realisierbar. Die buddhistischen Lehren lassen jedoch keinen Zweifel daran, daß es wahrhaft um das Höchste und Letzte geht und daß die hohen Ziele durchaus erreichbar sind. Darin liegt das Optimistische im ganzen Grundzug der Lehre des Buddha.

Die Gewalt ist immer diejenige, die jeder einzelne aus seinem Leben zu tilgen hat, und der Friede derjenige, der jeweils anzustreben und sukzessiv zu erlangen ist: Beides ist aus dem Blickwinkel des anzustrebenden Nirvana zu sehen, welches das einzig lohnende Ziel für den Menschen ist. Etwas anderes lohnt nicht und hat auch keinerlei Berechtigung für den ernsthaft strebenden Buddhisten. Es gibt weder ›Gewalt an sich‹ noch ›Friede an sich‹, sondern beide sind ausschließlich in dem angesprochenen Zusammenhang zu sehen. Und der Zusammenhang ist, wie gesagt, das Ziel des Nirvana und damit verbunden die entsprechenden Geistes-Übungen, die Askese und die Meditation (Sanskrit: *dhyāna*) mit ihrer reichhaltigen Ausfaltung in verschiedene Methoden und Praktiken je nach der Etappe des Weges, auf dem sich der Strebende befindet oder dem Bereich des Denkens, Sprechens und Tuns, der ›erfüllt‹, vollendet werden soll.

Dieser Zusammenhang ist aber keineswegs so individualistisch, wie er aus der Sicht westlicher Philosophie zu sein scheint. Denn der Begriff In-

dividuum wird im Buddhismus anders verstanden, in der bei uns üblichen Bedeutung gibt es ihn nicht. Studiert man die buddhistische Lehre in ihrer ganzen Breite und in allen Einzelheiten, so zeigt sich eine innere Stringenz und Logik, die Einwände von außen als schwer haltbar erscheinen lassen.

Mit den bisher erwähnten Strukturen ist im Kern und im Ansatz das Wesentliche eigentlich gesagt. Nun bedarf es der Entfaltung und Konkretisierung in den einzelnen Lehrpunkten und ›geschickten Mitteln‹, mit denen der Lehrer des Geistes, der Buddha, seine Schüler bekannt machte und wodurch er sie lehrte, daß der Weg, welchen sie beschreiten sollten, auch zweckdienlich ist.

Die Praxis der Geistesschulungen

Direkt zum Thema Gewalt sagte der Buddha folgendes: »Verletzung lebender Wesen verabscheut der Sāmañña¹ Gotama, er rührt keinen Stock, keine Waffe an, er ist friedfertig und mitleidsvoll, ihn bewegt nur die Sorge um das Wohl aller lebenden Wesen.«² Hierin ist der Zusammenhang von Gewalt und Frieden direkt benannt: Das Absehen von einer Gesinnung oder gar von Akten der Gewalt wird durch die Geisteshaltung und -schulung der Sorge um das Wohl aller Lebewesen herbeigeführt. Das Unterlassen auf der einen Seite wird durch die wohlwollende Grundhaltung auf der anderen Seite quasi überboten, gleichsam umklammert und somit unschädlich gemacht. Der Meditationsinhalt ist sehr hoch angesetzt: Sorge um das Wohl *aller* Wesen. Dieser Gedanke, der besonders im Mahāyāna gepflegt wird und dort eine gewisse Steigerung erfährt, nämlich durch die Erweckung des Wunsches, *alle* Wesen aus dem Kreislauf des Leidens zu erretten, ist für den Buddhismus zentral. Denn alles wird in einem größten Zusammenhang gesehen. Das eine kann nicht gehen ohne das andere: Das eigene Heil und Wohl kann nicht erreicht werden ohne dasjenige *aller* Wesen – zunächst dasjenige der Menschen in meiner unmittelbaren Umgebung. Dann wird der Übende nach den Regeln der Satipaṭṭhāna-Meditation den Kreis der Wesen nach und nach bis zur ›Unendlichkeit‹ erweitern. Friedfertigkeit und Mitleid gehören hier zusammen und sind beide dem Mitgefühl zugeordnet, das oben als zweiter ›göttlicher Verweilzustand‹ genannt wurde.

In einem anderen Kontext der mehrfach gruppierten Schulungsregeln wird die Gewalt nicht nur als solche der direkten Aggression beschrieben, sondern auch als solche der Geisteshaltung: Übelwollen, Habgier, Haß, Dünkel, Ich-Bezogenheit. Sie stehen auf derselben Stufe wie tätige Gewalt, ebenso das Lügen, Stehlen, Verleumden und das grobe und rohe Reden gegenüber anderen Menschen.

¹ Sanskrit: Büsser, Asket, Yogi.

² Dīghanikāya 1,1,8.

Zur Überwindung dieser Untugenden empfiehlt der Buddha für die Geistesschulung das Bemühen um Zartgefühl, Liebe, Freundlichkeit und Sorge für das Wohl der Lebewesen, Menschen wie Tiere. Nicht unerheblich ist in diesem Zusammenhang der Gedanke, daß eben *alle* Wesen, nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere (darüber hinaus die im Buddhismus angenommenen verschiedenen Arten von Dämonen und Geistern) gütige Zuwendung erfahren sollen. Friede ist unteilbar, und somit ergreift er, wird er wirklich ernst gemeint und in seinem Wesen erfaßt, alles und alle. Aus diesem Grunde ist der Friede nicht nur das Weglassen der aggressiven Handlung, sondern auch das Ausüben – und auch das Einüben – heilswirksamer Handlungen und Haltungen: Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit, Unterstützung von Einigkeit, erfreuliches Reden, Bescheidenheit. Es ist einzusehen, daß bei Verwirklichung dieser Werte Friede begründet wird und Gewalt keinen Raum findet.

Diese Überlegungen und Erkenntnisse sieht der Buddhismus keineswegs als idealistisch und somit unrealistisch an, sondern sie sind in einem umfassenden, höchsten Maße realistisch und unter allen Umständen anzustreben. Umgekehrt gilt der Geist der vordergründigen und momentanen Vorteilssuche als unrealistisch, weil er dem Irrglauben anhängt, daß dem Menschen überhaupt etwas gehöre und zu eigen sei. Spätestens der Tod belehrt den Menschen, daß er nichts besitzt, nicht einmal sich selbst. Somit gilt ein Zweck-Pragmatismus, der zum Thema Gewalt besagt, daß diese nur zum Schaden sein kann und somit sorgfältig und achtsam in ihren tiefsten und feinsten Wurzeln getilgt werden muß. Und das geschieht eben im wesentlichen dadurch, daß alle Regungen des Unfriedens durch das Einüben von Geisteshaltungen des Friedens und Wohlwollens ersetzt werden. So gesehen ist der Buddhismus eine quasi utilitaristische Lebenshaltung, die strikt und unerschütterlich nach dem höchsten und letzten Nutzen fragt, und das ist Nirvāṇa, ist die ›bodhi‹, d.h. das Erwachen, die Befreiung des Menschen und die endgültige Lösung aller, auch der unbekanntten Fesseln, die ihn unfrei machen. Und er ist unfrei, solange er den großen Verblendungen der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeiten verfällt und sich durch sie leiten läßt. Nach dem Gesetz der reaktiven Tat, des ›karman‹, zieht Gewalt nur neue Gewalt nach sich, letztlich und unweigerlich auch jeweils gegen mich selbst. Um also geschützt zu sein, und dies auf lange Sicht, ist es zweckmäßig, daß jede Form von Gewalt auch im Ansatz vermieden wird.

In einem Lehrsatz des Buddha heißt es: »Durch Nichtzürnen überwinde man den Zorn; das Böse überwinde man mit Gutem; den Geizigen überwinde man mit Gaben; durch Wahrheit überwinde man den Lügner.«³ Eine ungleiche Reaktion wird empfohlen. Ähnlich heißt es auch: »Denn nicht durch Feindschaft kommt jemals hier die Feindschaft zur Ruhe; durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruhe; das ist das ewige Gesetz.«⁴ In bisweilen dramatischer Weise wird auch dann zu friedfertigem Verhal-

³ Saṃyutta-Nikāya 4.

⁴ Dhammapāda 5.

ten geraten, wenn geradezu unmenschliche, grausame Leiden erduldet worden sind. Dafür gibt es einige Erzählungen und Märchen, die diese Moral zum Inhalt haben. Solche Darstellungen und entsprechende Lehrsätze erscheinen oft schockierend, da der Mensch sofort erkennen muß, daß er nicht oder kaum dazu in der Lage ist, Böses mit Gutem zu beantworten, wie es gefordert wird. Deshalb ist der Friedens-Gedanke im Buddhismus immer untrennbar mit den Geistesschulungen verknüpft. Es wird gar nicht gefordert, daß man sich nach gewonnener Einsicht sofort und in jeder Hinsicht friedfertig verhalten solle. Der Buddha weiß, daß das nicht geht. Aber durch geduldige, weitsichtige Geistesschulung wird es ermöglicht. Die unzähligen Geschichten von buddhistischen Heiligen weisen darauf hin. Alles hängt an der Geistesschulung, an den Übungen der verschiedenen Meditations-Methoden: Erwägungen, Reflexionen, Konzentration auf heilsame Gedanken, Achtsamkeitsübungen usw.

Hierzu sei folgendes Buddha-Wort zitiert: »Dann wieder, Mahārājā, erreicht der Bhikkhu, indem er allem Denken und Erwägen ein Ende macht, die von Denken und Erwägen freie, glück- und freudenreiche zweite Stufe der Versenkung, die Frieden im Inneren und Zusammenschluß und Erhebung des Geistes bringt und durch Konzentration gewonnen wird, und hält sie fest. Er tränkt diesen seinen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit der Freude und dem Glück, die aus der Loslösung erwachsen.«⁵

Diese zweite von insgesamt acht Stufen der Versenkung zielt auf die Festigung des inneren Friedens, der allein für fähig erachtet wird, auch äußerlich Frieden zu halten und zu vermitteln. Der Dalai Lama weist immer wieder darauf hin, daß kein äußerliches Tun wahrhaft und letztlich gelingen kann, wenn der Geist nicht aus einer zugrunde liegenden, tief verwurzelten Ruhe heraus handelt. Erst durch die innigste Freude und Beglückung der Geistesruhe wird sich Erfolg auch im sinnlichen Bereich einstellen. Vor allem ist auch der Begriff oder besser: die Erfahrung der Freude, auch der Beglückung – ein noch deutlicheres Wort – damit verknüpft. Es handelt sich um eine aus den innersten Quellen strömende Freude, die den Geist der Friedfertigkeit eigentlich nebenbei gebiert.

Der Buddha sagt über diese innigste Beglückung: »Es verhält sich damit wie mit einem Teich, der von einer Quelle in ihm selbst gespeist wird, von außen aber keinen Zufluß hat. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende Wasserstrom mit kühlem Wasser, durchströmt, füllt und durchflutet ihn ganz damit, so daß kein einziger noch so kleiner Winkel des Teiches davon undurchdrungen bleibt.«⁶

Diese Art der Beglückung ist zunächst einmal ein Wert in sich, den es anzustreben lohnt. Denn der Buddhismus antwortet, wie alle Religionen, auf die Frage nach Erlösung aus einer Lebenssituation des Leidens oder zumindest des vordergründigen Glücks, das zerbrechlich bleibt und auch irgendwann zerbrochen wird, solange es sich nur aus den sinnlichen Rea-

⁵ Dīghanikāya 2,77.

⁶ Dīghanikāya 2,78.

litäten ergibt. Angeboten wird ein Pfad des Geistes, der augenscheinlich durch Erfahrung gut verbürgt ist und auf eine fundamental angelegte Basis eines fast überirdischen Glücks, einer letzten Erfüllung hinführt.

Es muß gesagt werden, daß der Urtext, in dem solche Lehrtexte (in der Pali-Sprache) abgefaßt sind, von meditativem Charakter ist und allein schon durch das aufmerksame Lesen und dann vor allem durch das geduldige Rezitieren, wie es von Mönchen, Nonnen und gläubigen Laien praktiziert wird, in eine meditative Stimmung versetzt. Alles Reflektieren ist im Buddhismus untrennbar mit der Geistesschulung verknüpft; es gibt keine Philosophie, keine Spekulation, die rein gedanklicher, intellektueller Art wäre. Das Denken, auch das spekulative, reflektierende, ist mit der Praxis der Geistessammlung, Geistesschulung immer unmittelbar verknüpft. Sie ist zielgerichtet und vom ›Erwachen‹ her zielbestimmt. Dieses ist von einer unaussprechlichen, unbeschreibbaren Qualität, die man eben nur erfahren, über die man aber eigentlich nicht reden kann.

Erst dann, wenn der Geist jene Freude wenigstens annähernd erfahren hat, gelangt er zur Einsicht, daß es richtig und notwendig ist, um des universalen, letztgültigen Friedens und des Glückes aller willen, auf dem Pfad weiter voranzuschreiten. Dann offenbart sich auch die Wahrheit, daß das jeweilige eigene Glück und der jeweilige eigene Friede zugleich mit dem Frieden aller notwendig zusammenhängt. Durch Geistesübungen wird sukzessiv durchschaubar, wie zunächst die unmittelbare Umgebung und deren Lebewesen, nach und nach dann die weitere Umgebung und schließlich die vielen Wesen in der Ferne, die man räumlich nicht einmal berührt, zum Frieden des einzelnen und schließlich aller beitragen. Friede ist im Buddhismus somit weniger der Friede in einer Gesellschaft oder unter mehreren Gemeinwesen, ebenso ist Gewalt weniger diejenige, die äußerlich sichtbar ist, sondern beide sind jeweils solche, die in einem Prozeß der Subtilisierung fließen. Friede ist jeweils in mir zu erarbeiten, zu erwecken und zur Blüte zu bringen; Gewalt ist jeweils in mir in eine Haltung der Hinwendung zu allen Mitmenschen und Tieren und der Güte ihnen gegenüber umzuwandeln – nicht nur zu tilgen! Erarbeitet wird dies nicht durch Festhalten an einem unfähigen Willen, sondern durch behutsames, geduldiges, gleichwohl strebsames Training des Geistes, des Denkens, des Sehens und des Anschauens. Erst dann stellt sich die Frage nach Gewalt und Frieden in der Gesellschaft. In vielen Gleichnissen erläutern der Buddha wie auch zur Zeit der Dalai Lama, daß der zwischenmenschliche Friede so lange brüchig bleibt, wie er nur auf einer vorteilhaften, gesellschaftlichen Gegebenheit beruht. Der leibliche Wohlstand, die Befriedigung vieler Wünsche durch eine wirtschaftlich reiche Gesellschaft heißen und gewähren den Frieden nur sehr vordergründig und für relativ kurze Zeit. Der Hunger und der Durst des Menschen nach dem Frieden des Geistes und der Seele sind größer als alle guten gesellschaftlichen Verhältnisse zusammengenommen (und dies wäre ein rein hypothetischer Zustand, der bisher bekanntlich nicht erreicht wurde).

Die Hinwendung zu den Mitmenschen und zur gesamten Umwelt in Güte und Achtung kann nur gelingen, wenn der Geist und die Seele den

Ort des Friedens zumindest kennen, wo sie schöpfen, trinken, ausruhen und sich laben können. Der Dalai Lama brachte einmal folgendes Beispiel: Eine Familie besitzt ein Fernsehgerät. Alle Familienmitglieder freuen sich und sitzen friedlich davor. Es scheint Harmonie zu walten. Doch nach einiger Zeit werden sie unruhig und geben sich mit dem Dargebotenen nicht zufrieden. Sehr leicht entsteht aufgrund solcher Unruhe, die an sich ja richtig und legitim ist, weil sie den eigentlichen Durst des Menschen ausdrückt, Zank, Unfrieden, ja manchmal auch äußere Gewalt, und sei es durch groben und heftigen Wortwechsel. Was ist geschehen? Der äußere Anlaß, Frieden zu halten, nämlich das Gerät und das, was es leistet, taugt weder zur Schaffung eines wahrhaften Friedens noch zur Verhinderung von Gewalt. Ist aber der Geist der einzelnen Familienmitglieder friedvoll, da er aus einer Quelle der Wahrhaftigkeit schöpft und den Durst zumindest teilweise stillt, der die Seele und den Geist des Menschen zur Quelle führen will, dann ist der Geist ganz auf jenes allerhöchste Gut konzentriert. Es ist der absolute, letztgültige Friede, das Glück, das nicht allein die Sinnesorgane befriedigt, sondern vor allem die innersten Schichten des Geistes, aus denen alles andere hervorgeht.

Dieser innerste Friede des Geistes ist freilich nicht wohlfeil und im Vorbeigehen zu erlangen. Eine aufrichtige Anstrengung, eine ehrliche Gesinnung und der sehnlichste Wunsch nach diesem eigentlichen, höchsten Frieden sind erforderlich. Es heißt, daß derjenige, der diesen Wunsch wahrhaft hegt und verspürt, frei und von äußeren Anlässen unabhängig ist, die sonst leicht zu Feindschaft, Haß, Mißgunst, Neid, Verachtung und Dünkel führen, wie allgemein zu beobachten ist.

Der Dalai Lama, der sich um die Friedenspolitik große Verdienste erworben hat, schreibt zum Thema friedliches Miteinander folgendes: »Wenn wir einander begegnen, vergegenwärtige ich mir immer, daß wir gleich sind, insofern wir alle Menschen sind. Betonen wir die äußeren Unterschiede, so bin ich ein Mensch aus dem Osten, und noch spezifischer ein Tibeter, der aus einer Gegend hinter dem Himalaya stammt, ein Mensch aus einer anderen Umgebung und Kultur. Blicken wir jedoch tiefer, so habe ich ein tatsächlich nicht zu bestreitendes Ich-Gefühl. Und mit dieser Empfindung wünsche ich Glück und nicht Leid. Jeder Mensch, ganz gleich, woher er kommt, hat dieses auf der gewöhnlichen Bewußtseinsebene wirkliche Ich-Gefühl, und in diesem Sinne sind wir alle gleich. Aufgrund dieser Einstellung habe ich keine Vorurteile, es fällt kein Vorhang, wenn ich neuen Menschen an neuen Orten begegne. Ich kann mit ihnen so sprechen, als würde ich alten Freunden begegnen, selbst wenn wir einander zum ersten Mal sehen. Für mich sind sie als Menschen meine Brüder und Schwestern, denn im Wesen gibt es zwischen uns keinen Unterschied ... Unter dieser Voraussetzung können wir ohne Schwierigkeit miteinander umgehen, und zwar von Herz zu Herz, nicht bloß mit ein paar netten Worten, sondern tatsächlich auf der Herzesebene.«⁷

⁷ Dalai Lama, *Zeiten des Friedens*. Freiburg 1994, 119.

Eine solche Auffassung schöpft aus einer großen Tiefe der Wahrhaftigkeit und der geistigen Durchdringung dessen, was Friede des Geistes und Verwirklichung des Friedens wahrhaft bedeuten. Der Buddha hat in seinen Lehrreden immer wieder darauf hingewiesen, daß die Einübung der Güte gegenüber allen Mitgeschöpfen von heilbringendem Wert sei. »Was es auch immer, ihr Mönche, an verdienstwirkenden Mitteln im Bereich der Welt gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Güte, der Erlösung des Geistes; denn die Güte, die Erlösung des Geistes, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt. Gleichwie da, ihr Mönche, aller Sternenschein nicht den Wert eines Sechzehntels des Mondenscheins hat, denn der Mondenschein nimmt ihn in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt – so haben auch, ihr Mönche, alle verdienstwirkenden Mittel, die es im Bereich der Welt gibt, nicht den Wert eines Sechzehntels der Güte, der Erlösung des Geistes; denn die Güte, die Erlösung des Geistes, nimmt sie in sich auf und leuchtet und flammt und strahlt.«⁸

Güte wird hier mit der Erlösung des Geistes auf eine Stufe gestellt. Das friedvolle Verhalten in der Hinwendung zu allen Geschöpfen in Güte ist sowohl Voraussetzung für die Erlösung des Geistes als auch deren Frucht. Beides ist jeweils innig miteinander verflochten und läuft nebeneinanderher. Vorausgesetzt ist hier auch die Geistesschulung durch die verschiedenen Meditationsübungen. Um in seinem Geist vollkommene Güte entstehen zu lassen, so heißt es in einigen Übungsanweisungen, soll der Gedanke der Sympathie zunächst auf diejenigen Menschen gelenkt werden, die einem lieb und wert sind. Dann wendet sich die Meditation denjenigen zu, die einem gleichgültig sind: Auch zu ihnen wird in der geduldsamen Übung eine Haltung der Güte entwickelt. Schließlich geschieht dasselbe mit denjenigen, die einem fern stehen und denen gegenüber man unguete Gedanken und Gefühle hat, bis hin zum eigentlichen Feind.

Gewalt und Friede sind hier mit der Weghaftigkeit der Güte, des Mitgefühls, der Mitfreude und der Geduld unmittelbar verknüpft. Dies muß unter allen Umständen betont werden, denn nach der Lehre des Buddha wird dadurch der Gefahr entgegengetreten, daß durch allzu eilige Maßnahmen zur Befriedung gleichsam durch Sekundärfolgen nicht nur der Friede neuerlich bedroht und gebrochen, sondern der Unfriede womöglich noch verschärft und verhärtet wird.

Die vier genannten Tugenden, die sogenannten »göttlichen Verweilzustände« oder »Unermeßlichkeiten«, zeigen einen Bereich der Wirklichkeit, dessen große Bedeutung für einen von innen her wahren Fortschritt der Menschheit in den letzten Jahrzehnten m. E. auch in den westlichen Wissenschaften – und da vor allem in Philosophie und Physik – erkannt wurde. Es ist der große Bereich des Affekts im weitesten Sinne: die Gemüthsheit des Menschen, das Gefühl, die Intuition und die Vision. Im Anschluß an Einsteins Relativitätstheorie ist darüber nachgedacht worden, ob sich die Zeit und damit die Wirklichkeit nicht den Voraussetzungen eines Zeit und Wirklichkeit anschauenden Bewußtseins beugen. Die-

⁸ Aus dem Visuddhi-Magga.

ses Bewußtsein ist fragend, suchend, intellektuell forschend, aber zugleich auch gestimmtes Bewußtsein mit Affekten der verschiedensten Art. M.W. ist es dann die Quantentheorie Heisenbergs⁹, die erkennen ließ, daß der Affekt für die Gestaltung der Wirklichkeit genau dieselbe Relevanz hat, wie der intellektuale Zugriff. Es scheint, daß der fragende Intellekt auf der einen und das untersuchte Objekt auf der anderen Seite gerade in den grundlegenden Realitätsschichten keine oder nur verminderte Relevanz haben und hinter die Bedeutsamkeit der Affekte zurücktreten. Die Quantentheorie ermöglicht es anscheinend, alle Teilgebiete der Wirklichkeit ausnahmslos zu erklären und deren Bedeutung für die Gestaltung der Wirklichkeit hervorzuheben, und zwar ebenso im Negativen, d.h. buddhistisch gesprochen unheilbringenden Bereich, wie im Positiven, d.h. heilsamen und heilwirksamen Bereich.

Der Buddhismus unterscheidet von Anbeginn zwischen unheilsamen und heilsamen Faktoren für die Gestaltung von Wirklichkeiten, mithin von Frieden und Unfrieden, von Heil und Leiden. Diese Faktoren gehören ohne Ausnahme dem affektiven Bereich an, also dem Bereich der Gestimmtheiten des Menschen. Unheilsam sind alle Haltungen des Hasses mit allem, was dazu gehört (Mißgunst, Neid, Verachtung usw.), der Gier (Dürsten nach immer mehr, immer Neuem, Anderem, ohne dabei jemals satt zu werden) und der Verblendung (auch: Unwissenheit, d.h. das träge Festhalten an Meinungen, die man sich zu eigen gemacht hat und auch wider besseres Wissen nicht antasten läßt. Schließlich auch die Unwissenheit im Hinblick auf das eigene Sein, das man fälschlich wie ein inhärentes, in sich bestehendes behandelt, wodurch eine grundsätzliche Fehlhaltung aufrechterhalten wird, die immer neues Leiden bei einem selbst und anderen Lebewesen verursacht).

Heilsam sind hingegen, wie bereits erwähnt, Haltungen der Güte, des Mitgefühls, der Mitfreude und der Geduld. Sie sind dem Herzen eigen und ihrem Wert nach dem Herzen zugeordnet. Der Intellekt leistet die Arbeit, die Gemütsregungen genauestens nach heilsam oder unheilsam zu unterscheiden, das Unheilsame auszusondern, das Heilsame wachsen zu lassen und es zu einer ›unermesslichen‹ Kraft und Tugend zu entwickeln, die in der Lage ist, das Heil und den Frieden der gesamten Welt in den Blick zu nehmen. Denn nach dem Glauben des Mahāyāna gelobt der gereifte und erfahrene Mönch oder die Nonne, nicht eher in den Bemühungen nachzulassen, als bis die gesamte ›Leidensmasse‹ aller Lebewesen ein Ende hat. Solch ein höchstes Ziel erscheint idealistisch und somit unrealistisch. Der Buddhismus lehrt jedoch, daß es sehr wohl darauf ankommt, weghaft ein höchstes Ziel, eben Nirvana (was im Mahāyāna die Wirkung der Redundanz der Tugenden mit einschließt) anzustreben, da nur unter diesen Bedingungen das Beste und somit das Notwendige erreicht wird. Keine voreiligen Kompromisse, keine kleinen Schritte sind Ziel des Bemühens. Die heilsamen kleinen Schritte stellen sich beiläufig ganz von selbst ein, wenn das höchste Ziel angestrebt wird. Da der Friede immer auch der Friede des

⁹ Siehe C. F. v. Weizsäcker, *Der Mensch und seine Geschichte*. München-Wien 1991.

anderen, schließlich der gesamten Gesellschaft und dann aller Lebewesen ist – erst dann ist er in Wahrheit mein eigener Friede – kann und darf er nur universal sein und ist seinem Wesen nach ein Weg. Ob er als Realzustand jemals erreicht werden kann, diese Frage ist hier und jetzt nicht relevant. Relevant ist der Weg, den ich jeweils heute und nicht erst morgen zu beschreiten habe. Der Weg versteht sich vom Ziel her; in der meditativen Schau offenbart er sich ja bereits als das Ziel, jedoch nicht in einer wohlfeilen und platten Form des sinnlich Wahrnehmbaren, sondern auf einer höchsten Ebene der Wirklichkeit, die sich schließlich als die »eigentliche«, wesenhafte Wirklichkeit offenbart. Sie ist gleichsam hermetisch verschlossen und nur dann erkennbar, wenn man sie betreten hat. Derjenige schaut und betritt sie, welcher sich ehrlich auf den Weg macht.

Gewalt und martyriales Zeugnis

Camilo Maccise¹

Die Welt, in der wir leben, wird immer mehr zu einem Schauplatz vielfältiger Gewalt. Auch wenn wir angesichts der Bilder von Völkermord, den es an vielen Orten der Welt heute gibt, erschauern, so sind wir doch dabei, uns daran zu gewöhnen. Wir halten so etwas, wenn nicht gerade für nötig, so doch zumindest für unvermeidlich aufgrund der Komplexität der menschlichen Beziehungen.

Andererseits sind es die Medien, besonders das Fernsehen und der Hörfunk, die uns mit unzähligen Fällen von Gewalt bekannt machen: Kämpfe, Folter, Mord, Kriege. Doch auch sie lassen uns zunehmend kalt, denn meistens erscheinen sie auch wie eine Reaktion der »Guten« gegen die »Bösen«, so daß ihre gewaltsame Natur gerechtfertigt zu sein scheint. Wir finden uns damit ab, daß dadurch der gerechten Sache zum Sieg verholfen wird und es eben keine andere Möglichkeit gibt, das zu erreichen.

Neben der *militärischen Gewalt* mit ihrer Förderung des Waffenhandels gibt es die *wirtschaftliche Gewalt*, die das Individuum und ganze Gesellschaften ausbeutet, und die *politische Gewalt*, die in der Unterdrückung ganzer Völker besteht und auch vor Folter und Völkermord nicht zurückschreckt; gerechtfertigt wird das alles mit dem Hinweis auf die Staatssicherheit und die Verteidigung des Status quo oder mit religiösen Gründen. Diese drei weltweit verbreiteten Dimensionen von Gewalt gehen ineinander über und unterstützen sich gegenseitig: Die politische Macht garantiert die wirtschaftliche Vorrangstellung, während die militärische Macht wiederum die politische erhält.

Wir leben in einer Zivilisation der Gewalt, die ihre Wurzeln in eine Kultur der Gewalt eingesenkt hat, denn *Gewalt* ist letztlich jede Handlung, die sich gegen die körperliche Unversehrtheit (physische Gewalt) oder die Identität von Individuen und Gruppen (psychische Gewalt) richtet. Beide Formen von Gewalt gibt es unmittelbar und punktuell, aber auch *institutionalisiert* in verschiedenen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Systemen, welche die Würde des Menschen bis zu seinen fundamentalsten Rechten mit Füßen treten und ihn der unverzichtbaren Mittel für sein Überleben berauben. Diese Art von gewaltsamer Unterdrückung provoziert als Antwort oft eine gewaltsame Erhebung, und eine solche Gegengewalt unterbricht nicht nur nicht die Spirale der Gewalt, sondern verstärkt sie noch.

Angesichts dieser Logik von Kampf und Tod bietet uns das Evangelium eine andere Perspektive, und zwar nicht nur als Lehre, sondern als *Zeugnis*, um den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen. Es ist das *Beispiel Jesu*, der sein Leben hingibt, um für den Plan Gottes mit den Menschen

¹ Der Originaltitel lautet: *Violencia y testimonio martirial*. Übersetzung aus dem Spanischen: Ulrich Dobhan.

Zeugnis abzulegen und um uns einen neuen Weg zu zeigen. Mehr noch: Er opfert sein Leben für die, die es ihm gewaltsam entreißen.

Mit Jesus und dem Christentum ist eine neue Logik gegenüber der Gewalt entstanden, nämlich sie passiv oder aktiv zu erleiden aus christlichem Engagement im Kampf für die Gerechtigkeit oder die Menschenrechte und sie zur Quelle des Friedens und der Versöhnung zu machen. Diese Haltung nennt man *martyriales Zeugnis*.

In neuerer Zeit spricht man in der theologischen Diskussion vom gewaltlosen Kampf als einer öffentlichen und gesellschaftlichen Antwort auf gewaltsame Unterdrückung. Zu gewaltfreiem Handeln gehört der Protest, die Verweigerung der Mitarbeit und andere Verhaltensformen und Initiativen, die die Macht des Unterdrückers bloßlegen. Dieser reagiert natürlich oft mit erneuter gewaltsamer Unterdrückung, einschließlich tödlicher Folgen. Gewaltloser Kampf muß auch das Erleiden des Martyriums miteinbeziehen.

1. Religiöse Gewalt und *martyriales Zeugnis*

Normalerweise ist das Zeugnis der Martyrer mit religiös begründeter Gewalt verbunden, die aus dem Glauben an Jesus und der Annahme seiner Botschaft mit ihren praktischen Folgen entsteht. So wird das Martyrium definiert als Annahme oder Erleiden einer an sich todbringenden Folterung, die man mit Entschlossenheit und Geduld erträgt und die aus Haß gegenüber dem Glauben oder christlichen Verhaltensformen verhängt wird. In dieser Sicht wird die freie, wenn auch schmerzhaft, aber nicht bewußt gesuchte Annahme des Todes wegen des Glaubens oder aufgrund von Werten der christlichen Moral hervorgehoben. Nicht berücksichtigt ist bei dieser Vorstellung von Martyrium der Tod als Folge des aktiven Kampfes und Einsatzes für die Gerechtigkeit. Den Glauben auf eine solche Weise zu bezeugen, das sprengt die herkömmlichen Vorstellungen und führt leicht zu Unverständnis, ja zu Ablehnung.

Daß diese Behauptung, die wir hier aufstellen, wahr ist, wird an einigen innerkirchlichen Reaktionen deutlich, die die Problematik dieser neuen Situation widerspiegeln.

Als in Rom die Ermordung von Erzbischof Oscar Romero während eines Gottesdienstes am 24. März 1980 bekannt wurde, sagte ein in Rom lebender Kardinal dazu wörtlich: »Ich bedauere, daß dieses Sakrileg begangen wurde; andererseits hat er das auch gesucht, da er sich in die Politik eingemischt hat.«²

Pedro Casaldáliga, Bischof der Prälatur São Félix a Araguaia in Brasilien, erzählt, daß ihm anlässlich seines Ad-limina-Besuches 1988 bei seinem Gespräch in der Glaubenskongregation unter anderem gesagt wurde: »Ihr nennt Oscar Romero, Camilo Torres u. a. ohne weiteres Martyrer. Es

² Diese Worte hat der Verfasser dieses Artikels selbst gehört.

ist sicher gut, bestimmte Persönlichkeiten, die sich dem Volk gewidmet haben, nicht zu vergessen, aber sie Martyrer zu nennen?« Und die Antwort von Pedro Casaldáliga: »Wir können unterscheiden zwischen ›kanonischen‹, d. h. durch die Kirche offiziell anerkannten Martyrern und jenen vielen anderen Martyrern, die wir Martyrer des Himmelreiches nennen, da sie ihr Leben für die Gerechtigkeit und die Befreiung hingaben, von denen viele Christen sind, denn auch sie starben ausdrücklich um des Evangeliums willen. Und ich, ich habe ein Gedicht auf den ›heiligen Romero von Amerika‹ geschrieben, denn ich betrachte ihn als Heiligen, als unseren Martyrer.«³

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß das *Dokument von Puebla* von 1979 den Terminus »Martyrer« vermeidet, wenn es, was mehr als einmal geschieht, von der Verfolgung spricht und »vom Tod, den manche Glieder der Kirche bei der Bezeugung ihres prophetischen Auftrages«⁴ wegen ihres Einsatzes für Gerechtigkeit und der Verteidigung der Menschenrechte erleiden müssen.

2. Gesellschaftliche Gewalt und martyriales Zeugnis

Der Tod vieler Christen – Laien, Ordensleute, Priester und Bischöfe – durch die staatliche Obrigkeit oder durch politische Gruppierungen in den letzten Jahrzehnten hat sich meist im Zusammenhang mit dem Kampf für soziale Gerechtigkeit oder Befreiung und die Menschenrechte ereignet. Und auch das ist Tatsache, daß in vielen Fällen diejenigen, die Martyrer schaffen, Menschen sind, die den gleichen christlichen Glauben wie die Mörder haben und behaupten, das zur Rettung der »abendländischen christlichen Zivilisation« zu tun.

Diese Art von Martyrium, die eine Folge von gesellschaftlicher Gewalt ist, hat dazu geführt, daß über den Sinn und die Bedeutung des martyrialen Zeugnisses von neuem reflektiert werden muß.

Karl Rahner hat kurz vor seinem Tod dazu aufgefordert, den klassischen Begriff des Martyriums zu erweitern⁵. In seinen Überlegungen hebt er hervor, daß zuweilen theologische Begriffe verwendet werden, mit denen unterschiedliche Realitäten beschrieben werden, die aber objektiv betrachtet ähnlich sind, wie es beim Begriff »Sünde« der Fall ist. Dieser wird für das Erbverderbnis und für den persönlich verschuldeten Sündenzustand gleichermaßen verwendet. Ausgehend von dieser theologischen Praxis schlägt er vor, den Terminus »Martyrium« sowohl für den um des Glaubens willen erduldeten, als auch für einen solchen Tod zu verwenden,

³ P. Casaldáliga, *Crónica y carta de mi viaje a Roma*, in: »Carta a las Iglesias« (El Salvador), Nr. 173 (1.-15. Oktober 1988) 13.

⁴ *Puebla*, Nr. 92; vgl. auch die Nummern 265, 668, 1138.

⁵ K. Rahner, Dimensionen des Martyriums. Plädoyer für die Erweiterung eines klassischen Begriffs, in: *Concilium* 19 (1983) 174-176.

der auf den um desselben Glaubens willen übernommenen aktiven Einsatz und Kampf zurückgeht. Selbst Jesus akzeptiert den ihm auferlegten Tod auch als Folge seines Lebens im Dienst von Gottes Heilsplan. Das brachte ihn dazu, sich aufgrund der Verkündigung einer religiösen Botschaft mit sozialen Implikationen und Folgen gegen die religiösen und politischen Machthaber aufzulehnen. Dazu sagt Rahner wörtlich:

»Die Unterschiede zwischen einem Tod um des Glaubens willen im aktiven Kampf für ihn und dem Tod um des Glaubens willen in einem passiven Erdulden sind zu fließend und zu schwer zu bestimmen, als daß man sich die Mühe machen müßte, diese beiden Todesarten begrifflich im Wort genau auseinanderzuhalten. Beides ist letztlich die gleiche, ausdrückliche und entschlossene Annahme des Todes aus derselben christlichen Motivation heraus; in beiden Fällen ist der Tod die Annahme des Todes Christi, die als höchster Akt der Liebe und des Starkmutes den Menschen als Glaubenden restlos in die Verfügung Gottes gibt.«⁶

Diese Betrachtung des Martyriums aus der Sicht der Herausforderungen und Perspektiven, die sich in der Welt von heute angesichts von gesellschaftlicher Gewalt für das Martyrium ergeben, findet sogar in der traditionellen Theologie eine Stütze. Der Hauptvertreter der Scholastik, Thomas von Aquin, bezieht in seiner Beschreibung des Martyriums auch den Kampf zur Verteidigung der Gesellschaft vor denjenigen mit ein, die darauf aus sind, den christlichen Glauben zu zerstören, genauso aber auch die Bemühungen zugunsten der Gerechtigkeit. Nach der Meinung des Doctor Angelicus konnte als Märtyrer gelten, wer »bei der Verteidigung der Gesellschaft (res publica) vor dem Angriff der Feinde starb, deren Ziel die Zerstörung des christlichen Glaubens ist«⁷, und »es leidet für Christus nicht nur derjenige, der um des Glaubens an Christus willen leidet, sondern auch derjenige, der um jedweden Werkes der Gerechtigkeit willen aus Liebe zu Christus leidet«⁸.

Was not tut, ist eine neue Reflexion, die sich nicht einfach auf die Wiederholung von Begriffen beschränkt, die in einem andersartigen historischen Kontext erarbeitet wurden, sondern die eine vorurteilsfreie Abklärung des zeugnishaften Sterbens von so vielen Menschen erlaubt, die heute infolge eines aktiven Kampfes für die Gerechtigkeit und andere christliche Werte sterben. Mehr noch! Nach Rahner sollten sich »eine legitime ›politische Theologie‹ und eine Theologie der Befreiung dieser Begriffserweiterung annehmen. Sie hat eine sehr konkrete praktische Bedeutung für ein Christentum und eine Kirche, die ihrer Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sich bewußt sein wollen«⁹.

⁶ A.a.O. 175.

⁷ »Utpote si rem publicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliantur et in tali defensione mortem sustineat.« S. Thomas Aquinas, in IV Sent. dist. 49, q. 5, a. 3, qc. 2, ad 11.

⁸ »Patitur etiam propter Christum non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque iustitiae opere pro amore Christi.« Ders., in Ep. ad Rom., c. 8, lect. 7.

⁹ K. Rahner, a.a.O. 176.

3. Politische Gewalt und Bezeugung eines Glaubens, einer Hoffnung und einer Liebe mit politischer Dimension

Angesichts der bestehenden politischen Gewalt mußte das Christentum sein Engagement als eine sich aus dem Evangelium ergebende Forderung vor bestimmten sozialen Problemen überdenken. Das führte unter anderem zu einer Neubewertung der politischen Dimension, die die drei fundamentalen Haltungen in der Nachfolge Jesu – Glaube, Hoffnung und Liebe – haben sollen und müssen.

Es wurde klar, daß der Plan Gottes, um Geschichte zu werden, einer Reihe von Vermittlungen bedarf, die eine Analyse der Folgen von politischer Gewalt, wie Situationen der Unterdrückung, der Armut und der Ungerechtigkeit, geradezu erfordern, die es heute in einem großen Teil der Welt gibt und die den Werten und Forderungen des Evangeliums widersprechen. Die politische Dimension des Lebens manifestiert sich dann als eine für die Umwandlung der gesellschaftlichen Strukturen und deren Ausrichtung nach dem Plan Gottes notwendige Praxis. So erklären sich die Option für die Armen, die Wiederentdeckung der befreienden Kraft des Glaubens, die wesentliche Bedeutung des Handelns aus Liebe und die theologische Dimension des Kampfes für die Gerechtigkeit. In den partiellen Befreiungen wird, wenn auch in unvollkommener Form, die volle und endgültige Befreiung präsent, was allerdings auch bedeutet, daß das christliche Zeugnis auf das Martyrium hin offen sein muß. Die Gläubigen fühlen sich heute berufen, das Thema der Gerechtigkeit und der Armut in ihre Praxis und Reflexion zu integrieren, das bedeutet: die sozialen und politischen Implikationen einer tatkräftigen Liebe angesichts von Strukturen, die die Armen zertreten und eine institutionalisierte Gewalt schaffen, die Ethik eines revolutionären Engagements, die menschlichen Befreiungen und ihre Beziehung zur umfassenden Befreiung des Reiches Gottes und die Bedeutung der aktiven Gewaltlosigkeit; denn all das hat die Verfolgung und das Martyrium unzähliger Christen zur Folge gehabt.

Die drei Grundhaltungen des christlichen Lebens mit dem Attribut »politisch« zu versehen, mag willkürlich oder doch zumindest zweischneidig erscheinen. Das kommt daher, daß der Terminus *politisch* sehr negative Bedeutungsinhalte bekommen hat, wie totalitäre Macht, Korruption, Betrug und politisches Ränkespiel. Ihrer ursprünglichen Bedeutung nach ist mit Politik nichts anderes gemeint als die Organisation der Gesellschaft unter Beachtung der grundlegenden Werte der ganzen Gemeinschaft. »Sie muß die Gleichheit mit der Freiheit, die öffentliche Autorität mit der legitimen Autonomie und Mitbeteiligung von Personen und Gruppen, die nationale Souveränität mit dem Zusammenleben und der internationalen Solidarität in Einklang bringen. Sie definiert auch die Mittel und die Ethik der gesellschaftlichen Beziehungen. In diesem umfassenden Sinn betrifft die Politik die Kirche ... Es ist eine Form, den einzigen Gott zu verehren, indem die Welt ihres mythischen Charakters entkleidet wird und gleichzeitig ihm geweiht wird.«¹⁰

¹⁰ Puebla 521. (Deutsche Übersetzung in: Stimmen der Weltkirche, Nr. 8).

Diese Sicht von Politik hat klarer zu Tage treten lassen, was politische Gewalt ist und wie das Sicheinlassen auf sie als Grundbestandteil des Lebens als Christ betrachtet werden muß.

Ein *politisch ausgerichteter Glaube* führt zur Analyse der Realität im Licht von Gottes Heilsplan mit der Menschheit, um dieses Projekt Gottes aufzuzeigen und alles anzuzeigen, was sich ihm widersetzt. Weiterhin führt dieser Glaube zur Unterscheidung von Gottes Wirken in den Zeichen der Zeit und zur Aufdeckung der sündhaften gesellschaftlichen Zustände. Schließlich befähigt er zum Engagement zur Überwindung von allem, was der Würde der Söhne und Töchter Gottes und ihrem geschwisterlichen Umgang miteinander widerspricht, wie Christus das für die Menschen gewollt hat. Die Probleme und Konflikte, die es in der Gesellschaft aus dem Glaubensengagement zu bewältigen gibt, läutern sie und führen sie zur Fülle der Heiligkeit.

Die *politisch ausgerichtete Hoffnung* ist zu verstehen als vom Glauben getragener aktiver Einsatz bei der Suche nach der vorzeitigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf dem Weg über die Verteidigung der Würde des Menschen, als Kampf um die Freiheit und die Geschwisterlichkeit in der Welt. Die politisch ausgerichtete Hoffnung führt zum Bemühen, die institutionalisierte Gewalt abzuschaffen und in den Dingen und Situationen des Alltags, den Mitmenschen und in uns selbst die Samenkörner des Lebens und der Auferstehung zu entdecken. Auch die Erfahrung der eigenen Armut und Unzulänglichkeit und die sich nur langsam vollziehenden Veränderungen erfordern die Übung einer aktiven Hoffnung, die die Spannung von Geduld und Ausdauer aushält.

Die politische Dimension des christlichen Lebens drückt sich aber vor allem durch die Übung einer *politisch ausgerichteten Liebe* aus. Das Vorhandensein von allgemeiner Ungerechtigkeit und Unterdrückung hat notwendigerweise zur Einsicht einer Umorientierung der Menschen und einer Veränderung der Gesellschaft in Richtung auf das Reich Gottes geführt. Der Kampf für die Menschenrechte, die in vielen Gesellschaften unterdrückt werden, besonders in den Ländern der Dritten Welt, ist in dieser Sicht die vornehmste Aufgabe der Menschheit und von daher eine Forderung des Evangeliums. Der Christ ist aufgerufen, den gesamten Bereich menschlichen Lebens zu evangelisieren, einschließlich seiner politischen Dimension. Die Politik als Verteidigung der Menschenrechte, als Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden und Überwindung der institutionalisierten Gewalt ist Ausdruck eines Zusammenlebens in Miteinander und Mitbeteiligung.

Es ist wohl wahr, daß die christliche Tradition entsprechend den jeweiligen zeitlichen Umständen immer bemüht war, eine konkrete und tatkräftige Liebe zu üben; in der heutigen Welt jedoch, wo wir uns der Unterdrückungen im großen Stil bewußt geworden sind und wo es die in Not lebenden Nächsten in großen Massen gibt, ist die gesellschaftspolitische Dimension der christlichen Liebe deutlicher hervorgetreten und damit auch die Herausforderung eines *martyrialen Zeugnisses*. Dieses besteht dann im Bemühen, Unterdrückungsmechanismen zu verändern und sich

in die wirtschaftlichen, politischen, nationalen und internationalen Entscheidungsgremien einzumischen. Die Sozialenzykliken der letzten Päpste haben die Reflexion über diese neuen Merkmale der Nächstenliebe geleitet und angeregt¹¹. Das hat zur Überwindung einer ausschließlich privatistischen und individualistischen Sicht der Nächstenliebe beigetragen.

Die Liebe zum Nächsten besitzt eine historische Dimension, die sich in einem Handeln konkretisieren muß, wie es die sich verändernden Umstände erfordern. Heute sind neue Formen der Vermittlung vonnöten, die der christlichen Liebe eine solche Wirksamkeit verleihen, daß sie angesichts der Situationen von ständiger Gewalt und Unterdrückung bestehen kann. Selbst die bei Matthäus¹² aufgezählten Werke der Barmherzigkeit müssen aus einer sozialen Sicht heraus interpretiert werden. Dem Bedürftigen zu essen und zu trinken zu geben bedeutet mitzuhelfen, daß in der Gesellschaft Arbeitsplätze und Strukturen geschaffen werden, die es mit Hilfe einer angemessenen Entlohnung allen erlauben, die menschlichen Grundbedürfnisse zu befriedigen. Kranke zu besuchen verpflichtet, darauf hinzuarbeiten, daß niemand ohne Kranken- und Sozialversicherung leben muß. Sich um Gefangene zu kümmern muß zur Anzeige der Verletzungen der Menschenrechte, der Folter, der den Eingekerkerten angetanen Gewalt und der aus politischen Gründen willkürlich verhängten Verhaftungen führen.

Letzten Endes kann man angesichts der heutigen Situation den Mitmenschen und somit Gott nicht wirklich lieben, ohne sich der Förderung der Gerechtigkeit und dem Dienst an ihr zu verschreiben, und zwar auch im Bereich der Strukturen, um dadurch strukturelle Gewalt zu überwinden, auch wenn dieser Einsatz zu Verfolgung und Martyrium führt.

4. Gewalt und Martyrium bei Jesus

Jesus ist der Martyrer schlechthin. Er erlitt Verfolgung und Tod wegen seiner Treue zur Ankündigung des Reiches mit seinen Erfordernissen und wegen seiner Handlungsweise gegenüber den religiösen und weltlichen Machthabern seiner Zeit. Leben als Christ ist nichts anderes als Nachfolge Jesu in der Geschichte unter Berücksichtigung seiner Geschichtlichkeit. Diese radikale Nachfolge Christi kann unter Umständen zur Einbeziehung in das Geschick Jesu führen, auch in der Form von Verfolgung und gewaltsamem Tod, den er als sein Martyrium erlitt.

Die christologischen Entwürfe unserer Zeit haben Jesus wieder in sein historisches Umfeld gestellt und betrachten in diesem Licht die Nachfolge Jesu mit ihren Konsequenzen und Notwendigkeiten. Ein Schlüssel zur Interpretation der martyriales Zeugnisse von heute, der Opfer von Unterdrückung und Gewalt, ist gerade die Betrachtung des Martyriums Jesu

¹¹ Siehe z. B. *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 26.

¹² Vgl. Mt 25,31-46.

als historisches Geschehen und von da aus die Frage, was es heute bedeutet und impliziert, sein Jünger zu sein; es geht also darum, gleichsam die Erfahrung nachzuerleben, die Christus mit Gott, den Mitmenschen und der Welt gemacht hat, um davon ausgehend sein Werk fortzuführen in der Bereitschaft, das durchzumachen, was er durchmachte.

Wenn man von den Gegebenheiten der Gewalt und Unterdrückung ausgeht, die es heute in so umfassendem Ausmaß gibt, dann hebt die Annäherung an den historischen Jesus die befreienden Aspekte seiner Lehre und seines Lebens hervor. Er erscheint dann als der Befreier von aller Unterdrückung und Gewalt, wenn er das Reich als Frohe Botschaft von der Rettung ankündigt, Befreiung verheißt und deren endgültige Verwirklichung in kleinen befreienden Schritten vorwegnimmt, wie die Befreiung von der Sklaverei des Gesetzes (vgl. Mk 2,27), die Befreiung des Gottesbildes vom Gesetz (vgl. Lk 6,35), die Befreiung von jenen menschlichen Strukturen, die den Kern der Offenbarung – die Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. Lk 15,2; 10,25-37; Mt 6,1-18) – vernichten.

Jesus lebte nicht am Rand der gesellschaftspolitischen Probleme seiner Zeit, doch war er auch kein Guerillero, der sich gewaltsam gegen das etablierte System erhoben hätte und mit ihm kollidiert wäre. Im Licht des Evangeliums erscheint Jesus als einer, der in der Zeit und mit dem Ort, an dem er zu leben hatte, verwurzelt war. Die politischen und sozialen Spannungen im Palästina von damals sind der gesellschaftliche Rahmen, in dem sich sein Leben, seine Predigt und sein Wirken abspielten. Jesu Botschaft ist nicht einfach gesellschaftspolitischer Art; er verkündigt das Reich Gottes von einer religiös-pastoralen Warte aus, die jedoch große soziale Auswirkungen hat, da durch sie die zerstörerischen und diskriminierenden Machtstrukturen zerschlagen werden, und mit ihnen die Werte, die im Widerspruch zu den Werten des göttlichen Planes stehen.

Der als Martyrium erlittene Tod Jesu erscheint in diesem Zusammenhang als eine Folge seiner Botschaft und seines Verhaltens, das die gewaltsame Beseitigung durch diejenigen hervorruft, die in Staat und Religion die Macht innehaben. Er wird diffamiert, verfolgt und mit dem Tod bedroht, er hingegen begegnet diesen Herausforderungen mit einem aktiven Engagement. Er versucht, dem Vater, der ihn mit der Verkündigung des Reiches beauftragt hat, treu zu sein, ohne deswegen direkt den Tod zu suchen; dieser taucht vielmehr am Horizont seines Lebens in Verbindung mit der gewaltsamen Zurückweisung von seiten derer auf, die sich weigern, Gottes Forderungen anzunehmen, nachdem sie damit konfrontiert wurden; das heißt, sie weigern sich letztlich, das anzunehmen, was er verkündigt hat. So verleiht sein Martyrium, das in die Auferstehung mündet, jeglichem Leben, das aus Treue zum Vater und seinem Plan mit der Menschheit verloren wird, Sinn und Inhalt.

5. Martyrium und Nachfolge Jesu

Jesu Martyrium in dieser tiefen Verbindung mit seinem Leben und seiner Predigt zu sehen hilft, privatistische und spiritualisierende Visionen der Nachfolge zu überwinden. Nachfolge Jesu verwandelt sich dann vor allem in das Nachvollziehen der Erfahrung, die er gemacht hat, nämlich Gott als Vater zu erleben, mit seinen Schwestern und Brüdern in Beziehung zu leben und die Welt als Ort der Begegnung mit ihnen und mit Gott zu sehen.

Von einem solchen Fundament aus nimmt das Engagement des Christen notwendigerweise soziale Züge und eine soziale Praxis an, die ihren Ursprung im Glauben hat und dazu drängt, nach der Art Jesu, von der Solidarität mit den Ärmsten ausgehend, für die ganzheitliche Befreiung aller zu arbeiten. Das allerdings ist notwendigerweise Anlaß zu Konflikten, Unverständnis, Verfolgungen, ja gewaltsamem Sterben wie im Falle Jesu. Das bedeutet Nachfolge des Herrn bis zur letzten Konsequenz in seinem aus dem Glauben an die Werte des Reiches Gottes kommenden Engagement. Jesusnachfolge betrifft tatsächlich das ganze Leben des Menschen und erfordert Veränderung und Umkehr in allen Bereichen. Im religiösen Bereich bewirkt sie den Schritt von der Furcht vor Gott zur Liebe und zum Vertrauen auf ihn, von der Haltung der Sklaven zu der von Töchtern und Söhnen. Im wirtschaftlichen Bereich bewirkt sie den Schritt von der Raffgier zum Teilen, von der Abdrängung zur Gemeinschaft, vom Monopoldenken zum Teilen. Im gesellschaftlichen Bereich befähigt sie zur Überwindung der Angst vor den Mächtigen und zur Anzeige von Gewalt und Machtmißbrauch, zur Besiegung des Hasses durch die Liebe, zur Achtung vor den Schwachen anstelle ihrer Versorgung von oben herab. Im politischen Bereich schließlich zwingt sie zur Ausübung der Macht als eines Dienstes, um so Unterdrückung, Gewalt und Totalitarismus in Gleichheit und Geschwisterlichkeit zu vermeiden.

So erklärt es sich, daß Nachfolge Jesu mit all diesen Konsequenzen gerade in kulturell katholischen Ländern zum Martyrium führt und daß es innerhalb der Kirche nicht leicht fällt, dieses als solches anzuerkennen. Die Martyrer von heute sind wie ein Aufschrei, der das Gewaltpotential in einer Situation der sozialen Sünde in Ländern christlichen Glaubens und christlicher Tradition anprangert. Andererseits sind diese Martyrer der klarste und radikalste Ausdruck der Teilnahme am Leiden Jesu, ohne das es keine Nachfolge in Treue geben kann; zugleich sind sie ein unübersehbares Zeugnis, daß die Kirche die befreiende Sendung Jesu zwischen Licht und Dunkel fortsetzt.

Schluß

Das in diesem weiten Sinn verstandene martyriale Zeugnis ist in einer Welt der Gewalt ein wirkungsvolles und gewaltzerstörendes Mittel. Das Sich-einlassen auf eine gewaltlose Revolution in dem von uns dargelegten Sinn führt zum Gedanken, daß die Gewalt nötig ist, um der Gerechtigkeit zum

Triumph zu verhelfen. Es ist eine Proklamation der befreienden Kraft der Wahrheit, der Freiheit und der Geschwisterlichkeit, die obsiegen, ohne zu töten; mehr noch, die obsiegen, indem sie Verfolgung und Tod annehmen.

Die Martyrer von heute machen deutlich, welche sozialen Erfordernisse und Folgen das Reich Gottes hat, und daß die Werte des Evangeliums so sehr verunsichern können, daß sie eine Opposition gebären können, sogar unter Christen, wenn sich diese auf ein Christentum festgelegt haben, das der Realität enthoben ist und ohne Einwirkungen auf die Entwicklung und das Leben der Gesellschaft bleibt; dabei verfolgen und klagen sie jene als subversive Unruhestifter an, die die Botschaft des Evangeliums verkünden.

Martyrer ist jeder, der um Gottes oder Christi willen oder wegen seines sich auf den Glauben an Gott oder Christus gründenden Verhaltens einen gewaltsamen Tod erlitten hat, oder letztlich wegen dessen, was den wahren Inhalt des Wortes Gottes oder Christi ausmacht: der Wahrheit und Gerechtigkeit.

Inmitten dieser Anstrengungen, der Reflexion und der Suche, in einer Welt der Gewalt, die von einer ungerechten und unterdrückerischen Ordnung regiert wird, »muß man die gefährliche Erinnerung an die Martyrer von heute wachrufen, die die christliche Fruchtbarkeit unverzichtbar machen, auf die allein sich Jesus, der Herr, bezogen hat: ›Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht. Wer an seinem Leben hängt, verliert es, wer aber sein Leben in dieser Welt gering achtet, wird es bewahren bis ins ewige Leben‹ (Joh 12,24 f)«. ¹³

¹³ J. Hernández Pico, Das Martyrium heute in Lateinamerika: Ärgernis, Wahnsinn und Kraft Gottes, in: Concilium 19 (1983) 199-204 (203).

Aggressives Verhalten: Von seiner Rechtfertigung zu seiner Erklärung

Dieter Ulich

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Frage nach der Rolle und Verantwortung der Intellektuellen in einem Deutschland, das derzeit in hohem Maße von Fremdenhaß und Gewalt gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern geprägt ist. Wäre nicht zu erwarten, daß gerade in dieser Situation eine Vielzahl wissenschaftlich fundierter Erklärungen von Fremdenhaß und Gewalt angeboten und verbreitet werden? Leider ist genau das Gegenteil der Fall: Pseudoerklärungen dominieren das öffentliche Bewußtsein und lassen keinen Raum für wirkliche Aufklärung. Es gilt heute wieder einmal als schick, den Menschen von Natur aus für böse zu halten. Modernen Rattenfängern gleich ziehen Verhaltens- und Soziobiologen und deren Anhänger durch die Lande und künden von der bösen Natur des Menschen. Sie singen das Lied von der natürlichen Ungleichheit der Menschen und vom natürlichen Recht des Stärkeren.

Das Gespenst der »Instinktgemeinschaft« sei wieder auferstanden, meinte der Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Frühwald, in einer Rede an der Universität Regensburg. Wer hat es denn gerufen, dieses Gespenst? Haben wir es nicht selbst gerufen, weil wir uns wohler fühlen bei dem Gedanken, Gewalt und Ungleichheit seien fest in der menschlichen Natur verwurzelt anstatt Produkte unseres eigenen Tuns? Haben Verweise auf die menschliche Natur nicht immer dann Hochkonjunktur, wenn die Situation so schlimm ist, daß tatsächliche Veränderungen immer dringlicher werden, aber in Wirklichkeit niemand (von den politisch Verantwortlichen) diese Veränderungen will? Es ist in der Tat leichter, die Asylgesetzgebung zu ändern, als einer ganzen Nation beizubringen, daß Fremdheit nicht die Ursache, sondern die Folge von Ausgrenzung ist.

Nicht nur das tatsächliche Ausmaß an gewalttätigen Auseinandersetzungen ist für das Zusammenleben in einer Gesellschaft bedeutsam, sondern: Auch die Art und Weise, wie und was über aggressives Verhalten und seine Ursachen gedacht und was hiervon verbreitet wird, ist für menschliches Zusammenleben konstitutiv. Hier liegt die große Verantwortung derjenigen, die professionell über Bedingungen von Verhalten nachdenken und forschen oder dies zumindest tun sollten. Wissen über die tatsächlichen Ursachen aggressiven Verhaltens ist für jede Gesellschaft überlebensnotwendig. Die Erarbeitung und Verbreitung dieses Wissens schließen auch die Auseinandersetzung mit Pseudoerklärungen wie heute insbesondere dem darwinistischen Dogma von der angeborenen Bosheit des Menschen ein.

Aggression als biologischer Imperativ

Die biologische Rechtfertigung von Fremdenablehnung durch den sehr einflußreichen Publizisten und Verhaltensforscher Eibl-Eibesfeldt hat das Aggressionskonzept der »Humanethologen« und der Soziobiologie wieder stark ins öffentliche Bewußtsein gehoben.¹ Schon vor Jahrzehnten hatte Konrad Lorenz mit seinem Buch »Das sogenannte Böse« darwinistische Positionen populär gemacht.

Die Aggressionskonzepte der Humanethologen (Lorenz, Eibl-Eibesfeldt) und der Soziobiologen² unterscheiden sich nicht wesentlich und postulieren beide: Aggression ist ein universelles, notwendiges, unausweichliches menschliches Wesensmerkmal, dazu geschaffen, den Tüchtigen über die Untüchtigen und den »egoistischen Genen« (Wilson) der Erfolgreichen über die der Erfolglosen zum Durchbruch zu verhelfen. Bekanntlich begründeten Darwin und seine Anhänger die Evolution des Menschen vor allem aus einer Rivalität zwischen Menschengruppen, also aus Kampf und Krieg, aus dem die Tüchtigsten als Sieger hervorgehen und ihre Merkmale und Erfahrungen zur weiteren Entwicklung der Menschheit weitergeben.

Sowohl nach der Auffassung von Eibl-Eibesfeldt³ wie der Soziobiologen⁴ ist aggressives Verhalten evolutionär entstanden und genetisch verankert; kulturelle Überformungen wie z.B. Erziehung sind möglich, finden ihre Grenzen aber stets in der »Natur« des Menschen, d.h. in seiner genetischen Ausstattung. Wie alle gegenwärtig auszumachenden Wesensmerkmale des Menschen hat auch Aggression die Funktion (Aufgabe), die »Anpassung« zu ermöglichen und zu optimieren. Aggression existiert, weil sie sich im Laufe der Evolution als überlebensdienlich erwiesen hat; hätte sie dies nicht, gäbe es sie heute auch nicht. Hintergrund dieser Auffassung von Aggression ist das Konzept vom »Kampf ums Dasein« und der damit verbundene konstitutive Glaube an die natürliche Ungleichheit der Menschen und das natürliche Recht des Stärkeren.

Als Teilgebiete der Biologie untersuchen Verhaltens- und Soziobiologie angeborene (also z.B. neuronale) Grundlagen des Verhaltens, das sie als Instinktverhalten begreifen. Die Konzentration auf angeborene Grundlagen führte leider bei einigen, hier besonders relevanten Vertretern zu dem Fehlschluß, *alles* Verhalten, auch das des Menschen, sei genetisch fixiert

¹ Vgl. z. B. I. Eibl-Eibesfeldt, Die Angst vor den Menschen. Von den Wurzeln diskriminierenden Verhaltens. Süddeutsche Zeitung, 3./4. Juli 1982; Ders., Ist der Mensch paradiesfähig? In: Mut, 302, Oktober 1992, 53-66.

² Z.B. R. Dawkins, The selfish gene. New York 1976; M. Konner, The tangled wing. New York 1982; E.O. Wilson, Sociobiology: The new synthesis. Cambridge MA 1975.

³ Vgl. Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München 1970; Ders., Der vorprogrammierte Mensch. Wien 1973; Ders., Die Angst vor den Menschen. Von den Wurzeln diskriminierenden Verhaltens. Süddeutsche Zeitung, 3./4. Juli 1982.

⁴ Vgl. kritisch dazu R.C. Lewontin, S. Rose und L.J. Kamin, Die Gene sind es nicht ... München 1988; R.M. Lerner und A. von Eye, Sociobiology and human development: Arguments and evidence. In: Human Development 35, 1992, 12- 33.

und als Instinktverhalten zu verstehen – ungeachtet der Tatsache, daß instinktmäßig reguliertes Verhalten tatsächlich nur einen verschwindend geringen Anteil am menschlichen Verhalten ausmacht. Aus einer *Methode* wurde so unter der Hand eine *Theorie*, was nicht ganz selten ist in der Geschichte der Wissenschaften. Der »Als-ob«-Charakter der Analogieschlüsse von tierischem Verhalten auf menschliches Verhalten ging rasch verloren, dogmatische Erstarrungen waren die Folge. Die außerordentlich weitreichenden Aussagen über den Menschen wurden erkaufte mit pars-pro-toto-Fehlschlüssen, »teleologischen Irrtümern« (s.u.) und expostfacto-Spekulationen z.B. über die evolutionäre Entwicklung menschlicher Erlebnis- und Verhaltensweisen.

Wissenschaftshistorisch bedeuten Verhaltens- und Soziobiologie für die Psychologie einen Rückfall in den Reduktionismus: Psychisches wird nicht mit Psychischem, sondern mit Organismus-Variablen erklärt. Die Soziobiologie weitet den Anspruch, alles Verhalten aus genetischen und instinktmäßigen Grundlagen zu erklären, auch auf komplexeste soziale Verhaltensweisen und Gesellschaftsstrukturen aus. Gemeinsam sind dieser und allen verhaltensbiologischen Richtungen zwei darwinistische Grundpostulate: 1. Es besteht zwischen Mensch und Tier eine »evolutionäre Kontinuität«, was Rückschlüsse von Tieren auf Menschen erlaubt. 2. Alles Verhalten ist zweckdienlich, d.h. überlebensrelevant und adaptiv, d.h. auch: auf natürliche Weise »im Kampf ums Dasein« selektiert.

Eines der ältesten Argumente gegen den Analogieschluß Tier-Mensch lautet: Von Ähnlichkeiten im Phänotypus (also der Erscheinungsform eines Verhaltens) darf man nicht auf Ähnlichkeit oder gar Gleichheit im Genotypus (also der Entstehungsgeschichte einer Verhaltensweise) schließen. Wenn jemand um sein Haus einen Zaun zieht, seinen Nebenbuhler mit einem Bierkrug bedroht und seinen Hund auf Kirschendiebe hetzt, so kann man natürlich all dies als »Revierverhalten« bezeichnen und darauf verweisen, daß u.a. auch Buntbarsche derartiges Verhalten, d.h. Bewachen der Reviergrenzen, Abwehr eines Nebenbuhlers usw. zeigen. Daher sei auch das »Revierverhalten« des Menschen angeboren. Vor Gericht freilich würde der Hinweis auf den Buntbarsch dem Angeklagten wenig nützen, sondern vielmehr schallendes Gelächter auslösen. Warum nimmt man in der Wissenschaft derartige »Beweis«-Führung ernst?

Eines der Hauptanliegen von Verhaltensbiologie und Soziobiologie ist die biologische Rechtfertigung von Ungleichheit: zwischen Männern und Frauen, zwischen Starken und Schwachen, zwischen (durch Aggressivität) Erfolgreichen und Erfolglosen, zwischen Nichtbehinderten und Behinderten, zwischen Mitgliedern der eigenen Gruppe, Kultur, Rasse oder Nation und Nichtmitgliedern. Ungleichheit ist in der Natur des Menschen genetisch verankert, das Recht des Stärkeren ist also Ausdruck dieser natürlichen Ungleichheit. Ungleichheit rechtfertigt ihrerseits Chancenungleichheit und Ungleichheit der Behandlung. Aggression dient dazu, diese biologisch sinnvolle und benötigte Ungleichheit – nur die Tüchtigsten sollen ja ihre Gene weitergeben – aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen, wenn sie – wie z.B. durch die Integration »Fremder«⁵ – verloren-

geht. Aggression ist das Instrument, mit dem die Tüchtigen ihre überlegene genetische Ausstattung gegen die weniger Tüchtigen durchsetzen.

Obwohl diese Thesen entweder wissenschaftlich nicht überprüfbar bzw. gar nicht widerlegbar sind oder einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten und obwohl sie in ihren Implikationen und Konsequenzen dehumanisierend und antidemokratisch sind, erfreuen sie sich in der Öffentlichkeit und in den Alltagstheorien vieler Menschen einer außerordentlich hohen Akzeptanz und Beliebtheit. Darwinistische Dogmen sind offenbar immer noch fester Bestandteil unseres kulturellen Erbes, sie gehören zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten, die auch in unseren handlungsleitenden Alltagstheorien, z.B. über die Ursachen aggressiven Verhaltens, fest verankert sind. Diese Alltagstheorien setzen jedem Versuch einer wissenschaftlichen Aufklärung hartnäckigen Widerstand entgegen.

Erklärbar ist der »Erfolg« verhaltens- und soziobiologischer Behauptungen über aggressives Verhalten nicht aufgrund von Befunden (siehe dazu unten), sondern nur aufgrund der Fruchtbarkeit des Nährbodens, auf den diese Thesen fielen und fallen, also darwinistisch geprägter Alltagstheorien und auch rechtskonservativer politischer Überzeugungen und Strömungen. Dieses Gemisch erhält zusätzliche Wachstumsimpulse in gesellschaftlichen Krisenzeiten: Wann immer die Verhältnisse brutaler oder das Gewissen schlechter werden, beruft man sich gerne auf die »Natur« zur Rechtfertigung von Gewalt und Ungleichheit. So war es z.B. auch Anfang der 80er Jahre bei der ersten Welle von Gewalttätigkeiten gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern, als auch angesehene Medien massiv und gehäuft über angeblich wissenschaftliche Nachweise im Hinblick auf eine angeborene Fremdenablehnung berichteten.⁶ Seit Anfang der 90er Jahre haben wir dieselbe Parallellität von Fremdenhaß und biologischen Rechtfertigungsversuchen.

Diese Akzeptanz darwinistischer Dogmen ist um so erstaunlicher, als die wissenschaftlichen Unzulänglichkeiten, Denkfehler und methodischen Grundprobleme der Verhaltensbiologen und Soziobiologen so offenkundig und augenfällig sind, daß sie von jedem Proseminar-Studenten nach kurzer Einarbeitungszeit erkannt werden können. So geht z.B. Eibl-Eibesfeldt in seinen zahlreichen Arbeiten über Aggression mit keinem einzigen Wort auf die erfahrungswissenschaftliche humanwissenschaftliche Aggressionsforschung ein. Anstelle empirischer Belege regiert meist die schlichte Denknötwendigkeit: Da alles Verhalten aufgrund seiner Zweckmäßigkeit für Anpassung und Überleben existiert, braucht man weder die Existenz noch die »Adaptivität« des behaupteten Aggressionstriebes zu belegen. Zugrunde liegt hier die zirkelhafte Denkfigur des »teleologischen Irrtums«: Von behaupteten Zwecken schließt man auf Ursachen, von angeblicher Nützlichkeit schließt man auf ursächliche Entstehung. Warum-

⁵ Vgl. I. Eibl-Eibesfeldt, Die Angst vor den Menschen, a.a.O.

⁶ Vgl. G. Tsiakalos, Ausländerfeindlichkeit. Tatsachen und Erklärungsversuche. München 1983.

Fragen werden durch Wozu-Fragen ersetzt, Ursachen durch Zwecke. Das zu Beweisende, nämlich die Überlebensfunktion und »Adaptivität« von Aggression, ist damit schon als gegeben anzusehen (Selbst-Immunisierung der Theorie). In Wirklichkeit hat man natürlich mit der willkürlichen Behauptung eines Zweckes oder Nutzens einer Verhaltensweise überhaupt nicht erklärt, wie diese entstanden ist und ihre besondere Form gefunden hat.⁷

Wissenschaft verkommt zum Gesellschaftsspiel, bei dem gewinnt, wer für möglichst viele Verhaltensweisen irgendwelche Zweckdienlichkeiten erfindet. Wenn Sozio- und Verhaltensbiologen Verhalten erklären wollen, »erzählen sie ›Es-ist-halt-so-Geschichten«, und der Handelnde ist dabei die natürliche Selektion. Erfinderische Virtuosität ersetzt Prüfbarkeit als Kriterium der Akzeptanz.«⁸ Ähnlich argumentiert der Biologe Bertalanffy: »Wenn Selektion als ein axiomatisches A-Priori-Prinzip angenommen wird, ist es immer möglich, sich hilfsweise Hypothesen vorzustellen – tatsächlich unbewiesen und aufgrund ihres Wesens unbeweisbar, um sie auf irgendeinen gegebenen Fall anzuwenden ... Irgendeine adaptive Bedeutung kann immer konstruiert oder vorgestellt werden ... Ich glaube, daß eine Theorie, die so vage und so ungenügend belegbar und soweit entfernt ist von Kriterien, die ansonsten in ›harter‹ Wissenschaft angewandt werden, zu einem Dogma wurde und nur mit Hilfe soziologischer Entstehungsgründe erklärt werden kann.«⁹ Von Dunbar wird zugegeben: »Eine schlichte Feststellung, daß ›X die Fitness all derer erhöht, die dieses Verhalten zeigen«, erklärt gar nichts, sie ist strikt tautologisch, denn die Verbesserung der Fitness ist ja das, was jede soziobiologische Erklärung implizit annimmt.«¹⁰

Im übrigen besteht unter Genforschern heute weitgehend Einigkeit darüber, daß Genabschnitte der DNS nur als passive Vorlage für die Zusammensetzung von Proteinen dienen; Gene produzieren keinerlei direkte und vorhersagbare strukturelle oder funktionale Merkmale oder gar Verhaltensweisen eines Organismus. Das Zusammenwirken der schätzungsweise 100.000 Gene mit 100.000 Eiweißstoffen ist viel zu komplex und wohl auch auf Dauer zu undurchschaubar, um daraus den Einfluß der Gene auf Verhalten, d.h. deren jeweiligen Anteil, auch nur abschätzen zu können. Darüber hinaus sind die beliebten Erblichkeitsschätzungen der

⁷ Vgl. zur Kritik dieses »funktionalistischen« Denkens D. Ulich, *Das Gefühl. Eine Einführung in die Emotionspsychologie*. 2. Aufl., München 1989, 125-138.

⁸ Vgl. S.J. Gould, *Sociobiology and the theory of natural selection*. In: G.W. Barlow und J. Silverberg (Eds.), *Sociobiology: Beyond nature/nurture*. Boulder CO 1980, 258. Zitiert nach R.M. Lerner und A. von Eye, *Sociobiology and human development: Arguments and evidence*. In: *Human Development* 35, 1992, 12-33.

⁹ L. von Bertalanffy, *Chance or law*. In: A. Koestler (Ed.), *Beyond reductionism*. London 1969, 11. Zitiert nach R.M. Lerner und A. von Eye a.a.O.

¹⁰ R.I.M. Dunbar, *Sociobiological explanations and the evolution of ethnocentrism*. In: V. Reynolds, V. Falger und I. Vine (Eds.), *The sociobiology of ethnocentrism*. London 1987, 50.

Verhaltensbiologen mit gravierenden Denkfehlern belastet.¹¹ Verhalten und Erleben sind u.a. auch an bestimmte somatische Voraussetzungen gebunden; diese können Inhalt und Richtung von Erleben und Verhalten jedoch grundsätzlich weder vorhersagen noch erklären – so wenig, wie ein Klavier die »Ursache« der Melodie sein kann, die auf ihm gespielt wird, oder mein Auto die »Ursache« dafür wäre, daß ich nach Italien fahre. Eine weitere Analogie: Wer die hardware eines Computers beschreibt, hat damit noch gar nichts ausgesagt über die Programme, die Daten und den output, also die Inhalte, die mit dieser Maschine bearbeitet und produziert werden können.

Indem die Soziobiologie die einzelne Person zur bloßen Durchgangsstation ihrer »egoistischen Gene« erklärt – nach dem Motto: »Du bist nichts, Deine Art (Gattung Mensch) ist alles« –, entpersönlicht sie den Menschen. Indem sie den Menschen aufs Tier bringt, auf einen maschinengleich funktionierenden Automaten reduziert, betreibt sie Dehumanisierung: Sie nimmt dem Menschen seine Geschichte und seine Fähigkeit, aus seiner Geschichte zu lernen und Errungenschaften zur Vermenschlichung zu nutzen.

Die biologische Rechtfertigung von Fremdenablehnung

Gewalttaten gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern sind gegenwärtig in Deutschland besorgniserregende Formen aggressiven Verhaltens. Verhaltens- und Soziobiologen sehen auch in der Abwehr von »Fremden« eine – biologisch sinnvolle, genetisch verankerte – Form von Aggression. Fremdenfeindlichkeit erwachse aus der Natur des Menschen und sichere die biologisch notwendige Homogenität der Gruppe. Wie andere Formen der Aggression habe die Fremdenablehnung arterhaltende Funktion; es gibt fließende Übergänge zwischen der ebenfalls angeborenen Xenophobie (Fremdenfurcht) und der aktiven Ablehnung von Fremden und Aggression gegen Fremde – wobei freilich nirgendwo geklärt wird, was oder wer eigentlich »fremd« ist.¹²

Am 3. Juli 1982 beschwört in der Süddeutschen Zeitung der publizistisch außerordentlich einflußreiche Verhaltensbiologe Eibl-Eibesfeldt die Apokalypse: Wenn wir bei der Gestaltung menschlichen Zusammenlebens die Natur des Menschen außer acht lassen, kommt es zu Chaos und Untergang. »Wir haben mit gewissen Reaktionsnormen des Menschen zu rechnen, die aus seiner Natur erwachsen.« Als menschliche »Universalien« gehörten hierzu vor allem eine angeborene Fremdenfurcht und eine angeborene Bereitschaft zur Aggression gegen Fremde, gegen abweichendes Verhalten schlechthin und auch gegen andere Gruppen. »Menschen schließen sich in Gruppen gegeneinander ab«, und zwar »in Kontrastbe-

¹¹ Vgl. zum Ganzen R.M. Lerner und A. von Eye, a.a.O.; R.C. Lewontin, S. Rose und L.J. Kamin, Die Gene sind es nicht... München 1988.

¹² Vgl. dazu D. Ulich, Wie entsteht Fremdenhaß. Vortrag gehalten an der Universität Augsburg 1993.

tonung«. Sie hätten ihr eigenes Territorium, das sie gegen Eindringlinge verteidigen. Wichtigstes Ziel sei die Erhaltung der Homogenität der Gruppe. Abwehrreaktionen bei abweichendem Verhalten seien gruppen- und arterhaltend.

Betrachten wir nun die »wissenschaftlichen« Grundlagen der Aussagen von Eibl-Eibesfeldt, der im Oktober 1992 seine Thesen mit derselben Stoßrichtung noch einmal publiziert hat, im Frühjahr 1993 auch noch einmal in der Süddeutschen Zeitung. Grundlage der Argumentation ist in allen Arbeiten des Autors das Evolutionsverständnis des 19. Jahrhunderts, das vermutlich auch fester Bestandteil der Alltagstheorien vieler Menschen in modernen Gesellschaften ist.

Heute wissen wir mit ziemlicher Sicherheit, daß Darwin eine falsche Spur gelegt hat.¹³ Wir sind vermutlich nicht die »Erben von Siegern«, die Weiterentwicklung ging nicht auf Kosten Schwächerer, die Evolution hat sich auf sehr viel friedlichere Weise vollzogen. Archäologische und anthropologische Befunde lassen nämlich vermuten, daß die frühen Menschen in guter Nachbarschaft miteinander gelebt, daß sie Handel miteinander getrieben, daß sie Vereinbarungen getroffen und Partnerschaften geschlossen haben: man besuchte sich gegenseitig, man tauschte Geschenke aus. Wohl gab es auch Streit und gelegentliche Rachezüge, aber es gibt keine Anzeichen für systematische Vertreibungs- und Ausrottungskampagnen zwischen Menschengruppen. Dies hätte auch wenig Sinn gehabt, denn die Welt unserer Vorfahren bis vor etwa 10.000 Jahren war eine ziemlich menschenleere Welt, in der es Nahrung im Überfluß gab. Es standen auch genügend Territorien offen, um bei Reibereien eine problemlose Abwanderung zu gestatten.

Offenbar ist die Theorie vom Überlebensvorteil durch Aggression nicht haltbar. Wie sieht es nun mit den weiteren empirischen Grundlagen der Auffassungen von Eibl-Eibesfeldt aus? Nicht einmal die verhaltensbiologische Tierforschung liefert Belege für die Thesen von Eibl-Eibesfeldt.¹⁴ In Studien mit ganz verschiedenen Tierarten, einschließlich Primaten, konnte nicht festgestellt werden, daß es eine universelle Scheu vor Gruppenfremden gibt, daß es eine universelle Ablehnung und Aggressivität gegenüber Außenseitern oder daß es universelle Feindschaften zwischen Gruppen von Tieren gibt. Im Gegenteil: Es konnte Fürsorgeverhalten gegenüber behinderten Tieren beobachtet werden sowie eine Offenheit von Gruppen, Wechsel von Gruppen, Überlappungen von Territorien, gegenseitige »Besuche«. Gruppen ignorieren sich bei Begegnungen häufig, sie tolerieren sich auch, es gibt auch gegenseitiges Interesse und Anziehung bei Begegnungen unter »Fremden«. Furcht vor Gruppenfremden und Aggressionen kommen zwar vor, sind aber weder üblich noch universell.

Zur angeblichen spontanen Fremdenfurcht kleiner Kinder, für Eibl-Eibesfeldt ebenfalls ein Beleg für die biologische Determiniertheit von

¹³ Vgl. z.B. J. Herbig, Im Anfang war das Wort. Die Evolution des Menschlichen. München 1984.

¹⁴ Vgl. dazu G. Tsiakalos, Ablehnung von Fremden und Außenseitern. In: Unterricht Biologie 6, 72/73, 49-58.

Fremdenfeindlichkeit, sieht der Forschungsstand so aus: Auf Unbekanntes und Unbekannte reagieren Kinder normalerweise mit Neugier und Zuwendung. Sie erschrecken keineswegs immer vor einem Fremden, sie bemerken dessen Andersartigkeit oft gar nicht. Kinder geben auch unbekanntem Personen spontan Zuwendung und Geschenke. Nachdem ein Kind einmal über eine entsprechende Differenzierungsfähigkeit verfügt, *lernt* es Vertrauen und Mißtrauen gegenüber anderen Menschen. Keine negativen Reaktionen des Kindes treten auf, wenn eine anwesende erwachsene Bezugsperson mit dem Fremden freundlich umgeht, wenn nicht auch der Ort der Begegnung dem Kind gänzlich unvertraut ist, wenn sich der Fremde freundlich und nicht zu aufdringlich verhält, wenn das Kind über eine gewisse Bindungssicherheit verfügt, d.h. sich geborgen fühlt, und wenn es nicht ohnehin schon in schlechter Stimmung ist.

Der Biologe Hubert Markl, vormaliger Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, nennt Auffassungen wie die von Eibl-Eibesfeldt »gefährliche Vorstellungen«, die fälschlicherweise suggerierten, »die Menschen könnten nur unter ihresgleichen glücklich sein«, also in einer bestimmten »Abstammungs- alias Blutgemeinschaft«. Diese »Pferdezüchterperspektive« sei ein »Rückfall in den Tribalismus«, eine »einfältige Flucht aus der sozialen Vielfalt ... in die Einfachheit sprachlicher, nationaler oder rassischer Reinheit, die Identität allein in der Selbstgleichheit sucht«¹⁵. Für den CDU-Politiker Heiner Geißler steht außer Frage, daß die Auffassungen von Eibl-Eibesfeldt »Munition für die Rechtsradikalen«¹⁶ sind. Auf Parallelen zur nationalsozialistischen Ideologie und Rassenlehre wies neben Heiner Geißler schon 1982 Claus Heinrich Meyer hin, der den damaligen Aufsatz von Eibl-Eibesfeldt einen Beitrag zur Volksfeindideologie¹⁷ nannte. Bleibt nur noch zu klären, warum dieser Mann heute einer der meistgefragten »Experten« für Fremdenhaß ist!

Verhaltensbiologische Pseudo-Erklärungen aggressiven Verhaltens tragen leider dazu bei, Fremdenhaß und Gewalttätigkeiten gegen »Fremde« doch noch in den Erwartungshorizont gesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten zu integrieren (die Soziologie nennt diesen Vorgang »Normalisierung«) und damit der Gewalt das Beunruhigende und Unverständliche zu nehmen. Damit zugleich lenken die Hinweise auf die »Natur« des Menschen von tatsächlichen Ursachen und von Verantwortung ab; wissenschaftliche Ursachenforschung wird behindert, Experten werden kaum gefragt, Fremdenablehnung wird mindestens indirekt gerechtfertigt, der bequemen Beseitigung nur einzelner Symptome (z.B. durch Verschärfung des Jugendstrafrechts) wird Vorschub geleistet.

Angesichts des verheerenden Schadens, den Sozio- und Verhaltensbiologen mit ihren Extrapolationen aus dem Tierreich angerichtet haben,

¹⁵ »Biologisch begründete Xenophobie«: Eine halbe Wahrheit, die zu ganzen Irrtümern führt. Das mißbrauchte Wirgefüh. In: Die ZEIT, Nr. 7, 11.2.1994, 40.

¹⁶ H. Geißler, Wenn die Fahne fliegt, ist der Verstand in der Trompete. In: Süddeutsche Zeitung, 10./11. Juli 1993.

¹⁷ Der Haß auf das Fremde. Anmerkungen zum zeitgeschichtlichen Hintergrund der Ausländerfeindlichkeit. Süddeutsche Zeitung, 17./18. Juli 1982.

möchte man ausrufen: Wären sie doch nur bei ihren Ameisen und Graugänsen geblieben! Doch geben wir nun der Wissenschaft eine Chance, der Erfahrungswissenschaft vom aggressiven Verhalten.

Gibt es einen Aggressionstrieb?

Im Vergleich zu den wenig begründeten Thesen der Darwinisten liefert die humanwissenschaftliche empirische Forschung fundierte Erkenntnisse darüber, wie individuelle Aggressionsbereitschaft entsteht. Es liegt an uns, dieses Wissen zur Erklärung von Gewalt, auch z.B. von Gewalttätigkeiten gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern, zu nutzen. Der Begriff »Aggression« meint in der empirischen Forschung freilich etwas ganz anderes als in der Verhaltensbiologie. »Wo immer ein Leiden und Sterben von Menschen bewußt angestrebt oder in Kauf genommen wird, können wir von Aggression sprechen – unabhängig von der erschlossenen Motivation und damit von der Wertung.«¹⁸ Aggression ist Verhalten, und zwar eine Handlung, mit der eine Person einer anderen Person gezielt Schaden, d.h. seelischen oder körperlichen Schmerz zufügt (ähnliches gilt für Gewalt gegen Sachen). Dieser Begriff impliziert: eine Abweichung von Normen, Urheberchaft und Verantwortung, Intentionalität. Schon der Versuch, jemandem zu schaden, hat als Aggression zu gelten, unabhängig vom »Erfolg«.¹⁹

Aggressives Verhalten findet meist in Beziehungen, in gegebenen Interaktionsverhältnissen statt: Es ging etwas voraus, es folgt etwas nach, und dies alles geschieht innerhalb von Strukturen. Diese Strukturen können ihrerseits Gewaltverhältnisse sein, indem sie Handlungsalternativen und Entwicklungschancen begrenzen und beeinträchtigen. In Herrschaftsstrukturen (z.B. in einer Institution oder in einer Ehe) ist Macht zur Struktur, zum Verhältnis »geronnen«, scheinbar unsichtbar geworden, weil erstarrt.²⁰ Auf einer ähnlichen Abstraktionsebene liegt der Begriff der »strukturellen Gewalt« (Galtung), der die Einschränkung von Handlungsalternativen und Entwicklungschancen mittels anonymer, auf personale Urheber nicht mehr rückführbarer struktureller Gegebenheiten in einer Gesellschaft meint. Beispiel: In der Nähe von Atomkraftwerken treten gehäuft bestimmte Krebsformen bei Kindern auf.

Die genannte Aggressionsauffassung ist schwer vereinbar mit der Annahme eines Aggressionstriebes. Daher muß diese Triebbannahme zunächst fundiert zurückgewiesen werden, wenn man Aggressionen im Bereich von Intentionen, Beziehungen und sozialen Strukturen ansiedeln und erforschen will.²¹ Auch in der Psychologie ist der Triebbegriff durchaus sinn-

¹⁸ H. Selg, U. Mees und D. Berg, *Psychologie der Aggressivität*. Göttingen 1988, 16.

¹⁹ Vgl. zum Ganzen das ausgezeichnete Buch von H.-P. Nolting, *Lernfall Aggression*. Reinbek 1987.

²⁰ Vgl. die entsprechenden begrifflichen Unterscheidungen von Max Weber.

²¹ Das Folgende nach H.-P. Nolting a.a.O., 55 ff.

voll anwendbar auf bestimmte biologische (d.h. für die Lebenserhaltung notwendige) Bedürfnisse wie z.B. Hunger oder Schlaf. Diese Bedürfnisse treten spontan, d.h. nicht reaktiv auf, sie bauen sich spontan auf und kehren zyklisch, d.h. periodisch wieder, und es lassen sich angeborene Grundlagen nachweisen. Alle diese Merkmale wurden für aggressives Verhalten *nicht* gefunden. »Zwar gibt es im Gehirn aggressionsaktivierende Zentren, doch die sind auf Reizung angewiesen«²². Die Zahl der Triebe, die man im Laufe der Zeit insgesamt angenommen hat, schwankt zwischen 1 und 5684! Zu einer kleinen Zahl kommt man durch bestimmte Abstraktionsleistungen; so kann man z.B. Hunger, Durst, Schlaf und Sexualität zu einem »Selbsterhaltungstrieb« zusammenfassen. Häufig liegt der Annahme eines Triebes auch eine Verwechslung von einerseits Motiv oder Bedürfnis und andererseits einer sozialen Norm zugrunde. »Wo z.B. Frauen und Männern unterschiedliche Rechte eingeräumt werden, kann leicht der Glaube verbreitet sein, daß die Frau von Natur aus monogam, der Mann aber polygam veranlagt sei«²³ – ein Lieblingsthema der (männlichen) Soziobiologen!

Da die Annahme eines Triebes grundsätzlich nicht widerlegt werden kann – dessen Abwesenheit kann man nicht nachweisen –, trägt jede Triebannahme die Tendenz zur Selbstimmunisierung in sich und führt darüber hinaus leicht zu Scheinerklärungen. Man kann mühelos für alle Verhaltensweisen einen »Trieb« heranziehen und die Verhaltensweisen damit »erklären«: das Spielen mit einem Spieltrieb, Aggressionen mit einem Aggressionstrieb, das Häuserbauen mit einem Hausbautrieb, das Begrüßen mit einem Begrüßungstrieb, das Bierdeckelsammeln mit ... usw. Wir hängen einfach ein Wort dran, das Wort Trieb, wir belegen etwas mit einem Namen und behaupten, der Name sei die Ursache. Heraus kommen dann Scheinerklärungen: Wir erklären etwas mit sich selbst (vgl. oben die »Es-ist-halt-so-Geschichten« der Soziobiologen: Es ist so, wie es ist, weil es so ist.).

Aus den genannten Gründen besagt auch die universelle Verbreitung einer Verhaltensweise nichts über deren triebhafte Verankerung. Ich folge hier Nolting: Welche Gemeinsamkeiten es hier auch immer geben mag, weit gravierender und interessanter sind die großen Unterschiede zwischen Kulturen und Individuen, die zeigen, daß aggressives Verhalten keineswegs sein muß und daß man aggressives Verhalten auch beeinflussen und vermindern bzw. seiner Entstehung auch wirkungsvoll vorbeugen kann. Die meisten Autoren, darunter auch Biologen, Anthropologen und Psychoanalytiker, sind sich in der Ablehnung eines Aggressionstriebes einig. Unterstützend wirken hier auch empirische Studien, die zweifelsfrei nachgewiesen haben, daß das sog. »Abreagieren« aggressive Potentiale keineswegs senkt, sondern vielmehr erhöht.²⁴

²² A.a.O., 56.

²³ A.a.O., 55.

²⁴ A.a.O., 175-193.

Aggressives Verhalten wird gelernt

Die wichtigste Erkenntnis aus jahrzehntelanger empirischer Aggressionsforschung lautet: Aggressives Verhalten *ist* aus empirisch feststellbaren Bedingungskonstellationen *erklärbar*. Zum Verständnis von Aggressionen sind wir also grundsätzlich *nicht* auf Spekulationen über die Geschichte der Gattung Mensch (Phylogenese) angewiesen – die Bedürfnisse, Gefühle und Motive unserer frühesten Vorfahren haben ja auch keine fossilen Rückstände hinterlassen, wie sollen wir daher wissen können, worüber *sie* sich geärgert haben, worauf *sie* wütend waren. Über das Wesen des Menschen strebt die Psychologie, im Gegensatz zur Anthropologie, auch keine Aussagen an. Die Psychologie will das Erleben und Verhalten von Personen aus Bedingungskonstellationen erklären, in denen sozialstrukturelle, Umwelt-, interpersonale und persönlichkeitspezifische Faktoren zusammenwirken, wobei sich Querschnittsanalysen auf die Aktualgenese aggressiven Verhaltens und Längsschnittanalysen sich auf die Entwicklung (Ontogenese) individueller Aggressionsbereitschaften (Aggressivität) richten.

Die in der Aktualgenese wirksamen Faktoren sind z.B. bei Nolting gut zusammengefaßt.²⁵ Im Hinblick auf die Ontogenese besteht heute in der Forschung weitgehend Übereinstimmung darüber, daß aggressives Verhalten in seinen wesentlichen Bestandteilen *gelernt* wird, also Theorien des Lernens ein besonders hoher Erklärungswert zukommt.²⁶ Lernen wäre freilich ohne bestimmte angeborene Voraussetzungen nicht möglich:

»Für Aggression gibt es, wie für jedes Verhalten, letztlich auch *angeborene Grundlagen*. Zu ihnen gehört zwar keine spontan fließende Triebquelle, wohl aber sicherlich

- eine körperlich-affektive Aktivierung bei aversiven Ereignissen, vielleicht auch eine spezifische Ärger-Aktivierung bei bestimmten Anlässen;
- einige elementare motorische Fähigkeiten, die schon bei der Geburt vorhanden sind oder sich aufgrund genetisch programmierter Reifungsvorgänge entwickeln (schreien, treten, stoßen usw.);
- die Fähigkeit des Organismus zum Lernen.

Ohne solche angeborenen Grundlagen könnte kein Mensch aggressive Dispositionen entwickeln. Doch heißt dies natürlich nicht, daß »die Aggression« angeboren ist – so wenig wie etwa Tanzen und Radfahren als angeboren gelten könnten, weil der aufrechte Gang hierfür eine angeborene Grundlage bildet«²⁷.

Nolting hebt folgende Funktionen des *Lernens* auf dem Wege von den genannten angeborenen Grundlagen zur Entwicklung aggressiver Verhaltensbereitschaften und aggressiven Verhaltens hervor:

²⁵ A.a.O., 136 ff.

²⁶ Vgl. H.-P. Nolting, a.a.O.

²⁷ A.a.O., 150 f.

- »– Daß das heftige und gegebenenfalls schädigende Verhalten sich von seiner affektiven Grundlage lösen und allmählich zu einem gezielt und abgestumpft einsetzbaren Instrument werden kann,
- daß der Schmerz des anderen einen Befriedigungswert erlangen und das Selbstwertgefühl erhöhen kann,
- ob und inwieweit aggressives oder aber alternatives Verhalten (Rückzug, konstruktives Bemühen usw.) bei einem Menschen stabilisiert und ausgeweitet oder abgebaut wird,
- welche Formen der Aggression man entwickelt und beherrscht,
- bei welchen Anlässen, für welche Ziele und gegen welche Menschen man sie einsetzt.«²⁸

Die entscheidenden inhaltlichen Bestimmungsmerkmale individuellen (und kollektiven) aggressiven Verhaltens unterliegen also Lernprozessen, wobei als Lernmechanismen in Frage kommen: das Signallernen, das Lernen am Erfolg, das Lernen durch Beobachtung und Nachahmung (Lernen am Modell).

Signallernen: Mit Aussprüchen wie »Mit schmutzigen Niggerkindern spielt man nicht« oder »Diese verdammten Ausländer nehmen uns unsere Wohnungen weg« verleihen Erwachsene bestimmten Worten eine negative emotionale Bedeutung. Begriffe wie »Ausländer« werden so schon sehr früh mit negativen Gefühlsreaktionen, Antipathie und Ablehnung gekoppelt. Aufgrund *unwillkürlichen*, beiläufigen Lernens – man könnte hier auch von »semantischer Konditionierung« sprechen – erwerben Kinder negative Einstellungen völlig unabhängig von tatsächlichem Kontakt mit hier lebenden Menschen aus anderen Ländern.

Lernen am Erfolg: In einem Sandkasten wollen zwei Kinder dasselbe Spielzeug haben, ziehen daran, ein Kind bekommt das Spielzeug. Der Aufbau einer (instrumentellen) Aggressionsbereitschaft könnte so aussehen: 1. Zufällige Verwendung einer Verhaltensweise, oder auch als Nachahmung; 2. Spielerisches Erproben, Durchsetzung als Ziel, Schmerzzufügung noch nicht als gerichtete Absicht, aggressive Bedeutung kann jedoch schon erkannt werden. Hier Gelegenheit für die Einübung alternativer Verhaltensweisen (z.B. Verhandeln, abwechselnd das Spielzeug benutzen, Verzicht, alternative Beschäftigung finden). 3. Gezielter Einsatz aggressiver Verhaltensweisen, gezieltes Schmerzzufügen (hier: um etwas zu erreichen, Schmerzzufügen nicht als Selbstzweck). Umlernen schon schwieriger. 4. Automatisierter Einsatz aggressiver Verhaltensweisen, hohe aggressive »Gewohnheitsstärke«, gleichzeitig Schrumpfung des Repertoires an alternativen Verhaltensweisen; Überlegung und Kalkül spielen untergeordnete Rolle.²⁹

Lernen am Modell: Erwachsene mit Vorbildfunktion, die sich selbst aggressiv verhalten, regen oft aufgrund des »Erfolges«, den sie haben, Kinder zur Nachahmung an. Die aggressive Bestrafung von Kindern kann ei-

²⁸ A.a.O., 153 f.

²⁹ Vgl. zum Ganzen auch H. Selg, U. Mees und D. Berg, a.a.O.

nen »Bumerang-Effekt« haben³⁰: Die Kinder, am eigenen Leib den »Erfolg« der Prügel erfahrend, wenden diese »effiziente« Methode außerhalb der Familie z.B. gegenüber Gleichaltrigen an. Die Forschung untersucht hier z.B. die Bedingungen, unter denen Erwachsene, auch Figuren in den Medien, als Modell wirken können, und unter welchen Umständen welche Kinder – in Ermangelung alternativer Modelle – z.B. für Gewaltdarstellungen in den Medien anfällig sind. Wie Erwachsene mit ihrer Macht umgehen, ist in jedem Falle bedeutsam für die Entwicklung der Beziehungskonzepte und des Sozialverhaltens der von ihnen abhängigen Kinder und Jugendlichen.

Entwicklungsbedingungen aggressiven Verhaltens und Möglichkeiten der Vorbeugung

Die Bedingungen, unter denen Kinder im Laufe ihrer individuellen Entwicklung aggressive Verhaltensbereitschaften ausbilden, sind recht gut erforscht.³¹ Im Vordergrund stehen dabei Untersuchungen über die Auswirkungen bestimmter familialer Sozialisationsfaktoren. Ein dominanter Befund ist dabei: »Gewalt erzeugt Gewalt« – natürlich nur unter zusätzlichen Bedingungen.

In einer Vielzahl von Studien in unterschiedlichen Ländern wurde immer wieder gefunden, daß Aggressionsbereitschaft, also die Bereitschaft, anderen absichtlich zu schaden, vor allem durch eine strenge, bestrafende, auch körperlich züchtigende Erziehung hervorgerufen wird. Bestrafende Eltern wirken häufig als Verhaltensmodelle; die Kinder lernen Bestrafung als effiziente, aggressive Durchsetzungsform kennen und übernehmen sie für sich selbst. Hinzu kommen als Ursachen: mangelnde Wärme und Geborgenheit, Unterdrückung emotionaler Äußerungen der Kinder, Übergehen von Schmerz und Ängsten der Kinder, direkte oder indirekte Belohnung aggressiver Durchsetzungsversuche, häufige elterliche Konflikte, die mit Gewalt ausgetragen bzw. beendet werden, der Verzicht auf Erklärungen und Begründungen in der Erziehung. Aus diesen Befunden ergeben sich auch Schlüsse im Hinblick darauf, wie man der Entstehung von Aggressionsbereitschaft vorbeugen kann, nämlich indem man Kindern ausreichend Wärme, Geborgenheit und Sicherheit gibt, indem man auf ihre Notsignale und Bedürfnisse sensibel eingeht, ohne alle Forderungen erfüllen zu müssen, indem man Gefühlsregungen nicht unterbindet, indem man prosoziales Verhalten vormacht und belohnt, indem man Kinder da-

³⁰ Vgl. auch H.-P. Nolting, a.a.O.

³¹ Vgl. H. Selg, U. Mees und D. Berg, a.a.O., 47-115; U. Schmidt-Denter, Soziale Entwicklung. München 1988; R.D. Parke und R.G. Slaby, The development of aggression. In: P.H. Mussen (Ed.), Handbook of child psychology. Vol. IV. New York 1983, 547-641; H.-D. Schwind und M. Winter (Hrsg.), Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Bd. II. Berlin 1990; D. Olweus, Familial and temperamental determinants of aggressive behavior in adolescent boys: A causal analysis. In: Developmental Psychology 16, 1980, 644-660.

zu anregt, sich in andere hineinzuversetzen, die Perspektive anderer zu übernehmen.

Nur wer in seiner Kindheit selbst erfahren hat, als Mensch in seinem Sein akzeptiert und wertgeschätzt zu werden, wer erfahren hat, daß emotionale Bedürfnisse und Äußerungen ernst genommen werden und man geliebt wird, kann sich selbst lieben und akzeptieren. Dies ist eine entscheidende Voraussetzung dafür, anderen nicht mit Gleichgültigkeit, Feindseligkeit oder Verachtung zu begegnen. Die negativen Auswirkungen verstärken sich noch, wenn eine Erziehung, die wenig Wärme gibt und viel Gehorsam fordert, auch noch gesellschaftlich und individuell als »normal« akzeptiert wird, wenn sie also nicht in Frage gestellt und nicht gegen sie rebelliert wird.

Wenn Kinder geachtet und nicht mißhandelt werden, können sie schon im Alter von ein bis zwei Jahren Mitgefühl entwickeln und zeigen.³² Dies gilt auch, wenn die Familien sich in sozialmateriellen Notlagen befinden. Auf die Gefühle und Nöte anderer, auf Signale des Unwohlseins und Schmerzes reagieren schon sehr kleine Kinder mit Betroffenheit und Anteilnahme. Auch erste Formen tatsächlicher Hilfeleistung kommen vor: Kinder berühren und tätscheln die notleidende Person, später überlegen sie, wie man helfen könnte, holen Hilfe, versuchen, die Notlage zu beheben, verteidigen bei Angriffen das Opfer. Hilfeleistungen erstrecken sich auch auf ganz unbekannte Personen. Freilich zeigen sich schon früh auch Unterschiede zwischen den Kindern, die u.a. in der unterschiedlichen Geborgenheit und Bindungssicherheit der Kinder begründet sind.

Die Entwicklung von Mitgefühl und prosozialem Verhalten hängt ebenso wie Aggressionsbereitschaft vom elterlichen Erziehungsverhalten ab. Eine Sensibilität für die Gefühle anderer entwickelt ein Kind am ehesten dann, wenn seine eigenen Emotionen akzeptiert werden und wenn die Eltern die Perspektivenübernahme vormachen, wenn Perspektivenübernahme und Hilfeleistung als moralische Verpflichtungen verständlich gemacht werden, wenn Zusammenhänge zwischen dem eigenen und dem Verhalten anderer einsichtig gemacht werden. Die Erfahrung der eigenen Menschenwürde ist Voraussetzung für die Achtung der Würde anderer; nicht die einzige, aber eine notwendige Voraussetzung.

Die Knappheit der Darstellung darf hier nicht darüber hinwegtäuschen, daß es eine Vielzahl empirischer Befunde sind, die die angedeuteten Ergebnistrends stützen. Natürlich bleiben noch viele Fragen offen, z.B. die nach den Besonderheiten *kollektiver* Aggression³³ und hier speziell etwa die Frage nach den Ursachen von Gewalttätigkeiten Jugendlicher gegen hier lebende Menschen aus anderen Ländern. Nach neueren Erkenntnissen sind diese Gewalttaten nicht in erster Linie durch soziale Randpositionen der Täter, soziale Entwurzelung oder auch die Mitgliedschaft in rechtsradikalen Organisationen oder Verführung durch solche bedingt.

³² Vgl. N. Eisenberg und P.H. Mussen, *The roots of prosocial behavior in children*. Cambridge 1989.

³³ Vgl. dazu H.-P. Nolting, a.a.O., 155 ff.

Neben gesellschaftlichen Einflüssen wie z.B. öffentlicher Stigmatisierung oder »Verständnis« für Fremdenablehnung bzw. anderen Arten der Rechtfertigung³⁴ ist als Ursache vielmehr ganz »normale« Unbarmherzigkeit anzunehmen, die wie die entsprechenden Alltagstheorien z.B. über das Recht des Stärkeren in der täglichen familialen Sozialisation entstehen – dies hebt die Bedeutung entwicklungspsychologischer Befunde über die Entstehung von Aggressivität noch einmal hervor.

Trotz der großen Bedeutung dieser Befunde dürfen wir aber auch strukturelle Bedingungen nicht übersehen, die jeweils in höchst komplizierter und vermittelter Weise auf die individuelle Entwicklung einwirken, und zwar über die Mitgliedschaft der jeweiligen Bezugspersonen in gesellschaftlichen Institutionen und Gruppen.³⁵ Gesellschaftliche Werte (z.B. hohe Wertschätzung von Kindern; Konkurrenzorientierung) und Normen (»Du mußt dich wehren!«) bestimmen nicht nur elterliche Erziehungsphilosophien mit, sondern auch gesellschaftliche Strukturen und soziale Beziehungen. Dominanzverhältnisse können Aggressionen maskieren, sie tendenziell unkenntlich machen, denn: Wer von seinem Recht als Stärkerer Gebrauch macht, ist doch nicht aggressiv!

Strukturell verfestigte Ungleichheit und Unterordnung führen oft zu verzerrter Wahrnehmung und Bewertung: Während z.B. in einer patriarchalischen Ehe der Mann das »Recht« zur Unterdrückung der Frau hat, hat die Frau kein Recht zur Gegenwehr; eine solche würde als Aggression angesehen werden. Dasselbe gilt für die Beziehung zwischen Eltern und Kindern in traditionell orientierten Familien. Soweit alltägliche Unterdrückung auf der Ausübung (und möglicherweise auch Anerkennung) des Rechts des Stärkeren beruht, ist hier, wie schon angesprochen, der Begriff der »strukturellen Gewalt« angemessen, wobei die Macht der Verhältnisse nicht weniger Schaden und Schmerz zufügt als eine individuelle aggressive Verhaltensweise.

Resümee: *Wissen tut not!*

Ich komme zu meinem Ausgangspunkt zurück, dem Fremdenhaß in diesem Land. Angesichts unseres Wissens über die Entstehung von individueller Gefühlskälte, Aggressionsbereitschaft, Vorurteilen und Menschenverachtung müssen wir uns nun fragen, warum dieses Wissen in der Öffentlichkeit so viel weniger bekannt ist als es z.B. die Doktrinen der Darwinisten sind. Ist deren Übereinstimmung mit unseren pessimistischen Alltagstheorien und unserem defätistischen »So-ist-das-Leben«-Gefühl der Grund dafür? Dann müssen wir rasch damit beginnen, unsere All-

³⁴ Vgl. D. Ulich, *Wie entsteht Fremdenhaß*. Augsburg 1993.

³⁵ Vgl. hierzu K. Hurrelmann und D. Ulich, *Gegenstands- und Methodenfragen der Sozialisationsforschung*. In: Dies. (Hrsg.), *Neues Handbuch der Sozialisationsforschung*. 4. völlig Neubearb. Aufl., Weinheim 1991; D. Ulich, *Sozialisations- und Einflüsse in der emotionalen Entwicklung*. In: K. Schneewind (Hrsg.), *Psychologie der Erziehung und Sozialisation (Enzyklopädie der Psychologie)*. Göttingen 1994.

tagstheorien zu revidieren, damit wir aufnahmefähig werden für besseres Wissen, das nicht nur der Wirklichkeit näher ist, sondern auch Veränderungsmöglichkeiten eröffnet. Wer so tut, als könnten wir die Entstehung von Fremdenhaß³⁶ hier und heute wissenschaftlich nicht erklären (und müßten uns daher auf die »Natur« berufen), macht sich mitschuldig daran, daß wissenschaftlich begründete Vorbeugung, Aufklärung und Erziehung hin zu einem anderen Gesellschafts- und Menschenbild unterbleiben und damit Fremdenhaß weiterhin unermesslichen Schaden anrichten wird. Die Rechtfertigung von Fremdenablehnung und anderen Formen von Aggression bedroht die Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenlebens, zumindest langfristig. Rechtfertigungslehren lähmen das Handeln, sie führen in die Resignation.

Bedroht wird unsere Gesellschaft nicht durch Flüchtlinge, sondern durch eine fortschreitende Erosion der Mitmenschlichkeit wie z.B. des Wertes der Nächstenliebe. Es ist eine neue »Plausibilität des Hassens« im Entstehen; Haß und Rache sind für jedermann nachvollziehbar und salonfähig geworden, insbesondere dann, wenn sie sich als irgendeine Art von Gegenwehr auszugeben vermögen, was in einer stark konkurrenzbestimmten Gesellschaft nicht allzu schwierig ist.

³⁶ Vgl. D. Ulich, *Wie entsteht Fremdenhaß*. Augsburg 1993.

Utopien der Gewaltlosigkeit

Annemarie Pieper

Das Wort Gewalt ist im alltäglichen Sprachgebrauch überwiegend negativ konnotiert. Dies hängt damit zusammen, daß von Gewalt meistens in Zusammenhängen die Rede ist, in welchen Personen unrechtmäßig ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihrer Menschenwürde beraubt werden. Zwar sprechen wir auch von Naturgewalten, die in Gestalt von Erdbeben, Dürrekatastrophen, Orkanen, Überschwemmungen usf. die menschliche Existenz vielfältig bedrohen, aber wir pflegen diese Gewalten als *blind* zu bezeichnen, weil ihren Zerstörungen in Ermangelung eines verantwortlich handelnden Subjekts kein Plan und keine Absicht zugrunde liegen. Gewalt wird erst dort zum *ethischen* Skandal, wo sich menschliche Aggression zielbewußt über die Integrität von Individuen hinwegsetzt, um diese zu demütigen, zu unterdrücken oder zu vernichten. Die Palette eines solchen destruktiven Verhaltens reicht von sexistischen und rassistischen Diskriminierungen über Vergewaltigung und Mord bis hin zur radikalen Auslöschung von Völkern in sogenannten ethnischen Säuberungen.

Ebenso zahlreich sind die *Gründe* für die Ausübung von Gewalt gegen Menschen. Exemplarisch wären hier zu nennen: individuelle Bedürfnisbefriedigung, persönliche Machtgelüste und schließlich Ideologien, die eine bestimmte Weltsicht verabsolutieren, wobei im Extrem das Prinzip des Fanatiklers *fiat iustitia, pereat mundus* zur Rechtfertigung herangezogen wird. Pathologische Fälle lasse ich außer Betracht, weil wir dazu neigen, die Gewalttätigkeit von Menschen, die aus welchen Gründen auch immer ihre Triebe und Affekte nicht rational zu kontrollieren vermögen, analog wie die Naturgewalt als blind und daher als nicht rechtfertigungsfähig zu betrachten.

Der Begriff der Gewalt war ursprünglich durchaus anerkennend gemeint. Die indogermanische Wurzel *ual* bedeutete »stark sein«, und auch das lateinische Verb *valere* ist mit »bei Kräften sein« resp. »gelten« zu übersetzen. Die Ambivalenz des Ausdrucks Gewalt trat mit der Unterscheidung zwischen *potestas* als rechtmäßig ausgeübter Gewalt und *violencia* als im Sinne von roher Gewalt unrechtmäßig gebrauchter Macht zutage. Als Kriterium für die Differenz zwischen legitimer und illegitimer Gewalt gilt demnach das Recht, sei es im Sinne des religiösen Rechts, dem zufolge der Ursprung der Gewalt in der göttlichen Ordnung liegt – entsprechend definierte Luther das Wort als Ausdruck der geistlichen und das Schwert als Symbol der weltlichen Gewalt¹ –, sei es im Sinne des moralischen Rechts, das den Eltern bei der Erziehung Gewalt über ihre Kinder einräumt, sei es im Sinne des obrigkeitsstaatlichen Rechts, das es erlaubt, Gewalt in Form von Sanktionen bei Normverletzungen auszuüben.

¹ Vgl. D. Clausert, Das Problem der Gewalt in Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: Evangel. Theol. 26 (1966) 35-56.

Wer Gewaltmittel gebraucht, um seinen Willen durchzusetzen, muß sich also auf ein allgemein anerkanntes Recht berufen können; andernfalls ist sein Handeln unsittlich. Gewalt als bloßes »Recht des Stärkeren« zur Befriedigung von dessen Machtansprüchen ist ethisch und politisch unzulässig. Die Bedrohungen unserer Lebenswelt durch zunehmende Ressourcenknappheit, hausgemachte Umweltschäden, zur Ausrottung der gesamten Menschheit einsetzbare Waffensysteme, gesundheitsgefährdende technische Errungenschaften usf. werden heute vielfach als unerträgliche Formen von Gewalt empfunden. Auf dem Nährboden von Angst und Frustration, verbunden mit Gefühlen absoluter Hilflosigkeit, Verzweiflung und Ohnmacht, entsteht ein Klima latenter Gegengewalt, die sich in vielfach maskierter Weise vorzugsweise an den jeweils Schwächeren abregiert, da die eigentlich gemeinten Adressaten nicht erreichbar sind.

Je enger der Lebensraum auf dem Globus wird und je dichter die Menschen zusammenrücken müssen, desto schwieriger gestaltet sich das Zusammenleben. Was kann man tun, um illegitime Gewalt möglichst klein zu halten oder gar nicht erst entstehen zu lassen? Sind Herrschaftsstrukturen notwendig, um Gewalt zu verhindern? Ist eine befriedende Wirkung nicht eher von einem kollektiven System zu erwarten, das auf einer Ethik der Gewaltlosigkeit basiert? Dies sind zunächst einmal gesellschaftspolitische Fragen, auf die Vertreter der politischen Philosophie unterschiedliche Antworten gegeben haben.

Immanuel Kant z.B. hat vier Verfassungstypen unterschieden, in welchen das Verhältnis von Gesetz, Freiheit und Gewalt je anders gedacht ist. Der 1. Typ beschreibt eine Verfassung auf dem Boden von Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (=Anarchie); der 2. gründet auf Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (=Despotismus); der 3. favorisiert Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (=Barbarei); der 4. schließlich setzt auf Gewalt mit Freiheit und Gesetz (=Republik).² Es ist klar, daß Despotismus und Barbarei von vornherein als Verfassungsformen ausscheiden, weil sie aufgrund der Eliminierung von Freiheit untermenschliche kollektive Lebensformen darstellen. Weiterhin ist verständlich, warum Kant die Demokratie verwirft, denn sie führt aus seiner Sicht zum Despotismus, »weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen, welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.«³ Kant bevorzugt daher – da er unter einer Demokratie nicht das vorstellte, was wir heute darunter verstehen, nämlich die Übertragung der Staatsgewalt vom souveränen Volk auf gewählte Vertreter – den durch den aufgeklärten Absolutismus Friedrichs des Großen eingeführten republikanischen Verfassungstyp, weil bei diesem ausführende und gesetzgebende Gewalt voneinander getrennt sind, so daß der oder die Herrscher, de-

² I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Ak.-Ausg. Bd. VII, 330 f.

³ I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*. Ak.-Ausg. Bd VIII, 352.

nen die Staatsgewalt obliegt, nur deren Repräsentanten sind, ohne daß ihr Privatwille das öffentliche Recht und damit das Gesetz korrumpiert.⁴

Gewalt ist demzufolge nötig, um Gesetz und Freiheit zu schützen und aufrechtzuerhalten. Wie Kant aber in seiner Schrift »Zum Ewigen Frieden« weiter ausführt, sind auf der Grundlage des Staatsbürgerrechts, des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts vernünftige Maßnahmen zur vertraglichen Sicherung des Weltfriedens denkbar, die dazu beitragen, die vorhandenen Gewaltpotentiale zu verringern, auch wenn Kant, zutiefst überzeugt von der »Bösartigkeit der menschlichen Natur«⁵ und der sittlichen Verderbtheit des Charakters, beträchtliche Zweifel an der Realisierung einer gewaltfrei miteinander verkehrenden Weltgesellschaft hegte.

Nun hat es aber zu allen Zeiten Verfassungsentwürfe gegeben, die jenem Typ zuzurechnen sind, den Kant als Anarchie bezeichnet hat: Gesetz und Freiheit ohne Gewalt. Die klassischen Utopisten nicht weniger als die modernen Verfasser von Zukunftsromanen haben – wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise – den Versuch unternommen, eine ideale Staatsform gleichsam am Reißbrett zu konstruieren, indem sie das Konstruktionsprinzip der reinen Vernunft entlehnten und dem Terror der Unvernunft die ordnungstiftenden Strukturen eines rationalen Zwangssystems entgensetzten. Dabei stellt sich jedoch die Frage, ob die Freiheit wirklich gerettet ist, wenn physische Gewalt durch die Macht der Vernunft ersetzt wird. Dieser Frage möchte ich am Beispiel des klassischen und modernen Utopiegedankens nachgehen.

Man kann in allen Utopien, angefangen von Platons *Politeia* als Idealstaat, über Thomas Morus' *Utopia*, Tommaso Campanellas *Sonnenstaat*, Francis Bacons *Nova Atlantis* bis hin zu Aldous Huxleys *Brave New World*, ein gemeinsames Grundinteresse feststellen: das Interesse an Konfliktvermeidung. Indem sie von der Erfahrung ausgehen, daß Menschen friedlich miteinander zusammenarbeiten, wenn es keine Konflikte zwischen ihnen gibt, bemühen sich alle Utopisten um Gesamtentwürfe einer menschlichen Gemeinschaft, in welcher die Regeln des Zusammenlebens von vornherein so angelegt sind, daß Konflikte erst gar nicht mehr entstehen können und dadurch jeglicher Gewalt der Boden entzogen ist. In der richtigen Erkenntnis, daß ungerechte Verhältnisse die Wurzel der meisten Konflikte sind und Gewalt geradezu zwangsläufig nach sich ziehen, zielt

⁴ »Man sieht, daß nur die letztere (die Republik) eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter *Republik* nur einen Staat überhaupt versteht«, in Zusammenhang mit dem die alte Rechtsregel »*Salus civitatis* (nicht *civium*) *suprema lex esto* nicht bedeutet: Das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die *Glückseligkeit* der Bürger) solle zum obersten Prinzip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, was ein jeder nach seiner Privatneigung, so oder anders, sich vormalt, taugt gar nicht zu irgendeinem objektiven Prinzip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter als: Das *Verstandeswohl*, die Erhaltung der einmal bestehenden *Staatsverfassung*, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.« (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Ak.-Ausg. Bd. VII, 331).

⁵ I. Kant, Zum Ewigen Frieden. Ak.-Ausg. Bd. VIII, 355.

die erste grundlegende utopische Überlegung auf Möglichkeiten der Konfliktlosigkeit durch Herstellung von Gleichheit. Eine einheitliche soziale Lebensform, die einerseits dem unbedingten Anspruch der Vernunft genügt und andererseits ein konfliktfreies Miteinander ermöglicht, beruht auf der Vorstellung, daß alle Mitglieder der Gemeinschaft im wesentlichen gleich sind.

Aber wie kann man Gleichheit herstellen? Hier antworten die Utopisten einmütig: durch gleiche Erziehung und Bildung. Alle Kinder erhalten eine umfassende Allgemeinbildung sowohl in theoretisch-wissenschaftlicher als auch in praktisch-handwerklicher Hinsicht.⁶ Die Kinder werden also durch gleiche Angebote zum Erwerb von Wissen und Können zu gleichwertigen Menschen erzogen, und spätere, bestimmten Begabungen oder Neigungen entsprechende Spezialisierungen ziehen keine sozialen Unterschiede oder gar Diskriminierungen nach sich. Campanella geht sogar so weit, daß er noch früher ansetzt, indem er durch gezielte Maßnahmen zur Fortpflanzung – wie z.B. die Paarung optimal zueinander passender Partner und die Ermittlung günstiger Gestirnstellungen für den Zeitpunkt der Zeugung⁷ – die besten Voraussetzungen dafür zu schaffen versucht, um auch jene Ungleichheiten unter den Menschen zu verringern, die sie nicht selbst hervorgebracht haben: die natürlichen Unterschiede in bezug auf die körperliche und geistige Ausstattung, die in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in welcher das Sozialprestige weitgehend von der sozialen Rolle abhängt, durchaus mit Vorteilen oder Nachteilen für den einzelnen verbunden sein können.

Die Abschaffung des Privateigentums soll weitere Ungleichheiten ausschließen.⁸ Damit entfallen die durch Habgier und Neid erzeugten Besitzansprüche, die letztlich stets gewaltsam befriedigt werden. Allen gehört alles in gleicher Weise, niemand besitzt etwas persönlich. Der gesamte soziale Lebensbereich ist unter dem Gesichtspunkt der Konfliktvermeidung bzw. der Förderung der Gleichheit aller Glieder der Gemeinschaft durch Vorschriften vollständig geregelt, angefangen von der gleichen Kleidung

⁶ Schon in Platons *Politeia* wird den Kindern beiderlei Geschlechts dieselbe Erziehung zuteil (vgl. 451 e/452 a), bis sich im Verlauf ihrer Entwicklung herausstellt, wo ihre Begabung liegt und sie dementsprechend einem der drei Stände (Bauern und Handwerker – Militär – Regenten) zugeordnet werden (vgl. 415 a). In Thomas Morus' *Utopia* wird jedes Kind sowohl im Ackerbau als auch in einem Handwerk unterwiesen, und wer die Angebote zur geistigen Weiterbildung fleißig nutzt, wird in die Klasse der Wissenschaftler befördert (vgl. *Utopia*, in: *Der utopische Staat*, hg. v. K.J. Heinisch, Reinbek 1960, 54, 57). In Campanellas *Sonnenstaat* erhalten alle Kinder die gleiche theoretische Ausbildung und müssen ebenfalls von früh an abwechselnd aufs Land, um sich mit Feldarbeit und Viehzucht zu befassen, und in die Stadt, wo sie ein Handwerk erlernen (vgl. *Sonnenstaat*, in: *Der utopische Staat*, a.a.O. 125 f.).

⁷ Vgl. *Sonnenstaat*, a.a.O. 131 f.

⁸ Thomas Morus begründet die Abschaffung des Privateigentums damit, daß der Mißgunst dadurch der Nährboden entzogen sei, da allen alles gehört und niemandem etwas Besonderes (*Utopia* a.a.O. 106). Campanella geht sogar so weit wie Platon, indem er nicht nur alle Bürger des Sonnenstaats materiell gleichstellt, sondern auch die Frauen und Kinder als Allgemeinbesitz erklärt, um Eifersucht und Selbstsucht einen Riegel vorzuschieben und den brüderlichen Zusammenhalt zu fördern (*Sonnenstaat*, a.a.O. 123).

und Wohngelegenheit, über Arbeitszeit, Mahlzeiten, Hygiene, Freizeit und Reisen bis hin zu Wissenschaft und Rechtsprechung. Dieses engmaschige normative Netz läßt nirgends mehr Raum für die Entstehung von Konflikten und stabilisiert den Zusammenhalt der utopischen Gesellschaft, die in konsequenter Verfolgung des Gleichheitsprinzips zu einer in sich gefestigten Sinneinheit zusammenwächst.

Gleichheit und soziale Gerechtigkeit lassen sich auch tatsächlich verwirklichen, darin stimmen alle Utopisten überein. Doch welcher Preis muß für ein reibungslos und konfliktfrei verlaufendes Leben, wie die Utopisten es schildern, bezahlt werden? Es ist der Preis individueller Freiheit, der insofern schwer wiegt, als das Problem der Gewalt nur verschoben, aber nicht wirklich gelöst worden ist. An die Stelle der sich systemimmanent erzeugenden und strukturell verfestigenden Gewalt ist die Gewalt der Vernunft getreten, die aus dem von ihr entworfenen Gleichheitssystem von vornherein alles ausmerzt, was die soziale Gleichheit gefährden könnte. Es gibt keine individuellen Freiheitsräume mehr; alles spielt sich öffentlich ab, damit jeder jederzeit kontrollierbar ist und gesellschaftsfeindliche Regungen gleich im Keim erstickt werden können. Der einzelne darf nicht mehr unverwechselbar und einmalig sein, sondern muß die Gattung als deren austauschbares Glied repräsentieren. Eigeninitiative, Spontaneität und Kreativität gehen verloren, was sich besonders darin zeigt, daß in allen Utopien keine Künstler und natürlich erst recht keine Kritiker vorkommen, denn sie könnten den sozialen Frieden stören und dadurch erneut Konflikte heraufbeschwören.

Aldous Huxley hat in seinem als Schreckensutopie zu charakterisierenden Zukunftsroman die Konsequenzen eines radikal auf Gleichheit und Brüderlichkeit ohne Freiheit setzenden Rationalismus in parodistischer Manier beschrieben. Der Schauplatz des Romans, den Huxley 1932 veröffentlicht hat, ist die Welt im Jahre 2564. Nachdem die Gewalt unter den Menschen immer stärker ausgeübt war und man befürchten mußte, daß es ihnen in absehbarer Zeit gelingen würde, sich selber vollständig auszurotten, beschloß ein Expertengremium von Wissenschaftlern, die einen Weltaufsichtsrat gründeten, der sich in immer grauenerregenderen Machtkämpfen austobenden menschlichen Aggression mit wissenschaftlichen und technischen Mitteln den Konfliktstoff zu entziehen und eine gewaltlos miteinander verkehrende Weltgesellschaft heranzuzüchten. Im Verlauf von mehreren Generationen gelang es schließlich, eine komplett manipulierte Menschheit nach Maß auf die Beine zu stellen, die keine Kämpfe und Kriege mehr kannte. Erreicht wurde dieses Ergebnis durch eine ab ovo einsetzende Steuerung der Entwicklung der menschlichen Exemplare. Durch chemische Eingriffe in das Erbgut und durch lebenslange psychologische Normierungsprozesse wird jedes Mitglied der Gesellschaft auf ein reibungsloses Zusammenleben festgelegt. Vom Augenblick der Erzeugung in der Retorte bis hin zum vorherbestimmten Tod in der Sterbeklinik ist für jeden einzelnen schlechthin alles geregelt. Er wird, wie Huxley dies durch das Bild von Gleisen veranschaulicht, auf Schienen gestellt, auf denen entlang zu fahren – mühelos und kollisionsfrei – sein ganzes Glück

ist.⁹ »So etwas wie Gewissenskonflikte kennen wir nicht. Man wird so genormt, daß man nichts anderes tun kann, als was man tun soll. Und was man tun soll, ist im allgemeinen so angenehm, ... daß es auch keine Versuchsungen mehr gibt.«¹⁰

In der »Schönen neuen Welt« ist das Prinzip der Gleichheit radikal verwirklicht. Zwar handelt es sich nicht um eine klassenlose Gesellschaft; am besten bewährt hat sich vielmehr eine arbeitsteilige Differenzierung in fünf Klassen, deren Intelligenz von Alpha bis Epsilon bis hin zum Schwachsinn graduell abnimmt. Aber diese für den Gesamtnutzen der sozialen Gemeinschaft notwendigen Unterschiede heben sich in einer ursprünglicheren Gleichheit auf: »Alle Menschen sind chemikalisch-physikalisch gleich.«¹¹ Das Prinzip der Gleichheit ist zugleich auch Gerechtigkeitsprinzip: Niemand wird aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einer der fünf Klassen bevorzugt oder benachteiligt. »Jeder arbeitet für jeden. Wir können niemanden entbehren«¹² – so lautet einer der Slogans, der den intelligenten Alphas und Betas hypnopädisch eingetrichtert wird. Auch die Eigentumsverhältnisse sind überschaubar geregelt: Allen steht das Gleiche zu, und die Besitzansprüche erstrecken sich nicht nur auf Sachen, sondern auch auf die Mitmenschen: »Jeder ist seines Nächsten Eigentum.«¹³

Die »Schöne neue Welt« ist mithin ein Modell für ein friedliches Miteinander nach den ethischen Prinzipien Gleichheit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit. Es gibt keinen Haß, keinen Neid, keinen Streit, und daher sind alle ununterbrochen glücklich¹⁴ – allerdings um den Preis der Freiheit.¹⁵ Das Prinzip Freiheit muß in dieser vollständig geregelten, zum Be-

⁹ »Nur ein Epsilon kann die Opfer eines Epsilons bringen, aus dem einfachen Grund, daß sie für ihn keine Opfer bedeuten, sondern der Weg des geringsten Widerstands sind. Seine Normung hat Schienen vor ihn hingelegt, auf denen er laufen muß. Er kann nicht anders, es ist ihm vorbestimmt.« (A. Huxley, *Schöne neue Welt*. Frankfurt/M 1978, 193).

¹⁰ Ebd. 206.

¹¹ Ebd. 75.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. 49.

¹⁴ »Jeder ist heutzutage glücklich.« »... ein Glück, das alle Tage anhielt...« »Die Welt ist jetzt im Gleichgewicht. Die Menschen sind glücklich, sie bekommen, was sie begehren, und begehren nichts, was sie nicht bekommen können. Es geht ihnen gut, sie sind geborgen, immer gesund, haben keine Angst vor dem Tod. Leidenschaft und Alter sind diesen Glücklichen unbekannt, sie sind nicht mehr von Müttern und Vätern geplagt, haben weder Frau noch Kind, noch Geliebte, für die sie heftige Gefühle hegen könnten, und ihre ganze Normung ist so, daß sie sich kaum anders verhalten können, als sie sollen.« (Ebd. 76, 119, 191).

¹⁵ Im Vorwort zur 2. Auflage seines Romans (1949) äußert sich Huxley zu dem von ihm gewählten Thema: »Die Menschen, welche die »schöne neue Welt« regieren, mögen geistig nicht gesund sein (im absoluten Sinne dieses Wortes); aber sie sind keine Geisteskranken, und ihr Ziel ist nicht Anarchie, sondern soziale Stabilität. Um solche Stabilität zu erzielen, führen sie mit wissenschaftlichen Mitteln die letzte, persönliche, wirklich revolutionäre Revolution durch.« (Ebd. 13). John, der Wilde, der in einem Reservat aufgewachsen ist, in dem einige wenige Exemplare von Menschen aus der alten Welt wie Tiere hinter Gittern gehalten werden, hat noch eine Vorstellung von persönlicher, individueller Freiheit, wie er sie aus den Werken der großen Literatur vermittelt bekommen hat. Ihn entsetzt »der Alptraum wimmelnder, ununterscheidbarer Gleichheit« der Klone aus der Retorte, die als Sklaven ihrer Normung wie Automaten agieren. Er hat jedoch keine Überlebens-

sten aller festgeschriebenen Lebensform als möglicher Störfaktor für immer ausgeschlossen werden, denn Freiheit im Sinne von autonomer Selbstverfügung mündiger Individuen setzt Wählenkönnen, Alternativen-setzen-Können und selbstverantwortliches Sich-entscheiden-Können voraus. Dies aber impliziert Risiko, Unsicherheit, Unberechenbarkeit und damit eine Gefährdung gewaltloser Interaktion.

Utopien der Gewaltlosigkeit erliegen der Gefahr des Totalitarismus. Die Gewalt, von deren zerstörerischen Folgen sie die Menschen befreien wollten, kehrt insofern auf andere Weise wieder, als den Individuen ihr Recht auf freie Selbstbestimmung genommen wird, so daß sie letztlich nur noch wie Marionetten funktionieren. Die Gewalt, die ihnen im Namen einer totalitären Vernunft angetan wird, ist noch unerträglicher als es diejenigen Formen von Gewalt sind, mit denen wir in der realen »alten« Welt tagtäglich konfrontiert werden, denn bei diesen kann man immer noch hoffen, daß eines Tages eine Änderung der Verhältnisse möglich ist, während in den utopischen Modellen der zum Besten des Kollektivs manipulierte Mensch ein für allemal festgeschrieben ist.

Neben den *vertikalen* Utopien, die als übergeschichtliche Modelle einer idealen Gesellschaft Maßstäbe für das Bestehende setzen, gibt es auch *horizontale* Utopien, die als Fortschrittsutopien den unüberbietbaren Endzustand in eine ferne Zukunft verlegen.¹⁶ Die marxistische Utopie eines Reichs der Freiheit ist hierfür ein Beispiel. Die kapitalistischen Gewaltstrukturen, welche die Arbeiter versklaven, können nach Marx nur durch reaktionäre und schließlich durch revolutionäre Gewalt aufgebrochen werden; doch diese Formen der Gewalt stehen im Dienst der Gewaltlosigkeit: Gerechte Gewalt soll ungerechte Gewalt vernichten und damit letzten Endes sich selbst überflüssig machen. Ganz abgesehen davon, daß solche Endzeitutopien Fanatikern und Ideologen jeglicher Couleur stets zur Rechtfertigung von Unterdrückung und Mord in der sogenannten Übergangsphase dienen, ist doch sehr zu bezweifeln, ob aus einem lang andauernden Zustand der Unfreiheit ein Reich der Freiheit hervorgehen kann, wenn das Diktat der Vernunft, wie es den klassischen Utopien zu-

chance in einer Welt, die auf Stabilität und kollektives Glück gesetzt und dafür die Freiheit bereitwillig geopfert hat.

¹⁶ Das Wort »Utopie« leitet sich ab von griech. *ou topos* und bedeutet soviel wie: kein Ort. Je nachdem wie man die Ortlosigkeit der Utopie auffaßt, kann von einer vertikalen oder horizontalen Utopie gesprochen werden. In vertikalen Utopien – und hierzu sind fast alle klassischen Utopien zu zählen – hat die Utopie eine normative Bedeutung, d.h. sie fungiert als ein außerhalb der Geschichte und außerhalb der Zeit angesiedeltes Modell idealer gesellschaftlicher Zustände, das gleichsam ewige Gültigkeit beansprucht. Horizontale Utopien hingegen – und dies sind fast alle Schreckensutopien des 20. Jahrhunderts – sind Zukunftsentwürfe, für die keine übergeschichtliche Gültigkeit beansprucht wird, wohl aber, daß sie dereinst, in einer fernen Zukunft real sein könnten. Während man also für die vertikalen Utopien festhalten muß, daß sie aufgrund ihres normativen Status prinzipiell nicht verwirklicht werden können, wohl aber als bleibender Maßstab der praktischen Vernunft existieren, an welchem die empirischen Verhältnisse zu messen sind, gilt für die horizontalen Utopien, daß sie *noch* nicht verwirklicht sind, dereinst aber verwirklicht sein könnten, wenn die Menschheit die bestehenden Zustände Schritt für Schritt zum Besseren oder zu den geschilderten Schreckensszenarien hin verändert.

grunde liegt, lediglich durch das Diktat des Proletariats ersetzt wird. Auch hier droht die Gefahr eines Totalitarismus, der sich nicht um die Individuen schert und durch Verabsolutierung eines Ideals in einem verordneten Zwangssystem neue repressive Strukturen erzeugt, die den alten in puncto Gewalttätigkeit in nichts nachstehen.

Obwohl sich gezeigt hat, daß sich Utopien der Gewaltlosigkeit unter der Hand leicht in ihr Gegenteil verkehren, scheint mir utopisches Denken für die Lösung unserer Probleme dennoch unverzichtbar. Vielleicht brauchen wir weniger Gesamtentwürfe einer in sich geschlossenen, unveränderlichen idealen Gesellschaft als Utopien im kleineren Stil, die gleichsam im Sinne von Experimenten der praktischen Vernunft ein Stück Zukunft in concreto vorstellen und uns damit eine alternative Lebensform als Maßstab anbieten, um unsere bestehenden Verhältnisse kritisch zu beurteilen. Solche Projekte helfen uns, in Gedanken eine andere Wirklichkeit durchzuspielen, die uns als wünschenswert erscheint und für deren Zustandekommen wir mit Argumenten werben müssen. Wir brauchen also, so meine These, Utopien als Vorentwürfe einer Zukunft unter normativ-ethischem Gesichtspunkt. Wir brauchen solche Utopien zu unserer Orientierung, zur Selbstaufklärung über unsere gegenwärtige Lage und über das, was wir wollen. In der utopischen Vorwegnahme von Zukunft, in der bunten Vielfalt von Entwürfen und Visionen einer künftigen Lebenswelt unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung kommt das Interesse an Kreativität, Individualität und Pluralität ebenso zum Tragen wie der ethische Anspruch auf Integrität und Unversehrtheit der um ihre Freiheit und Menschenwürde kämpfenden menschlichen Natur.

Es gilt also, zwischen dem von Kant als Anarchie gekennzeichneten Verfassungstyp und den klassischen utopischen Vorstellungen einen Mittelweg zu finden. Der Realitätssinn läßt uns mit Recht daran zweifeln, daß es möglich ist, eine Gemeinschaft mit Gesetz und Freiheit ohne Gewalt ins Leben zu rufen. Und unser ethisches Selbstverständnis verbietet uns die Zustimmung zu einer Lebensform, die in jeder Hinsicht optimal sein mag, aber eben nur auf Kosten der Freiheit zu verwirklichen ist. Die Verabschiedung persönlicher, individueller Freiheit, geschehe sie auch zu einem guten Zweck, ist menschenunwürdig und leistet einer Form von Gewalt Vorschub, die der Menschheit in alle Ewigkeit Fesseln anzulegen versucht. Stattdessen sind Utopien der kleinen Schritte sinnvolle Überlegungen, wie wir Gewalt in concreto verringern, und nicht, wie wir zu einer gewaltfreien Weltgesellschaft gelangen können. Es ist für den Anfang schon viel gewonnen, wenn wir, anstatt ohnmächtig und tatenlos all die Massaker, über welche die Medien tagtäglich berichten, zu beklagen, in unserer gewohnten Umgebung aufmerksam auf die versteckten Formen von Gewalt achten, die gar nicht so spektakulär zu sein scheinen und doch den Keim lebensbedrohlicher Praktiken in sich bergen.

Naheliegende Beispiele sind die Gewalt gegen Frauen, Kinder und alte Menschen. Solange Männer ein auf der archaischen Vorstellung vom Vorrang des Stärkeren beruhendes Überlegenheitsrecht für sich in Anspruch nehmen, bleiben sämtliche Verhaltensweisen, für die Frauenverachtung

und Frauenfeindlichkeit bestimmende Motive sind, bis hin zur Vergewaltigung mehr oder minder Kavaliersdelikte. Hier gilt es, solche Einstellungen als das zu sehen, was sie sind: Verletzungen der Freiheit und Würde der (in diesem Fall: weiblichen) Person. Sublimere Formen von Gewalt gegen Frauen haben die feministischen Sprachkritikerinnen bekannt gemacht¹⁷, indem sie die frauenfeindlichen Elemente der Alltags- und Wissenschaftssprache analysiert haben. Dies hat immerhin bewirkt, daß *man* nicht mehr völlig unbedenklich männliche Gattungsbegriffe zur Bezeichnung beider Geschlechter verwendet (die Studenten, die Sportler, die Ärzte), weil sich allmählich, wenn auch zaghaft, doch ein Verständnis dafür herausbildet, daß Frauen sich dagegen auflehnen, einschließlich ihrer Leistungen in der durch die Sprache gekennzeichneten Wirklichkeit qua Männerwelt nicht oder nur in verächtlicher Weise (Frauen am Steuer, Frauen und Logik ...) vorzukommen. Selbst in die schöne »Ode an die Freude« können Frauen nicht von Herzen mit einstimmen, wenn sie und damit die Hälfte des Menschengeschlechts dabei ausgegrenzt sind: »Alle Menschen werden Brüder.« Auch wenn sie mit gemeint sein sollten, ohne ausdrücklich genannt zu werden. Welchem Mann würde es schon gefallen, unter der Bezeichnung Schwestern, Wissenschaftlerinnen oder Politikerinnen stillschweigend ›mit gemeint‹ zu sein?

Noch gravierender sind die vielfältig maskierten Formen der Gewalt an Kindern. Die Privilegien, die sich Erwachsene gegenüber den schwächsten Mitgliedern der Gemeinschaft glauben herausnehmen zu können, bezeugen eine Verrohung von Anstand und Sitte, die darauf hindeutet, daß jemand, der seine Begierden nicht unter Kontrolle und damit sich selbst nicht in der Gewalt hat, diesen Mangel an Selbstbeherrschung durch Gewaltakte an anderen abreagiert, vorzüglich an solchen, über die Herrschaft auszuüben ihm keine größeren Anstrengungen abverlangt.

Wie brüchig die Solidarität und das darauf errichtete soziale Netz ist, zeigt sich bei knapper werdenden Mitteln und zunehmender Arbeitslosigkeit. Sobald der Wohlstand gefährdet ist und Einbußen an persönlichem Besitz zu befürchten sind, bekommen dies die ›Schmarotzer‹ schnell zu spüren. Arbeitslose, Flüchtlinge, Asylsuchende – sie belasten den Staatsäckel ungebührlich und müssen daher nach Meinung der arbeitenden Bevölkerung mit ›demokratischen‹ Gewaltmitteln verringert oder ausgeschlossen werden.

Wie es um die Humanität einer Gemeinschaft bestellt ist, läßt sich auch an ihrem Umgang mit älteren, hilfsbedürftigen Mitbürgern ablesen. Wohin mit den alten Leuten, wenn sie krank und gebrechlich sind, niemand jedoch eine teure Pflege bezahlen will? Abschreckende utopische Szenarien, die vielleicht gar nicht einmal so weit von der heutigen Realität entfernt sind, nötigen zur Besinnung. Der erste Lösungsvorschlag findet sich in Jonathan Swifts berühmtem Kinderbuch »Gullivers Reisen« aus dem

¹⁷ Vgl. L.F. Pusch, Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik. Frankfurt/M 1984. – S. Trömel-Plötz, Gewalt durch Sprache: die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen. 7. Aufl., Frankfurt/M 1988.

Jahre 1726. Nachdem Gulliver in Liliput die Zwerge und in Brobdignag die Riesen kennengelernt hat, besucht er das Königreich Luggnagg. Dort hört er von einer Besonderheit der sogenannten Struldbrugs, daß nämlich hin und wieder ein Kind mit einem roten Fleck auf der Stirn geboren wird – ein Zeichen seiner Unsterblichkeit. Gulliver ist begeistert. Unsterblich zu sein, ist ein alter Traum der Menschheit. Den Tod zu besiegen, wäre nach seiner Meinung das größte Glück für ein endliches Wesen. Die Bewohner von Luggnagg sind befremdet und fragen ihn, wie er sich denn sein Leben vorstelle, wenn er mit dem Zeichen der Unsterblichkeit geboren wäre. Gulliver antwortet, er würde es zu Reichtum und Wissen bringen wollen, um gemeinsam mit anderen Unsterblichen über die Jahrhunderte hinweg die Menschheit zu verbessern, bis die Menschen keine Fehler mehr machten und in Eintracht und Frieden lebten.

Was Gulliver daraufhin zu hören bekommt, erschreckt ihn. »Der Lebensplan, den ich aufgestellt hätte, sei unvernünftig und unbillig, da er eine immerwährende Dauer der Jugend, Gesundheit und Geisteskraft voraussetze. Kein Mensch könne aber doch so töricht sein, diese zu erwarten. ... Es sei deshalb nicht die Frage, ob ein Mensch stets in der Blüte der Jugend, verbunden mit Wohlstand und Gesundheit, leben wolle, sondern wie er ein ewiges Leben mit all den üblichen Nachteilen, die das Alter mit sich bringt, verbringen würde.«¹⁸ Gulliver hatte sich Unsterblichkeit sogleich mit ewiger Jugend verbunden vorgestellt. Die Realität belehrt ihn eines anderen. Die Unsterblichen sind schrecklich anzusehende, bedauernde Gestalten, die nur noch dahinvegetieren, an verschiedenen, wenn auch nicht zum Tode führenden Krankheiten leiden, ihr Gedächtnis verloren haben und nach mehreren Generationen nicht einmal mehr die sich verändernde Landessprache verstehen können. Sie leben, so heißt es, wie Fremde in ihrem eigenen Vaterland, von allen verachtet und gehaßt. Mit 80 Jahren werden sie für tot erklärt, enterbt und entmündigt. Sie haben keinerlei Rechte mehr und werden vom Staat nur notdürftig versorgt, so daß sie betteln gehen müssen.

Ganz anders geht es in Huxleys Utopie »Schöne neue Welt« zu. Dort ist es gelungen, alle Krankheiten abzuschaffen. »Sämtliche physiologischen Symptome des Greisenalters sind beseitigt. Und zugleich mit ihnen natürlich auch ... alle psychischen Eigenheiten alter Menschen. Heutzutage bleibt der Charakter während des ganzen Lebens unverändert.«¹⁹ In der schönen neuen Welt sorgt eine intensive medizinische Betreuung ab ovo dafür, daß die Menschen nicht altern und bis zum 60. Lebensjahr, wenn sie sterben müssen, gesund und im Vollbesitz ihrer Kräfte bleiben. Sie beenden schließlich ihr Leben – faltenlos und wie 16jährige aussehend – in einer Sterbeklinik, in welcher sie schon seit ihrer Kindheit zwei Vormittage in der Woche verbracht haben, um den Tod als etwas Selbstverständliches zu begreifen und das durch staatliches Euthanasieprogramm verordnete

¹⁸ J. Swift, *Gullivers Reisen*. Frankfurt/M 1974, 305.

¹⁹ A. Huxley, *Schöne neue Welt*, a.a.O. 61.

Sterben mittels einer euphorisierenden Droge als etwas Angenehmes zu betrachten.

Auch Huxley greift in seiner Utopie einen alten Menschheitstraum auf: ohne gesundheitliche Beeinträchtigung alt zu werden und schmerzlos, ohne Angst vor dem Tod zu sterben. Aber der dafür zu zahlende Preis ist derselbe wie schon bei Swift: die Freiheit und Würde der Person und damit der Verzicht auf das, was den Menschen zum Menschen macht.

Ein letztes Beispiel bietet der kürzlich erschienene Zukunftsroman der Kriminalschriftstellerin P.D. James: »Im Land der leeren Häuser«.²⁰ Der Roman spielt in England im Jahr 2021. Um die Jahrhundertwende herum haben die Menschen ihre Fortpflanzungsfähigkeit verloren: Weltweit werden keine Kinder mehr geboren, und es ist abzusehen, wann die Menschheit ausgestorben sein wird. Bis dahin nimmt die Gruppe der Alten immer mehr zu, während keine Jungen mehr nachkommen. Die Generation der 20jährigen – die sogenannte Omega-Generation – ist die jüngste und letzte; sie kümmert sich nur um sich selbst. Was aber geschieht mit den Alten, die niemand mehr pflegen kann und will? Sie begehen Selbstmord, zuerst spontan – eine Gruppe von Greisen faßt sich an den Händen und springt über eine Klippe ins Meer –, mit der Zeit staatlich geregelt. Quietus heißt diese vom Staat organisierte, als Feier inszenierte, aber mit äußerster Brutalität durchgeführte Veranstaltung. Wer nicht mehr ohne fremde Hilfe leben kann, wird bei einem Quietus mit anderen Leidensgenossen in ein Boot gesetzt, das dann aufs Meer hinaustreibt. Was der Zuschauer nicht sieht: Die bedauernswerten Alten werden mit den Füßen im Boot angekettet, und sobald das Boot außer Sichtweite ist, wird es versenkt. Eine Frau, die aus dem Boot zu springen versucht, wird von einem Sicherheitspolizisten mitleidslos erschlagen und ihr Leichnam ins Meer geworfen.

Was also zunächst auf freiwilliger Basis als gemeinsamer Selbstmord von einzelnen geschah, wurde von den Politikern zur Regel erhoben und mit den Mitteln der Gewalt durchgesetzt, wenn auch nach wie vor als freier Willensentschluß der Betroffenen hingestellt.²¹

Die drei Beispiele machen eines deutlich: Wenn uns etwas lästig ist und zugleich Kosten verursacht, neigen wir zu rigorosen Maßnahmen und gewaltsamen Lösungen, deren Unmenschlichkeit nur mühsam kaschiert wird. Auch wenn es bei uns keine Unsterblichen gibt, haben doch viele alte Menschen ähnliche Gebrechen wie die von Gulliver beschriebenen Struldbrugs. Geistige Verwirrtheit, Alzheimersche Krankheit und andere Altersleiden lassen die Lebensqualität auf ein Minimum schrumpfen, und auch wir sind bestrebt, solche Menschen auszugrenzen und sich selbst zu überlassen. Zwar lassen wir es nach Möglichkeit nicht zu, daß sie verwaarloosen. Aber behandeln wir sie, wie sie es verdienen – auf der Grundlage von Solidarität, Fairneß und Mitleid? Achten wir ihre Würde als die Würde der Personen, die sie waren oder sein könnten, wenn die Umstände es zuließen?

²⁰ P.D. James, *Im Land der leeren Häuser*. München 1993.

²¹ Vgl. *Im Land der leeren Häuser*, a.a.O. 130 f.

Trotz des latenten Gewaltpotentials, das in der Herrschaft der praktischen Vernunft steckt, vermitteln uns die klassischen Utopien doch diese grundlegende Einsicht: Will man in einer Handlungsgemeinschaft etwas verbessern, so muß man mit der Fehlervermeidung bei der Erziehung der Kinder anfangen. Die Einübung in gewaltfreies Zusammenleben gelingt nicht von heute auf morgen und schon gar nicht, solange wir nach wie vor Überlegenheit, Durchsetzungskraft, Kämpfertum, Verfügungswillen und Macht als Handlungsqualitäten auszeichnen, da diese auf Herrschaftsstrukturen abzielen und damit ein Modell von menschlicher Gemeinschaft bevorzugen, das Hierarchien hervorbringt. In einer Leistungsgesellschaft, wo unter Leistung nicht nur fachliches und sachliches Können, sondern vor allem geschickter Ellenbogeneinsatz verstanden wird, wird Gewalt als ein legitimes Mittel zur Erreichung persönlicher Zwecke nicht nur geduldet, sondern geradezu gefordert, wobei überschießende Gewalt, die unter dem Druck der Verhältnisse ausufert, bewußt in Kauf genommen wird.

Individuelle wie auch kollektive Gewalt, dies möchte ich zum Abschluß festhalten, sind nicht von vornherein illegitim. Gewalt ist in dem Ausmaß gerechtfertigt, wie sie nicht die Freiheitsrechte anderer verletzt; andernfalls bedarf es einer ausdrücklichen Ermächtigung zum Einsatz von Gewalt, z.B. zum Schutz bedrohter Freiheitsrechte. So hat das Individuum z.B. das Recht, in Notwehrsituationen Gewalt anzuwenden, um Leib und Leben zu retten. Und der Staat hat das Recht, seine Mitglieder vor Gewalttätern zu schützen, indem er diese aus der Gesellschaft ausgrenzt und in Gefängnissen oder psychiatrischen Anstalten isoliert. Der in solchen Fällen ausgeübte Zwang gegen einzelne setzt jedoch nicht das Menschenrecht auf Freiheit und Unverletzlichkeit der Person außer Kraft, sondern wird gerade um seinetwillen ausgeübt und soll andererseits dazu dienen, die vorübergehend ihrer Freiheit Beraubten durch geeignete Maßnahmen wieder zu befähigen, von ihrer Freiheit einen autonomen und selbstverantwortlichen Gebrauch zu machen.

Erziehung zum Frieden

Mit einer Rückbesinnung auf Maria Montessori und Rudolf Steiner

Bettina Meier-Kaiser

Nur wer den Frieden in sich gefunden hat, kann ihn weitergeben. Auf dieser Einsicht basieren die folgenden Überlegungen. Erziehung zum Frieden: Wie kann dem Menschen geholfen werden, den Frieden in sich selbst zu finden?

Friede ist mehr als Gewaltlosigkeit, aber er beinhaltet sie. Er ist nur auf der Grundlage der Liebe möglich, jener Liebe, die die Welt im Innersten zusammenhält. Blüht diese Liebe im Menschen, gestaltet sich sein Leben der ursprünglichen Ordnung gemäß. Er befindet sich im Einklang mit allem Erschaffenen.

Wie nun kann Erziehung dazu beitragen, daß der Mensch diesen tiefen Frieden erringt?

Was ist Erziehung?

So wie sich Erziehung heutzutage im allgemeinen gestaltet, zielt sie auf die Sicherung des Lebensunterhaltes ab. Sie gibt vor, daß mit diesem Ziel auch das höchste Glück zu erlangen sei. Die Einseitigkeit dieser Haltung trägt ihre Früchte. Der Fortschritt in Wissenschaft und Technik droht sich immer mehr gegen den Menschen zu richten.

Wie die moderne Wissenschaft sich dem durch die Sinne Erfassbaren zugewandt hat, so beschränkt sich auch Erziehung weitgehend auf die äußere Welt. Sie hat sich auf ein Training der Intelligenz und der Körperkräfte reduziert.

Es ist einsichtig, daß ein solches Verständnis von Erziehung den Menschen nicht voll zur Entfaltung kommen zu lassen vermag. Wirkliche Erziehung müßte das ganze Wesen des Menschen erfassen. Sie sollte vor allem die Herzen bilden. Leitet sie die Heranwachsenden dazu an, das Göttliche in sich selbst zu erkennen, eröffnet sie Wege zu einem wahren Miteinander. Erziehung, die die Dimensionen *Leib*, *Seele* und *Geist* umspannt, war auch Anliegen zweier herausragender Persönlichkeiten unserer Zeit: *Maria Montessori* (1870 – 1952) und *Rudolf Steiner* (1861 – 1925) haben sich jeweils anders und doch von einer ähnlichen Grundhaltung her dieser Thematik gewidmet.¹

Gehen wir davon aus, daß, wie im Keim einer Pflanze, im Kind, im Neugeborenen alle Eigenschaften und Fähigkeiten schon angelegt sind, so

¹ Wie im Titel dieser Abhandlung angedeutet, wird im folgenden weder eine vollständige Darstellung der Lehren Montessoris und Steiners noch eine *Sach*diskussion mit ihnen beabsichtigt. Es geht nur darum, unter Einbeziehung von Grundgedanken ihrer Erziehungskonzepte eine pädagogische Möglichkeit zu erläutern.

besteht die Aufgabe des Erziehers darin, ihnen bei ihrer Entfaltung zu helfen. Begibt er sich in diese dienende Haltung, wird sich ihm das Kind als geistiges Wesen offenbaren, und der Pädagoge ist dazu aufgerufen, es zu führen und zu unterstützen bei seiner Menschwerdung.

Die Aneignung der Welt

Montessoris Denken war vom im Laufe ihres Lebens immer stärker werdenden Bewußtsein getragen, pädagogischer Phänomene gewahr geworden zu sein, die für die weitere Entwicklung des Menschen, mithin für die Verbesserung der menschlichen Kultur von Bedeutung sein konnten. »Wenn ich etwas getan habe, das zu tun wert gewesen war, dann ist es vor allem die Tatsache, daß ich – durch die Vorsehung – das Instrument gewesen bin, durch welches gewisse höhere Möglichkeiten in der Kindheit offenbar geworden sind, die bis dahin nicht allgemein bekannt waren. Und mit dieser Entdeckung entstand ein neuer Begriff von den ungeheueren konstruktiven Kräften zum Aufbau einer besseren Kultur ...«²

Wichtig für das Verständnis ihrer pädagogischen Sicht ist eine Erfahrung, die sie im Jahre 1907 machte: »Als ich meine ersten Versuche unter Anwendung der Prinzipien und eines Teils des Materials, die mir vor vielen Jahren bei der Erziehung schwachsinniger Kinder geholfen hatten, mit kleinen normalen Kindern von San Lorenzo durchführte, beobachtete ich ein etwa dreijähriges Mädchen, das tief versunken war in der Beschäftigung mit einem Einsatzzylinderblock, aus dem es die kleinen Holzzylinder herauszog und wieder an ihre Stelle steckte. Der Ausdruck des Mädchens zeugte von so tiefer Aufmerksamkeit, daß er für mich eine außerordentliche Offenbarung war. Die Kinder hatten bisher noch nicht eine solche auf einen Gegenstand fixierte Aufmerksamkeit gezeigt. Und da ich von der charakteristischen Unstetigkeit der Aufmerksamkeit des kleinen Kindes überzeugt war, die rastlos von einem Ding zum anderen wandert, wurde ich noch empfindlicher für dieses Phänomen. Zu Anfang beobachtete ich die Kleine, ohne sie zu stören, und begann zu zählen, wie oft sie die Übung wiederholte [...] Ich hatte 44 Übungen gezählt; und als es endlich aufhörte, tat es dies unabhängig von den Anreizen der Umgebung, die es hätten stören können; und das Mädchen schaute zufrieden um sich, als erwachte es aus einem erholsamen Schlaf. – Mein unvergeßlicher Eindruck glich, glaube ich, dem, den man bei einer Entdeckung verspürt.«³

Montessori geht von vier Entwicklungsstufen aus, deren erste sich bis zum sechsten Lebensjahr erstreckt. Diese Periode sieht sie sich in zwei Phasen teilen, wobei die Phase bis zum dritten Lebensjahr von besonderer Sensibilität ist. Darin arbeitet sich das Kind bis zu dem empor, was wir Bewußtsein nennen. Insofern kann das Kind in dieser Zeit als »unbewußt«

² Maria Montessori, *The Catholic Church as the Mirror of the World*. Masch.-Manuskript. Hrsg. von E.M. Standing, Innsbruck 1950. Zitiert nach: G. Schulz-Benesch, *Montessori. Erträge der Forschung*, Bd. 129. Darmstadt 1980, 64.

³ Maria Montessori, *Schule des Kindes*. Freiburg i. Br. 1976, 69 f.

bezeichnet werden. Montessori nennt es im Hinblick auf diese Unvollständigkeit »geistigen Embryo«.⁴

Obwohl der Erwachsene bis zum dritten Lebensjahr keinen Einfluß auf den Geist des Kindes hat, scheint der Pädagogin ab eineinhalb Jahren eine Art Schule erforderlich. Hier soll dem Kind Raum gegeben werden, ungestört an seiner Entwicklung zu arbeiten. Es ist in einer Vorbereitungsphase. Um selbst zur Handlungsfähigkeit zu reifen, muß es lernen, aufrecht zu stehen. Es muß laufen und Kraft gewinnen. Es muß teilnehmen an den Handlungen seiner Umgebung. Diese Vorbereitung hängt von der Anstrengung jedes einzelnen Kindes ab. Das gute und gekonnte Beispiel ist zwar wichtig, aber nicht das Wesentliche: Die Kraft zur Nachahmung will sich entfalten. »Die Anstrengung zielt nicht auf die Nachahmung, sondern darauf, *in sich selbst die Möglichkeit zur Nachahmung zu schaffen*, sich selbst auf die gewünschte Weise zu verändern.«⁵ Ein Kind dieses Alters neigt zu bestimmten Tätigkeiten. Sie mögen uns widersinnig erscheinen: sie müssen zu Ende geführt werden. Die Vollendung eines begonnenen Zyklus ist notwendig zur Entwicklung der Willenskraft. Die Tätigkeiten haben keinen äußeren Zweck, doch wird in ihnen die Koordination der Bewegungen geübt. In beschaulicher Art nehmen Kinder in dieser Entwicklungsphase in sich auf, was sie zum Aufbau benötigen.

Die Unmittelbarkeit, mit welcher Sinnesreize aus der Umgebung aufgenommen werden, sieht Montessori als ein Charakteristikum des Geistes dieser Stufe an. Das Kind saugt die Reize gleichsam in sich auf; es lebt in einem natürlichen Drang zu den Dingen, in einer »Liebe zur Umwelt«. »Es liebt, weil es die Welt in sich aufnimmt, weil die Natur ihm dies gebietet. Und es absorbiert alles, was es aufnimmt, um es dem eigenen Leben, der eigenen Persönlichkeit einzuverleiben.«⁶

Der »absorbierende Geist« besteht bis zum sechsten Lebensjahr. Eine Änderung im Leben des Kindes tritt jedoch schon vor dem dritten Le-

⁴ Vgl. Maria Montessori, *Kinder sind anders*. Stuttgart 1952, 48. »Jede körperliche Bewegung, jedes Element unserer Intelligenz, alles, womit das menschliche Individuum ausgestattet ist, wird vom Kind geschaffen. Eine wundervolle Eroberung, die unbewußt vollbracht wird. Die Erwachsenen haben ein Bewußtsein: Wenn wir den Willen und den Wunsch haben, etwas zu lernen, so tun wir das, aber das Kind hat kein Bewußtsein und keinen Willen, da beides erst geschaffen werden muß« (Maria Montessori, *Das kreative Kind*. Freiburg i. Br. 1972, 21).

⁵ *Das kreative Kind*, 143.

⁶ *Kinder sind anders*, 145; vgl. auch 66 ff. *Das kreative Kind*, 23 ff. Der Titel des letzteren Buches lautet im englischen Original »The Absorbent Mind«. Die Übersetzung von *mind* mit Geist ist problematisch. Gewöhnlich werden *mind* und *spirit* mit Geist übertragen. Dadurch werden die Begriffe nicht genau getroffen. *Mind* meint nämlich eher das, was wir auch mentale Ebene heißen. Wenn man die Einheit, die das Individuum darstellt, als dreigliedert beschreibt und diese Glieder mit Leib, Seele und Geist bezeichnet, ist *mind* dem zweiten Glied zugehörig, dem, was hier Seele genannt wird. - Ich versuche, die Lehre Montessoris wiederzugeben. Nach meiner Auffassung aber bringt das Kind, wenn es zur Welt kommt, alles – so z.B. auch die Sprache – mit. Die verschiedenen Fähigkeiten harren gewissermaßen bloß ihrer Gestaltwerdung durch den menschlichen Körper. Diese ist nur an bestimmten Entwicklungspunkten möglich. Siehe dazu Rudolf Steiner im nächsten Teil dieser Abhandlung.

bensjahr ein, wenn es beginnt, seine Umgebung zu erobern. Durch die neue Aktivität entwickelt es sein Bewußtsein und vervollkommnet die bereits gemachten Errungenschaften. Es braucht eine Umgebung, die ihm Motive bietet. Ausgehend von der Beobachtung, daß Kinder ruhiger und fröhlicher sind, die nicht mit den eigens für sie produzierten Spielsachen spielen, sondern die Alltagsgegenstände der Erwachsenen benutzen, um deren Arbeit nachzuahmen, hat Montessori begonnen, ihre Kinderhäuser mit kleinen Stühlen und Tischen, kleinem Geschirr, kleinen Gebrauchsgegenständen einzurichten. Es zeigte sich, daß bereits Dreijährige fähig sind, Kultur aufzunehmen, und daß dies nur durch »Arbeit« und wachsende Selbstverwirklichung möglich ist. Übungen mit Material, das zur Erziehung der Sinne geschaffen wurde, dienen zur Entwicklung sowohl der geistigen als auch der körperlichen Fähigkeiten. Differenziertheit, Geschicklichkeit und Feinfühligkeit im Wahrnehmen der Sinnesreize werden erlangt.

»Mit dem Sinnesmaterial geben wir eine Führung, eine Art Einteilung der Eindrücke, die von jedem Sinnesorgan empfangen werden können: die Farben, die Laute, die Geräusche, die Formen und Dimensionen, die Gewichte, das Tastgefühl, der Geruch und Geschmack. [...] In der gewöhnlichen Erziehung besteht das Vorurteil, daß man den Kindern einen Gegenstand geben müsse, damit es die verschiedenen Eigenschaften, wie Farbe, Oberfläche, Form usw., kennenlernen kann. Aber Gegenstände gibt es unendlich viele, die Eigenschaften hingegen sind begrenzt. [...] Indem man die Eigenschaften getrennt gibt, ist es, wie wenn man das Alphabet zur Erforschung gäbe.«⁷

Im Gebrauch der Sinne vervollkommnet sich der Verstand. Der Erziehende verhindert dadurch, daß er solches Material anbietet, einen unnötigen Kraftaufwand des Kindes und unterstützt die Selbstorganisation seines Geistes. Montessori geht davon aus, daß der Geist von Natur aus dazu neigt, »die Eigenschaften unabhängig von den Gegenständen zu unterscheiden«⁸. Die daraus sich ableitende Fähigkeit zur Abstraktion nennt sie in Anlehnung an Pascal den »mathematischen Geist«. Dieser äußert sich bei kleinen Kindern genauso spontan wie eine andere Eigenschaft des Geistes: die Vorstellungskraft. Beiden ist in der Erziehung Rechnung zu tragen. Das Sinnesmaterial soll nun nicht nur der Erforschung der Umgebung, sondern auch der Entwicklung des »mathematischen Geistes« dienen. So bezeichnet es die Pädagogin auch als »materialisierte Abstraktionen oder grundlegendes mathematisches Material«⁹.

⁷ Das kreative Kind, 163.

⁸ Das kreative Kind, 164.

⁹ Das kreative Kind, 166. Für Montessori ist die mathematische Erziehung in dieser frühen Phase von großer Bedeutung, vgl. dazu Maria Montessori, Psycho-Arithmetik. Die Arithmetik dargestellt unter Berücksichtigung kinderpsychologischer Erfahrungen während 25 Jahren. Thalwil 1989. – »Der sich auf diese Weise organisierende Geist, geleitet von einer Ordnung, die seiner natürlichen Ordnung entspricht, *stärkt sich, blüht auf* und offenbart sich in der *Ausgeglichenheit* und in der *Ruhe*, die die wunderbare, für das Verhalten unserer Kinder charakteristische *Disziplin* ergeben« (Schule des Kindes. Freiburg 1976, 171).

Die Entwicklung weist besonders »sensible Perioden« auf, d.h. Zeiten, in denen das Kind eine stärkere Aufnahmefähigkeit und Bildsamkeit für bestimmte Vermögen hat. An ihnen zeigt sich das Charakteristikum des »absorbierenden Geistes« deutlich. Beispiele für solche sensiblen Phasen sind die Periode der Entwicklung der Bewegung und die der Entwicklung der Sprache. Nach anfänglichen tastenden Versuchen kommt das Kind zu einem explosionsartigen Fortschritt in der entsprechenden Fähigkeit, wobei unbewußt und scheinbar ohne Mühe der Disposition die Inhalte zufließen. Auf diese Weise erwirbt das Kind, so Montessori, z. B. die Muttersprache. Keine andere Sprache wird der Mensch später mit ebensolcher Perfektion und unmittelbarem Wissen um die idiomatischen Besonderheiten erlernen können.

Für die Erziehung ist es folglich von entscheidender Bedeutung, dem Kind die richtige Umwelt zu bieten. Denn der »absorbierende Geist« nimmt alles auf, die Sprache, die Gestik, die Mentalität. Er »akzeptiert die Armut wie den Reichtum, akzeptiert jeden Glauben, die Vorurteile und die Gebräuche der Umgebung«¹⁰. Und von ebensolcher Bedeutung ist es, dem Kind die für die jeweilige sensible Phase entsprechende »geistige Nahrung« zu bieten. Hat das Kind dagegen »nicht die Möglichkeit gehabt, gemäß den inneren Direktiven seiner Empfänglichkeitsperioden zu handeln, so hat es die Gelegenheit versäumt, sich auf natürliche Weise eine bestimmte Fähigkeit anzueignen, und diese Gelegenheit ist für immer vorbei«¹¹. Ist eine Empfänglichkeitsperiode zu Ende, so können in ihr mögliche Errungenschaften nur noch mit reflektierender Tätigkeit, d.h. nicht ursprünglich, nur mit Aufwand von Willenskraft, mit größerer Mühe gemacht werden. Der Wachstumsprozeß wird dadurch im Wesen gestört.

Die unmittelbare Reaktion des Kindes auf diesen Mangel sind Merkwürdigkeiten im Verhalten, die die Erwachsenen aus Unkenntnis der wahren Ursachen als Launen, als Ungezogenheiten ansehen. So werden die Weichen zu Fehlentwicklungen für das ganze spätere Leben gestellt. »Lange Erfahrung hat uns gezeigt, wie schmerzhaft und heftig das Kind reagiert, sobald äußere Hindernisse sich seiner Lebensbetätigung in den Weg stellen.«¹² »Stößt das Kind [...] während einer Empfänglichkeitsperiode auf ein Hindernis für seine Arbeit, so erfolgt in der Seele des Kindes eine Art Zusammenbruch, eine Verbildung. Die Folge ist ein geistiges Martyrium, von dem wir noch so gut wie nichts verstehen, dessen Wundmale jedoch beinahe alle Menschen unwissentlich in sich tragen.«¹³

Es gilt für die Erziehenden, zu verstehen, daß die Wünsche des Kindes der »innere Schrei des Lebens« sind, »das sich nach geheimnisvollen Gesetzen zu entfalten wünscht.«¹⁴ Insbesondere haben sie auf die »Polarisation der Aufmerksamkeit« zu achten, die nach Montessori das Schlüsselphänomen zu *allen* pädagogischen Problemen darstellt. »Jedesmal, wenn

¹⁰ Das kreative Kind, 263.

¹¹ Kinder sind anders, 63.

¹² Kinder sind anders, 65.

¹³ Kinder sind anders, 64 f.

¹⁴ Maria Montessori, Mein Handbuch. Stuttgart 1922, 117.

eine solche Polarisation der Aufmerksamkeit stattfand, begann sich das Kind vollständig zu verändern. Es wurde ruhiger, fast intelligenter [...] es schien sich [...] alles Unorganisierte und Unbeständige im Bewußtsein des Kindes zu einer inneren Schöpfung zu organisieren.«¹⁵

Das Kind dieses Alters beeindruckt durch die hohe Konzentration auf sein Spiel. Daß es zu dieser Aufmerksamkeit gelangt, ist wesentlich für seine Entwicklung. »Ohne diese Konzentration sind die Gegenstände Herr über das Kind, das heißt, es läßt sich von allen Reizen anlocken und springt von einem zum andern. Wenn es aber seine Aufmerksamkeit auf etwas konzentriert hat, beherrscht es seine Umwelt und kontrolliert sie.«¹⁶

In der Konzentration und ferner in der Ausdauer und im Entschluß zur Vollendung der Handlung sieht Montessori nicht den Willen des Kindes, sondern den Willen der Natur wirken, der so die Kräfte des Menschen entstehen läßt. Reißen die Erziehenden die Führung an sich, kann das Kind weder Konzentration noch Entschlußkraft entwickeln. Das Kind muß also vom Erwachsenen unabhängig gemacht werden. Die Kräfte der Schöpfung, die ihm eine innere Führung angedeihen lassen, helfen ihm, seine Anlagen zur Entfaltung zu bringen. Wächst es so auf, hat es die Möglichkeit, sich für alles zu interessieren. Die Gier nach materiellem Besitz und der daran gekoppelte Zerstörungstrieb können in ihm schwer Fuß fassen. Es entwickelt ein intellektuelles Interesse an den Dingen und beschäftigt sich mit der Erkenntnis derselben. »Dieser intellektuelle Besitz äußert sich in einer derart starken Anziehungskraft, die wir beinahe Liebe nennen können. Diese läßt das Kind die Dinge pflegen und mit äußerster Sorgfalt behandeln.«¹⁷

Die Kinder wählen ihre Arbeit spontan und entwickeln durch die Wiederholung der Übung ein Bewußtsein der Handlung, handeln also willentlich. Dieser bewußte Wille ist eine Macht, die auszubilden Aufgabe der Erzieher ist. Sie haben die selbsttätigen Übungen des Kindes mit Geduld und Behutsamkeit zu unterstützen.¹⁸ Erst wenn sein eigener Wille ent-

¹⁵ Schule des Kindes, 70.

¹⁶ Das kreative Kind, 194-195.

¹⁷ Schule des Kindes, 197.

¹⁸ »Die ganze Grundlage unserer Erfolge beruht auf diesen Mitteln, die wir gefunden haben und die sich in zwei Rubriken bringen lassen: *Organisation der Arbeit und Freiheit*. Eben die vollständige Organisation der Arbeit, welche die Möglichkeit der Selbstentwicklung gewährt und dem Tätigkeitsdrang Raum gibt, verschafft jedem Kind eine wohltuende und beruhigende *Befriedigung*. Und unter diesen Arbeitsverhältnissen führt die Freiheit zu einer Vervollkommnung der Fähigkeiten und zur Gewinnung einer schönen Disziplin, die selbst das Ergebnis jener im Kinde entwickelten neuen Eigenschaft, der *Ruhe* ist« (Mein Handbuch, 117). Das höchste Gebot für den Lehrenden ist, die »Selbstkräfte« und Eigenwürde des Kindes zu achten; er muß wissen, daß »Kinder einen tiefen Sinn für persönliche Würde besitzen und daß ihr Gemüt in einem Maße verletzt [...] werden kann, wie der Erwachsene sich dies nie vorzustellen vermöchte« (Kinder sind anders, 176 f.). Maria Montessori versteht ihre »Methode« letztlich als »Hilfe für die menschliche Person, ihre Unabhängigkeit zu erobern« (Über die Bildung des Menschen. Freiburg 1966, 16).

wickelt ist, kann es sich frei dazu entschließen, dem eines Erwachsenen zu folgen. Der so entstehende Gehorsam bedeutet Anerkennung von Überlegenheit. »Er kann als *Sublimation* des individuellen Willens betrachtet werden.«¹⁹

Die natürliche Entwicklung des Gehorsams ist abhängig von den Fähigkeiten und der Reife des Kindes. Sie ist ein langsamer Prozeß, in dessen Verlauf das Kind zur Kontrolle seiner Handlungen und zur Achtung von Autorität gelangt. Montessori hebt die große Freude hervor, mit der der Akt des Gehorchens verbunden ist. In ihrer Methode ergänzt sich die freie Wahl der Tätigkeit mit dem bereitwilligen Gehorsam.

Auch die soziale Erziehung beginnt für Montessori bereits in der Kindheit und hat die verschiedenen Entwicklungsstufen zu beachten. Sie ist zum einen direktes Einleben in die sozialen Beziehungen, zum anderen soll der Heranwachsende intellektuelle Einsicht in das Wesen des Sozialen gewinnen. Bereits im Vorschulalter üben sich die Kinder z.B. im Respektieren des Besitzes, in Geduld und gegenseitiger Hilfe, insbesondere der Älteren gegenüber den Jüngeren.²⁰

Von besonderer Bedeutung für die soziale Entwicklung ist die dritte Lebensphase, die Phase des Jugendlichen von etwa 12 – 18 Jahren. Denn diese Periode ist an sich eine soziale, indem der Mensch hier aus der natürlichen Beschränkung auf das eigene Ich heraustritt und sich dem Mitmenschen öffnet. Insbesondere soll der Jugendliche den Wert der menschlichen Arbeit und des Austausches von Gütern zum Wohle aller einsehen und schätzen lernen.

Deutlich zeigt der der Praxis entrungene Ansatz Maria Montessoris, daß es in den frühen Lebensjahren nicht vorrangig um Wissensvermittlung geht, sondern um die Förderung einer tätigen Beziehung zu den Dingen, die das Kind umgeben. Indem es auf diese Weise Herr über seinen Körper, seinen Willen, sein Denken wird, lernt es, sich die Welt aus einer Haltung der Behutsamkeit und Demut anzueignen. Seine geistigen Fähigkeiten nehmen im physischen Leib Gestalt an. Die Aufgabe der Erziehenden besteht eben darin, dem Kind bei dieser Inkarnation einfühlsam und selbstlos zur Seite zu stehen und ihm zu helfen, seinen Ort im sozialen Gefüge einzunehmen.²¹

Das pädagogische Denken Montessoris nährt sich von einer Sicht, die Mensch, Welt und Gott umspannt. Diese Weite drückt sich auch in ihrer Idee einer »kosmischen Erziehung« und in ihren Bemühungen um den Frieden aus. Kosmische Erziehung im engeren Sinne meint das didaktisch-methodische Programm, mittels dessen die Heranwachsenden durch Ein-

¹⁹ Das kreative Kind, 231.

²⁰ Die übliche Form, die Leistungen einer Gruppe durch Wettstreit zu heben, ist für Montessori keine gute Methode. Denn das »führt natürlich zu Neid, Haß und Demütigung, was bedrückende und antisoziale Gefühle sind« (Das kreative Kind, 204).

²¹ Vgl. Kinder sind anders, 133 bzw. 137 ff.

sicht in die wechselseitigen Bezüge von Natur und Kultur zum Verständnis der Einheit des Kosmos gelangen sollen. »Kosmische Erziehung im weiteren Sinne bedeutet, den Menschen dahin zu führen, seine Stellung im Kosmos zu erfassen und seine Aufgabe bewußt zu übernehmen, d.h. ihn zu seiner kosmischen Mission«²² zu erwecken. Diese besteht darin, aus dem Wissen um den einen, göttlichen Ursprung und die Einheit alles Geschöpflichen die »neue Welt des Friedens« hervorzubringen. Der wahre Friede bedeutet »den Sieg der Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen«²³. Was die Menschheit potentiell heute schon ist, muß sie nun bewußt werden: eine »einzige Nation«²⁴ in einem »einzigen Vaterland: der Welt«²⁵.

Das Kind ist für Maria Montessori der immer wieder neu erscheinende göttliche Bote und Lehrmeister dieses wahren Friedens. Da es noch unverbildet ist, zeigt sich im Kind der wahre Mensch. »Ich versuche im Kind den Menschen zu entdecken, in ihm den wahren menschlichen Geist, den Plan des Schöpfers.«²⁶ Das Kind ist die deutlichste Erscheinung der sich durch die Schöpfung vollziehenden göttlichen Liebe: »Das Kind ist eine Quelle der Liebe. Kommt man mit ihm in Berührung, berührt man die Liebe. Es ist eine schwer zu definierende Liebe. Alle verspüren sie, aber keiner kann ihre Wurzeln beschreiben ...«²⁷

Der wichtigste Schritt zum wahren Frieden, so Montessori, ist die Versöhnung des Erwachsenen mit dem Kinde, die dadurch geschieht, daß der Stärkere, der Erwachsene, vom Schwächeren, dem Kinde, lernt und sich in den Dienst der kosmischen göttlichen Kräfte stellt. »Das Geheimnis der Erziehung ist, das Göttliche [...] im Menschen zu kennen, zu lieben und ihm zu dienen; zu helfen und mitzuarbeiten von der Position des Geschöpfes und nicht des Schöpfers. Wir haben das göttliche Wirken zu fördern, aber nicht uns an seine Stelle zu setzen, da wir sonst zu Verführern der Natur werden.«²⁸

²² Maria Montessori, *Frieden und Erziehung*. Freiburg i. Br. 1973, 113.

²³ *Frieden und Erziehung*, 4.

²⁴ *Frieden und Erziehung*, 27.

²⁵ *Die Entdeckung des Kindes*. Freiburg i. Br. 8. Aufl. 1989, 8.

²⁶ Zitiert nach Rita Kramer, *Maria Montessori. Leben und Werk einer großen Frau*. München 1977, 242.

²⁷ *Das kreative Kind*, 260. »Diese Energie der Liebe hingegen ist uns gegeben, damit jeder sie in sich habe. Sie ist die größte Kraft, über die der Mensch verfügt. Der bewußte Teil, den wir davon besitzen, wird jedesmal erneuert, wenn ein Kind geboren wird. Wenn sie auch durch die Umstände später eingeschlafert wird, fühlen wir in uns ein sehnliches Verlangen nach ihr; wir müssen sie daher mehr als jede andere Energie, die uns umgibt, studieren und verwenden, denn sie ist nicht wie die anderen Kräfte der Umgebung verliehen, sondern uns verliehen. Das Studium der Liebe und ihrer Anwendung führt uns zur Quelle, aus der sie entspringt: das Kind. Das ist der Weg, den der Mensch in seinem Leiden und Qualen einschlagen muß, wenn er die angestrebte Rettung und Einheit der Menschheit erreichen will« (*Das kreative Kind*, 266 f.).

²⁸ Maria Montessori, *Spannungsfeld Kind – Gesellschaft – Welt. Auf dem Wege zu einer »kosmischen Erziehung«*. Freiburg i. Br. 1979, 124.

Die Entfaltung der Persönlichkeit

Die Entdeckung, Förderung und Ausbildung aller Kräfte, die das Kind keimhaft in sich trägt, muß während seines Heranwachsens das Anliegen des Erziehers sein. Je vollkommener seine Kenntnis der physischen, mentalen und geistigen Gegebenheiten der menschlichen Natur ist, um so besser wird er dem auf die Erde gekommenen Wesen bei seiner Vervollkommnung helfen können. Dazu gehört auch die Kenntnis der höheren geistigen Fähigkeiten des Menschen, wie sie sich einer Forschung erschließen können, die gewiß über die Methoden der etablierten wissenschaftlichen Pädagogik hinausgeht. Auf die Dringlichkeit dieser Forschung für die menschliche Kulturentwicklung hat zu Beginn des Jahrhunderts *Rudolf Steiner* hingewiesen.²⁹ Seiner Anthroposophie verdanken wir eine entscheidende Vertiefung der Einsicht in diese Bereiche des Lebens. Er stellt uns ein Erziehungskonzept vor, das sich nun seit 75 Jahren in der Praxis als tauglich erwiesen hat.

Steiner zufolge vollzieht sich die menschliche Entwicklung in aufeinander aufbauenden Wachstumsperioden oder Stufen, die jeweils etwa sieben Jahre umfassen. Das erste Jahrsiebt, das der Vorschulzeit entspricht, wird von den äußerlich sichtbaren Ereignissen her durch Geburt und Zahnwechsel markiert. In dieser Phase steht das Leben des Menschen gleichsam im Zeichen der Vollendung der physischen Geburt, indem die inneren, geistigen Bildekräfte die Ausbildung des physischen Leibes bewirken. »Der physische Organismus muß sich zunächst der Außenwelt anpassen [...] in die Außenwelt hineinwachsen.«³⁰

In diesen ersten sieben Lebensjahren sind der Äther- und der Astralleib noch nicht entwickelt.³¹ Wie das Kind aber vor seiner physischen Geburt vom Körper der Mutter umschlossen ist, so umgibt es nun eine Äther- und

²⁹ Vgl. Rudolf Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (Erste Auflage 1904/1905) Dornach 1961. »Was einströmen muß in die menschliche Kulturentwicklung, das ist das Bewußtsein der Menschen von dem Vorhandensein nicht nur einer allgemeinen, abstrakten geistigen Welt, sondern der konkreten geistigen Welt, in der wir drinnen leben mit dem, was wir fühlen und wollen und tun...« (Rudolf Steiner, *Die Sendung Michaels*. Dornach 1962, 103).

³⁰ Rudolf Steiner, *Der pädagogische Wert der Menschenerkenntnis und der Kulturwert der Pädagogik*. Dornach 1965, 45.

³¹ Nach Auffassung der Anthroposophie erlebt der Mensch drei Geburten. Außer dem physischen Leib kommen nacheinander der Äther- und der Astralleib zur Welt. »Der Ätherleib ist eine Kraftgestalt; er besteht aus wirkenden Kräften, nicht aber aus Stoff; und der Astral- oder Empfindungsleib ist eine Gestalt aus in sich beweglichen, farbigen, leuchtenden Bildern. Der Empfindungsleib ist in Form und Größe von dem physischen Leib abweichend. Er zeigt beim Menschen die Gestalt eines länglichen Eies, in dem der physische und der Ätherleib eingebettet sind. Er ragt an allen Seiten über die beiden als eine Lichtgestalt hervor« (Rudolf Steiner, *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft*, 14). Diese Leiber haben bestimmte Eigenschaften und erfüllen demgemäß verschiedene Aufgaben. Vor ihrer Geburt sind sie von schützenden Hüllen umgeben. In dieser Zeit sollten die in ihnen liegenden Keime gepflegt werden, erst nach ihrem Freiwerden aber sollten sie dem in der Außenwelt ausgesetzt werden, was sie nur ohne Hülle verarbeiten können (vgl. a.a.O. 43 f.). Auf dieser Einsicht basiert der Steinersche Erziehungsansatz.

eine Astralhülle. Mit dem Zahnwechsel wird aus der Ätherhülle der Ätherleib geboren. Er ist der Erbauer des physischen Leibes. Bis zum Zahnwechsel empfängt das Kind die Kraft zum Wachsen noch aus der Ätherhülle, wie der Embryo sie aus dem Körper der Mutter erhalten hat. Der Ätherleib arbeitet erst langsam seine Kräfte aus. Wenn die eigenen Zähne gebildet sind, ist diese Entwicklung abgeschlossen, der Ätherleib wird frei.

Während dieser Phase übernimmt die physische Umgebung die Aufgabe, die der Mutterleib zuvor erfüllt hat. Dabei fügen sich die Organe des Menschen in ihre Form. Es kommt also darauf an, daß der Erziehende die geeignete Umgebung schafft. »Nur diese richtige physische Umgebung wirkt auf das Kind so, daß seine physischen Organe sich in die richtigen Formen prägen.«³² Das Kind lebt nun hingegeben an das, was es umgibt. Von seiner Außenwelt interessiert es aber nur, »was man nennen kann: Gesten, Gebärden, Bewegungsverhältnisse«, wobei es »so daran haftet, daß es in dem Augenblick, wo es eine Bewegung wahrnimmt, den inneren Drang fühlt, sie nachzuahmen«³³. Es ahmt nach, was sich ihm anbietet. In der Nachahmung erhalten seine Organe die Form, die ihnen bleibt. Alles, was von den Sinnen wahrgenommen wird, wirkt formbildend. Das gilt für die Handlungsweisen der Erwachsenen genauso wie für materielle Dinge. »Jede Geste, jede Bewegung des Vaters, der Mutter wird in entsprechender Art im ganzen Innenorganismus des Kindes miterlebt. – Bis in diesen Zeitabschnitt wird von der menschlichen Wesenheit das Gehirn gestaltet. Und vom Gehirn geht in dieser Lebensperiode alles aus, was dem Organismus sein Innengepräge gibt. Und im Gehirn bildet sich in feinster Weise nach, was sich durch die Umgebung als Lebensoffenbarung abspielt.«³⁴

Prägend wirkt nun allerdings nicht nur die äußere Form des Verhaltens derer, mit denen das Kind unmittelbar zu tun hat, sondern auch der »seeleliche und moralische Inhalt« dieses Verhaltens. Es muß daher streng darauf geachtet werden, daß in der Umgebung des Kindes nichts geschieht, was das Kind nicht nachahmen dürfte.

Die durch die Nachahmung reproduzierte Außenwelt prägt das Gemüt des Kindes und schlägt sich zugleich leiblich nieder. In diesem Sinne führt Steiner weiter aus, daß etwa Jähzorn oder Ängstlichkeit seitens der Eltern Gewebestrukturen im Kind schaffen, die es dazu prädestinieren, seinen Körper in diesem Sinn zu gebrauchen: »Wenn ich eine jähzornige Gebärde mache, so geht diese in die Blutorganisation des Kindes über, und wenn sich diese Gebärden wiederholen, so werden sie Ausdruck in der Blutzirkulation des Kindes. Es wird so organisiert in seinem physischen Leibe, wie ich mich gebärdenhaft in seiner Umgebung verhalte.«³⁵ Durchströmen

³² R. Steiner, Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. Dornach 1988, 21.

³³ Der pädagogische Wert der Menschenerkenntnis und der Kulturwert der Pädagogik, 46.

³⁴ Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 56.

³⁵ Der pädagogische Wert der Menschenerkenntnis und der Kulturwert der Pädagogik, 49–50.

Freude und Liebe die Umgebung des Kindes, gedeihen seine Organe in der bestmöglichen Form.

Wie Montessori, so hebt auch Steiner die große Bedeutung der materiellen Dinge hervor, von denen das Kind umgeben ist. Ihm kommt es vor allem darauf an, die innere Regsamkeit durch das Spielzeug zu fördern, denn diese wirkt bildend auf die Form von Gehirn und Organen. So befürwortet er einfache Dinge zum Spielen, etwa eine aus einem Stück Stoff gewickelte Puppe, bei denen der Phantasie des Kindes die Aufgabe der Ergänzung zufällt, wodurch sie zur Tätigkeit gefordert ist.

Das zweite Jahrsiebt beginnt, wenn sich die zweiten Zähne bilden. Die feineren Bildekräfte – der Ätherleib – wirken nun in das Physische hinein. Hat der Ätherleib mit dem Zahnwechsel die Ätherhülle abgestreift, öffnet er sich nach außen, wie sich mit der physischen Geburt die Sinne der Außenwelt öffnen. Zum einen kann er nun dem physischen Leib die Kräfte zuführen, die dieser zur Verfestigung seiner Formen braucht. Zum anderen kann man ab jetzt von außen auf ihn einwirken. Worum geht es also in den folgenden Jahren? Was ist die Aufgabe der Erziehung?

Vermochte das Kind in der ersten Phase – ganz der Umwelt hingegeben – nur Bewegungshaftes aufzunehmen, so wendet es sich jetzt der Innenwelt zu. Die Gefühlswelt öffnet sich ihm, mithin die Fähigkeit, sinnlich Erfahrbares in seinem Bildcharakter wahrzunehmen. »Die Umbildung und das Wachstum des Ätherleibes bedeutet Umbildung der Neigungen, Gewohnheiten, des Gewissens, des Charakters, des Gedächtnisses, der Temperamente. Auf den Ätherleib wirkt man durch Bilder, durch Beispiele, durch geregeltes Lenken der Phantasie.«³⁶

All das, an dessen »innerem Sinn und Wert« sich das Kind orientieren kann, muß nun in seine Umgebung gebracht werden. »Der Ätherleib entwickelt seine Kraft, wenn eine geregelte Phantasie sich richten kann nach dem, was sie sich an den lebenden oder dem Geist vermittelten Bildern und Gleichnissen enträtseln und zu seiner Richtschnur nehmen kann. Nicht abstrakte Begriffe wirken in der richtigen Weise auf den wachsenden Ätherleib, sondern das Anschauliche, nicht das Sinnlich-, sondern das Geistig-Anschauliche. Die geistige Anschauung ist das richtige Erziehungsmittel in diesen Jahren.«³⁷

In der Vermittlung von Bildern und Gleichnissen kann der heranwachsende Mensch die Gesetzmäßigkeiten des Daseins erahnen. »»Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis«, das muß geradezu ein durchgreifender Leitspruch für die Erziehung in dieser Zeit sein. Es ist unendlich wichtig für den Menschen, daß er die Geheimnisse des Daseins in Gleichnissen empfängt, bevor sie in Form von Naturgesetzen usw. ihm vor die Seele treten.«³⁸

Gefühl und Empfindung müssen nun angesprochen werden, der Verstand ist erst zu erreichen, wenn der Astralleib geboren wird. Es ist wich-

³⁶ Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 27.

³⁷ Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 27.

³⁸ Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 29.

tig, nicht bei der bloßen sinnlichen Anschauung stehen zu bleiben, sondern in das Mysterium des Lebens vorzudringen. »Denn die ganze Wirklichkeit eines Dinges besteht aus *Geist* und Stoff [...].«³⁹

Das Kind erfährt sich nun als Einzelwesen. Der Erzieher muß ihm Erlebnisse ermöglichen, die es sein Eingebundensein in der Schöpfung fühlen lassen. »Das, was die stärksten Eindrücke auf den Ätherleib macht, das wirkt auch am kräftigsten auf die Festigung des physischen Leibes zurück. Die allerstärksten Impulse werden aber auf den Ätherleib durch diejenigen Empfindungen und Vorstellungen hervorgerufen, durch die der Mensch seine Stellung zu den ewigen Urgründen des Weltalls fühlt und erlebt, das heißt durch religiöse Erlebnisse. [...] Fühlt sich der Mensch nicht mit sicheren Fäden angegliedert an ein Göttlich-Geistiges, so müssen Wille und Charakter unsicher, uneinheitlich und ungesund bleiben.«⁴⁰

Gleichnisse helfen der Innenwelt, sich zu entwickeln. Dazu ist es freilich nötig, daß der Erziehende ernsthaft an die Wirklichkeit seiner Gleichnisse glaubt, daß er lebt, was er lehrt. Nur so kann er das Kind in der Tiefe erreichen. Und nur so bilden sich die Kräfte der Ehrfurcht und Verehrung aus, die für die Entwicklung des Ätherleibes wesentlich sind. Das Kind braucht Autoritäten, um im Weltganzen Halt zu finden. Es vermag nun Autoritäten zu suchen, denen es nachfolgen kann, weil es nunmehr den anderen Menschen als *anderen Menschen* zu entdecken beginnt.⁴¹ An die Stelle des Prinzips von Vorbild und Nachahmung tritt nun das Prinzip von Autorität und Nachfolge. Die Erzieher repräsentieren ihm die Weltordnung. Aber auch die großen Vorbilder der Geschichte regen es zur Nacheiferung an.

Im zweiten Jahrsiebt ist das Kind gewissermaßen ein »Ästhet«. Um seine Gefühlswelt voll zur Entfaltung zu bringen, sollte in diesem Alter auch der Sinn für Schönheit und Kunst wachgerufen und gehegt werden. Dazu gehört es genauso, ihm die Geheimnisse der Natur nahezubringen wie es zu schöpferischer Tätigkeit anzuleiten. »Freude am Leben, Liebe zum Dasein, Kraft zur Arbeit, all das erwächst für das ganze Dasein aus der Pflege des Schönheits- und Kunstsinnes.«⁴²

War es in den ersten sieben Lebensjahren besonders wichtig, daß alles, was das Kind umgibt, von Liebe und Freude durchdrungen ist, so ist es nun von erstrangiger Bedeutung, daß der Ätherleib durch körperliche

³⁹ Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 35.

⁴⁰ Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 37.

⁴¹ »Das Kind bis zum siebenten Jahre empfindet eigentlich den anderen Menschen in Wahrheit noch gar nicht ordentlich als anderen Menschen«, jetzt aber, »sondert sich das Kind ab von dem anderen, und daher wird ihm der andere Mensch ein Wesen mit einer Innerlichkeit. Und das verlangt beim Kinde, daß es in scheuer Ehrfurcht zu dem Erwachsenen, der groß ist, hinaufschaut, daß es sich gefühlsmäßig nach ihm richten lernt« (Rudolf Steiner, Die gesunde Entwicklung des Leiblich-Physischen als Grundlage der freien Entfaltung des Seelisch-Geistigen. Dornach 1978, 172- 173).

⁴² Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 38. »Wir müssen durchaus alles, was wir dem Kinde beibringen [...], so beibringen, daß wir eigentlich dabei als Künstler wirken« (Die gesunde Entwicklung des Leiblich-Physischen als Grundlage der freien Entfaltung des Seelisch-Geistigen, 162).

Übungen die sich stets steigende Kraft tatsächlich erlebt und so ein Gefühl seines Wachstums erhält.

An dieses Wachstum ist auch die Entwicklung des Gedächtnisses gebunden. Daher empfiehlt Steiner, daß sich das Kind in diesem zweiten Jahrsiebt gedächtnismäßig so viel wie irgend möglich aneignet, denn so bildet sich das Gedächtnis aus. Erst mit dem Freiwerden des Astralleibes sollte der Verstand in Anspruch genommen werden. Was dem Gedächtnis bereits einverleibt wurde, kann dann begrifflich erfaßt werden. Die Tätigkeit des Verstandes, das abstrakte Denken, sollte sich möglichst unbeeinflusst entwickeln können, während die anderen Seelenkräfte ausgebildet werden. Am Ende der Pubertät ist die Urteilskraft dann so gereift, daß der Mensch selbständig seine Urteile bilden kann.

Die mit der Geschlechtsreife zeitlich zusammenfallende Geburt des Astralleibes aus der Astralhülle leitet eine neue Periode – das dritte Jahrsiebt – ein. »So schreitet der Mensch vom Leiblichen durch das Seelische in das Geistige hinein. Aber das Geistige [...] kann man eigentlich nicht erziehen. Das muß man in Freiheit in die Welt hinaus entlassen. Geistiges kann der Mensch nur vom Leben lernen.«⁴³

Nun erwacht die Liebe zum anderen Geschlecht als individualisierter Ausdruck einer allgemeinen Liebe. »Diese allgemeine Menschheitsliebe als besondere entwickelt sich ebenso wie die Liebe zum anderen Geschlechte mit der Geschlechtsreife. Diejenige Liebe, die der Mensch zum Menschen hat, entwickelt sich in ihrer Selbständigkeit erst mit der Geschlechtsreife, denn diese Liebe, die muß ja frei von Autorität sein. Diese Liebe ist wirkliche Hingabe [...] es ist, was da im Menschen lebt als Liebe, es ist im Grunde genommen der Inhalt des astralischen Leibes beim Menschen. Das wird als selbständiges Wesen geboren mit der Geschlechtsreife. Bis zur Geschlechtsreife arbeitet es an der eigenen Menschennatur [...].«⁴⁴ Wie kann hier die schulische Erziehung zur Entwicklung beitragen? Durch Einfühlung gelangt man dazu, das andere Wesen mitzuerleben. So entsteht »die Liebe, der wir eine feste Grundlage geben, wenn wir dasjenige, was aus dem Nachahmungsprinzip zum Autoritätsprinzip geworden ist zwischen dem 9. und 10. Lebensjahre, so übergehen lassen können durch unser ganzes Gebaren in der Schule, daß die Autoritätsempfindungen sich ganz allmählich in Liebe-Empfindungen, in wahre Liebe-Empfindungen, die mit Hochachtung verknüpft ist, gegenüber dem Lehrer und Erzieher verwandeln.«⁴⁵

Nun erst, so Steiner, ist es gut, dem Unterricht einen »systematisierenden oder wissenschaftlichen Charakter zu geben, denn einen richtigen in-

⁴³ Das dritte Jahrsiebt – Ausführungen Rudolf Steiners in seinen pädagogischen Vorträgen, zusammengestellt durch Dr. H. Rebmann. Stuttgart 1977, 43. (Als Manuskript vervielfältigt durch die Pädagogische Forschungsstelle beim Bund der Freien Waldorfschulen – zum internen Gebrauch.)

⁴⁴ Das dritte Jahrsiebt, 15.

⁴⁵ Das dritte Jahrsiebt, 42.

neren Begriff von der Wahrheit bekommt der Mensch erst, wenn er geschlechtsreif geworden ist.«⁴⁶

Etwa vom fünfzehnten Lebensjahr an kann von außen an den jungen Menschen herangetragen werden, was das abstrakte Denken sich entfalten läßt. Das, was er bisher gelernt hat, bietet ihm jetzt Stoff zu Urteil und Vergleich. Aber nicht nur Wissen sollte er sich angeeignet haben, sondern auch ein Empfinden für die Wahrheit. Ist dieser Grund gelegt, ist der Mensch reif zum Urteilen. Mit jedem verfrühten Urteil nimmt er sich die Möglichkeit, dem Leben unbefangen zu begegnen. Es sollte sich also in ihm der Sinn entwickeln dafür, daß er lernen muß, ehe er urteilen kann. Der Verstand sollte erst einmal nur dazu dienen, das Gesehene und Gefühlte zu erfassen.⁴⁷

Ferner sollten die Erzieher dem Kind keine moralischen Urteile »einimpfen«, sondern »die Keime zum Bilden von eigenen Moralkräften [...] pflegen«⁴⁸. Verfährt man anders, so wird der junge Mensch »zum Moralischen nicht erwachen, sondern im entsprechenden Alter nur eine abstrakte Erinnerung daran haben können, was als Moralgebot bei anderen Geltung hat«⁴⁹.

Die Fähigkeit, selbst zu denken, bewirkt auch, daß für den jungen Menschen nun das Autoritätsprinzip an Gewicht verliert. Wird an ihn etwas herangetragen, verlangt er nach den Gründen. Sind die Gründe nicht einsichtig, wird die Nachfolge verweigert. In dieser Phase geht es demnach grundsätzlich um die Bildung der Autonomie, die alle anderen Lebensbereiche, selbst das Geschlechtliche, durchdringt.

Zwischen der Pubertät und dem einundzwanzigsten Lebensjahr entsteht ein »zweiter Mensch«. Allem, was bisher war, sagt er den Kampf an, sucht seine eigenen Ideale. In den Flegeljahren, in denen sich auch das Physische stark verändert, geschieht diese Umwandlung auf eine gröbere Art. »[...] was in die Rüpeleien, aber auch in manches Schöne hineinschießt, das erscheint wie ein zweiter, ein wolkenartiger Mensch im Menschen.«⁵⁰

Der Erziehungsprozeß findet sein letztes Ziel in der Gestalt des freien Menschen. In der Erfahrung der eigenen Wesensmitte als höchster geisti-

⁴⁶ Das dritte Jahrsiebt, 6.

⁴⁷ Dadurch ist »die Zeit gekommen, in der der Mensch auch dazu reif ist, sich über die Dinge, die er vorher gelernt hat, ein eigenes Urteil zu bilden. Man kann einem Menschen nichts Schlimmeres zufügen, als wenn man zu früh sein eigenes Urteil wachruft [...] Alle Einseitigkeit im Leben, alle öden Glaubensbekenntnisse, die sich auf ein paar Wissensbrocken gründen und von diesen aus richten möchten über oft durch lange Zeiträume bewährte Vorstellungserlebnisse der Menschheit, rühren von Fehlern der Erziehung in dieser Richtung her« (Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 40).

⁴⁸ Das dritte Jahrsiebt, 44.

⁴⁹ Das dritte Jahrsiebt, 44. »[...] indem man vorher nicht antastet, was sich frei entwickeln soll, sondern den Geist stufenweise wach werden läßt, durch das, was man als Erzieher tut, wird der Mensch, wenn er geschlechtsreif geworden ist, sein eigenes Wesen als ein erwachendes erleben; und dieser Moment des Erwachens wird der Quell einer Kraft sein, die im ganzen folgenden Leben nachwirkt.« (45)

⁵⁰ Das dritte Jahrsiebt, 80.

ger Realität erwacht die individuelle Bewußtseinsseele. Derart von innen erhellt, vermag nun der Mensch die niederen Triebfedern seines Handelns – wie Instinkt, Neigung und Leidenschaften – zu durchschauen und sich von ihnen zu lösen. Dadurch erreicht er die Freiheit, die ihm den Blick für das Wahre und das Gute und für das Ewige gibt. Erst dieser geläuterte Blick vermag das Ich-Wesen der anderen Menschen in seiner jeweiligen Einzigartigkeit zu erkennen und anzuerkennen: »Ein sittliches Mißverstehen, ein Aufeinanderprallen ist bei sittlich *freien* Menschen ausgeschlossen. Nur der sittlich Unfreie, der dem Naturtrieb oder einem angenommenen Pflichtgebot folgt, stößt den Nebenmenschen zurück, wenn er nicht dem gleichen Instinkt und dem gleichen Gebot folgt. *Leben* in der Liebe zum Handeln und *Lebenlassen* im Verständnis des fremden Wollens ist die Grundmaxime der *freien Menschen*. Sie kennen kein anderes *Sollen* als dasjenige, mit dem sich ihr Wollen in intuitiven Einklang versetzt.«⁵¹

Der hier umrissene Ansatz Steiners schafft eine Basis, auf der dem Menschen zu seiner Entfaltung verholfen werden kann. »Nicht allgemeine Redensarten, wie etwa 'harmonische Ausbildung aller Kräfte und Anlagen' und dergleichen, können die Grundlage einer echten Erziehungskunst sein, sondern nur auf einer wirklichen Erkenntnis der menschlichen Wesenheit kann eine solche aufgebaut werden. [...] So handelt es sich auch für die Erziehungskunst um eine Kenntnis der Glieder der menschlichen Wesenheit und deren Entwicklung im einzelnen ...«⁵²

Im Wissen darum, auf welchen Teil er in welchem Alter einzuwirken hat, arbeitet der Erzieher an all diesen Gliedern. Seine Arbeit steht im Dienste des einzelnen Menschen und im Dienste der Evolution. Sie hat sich nicht nur auf den physischen, den Äther- und den Astralleib zu beziehen, sondern auch auf das Ich, das Steiner als vierten Leib bezeichnet. Sie trägt sowohl zur Entfaltung als auch zur Läuterung dieser Leiber bei. In diese Aufgabe führt der Erzieher auch seinen Zögling ein. Er muß ihm vermitteln, daß es der Auftrag des Ichs ist, an den Gliedern der menschlichen Wesenheit im Sinne einer Umwandlung zu arbeiten. So öffnet Erziehung Wege für ein tieferes Verständnis des Ganzen. In diesem Sinne ist für Steiner Erziehung zugleich Kunst, die Kunst, dem Menschen aus der Einsicht in die Grundbestimmung und Gesetzmäßigkeiten seines Wesens zur vollen Entfaltung zu verhelfen, und Dienst am Höchsten: »Der Lehrer muß eigentlich dazu kommen, daß alles Unterrichten für ihn eine sittliche, eine religiöse Tat werde, daß er sozusagen in dem Unterrichten selber eine Art Gottesdienst sehe.«⁵³

Bisher haben wir Erziehung mit Montessori und Steiner als einen Prozeß betrachtet, in dem das Kind sich die Welt aneignet, sich in ihr inkarniert und seine Möglichkeiten entfaltet.

⁵¹ Rudolf Steiner, Philosophie der Freiheit, Dornach 1973, 166.

⁵² Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft, 20.

⁵³ Rudolf Steiner, Gegenwärtiges Geistesleben und Erziehung, Stuttgart 1957, 190.

Zwei weitere Aspekte, die Erziehung von einem anderen Gesichtspunkt aus in den Zusammenhang des Weltganzen stellen, mögen nun folgen.

Licht und Schatten

Die Lenkung der zerstörerischen Energie

Im Menschen sind die Kräfte des Erschaffens, Erhaltens und Zerstörens angelegt. Zugleich strebt das menschliche Wesen nach einer Vervollkommnung im Sinne der evolutionären Entwicklung. In welcher Weise können die vorhandenen Möglichkeiten entwickelt werden, so daß sie dem Ziel des Menschen dienen? Was die beiden erstgenannten Kräfte anbelangt, bieten die bereits besprochenen Erziehungskonzepte einen guten Rahmen. Dem zur Zerstörung neigenden Potential wollen wir uns nun noch gesondert zuwenden.

In den negativen Gefühlen wie Neid und Gier, Eifersucht und Haß, aber auch Angst und Furcht gelangt etwas von dieser Kraft zum Ausdruck. Wächst ein Kind von Anfang an in Liebe auf und darf so seine eigene Liebesfähigkeit entfalten, werden diese Gefühle kaum Raum in ihm einnehmen: Das Habenwollen, Zu-kurz-gekommen-Sein und Alleingelassen-Sein, die deren Grundlage bilden, sind ihm weitgehend fremd. Eine andere Erscheinungsform der zerstörerischen Kraft ist die Wut. Man kann zweierlei Ursachen feststellen. Die eine liegt wiederum im Gefühl, nicht geliebt zu werden – und ist also durch die entsprechende Umgebung aufzulösen –, die andere entspringt einer Blockade der Lebenskraft. Hier ist es Aufgabe des Erziehers, dem Kind Möglichkeiten zu eröffnen, so daß seine Kraft wieder in Fluß kommt. Einmal kann die Hilfe in einer einfachen körperlich-sportlichen Betätigung liegen, durch die die angestaute Energie frei wird. Sie kann aber auch in der geduldigen Anleitung zu der Tätigkeit bestehen, die das Kind seinem Entwicklungsstand entsprechend gerade zu lernen hat.

Auch unter idealen Voraussetzungen werden negative Gefühle jedoch immer wieder auftreten. Wächst der Mensch im Bewußtsein heran, daß diese negativen Energien sowohl ihm als auch den anderen schaden, wird ihm daran gelegen sein, die zugrunde liegenden Konflikte aufzuspüren und an ihrer Lösung zu arbeiten. Ihn zu dieser Haltung zu führen und ihn Lösungsmöglichkeiten zu lehren, ist Aufgabe der Erzieher. Ihnen obliegt es auch, in ihm das Gewahrsein der Stärke der hinter den Gefühlen waltenden zerstörerischen Kraft zu erwecken. Wird die Kraft als solche erkannt, kann sie gelenkt werden. Sie kann dazu verwendet werden, Hindernisse aufzulösen, die sich der Vervollkommnung in den Weg stellen. Hierbei ist der ihr eigene Charakter unentbehrlich, und sie findet eine positive, weil dem Menschen dienende, Ausrichtung.

Ist der Heranwachsende durch eine Art der Erziehung, wie sie etwa Steiner vorschlägt, sensitiviert, lernt er die eigenen seelischen Regungen zu beobachten. Er kann im Laufe seiner Entwicklung spüren, was ihm inne-

ren Frieden, was ihm Unfrieden bringt. Er lernt das Gefühl des Einsseins mit sich, mit den anderen und mit der Welt kennen, und das, was dies hindert. Es ist nun von großer Bedeutung, ihm Techniken an die Hand zu geben, Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Zu denken ist hier etwa an eine Arbeit mit Symbolen. Das durch die Befreiung entstehende Glücksgefühl wird ihn dazu bringen, diese Arbeit an sich selbst nicht zu scheuen.

Es geht hier also erst einmal nicht um Sublimierung und auch nicht um eine Art, Energie zu lenken, wie sie etwa in der Steinerschen Eurhythmie praktiziert wird. Es geht vielmehr darum, sich auch und gerade der dunklen Gefühle bewußt zu werden und sie anzunehmen, wenn sie einen erfassen. Geschieht dies mit Bewußtheit, ist der erste Schritt dazu getan, sie nicht mehr ausleben zu müssen. Der heranwachsende Mensch kann nun lernen, sich nicht von seinen Gefühlen beherrschen zu lassen, sondern Herr über sie zu werden. Auf diese Weise gelingt es ihm, sie als Ausdrucksformen seiner Zuwendung zum Leben wirken zu lassen. Er bekommt immer mehr ein Gespür für die Instanz in ihm, die über seinen kurzlebigen, vergänglichen Attributen steht. Eine Haltung der Dankbarkeit und der Demut wird in ihm wachsen. Er erfährt seine Aufgabe darin, dem Unvergänglichen in ihm zur Entfaltung zu verhelfen, so daß dessen Licht alles Vergängliche durchstrahlt. Achtung und Liebe zu diesem Großen, ihm Unfaßbaren werden in ihm gedeihen. Er wird dies Ewig-Göttliche nicht nur in sich selbst, sondern in allem Erschaffenen, das ihn umgibt, erfahren, und so auch der Schöpfung in Liebe begegnen. Mit der Erkenntnis dessen, was allem als Wesenskern gemein ist, gelangt er zur Gewaltlosigkeit, die sich nicht nur auf seine Handlungen, sondern auch auf seine Gedanken erstrecken wird. Rechtschaffenes Verhalten allem Leben gegenüber wird ihm selbstverständlich werden.

Das Weibliche und das Männliche

Frieden waltet dann, wenn alles in der ihm entsprechenden Ordnung lebt. Die gesamte Schöpfung basiert auf der Polarität. Das Absolute offenbart sich in Gegensätzen. Für den Menschen bedeutet das eine männliche und eine weibliche Form. Ordnung kann nur sein, wenn beide sich ihrem inneren Gesetz gemäß entfalten und so miteinander in Verbindung treten. In unserer Zeit herrscht eine Verwischung der Gegensätze. Weiblichkeit wird geringgeschätzt. Das weibliche Prinzip wurde zugunsten des männlichen beiseite getan. Da die grundlegende Harmonie dadurch gestört ist, kann dies freilich letztlich auch dem männlichen nicht zum Gedeihen reichen. *Erziehung zum Frieden* bedeutet, den beiden Polen zur vollen Entfaltung zu verhelfen. Mädchen müssen anders erzogen werden als Jungen. Die Werte der Weiblichkeit und der Männlichkeit bedürfen eines jeweils eigenen Schutzes während ihrer Heranbildung. Ist Erziehung also auch eine Einweihung in die Weiblichkeit und in die Männlichkeit, so stellt sich die Frage, ob für die schulische Erziehung eine Trennung der Geschlechter nicht sinnvoll wäre. Da dies, wie es hier gemeint ist, auf einer Bejahung

des Leiblichen basieren würde, hätte diese Trennung nicht die Zerstörung der Persönlichkeit zur Folge, zu der sie im Laufe der Geschichte einmal beigetragen hat. Der Unterricht, an den wir denken, wäre sehr eng mit dem Körper verknüpft. Die Grundhaltung dieser Erziehung entspränge der Einsicht, daß das Heilige in dieser Welt im Körperlichen, in Fleisch und Blut, im Geschlechtlichen liegt, und erst einmal dort seinen Ausdruck findet. Auf der Basis dieser positiven Haltung zum Leben könnte eine Trennung von Buben und Mädchen, die jeweils von Lehrern bzw. Lehrerinnen betreut wären, zu deren freien Entfaltung führen, sie würde sie das werden lassen, wozu sie geboren sind.

Erziehung zur Frau heißt, das Mädchen zu einer Wertschätzung seiner selbst als Frau zu führen und es für seine Aufgabe vorzubereiten. Wie wir im letzten Kapitel – mit Rudolf Steiner – ausgeführt haben, sind in den verschiedenen Lebensphasen unterschiedliche Vorgehensweisen notwendig. So wird man vom siebten bis zum vierzehnten Lebensjahr das Augenmerk vor allem auf das Mysterium des Weiblichen zu richten haben. Geistige Anschauung der Natur und ihrer Zyklen, Sichversenken in die ihr innewohnenden Kräfte des Hervor-Bringens und In-sich-hinein-Nehmens werden Geduld und Ausharrenkönnen fördern. Erzählungen von großen Frauen, die in Selbstlosigkeit und Hingabe ihr Leben ihren Nächsten gewidmet haben, werden ihren Teil zur Achtung und Bewunderung des Weiblichen beitragen. Die bildhafte Darstellung der weiblichen Tugenden und ihrer Funktion im Zusammenleben von Mann und Frau wird im jungen Mädchen den Sinn für seine Lebensaufgabe wecken. Es wird empfinden, daß der Lebensquell dem Weiblichen innewohnt, und wird Liebe und Verehrung ihm gegenüber empfinden. Es schaut das weibliche Antlitz Gottes und findet sich darin wieder. So vermag es sich selbst zu erkennen und zu achten.

Etwa vom vierzehnten Lebensjahr an ist die Heranwachsende dann immer mehr in der Lage, sich mit ihrer Rolle auseinanderzusetzen. Mit zunehmendem Bewußtsein kann sie die Größe ihrer Aufgabe begreifen. Die Achtung ihrer selbst, zu der sie heranwuchs, wird ganz von alleine die Achtung des ihr Fremden, des Männlichen, nach sich ziehen. Dem anderen zu begegnen und ihm zu dienen, wird ihre Sehnsucht sein. In der betrachteten Entwicklungsphase sollte sie lernen, wie sie einmal für die ihr anvertrauten Menschen sorgen kann. Hier ist nicht nur vom leiblichen Wohlergehen die Rede und den zahlreichen Dingen, die zur Erlangung desselben zu erlernen sind. Es geht ebenso um das Wohl der Seele und des Geistes. Das Mädchen sollte nun sowohl in den Umgang mit seelischen Konflikten eingeführt als auch mit Mitteln vertraut gemacht werden, anderen auf ihrem spirituellen Weg zu helfen. Ist das Kind zur Ahnung der Einheit von Körper, Seele und Geist gelangt, so kann dem jungen Mädchen jetzt Wissen über die Zusammenhänge vermittelt werden, zumindest soweit dies für eine gesunde Lebensführung erforderlich ist. Dazu gehören die Grundlagen der Ernährungslehre und der Gesundheitspflege im weitesten Sinn.

Mit der Pubertät ist auch an eine Vertiefung in die nun im Körper der Heranwachsenden wirkenden Kräfte der Natur zu denken. Soll sie sich als Frau achten, muß sie die Bedeutung des Mutterseins für die ganze Schöpfung erkennen. Sie, durch die nun neues Leben entstehen kann, muß sich dieses Geschenkes und der damit verbundenen Verantwortung bewußt werden. Die Freude, auserkoren zu sein für die göttliche Aufgabe, Leben zu schenken, wird sie zur Wertschätzung ihrer selbst führen.

In einer Zeit, in der die einseitige Betonung des Männlichen zur Pervertierung desselben geführt hat, in der Männer, die sich des Verlustes des Weiblichen in der Welt bewußt sind, es schwer haben, eine positive Haltung zu ihrer Männlichkeit zu finden, fällt es nicht leicht, die *männlichen Tugenden* wiederzuentdecken. Doch sollen im folgenden Anstöße dazu gegeben werden.

Geht es beim Mädchen vor allem um die Formung der im Inneren wirkenden Kraft, so wird man beim Jungen besonders der nach außen gerichteten Stärke Aufmerksamkeit zollen müssen. Zu Beginn des Schulalters kann die geistige Betrachtung all der Vorgänge in der Natur, bei denen gleichsam aus dem Dunkeln etwas hervorbricht, eine Ahnung der Willensstärke wachrufen. Der kleine Junge kann die hier tätige Kraft in sich selbst erspüren. Wird er etwa zur Konzentration auf das aus den Zweigen brechende Grün angeleitet, bietet sich ihm die Möglichkeit, Kräfte des Sich-aus-dem-Inneren-Hervorwagens und Sich-nach-außen-Behauptens kennenzulernen. Er wird das gleiche Potential in sich entdecken. Er erlangt ein Verhältnis zu dem, was sich aus dem Ungeformten absondert, mutig in Unbekanntes vordringt und sich dort entfaltet. Zugleich erahnt er, welche Rolle dieser Kraft in der Schöpfung zukommt. Männer aus der Geschichte, die mit Verantwortungsbewußtsein, Mut und Tapferkeit sich für ihre Nächsten eingesetzt haben, können in dieser Entwicklungsphase zu Vorbildern werden, die der kleine Junge ehrfürchtig bewundert. Er bekommt eine Vorstellung des männlichen Aspektes Gottes. Die Liebe, die er ihm entgegenbringt, bringt er sich selbst entgegen. Indem er sich selbst erkennt, findet er seinen Platz in der Welt.

Werden im nächsten Lebensabschnitt seine Verstandesfähigkeiten entwickelt, so entfalten sie sich auf der Grundlage des vorher erworbenen Wissens. Die Gefahr einer einseitigen Rationalität ist gebannt.

Mit dem Erwachen des Interesses für das andere Geschlecht kann er auch langsam auf seine Rolle als Mann und Familienvater vorbereitet werden. Die Erfahrung seines Selbst wird ihn das Eine auch im Mitmenschen erkennen lassen. Er wird eine Haltung des Respektes und der Liebe zum weiblichen Wesen einnehmen. Auch er wird bestrebt sein, zu erfahren, wie er dem anziehenden anderen begegnen kann, wie er die eigenen Fähigkeiten zu dessen Wohle einsetzen kann. Ist in dem Heranwachsenden das Bewußtsein der männlichen Stärke entwickelt, so wird er sich wünschen, seiner Frau einmal Schutz und Schild zu sein, freilich nicht im Sinne einer Bevormundung, sondern in dem Sinne, daß zur Liebe – auch in deren männlicher Erscheinungsform – die Zärtlichkeit wesenhaft gehört. In diesem Verständnis von Gemeinsamkeit wird er das Bindeglied zwischen sei-

ner künftigen Familie und der Außenwelt sein wollen. Mit Hilfe der Erziehenden muß er nun allmählich in die Lage versetzt werden, zu erkennen, zu welcher Tätigkeit in der Gesellschaft er berufen ist. Der Beruf wird hier ursprünglich, als *Berufung* aufgefaßt. Daraus ergibt sich ein entsprechendes Verständnis von Arbeit. Diese ist gewiß ein Mittel, um das Wohl der Familie zu sichern. Aber sie ist ebenso der Ort, an dem die Selbstentfaltung sowohl des Mannes als auch der Frau und dadurch eine Weiterentwicklung im Sinne der Evolution stattfindet. Nur die Akzente sind dabei unterschiedlich gesetzt: Ist das Weibliche vom Wesen her nach innen gekehrt und spendet es darum Wärme und Geborgenheit, so ist das Männliche nach außen gerichtet und betont die Phänomene von Führung und Willensstärke im gesellschaftlichen Bereich. Der Junge ist folglich an die Arbeit heranzuführen, die am geeignetsten ist, seiner Seele und damit seinem ganzen Wesen zur Entfaltung zu verhelfen. Eine Richtschnur, an der die Erziehenden sich orientieren können, sind die Begabungen und Vorlieben, die jener mit auf diese Welt gebracht hat. In diesen Eigenschaften kann der *Ruf* erkannt werden, der an den jungen Mann ergeht. Werden sie im Bewußtsein, eine Gabe zu sein, ausgebildet, so führen die dann erworbenen Fähigkeiten nicht zu Überheblichkeit und Einbildung. Der Heranwachsende wird für das, was ihm geschenkt wurde, keine ichsüchtige Anerkennung suchen. Er wird sich freuen, wenn andere von seinem Tun berührt sind, und so ein mitmenschlicher Kontakt entsteht, der für das Leben – das ein Leben in der Gemeinschaft ist – wesentlich ist. Er weiß, daß alle Handlung nur *durch* ihn geschieht, daß er das Instrument ist, dessen Saiten eine höhere Macht erklingen läßt. So wird ihm die Arbeit selbst zur Freude gereichen. Er ist sich bewußt, sich, seiner Familie und der Gesellschaft damit zu dienen. Wachsen Jungen so ohne falsche Ichbezogenheit auf und wissen darum, daß Arbeit in diesem Kontext steht, wird die Gefahr des Leistungskampfes gering sein. Den Sinn des Lebens im Erringen eines äußerlichen Erfolges zu sehen oder in der Anhäufung von Reichtum, wird ihnen fernliegen. In die Arbeit zu fliehen oder sich hinter ihr zu verstecken, ist nicht möglich, wenn ihr Zweck darin gesehen wird, sich dem immanenten Prinzip zu nähern und der eigenen Verantwortung in der Welt gerecht zu werden.

Geht es in der ersten Phase schulischer Erziehung zunächst darum, daß die Kinder sich ihrer selbst als Gestaltwerdung des Höchsten in einem männlichen bzw. weiblichen Körper gewahr werden, so wird man von der Geschlechtsreife an, wenn auf das begriffliche Denken einzuwirken ist, mehr und mehr dazu übergehen müssen, die Einheit der beiden Prinzipien zu lehren. Der Wunsch, dem anderen – und damit Gott – zu dienen, kann sich nun langsam um eine Dimension erweitern, so daß ein gemeinsamer Dienst an der Liebe erstehen kann. Eine Zusammenführung der beiden Geschlechter, etwa wie es in den Riten der alten Kulturen üblich war, könnte nun eine neue Aufgabe der Erziehenden sein.

Die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau ist die Keimzelle des Friedens unter den Menschen. Wachsen Jungen und Mädchen zu Selbst-Bewußtsein, Achtung und Liebe heran, lernen sie, die hellen und dunklen

Seiten des Lebens vertrauensvoll anzunehmen, ist in ihnen der Grund gelegt zu einem Dasein in Frieden.

Erziehung dauert das ganze Leben lang

Bisher sind wir, mit Montessori, davon ausgegangen, daß Erziehung etwa beim Eineinhalbjährigen zu beginnen hat. Soweit sich dies auf das Handeln der Erwachsenen bezieht, ist daran festzuhalten. Geprägt wird der heranwachsende Mensch jedoch auch durch die innere Haltung seiner Eltern. So betrachtet, fängt Erziehung mit der Zeugung und Empfängnis an. Welche Beziehung Mann und Frau zueinander haben, ob sie in Liebe und Freude beieinander sind, welche Einstellung sie zum Leben haben und wie sie es führen, ob sie sich auf ein Kind freuen, wie sie mit ihm, solange es noch im Mutterleib ist, in Kontakt treten: All dies hat seine Wirkung auf den entstehenden Menschen. Und all dies ist von den werdenden Eltern zu gestalten. Sind sie sich in der Tiefe ihrer Rolle und Aufgabe bewußt, einem geistigen Wesen zur Inkarnation zu verhelfen, so werden sie ihm ein liebevolles Willkommen bereiten. Sie werden die Geburt ihres Kindes in aller nur möglichen Wärme und Liebe vorbereiten und ihren Verlauf nehmen lassen. Es ist prägend für den Menschen und seine ganze Entwicklung, auf welche Art und Weise er das Licht der Welt erblickt. Dessen eingedenk zu handeln bedeutet, die Aufgabe des Erziehens mit Verantwortungsgefühl und -bewußtsein zu übernehmen.

Das Kind als ein eigenes Wesen zu begreifen, das zur Verwirklichung bestimmter Ziele auf die Welt gekommen ist, führt zur Achtung seiner Eigenständigkeit. Eltern und Erziehende mit dieser Haltung werden bemüht sein, ihm jene auch zu ermöglichen. Dazu gehört nicht nur, es zu unterstützen bei seinem Streben, sich die Welt anzueignen, und bei der Entfaltung des in ihm angelegten Potentials Hilfe zu leisten, dazu gehört es auch, den heranwachsenden Menschen nicht stärker an sich zu binden, als es seine jeweilige Wachstumsstufe erfordert, und ebenso die entstandenen Bindungen schrittweise wieder zu lösen. Der äußere Rahmen, der dies gestattet, sind die vorschulischen und schulischen Einrichtungen. Wie könnten jene nun aufgebaut werden, so daß sie auch diesem Anliegen dienen?

Wie es der heutigen Praxis entspricht, sollte etwa vom dritten Lebensjahr an damit begonnen werden, die Kinder in Gruppen zu geben. Eine langsame Zunahme der dort verbrachten Stunden bis zum Schulbeginn ist sinnvoll. Das Kind wächst so Schritt für Schritt in eine Gemeinschaft hinein. Eine auf eine bestimmte Zeit begrenzte Lebensgemeinschaft soll ihm auch die Schule werden. Der Lehrende wird zu der Autorität, die äußeren Halt gibt. Man könnte sich kleine Gruppen mit einem Lehrer bzw. einer Lehrerin vorstellen, die eine Zeitlang zusammen leben. Im Miteinanderleben lernt das Kind durch Nachahmung dieses Vorbildes. Es wird nicht nur unterrichtet, es lernt durch das tägliche Leben. Hierzu sind Ganztages- und später Wochenschulen erforderlich. So bekommt der heranwachsende Mensch allmählich Distanz zu seinen Eltern, ohne die Liebe zu

ihnen zu verlieren. Er wird dessen gewahr, daß er von ihrer Zuneigung immer weniger abhängig ist. Er gewinnt Vertrauen zu sich selbst. Dies erleichtert ihm die Entfaltung seines innersten Wesens. Die Eltern ihrerseits erhalten so von außen her die Gelegenheit, ihre Kinder loszulassen und jeglichem Besitzdenken entgegenzuwirken. Sie sind damit nicht ihrer Pflichten entbunden, und der Strom ihrer Liebe braucht nicht zu versiegen. Sie sind zu selbstlosem Dienst an ihren Kindern aufgerufen. Auf beiden Seiten können so Liebe und Achtung wachsen.

Bereitwillig immer wieder alles loszulassen, woran wir festhalten, ist eine Aufgabe, die uns das Leben lang begleitet. Nur wenn und indem wir dies üben, bringen wir uns und der ganzen Schöpfung die gebührende Hochachtung entgegen. Methoden und Wege hierfür müssen uns vermittelt werden. Sie zu lehren, ist Teil der Erziehung von Kindern. Sie immer wieder von neuem anzuwenden, gehört zu der Erziehung, die wir uns selbst angedeihen lassen müssen. Tägliche Riten, wie sie in unterschiedlicher Art von alters her in allen Religionen ausgeführt werden, können uns hierzu dienen. In unserer Zeit, in der seit Generationen der Ichbezogenheit und Eigennützigkeit gehuldigt wird und in der deshalb auch die Menschen unter den Verletzungen, die sie sich gegenseitig zufügen, besonders schmerzhaft leiden, ist zudem geduldige Arbeit an sich selbst erforderlich. Verschiedene Therapieformen bieten hierfür Hilfe. Die Befreiung, die die Menschen so erfahren können, beschert ihnen nicht nur ein friedvolleres Leben, sie wird dem einzelnen auch helfen, dies Leben selbst zu lassen, wenn es vorüber ist.

»Sag mir, was mich leiden läßt!«

Der Streit um das Karmelitinnenkloster in Auschwitz

Reinhard Körner

Über acht Jahre hin beschäftigte ein Konflikt zwischen der Katholischen Kirche und den jüdischen Weltorganisationen, der sich an der Gründung eines Karmelitinnenklosters in Auschwitz entzündet hatte, die internationale Presse. Vor allem in Frankreich, Israel und den USA berichteten die Zeitungen ausführlich über die Ereignisse während der einzelnen Phasen dieser unheilvollen Kontroverse, die erst mit dem Auszug der Schwestern aus dem als Kloster genutzten Gebäude im Sommer 1993 seinen Abschluß fand. Teils mit sensibler Zurückhaltung, teils mit leidenschaftlicher Parteinahme wurden die Positionen und das Konfliktverhalten beider Seiten dargestellt und kommentiert. Die deutsche Presse, die kirchliche eingeschlossen, war – mit wenigen Ausnahmen – auffallend um sachliche Berichterstattung bemüht; während dieser acht Jahre konnten im Provinzialat des Teresianischen Karmel in München aus deutschen Zeitungen und Zeitschriften über 230 einschlägige Artikel gesammelt werden.¹

Bereits 1991, noch während der Auseinandersetzungen um den umstrittenen Platz des Klosters, erschienen drei umfangreiche Bücher, eines in Paris², zwei in New York³, die den Verlauf der Kontroverse bis zu diesem Zeitpunkt – vor allem aus jüdischer Sicht – nachzeichneten und in der »Affäre um den Karmel von Auschwitz«⁴ zum gegenseitigen Verstehen und zu einer baldigen Lösung beizutragen versuchten.

Da meines Wissens eine Gesamtdarstellung dieses Konflikts bis zu seinem Abschluß noch nicht vorliegt und die Ereignisse im deutschen Sprachraum bisher nur in der fortlaufenden Presseberichterstattung bekannt geworden sind, möchte ich den Verlauf dieser interreligiösen Kontroverse der Gegenwart, die den jüdisch-christlichen Dialog über Jahre hin schwer belastete, und die Argumentation der daran Beteiligten *zusammenfassend* darzustellen versuchen. Ich stütze mich dabei a) auf die in

¹ Unveröffentl. Pressespiegel.

² Théo Klein, *L’Affaire du Carmel d’Auschwitz*, Éd. Jaques Bertoin, Paris 1991 (im folgenden abgekürzt: Klein); der Autor ist leitendes Mitglied des Europäischen Rates der Juden und war der Leiter der jüdischen Delegation bei den Genfer Gesprächen während der hier dargestellten Kontroverse (s.u.).

³ a) Wladyslaw T. Bartoszewski, *The Convent at Auschwitz*, Ed. George Braziller, New York 1991 (im folgenden abgekürzt: Bartoszewski); der in Warschau geborene Autor doziert europäische Geschichte der Gegenwart und ist Sekretär am Institut für Polnisch-Jüdische Studien in Oxford. b) Carol Rittner / John K. Roth (Hrsg.), *Memory Offended. The Auschwitz Convent Controversy*, Praeger Publishers, New York 1991 (im folgenden abgekürzt: *Memory Offended*); das Buch enthält Stellungnahmen verschiedener jüdischer und katholischer Autoren vor allem aus den USA.

⁴ S. Anm. 2.

den o. g. Buchpublikationen zusammengestellten Chronologien⁵ und b) die ebd. veröffentlichten Dokumente, c) auf den weithin unveröffentlichten Schriftverkehr jüdischer und kirchlicher Organisationen und Persönlichkeiten mit dem Generalat des Teresianischen Karmel in Rom, der mir ungekürzt vom derzeitigen Generaloberen des Ordens, P. Camilo Maccisse OCD, zur Verfügung gestellt wurde⁶, sowie d) auf die entsprechende Berichterstattung vor allem in der deutschen Presse.

Viele Fragen werden in dieser Darstellung offen bleiben müssen, nicht nur wegen des begrenzt zur Verfügung stehenden Raumes: Eine detaillierte Aufarbeitung, die u. a. den politischen Hintergründen, vor allem aber auch den religiösen und psychologischen Wurzeln im Hinblick auf alle an diesem Konflikt beteiligten Personen und Institutionen nachgeht, wird wohl erst einer späteren Geschichtsschreibung möglich sein. So sehr es auch naheliegt, dieser Darstellung eine entsprechende Beurteilung anzuschließen, soll daher doch zum jetzigen Zeitpunkt auf jede Kommentierung – auch auf die Übernahme von Kommentierungen aus den o. g. Buchpublikationen – verzichtet werden. Die auf der Grundlage der (mir) heute zugänglichen Dokumente zusammenfassend dargestellten Ereignisse und Argumentationen müssen – und werden – hier vorerst für sich selbst sprechen.

1. Die Gründung des Karmelitinnenklosters Auschwitz und der Beginn der Auseinandersetzungen: 1984/85

Der Gedanke, an dem Ort, an dem das deutsche Nazi-Regime nach uneinheitlichen Schätzungen 2 bis 4 Millionen Menschen, darunter etwa 1,5 Millionen Juden und 270tausend Polen, hinrichten ließ⁷, einen kontemplativen Ordenskonvent anzusiedeln, geht bereits in die Zeit zurück, als Karol Wojtyła, der spätere Papst Johannes Paul II., Erzbischof von Krakau war (s. u.⁸). Das Vorbild des 1964 am Rande des KZ-Geländes Dachau gegründeten Karmelitinnenklosters, das Kardinal Wojtyła wie auch sein Nachfolger Kardinal Macharski mehrfach besuchten, wird dabei eine inspirierende Rolle gespielt haben.

Wann und auf welchen diplomatischen Wegen dieses Anliegen an die polnische Regierung herangetragen wurde, geht aus dem mir vorliegenden Dokumentationsmaterial nicht hervor. Auch ist nichts darüber bekannt geworden, ob und inwieweit die staatlichen Behörden Polens in dieser Angelegenheit Rücksprache mit der UNESCO gehalten haben. Diese hatte das Lager Auschwitz-Birkenau 1972 auf Initiative des Weltkongresses

⁵ Von Théo Klein in: Klein, 201-204, u. von Carol Rittner / John K. Roth in: *Memory Offended*, 17-31 (im folgenden abgekürzt: Chron. Rittner/Roth).

⁶ Im folgenden abgekürzt: Dok. d. Generalats OCD.

⁷ Hier nach: Bartoszewski, 10 f.

⁸ Brief des Provinzoberen vom 25.5.84, s. u.

der Juden unter ihren Schutz gestellt⁹ und 1978 in die Liste der »Kulturdenkmale von Weltrang« eingeschrieben¹⁰.

Das Gebäude, das für die Umrüstung in ein Kloster anvisiert wurde, grenzt unmittelbar an die Mauer- und Stacheldrahtumzäunung des »Stammlagers« Auschwitz (»Auschwitz I«) und ist nach den kartographischen Unterlagen der UNESCO¹¹ Teil des unter ihren Schutz gestellten Geländes. Es handelt sich dabei um das zwischen den beiden Weltkriegen erbaute »Alte Theater« der Stadt, das der nationalsozialistischen KZ-Leitung als »Lagerhalle für Effekten, die verstorbenen Häftlingen abgenommen wurden«¹², diente und in dem unter anderem das zur Massenvernichtung der Todesopfer eingesetzte Gas Cyklon B gelagert wurde¹³.

Nachdem jedenfalls die örtlichen polnischen Behörden der Kirche das Gebäude für die Gründung einer klösterlichen Niederlassung zur Verfügung gestellt hatten¹⁴, zog dort am 1. August 1984 eine kleine Gruppe von Karmelitinnen ein und begann, wenn auch zunächst unter armseligsten äußeren Bedingungen, ihr Klosterleben.¹⁵

Die Vorgeschichte, für deren detaillierte Darstellung also noch viele Fragen offen bleiben, erhellt sich ein wenig aus den ersten beiden schriftlichen Mitteilungen, die in dieser Gründungsangelegenheit im Generalat des Teresianischen Karmel in Rom eingegangen sind: Mit Schreiben vom 25. Mai 1984 hatte der Provinzobere des Ordens in Polen, P. Eugeniusz Morawski, dem Generaloberen, P. Felipe Sáinz de Baranda, mitgeteilt, daß für die Gründung eines Karmelitinnenklosters in Auschwitz, »die Johannes Paul II. selbst wünschte, als er Erzbischof von Krakau war, ... von der staatlichen Behörde, besorgt durch S. E. Kardinal Macharski, ein Gebäude mit ausreichendem Terrain, das als Kloster geeignet ist, zugestanden« worden sei;¹⁶ dem Brief lag die Kopie eines Schreibens von Kardinal Macharski vom 16. Mai 1984 bei, in welchem dieser dem Provinzial auf dessen formelle Bitte hin die »Genehmigung zur Übersiedlung von Unbeschuhnten Karmelitinnen aus dem Kloster in Poznan in die Erzdiözese Krakau und zur Errichtung eines Ordenshauses in Auschwitz« erteilt.¹⁷ – Einen zweiten Brief mit Datum vom 28. Mai 1984 hatte das Generalat wenige Tage später von der Priorin des Karmelitinnenklosters Poznan erhalten, in welchem diese mitteilt: »Unser H. P. Provinzial ... hat auf die Bitte des Ordinariates Krakau, respektive Seiner Eminenz Kardinal Franciszek Macharski, hin unserem Konvent den Vorschlag gemacht, einen Karmel in Auschwitz zu gründen, in der Nähe des ehemaligen Konzentrationslagers.

⁹ Chron. Rittner/Roth, in: *Memory Offended*, 20.

¹⁰ Klein, 201.

¹¹ Wiedergegeben in: *Memory Offended*, 29.

¹² Auschwitz – faschistisches Vernichtungslager, Polska Agencja Interpress, Warszawa 1981, Legende zu Karte 1.

¹³ So übereinstimmend in vielen Presseäußerungen, auch im Spendenaufruf des Kath. Hilfswerks »Kirche in Not«, s.u.

¹⁴ Nach Klein, 201 am 14.6.84.

¹⁵ Chron. Rittner/Roth, in: *Memory Offended*, 20.

¹⁶ Unveröffentl., Dok. d. Generalats OCD.

¹⁷ Unveröffentl., ebd.

Am 12. 9. 1982 rief unsere Mutter Priorin, M. Carmela vom Kreuz (sc. die Unterzeichnende) ... das Kapitel zusammen und legte den Vorschlag zur Abstimmung vor. In geheimer Abstimmung nahm das Kapitel mit 13 Stimmen einstimmig den Vorschlag an.«¹⁸ – Mündlich war dem Generaloberen zudem mitgeteilt worden, daß neben einigen Schwestern aus Poznan auch Karmelitinnen aus Kielce und einem der beiden Konvente in Krakau (ul. Kopernika) für das neue Kloster zur Verfügung ständen.¹⁹

Die – zumindest religiösen – *Motive* für diese vom Krakauer Erzbischof und seinem Vorgänger (nicht vom Orden selbst) angestrebte Klostergründung werden aus dem o. g. Genehmigungsschreiben Kardinal Macharskis wie folgt ersichtlich:

»Von Herzen segne ich dieses Werk und alle Schwestern, die ein Leben des Gebets, des Opfers und der Sühne auf sich nehmen, um sich mit dem Lebensopfer aller an diesem Ort grausam Gequälten zu vereinen.«²⁰

Der Provinzial hatte in seinem Brief an den Generaloberen davon gesprochen, daß die Gründung in Auschwitz eine »besondere Zeichenhaftigkeit« haben werde »wegen der Nähe zu dem Ort, an dem der selige Maximilian (sc. Maximilian Kolbe) und die Dienerin Gottes Benedicta a Cruce, Edith Stein, ihr Martyrium vollendeten«²¹.

Die Finanzierung des nach dem Einzug der ersten Schwestern notwendigen Umbaus und der Einrichtung des Gebäudes übernimmt nun das in Königstein/Taunus ansässige Katholische Hilfswerk »Kirche in Not« (»Ostpriesterhilfe«). Da die erste Hilfe von 50.000 Dollar nicht ausreicht, ruft der Leiter des Hilfswerkes, der holländische Praemonstratenserpater Werenfried van Straaten, im Frühjahr 1985 anlässlich eines Papstbesuches in den Beneluxländern die katholischen Gläubigen zu einer Spendenaktion auf, durch die dem Projekt in Auschwitz und anderen kontemplativen Klöstern in Polen zusammen weitere 150.000 Dollar zur Verfügung gestellt werden können.²² Der Text des Spendenaufrufes, dessen markanteste Sätze ein Jahr später in der Presse zitiert und kontrovers kommentiert werden, soll hier im vollen Wortlaut wiedergegeben werden:

»Unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg wurde der große Bau eines städtischen Theaters in Auschwitz vollendet. Aber es gab dort nie Vorstellungen, außer dem Drama von 4 Millionen Unschuldiger, die hier gestorben sind. Die Nazis konfiszierten das Theater und machten daraus ein Gasdepot, das sie für ihr Hinschlachten brauchten.

Das düstere Gebäude steht ganz nahe neben der »Todesmauer« und dem Block II, in dem Maximilian Kolbe als Martyrer starb. Sr. Benedicta vom Kreuz – Edith Stein – fand hier ebenfalls durch den Tod hindurch zum ewigen Leben. Nach langen Verhandlungen wurde das Gebäude den Unbeschulten Karmelitinnen zugestanden. Sie erhielten die Erlaubnis, das Innere in ein Kloster umzuwandeln. So wird aus diesem Ort, der einst Ausgangspunkt des Todes war, neues Leben erstrahlen. Acht Karmelitinnen bewohnen bereits den kalten

¹⁸ Unveröffentl., ebd.

¹⁹ Laut Protokoll (ohne Datum) des Generaldefinitoriums, ebd.; eine schriftliche Mitteilung aus beiden Konventen erhielt das Generalat erst am 14.10.85 (Krakau) und am 9.12.85 (Kielce), ebd.

²⁰ Schreiben vom 16.5.84, s. Anm. 16.

²¹ Schreiben vom 25.5.84, s. Anm. 15.

²² Deutsche Tagespost vom 4./5.4.86.

und trostlosen Ort, Tag und Nacht haben sie die Millionen Toten vor Augen, sie beten und tun Buße für uns, die wir noch leben, und mit ihren Händen bauen sie das geheiligte Zeichen der Liebe, des Friedens und der Versöhnung, das die siegreiche Kraft des Kreuzes Jesu bezeugen wird.

Unser Hilfswerk, das auf Bitten von Kardinal Wyszynski bereits die Schirmherrschaft über 60 kontemplative Klöster in Polen übernommen hat, möchte sich auch um das kümmern, was dem neuen Karmel von Auschwitz noch fehlt. Nach seinem Besuch wollen wir dem Papst als Geschenk unserer Wohltäter in den Beneluxländern die nötige Summe zur Vollendung dieses Klosters überreichen, das eine geistliche Festung sein wird, ein Unterpfand der Bekehrung der verirrtten Brüder in unseren Ländern und ein Beweis unseres guten Willens, die Beleidigungen wiedergutzumachen, mit denen der Stellvertreter Christi so oft überschüttet wird.

Wollen Sie teilhaben an dieser Opfergabe? Überweisen Sie Ihre Gabe unter dem Kennwort: Ein Kloster für den Papst!«²³

Nicht nur, daß die jüdischen Gemeinden und Organisationen durch diesen Spendenaufwurf des Katholischen Hilfswerks zum ersten Mal Kenntnis von der Gründung einer christlichen Gebetsstätte in Auschwitz bekommen – ein Gespräch mit Vertretern des Judentums über das angestrebte Vorhaben hatte es zuvor, so wird später von den jüdischen Kritikern beanstandet, weder seitens der Regierung noch der Kirche gegeben²⁴ –, auch die Worte, mit denen sich P. Werenfried van Straaten an die Katholiken im Westen Europas wendet, wecken die Aufmerksamkeit in der jüdischen Bevölkerung. Die belgische Zeitschrift »Regards« bringt zum Jahresende, im Dezember 1985, den »Skandal der Karmelgründung in Auschwitz« an die Öffentlichkeit.²⁵ Später werden auch katholische Pressestimmen die Art und Weise kritisieren, in der hier geworben wurde. So spricht die »Münchener Katholische Kirchenzeitung« im Mai 1986 von »falschen Zungenschlägen« und von einer »satten Werbesprache«, die man nur einmal lesen müsse, »um den Unwillen jüdischer Kreise erkennen zu können«; man sollte »durchaus kritische Fragen an Königstein stellen«, wo »man mit der religiösen Sprache zu burschikos umgeht«, denn: »Der Antisemitismus hat seine Wurzeln auch im religiösen Bereich.«²⁶

Noch im Dezember 1985 besucht der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, Edgar Brofman, den polnischen Minister für religiöse Angelegenheiten, Adam Lapotka, um sich über das Klosterprojekt informieren zu lassen.²⁷ Im Februar 1986 treffen führende Vertreter des belgischen Judentums mit dem Minister und dem kirchlicherseits für die Gründung in Auschwitz zuständigen Erzbischof von Krakau, Kardinal Macharski, zusammen. Markus Pardès, der Präsident des Koordinierungskomitees der Jüdischen Organisationen in Belgien, kommt nach diesem Gespräch zu dem Schluß, daß der »von Kardinal Macharski und dem Vatikan« veranlaßte Karmelkonvent »nur noch mit großem internationalem Druck aller jüdischer Organisationen und Gemeinschaften wie auch unserer katholi-

²³ Dokumentiert in: Klein, 208.

²⁴ Chron. Rittner/Roth, in: Memory Offended, 21.

²⁵ Ausgabe vom 5.12.85.

²⁶ Ausgabe vom 4.5.86.

²⁷ Chron. Rittner/Roth, in: Memory Offended, 21.

schen Freunde« zum Wegzug bewegt werden könne.²⁸ Kirchlicherseits waren zu diesem Zeitpunkt die letzten Würfel in der Tat bereits gefallen: Nachdem die vatikanische Kongregation für die Ordensleute, deren Erlaubnis für die Neugründung eines Nonnenklosters nach Can. 609.2 CIC erforderlich ist, am 11. November 1985 ihre Genehmigung erteilt hatte²⁹, war durch den Erzbischof von Krakau, Kardinal Macharski, als der gemäß Can. 609.1 CIC »zuständigen Autorität« per Dekret vom 8. Dezember 1985 die kanonische Errichtung des Klosters vollzogen worden.³⁰

Wenige Tage nach diesen Gesprächen veröffentlicht der »Osservatore Romano« in seiner Ausgabe vom 20. Februar 1986 eine Predigt von Kardinal Macharski, in welcher dieser den Karmel in Auschwitz als »Zeichen der Liebe, die stärker ist als das Böse« bezeichnet. »Die Tragödie des jüdischen Volkes ist schrecklich«, heißt es in der Predigt, »nicht nur ihrer zahlenmäßigen Dimension wegen, sondern auch durch die Tatsache, daß der Nazi-Rassismus dieses Volk zur totalen Vernichtung bestimmt hatte«; Auschwitz sei zugleich aber auch »ein Synonym für die Massaker am polnischen Volk«.³¹

2. Die jüdische und die katholische Argumentation bis zu den Genfer Vereinbarungen von 1986 und 1987

Der »internationale Druck«, von dem Markus Pardès gesprochen hatte (s.o.), läßt nicht auf sich warten. Mitte März 1986 wendet sich der Europabeauftragte des Jüdischen Weltkongresses, Jean Kahn, in einem Schreiben an Papst Johannes Paul II. und bittet ihn, sich persönlich dafür einzusetzen, daß die Gründung des Karmelittinnenkonventes rückgängig gemacht werde.³² Zeitgleich richtet Théo Klein, der Vorsitzende des Dachverbandes Jüdischer Organisationen in Frankreich (CRIF), mit Datum vom 13. März 1986 an den Apostolischen Nuntius in Paris, Erzbischof Angelo Felici, »mit Respekt, aber mit Entschiedenheit, im Gedenken an die 76.000 deportierten Juden aus Frankreich, von denen nur 2.500 überlebt haben, und im Namen der jüdischen Institutionen Frankreichs« die Bitte, dem Vatikan »unseren dringenden Wunsch zu übermitteln, die Situation nochmals zu überdenken, die durch die Errichtung eines Karmelittinnenkonventes im Bereich des Lagers Auschwitz entstanden ist.«³³ Die jüdische Betroffenheit, wie sie in vielen weiteren Voten vorgebracht werden wird, kommt in dem darauf folgenden Wortlaut dieses Schreibens exemplarisch zum Ausdruck:

»Was immer die Absicht gewesen sein mag, die zu dieser Initiative führte, und wie immer die Empfindungen derer sein mögen, die sich auf diese Weise dem Gebet und vielleicht auch

²⁸ Ebd.

²⁹ Unveröffentl., Dok. d. Generalats OCD.

³⁰ Unveröffentl., ebd.

³¹ Zt. nach: Ordensnachrichten (Wien) 3/86.

³² Deutsche Tagespost vom 1./2.4.86, mit Berufung auf KNA Paris.

³³ Vollst. dokumentiert in: Klein, 209 f.

der Buße weihen, ist es doch unsere Aufgabe, Ihre Aufmerksamkeit auf das tiefe Unbehagen zu lenken, das in unserer Gemeinschaft entstanden ist.

Auschwitz ist der herausragende Ort der SHO A geworden.

Wir wissen, daß auch andere durch den Nazismus ermordet worden sind und gelitten haben; aber es ist das unermessliche Martyrium der Juden, das diesen Ort zum Zeichen unaussprechlichen Leids von Männern, Frauen und Kindern gemacht hat, die von der Menschheit der Technologie des industriellen Mordes überlassen worden sind.

Nichts kann die Tatsache ungeschehen machen, daß sie dort gestorben sind, weil sie Juden waren, und – eben weil sie Juden waren – der Gleichgültigkeit der Regierungen und religiösen Hierarchien anheimfielen.

Heute haben sie ein Recht auf dieses Schweigen, an dem sie so abgründig gelitten haben, als ein Schrei sie vielleicht hätte retten können, sie wenigstens hätte spüren lassen, daß sie auf ihrem unerbittlichen und grausamen Weg in den Tod nicht allein gelassen sind, daß jemand sich um sie sorgt.

Es ist zu spät, Exzellenz, um an den Stätten des Verbrechens zu sühnen. Der Himmel war damals leer, er muß es bleiben.

Jeder soll kommen, um zu beten oder zu meditieren nach seinem Glauben, nach seinem Ritus, nach seinem Herzen, nach seinem Gewissen – auf diesem Boden, der getränkt ist mit verlorenen Leben.

Lassen Sie, Exzellenz, keinen Schatten – und wäre es der des Kreuzes – auf dieses Feld unseres grenzenlosen und nicht überwindbaren Schmerzes fallen.«³⁴

Weitere französische Vertreter des Jüdischen Weltkongresses, des Amerikanischen Jüdischen Komitees sowie von Verbänden ehemaliger Deportierter protestieren in diesen Märztagen 1986 bei katholischen Stellen in Paris »gegen den geplanten Bau eines Karmelitinnenklosters auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz«.³⁵

Eine Schwester des Konvents berichtet Journalisten der »Passauer Neuen Presse«, am 26. März 1986 seien etwa 30 Mitglieder des belgischen Zweiges des Jüdischen Weltkongresses mit einem Bus nach Auschwitz gekommen und in das Klostergebäude eingedrungen; sie sei von ihnen »in aggressiver, rüder Weise« angeschrien und bezichtigt worden, sich »einen Friedhof als Wohnstätte ausgesucht« zu haben.³⁶

Das »Symbol der sühnenden Schwestern in Auschwitz« sei durchaus annehmbar, sagt Anfang April Gerard Breitbart, Direktoriumsmitglied des Zentralrates der Juden in Deutschland, in einer Sendung des ZDF, wenn gewisse »religionsgesetzliche Bestimmungen des Judentums« eingehalten würden, so vor allem, daß »auf einem Boden, auf dem Juden bestattet sind, keine Gebetsstätte errichtet werden darf«.³⁷

Fünf prominente europäische Rabbiner erinnern den Papst in einem Brief vom 15. April 1986³⁸ an eine frühere Bitte jüdischerseits an die polnische Regierung, in Auschwitz ein jüdisches Mahnmal – also keine Synagoge, keine Gebetsstätte – errichten zu dürfen; die sei mit der Begrün-

³⁴ Ebd.

³⁵ Deutsche Tagespost vom 1./2.4.86, mit Berufung auf KNA Paris. Die Formulierung »gegen den geplanten Bau« macht deutlich, daß der Öffentlichkeit und wohl auch vielen jüdischen Vertretern zu diesem Zeitpunkt noch nicht bekannt oder bewußt geworden ist, daß es sich bereits um ein faktisch vollzogenes und kirchenrechtlich bestätigtes Projekt handelt.

³⁶ Passauer Neue Presse vom 30.4./1.5.86.

³⁷ Deutsche Tagespost vom 4./5. 4.86.

³⁸ Memory Offended, 201.

derung abgelehnt worden, es solle kein Bauwerk geben, das nur einer bestimmten Konfession gewidmet ist. Unter Hinweis darauf, daß über die Hälfte der Opfer von Auschwitz-Birkenau Juden waren, fordern die Rabbiner: »Um so größer sollte der Widerstand gegen ein einem anderen Glauben geweihtes Gebäude sein, besonders einem Glauben, zu dem sich die meisten der Nazi-Mörder bekannten«; daher könnten sie nicht umhin, »es für höchst widersinnig zu halten, wenn man Boden heiligt, der entweiht und verflucht ist, getränkt mit dem Blut von Millionen von Opfern, die beim größten Völkermord der Geschichte brutal gefoltert und geschlachtet worden sind.«³⁹

In der März-Nummer der Zweimonatsschrift des Hilfswerkes »Kirche in Not«, dem »Echo der Liebe«, geht P. Werenfried van Straaten auf die jüdische Kritik an dem von ihm geförderten Projekt ein und verteidigt die Umrüstung des »Alten Theaters« in ein Karmelitinnenkloster mit den Worten: »Ein Gebäude, als Giftlager verflucht, sollte ein Brennpunkt von Liebe, Gebet und Versöhnung werden. Reine Seelen, mit dem Tod von Millionen vor Augen, sollten hier beten und büßen, auf daß dieser Völkermord sich nie wiederhole«⁴⁰, und direkt an die jüdischen Kritiker gerichtet: »Ja, ich habe Euch gern, liebe jüdische Freunde. Eben deswegen muß ich Euch davor warnen, für die Juden als ›Mehrheit‹ ein Monopol zu beanspruchen, um verhindern zu wollen, daß in Auschwitz auch für die ›Minderheiten‹ (Polen, Zigeuner, russische Kriegsgefangene usw.) gebetet wird. Ihr wißt doch, daß fast alle Juden im nebenan gelegenen Birkenau umgebracht wurden und daß Auschwitz die Endstation für unzählige ›politische‹ Gefangene war! Zählen die nicht mit?«⁴¹

Die »Münchener Katholische Kirchenzeitung« schreibt dazu: »Dies zeigt, daß man trotz der Warnungen in Königstein nicht genügend verstanden hat, worum es geht.«⁴²

Als »befremdlich« zurückgewiesen werden die jüdischen Interventionen auch von der deutschen Sektion der katholischen Friedensbewegung »Pax Christi«; wie ihr Sekretär Ansgar Koschel erklärt, sei in der Existenz des Klosters »kein unzulässiger Angriff auf die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus und auf die Juden zu erkennen«.⁴³

In diese Phase der Auseinandersetzung fällt der lange vorbereitete 13. April 1986, der Tag, an dem zum erstenmal in der Geschichte ein Papst eine Synagoge besucht. Ohne auf Auschwitz Bezug zu nehmen, nennt Johannes Paul II. im jüdischen Gebetszentrum Roms die Juden »unsere geliebten Brüder, in gewissem Sinn: unsere älteren Brüder«.⁴⁴

Im Mai und Juni 1986 folgen weitere Interventionen maßgeblicher jüdischer Stellen und Persönlichkeiten: Der Kongreß europäischer Juden, der Ende Mai in Genf tagt, fordert in einer von Delegierten aus 23 ost- und

³⁹ Zt. nach: Passauer Neue Presse vom 30.4./1.5.86.

⁴⁰ Zt. nach: Großer Ruf, Juli 1986 (Würzburg).

⁴¹ Zt. nach: Münchener Katholische Kirchenzeitung vom 4.5.86.

⁴² Ausgabe vom 4.5.86.

⁴³ Ordensnachrichten (Wien) 3/1986.

⁴⁴ Klein, 202.

westeuropäischen Ländern einstimmig angenommenen Resolution die Katholische Kirche und die polnische Regierung auf, von der Fertigstellung des Karmelitinnenklosters im Bereich des ehemaligen Lagers Auschwitz abzusehen.⁴⁵ Im israelischen Parlament verliert Staatssekretär Ronni Milo einen Aufruf, in dem Papst Johannes Paul II. und die Katholische Kirche aufgefordert werden, die Errichtung des Klosters zu »überdenken«; ein Kloster in Auschwitz sei ein Affront gegen das Gedenken an die Millionen dort ermordeter Juden.⁴⁶

Auch Gremien, die um den jüdisch-christlichen Dialog bemüht sind, äußern sich kritisch: Hedwig Wahle, Vorsitzende des Koordinierungsausschusses für Christlich-Jüdische Verständigung und selbst Ordensschwester, sagt gegenüber Kathpress, ein Karmel in Auschwitz habe dann seine Berechtigung, »wenn es darum geht, daß die Schwestern hier ›beten und büßen‹ wollen ..., auf daß dieser Völkermord sich nie wiederhole«; Bedenken habe sie aber, wenn es darum gehe, Auschwitz zu einem Zentrum zu machen, bei dem »vor allem des heiligen Maximilian Kolbe und Edith Steins gedacht werden soll«; dann sei die jüdische Ablehnung verständlich, »da Auschwitz zur Chiffre des jüdischen Holocaust geworden ist«.⁴⁷ In Holland fordert die Christlich-Jüdische Studiengruppe OJEC die katholischen Bischöfe des Landes auf, sich gegen das Kloster in Auschwitz auszusprechen, dessen Existenz einen »Mangel an Respekt vor dem jüdischen Leid im Zweiten Weltkrieg« zeige; die Studiengruppe kritisiert zudem, daß vor Errichtung des Klosters kein Kontakt mit der jüdischen Gemeinschaft in Polen aufgenommen wurde.⁴⁸ Der Pariser Kardinal Lustiger, der selber jüdischer Herkunft ist und dessen Mutter in Auschwitz umgebracht wurde, spricht sich für einen Kompromiß aus: Man müsse eine Lösung suchen, bei der Juden und Christen gemeinsam von ihrem Willen Zeugnis geben könnten, daß Auschwitz sich nicht wiederholen dürfe.⁴⁹

Eine solche Kompromißlösung, nämlich eine *Verlegung* des Klosters, schlägt auch der »Ökumenische Kreis der Region Namur« in Belgien vor, ein erweiterter Kreis von Priestern und Pastoren, bestehend aus Katholiken, Protestanten und Anglikanern; unter der Federführung eines Benediktiners von Chevtogne, P. Thadée Barnas, schickt diese Gruppe am 23. Juni 1986 eine »Ökumenische Erklärung zum Karmel von Auschwitz« an die Priorin in Auschwitz, an Kardinal Macharski, an die Bischöfe, den polnischen Botschafter und die führenden Repräsentanten der anglikanischen und protestantischen Kirche sowie den Präsidenten des israelischen Konsistoriums in Belgien, an den Generaloberen des Teresianischen Karmel und an Pressestellen. Der Erklärung, die breiteren Kreisen von Geistlichen und Ordensleuten in Belgien und Frankreich vorgelegt wurde, ist eine Unterschriftenliste beigelegt, auf der sich bis zum 20. Juni 1986 bereits 885 weitere katholische, protestantische und anglikanische Christen, dar-

⁴⁵ Ordensnachrichten 3/1986.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

unter die Priorin des Karmel Matagne-la-Petite und der Theologe Yves Congar OP, zu ihrem Inhalt bekennen:

»Wir anerkennen, daß das Lager von Auschwitz eine vorrangige Rolle im Versuch der Nazis, das jüdische Volk auszulöschen, gespielt hat. Wir anerkennen, daß das Gelände des Lagers von Auschwitz zu Recht einen symbolischen, äußerst emotionsgeladenen Platz in der jüdischen Sensibilität einnimmt. Wir anerkennen, daß das Lager von Auschwitz zum Symbol der Shoa selbst geworden ist.

Wir stellen fest, daß die Errichtung eines Karmelitinnenklosters auf dem Lagergelände von Auschwitz von den Juden als ungerechtfertigtes Eindringen in ihre zutiefst eigene Trauer ist. Wir stellen fest, daß die Gegenwart des Klosters auf dem Lagergelände die Juden verletzt und beunruhigt.

Wir erklären unsere Solidarität mit dem jüdischen Volk. Die Tatsache, daß ein christliches Vorhaben unsere jüdischen Brüder verletzen konnte, betrübt und bedrückt uns.

Wir anerkennen den Willen der Karmelitinnen, aktiv zur Versöhnung zwischen Christen und Juden beizutragen. Wir gratulieren zu diesem Willen und unterstützen ihn.

Mit Schmerz stellen wir fest, daß die Anwesenheit des Karmelitinnenklosters auf dem Lagergelände von Auschwitz diese Versöhnung nicht begünstigt, sondern stark behindert.

Wir bitten die Karmelitinnen – in Loyalität, aber eindringlich –, ihr Kloster vom Lagergelände von Auschwitz zu verlegen, so daß sie ihr Ideal verfolgen können, ohne das jüdische Volk zu verletzen.

Wir bitten die Autoritäten der Katholischen Kirche inständig, alles in die Wege zu leiten, um die Verlegung zu erleichtern, damit dadurch eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Christen und Juden begünstigt wird.

Wir bitten auch die polnischen Autoritäten inständig um Mitarbeit bei einer Verlegung dieses Klosters, damit das Lagergelände von Auschwitz eine würdige Stätte des Gedenkens an die Opfer des Nazismus und nicht Quelle der Kontroverse zwischen den Gemeinschaften sei.«⁵⁰

3. Die Genfer Vereinbarungen von 1986 und 1987

Am 22. Juli 1986 treffen sich in Genf führende Vertreter der Katholischen Kirche und des westeuropäischen Judentums, um die anstehende Problematik zu besprechen. Die katholische Delegation wird von Kardinal Decourtray (Lyon) angeführt; weiterhin gehören ihr die Kardinäle Macharski, Lustiger (Paris) und Danneels (Brüssel) sowie der Chefredakteur der Krakauer katholischen Wochenzeitung »Tygodnik Powszechny«, Jerzy Turowicz, an. Die jüdische Seite unter der Leitung von Théo Klein (Paris) besteht mit Großrabbiner René-Samuel Sirat, Markus Pardès, Professor Ady Steg und Frau Tullia Zevi aus fünf Repräsentanten zentraler jüdischer Organisationen Frankreichs, Italiens und Belgiens.⁵¹

Gesprächsgrundlage ist u. a. ein in leidenschaftlichem Ton vorgetragenes Referat von Ady Steg, einem leitenden Mitglied der Alliance Israélite Universelle, in welchem er von einem »Schock« spricht, den die Juden in aller Welt dadurch erlitten hätten, daß man, was Gründung, aber auch Bedeutung eines Karmel in Auschwitz, einschließlich »Gebet, Buße und Reue« angeht, jüdische Stellen überhaupt nicht konsultiert und vor vollendete Tatsachen gestellt habe – »als ob wir (sc. die Juden) a priori ver-

⁵⁰ Dokumentiert in: Christian Jewish Relations (19/1986) 53.

⁵¹ Chron. Rittner/Roth, in: Memory Offended, 22.

pflichtet wären, christliche Kategorien zu akzeptieren.«⁵² Als Gesprächsergebnis wird eine an die »Männer und Frauen unserer Zeit und die der kommenden Zeiten« gerichtete »*Erklärung von Auschwitz*« mit dem Titel »Zachor – Erinnerung dich« veröffentlicht,⁵³ die in wenigen Zeilen folgendes festhält:

»Die von einander getrennt gelegenen Orte Auschwitz und Birkenau sind heute anerkannt als symbolische Stätten der Endlösung, in deren Namen die Nazis zur Vernichtung von 6 Millionen Juden, darunter eineinhalb Millionen Kinder, schritten – nur weil sie Juden waren. Sie starben in der Verlassenheit und Gleichgültigkeit der Welt.

Sammeln wir uns in der Erinnerung an die Shoa in der Stille unseres Herzens.

Möge das Gebet, das von unseren stummen Lippen aufsteigen wird, uns heute und morgen helfen, das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf die Würde der anderen, aller anderen, besser zu achten.

Erinnern wir uns daran, daß alle in Auschwitz-Birkenau Ermordeten – Juden, Polen, Zigeuner, russische Kriegsgefangene – jeden Tag mit dem Propheten Zefanja ausrufen: »Ein Tag des Zorns ist jener Tag, ein Tag der Not und Bedrängnis, ein Tag des Krachens und Berstens, ein Tag des Dunkels und der Finsternis, ein Tag der Wolken und der schwarzen Nacht.« (1,15)«⁵⁴

Das umstrittene Kloster wird in der Erklärung nicht erwähnt. Diesbezüglich seien »erste konkrete Maßnahmen« beschlossen worden, heißt es in einem hinzugefügten kurzen Kommuniqué⁵⁵, ohne daß diese näher genannt werden. »Le Monde« (Paris) zitiert am Tag der Veröffentlichung dieser Texte den Krakauer Kardinal mit den Worten: »Während des Dialogs wird am derzeitigen Zustand (sc. des Gebäudes) nichts verändert. Das Hauptschiff wird nicht angerührt und somit in dem Zustand belassen, wie ihn die Karmelitinnen bei ihrer Ankunft vorfanden. Damit wird der provisorische Charakter der Einrichtung unterstrichen.«⁵⁶ Pressestimmen schließen daraus auf eine mündliche Vereinbarung, daß das Kloster »in eine gewisse Entfernung vom Lager« verlegt werden solle.⁵⁷

Mit Datum vom 19. Februar 1987 wendet sich Théo Klein schriftlich an Kardinal Macharski und stellt fest:

»Seit unserer Begegnung im vergangenen Juli ist die Atmosphäre drückend geworden – wegen der vermehrten Initiativen, die im jüdischen Bereich immer mehr den Eindruck erwecken, daß die polnische Katholische Kirche das Gelände der Shoa für sich vereinnahmt, um daraus das Symbol einer Art neuer Kreuzigung und Auferstehung zu machen.

Wir sind an einem entscheidenden Punkt unseres Dialogs angekommen, der unsere Bemühungen zunichte machen oder krönen wird. (...) Sie sind in gewisser Weise, zusammen mit dem polnischen Episkopat, allein dafür verantwortlich, ob die Achtung oder der Verrat der Erinnerung an unsere Toten aufrechterhalten oder ausgelöscht wird. (...)

Ich persönlich hatte das Gefühl, daß Sie uns verstanden hätten. Ich bin mir sicher, daß Sie sich großen Schwierigkeiten gegenübergestellt sehen. Aber ich weiß auch, daß die Zukunft im Augenblick nur durch mutige Gesten gerettet werden kann. (...)

⁵² Vollst. in: *Christian Jewish Relations* (19/1986) 47-51.

⁵³ *La Croix* (Paris) vom 25.7.86; dokumentiert in Klein, 211.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ *La Croix*, a.a.O.

⁵⁶ Ausgabe vom 25.7.86.

⁵⁷ *Le Monde*, ebd.; auch: Herderkorrespondenz 9/1986; *Die Zeit* vom 1.8.86.

Herr Kardinal, heute brauchen wir keine Liebe, sondern Achtung; das Gefühl, daß die Katholische Kirche es akzeptiert, mit den Vertretern der jüdischen Gemeinschaft auf gleicher Ebene und in gegenseitigem Respekt zu verhandeln...«⁵⁸

Am 22. Februar 1987 kommen die beiden Delegationen, jeweils personell durch einige Mitglieder erweitert, erneut in Genf zusammen. Eine »*Ab-schließende Erklärung zum Ausgang des Treffens in Genf am 22. Februar 1987*« ruft die Erklärung der ersten Genfer Begegnung noch einmal in Erinnerung; dann »kommen die Unterzeichnenden feierlich in folgendem überein«:

»I. Die katholische Delegation erklärt, daß sie, um die Verantwortung für die kommenden Generationen noch bewußter wahrzunehmen, ein Projekt der europäischen Kirchen in Angriff genommen hat, nämlich ein Zentrum der Information, der Bildung, der Begegnung und des Gebetes zu errichten. Dieses Zentrum wird außerhalb des Lagergeländes von Auschwitz-Birkenau entstehen. In dieser Angelegenheit sind bereits von den europäischen katholischen Kirchen und von denen, die sich von diesem Projekt angesprochen fühlen, Schritte unternommen worden. Aufgabe dieses Zentrums wird es sein,

a) unter den europäischen Kirchen den Austausch über die Shoa zu ermöglichen wie ebenso über das Martyrium des polnischen und das der anderen europäischen Völker angesichts des entfesselten Totalitarismus während des Krieges von 1939-45;

b) gegen die fehlende Information und die Banalisierung der Shoa sowie gegen den Revisionismus anzukämpfen;

c) Gruppen von Besuchern der Lager zu empfangen und weiterführend zu informieren;

d) Gespräche zwischen Juden und Christen zu begünstigen.

II. Die Errichtung dieses Zentrums erfolgt gemäß den Verpflichtungen, die beim Treffen von Genf am 22. Juli 1986 eingegangen wurden. Sie schließt mit ein, daß die Gebetsinitiative der Karmelitinnen in diesem neuen Kontext ihren Platz finden wird, ihre Bekräftigung und ihren wirklichen Sinn, und daß so den legitimen Empfindungen der jüdischen Delegation Rechnung getragen wird. Es wird also keinen beständigen Ort katholischen Kultes auf dem Gelände der Lager Auschwitz und Birkenau geben. Jeder kann dort entsprechend seinem Herzen, seiner Religion und seinem Glauben in sich gehen.

III. Die katholische Delegation erläutert, daß Kardinal Macharski die Durchführung dieses Projekts überwachen wird, die Bischöfe der anderen Länder verpflichten sich, die Mittel zusammenzubringen und das Projekt innerhalb von 24 Monaten zu realisieren.

Kardinal Macharski wird den Präsidenten Théo Klein über das Fortschreiten des Projekts auf dem laufenden halten.

IV. Die jüdische Delegation nimmt die von der katholischen Delegation eingegangenen oben genannten Verpflichtungen zu den Akten.

V. Beide Delegationen sind sich bewußt, ihren Dialog in dem gemeinsamen Willen geführt zu haben,

– den besonderen Aspekt der Shoa während der Hitlertragödie, die die Völker Europas und besonders das polnische Volk so hart getroffen hat, zu betonen;

– die Identität und den Glauben jedes Mannes und jeder Frau zu ihren Lebzeiten und an den Orten ihres Todes respektiert zu sehen.«

Die Erklärung trägt die Unterschriften aller 18 Teilnehmer an diesem Treffen.⁵⁹

Erleichterung geht nun durch die Presse: Jüdische und katholische Persönlichkeiten, darunter vor allem die Teilnehmer an beiden Genfer Treffen selbst, äußern sich zufrieden über den gefundenen Kompromiß und bewerten ihn als einen wichtigen Schritt nach vorn.⁶⁰

⁵⁸ Vollst. dokumentiert in: Klein, 212 f.

⁵⁹ Vollst. dokumentiert in: Klein, 213-215, u. Memory Offended, 211-213.

⁶⁰ In Deutschland unter anderem: Deutsche Tagespost vom 24.2.87; Süddeutsche Zeitung vom 26.2.87; die Bistumsblätter von Trier und Münster vom 8.3.87.

Der Primas von Polen, Kardinal Glemp, der sich Ende des Monats zu einem Pastoralbesuch in Belgien aufhält, wertet das Genfer Treffen als eine »Etappe im Dialog, die Hoffnung auf weitere Verständigung, Aussöhnung und Frieden« in den jüdisch-christlichen Beziehungen ermöglichte.⁶¹

Théo Klein schreibt am 27. März 1987 an Kardinal Macharski:

»Die Nachrichten, die mich (sc. seit dem zweiten Genfer Treffen) erreicht haben bezüglich des Standpunktes der polnischen Regierung wie Ihres Episkopates, beweisen – wenn sie zutreffend sind, was ich voraussetze und hoffe –, daß wir Nützliches geleistet haben. Ich kann nicht genug wiederholen, wie sehr ich glaube, daß dies dank der Offenheit Ihres Geistes und Ihrer großen Sensibilität möglich wurde. Die jüdischen Gemeinden in aller Welt freuen sich über die gefundene Lösung, und ich glaube, daß die jüdisch-christlichen Beziehungen gestärkt aus dieser Prüfung, die wir gemeinsam durchgestanden haben, hervorgehen werden.«⁶²

Wie Théo Klein in einem späteren Schreiben am 5. Juni 1987 an den polnischen Botschafter in Frankreich vermerkt, hat die Abschlusserklärung dieses zweiten Genfer Treffens »bei der Regierung Polens sofort – und ebenso, aber später, auch beim polnischen Episkopat – Zustimmung gefunden.«⁶³

4. Die zweite Phase des Konflikts: 1987/88

In die folgenden Monate des Jahres 1987 fallen zwei Ereignisse, die – jedes auf seine Art – unaufgearbeitete Spannungsfelder im Verhältnis von Juden und Christen in sich bergen: Am 1. Mai wird während des Papstbesuches in Westdeutschland die zur Katholischen Kirche konvertierte und in Auschwitz ermordete Jüdin, die Karmelitin Edith Stein, seliggesprochen; am 24. Juni empfängt Johannes Paul II. den wegen seiner Aktivitäten zur Zeit des Nationalsozialismus auch im jüdischen Raum umstrittenen österreichischen Präsidenten Kurt Waldheim in Privataudienz. Die eine oder andere Zeitung nutzt diese Gelegenheiten, die Existenz des Karmel in Auschwitz in Erinnerung zu rufen und die Hoffnung auszusprechen, daß der Konflikt im Sinne der Genfer Vereinbarungen innerhalb der vorgesehenen Zweijahresfrist endgültig beigelegt werde.⁶⁴

Im Juni erinnert Théo Klein den polnischen Botschafter in Frankreich an das Vorhaben, ein jüdisch-christliches Zentrum in Auschwitz zu errichten, und bittet die Regierung Polens – »da der Zeitraum für die Verwirklichung des Zentrums, das die Karmelittinnen aufnehmen soll, relativ kurz ist« – um »aktive Zusammenarbeit der zuständigen politischen und administrativen Autoritäten«. Er bemerkt: »Da die polnische Regierung

⁶¹ Deutsche Tagespost vom 28.2.87.

⁶² Vollst. dokumentiert in: Klein, 215 f.

⁶³ Brief vom 5.6.87, dokumentiert in: Klein, 216 f.

⁶⁴ In seiner kritischen Ausgewogenheit hervorzuheben wäre hier vor allem der Artikel des Regensburger Theologen Franz Mußner, Ein Karmel in Auschwitz?, in: Anzeiger für die Seelsorge 5/1987.

Örtlichkeiten, die unter die Konvention zum Schutze des Weltkulturerbes (von der UNESCO am 16. 11. 1972 angenommen) fallen, bereitgestellt hat oder hat stellen lassen, scheint uns, daß sie besonders darüber wachen muß, daß diese Örtlichkeiten wieder in ihren früheren Zustand versetzt werden.«⁶⁵ Nach einem Besuch von Gerhart Riegner, dem Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses, im November beim polnischen Minister für religiöse Angelegenheiten, Wladyslaw Lorenz, bestätigt dieser mit Schreiben vom 31. Dezember 1987 im Namen der polnischen Regierung, daß bereits Gespräche zwischen Vertretern des Erzbistums Krakau und den zuständigen Stellen der Woywodie Bielsko-Biala im Gange und drei mögliche Standorte für das geplante Zentrum in die engere Wahl genommen sind; er schreibt: »Nach meinen Kenntnissen sind die Autoritäten der Woywodie bereit, die erforderlichen Entscheidungen sofort zu treffen, sobald die endgültigen organisatorischen Pläne bekannt sind.«⁶⁶

In ihren Januarausgaben berichten einige Zeitungen kurz von dieser schriftlichen Äußerung seitens der polnischen Regierung⁶⁷; dann herrscht ein Jahr lang Schweigen im Blätterwald der Presse. Doch hinter dem Schweigen der Medien bahnt sich der Konflikt von neuem an.

Im April 1988, fast 14 Monate nach der gemeinsamen Vereinbarung in Genf, sieht sich der jüdische Delegationsführer, Théo Klein, »leider gezwungen«, den Kardinälen der katholischen Delegation zu schreiben: »Von Ihrer Seite hat mich bisher keine Nachricht erreicht, daß die notwendigen Maßnahmen getroffen wurden, um die Beschlüsse auszuführen.« Vielmehr habe ihn ein Bericht des Sekretärs des Jüdischen Europäischen Kongresses »zutiefst verwirrt«, demzufolge eine Karmelitin des Auschwitzer Konventes gegenüber einer jüdischen Besuchergruppe gesagt habe, ein Umzug der Schwestern komme nicht in Frage.⁶⁸ – Mit gleichem Datum erinnert er den polnischen Minister für religiöse Angelegenheiten an die von der Regierung Polens übernommene Verantwortung für die Lösung des Auschwitz-Problems.⁶⁹

Ein weiterer Bericht eines jüdischen Besuchers in Auschwitz nötigt ihn wenige Tage später, den vier Kardinälen erneut zu schreiben: Dieser Bericht zeige klar, »daß nicht nur die Übereinkunft vom 22.2.1987 nicht realisiert, sondern auch die feierliche Erklärung von Kardinal Macharski am 22.7.1986 offenbar ein Hohn ist«; noch einmal erinnert er daran, »daß Kardinal Macharski im Rahmen unserer Übereinkunft vom 22.2.1987 mich regelmäßig informieren sollte, wie unsere Übereinkunft ins Werk gesetzt wird«; die katholische Seite müsse »uns dringend, in kürzester Zeit,

⁶⁵ Brief an Janosz Stefanowicz, Botschafter Polens in Frankreich, vom 5.6.87, vollst. dokumentiert in: Klein, 216-218.

⁶⁶ Vollst. dokumentiert in: Klein, 219.

⁶⁷ In der Bundesrepublik Deutschland die Deutsche Tagespost vom 21.1.88 und das Regensburger Bistumsblatt vom 31.1.88, in der DDR dann in ihrer März-Nummer die Monatszeitschrift der CDU »Begegnung«.

⁶⁸ Brief vom 15.4.88, vollst. dokumentiert in: Klein, 222-223.

⁶⁹ Brief vom 15.4.88, vollst. dokumentiert in: Klein, 224.

die notwendigen Erklärungen beibringen, sonst sind wir gezwungen, die Verpflichtungen als nicht gehalten anzusehen«. ⁷⁰

In einem nächsten Brief vom 28. Juni 1988 an Kardinal Macharski dankt Théo Klein diesem für den »herzlichen Empfang unserer Delegation in Krakau am 14. u. 15. Juni«, durch die ihm der beabsichtigte Standort des geplanten Jüdisch-Christlichen Zentrums außerhalb des Lagers zur Kenntnis gebracht und der »mit Freude« aufgenommene Vorschlag des Kardinals übermittelt worden sei, »zum Herbstbeginn nach Paris zu kommen, um uns die Pläne für das an dieser Stelle vorgesehene Gesamtgebäude, einschließlich des neuen Klosters der Karmelitinnen, vorzustellen«. Im selben Schreiben bittet Théo Klein, ihm eine »offizielle Zustimmung der Karmelitinnen zu den Genfer Vereinbarungen und ihre Verpflichtung, den Theaterbau zu verlassen, sobald das neue Gebäude fertiggestellt ist«, zuzukommen zu lassen. ⁷¹

Papst Johannes Paul II. reist in diesen Tagen, am 23./24. Juni 1988, nach Österreich. Bei einem Besuch im ehemaligen Konzentrationslager Mauthausen erklärt er zum ersten Mal öffentlich seine Unterstützung für das in Auschwitz geplante Zentrum der Jüdisch-Christlichen Begegnung; ⁷² das Problem des Klosters erwähnt er nicht.

Inzwischen nehmen weitere jüdische Besucher wahr, daß die Umbauarbeiten in dem von den Schwestern genutzten Gebäude unvermindert weitergehen und in den Sommermonaten im Klostergarten ein sieben Meter großes, weithin sichtbares Kreuz aufgerichtet wurde. ⁷³

»Ich habe mehrere Berichte von Auschwitzbesuchern bekommen«, schreibt daraufhin Théo Klein am 14. September 1988 an Kardinal Macharski (mit Kopie an die Mitglieder beider Delegationen), »daß die Karmelitin, die sie empfangen hat, ihnen gesagt habe, ein Verlassen des Gebäudes komme nicht in Frage« und daß »die Arbeiten fortgesetzt« würden; noch einmal bittet er den Krakauer Erzbischof um eine eindeutige Erklärung der Oberin, »die besetzten Örtlichkeiten zu verlassen, sobald der Neubau es erlaubt.« ⁷⁴

⁷⁰ Brief vom 20.4.88, vollst. dokumentiert in: Klein, 225.

⁷¹ Vollst. dokumentiert in: Klein, 226.

⁷² Die entsprechende Passage in seiner Ansprache ist dokumentiert in: *Memory Offended*, 213 (dort fälschlich auf 1989 datiert); vgl. auch: Chron. Rittner/Roth, in: ebd. 23, u.: Klein, 202.

⁷³ Chron. Rittner/Roth, a.a.O. 22 (fälschlich datiert auf November 1987), u.: Klein, 202. An dieser Stelle sei eine persönliche Fußnote erlaubt: Anfang August 1988 war ich selbst mehrere Tage in Auschwitz und sprach mit den Schwestern des Konventes. In diesen Tagen war gerade das genannte mehrere Meter hohe Kreuz, das für den Gottesdienst auf dem Lagergelände von Birkenau während eines Papstbesuches in Polen verwendet worden war, im Garten des Klosters einzementiert worden; die Schwestern rechneten zu diesem Zeitpunkt mehr mit entsprechenden Reaktionen von seiten des (noch kommunistisch regierten) Staates als mit Reaktionen jüdischerseits. Die Umbauarbeiten im Gebäude waren im vollen Gange, vor allem im »großen Saal« des Theaters, der in eine der Öffentlichkeit zugängliche Kapelle umgerüstet wurde. Daß der Krakauer Erzbischof sie jemals zum Umzug auffordern würde, war für die Schwestern nicht denkbar.

⁷⁴ Vollst. dokumentiert in: Klein, 227.

Am 20. Dezember 1988 treffen sich schließlich Vertreter der jüdischen und der katholischen Delegation in Paris. Nach Théo Klein stellen sie lediglich »die Verzögerung hinsichtlich der Übereinkunft vom Februar 1987« fest.⁷⁵ Elan Steinberg, Exekutivdirektor des Jüdischen Weltkongresses, sagt gegenüber der Presse, das Gespräch sei ergebnislos verlaufen, und kommentiert: »Das ist eine Tragödie für die bereits gespannten Beziehungen zwischen Juden und dem Vatikan.«⁷⁶

Professor Ady Steg, Mitglied der jüdischen Delegation, faßt am 20. Dezember 1988, dem Tag des Treffens in Paris, den Eindruck jüdischer Besucher bei den Karmelitinnen in Auschwitz während des verstrichenen Jahres 1988 in einem Appell an die vier Kardinäle so zusammen:

»Sehen Sie doch: Was wir auch sagen, unsere Worte haben für sie keinerlei Bedeutung.

Wir sagen: »Nur die Stille ist in Auschwitz angemessen«, und sie antworten uns: »Wir beten für euch.«

Wir sagen: »Es gibt keinen Sinn in Auschwitz«, und sie antworten uns: »Ihr leidet, weil ihr der leidende Gottesknecht seid.«

Wir sagen: »Die Karmelgründung auf der Asche der in Auschwitz gestorbenen jüdischen Kinder ist ein Hohn auf ihr Gedenken.« Sie antworten uns: »Wir sind hier aus Liebe zu euren Toten.«

Sie triefen von Liebe für die toten Juden und strömen über von Verachtung für die lebenden Juden.

Diese Vergewaltigung unserer Seelen, diese Gewalt, die sich unseren Überzeugungen entgegenstellt, diese Verachtung unserer Gefühle, sind die Vergewaltigung, die Gewalt und die Verachtung, die die Katholische Kirche im Mittelalter den Juden gegenüber gezeigt hat. Also sind wir in das traditionelle christliche Schema zurückgekehrt, nach welchem das untreue, gottesmörderische Volk der Juden durch sein Leiden »sein Verbrechen« sühnen muß.

Meine Herren Kardinäle, ich flehe Sie aus ganzem Herzen, mit allen Kräften an: Lassen Sie dieses Desaster nicht zu! Wenn Sie sich nicht an Ihre Verpflichtung halten, fügen Sie den Juden eine unheilbare Wunde zu. Letztlich kann sich diese Verweigerung der Gerechtigkeit nur höchst unselig für die Kirche auswirken.

Meine Herren Kardinäle, mit dem Psalmisten beschwören wir Sie: »Legt nicht Hand an meine Gesalbten und meine Propheten, tut uns nichts Böses an« (Ps 105,15).⁷⁷

Der Jüdische Weltkongreß droht dem Vatikan nun für den Fall, daß der Karmelkonvent nicht bis zum Ablauf der in Genf vereinbarten Zweijahresfrist am bevorstehenden 27. Februar 1989 aus dem umstrittenen Gebäude auszieht, mit dem Abbruch aller Gespräche.⁷⁸

5. Der Konflikt auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen: 1989

Der Konflikt erreicht damit seinen Höhepunkt. Jüdische und katholische Stimmen, auch solche, die bisher geschwiegen oder sich zumindest mit Zurückhaltung geäußert hatten, melden sich nun zu Wort, teils sachlich-konstruktiv, teils leidenschaftlich Partei ergreifend, teils direkt an die betreffende Adresse, teils über die Medien an die Öffentlichkeit gerichtet: Das Jahr 1989 bringt eine Fülle von Pressemeldungen, die diese Stimmen

⁷⁵ Klein, 202.

⁷⁶ Zt. nach: Münchener Katholische Kirchenzeitung vom 1.1.89.

⁷⁷ Dokumentiert in: Klein, 228 f.

⁷⁸ Münchener Katholische Kirchenzeitung vom 1.1.89.

zitieren und kommentieren und der Auseinandersetzung auf den Fersen bleiben; allein in Deutschland erscheinen 1989 – nach dem eingangs genannten, gewiß nicht vollständigen Pressespiegel des Münchener Provinzialats der Teresianischen Karmeliten – 120 einschlägige Artikel.

Als einer der ersten meldet sich in den Januartagen Kardinal Franz König, Präsident der internationalen katholischen Friedensbewegung »Pax Christi«, zu Wort. Die Vereinbarung von Genf sei bindend, äußert er gegenüber der Presse. Es dürfe »nicht der Eindruck entstehen, daß Katholiken nicht zu ihrem Wort stehen«; was jetzt not tut, sei »Weisheit und Besonnenheit aller Beteiligten«, und »was wir brauchen, sind Worte, die nicht verletzen, Worte, die Brücken bauen«. ⁷⁹

Mitte Januar trifft der israelische Minister für religiöse Angelegenheiten, Zevulun Hammer, bei einem Staatsbesuch in Polen mit Kardinal Macharski zusammen, um die Frage des Karmelitinnenklosters in Auschwitz zu besprechen. Wie er anschließend im israelischen Rundfunk berichtet, hat auch dieses Gespräch keine Annäherung gebracht. Der Kardinal habe ihm dargelegt, daß das polnische Volk eine Verlegung des Klosters nicht verstehe; es bedürfe dafür eines längeren Prozesses der Bewußtseinsbildung. Minister Hammer seinerseits habe deutlich gemacht, daß das jüdische Volk das anstehende Problem nicht auf sich beruhen lassen könne. ⁸⁰

Inzwischen hatte Kardinal Decourtray am 5. Januar 1989 den Generaloberen des Teresianischen Karmel in Rom, P. Felipe Sáinz de Baranda, über den Stand der Auseinandersetzung informiert und ihn um Vermittlung gebeten. ⁸¹ Das Generaldefinitorium des Ordens hatte daraufhin am 19. Januar entschieden, den Provinzial der polnischen Ordensprovinz aufzufordern, der Verlegung des Klosters entsprechend der Genfer Vereinbarung zuzustimmen. ⁸² Am 27. Januar kann der Generalobere dem Kardinal mitteilen: »Heute haben die Medien die Entscheidung (sc. des Generaldefinitoriums) veröffentlicht, daß die Unbeschuheten Karmelitinnen aus dem gegenwärtigen Kloster in Auschwitz in den Neubau des geplanten Zentrums für Information, Bildung, Begegnung und Gebet umziehen werden«; der Provinzial von Polen habe, »obwohl er persönlich den Umzug nicht billigt«, diesen Willen des Generaldefinitoriums »Kardinal F. Macharski und den Unbeschuheten Karmelitinnen, die ihn ebenfalls, mit großer Liebe zu Kirche und Papst, angenommen haben, bekanntgemacht«. Zugleich stellt der Generalobere klar, daß er auch die Rechte der Schwestern geachtet wissen möchte: Sollten diese vor Fertigstellung des geplanten Zentrums »aus schwerwiegenden Gründen« das derzeitige Kloster verlassen müssen, sei es nötig, »ein anderes Haus zu suchen, das die materiellen Bedingungen für ein kontemplatives Ordensleben gewährleistet, ein Haus, in dem die Schwestern bis zum Bau des neuen Klosters blei-

⁷⁹ Ruhrwort vom 9.2.89.

⁸⁰ Ebd. u.: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung (Bonn) vom 1.1.89.

⁸¹ Laut Schreiben des Generaloberen vom 27.1.89, s. u.

⁸² Ebd.

ben können«. Im selben Schreiben sagt er dem Leiter der katholischen Delegation:

»... indem ich meinen Willen zur bestmöglichen Mitarbeit bekräftige, erlaube ich mir, Ihnen in aller Offenheit, auch im Namen des Generaldefinitoriums des Ordens, zu sagen, daß es für mich unverständlich und schmerzlich war, daß der Orden anlässlich der Begegnungen in Genf nicht konsultiert und danach über die beschlossene und unterzeichnete Vereinbarung nicht unterrichtet wurde. Ich denke, der Obere hatte das Recht, den Inhalt dieser Vereinbarung zu kennen, da es sich dabei um eine wichtige und auch schmerzliche Entscheidung für einen Konvent von Karmelitinnen handelt, die unter der Jurisdiktion seines Ordens stehen. Auf dem Wege bewußterer Achtung und der Möglichkeit größerer Mitverantwortung wäre meines Erachtens alles viel einfacher gewesen, und die entstandene Situation, zu deren Lösung man den Orden nun um Intervention bat, hätte vermieden werden können.«⁸³

Einen Brief gleichen Inhalts richtet der Generalobere am 9. Februar 1989 an den jüdischen Delegationsleiter Théo Klein.⁸⁴ Mit Schreiben vom 14. Februar 1989 wird dieser auch von Kardinal Decourtray über die Zusage des Generaloberen informiert und zugleich um Verständnis dafür gebeten, daß sich der geplante Neubau und der Umzug der Schwestern verzögern würden, da Kardinal Macharski seit der Genfer Vereinbarung von 1987 vor der »großen und unendlich delikaten Aufgabe« stehe, »gleichzeitig die Vereinbarung zu realisieren und die Mentalitäten und Gewissen (sc. des polnischen Volkes) gelten zu lassen«.⁸⁵

Théo Klein antwortet Kardinal Decourtray kurz darauf im Namen der jüdischen Delegation, daß man die Intervention der Ordensleitung, die die Karmelitinnen veranlaßte, dem Umzug in das geplante Zentrum zuzustimmen, zur Kenntnis genommen habe; jedoch sei »der unbestimmte Zeitraum« für das Verlassen des Theatergebäudes für die jüdische Seite nicht annehmbar: »Wir bezweifeln nicht Ihren guten Willen, sich für die Verbesserung der Beziehungen einzusetzen, aber gerade deswegen bitten wir Sie inständig, in kürzester Zeit eine provisorische Unterbringung der Karmelitinnen an einem dafür geeigneten Ort zu organisieren, bis sie in das zu bauende Kloster einziehen können.«⁸⁶ Dem Generaloberen selbst dankt Théo Klein für dessen Bemühungen, muß in einem Brief vom 1. März 1989 jedoch hinzufügen, daß es am Theatergebäude derzeit »zu vermehrten Initiativen« gekommen sei, die »wir als Provokation empfinden; wenn sie auch naiv sind oder den religiösen Gefühlen entspringen, so fügen sie doch einen erneuten Schmerz dem der Shoa hinzu«.⁸⁷

Inzwischen war am 22. Februar 1989 die in Genf vereinbarte Zweijahresfrist abgelaufen, ohne daß für die jüdische Seite überzeugende Schritte auf das geplante Zentrum hin unternommen worden waren. Der im Dezember angedrohte Abbruch der Beziehungen wird wahr gemacht: Das Internationale Komitee für Religiöse Konsultationen in New York, Dachverband der großen jüdischen Organisationen, bricht Anfang März sämtliche Kontakte mit dem Vatikan ab, ebenso der Jüdische Weltkongreß und

⁸³ Vollst. dokumentiert in: Klein, 230.

⁸⁴ Vollst. dokumentiert in: Klein, 233.

⁸⁵ Vollst. dokumentiert in: Klein, 235-237.

⁸⁶ Brief vom 24.2.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 238 f.

⁸⁷ Brief vom 1.3.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 240 f.

verschiedene andere jüdische Organisationen. Lediglich der Europäische Jüdische Kongreß, dem Théo Klein inzwischen nicht mehr als Präsident vorsteht, aber weiterhin leitend angehört, bleibt mit den katholischen Stellen im Gespräch.⁸⁸

Die polnische Bischofskonferenz äußert sich nun – erstmalig – am 9. März 1989 offiziell zur Genfer Vereinbarung, indem sie »die Bedeutung der vom Erzbischof von Krakau, Kardinal Fanciszek Macharski, angestrebten Errichtung des Zentrums für Information, Bildung, Begegnung und Gebet und des darin einzugliedernden neuen Konvents anerkennt«.⁸⁹

Doch bereits drei Wochen später sieht sich Théo Klein veranlaßt, bei Kardinal Decourtray erneut Klage zu führen. Jüdische Besuchergruppen hatten ihm in den vergangenen Tagen mit Fotos belegte Berichte zugesandt, wonach die Umgestaltungsarbeiten im und am Theatergebäude weitergeführt werden und der Eindruck entstanden sei, »daß auch in Zukunft nichts von dem, was versprochen war, ausgeführt wird«. In »tiefem Schmerz« bittet Théo Klein den Kardinal:

»Es ist höchste Zeit, daß die Autorität, die Ihre Kirche regiert, die Stimme erhebt, um ihre Landsleute aufzurufen, das Andenken an die jüdischen Opfer, wie auch das der anderen Opfer, zu achten. Für unsere Toten verlangen wir nur Schweigen. Man soll aufhören, uns mit diesem Übermaß von Gebeten für ihre Seelenruhe zu erdrücken: wir kümmern uns selbst darum.«⁹⁰

Kardinal Decourtray antwortet postwendend, er spricht von seiner persönlichen Furcht und Sorge, da er wisse, »daß sich im Augenblick auf lange Zeit hin die Zukunft der jüdisch-christlichen Beziehungen entscheidet«; er werde in diesen Tagen den Generaloberen der Karmeliten bitten lassen, einen »entscheidenden, unwiderruflichen Akt zu setzen« – wenn er scheitere, habe er nur noch seine Mission »mit Bedauern und Trostlosigkeit niederzulegen«.⁹¹

Ebenso postwendend antwortet Théo Klein sehr bewegt: »Geben Sie Ihre Mission nicht auf. Das würde die ermutigen, die heute die Gerechtigkeit verweigern, wie sie zweifellos gestern ihre Solidarität verweigert haben.«⁹² Er fügt den Bericht eines Mitglieds des Europaparlaments bei, nach dem der Bürgermeister von Auschwitz erklärt habe, es seien »die katholischen Autoritäten, die noch nichts in der Grundstückswahl (sc. für das geplante Zentrum) entschieden haben«.⁹³

Nachdem der polnischen Öffentlichkeit Anfang Februar 1989 zum ersten Mal der Inhalt der Genfer Vereinbarung durch Kardinal Macharski in der katholischen Wochenzeitung »Tygodnik Powszechny« bekanntgegeben und erläutert worden war⁹⁴, hatte die von jüdischer Seite geforderte

⁸⁸ Publik-Forum vom 10.3.89, später auch andere deutsche Zeitungen wie z.B.: Ruhrwort vom 29.4.89.

⁸⁹ Resolution 233, im Wortlaut dokumentiert in: Memory Offended, 214.

⁹⁰ Brief vom 30.3.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 242 f.

⁹¹ Brief vom 31.3.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 243 f.

⁹² Brief vom 6.4.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 244 f.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ruhrwort vom 29.4.89.

Verlegung des Klosters in der Bevölkerung Polens eine Welle von Protesten ausgelöst. Anfang April sammelt die polnische Vereinigung der Opfer des Nazi-Regimes tausend Unterschriften »gegen die Einmischung von außen« und »für die Aufrechterhaltung des Klosters«. ⁹⁵ Am 12. April liegt ein ähnlich lautender, von 1.400 Auschwitzer Katholiken unterzeichneter Offener Brief vor. ⁹⁶ Der Verband der ehemaligen polnischen Auschwitzhäftlinge kündigt Widerstand an, falls die Genfer Übereinkunft verwirklicht werden sollte. ⁹⁷

Gleichzeitig wächst in jüdischen Kreisen eine Protesthaltung, die von Auschwitzbesuchern gegenüber den Schwestern und kirchlichen Stellen offen und zum Teil leidenschaftlich zum Ausdruck gebracht wird; immer wieder kommt es zu Demonstrationen jüdischer Gruppen vor dem als Kloster genutzten Gebäude. ⁹⁸

Théo Klein wendet sich Mitte Mai »in unendlicher Trauer« mit einem Brief an Kardinal Macharski. Darin beklagt er nicht nur, daß die vertraglich festgelegte Frist für die Umsiedlung der Schwestern nicht eingehalten wurde, er muß ihm auch vorhalten, daß bis zur Stunde im Theatergebäude Baumaßnahmen durchgeführt werden, »obwohl Sie uns versicherten, daß der große Saal nicht angerührt, sondern nur provisorische Veränderungen geschehen würden, um den Karmelitinnen ein entsprechendes Leben zu ermöglichen, bis der baldige Umzug stattfindet; die gefilmten Baumaßnahmen aber beweisen etwas ganz anderes«. Zudem seien an dem Gebäude der Karmelitinnen »vermehrt äußere Zeichen errichtet worden – von solcher Größe, daß sie dem Blick nicht entgehen können, bis hin zu dem Kreuzweg und dem großen Kreuz, das vor einigen Monaten aufgestellt wurde«. Das Fazit:

»Herr Kardinal, Sie haben Ihr Wort nicht gehalten. Sie haben die Teilnehmer der Treffen von Genf I und II in die Lage gebracht, daß sie des Meineids, der Unfähigkeit oder der Nativität angeklagt werden.

Sie haben in der Vereinbarung von Genf vom 22.2.1987 die Verpflichtung übernommen, mich als den Leiter der jüdischen Delegation über alle Schritte zur Verwirklichung des geplanten Zentrums auf dem laufenden zu halten, um unseren gerechten Belangen auf noble Art zu entsprechen. Ich habe Ihnen deswegen mehrmals geschrieben, ohne je eine Antwort bekommen zu haben außer einem Besuch von P. Musial, um mir die Pläne des Grundstücks zu überbringen. (...)

Von einer belgisch-flämischen Abgeordneten erfuhren wir, daß sie aus dem Munde der regionalen und lokalen Autoritäten selbst gehört hat, daß kein Antrag auf Grundstückszuweisung und kein Baugenehmigungsantrag eingereicht wurden. Ich habe eine Kopie dieses Berichtes an Herrn Kardinal Decourtray geschickt, den er Ihnen sicher zukommen ließ, mit dem Hinweis, daß das Notwendige vor Ende des laufenden Halbjahres geregelt sein mußte.

Sie allein, Herr Kardinal, tragen die Verantwortung für die augenblickliche Lage. Sie schadet nicht nur ernsthaft den kaum etablierten jüdisch-christlichen Beziehungen, sondern läßt noch dazu die antisemitischen Gefühle in Ihrem Land wieder aufleben.

⁹⁵ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.5.89.

⁹⁶ Klein, 203.

⁹⁷ Ruhrwort vom 29.4.89.

⁹⁸ S. folgenden Brief von Théo Klein, Anm. 99.

Indem Sie die Schwestern einziehen, sie die Kreuze aufrichten und so den Ort in eine Kultstätte verwandeln ließen, haben Sie nicht nur Ihre eigene Verpflichtung verraten, Sie haben auch eine mehr oder weniger spontane Protestbewegung entstehen lassen.

Gestern wie heute ging es unsererseits nicht um Druckausübung, sondern darum, daß sich die Kirche eines schockierenden Tatbestandes bewußt würde. Durch Ihre Untätigkeit haben Sie den Schaden vermehrt.

Herr Kardinal, die Angelegenheit muß unbedingt spätestens vor dem 22. Juli erledigt werden. Sie haben sich selbst dazu verurteilt, auf einen Schlag tun zu müssen, was Sie nicht Schritt für Schritt in drei langen Jahren, in denen Sie die Gutgläubigkeit der Delegierten von Genf I und II verhöhnt haben, taten oder tun wollten. Sie haben die Ehre der katholischen Delegierten und die Glaubwürdigkeit Ihrer Kirche noch in der Hand ...«⁹⁹

Kardinal Macharski erläutert daraufhin in einem Schreiben vom 7. Juni 1989 an Kardinal Decourtray – mit der Bitte um Übermittlung des Inhalts auch an Théo Klein – den derzeitigen Stand der Bemühungen um die Errichtung des Zentrums. Ein Grundstück, etwa 500 m entfernt vom Lagergelände Auschwitz I gelegen, sei inzwischen gefunden und könne im Laufe des Sommers von den 14 betroffenen Eigentümern abgekauft werden. Von seiten des Staates seien alle erforderlichen Genehmigungen erteilt worden; mit der Genehmigung der konkreten Baupläne, die Ende des Monats beim Stadtbauamt Oswiecim eingereicht würden, sei Mitte Juni zu rechnen. Mit dem Bau wenigstens eines der beiden Gebäude, die das Zentrum bilden, könne voraussichtlich Anfang des ersten Halbjahres 1990 begonnen werden. Am 22. Juli würden sicherlich alle Verwaltungsmaßnahmen so weit geregelt sein, daß »ein Zeichen auf dem Grundstück« gesetzt und mit dieser »symbolischen Geste« zum Ausdruck gebracht werden könne, »daß wir uns hinter die Intentionen von Genf stellen, die die Vereinbarung vom 22.2.1987 enthält«. Der Krakauer Kardinal fügt hinzu:

»Zum Schluß darf ich Ihnen die Hindernisse nicht verschweigen, die sich dem Projekt immer noch in den Weg stellen. Sie kommen aus dem Unverständnis zu vieler Christen bezüglich der Karmelverlegung. (...)

Die Ungeduld und das Leiden der Juden sind ganz verständlich. Ich möchte trotzdem meinen jüdischen Brüdern sagen, daß alle Kundgebungen, die sie vor dem Theatergebäude unternommen haben oder noch zu unternehmen vorhaben, gegenteilige Reaktionen in der Bevölkerung hervorrufen und sie in der blinden Verteidigung der Schwestern bestärken. Es wäre ein Drama, wenn dies einen Graben zwischen den Katholiken und den Juden in Polen aufreißen würde.«¹⁰⁰

Nachdem auch Théo Klein dieses Schreiben im Wortlaut übermittelt worden ist, äußert er gegenüber Kardinal Decourtray sein Bedauern darüber, daß – »wenn auch einige Fortschritte bezüglich des Grundstücks erreicht wurden« – noch kein verbindlicher Termin für die Räumung des Theatergebäudes festgelegt worden sei. »Wir befinden uns nun in eben der Situation, für die Sie in Ihrem Brief vom 14.2.1989 eine provisorische Unterbringung der Schwestern erforderlich hielten. Wir hätten gern eine Bestätigung dieser Maßnahme, zumal sie vom General der Karmeliten im Fall von Schwierigkeiten ins Auge gefaßt wurde.«¹⁰¹

⁹⁹ Brief vom 16.5.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 246 f.

¹⁰⁰ Brief vom 7.6.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 248–250.

¹⁰¹ Brief vom 20.7.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 252 f.

Am 14. Juli klettern – nachdem die Schwestern auf Klingelzeichen nicht reagieren – sieben amerikanische Juden, angeführt vom New Yorker Rabbiner Avraham Weiss, über das Tor der Umzäunung des Karmelitenklosters und beten gemeinsam vor dem Gebäudeportal des Konvents. In Begleitung von mehreren westlichen Journalisten fordern sie in Sprechchören, »die stummen Zeugen des Holocaust in Frieden ruhen zu lassen«. Als sie mehrfach an die Klosterpforte pochen, schütten Handwerker, die im Gebäude arbeiten, aus den Fenstern des ersten Stocks Schmutzwasser auf die Demonstrierenden herab und vertreiben sie. Dem jüdischen Nachrichtenmagazin »Semit« zufolge werden einige aus der Gruppe »geschlagen und mit den Füßen getreten, während fünf polnische Polizisten und ein Priester zuschauten, ohne einzugreifen«. ¹⁰² Der Vorfall geht – mit den entsprechenden Bildaufnahmen – durch die Weltpresse. ¹⁰³ Sofort distanziert sich der Vertreter Israels in Warschau ausdrücklich von den amerikanisch-jüdischen Demonstranten, andere jüdische Stimmen folgen weltweit seinem Beispiel. ¹⁰⁴ – Der Generalobere der Karmeliten, P. Felipe Sáinz de Baranda, protestiert mit Schreiben vom 22. Juli 1989 bei Théo Klein »gegen das ungerechte Verhalten ... gegenüber den Karmelitinnen von Auschwitz« und besteht erneut auf ihrem Recht, »im gegenwärtigen Kloster zu leben, solange das neue nicht gebaut ist«; da der Neubau noch nicht stehe und seine Realisierung »weder von den Karmelitinnen noch vom Orden abhängt«, liege die »Verantwortung für die augenblickliche Situation und für die Konsequenzen, die daraus entspringen, bei dem, der den Bau auszuführen hat«. ¹⁰⁵

Théo Klein wird ihm darauf am 28. August 1989 antworten: »Haben wir nicht das Recht, die Tatsache als erhebliche Provokation zu betrachten, daß die jungen amerikanischen Juden, die zu Unrecht am 14. Juli die Gartenumzäunung überschritten haben, von genau den Arbeitern angegriffen wurden, deren Anwesenheit – fünf Monate nach dem 22.2.1989 – unwiderlegbar der Beweis ist, daß die eingegangene Verpflichtung nicht ausgeführt wird?« Erneut »beschwört« er den Ordensoberen: »Bringen Sie die Karmelitinnen anderswo unter ... Es ist zu spät, um noch abzuwarten. Zu viele Zeichen wurden bis heute gesetzt, daß wir uns noch länger gedulden könnten ...« ¹⁰⁶

Zu weiteren Protestkundgebungen kommt es Ende Juli, als sich der Tag der ersten Genfer Übereinkunft zum dritten Mal gejährt hatte, ohne daß auch nur die Umbauarbeiten am Theatergebäude eingestellt worden wären: Einhundert Mitglieder des Europäischen Verbandes jüdischer Studenten demonstrieren vor dem Klostergelände, etwa doppelt so viele Einwohner von Auschwitz finden sich zum Schutz der Schwestern ein und empfangen die Studenten feindselig; es kommt diesmal jedoch nicht zu

¹⁰² Ausgabe August 89.

¹⁰³ In Deutschland: Süddeutsche Zeitung vom 17.7.89, Deutsche Tagespost vom 20.7.89.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vollst. dokumentiert in: Klein, 254–256.

¹⁰⁶ Brief vom 28.8.89, vollst. dokumentiert in: Klein, 256 f.

Tätlichkeiten.¹⁰⁷ Die Studenten ziehen tags darauf auch durch die Krakauer Innenstadt; auf ihren Transparenten fordern sie: »Karmelitinnen: Verlaßt Auschwitz!«¹⁰⁸ Polnische Passanten, so berichtet die »Süddeutsche Zeitung«, »reagieren heftig: ›Juden raus!‹ riefen sie – auf deutsch.«¹⁰⁹

Kardinal Decourtray hatte den dritten Jahrestag des ersten Genfer Treffens zum Anlaß genommen, sich mit einem Kommuniqué an die jüdische Öffentlichkeit zu wenden:

»Wir hofften, zu diesem Jahrestag ein konkretes Zeichen setzen zu können, daß die Vereinbarung vom 22. 2. 87 in Genf bezüglich des Karmel von Auschwitz verwirklicht wird. Verwaltungsmäßige Verzögerungen und psychologische Hindernisse durch Unverständnis erlauben es nicht, daß das Zeichen zum vorgesehenen Zeitpunkt gesetzt wird. Wir sind darüber tief betrübt. (...)

Wir bitten unsere jüdischen Gesprächspartner, diese Verzögerung zu entschuldigen, die durch reale Hindernisse entstand, deren Gewicht von keinem Unterzeichner der Vereinbarung abgeschätzt werden konnte ...«¹¹⁰

Anfang August verliert Radio Vatikan eine Stellungnahme von Kardinal Macharski zu den jüdischen Protestkundgebungen, worin er den jüdischen Organisationen vorwirft, eine »gewaltsame Kampagne der Angriffe und Diffamierungen« zu führen; in dieser »aggressiven Atmosphäre« sei es »unmöglich«, die Errichtung des Zentrums weiter zu verfolgen.¹¹¹ In einer Ansprache hatte der Papst kurz zuvor in biblischem Zusammenhang von der »Untreue der Juden« gegenüber dem Bund Gottes mit seinem Volk gesprochen.¹¹² Beide Äußerungen zusammen entfachen in den Tageszeitungen Italiens eine breite Auseinandersetzung über die Haltung des Vatikans gegenüber den Juden.¹¹³ Das amerikanische Jüdische Komitee in Washington verurteilt die Worte Kardinal Macharskis als »schwerwiegenden Verrat an schriftlich eingegangenen Verpflichtungen und am gegenseitigen Vertrauen«¹¹⁴. Rabbiner in Italien, Israel und den USA werfen dem Papst vor, die Haltung des polnischen Kardinals zu unterstützen, und äußern Betroffenheit über seine Ansprache.¹¹⁵ Der Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland, Heinz Galinski, kritisiert in Berlin die Stellungnahme des Krakauer Kardinals als »ein Zeugnis der Pietätlosigkeit«, zumal sie ausgerechnet an dem Tag verlesen wurde, an dem die Juden in aller Welt der Zerstörung des Jerusalemer Tempels gedächten.¹¹⁶ Kardinal Decourtray bekräftigt sogleich in einem Rundfunkinterview in Paris, die Vereinbarungen dürften nicht in Frage gestellt werden, das Ab-

¹⁰⁷ Main-Post vom 24.7.89, Süddeutsche Zeitung vom 25.7.89, Die Zeit vom 28.7.89 u.a.

¹⁰⁸ Süddeutsche Zeitung vom 26.7.89.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Kommuniqué vom 21.7.89, vollständig dokumentiert in: Klein, 253 f.

¹¹¹ Zt. nach: Main-Post vom 11.8.89 u. Chron. Rittner/Roth, in: Memory Offended, 23.

¹¹² Während zweier Generalaudienzen am 2. und 9. August 89; die zweite Ansprache war in der italienischen katholischen Tageszeitung »L'Avvenire« unter der Überschrift »Verrat des jüdischen Volkes« abgedruckt worden. Deutsche Tagespost vom 15. und 19.8.89.

¹¹³ Deutsche Tagespost vom 15.8.89.

¹¹⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12.8.89, Main-Post vom 11.8.89.

¹¹⁵ Deutsche Tagespost vom 15.8.89.

¹¹⁶ Deutsche Ausgabe des »Osservatore Romano« vom 25.8.89, Kölner Stadtanzeiger vom 12./13.8.89.

kommen binde alle Unterzeichner und die Verlegung des Klosters sei unumgänglich.¹¹⁷

Neuen Zündstoff bekommt die Auseinandersetzung Ende August durch eine Predigt des polnischen Primas, Kardinal Jozef Glemp. Vor zweihunderttausend Gläubigen und in Anwesenheit von polnischen und deutschen Vertretern der Regierungen und des Episkopats wendet er sich während eines Gottesdienstes im Wallfahrtsort Tschenstochau am Vorabend des 50. Jahrestages des deutschen Einmarsches in Polen gegen jede Form des Antisemitismus, aber auch gegen einen »Antipolonismus« jüdischerseits:

»Wir räumen ein, daß wir gegen die Juden gefehlt haben, aber zugleich möchte ich sagen: Liebe Juden, sprecht mit uns nicht aus der Position eines Volkes, das sich über andere erhebt, und stellt uns nicht Bedingungen, die wir unmöglich erfüllen können ... Seht ihr nicht, verehrte Juden, daß ihr in euren Aktionen fortwährend die Gefühle aller Polen verletzt ...? Eure Macht sind die Massenmedien, über die ihr in vielen Ländern verfügt. Laßt nicht zu, daß sie genutzt werden, um Antipolonismus zu schüren.«

Ausdrücklich kommt er auf den Vorfall vom 14. Juni zu sprechen, wiederum rhetorisch an die Juden gerichtet:

»Vor kurzem ist eine Gruppe von sieben Juden aus New York in den Konvent von Auschwitz eingedrungen. Es ist wahr, daß es nicht zum Mord an den Schwestern und nicht zur Zerstörung des Klosters kam, weil sie aufgehalten wurden – aber nennt diese Eindringlinge nicht Helden!«¹¹⁸

Als erste Stimme äußert sich dazu die »Gazeta Wyborcza«, die Zeitung der polnischen Solidarnosc, die die Predigt des Primas schon tags darauf »mit Schmerz und Bedauern« als »unglücklich« kritisiert;¹¹⁹ Lech Walesa, der Führer der Solidarnosc-Bewegung, spricht sich vor Journalisten für die Einsetzung einer Kommission aus, die den »schändlichen und gemeinen« Streit um Auschwitz möglichst bald entschärfen müsse.¹²⁰

Die Jüdische Gemeinschaft Frankreichs fordert die Katholische Kirche sofort zu einer »eindeutigen Stellungnahme gegen die böswilligen Vorurteile Kardinal Glemps« auf;¹²¹ Kardinal Decourtray antwortet mit einem salomonischen Urteil: Es sei »unwahrscheinlich, daß die Äußerungen von Kardinal Glemp den Sinn hatten, in dem sie in der öffentlichen Meinung aufgefaßt wurden«; im übrigen könne den Vertretern des Judentums, mit denen die katholische Delegation verhandelt habe, eine »antipolnische Haltung nicht vorgeworfen werden, nur weil sie die Einhaltung der Genfer Vereinbarung forderten.«¹²²

In Deutschland reagiert die »Allgemeine Jüdische Wochenzeitung« ohne jede Polemik auf die Predigt Glemps; sie bemängelt lediglich, daß der Primas »mit keinem Wort die Genfer Vereinbarung zwischen seiner Kirche und jüdischen Organisationen« erwähnte, »wonach die Schwestern

¹¹⁷ Main-Post vom 11.8.89, Ruhrwort vom 12.8.89.

¹¹⁸ Vollst. dokumentiert in: Memory Offended, 220-225.

¹¹⁹ Nach: Süddeutsche Zeitung vom 29.8. u. 31.8.89.

¹²⁰ Deutsche Tagespost vom 2.9.89.

¹²¹ Deutsche Tagespost vom 31.8.89.

¹²² Ebd.

eigentlich schon Anfang des Jahres in ein vom ehemaligen Konzentrationslager weiter entferntes Gebäude umgesiedelt werden sollten«. ¹²³ – Die jüdischen Gemeinden Polens dagegen reagieren mit demonstrativer Abwesenheit beim interreligiösen Weltgebetstag in Warschau aus Anlaß des Kriegsbeginns vor fünfzig Jahren. ¹²⁴

Die polnische Presse hält sich mit Kommentaren zum Streit um die Predigt zurück. Das Parteiorgan »Trybuna Ludu« druckt allerdings eine Stellungnahme des New Yorker Kardinals O'Connor ab, wonach dieser dem polnischen Primas vorgeworfen habe, er müsse sich »im Zustand des Trübsinns und der Verwirrung« befinden, wenn er beabsichtige, das Abkommen von Genf nicht zu respektieren. ¹²⁵

Weitere Persönlichkeiten der Katholischen Kirche, darunter Kardinal König in Wien und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, betonen in diesen Tagen erneut, daß die Verträge von Genf eingehalten werden müssen. ¹²⁶

Der in der Predigt von Tschenstochau kritisierte Rabbi Avraham Weiss wird im November mit einer gerichtlichen Klage gegen Primas Glemp wegen Beleidigung reagieren. ¹²⁷

Nach einem Gedenkgottesdienst auf dem Gelände von Auschwitz II (Birkenau) in den letzten Augusttagen des Jahres 1989 äußert Kardinal Macharski gegenüber jüdischen Besuchern die Hoffnung, daß sich der Konflikt um das Kloster bald lösen lasse. ¹²⁸ Doch diese Hoffnung wird wiederum getrübt, als Kardinal Glemp am selben Wochenende in einem Interview mit der römischen Tageszeitung »La Repubblica«, dessen Text auch in der polnischen Presse verbreitet wird, die jüdische Gruppe um Rabbi Weiss erneut scharf angreift und dabei auch Kardinal Macharski kritisiert: Die Zukunft des Klosters von Auschwitz müsse neu verhandelt werden, denn die Genfer Übereinkunft berücksichtige nicht die Gefühle des polnischen Volkes; eine entsprechende Vereinbarung müsse »von kompetenten Leuten unterzeichnet werden und nicht von irgendeinem Kardinal, der die Situation nicht versteht«. ¹²⁹ Diesen Vorwurf weisen die zur katholischen Delegation von Genf gehörenden Kardinäle Decourtray, Lustiger und Danneels in einem offiziellen Kommuniqué sofort entschieden zurück. ¹³⁰ Viele Stimmen aus der katholischen wie aus der jüdischen Welt nehmen in ähnlicher Weise Stellung und mahnen zu Besonnenheit und zur schnellen Beilegung des unheilvoll geführten Auschwitz-Streits. »Die Form des Dialogs ist längst verlassen worden, auf beiden Seiten zeigt sich Aggressivität«, kommentiert die Deutsche Tagespost ¹³¹...

¹²³ Ausgabe vom 1.9.89.

¹²⁴ Süddeutsche Zeitung vom 1.9.89.

¹²⁵ Nach: Süddeutsche Zeitung vom 1.9.89.

¹²⁶ Süddeutsche Zeitung vom 1.9.89.

¹²⁷ Hildesheimer Allgemeine Zeitung vom 25.11.89.

¹²⁸ Süddeutsche Zeitung vom 4.9.89.

¹²⁹ Im vollen Wortlaut dokumentiert in: Memory Offended, 225 f.

¹³⁰ Kommuniqué vom 3.9.89, vollst. dokumentiert in: Memory Offended, 226 f.

¹³¹ Ausgabe vom 19.9.89.

Am 6. September erklärt die Kommission der polnischen Bischofskonferenz für den Dialog mit dem Judentum, es müsse neue Verhandlungen mit den jüdischen Organisationen geben, um das geplante Zentrum für jüdisch-christliche Begegnung zu verwirklichen.¹³² Daraufhin bezieht zum ersten Mal auch der Vatikan Stellung. In einem von Kardinal Willebrands, dem Präsidenten der päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, unterzeichneten Kommuniqué vom 19. September heißt es im vollen Wortlaut:

»Die Kommission des Hl. Stuhles für die religiösen Beziehungen mit den Juden hat mit Befriedigung von dem Kommuniqué Kenntnis genommen, das Seine Exzellenz Msgr. Henryk Muszynski, Präsident der Kommission für den Dialog mit den Juden, am 6. September 1989 veröffentlicht hat.

Die darin zum Ausdruck kommende Absicht, ein Zentrum der Information, der Begegnung, des Dialogs und des Gebets zu errichten, wie es die Erklärung von Genf vom Februar 1987 vorsieht, wird positiv aufgenommen, denn der Hl. Stuhl ist überzeugt, daß ein solches Zentrum in beachtlicher Weise zur Entwicklung guter Beziehungen zwischen Christen und Juden beitragen wird.

Der Hl. Vater hat in seiner Ansprache an die jüdische Gemeinde von Wien am 24. Juni 1988 die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß dieses Zentrum fruchtbare Ergebnisse hervorbringen und den anderen Völkern als Beispiel dienen wird.

Das Gebet und das geweihte Leben der Karmelitinnen, deren Kloster in gewissem Sinn im Herzen dieses Zentrums stehen wird, werden in entscheidender Weise zu seinem Erfolg beitragen.

Um die Verwirklichung dieses wichtigen, aber kostspieligen Projekts zu unterstützen, ist der Hl. Stuhl bereit, seinen eigenen finanziellen Beitrag zu leisten.«¹³³

Kardinal Glomp, der sich in diesen Tagen zu einem mehrtägigen Besuch in Bristol aufhält, kritisiert noch am selben Tag die vatikanische Stellungnahme: Er stimme zwar dem Bau des geplanten Zentrums zu, lehne aber die Verlegung des Klosters ab; ein »erzwungener« Umzug sei »kein Mittel, um die Situation zu meistern«, daher werde er niemals sein Einverständnis dazu geben, es sei denn, die Verlegung des Klosters sei der ausdrückliche Wunsch der Schwestern selbst.¹³⁴

Zahlreiche jüdische Stellen dagegen begrüßen die Verlautbarung des Vatikans. Der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, Edgar Brofman, äußert sich »beglückt über die Erklärung des Vatikans, die einen bedeutenden Schritt auf dem Wege der Wiederherstellung des Vertrauens in das Wort der Katholischen Kirche und zu einer Rückkehr zu positiven Beziehungen darstellt«; er hoffe, daß die Juden nun »mit unseren katholischen Partnern Gespräche über eine Verwirklichung des Genfer Vertrages aufnehmen können«.¹³⁵

Kardinal Glomp, der auf seine Kritik hin in die Schlagzeilen der Presse gerät¹³⁶, stimmt schon einen Tag später in einem Brief an Sigmund Sternberg, den Vorsitzenden des Exekutivkomitees des Internationalen Rates

¹³² Süddeutsche Zeitung vom 8.9.89; im Wortlaut dokumentiert in: *Memory Offended*, 227.

¹³³ Dokumentiert in: Klein, 260.

¹³⁴ Laut KNA, in: *Deutsche Tagespost*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Hildesheimer Allgemeine Zeitung* vom 21.9.89.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd.

von Christen und Juden, dem Vatikan zu – »zähneknirschend«, wie die »Süddeutsche Zeitung« bemerkt, »beugte sich der National-Kardinal der Kirchenräson«¹³⁷ – und betont seine Bereitschaft, »für einen friedlichen Dialog zwischen Christen und Juden« beitragen zu wollen.¹³⁸

Kurz darauf berichtet KNA von konstruktiven Gesprächen über den Zentrum-Bau zwischen Kardinal Glemp und dem Präsidenten der in Warschau ansässigen jüdischen »Stiftung Nissenbaum«, die sich die Bewahrung und Pflege von Stätten des jüdischen Martyriums während des Naziregimes zur Aufgabe gemacht hat.¹³⁹ Ein von der polnischen Nachrichtenagentur PAP verbreitetes Kommuniqué des Erzbischöflichen Sekretariats Warschau spricht von einer »angemessenen Arbeitsgruppe«, die die Verwirklichung des Zentrum-Projekts weiterbetreiben solle.¹⁴⁰

Die als zwiespältig empfundene Reaktion Kardinal Glemps auf die Erklärung des Vatikans wird in den folgenden Tagen von verschiedensten Autoritäten des Judentums und der Katholischen Kirche mit Sorge kommentiert: Die Katholische Universität Nijmegen, an welcher der Kardinal zur Situation der Kirche im politisch gewandelten Polen sprechen sollte, läßt den Referenten wegen »antisemitischer Äußerungen« aus.¹⁴¹ Bischof Karl Lehmann, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, schreibt den jüdischen Gemeinden: »Wir müssen unsere Fähigkeiten beweisen, hinzuhören, was der andere fühlt und empfindet, und einen Weg des Ausgleichs und des Verstehens suchen.«¹⁴² Kardinal König (Wien) mahnt erneut zur Einhaltung der Genfer Vereinbarung, die »die ganze Katholische Kirche und die ganze jüdische Gemeinschaft verpflichtet, einander mit großem Respekt zu begegnen«.¹⁴³ Die Polnische Bischofskonferenz begrüßt noch einmal ausdrücklich die Stellungnahme des Vatikans.¹⁴⁴ Auch der Generalobere des Ordens begrüßt gegenüber KNA die Erklärung des Vatikans und betont, die Schuld für die verspätete Verlegung des Klosters liege nicht beim Orden.¹⁴⁵ Der Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel sagt in einem Interview mit dem Nachrichtenmagazin »Stern«: »Obwohl wir nun sozusagen gewonnen haben, fühle ich, daß wir in Wahrheit die Verlierer sein werden. Ich sehe schon ..., wie der Eindruck entsteht: Die armen Nonnen, da werden sie von den Juden hinausgeworfen ...«¹⁴⁶

Überschattet werden die Diskussionen dieser Herbsttage des Jahres 1989 von zwei Ereignissen, die in den Pressestimmen mit dem jüdisch-christlichen Konflikt in Zusammenhang gebracht werden: Eine Kloster-

¹³⁷ Vom 23.9.89.

¹³⁸ Times (London) vom 21.9.89; Süddeutsche Zeitung u. Deutsche Tagespost vom 23.9.89.

¹³⁹ In den Kirchenzeitungen der deutschen Bistümer vom 24.9.89.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ KNA-Informationsdienst vom 5.10.89.

¹⁴² In einem Grußwort zum jüdischen Neujahrsfest, in: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung vom 29.9.89.

¹⁴³ Imprimatur (Wien) vom 3.10.89.

¹⁴⁴ Süddeutsche Zeitung vom 10.10.89.

¹⁴⁵ Ruhrwort vom 30.9.89.

¹⁴⁶ Ausgabe vom 28.9.89.

ruine aus der karmelitanischen Ordensgeschichte bei Haifa wird von Unbekannten verwüstet – wie die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vermutet »aus Rache gegen die Weigerung der Karmelitinnen, das Kloster auf dem Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz zu verlassen«¹⁴⁷; in Brüssel wird das Oberhaupt der Jüdischen Gemeinschaft in Belgien, Joseph Wybran, von einem unbekanntem Täter erschossen – die »Süddeutsche Zeitung« kommentiert: »Wybran war Mitbegründer und Vorsitzender der belgischen Sektion des Auschwitzkomitees, das zum Umzug der Schwestern gedrängt hatte.«¹⁴⁸

Ende November besucht der israelische Vizepremier Schimon Peres die Gedenkstätten von Auschwitz; er hoffe, sagt er bei einer Kranzniederlegung an der Todesmauer im Anblick des wenige Meter entfernten Klosters, »daß dieser Schandfleck schnell verschwindet«.¹⁴⁹

6. Konfliktreich dem Umzug entgegen: 1990–1993

Mitte Februar 1990, kurz bevor die in Genf vereinbarte Frist für die Verlegung des Klosters um ein Jahr überschritten ist, melden die Zeitungen die Grundsteinlegung für das Jüdisch-Christliche Zentrum: Offiziell eröffnen Kardinal Macharski und ein Vertreter der polnischen Regierung die Baumaßnahmen.¹⁵⁰ Nun gebe es »keine Probleme mehr zwischen Juden und Polen«, erklärt der Präsident des Jüdischen Weltkongresses, Edgar Brofman, nach einem Gespräch mit Ministerpräsident Tadeusz Mazowiecki.¹⁵¹

Théo Klein hatte sich zu Beginn des Jahres mit einem Grußwort an den neuen Ministerpräsidenten Polens gewandt und ihn um Unterstützung in der Auschwitz-Angelegenheit gebeten.¹⁵² Ende März sieht er sich gezwungen, in einem Brief an Kardinal Lustiger, der ihm ein Informationsschreiben Kardinal Macharskis über die Aufgaben des künftigen Zentrums zugesandt hatte, zu bemerken, »daß unsere belgischen Freunde zutiefst geschockt waren, als sie vor wenigen Tagen feststellten, daß die Sanierungsarbeiten (sc. im Theatergebäude) fortgeführt werden; ich war es auch, als ich erfuhr, daß aus dem Raum (sc. dem großen Saal des Gebäudes), von dem Kardinal Macharski uns am 22.7.1986 versicherte, daß er bliebe wie er ist, eine gut eingerichtete Kapelle geworden sei«; eine von Kardinal Macharski vorgeschlagene Mitarbeit am künftigen Gesamtprogramm des Zentrums sei jüdischerseits erst dann möglich, »wenn es keinen Zweifel mehr über das Verlassen des Theatergebäudes gibt«.¹⁵³

¹⁴⁷ Ausgabe vom 27.9.89.

¹⁴⁸ Ausgabe vom 5.10.89.

¹⁴⁹ Der Tagesspiegel u. Hildesheimer Allgemeine Zeitung vom 30.11.89.

¹⁵⁰ KNA-Informationsdienst vom 22.2.90.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Brief vom 2.1.90, vollst. dokumentiert in: Klein, 263.

¹⁵³ Brief vom 30.3.90, vollst. dokumentiert in: Klein, 262 f.

Die Kirchenzeitungen melden im November 1990, daß der Bau des Zentrums gut vorangehe; der Bauleiter sei optimistisch: »Ende 1991 können die Schwestern umziehen.«¹⁵⁴

Für ein Jahr kehrt nun in die seit 1985 geführte Auseinandersetzung Ruhe ein.

Im April 1991 wird P. Camilo Maccise zum neuen Generaloberen des Teresianischen Karmel gewählt. Am 14. Juli 1991 wendet er sich schriftlich über den Provinzial der Polnischen Ordensprovinz an die Priorin des Auschwitzer Konvents. Bezugnehmend auf die Haltung seines Vorgängers zu den Vereinbarungen von Genf und auf die Verlautbarung des Vatikans vom 19. September 1989 fordert er die Schwestern auf, in das neue Kloster umzuziehen, sobald dieses fertiggestellt sei.¹⁵⁵ Mit demselben Datum schreibt er, auch hier anknüpfend an die Korrespondenz seines Vorgängers, dem Leiter der jüdischen Delegation von Genf, Théo Klein:

»... ohne zu zögern möchte ich Ihnen meine Entschlossenheit ausdrücken, daß das in Genf am 22.2.1987 unterzeichnete Abkommen so schnell wie möglich realisiert wird.

Die Hitler-Tragödie, die Europa traf, hat einen Namen hinterlassen, der das Unausprechliche bezeichnet: Auschwitz. Er steht in Zukunft für ›das Einzigartige, Undenkbare und Unausprechliche, das die Shoa ist‹, wie Ady Steg schreibt. Auschwitz muß dieses Symbol bleiben, Auschwitz muß für immer dieses Andenken bewahren, aus Treue zu den Millionen jüdischer Opfer, die an diesem Ort der Finsternis und in allen Vernichtungslagern starben, so daß jede kommende Generation daran erinnert wird. Ich stelle mich ganz hinter diejenigen, die den Text ›Zachor‹ am 22. Juli 1986 unterzeichnet haben. Dieser ›Tag des Zorns und der höchsten Not‹, der die Shoa ist, darf aus dem Gedächtnis der Zeitgenossen nicht verschwinden. Zu Beginn meines Mandats als Generaloberer der Unbeschutten Karmeliten spreche ich Ihnen mein Bedauern aus für den Mangel an Verständnis und Achtung, die wir dem jüdischen Andenken schulden, der von Mitgliedern der Karmelfamilie zum Ausdruck gekommen sein mag.

Vereint mit meinen polnischen Brüdern und Schwestern möchte ich das Andenken der Martyrer Polens während des Nationalsozialismus bewahren. Diese Treue und der katholische Glaube erfordern nicht, daß die Karmelitinnen am Ort der Vernichtung der Martyrer beten.«

Nachdem er sich in einer Arbeitssitzung mit dem Bauleiter des Zentrums über den Fortgang der Arbeiten informiert habe, seien die von ihm zu verantwortenden Entscheidungen getroffen worden, damit die Karmelitinnen so schnell wie möglich umziehen könnten; realistisch erscheine ihm ein Umzugstermin etwa im Oktober 1992.¹⁵⁶ – Théo Klein antwortet darauf:

»Ihr Brief hat mich davon überzeugt, daß Sie mit einer Tiefe, der ich Ehre erweisen muß, den Sinn und die Tragweite dessen erfaßt haben, was zur Genfer Vereinbarung führte. Wie sollte ich für dieses Verständnis nicht empfänglich sein. (...)

Sie versichern mir die Bereitschaft der Schwestern. Ich will es zur Kenntnis nehmen und Ihnen sagen, daß unser Kampf keineswegs gegen sie gerichtet war. Wir wünschen, daß sie ihrer Berufung im neuen Karmel nachkommen können, der gerade erbaut wird, und wir wünschen, daß das Kreuz, das 1988 errichtet wurde, als Siegel unserer Vereinbarung dorthin versetzt wird.«¹⁵⁷

¹⁵⁴ Kirchenzeitungen der deutschen Bistümer vom 11.11.90.

¹⁵⁵ Dok. d. Generalats OCD, unveröffentlicht.

¹⁵⁶ Brief vom 14.7.91, vollst. dokumentiert in: Klein, 268-270.

¹⁵⁷ Brief vom 22.7.91, vollst. dokumentiert in: Klein, 270 f.

Wie die entschlossene Haltung des Generaloberen dagegen in der polnischen Bevölkerung aufgenommen wird, veranschaulicht der Brief eines Herrn Zygmunt Schiller aus Auschwitz, der dem Generaloberen am 20. September 1991 mitteilt, wenn er »die Karmelitinnen zum Verlassen des bisherigen Ortes ihres Gebets und ihres geweihten Lebens zwingt, dann brächte er in unserem Land den Glauben an die heilige Kirche zum Einsturz und trüge zu vielen schmerzlichen Konflikten in Kirche und Gesellschaft bei«. ¹⁵⁸

Am 12. November 1991 erhält der Generaloberer per Fax ein Antwortschreiben des polnischen Provinzials. ¹⁵⁹ Zwei Tage später wendet er sich an den Präfekten der Kongregation für die Ordensleute, Kardinal Jérôme Hamer, in welchem er ihn zusammenfassend über die Bemühungen des Generalats und die Haltung des Provinzials und der Schwestern informiert:

»... Am 26. Oktober 1990 und am 8. November 1990 schrieb P. General (sc. sein Vorgänger P. Felipe Sáinz de Baranda) der Priorin des Karmel von Oswiecim bzw. dem Provinzial der polnischen Karmeliten als dem rechtmäßigen Oberen dieses Klosters, um sie um Unterstützung der Genfer Vereinbarung zu bitten und alles zu tun, damit die Verlegung der Kommunität in das neue Kloster problemlos durchgeführt werden kann. Die M. Priorin wie der Provinzial äußerten sich negativ bezüglich eines (sc. zu erwartenden) Reskriptes Ihrer Kongregation.

Am 25. Januar 1991 schrieb P. Sáinz de Baranda erneut an die Priorin des Auschwitzer Karmel. Seinem Brief fügte er einen rechtlichen Bescheid bei, der festlegte, welche Autorität die Verlegung des gegenwärtigen Karmel in Oswiecim in das neue Kloster zu entscheiden habe. Aufgrund dieses Rechtsbescheids halten die Schwestern an der Zuständigkeit des Apostolischen Stuhles fest.

Am 14. Juli 1991 schrieb ich in meiner Eigenschaft als Generaloberer der M. Priorin und dem Provinzial und verlangte ausdrücklich den Umzug in das neue Kloster, sobald dieses fertiggestellt wäre.

Am 12. November 1991 erhielt ich folgende Antwort des Provinzials von Polen, P. Benignus Jozef Wanat (Original in Latein):

»Was Ihre Entscheidung in der schmerzlichen Angelegenheit des Karmel in Auschwitz, die durch Ihren Brief vom vergangenen Juli angeordnet wurde, betrifft, bin ich zu einer individuellen Abstimmung aller Schwestern geschritten, in Urteils- und Gewissensfreiheit und der erforderlichen Diskretion. Die Abstimmung fand am 12. Oktober statt und betraf die 11 Klausur- und 3 Pfortenschwestern, insgesamt 14. Darin haben alle Schwestern einstimmig ihren Willen zum Ausdruck gebracht, in ihrem Kloster bleiben zu wollen, das rechtlich von der Zivilregierung und vom Hl. Stuhl bestätigt wurde. Falls das Kloster durch ein offizielles Dekret des Hl. Stuhles geschlossen wird, würden alle Schwestern außer einer (Sr. M. Ancilla) sich in eine Neugründung innerhalb der Diözese Krakau begeben oder in ihre Herkunftsklöster zurückkehren. Nur Sr. M. Ancilla ist bereit, in das neue Kloster zu wechseln, das gegenwärtig für die Schwestern gebaut wird, ohne daß sie es wollen. Die Schwestern haben nie ihren Willen zum Ausdruck gebracht, in das neue Kloster im Bildungszentrum zu gehen. Man hat ihnen a priori einen solchen Willen unterstellt.«

So ist es meine Aufgabe, Sie zu bitten, beim polnischen Provinzial und der M. Priorin des Karmel von Oswiecim zu intervenieren, um ihnen die Entscheidung des Apostolischen Stuhles kundzutun. Diese Entscheidung wird im Kommuniké S.E. Kardinal Willebrands

¹⁵⁸ Dok. d. Generalats OCD, unveröffentlicht. Ähnlich lautende Briefe erhält der Generaloberer von Katholiken aus mehreren Ländern Europas; ebd.

¹⁵⁹ Ebd., unveröffentlicht.

vom 9. September 1989 klar zum Ausdruck gebracht und gibt die persönliche Ansicht von Papst Johannes Paul II. wieder, der eine persönliche Spende von 100.000 US-Dollar über S.E. Kardinal Cassidy und Rev. P. Glownia für den Bau des neuen Klosters zur Verfügung gestellt hat.¹⁶⁰

Ende November nutzt der Generalobere eine Gelegenheit, die Karmelittinnen in Auschwitz selbst zu besuchen. In einem erneuten Brief an Kardinal Hamer vom 17. Dezember 1991 informiert er die Kongregation für die Ordensleute über die dort vorgefundene Situation. Dieser bisher ebenfalls unveröffentlichte Brief ist in vielerlei Hinsicht aufschlußreich und soll daher im vollen Wortlaut wiedergegeben werden:

»Herr Kardinal, ich schreibe Ihnen nochmals, um Sie über das schwierige Problem des Karmelittinnenklosters Auschwitz zu informieren.

Ich habe Ihre mündliche Antwort auf meinen Brief vom 14. Juli erhalten, in dem ich Ihnen meinen Standpunkt in dieser Frage dargelegt habe. Mgr. F. J. Errazuriz hat mir Ihren Standpunkt dargelegt.

Wenn ich es richtig verstanden habe, betrachtet Eure Eminenz meine Intervention wie die meines Vorgängers in Sachen Auschwitz als spontan, eigenwillig, kurz: auf rein persönlicher Ansicht beruhend. Diesbezüglich lege ich Wert darauf, klarzustellen, daß P. Felipe (sc. der vorherige Generalobere) wie auch ich so gehandelt haben, weil man uns wissen ließ, es sei der Wille des Hl. Stuhles, daß die Vereinbarungen von Genf respektiert werden. Obwohl der Orden nicht konsultiert wurde, als das Problem aufkam, wollten wir, im Geist kirchlicher Gemeinschaft, im Maße unserer Möglichkeiten intervenieren, um bei der Lösungsfindung zu helfen.

In meinem vorhergehenden Brief (sc.: s.o.) brachte ich Ihnen die Position der Schwestern zur Kenntnis. Sie bestanden darauf, daß ihnen der Wille des Hl. Stuhles über die CICCVA (sc. die Kongregation für die Ordensleute) mitgeteilt werden müsse; da es die Kongregation war, die das Dekret zur Errichtung des Klosters ausstellte, sei es auch ihre Sache, die Aufhebung oder Verlegung desselben anzuordnen. In diesem Fall würden 13 der 14 Schwestern entweder in ihre ursprünglichen Klöster zurückkehren oder eine Gründung an einem anderen Ort in Polen vornehmen.

Am 21. November konnte ich anlässlich meiner Reise nach Polen zu den Feierlichkeiten nach der Kanonisation des Sel. Raphael Kalinowski selbst das Kloster von Auschwitz besuchen und lange mit den Schwestern über ihren Umzug sprechen.

Bevor ich mit den Schwestern sprach, hatte ich ein Gespräch mit einem Bischof, der mich treffen wollte, und mehreren Diözesanpriestern. Ich war überrascht über deren unnachgiebige Haltung bezüglich einer möglichen Verlegung des Klosters. Ihre Haltung ist ein Mischmasch patriotischer Gefühle, die in einem Nationalkatholizismus wurzeln, der Glaube und Vaterland durcheinanderwürfelt, so daß sie es als Verrat betrachten, die Vereinbarungen von Genf zu akzeptieren, weil sie eine Einmischung von Fremden in eine ausschließlich polnische Angelegenheit darstellten. Auf diesem Hintergrund ist es möglich, die Haltung der Schwestern zu verstehen. Sie sagen, sie würden, wenn sie der Verlegung zustimmen, als Verräter des polnischen Volkes betrachtet und damit als Verräter des katholischen Glaubens und des Andenkens so vieler in Auschwitz ermordeter Landsleute. Alle biblischen Argumente und der Wille der Kirche, wie er sich in der Entscheidung ihres Erzbischofs zeigt, prallen an dieser unüberwindbaren Barriere ab.

Das einzige, was ich bei ihnen erreichen konnte, ist dies: In dem Augenblick, da die Kongregation das Kloster aufheben oder seine Verlegung anordnen würde, wären sie bereit, noch einmal neu zu entscheiden, um dann ihren endgültigen Entschluß vorzulegen. Ich glaube, man müßte eine solche Entscheidung respektieren, gegebenenfalls auch, daß sie in

¹⁶⁰ Dieses und die darin genannten Schreiben: ebd. unveröffentlicht.

ihre Herkunftsklöster zurückkehren wollen. In diesem Falle könnte man unter den Karmelitinnen anderer Klöster oder anderer Institutionen kontemplativen Lebens Schwestern suchen, die bereit wären, ihr Ordensleben im Rahmen des Zentrums-Projektes in Auschwitz zu führen.

Ich glaube, ehrlich getan zu haben, was ich tun sollte, um der Kirche zu dienen. Der nächste Schritt fällt nicht in mein Ressort. Wenn es die Kongregation nicht für angemessen hält, selbst die Initiative zu ergreifen, denke ich, daß die geeignete Person, die das Dekret zur Verlegung des Klosters erbitten sollte, der Erzbischof von Krakau ist. Ich bin, nach bestem Wissen und Gewissen, der Meinung, daß man damit nicht bis zum letzten Augenblick warten sollte.«¹⁶¹

Über ein Jahr vergeht. Im Januar 1993 schließlich erklärt der Präsident des Jüdischen Europäischen Kongresses, Jean Kahn, vor Journalisten in Warschau, der Klosterneubau innerhalb des Zentrums sei nun bezugsfertig und der Umzug der Schwestern könne bis zum 1. März erfolgen; die polnischen Bischöfe hätten während ihres jüngsten Adlimina-Besuches bei Papst Johannes Paul II. den Umzug der Schwestern bereits besprochen.¹⁶²

Einem Brief von Kardinal Lustiger an den polnischen Primas vom 10. März 1993 zufolge stehen die verantwortlichen Stellen der Katholischen Kirche nun vor dem »kanonischen circulus vitiosus«, wer für die Beantragung des Verlegungsdekretes bei der Kongregation für die Ordensleute zuständig sei; nach Kardinal Lustiger ist es notwendig, daß der Bischof der inzwischen neu errichteten Diözese Bielsko-Zywiec, Tadeusz Rakoczy, zu dessen Jurisdiktionsbereich Auschwitz und damit auch der Karmelitenkonvent jetzt gehören, die offizielle Bitte um Verlegung an die Kongregation des Vatikans richtet – aber, so Lustiger – »kann Msgr. Rakoczy eine solche Bitte stellen ohne offizielle Unterstützung des gesamten polnischen Episkopats?«¹⁶³

Ende März bringt der Vizepräsident des Jüdischen Weltkongresses, Kalman Sultanik, in einem Schreiben an Bischof Rakoczy seine Verwunderung darüber zum Ausdruck, daß die Karmelitinnen immer noch nicht umgezogen seien. Falls dies nicht in der ersten Aprilwoche geschehe, werde der Jüdische Weltkongress keine Vertretung zu den bevorstehenden Feiern am 19. April 1993 zum Gedenken an den Aufstand im Warschauer Ghetto entsenden.¹⁶⁴

Pressestellen melden am 3. April, die Kongregation für die Ordensleute habe dem Bischof von Bielsko-Zywiec ihre Anordnung zugeleitet, daß das bisherige Kloster der Karmelitinnen zu schließen sei und diese in das neu erbaute Klostergebäude umziehen sollten.¹⁶⁵ Bischof Rakoczy dementiert dies auf Anfrage von Presseleuten: Das ihm zugegangene Schrei-

¹⁶¹ Ebd., unveröffentlicht.

¹⁶² KNA in: Deutsche Tagespost vom 21.1.93 u. in den Kirchenzeitungen der darauf folgenden Wochenausgaben.

¹⁶³ Dok. d. Generalats OCD, unveröffentlicht.

¹⁶⁴ Die Welt vom 1.4.93.

¹⁶⁵ Süddeutsche Zeitung, Frankfurter Allgemeine Zeitung und Deutsche Tagespost vom 3.4.93.

ben der Kongregation sei kein offizielles Dekret, die Bemühungen um eine Lösung des Konflikts aber kämen voran.¹⁶⁶ Zugleich melden mehrere Kirchenzeitungen Polens, 13 der 14 Karmelitinnen seien zwar zum Verlassen des Klosters, nicht aber zum Einzug in das neue Gebäude bereit.¹⁶⁷ Die Kirchenzeitungen der deutschen Bistümer kommentieren diese Meldungen mit Sorge: »Somit liegt über den Gedenkfeiern zum 50. Jahrestag des Aufstands im Warschauer Ghetto am 19. April ein Schatten ...«¹⁶⁸

Am 9. April 1993, einem Karfreitag, unterzeichnet Papst Johannes Paul II. einen Brief in polnischer Sprache an die Schwestern in Auschwitz. Er erinnert sie mit Worten der hl. Karmelitin Therese von Lisieux an ihre »Berufung zur Liebe im Herzen der Kirche« und verfügt:

»Dem Willen der Kirche zufolge müßt Ihr nun an einen anderen Ort in Auschwitz übersiedeln. Jede von Euch ist frei, zu entscheiden, ob sie ihr Leben als Karmelitin dort in der gegenwärtigen Gemeinschaft fortführen oder in ihr Mutterhaus zurückkehren möchte.

Zweifellos ist dies für jede von Euch ein schmerzlicher Augenblick. Inständig bitte ich Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, Euch alle seinen Willen und die besondere Berufung auf dem Weg des Karmelitenlebens erkennen zu lassen.

Auschwitz – und alles, was mit diesem Namen verbunden ist, wie das tragische Erbe Europas und das der Menschheit – wird stets eine Verpflichtung für den Karmel sein. Vor allem bleibt all das eine Aufgabe, was in der Erinnerung vieler Völker mit dem Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau in Verbindung steht: in der Erinnerung der Töchter und Söhne Israels, und gleichzeitig alles, was die Vergangenheit der Polen und unseres Vaterlandes betrifft.

Wie sich die Zukunft gestalten wird, die aus dieser qualvollen Vergangenheit hervorgeht, hängt weitgehend von der Tatsache ab, daß auf der Schwelle von Auschwitz jene Liebe wacht, die stärker ist als der Tod (Hld 8,6).

Ganz besonders Euch, liebe Schwestern, ist das Geheimnis dieser erlösenden Liebe anvertraut – dieser Liebe, die die Welt rettet. Und wie sehr ist doch unsere Welt von heute – fünfzig Jahre nach dem schrecklichen Krieg, der uns unter anderem Auschwitz beschert hat –, wie sehr ist sie doch stets vom Haß bedroht.«¹⁶⁹

Nach Bekanntgabe dieses Schreibens durch Radio Vatikan am 15. April und tags darauf in der italienischen Ausgabe des »Osservatore Romano« begrüßt der Sprecher des Jüdischen Weltbundes, Elan Steinberg, die päpstliche Initiative als einen »wichtigen Schritt« in den jüdisch-christlichen Beziehungen.¹⁷⁰ Aus dem polnischen Rat für Juden und Christen verlautet, das Schreiben des Papstes sei die »abschließende Regelung der offenen Frage des Karmel in Auschwitz«; bedauerlich sei nur, »daß die höchste kirchliche Autorität nötig gewesen ist, um den Streit zu schlichten«.¹⁷¹

Der Brief, den die betroffenen Karmelitinnen selbst, unterzeichnet von der Priorin und den drei Ratsschwestern, am 18. April 1993 an den Papst

¹⁶⁶ Deutsche Tagespost vom 6.4.93.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ausgaben vom 11.4.93 (KNA).

¹⁶⁹ Offizielle deutsche Übersetzung, veröffentlicht in der deutschsprachigen Ausgabe des »Osservatore Romano« vom 23.4.93.

¹⁷⁰ Münchener Kirchenzeitung vom 25.4.93.

¹⁷¹ Ebd.

richten, erreicht die Öffentlichkeit nicht. Sie schreiben ihm mit Kopie an den Provinzial, den Generaloberen, die Kongregation für die Ordensleute, den Nuntius in Polen und ihren Bischof Tadeusz Rakoczy:

»Geliebter Heiliger Vater,

Eurer Heiligkeit tief dankbar, daß Sie unseren Gewissen die Freiheit lassen, selbst zu entscheiden, in welcher Art und Weise wir die für uns so harte Anweisung des kirchlichen Amtes zum Verlassen des von uns so geliebten und in so schwierigen Zeiten über viele Jahre hin erbauten Karmel in Auschwitz zu verwirklichen haben, wollen wir Ihnen – trotz des tiefen Schmerzes, den wir in unseren Herzen tragen – unsere tiefste Liebe und Hingabe an den Stuhl Petri und seinen obersten Hirten zum Ausdruck bringen.

Belastet mit einem schwer und auf Zukunft hin unmöglich zu ertragenden Vorwurf, dem Vorwurf ungehorsam gewesen zu sein, ja dem Willen des Heiligen Vaters widersprochen zu haben (Ihr seid keine Ordensgemeinschaft, sondern ein Haufen rebellierender Frauen!), sehen wir keine andere Möglichkeit, als uns in dieser für uns so schmerzlichen Angelegenheit – aus der Not des Herzens und aus Verpflichtung gegenüber unseren Gewissen – mit einer Klarstellung an Dich, geliebter Heiliger Vater, zu wenden.

Wir sind vor 9 Jahren auf die sehr freundliche Einladung des Krakauer Metropoliten, Kardinal Franciszek Macharski, hin nach Auschwitz gekommen, um hier – wie unsere Mitschwwestern in Dachau oder in Berlin-Moabit – am Ort des größten Verbrechens, diesem »größten Golgotha des 20. Jahrhunderts«, wie Eure Heiligkeit selbst das Lager in Auschwitz genannt haben, zu beten.

Wir sind gekommen, um das Böse mit dem Guten zu überwinden und um mit unserem verborgenen Leben die siegreiche Kraft des Kreuzes Christi zu verkünden, damit hier, wo die Sünde übergroß war, nun um so mehr die Liebe übergroß werde.

Wir sind gekommen mit der klaren Absicht, an genau diesem Ort zu leben, unter Verzicht auf viele weitere Angebote anderer Diözesen, die noch keinen Karmel haben.

Nach großen Anstrengungen und nachdem wir alle nötigen Genehmigungen eingeholt, das Eigentumsrecht an dem gegenwärtig bewohnten Gebäude, gelegen in unmittelbarer Nachbarschaft zum ehemaligen Konzentrationslager, erworben und alle Vorschriften des zivilen und des kirchlichen Rechts erfüllt hatten, begannen wir – mit Unterstützung durch Spenden aus aller Welt – unter außerordentlich schwierigen Bedingungen mit der Instandsetzung und Umgestaltung des vollkommen verfallenen Gebäudes und der Herrichtung und Bewirtschaftung des verwahrlosten Geländes.

Vom Tag der Ankunft an führten wir – trotz ständiger Renovierungsarbeiten und damit verbundener enorm anstrengender Arbeit der Schwestern – ordnungsgemäß unser karmelitanisches Leben, das mit der offiziellen Errichtung am 30.12.1985 das Leben eines selbständigen und vollwertigen Hauses unseres Ordens wurde.

Von Anfang an, als die Schwierigkeiten auftraten, versicherten wir Kardinal Macharski, daß wir jederzeit und im vollen Gehorsam bereit sind, dem Willen der zuständigen kirchlichen Obrigkeit zu entsprechen, die uns mit rechtmäßigem Dekret zum Verlassen dieses Ortes auffordern würde; da wir aber ein kanonisch errichtetes Haus sind, dürften wir dies vom Gewissen her nicht von selbst tun.

Ebenfalls von Anfang an haben wir uns bemüht, deutlich zu machen, daß die örtliche Verlegung des Karmel in das geplante »Zentrum« mit dem Charakter unserer Berufung nicht vereinbar und damit auch für uns nicht annehmbar ist.

Über Jahre hin haben sich die zuständigen kirchlichen Stellen dazu nicht geäußert, trotz des mannigfachen Drucks, der Provokationen durch die Presse, ja sogar gewalttätiger Angriffe von extremistischen Gruppen; so lebten wir in dem Glauben – und das wurde uns immer mehr bewußt –, daß es sich hier um einen Kampf gegen das Kreuz Christi handelt; die entsprechenden Vorfälle ließen daran keinen Zweifel – niemals z. B. wurden Steine in die Klosterfenster geworfen, sondern immer, unter bösem Geschrei, auf das Kreuz, das in unserem Garten, auf dem Hinrichtungsplatz der politischen Gefangenen, steht.

Über Jahre hin waren wir Zeugen dieses »Zeichens« des Ärgernisnehmens am Kreuz, aber auch der großen Liebe zu ihm: Menschen beteten hier und ehemalige Häftlinge näherten sich diesem Platz auf den Knien, betend, mit Blumen, in tiefes Schweigen versunken, im Gedenken an die Martyrer, die hier ihr Leben hingegeben haben.

Alle Schwierigkeiten, ja sogar Schikanen, wollten wir als Teilnahme am Kreuz Christi annehmen, im Vertrauen, daß der hl. Maximilian Kolbe und alle Martyrer von Auschwitz diese heilige Stätte schützen.

Von Anfang an, als die Diözese Bielsko-Zywiec errichtet wurde, sind wir mehrfach mit der Bitte an unseren Diözesanbischof herangetreten, unser Haus zu besuchen.

Deshalb war es ein wahrer ›Schock‹ für uns, als, ohne jede Vorwarnung, der so plötzliche Umschwung kam: die Forderung, in einer Atmosphäre geradezu des psychischen Terrors, unverzüglich zu entscheiden, daß wir diesen Ort verlassen – ohne irgendein Dokument erhalten zu haben, sogar ohne Benachrichtigung und Verständigung seitens der Ordensoberen, obwohl unser Orden das Privileg der Exemption hat.

Es wundert uns und beunruhigt uns geradezu, daß man in einer so schwerwiegenden Angelegenheit auf so ungewöhnliche Weise vorgeht, bei so unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Informationen, sogar seitens von Radio Vatikan.

Bis zum heutigen Tag, das ist der 18.4.1993, wurde uns, trotz mehrfachen Bittens, nicht einmal eine Kopie des an uns adressierten Briefes Eurer Heiligkeit (dieser Brief wurde uns nur vom Telex vorgelesen) ausgehändigt, während ihn Radio Vatikan bereits am 15. 4. verlas und ihn bald danach alle Radio- und Fernsehsender und vor allem die antikirchlichen Tageszeitungen wie z. B. die ›Gazeta Wyborcza‹ veröffentlichten. Auch das im Bau befindliche ›Zentrum‹ besitzt eine Kopie dieses Briefes und benutzt ihn freizügig für seine eigenen Zwecke.

Noch einmal wollen wir Eurer Heiligkeit unsere tiefste Ergebenheit, unsere aufrichtige Liebe und unser Bestreben beteuern, für die großen Anliegen der Kirche Christi zu leben; und wenn sich viele von uns in einer so schwierigen und für uns so schmerzlichen Situation nach tiefem Gebet dazu entschieden haben, in ihre ursprünglichen Klöster zurückzukehren, dann nur deshalb, weil das errichtete ›Zentrum‹, mit allem, was es in der Wirklichkeit darstellt, in keiner Hinsicht vereinbar ist mit dem Charisma unseres karmelitanischen Lebens, ja sogar unvereinbar mit seinen grundlegenden Bedingungen.

Wir können uns auch deshalb nicht dafür entscheiden, weil wir Gegenstand verschiedenartigster Manipulationen würden, die unser Herz so schmerzlich verwunden und unser Gewissen verletzen.

Zweifellos ist dies unser größtes Opfer. Auschwitz werden wir für immer in unseren Herzen tragen und unseren ganzen Schmerz wollen wir für die Kirche Christi und für Dich, unseren geliebten Heiligen Vater, aufopfern.

Die mit ganzem Herzen Eurer Heiligkeit ergebene
Unbeschuhten Karmelitinnen von Auschwitz«¹⁷²

KNA meldet Ende Mai, fünf Karmelitinnen hätten das bisherige Kloster verlassen und seien in das neue Gebäude auf dem Zentrumsgelände umgezogen; das neue Kloster sei durch Bischof Rakoczy »in einer bescheidenen Zeremonie und unter Ausschluß der Öffentlichkeit« eingeweiht worden.¹⁷³

Die letzte Notiz in der deutschen Presse erscheint am 13. Juli 1993 unter der Überschrift »Umzug aus dem Kloster in Auschwitz abgeschlossen« als KNA-Meldung in der »Deutschen Tagespost«: Die noch verbliebenen Ordensfrauen seien »nach Angaben aus polnischen Kirchenkreisen in ihre Mutterhäuser nach Poznan, Krakau und Kielce zurückgekehrt«.

Wie eingangs erläutert, sollte und mußte dieser Konflikt hier ohne jede Kommentierung dargestellt werden.

¹⁷² Dok. d. Generalats OCD, unveröffentlicht.

¹⁷³ Deutsche Tagespost vom 29.5.93.

An den Schluß sei ein Zitat aus einem Brief des Generaloberen des Teresianischen Karmel, P. Camilo Maccise, gestellt, den dieser am 31. Juli 1991 an den Leiter der jüdischen Delegation in Genf, Théo Klein, richtete:

»Die schmerzlichen Ereignisse haben gezeigt, wie dringend es ist, unsere Kräfte zu vereinen, damit ›eine weise und harmonische Beziehung zwischen Juden und Katholiken‹, wie Sie schreiben, entsteht. Es ist mir, auch im Blick auf meine Schwestern und Brüder im Karmel, bewußt, daß wir aufeinander hören und unsere Herzen ›in der Achtung unserer Übereinstimmungen und Differenzen‹ bilden müssen, damit wir lernen, einander zu verstehen, wie jeder sich versteht.

Ich wage zu hoffen, daß das, was Sie so leiden ließ, auch einen Weg der Begegnung und des besseren Verständnisses eröffnen könnte. Ich schreibe dies in Anklang an die bekannte Apologie des Baal Shen Tov hinsichtlich des Dialogs:

Zwei Brüder gehen zusammen. Piotr sagt: ›Ivan, ich liebe dich.‹ Ivan antwortet: ›Wenn du mich liebst, sag mir, was mich leiden läßt!‹ Piotr entgegnet: ›Wie kann ich wissen, was dich leiden läßt?‹ Ivan antwortet: ›Und wie kannst du mich lieben, wenn du nicht weißt, was mich leiden läßt?‹ ...«¹⁷⁴

¹⁷⁴ Brief vom 31.7.91, vollst. dokumentiert in: Klein, 272.

Protestanten, Katholiken und die deutsche Wiedervereinigung

Hans Maier

Die Wiedervereinigung der getrennten Teile Deutschlands im Jahr 1990 hat nicht nur die politische Landkarte verändert. Auch die religiösen Verhältnisse sind nicht mehr die alten. Deutschland und die politischen Parteien »werden insgesamt protestantischer, nördlicher und östlicher ausgerichtet sein« – auf diese Formel brachte Volker Rühe, damals Generalsekretär der CDU, die Veränderungen des Jahres 1990. Standen in der alten Bundesrepublik, in Westdeutschland, vor der Wiedervereinigung 25 Millionen Protestanten 26 Millionen Katholiken gegenüber, so weist das wiedervereinigte Deutschland eine protestantische Bevölkerungsmehrheit von drei Millionen auf. Doch auch die Zahl der Konfessionslosen hat durch die Wiedervereinigung zugenommen; in Ostdeutschland bilden sie bereits eine Mehrheit gegenüber beiden christlichen Konfessionen. Im Vordringen ist zugleich der Islam; er ist schon heute die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland.

Zu diesen Veränderungen und was sie für Deutschland und Europa bedeuten, will ich Stellung nehmen. Ich gehe in drei Schritten vor: in einem ersten Teil skizziere ich das überlieferte Verhältnis von Staat und Kirchen in Deutschland (I); ein zweiter Teil handelt von den Kirchen im Zeichen der Wiedervereinigung (II), und zum Schluß will ich etwas über die religiöse Situation in Deutschland im Spiegel der zeitgenössischen Literatur mitteilen (III).

I

»Religionen wurden in den Staat verwebt« – so hat der junge Hegel um 1800 in seiner unveröffentlichten Schrift über die Reichsverfassung das Verhältnis von Staat und Kirche im älteren Deutschland charakterisiert. In der Tat bildeten die christlichen Kirchen in Deutschland seit Jahrhunderten ein maßgebliches Element der öffentlichen Ordnung. Lange Zeit waren die politischen Verhältnisse engräumig, es gab viele Territorien, viele Herrschaften; das öffentliche Leben stand in enger Verbindung mit Kirche, Religion, Moral. Und so entwickelte sich ein System institutioneller Nähe von Kirche und Staat, das in einzelnen Elementen bis heute nachwirkt. Es setzt sich aus drei Schichten zusammen, die sich unter besonderen historischen Umständen gebildet haben.

Die älteste Schicht ist die mittelalterliche Einheit von Kirche und weltlicher Ordnung (wie sie heute noch sichtbar in Großbritannien und in den skandinavischen Ländern nachwirkt). Der Christ, der Bürger ist, der Bürger, der Christ ist – sie sind noch nicht getrennt, sie leben in einer natür-

lichen Symbiose. Der Staat ist gewissermaßen der erweiterte Leib des Kirchengvolkes. Die Kirchengemeinde ist die Urzelle der weltlichen Verwaltung. Kirchliche Gebote und Weisungen formen das öffentliche Leben. Gottesdienste, Feste, Feiern, aber auch religiös bestimmte Mentalitäten und Verhaltensweisen reichen bis in die Rechtsordnung hinein. Daß einer Parlamentseröffnung ein Gottesdienst vorausgeht, wird in Deutschland noch immer als selbstverständlich empfunden. Daß staatliche Gebäude mit kirchlichem Segen eingeweiht werden, ist zwar nicht überall, aber doch in großen Teilen des Landes die Regel.

Diese älteste Schicht wird überlagert durch eine zweite, nämlich durch die aus der Reformation erwachsenen Rechtsregeln des Religionsfriedens und der Parität. An die Stelle der mittelalterlichen Glaubenseinheit tritt 1555 die Glaubenszweiheit, das Nebeneinander von Katholiken und Lutheranern; 1648, am Ende des Dreißigjährigen Krieges, folgt dann die Glaubensdreiheit (Katholiken, Lutheraner, Calvinisten). Die Bemühungen um Wiederherstellung der Glaubenseinheit durch ein Allgemeines Konzil bleiben ohne Erfolg. Katholiken und Protestanten können einander auf dem Boden des Alten Reiches weder bekehren noch verdrängen. Also müssen sie Frieden miteinander halten – Religionsfrieden; und daraus entwickelt sich langsam, unter Mühen und Rückschlägen, ein System der Gleichberechtigung. Der Begriff Parität wird zum rechtlichen und historischen Schlüsselbegriff dieser Epoche. Mehrheitsbeschlüsse in Religions-sachen sind gefährlich, sind zerstörerisch, das lernt man in Deutschland spätestens seit dem Dreißigjährigen Krieg. Also klammert man die religiösen Fragen aus durch die »*itio in partes*« – hier tritt übrigens zum ersten Mal der Begriff »*pars*«, Partei, im deutschen Verfassungsrecht auf. Beim Regensburger Reichstag entscheidet man über gewisse Fragen, die die beiden großen Corpora der Katholiken und der Protestanten betreffen, nicht mehr im Plenum, sondern man geht in die »Fraktionen«, man sucht die Entscheidung in den Corpora der Protestanten und der Katholiken, und es gilt die stillschweigende Vereinbarung, daß in Religionssachen keine Partei die andere majorisieren darf. Das heißt, das Reich ist ein Dach über einer religiös zweigeteilten, seit Osnabrück sogar dreigeteilten Nation. »Glaubenszweiheit, nicht Glaubensfreiheit« – so hat Anschütz den Augsburger und den Westfälischen Religionsfrieden gekennzeichnet. Man lernt, sich auf den Staat, das heißt auf Fürsten, auf Städte, auf die Adelherrschaft, zu stützen, und so entwickelt sich ein eigentümliches, in ein Innen und Außen zerfallendes deutsches Bild. Im Innern der vielen großen und kleinen Herrschaften, der Territorialstaaten, der Städte herrscht im allgemeinen, mit wenigen Ausnahmen, Religionsfreiheit wie in den großen westlichen Nationen. Nach außen dagegen, im Reich, herrscht konfessionelle Parität, herrscht gleichberechtigtes Nebeneinander der Katholiken und der Evangelischen. Es gibt in Deutschland keine Nationalreligion wie in Großbritannien, Frankreich, Spanien. Von dem Gesetz des frühmodernen Staates »Ein Staat – eine Religion« macht Deutschland die erste weltgeschichtlich bedeutsame Ausnahme. Deshalb ist das Alte Reich vor allem in seiner Spätphase ausländischen Beobachtern wie z. B. Mon-

tesquieu und Rousseau oft als Hort der Freiheit in einem überwiegend national-religiös verfaßten Europa erschienen. Immerhin gab es hier ein Recht des freien Zuges von einem konfessionell geschlossenen Territorium in ein anderes – eine wichtige Vorstufe der Religionsfreiheit. Und im Westfälischen Frieden wurde bestimmt, daß die andersgläubigen Untertanen katholischer und protestantischer Stände, die im Normaljahr 1624 das »exercitium religionis« nach katholischer oder Augsburger Konfession besessen hatten, dies auch in Zukunft behalten sollten. Die es nicht besitzen oder künftig zur anderen Religion übertreten wollen, sollen vom Landesherrn in Geduld ertragen werden (patienter tolerantur) und in Gewissensfreiheit (conscientia libera) ihre Hausandacht pflegen können. Hier taucht erstmals der Begriff Toleranz im deutschen Reichsrecht auf. Die spätere Ausgestaltung der Religionsfreiheit zum persönlichen Recht hat hier ihre historischen Wurzeln.

Und nun die dritte Schicht historischer Entwicklung von Staat und Kirche. Sie beginnt mit den napoleonischen Kriegen. Das Reich zerbricht, der Gedanke der Nation, des Nationalstaats dringt vor. Jetzt ändern sich die Verhältnisse, jetzt sind Katholiken und Protestanten nicht mehr Körperschaften des Reichsrechts, sondern sie werden säkularisiert zu Religionsgruppen, zu Bevölkerungsgruppen, als solche werden sie in das Kalkül moderner Staatsbildung und Staatswerdung einbezogen. Die Zeit säkularisiert den Konfessionsgegensatz. Nicht mehr Bekenntnisinhalte stehen im Vordergrund, sondern ganz materiell die Zahl der künftigen Insassen des Staatsschiffs. Sind es zu viel, sind es zu wenig Protestanten oder Katholiken? Im Lauf des 19. Jahrhunderts geraten die Katholiken in eine Minoritäts- und Defensivposition. Sie verlieren in der Säkularisation am Anfang des Jahrhunderts ihr Bildungswesen und ihren Rückhalt in den vielen geistlichen Herrschaften – Grund für einen über 150jährigen Bildungsrückstand. Die kulturelle Führung geht im 19. Jahrhundert weitgehend an die Protestanten über, jedenfalls in den Bereichen der Literatur, der Philosophie, der Geisteswissenschaften (mit Musik und Theater ist es etwas anders). In dieser Zeit gilt der Satz: »Catholica non leguntur«. Die Katholiken büßen dann im kleindeutschen Kaiserreich von 1871 auch die Bevölkerungsmehrheit ein. Der Staat führt gegen sie einen »Kulturkampf«. Später bemühen sie sich dann um Überwindung ihrer »Inferiorität«. Sie wollen von der protestantischen, der deutsch-idealistischen Kultur lernen; man gründet die Görres-Gesellschaft, die Zeitschrift Hochland erscheint, der Reformkatholizismus tritt auf den Plan. Hier sind die Katholiken eine lernende und nachholende Minderheit gegenüber einer tonangebenden, kulturell führenden protestantischen Mehrheit.

In einem Punkt allerdings ist das anders: das ist der soziale und politische Bereich. Hier sind die Katholiken Schrittmacher der modernen Demokratie, während die evangelische Kirche – ich zitiere Erik Peterson – noch in der Weimarer Zeit »ungefähr dem geistigen und soziologischen Status der Deutschnationalen Volkspartei« korrespondiert. Der Grund: die Protestanten mußten sich politisch vor 1919 kaum organisieren, sie »saßen im Regiment« als Mehrheit. Der preußisch-deutsche Staat gab ih-

nen Rückhalt, während die Katholiken – seit 1866 ihrer Vormacht Österreich beraubt – sich in Vereinen und Verbänden, in der katholischen Sozialbewegung, im Zentrum erst sammeln mußten. So war der politische Katholizismus 1919 maßgeblich an der verfassungsrechtlichen Fixierung des Kirche-Staat-Verhältnisses beteiligt – in Absprache mit den konservativen Gruppierungen des Protestantismus. Auf den damals formulierten Kirchenartikeln der Weimarer Reichsverfassung beruht bis heute die Ordnung von Staat und Kirche in Deutschland.

II

Anstelle der Sicherungen des Obrigkeitsstaates gewinnen die Kirchen in Deutschland 1919 in der Weimarer Reichsverfassung die Freiheiten des Verfassungsstaates, der Demokratie. Staat und Kirche treten in ein Verhältnis gegenseitiger Unabhängigkeit. Zunehmend sehen sich die christlichen Gemeinden beider Konfessionen angesichts säkularer Tendenzen auf ihre eigenen Kräfte verwiesen. Doch vermögen sie den vom weltlichen Recht verbürgten Rahmen noch immer auszufüllen, da es in Deutschland – im Unterschied zu Frankreich – keinen kämpferischen Laizismus, keinen Ruf nach gänzlicher Trennung von Staat und Kirche gibt.

Diese Ordnung der Dinge bildet auch die Ausgangslage für die Entwicklung nach 1945. So tief der Einbruch des Nationalsozialismus und seiner kirchenfeindlichen Politik gewesen war, so selbstverständlich und fast unmerklich stellen sich zunächst im westlichen Deutschland, der späteren Bundesrepublik, die alten Lebensbedingungen der Kirchen wieder her – freilich mit charakteristischen Veränderungen, in denen soziale Umbrüche und eine verwandelte geistige und politische Szene sichtbar werden. So lösen sich in der riesigen Vertreibungs- und Wanderungsbewegung, welche die deutsche Bevölkerung in den Jahren 1944–47 erfaßt, die alten konfessionell-territorialen Besitzstände auf, geschlossene Konfessionsgebiete verschwinden in Deutschland fast völlig, die Diasporasituation wird nahezu überall zur Regel. Das Zeitalter des *cuius regio eius religio* ist unwiderruflich am Ende. Insgesamt sehen sich die Kirchen in der Gesellschaft einem Dominanzverlust des Christlichen und einer zunehmenden Konkurrenz von Weltanschauungen gegenüber. Im Innern beginnen sich pluralistische Tendenzen zu verbreiten. Doch schreitet dieser Prozeß nur sehr allmählich voran, und die Ergebnisse zeigen sich erst in Jahrzehnten.

Es kam den Kirchen zugute, daß es in jenen Jahren zumindest im westlichen Deutschland kaum antikirchliche Stimmungen gab. Das öffentliche Klima war freundlich, allenfalls neutral. Der Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen setzte sich in einer von Existenznöten geschüttelten Gesellschaft und einem weithin entleerten staatlichen Bereich ohne Mühe durch. Abgesehen von den Kommunisten, gab es unter den deutschen Parteien keine, die diesem Anspruch prinzipiell widersprochen hätte – mochten auch die liberalen Parteien und ähnlich die Sozialdemo-

kraten vor dem Godesberger Programm die Trennung von Staat und Kirche deutlicher betonen als die Unionsparteien. Hierin war die Lage nach 1945 gänzlich anders als 1919, als der öffentlich-rechtliche Status der Kirchen politisch ernstlich gefährdet war. Konnten damals die Kirchen, zumal die evangelische nach dem Wegfall des Landeskirchentums, nur durch einen Parteienkompromiß in ihrer bisherigen Stellung erhalten werden, so war ihr öffentlicher Status nach 1945 weit stärker. Als Kräfte vopolitischer Integration waren sie in einer Zeit, in der sich politische Ideen, Parteien und staatliche Institutionen erst allmählich herausbildeten, fast unangreifbar; Ausfälle gegen sie, wie sie vereinzelt vorkamen, fielen auf die Urheber zurück.

Je mehr sich über die Stellung der Kirchen in der Bundesrepublik ein öffentlicher Konsens bildete, desto eher konnten sie eines speziellen parteipolitischen Anwalts entraten. So kann man nach 1945 das Ende des politischen Katholizismus und der entsprechenden evangelischen Formen konstatieren. Der politische Prälat verschwand allmählich aus den Landtagen – und trat im Bundestag gleich gar nicht auf. Die politischen Traditionen von Zentrum und Christlich-Sozialem Volksdienst verfielen trotz einzelner Wiederbelebungsversuche. Die christliche (katholische) Gewerkschaft wurde zugunsten der Einheitsgewerkschaft aufgegeben. In dem Maß, in dem christliche Ideen in die Gesellschaft einströmten, der Gedanke einer »politischen Diakonie« fruchtbar wurde, begannen sich ererbte politische Formen des Katholizismus und Protestantismus aufzulösen. Auch die Gründung einer evangelisch-katholischen Unionspartei (CDU/CSU) wäre ohne die spezifischen Erfahrungen des Kirchenkampfes und seiner ökumenischen Nebenwirkungen nicht denkbar gewesen.

Im positiven Staatskirchenrecht fanden die Erfahrungen der Jahre 1933 bis 1945 und die neue öffentliche Stellung der Kirchen nur teilweise ihren Niederschlag. Hier lagen gegensätzliche Tendenzen, sei es der Wiederherstellung alter Ordnungen, sei es der Wandlung und Fortbildung des Staat-Kirche-Verhältnisses, miteinander im Widerstreit. Die Beseitigung des nationalsozialistischen Staatskirchenrechts war noch ein Werk des Kontrollrats gewesen. Mit den kirchenpolitischen Artikeln der Länderverfassungen nahm der deutsche Gesetzgeber erstmals Einfluß auf die Neugestaltung der staatskirchenrechtlichen Ordnung. Bei aller Anlehnung an das Weimarer Staatskirchenrecht kam es dabei, je nach Lagerung der politischen Kräfte, zu kontroversen Entscheidungen, vor allem im Schul- und Unterrichtswesen, der Lehrerbildung und der Frage des Elternrechts zur freien Wahl der Schulform. Auch das Grundgesetz klärte die Situation nicht grundsätzlich. Im Hinblick auf die Länderverfassungen und die vermeintliche Unübersehbarkeit der kirchenpolitischen Situation wich die Mehrheit der Parlamentarier in eine Übernahme der Weimarer Kirchenartikel aus. So setzten sich die neuen Sachverhalte des Staat-Kirche-Verhältnisses weniger in Gestalt neuer Bestimmungen als auf dem Weg der Neuinterpretation des übernommenen Rechtes durch: der staatskirchenrechtlichen Theorie und der Rechtsfortbildung durch Verträge kam dabei das entscheidende Wort zu.

In der Zeit des Wiederaufbaus, bis hin zum Ende der fünfziger Jahre, trat das alte liberale Trennungsd Denken zunehmend vor dem Gedanken einer »neuen Nähe« (Rudolf Smend) von Staat und Kirche zurück. Darin drückte sich ein neues Freiheitsverständnis aus. Wesentlich erschien nicht mehr die Emanzipation der Kirche vom Staat, das Abschütteln von Bindungen, sondern umgekehrt die Freisetzung der Kirchen zur Erfüllung ihrer öffentlichen Aufgaben. Gegenüber dem Organisatorischen und Finanziellen rückten Fragen der Bildung und Erziehung, des geistigen Lebens, der sozialen Zusammenarbeit in den Vordergrund. Staatlicherseits verblaßten die alten Aufsichts- und Kontrollrechte und mit ihnen die traditionelle Staatskirchenhoheit. Ein neuer öffentlicher »Gesamtstatus« der Kirchen, gesichert in Verfassungen und Verträgen, zeichnete sich ab. Insofern war das Bonner Staatskirchenrecht, obwohl es die Weimarer Kirchenartikel wörtlich übernommen hatte, nicht mehr einfach auf den Generalnenner der »Trennung« zu bringen. Der Begriff der Koordination, der Gleich- und Zuordnung von Staat und Kirche (Konrad Hesse) bürgerte sich als Kennzeichnung der veränderten Lage ein.

Anders verlief die Entwicklung im sowjetisch besetzten Teil Deutschlands – in der seit 1949 staatlich verselbständigten »Deutschen Demokratischen Republik«. Hier war schon in den Länderverfassungen nach 1945 und in der Gesamtverfassung vom 7. Oktober 1949 eine deutliche Tendenz zur strikten Trennung von Staat und Kirche zu erkennen. Das Schulwesen wurde ganz der Leitung des Staates unterstellt, der Religionsunterricht aus den Schulen in die kirchlichen Räume verdrängt. Der Wirkungsradius der Kirchen wurde durch gesetzliche und administrative Maßnahmen eingeengt, u.a. durch die Behinderung der kirchlichen Presse, durch Reiseverbote für Bischöfe und Priester, durch Meldepflicht für alle kirchlichen Veranstaltungen außerhalb der Kirchenräume usw. Waren die Kirchen in der Zeit unmittelbar nach dem Krieg die stärksten Klammern der Einheit im geteilten Deutschland gewesen, so begannen sich in den sechziger und siebziger Jahren die alten Zusammengehörigkeiten immer mehr zu lockern. Mauer und Stacheldraht der DDR schirmten die Deutschen beider Staaten immer stärker voneinander ab. Beiderseits der innerdeutschen Grenze begannen sich eigene Mentalitäten und Loyalitäten zu entwickeln. Nachdem die Führung der DDR mit der neuen Verfassung von 1968 die letzten Reste des gemeinsamen Weimarer Staatskirchenrechts beseitigt hatte, zerbrach 1969 auch die zwanzig Jahre lang mit Leidenschaft verteidigte Einheit der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) an der Obstruktion der DDR-Behörden – der östliche Teil der EKD verselbständigte sich in Gestalt eines eigenen Kirchenbundes, auch wenn kein förmlicher Austritt der in der DDR liegenden Gliedkirchen aus der EKD erfolgte und die EKD den Kirchenbund nie rechtlich anerkannte. Auch in der stärker in weltkirchliche Zusammenhänge eingebundenen katholischen Kirche waren Tendenzen zur Verselbständigung wirksam; doch behielt die Neuregelung der Bistumsverhältnisse in der DDR, da endgültige friedensvertragliche Regelungen ausstanden, bis zuletzt provisorischen Charakter. Im Juli 1973 wurden die drei bischöflichen Kommissare von

Erfurt, Magdeburg und Schwerin zu Apostolischen Administratoren ernannt, im Oktober 1976 erhielt die Berliner Ordinarienkonferenz probeweise auf fünf Jahre den Status einer Regionalkonferenz; zu weitergehenden Schritten (Errichtung von Diözesen, Ernennung eines Nuntius) kam es nicht, weil die westdeutschen wie ostdeutschen Bischöfe vor einer Veränderung des status quo warnten und Papst Paul VI. im August 1978 starb; seine Nachfolger haben das Projekt nicht mehr aufgegriffen.

Das Ende des Ost-West-Konflikts und der deutschen Zweistaatlichkeit (1989/90) eröffnete für die Kirchen in Deutschland neue Perspektiven. Für beide, die Evangelische wie die Katholische Kirche, ging am 3. Oktober 1990 ein langes Kapitel Nachkriegszeit zu Ende. Mit dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Deutschland erlangte die religionsrechtliche und staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes auch in den neuen Ländern Gültigkeit. Sie wurde damit vor eine historische Bewährungsprobe gestellt – der lange und komplizierte Prozeß der Anpassung ist noch nicht abgeschlossen.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland endete mit der staatlichen Wiedervereinigung eine Zeit schmerzlicher geographischer und politischer Isolierung. Die »Stammlande der Reformation« kehrten in das gemeinsame Vaterland zurück; Eisleben und Wittenberg, Halle, Magdeburg und Eisenach gehörten wieder zum ganzen Deutschland, nicht mehr nur zum Teilstaat DDR. War die Teilung Deutschlands nach 1945 für den deutschen Protestantismus eine empfindliche Beeinträchtigung, ja eine Halbierung seiner Existenz gewesen, so schuf die staatliche Einheit neue günstige Voraussetzungen für die Präsenz der Evangelischen in der Öffentlichkeit. Eine doppelte Hypothek verschwand: im Westen ein seit den fünfziger Jahren immer wieder artikulierter protestantischer Vorbehalt gegenüber der Bundesrepublik und ihrem Kurs der Westintegration; im Osten die Gefahr der Vereinnahmung und Monopolisierung des Luther-Erbes durch den Staat im Zeichen einer sich schärfer ausprägenden DDR-Identität. Neu hinzu kam ein gewachsenes Selbstbewußtsein im deutschen Protestantismus; es verband sich mit dem Stolz darüber, daß viele Protestanten in der DDR der friedlichen Revolution, die zum Einsturz der Mauer führte, mit Gottesdiensten und Gebeten, Prozessionen und Demonstrationen zum Durchbruch verholfen hatten.

In der Realität des Alltags wurden allzu euphorische Erwartungen freilich rasch gedämpft. Es zeigte sich, daß man im deutsch-deutschen kirchlichen Verhältnis nicht einfach dort anknüpfen konnte, wo man 1969 auseinandergegangen war. Denn trotz des unfreiwilligen Charakters dieser Trennung hatten sich in fast zwanzig Jahren selbständiger Existenz spezifische, stark voneinander abweichende Kirchenphysiognomien herausgebildet: in der DDR eine nach innen gerichtete Gemeinde- und Freiwilligkeitskirche, in der Bundesrepublik eine in die Öffentlichkeit ausgreifende kirchliche Großorganisation. Ein gewichtiger Teil derer, die gegen die alte DDR aufbegehrt hatten, hatte ursprünglich eine reformierte, eine »bessere« DDR im Auge. Sie waren nun, nach dem Beitritt, ohne den Rückhalt eines vertrauten Lebensraumes unmittelbar mit dem Anspruch einer

westlich-pluralistischen Gesellschaft konfrontiert. So kam die Wiedervereinigung der evangelischen Kirchen nur mühevoll und langsam in Gang und hatte gegen erhebliche Widerstände anzukämpfen, wobei kritische Stimmen übrigens nicht nur im Osten, sondern auch im Westen laut wurden.

Rechtlich war die Wiedervereinigung der evangelischen Kirchen Ost- und Westdeutschlands nach schwierigen Verhandlungen am 27. Juni 1991 abgeschlossen. Länger dauerte und dauert das »Zusammenwachsen« der Mentalitäten – das Ringen darum dürfte auch in Jahren noch nicht zu Ende sein. Im Prinzip gelten die ins Grundgesetz übernommenen Staatskirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung inzwischen gleichermaßen in den alten und den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland. De facto aber sind charakteristische Elemente des Systems – Kirchensteuer, Religionsunterricht, Anstalts- und Militärseelsorge – bis zur Stunde in den neuen Ländern nur in sehr unterschiedlichem Maße realisiert. Relativ unproblematisch war die Übernahme der Kirchensteuer (deren Einzug in den ersten Jahren der DDR noch im Sinn der Weimarer Reichsverfassung praktiziert worden war). Das im Einigungsvertrag enthaltene Kirchensteuergesetz, das westdeutschen Mustern folgte, wurde mit dem 3. Oktober 1990 als Landesrecht in den neuen Bundesländern eingeführt. Obwohl es keine Verpflichtung zur Erhebung von Steuern enthielt, haben die Kirchen inzwischen von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht. Schwierigkeiten gab es zunächst bei der Mitwirkung der Meldebehörden, welche die Daten über die Religionszugehörigkeit zu erheben hatten: gegen sie bestanden aus der Zeit der SED-Herrschaft erhebliche Vorbehalte von seiten der Kirchenangehörigen. Inzwischen scheint sich das Verfahren eingeleitet zu haben.

Erheblich schwieriger gestaltete sich die Einführung des Religionsunterrichts als eines ordentlichen Lehrfachs an den Schulen: hier wurde der rechtliche Rahmen bis heute noch nicht annähernd ausgefüllt – vor allem deshalb nicht, weil christliche Schüler in den neuen Bundesländern (sehr im Unterschied zur »alten« Bundesrepublik) gegenüber der großen Zahl der konfessionslosen meist eine Minderheit bildeten und Gettobildungen und Spießrutenlaufen im Interesse der jungen Menschen tunlichst vermieden werden sollten. Außerdem fehlten die nötigen Religionslehrer. Ein flächendeckender Religionsunterricht schien unter solchen Umständen nur schwer realisierbar. Der Rückzug auf die zu DDR-Zeiten erprobte und bewährte Gemeindekatechese war kein Ausweg – so nützlich dieses Angebot als Ergänzung zu schulischen Bemühungen sein mochte. Auch die »Flucht nach vorn« in einen mit religiösen Elementen versetzten lebenskundlichen Unterricht – aus den besonderen Umständen begreiflich – konnte kein Allheilmittel sein und stieß besonders dann, wenn der Religionsunterricht der Ethik/Lebenskunde eingeordnet oder nachgeordnet wurde, auf verfassungsrechtliche Bedenken. Welche Formen der Religionsunterricht in den neuen Bundesländern schließlich annehmen wird, ist zur Stunde noch offen; sicher ist nur, daß bei seiner Einführung der Minderheitsstatus der Christen und die Realität der überwiegend glau-

benslosen Umgebung stets mitbedacht werden müssen. – Zu keiner bundeseinheitlichen Lösung kam es in der Frage der Militärseelsorge; hier verdichtete sich eine starke innerprotestantische Opposition gegen den Militärseelsorge-Vertrag während der Verhandlungen über die Wiedervereinigung der Kirchen so sehr, daß die Frage ausgeklammert werden mußte.

Die Katholische Kirche in den neuen Bundesländern tat sich mit den Problemen der Kirchensteuer und der Militärseelsorge leichter, hatte jedoch, als »Minderheit in der Minderheit«, gleichfalls erhebliche Schwierigkeiten mit dem Aufbau des schulischen Religionsunterrichts. Auch die Organisation des kirchlichen Verbandswesens und freier Laieninitiativen kam nur langsam in Gang. Bezüglich der Jurisdiktionsbezirke brachte die Wiedervereinigung den schon zu DDR-Zeiten sich ankündigenden Prozeß der Verselbständigung zum Abschluß: Magdeburg, Erfurt und Görlitz werden künftig Diözesen sein; das Amt Schwerin wird Teil eines neuen Bistums Hamburg werden. Aus dem Erzbistum Berlin, den Diözesen Dresden-Meißen und Görlitz wird eine Kirchenprovinz Berlin gebildet werden, während die neuen Bistümer Magdeburg und Erfurt der Kirchenprovinz Paderborn angehören werden.

Das wiedervereinigte Deutschland weist nicht nur ein anderes Zahlenverhältnis zwischen den Konfessionen auf als die alte Bundesrepublik. Der Einigungsprozeß hat auch die überlieferten volkscirchlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses verändert. Zum ersten Mal in der deutschen Geschichte seit der Christianisierung sind in einem Drittel Deutschlands die Ungetauften gegenüber den Getauften in einer deutlichen Mehrheit. Die überlieferte christliche Kultur ist vielfach nur noch in Restbeständen vorhanden; christliche Erziehung und Bildung muß »vom Nullpunkt« her ansetzen. Das verbindet sich mit einer religiösen Lage im Westen, die gleichfalls seit mehr als 20 Jahren durch einen »Säkularisierungsschub«, durch Glaubensschwund und Kirchenferne gekennzeichnet ist.

Wie bei anderen kulturellen Vorgängen liegt der Bruch nicht in der Kriegs- und unmittelbaren Nachkriegszeit, die bezüglich des religiösen Verhaltens eine erstaunliche Kontinuität aufweist; er liegt später, und zwar ziemlich genau in der Mitte der sechziger Jahre. Damals, etwa von 1967-1973, kam es zu einem Erosionsprozeß, der im Westen Deutschlands in beiden Kirchen zu einem Absinken der religiösen Praxis um rund die Hälfte führte. Anfang der sechziger Jahre besuchten noch 55 Prozent der Katholiken und 15 Prozent der Protestanten regelmäßig den Gottesdienst; 1973 waren es nur noch 35 Prozent bzw. 7 Prozent, 1982 noch 32 Prozent bzw. 6 Prozent. Die Generationen, früher traditionell in Glauben und religiöser Praxis verbunden, lebten sich auseinander. Lediglich eine Minderheit der Jugendlichen erfährt heute im Westen wie im Osten Deutschlands den Glauben als vitale Kraft. Aus den Familien sind viele religiöse Traditionen, so das Tischgebet und das Kreuzzeichen, verschwunden. Immer weniger Eltern wirken positiv und aus eigener Überzeugung an der religiösen Erziehung ihrer Kinder mit. Immer mehr junge Menschen wachsen

ohne Berührung mit Werten des Glaubens, religiösen Traditionen und einem auch nur bescheidenen religiösen Grundwissen heran.

Die Tradierungskrise des Glaubens drückt sich besonders scharf im Verhältnis von Eltern und Kindern aus. Das ist ein internationales Phänomen; doch war bereits in der alten Bundesrepublik – wie die internationale Wertestudie von 1981 zeigte – im Ländervergleich die Übereinstimmung der Jugendlichen mit ihren Eltern weitaus am geringsten. Übereinstimmung in der Haltung zur Religion äußerten in der Bundesrepublik nur 39 Prozent der Jugendlichen (gegenüber 69 Prozent in den USA); bei der Einstellung zur Sexualität sank diese Zahl auf 14 Prozent (43 Prozent in den USA), in der Einstellung zur Moral insgesamt stimmten 77 Prozent der Jugendlichen in den USA mit ihren Eltern überein gegenüber nur 38 Prozent der Jugendlichen in der Bundesrepublik. Man kann feststellen, daß in der Bundesrepublik Deutschland die Generationen wesentlich stärker als in anderen Ländern auseinanderstreben und sich nicht mehr in zentralen Wertvorstellungen treffen.

Das Bild wäre jedoch nicht vollständig, würde man nicht auch die Gegenbewegungen verzeichnen. Es gibt in der deutschen Gesellschaft von heute nicht nur die Abwendung von Kirche und Religion, das Erlöschen religiöser Überlieferungen, es gibt auch breite Strömungen, die nach Lebenssinn und Glauben suchen, es gibt das Verlangen nach einer neuen, »weichen«, die alten Formen überholenden Religion. Viele wollen religiös sein ohne Kirche, sie streben nach einer anderen, »sanfteren« Religion – einer Religion, die nicht auf Weltbemächtigung aus ist, sondern auf fromme Bewahrung und Verehrung des Universums. Das religiöse Spektrum zeigt hier eine erstaunliche Vielfalt, freilich auch Züge der Beliebigkeit. Oft bleibt Religion im rein Erlebnishaften, wird zum Rückzugsgebiet vor den Zwängen der Alltagswelt, zu einem Spielfeld der Emotionen – so wenigstens in den europäischen Ländern, während anderswo, vor allem im Islam, die militanten Züge des Religiösen neue überraschende Kraft gewinnen.

III

Das veränderte religiöse Klima in Deutschland wird deutlich, wenn man die Literatur der unmittelbaren Nachkriegszeit mit der heutigen vergleicht. Damals traten – in ökumenischer Gemeinsamkeit – katholische und protestantische Autoren auf, die für eine christliche Literatur standen: Gertrud von le Fort, Elisabeth Langgässer, Rudolf Alexander Schröder, Edzard Schaper, Kurt Ihlenfeld, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen. Heute sind solche Autoren, die das Christliche als einen literarischen Zusammenhang repräsentieren, selten geworden. Gleichwohl sind religiöse Motive in der deutschen Gegenwartsliteratur überraschend häufig, sowohl bei sozialkritisch gestimmten Schriftstellern der älteren Generation (Heinrich Böll, Carl Amery, Josef Reding, Kurt Marti) wie auch bei solchen, deren Schlüsselerlebnis das Jahr 1968 war, wie auch bei der jüng-

sten Generation, die sich im Zeichen einer »neuen Sensibilität« um eine Neubewertung des Poetischen bemüht.

Gott erscheint in der jüngsten deutschen Literatur eher als Aussparung. Er lebt in der »erinnerungslosen Hoffnung der Menschen« (Wolf-Dietrich Schnurre). Manchmal ist er eine »Sekundenerfahrung« (Christa Wolf). Konkreter, fast allgegenwärtig, ist Jesus in Literatur, Theater, Film seit den siebziger Jahren, in frommen, grimmigen und blasphemischen Beschwörungen. Biblische Themen, oft verfremdet, haben seit den siebziger Jahren Hochkonjunktur, so die Weihnachtsgeschichte als Hintergrund der Sozial- und Zeitkritik bei Franz Xaver Kroetz und Peter Turrini, so die Apokalypse bei Christa Wolf, Stefan Heym, Günter Grass, Inge Merkel. Demgegenüber verblaßt die lange Zeit im Vordergrund stehende Kirchenkritik, Desinteresse tritt an ihre Stelle. »Dieser Hahn ist gerupft«, bemerkte Heinrich Böll 1979 bei einer Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit Künstlern und Schriftstellern in Bonn.

Bemerkenswert ist gleichwohl, daß die Darstellung von Geistlichen, Ordensmännern, Ordensfrauen, ja selbst von Bischöfen und Päpsten in Literatur, Theater und Film neu eingesetzt hat. Die Darstellung von Geistlichen war in der christlichen Literatur der vierziger und fünfziger Jahre ein fester Bestandteil, glitt aber dann ins Triviale ab. 1981 schildert Manuel Thomas in »Die Nabelschnur« die Krise eines katholischen, 1982 Hartmut Lange in »Selbstverbrennung« (inspiriert durch den Fall Brüsewitz) die Nöte eines evangelischen Pfarrers. Auch in »Dessen Sprache du nicht verstehst« (1984) von Marianne Fritz und Markus Werners »Froschnacht« (1986) sind die Geistlichen angefochtene Figuren. Katholizität in positiver Bedeutung erscheint in Angelika Webers Maria-Ward-Film, der freilich Alain Cavalliers »Thérèse« künstlerisch nicht erreicht, und in Percy Adlons »Fünf letzte Tage«. In der zentralen Handlung von Wim Wenders »Paris, Texas« (1984) spiegelt sich, in säkularisierter Form, die Beichtsituation.

Den neuen Geschmack am Subjektiven, Biographischen und Bekennerhaften bekunden die Erinnerungen an christliche Kindheiten. Sie sind in den letzten Jahren sehr zahlreich geworden, die Zeugnisse gehen in die Hunderte. Nach dem langen Vorlauf der katholischen Kindheiten kommen nun auch die protestantischen Kindheiten – man denke an Eva Zeller. Dieses Genre ist ein Spiegel von Ambivalenzen und Sehnsüchten. Verzückte Rückschau und erschreckte Erinnerung halten einander die Waage. Vor allem die katholische Kindheit erscheint oft in traumatischem Licht: die Kirchenlehren und -gebote, an denen junge Menschen sich wundscheuern, denen sie zu entgehen suchen, ohne doch glücklicher zu sein, wenn sie sie abgeschüttelt haben; die Fluchten, Absagen, Widerruf – aber auch Retraktionen, die überprüfende Rückschau, die »langsame Heimkehr« (Peter Handke).

Ist hier das Christliche hineingenommen in das Medium des Persönlichen, Biographischen, so bilden neue Spiritualität und neue Symbolik einen weiteren »Hof« um das Zentrum des Glaubens. Hierher gehört die Sehnsucht nach neuen Tugenden wie Demut, Ehrfurcht und Aufrichtig-

keit, nach einer »postmateriellen« Ethik, hierher gehören aber auch die vor allem im modernen Film (ich nenne nur Andrej Tarkowskij) sich ausbreitenden Überstiege, Verweise, Symbolisierungen. Der Himmel und die Engel sind erst durch den heutigen Film wieder zu »greifbaren« Erfahrungen für einen breiten Zuschauerkreis geworden. Hier kommt die Kunst ganz spielerisch dem Katechismus nahe. Aber auch Märchen, Sagen, Mythen steigen heute wieder zu literarischen Ehren empor, vom Kinderbuch bis zum Musikdrama. So spiegelt sich die Sinnsuche in der literarisch wie filmisch aufgegriffenen Artus-Sage (Tankred Dorst, Eric Rohmer, Robert Bresson), in Jürgen Syberbergs Parsifal-Adaption, in Gertrud Leuteneggers Auseinandersetzung mit dem Gilgamesch-Epos (»Lebewohl, gute Reise«).

Die stärksten Berührungen mit dem christlichen Glauben liegen wohl in der Darstellung menschlicher Grenzsituationen in heutigen Texten, Filmen und Theaterstücken. Hier herrscht auch – von den existentialistischen Textmustern der vierziger und fünfziger Jahre bis zur Gegenwart – die dichteste literarische Kontinuität. Die christlich identifizierbaren Abgründe von Bosheit, Schuld, Leid, Angst, Verzweiflung, Gottverlassenheit in der modernen Literatur können zweifellos auch dem säkularisierten Menschen verschüttete Zugänge zu alten biblischen Erfahrungen öffnen, mag sich in den Texten auch vielfach ein fragmentarisches, ja ruinöses Christentum artikulieren. Jedenfalls sind Kunst und Dichtung im Raum der Kirche nicht mehr der Gefahr der Isolierung und Gettobildung, der Erstarrung und des Akademismus ausgesetzt. Gegenüber den Frontverläufen des 19. Jahrhunderts wirkt die heutige Lage spannungs-, aber auch aussichtsreicher.

Das gilt nicht zuletzt für die geschilderte Konfrontation von Katholizismus und Protestantismus im Zeichen von Kultur und Fortschritt: das Katholische als das Zurückbleibende, Zurückgebliebene, das Protestantische als das Vorwärtsdrängende, die Front des Fortschritts. Seitdem die dialektische Theologie die »Krise der Diesseitigkeit« (Karl Barth) entdeckt hat, ist der Kulturprotestantismus auf dem Rückzug (obwohl es in allerjüngster Zeit vorsichtige Rückgriffe auf ihn gibt), und mit diesem Rückzug des Kulturprotestantismus verschwindet auch die frühere Verbindung des Nationalstaats mit antirömischer Polemik. Ein Buch wie Felix Dahns »Ein Kampf um Rom« (1876) wäre kein Titel für heute – und ebensowenig wohl Jochen Kleppers Soldatenkönig-Porträt »Der Vater« (1937). Für die lange Zeit gepflegte Identifikation des deutschen Protestantismus mit der preußisch-deutschen Geschichte seit dem 17. Jahrhundert sind inzwischen die geistig-politischen Voraussetzungen entfallen.

Nicht, daß auf katholischer Seite zum Ausgleich die Erinnerung an den Doppeladler, das Gedenken an Maria Theresia und den Prinzen Eugen leidenschaftlich gepflegt würden! Ebenso wie das kleindeutsche ist auch das großdeutsche Geschichtsbild im Verblassen. Barocke Überlieferungen sind in der deutschen Gegenwartsliteratur (vor allem bei den Österreichern) eher als Formelemente gegenwärtig, so bei Artmann, Mayröcker, Handke, Jandl, während Geschichtsdichtung im Stil Grillparzers und Stif-

ters mit Heimito von Doderer abzureißen scheint. Natürlich wirken alte Traditionen noch immer nach. Auch mitten im Untergang vergeht besonders österreichischen Autoren selten die Lust an der Sprache; so lebt in Thomas Bernhards nie zu Ende kommender Weltklage barockes Pathos wieder auf. Ein Pathos, das gänzlich andere Züge trägt als jene tonlose Verbindung von Nihilismus und Innerlichkeit, die einen Teil heutiger deutscher Literatur kennzeichnet.

Sind so die politisch-historischen Traditionen katholischer und protestantischer Kultur, die aus dem 19. Jahrhundert stammen, heute so gut wie ganz abgetragen, so wirken doch ältere, vor dem 19. Jahrhundert liegende Überlieferungen weiter. Die deutsche Gegenwartsliteratur ist reich an Regionalfarben. Sie bestätigt in ihrer Sprach-Vielfalt den politischen Zentralitätsverlust. Der Formdruck, der von Weimar, also von der klassischen Hochsprache ausging, ist schwächer geworden. Das kommt vor allem dem Süden zugute, der im 19. Jahrhundert mit seinen volkstümlichen Traditionen fast ins Volkssprachliche, Subliterarische abgedrängt wurde. Bedenkt man, daß König Max II. seinerzeit die Epigonen des Goethe-Zeitalters aus Lübeck und Berlin nach München berief, aber die großen Realisten seiner Zeit, Ludwig Steub u.a., übersah, dann sieht man, wie sich inzwischen die Verhältnisse verändert haben. Der Welterfolg eines Autors wie Bert Brecht, der Durchbruch von Autoren wie Marieluise Fleißer, Oskar Maria Graf, Ödön von Horváth zu gesamtdeutscher Wirkung, das heutige Echo der Bayern, der Österreicher, der alemannischen Schweizer: sie wären im 19. Jahrhundert unter der Dominanz von Weimar, Jena, Berlin-Potsdam nicht möglich gewesen. Hier bahnt sich, wie im Politischen, Sozialen, Wirtschaftlichen, ein Ausgleich zwischen Nord und Süd an. Ein landschaftsgebundener Realismus hat sich entwickelt, fast ein Neuaufgang von Heimatliteratur. Auch die Renaissance eines Theaters, das naturalistisch Sprechweisen, Stammeln, Verstocktheit, Verstummen einfacher Menschen nachzeichnet – bei Sperr, Fassbinder, Kroetz u.a. –, deutet in diese Richtung, ganz abgesehen von jüngsten Mobilisierungen der Dialektdichtung zugunsten realistischer literarischer Ziele.

Wer die empirischen Befunde des Glaubensverlustes in den Kirchen zur Kenntnis nimmt und sich zugleich von der Intensität einer kirchenungebundenen Religiosität in der Gesellschaft überraschen läßt, dem stellt sich zum Schluß die Frage nach dem Verbleib religiöser Traditionen in der Bundesrepublik Deutschland. Mit Brecht gesprochen: Die Religion geht weg – aber wo geht sie hin?

Eine vorläufige Antwort sei gewagt: am wenigsten in einen dezidierten Atheismus und Agnostizismus (noch immer bleiben die Zahlen der Konfessionslosen hinter denen der Katholiken und Protestanten zurück, auch wenn sie seit den siebziger Jahren rascher wachsen als diese). Auch nicht in einen »säkularen Glauben« (Thomas Nipperdey): Ihm fehlen heute die Antriebe eines bürgerlichen oder proletarischen Fortschrittsbewußtseins; Kulturkämpfe gegen die Religion lassen sich heute in westlichen Ländern kaum mehr vorstellen, weder in Deutschland noch in Frankreich. Am ehesten führt der Weg in eine neue außerkirchliche Religiosität, deren Ingre-

dienzen vielfältig und diffus sind: von wiederkehrenden Kosmologien (New Age) über neo-animistische Strömungen (»Frieden mit der Natur«) bis zur lebensreformerischen Sehnsucht nach einer »asketischen Weltzivilisation«. Was von diesem Konglomerat Bestand hat oder sich wieder auflösen wird, ist schwer zu sagen – und ebenso, ob das neu Hervortretende den Titel »postchristlich« verdient, wie einige meinen, oder ob es sich eher um neue biblizistisch-fundamentalistische Bewegungen auf bescheidenem intellektuellen Niveau handelt. Möglicherweise werden sich angesichts der neuen Virulenz christlicher Traditionen in der mittel- und osteuropäischen Revolution 1989/90 auch im Westen die Gewichte künftig wieder anders verteilen. Doch ist das Feld noch zu unübersichtlich, als daß man sichere Prognosen wagen könnte, und so mag es mit diesen summarischen Bemerkungen sein Bewenden haben.

IV

Zeitspiegel

Ein dem Menschen der Friede unmöglich? Auf Grund der geschichtlichen Erfahrung mögen viele dazu ja geneigt sein. Andere wollen trotzdem annehmen, daß er nur sehr schwer zu verwirklichen ist. Er kann aber doch, wenn auch langsam und mühevoll, erlernt werden. Dieser Lernprozeß wird allerdings die Hoffnung auf die Möglichkeit von Frieden unter den Menschen überhaupt voraus. Soll diese an den Menschen glückende Hoffnung realistisch gehegt und gepflegt werden können, so müssen – geduldig aber entschlossen – die soziopolitischen Bedingungen geschaffen werden, unter denen eine solche positive Bewegung stattfinden kann. Dazu gehört gewiß auch die Aufdeckung von Phänomenen, welche unmittelbar oder mittelbar zu entschiedener Gewalt begünstigen. Dorothea Solle weist im folgenden auf solche Phänomene hin. (Anmerkung der Redaktion)

Vorher die Gewalt!

Im Hamburger Hauptbahnhof sah ich den Spruch: Mehr Diktatur was ist das? und fragte mich: In es schon so weit? Das Entsetzen über die Übergriffe Schöngens steckt mir immer noch in den Knochen. Ich habe zu den 1970er Jahren gehört, die nach den Verbrechen von Mölln den öffentlichen Aufbruch und die Lichterketten als ein Zeichen der Hoffnung verstanden hat. Nicht alle Deutschen sind so, es liegt nicht etwa, verächtlich ich mich ausdrücken möchte, an den westdeutschen Freunden. Aber natürlich in Schöngens Hof wieder und wieder und Länder verbrannt wurden, war ich rational als lange zuvor. Die Lösung dieser Äußerungen der Gewalt in allen möglichen Lebensbereiche, von Kindergarten bis zur 9-Bahn, vom Zoo (mit Ausnahme des mit dem Löwen) vom Kleinkind in Liverpool, das von Kindern angesprochen wurde, bis zu den Schiedsrichtern im Rollstuhl, die angesprochen werden? Auf diese Fragen gibt es nicht eine schlüssige, ganz-ganzere Antwort. Es ist zunächst natürlich, den möglichen Erklärungen und Überlegungen nachzugehen, die sich hier darstellen.

Die nachgeordnete erste Erklärung ist natürlich die, die aus der unvollständigen Erziehung der Deutschen und eben in letzter Stunde er wiederholt wird mit dem großen Deutschland kriecht der sich überwinden. Die immer noch verlorene Naivität wieder aus Licht des Tages, bis zum Ende. Bekanntheit, der mit 23 Jahren wieder in Deutschland liegt er, der immer noch bleibt, was ich wenigstens jetzt mit mir, bis dahin und die Deutschen zusammenhalten, aber jetzt nach Schöngens sehr ab

1) Die hier zitierten Aussagen sind aus dem Buch "Die Gewalt, die wir nicht sehen können" von Dorothea Solle.

Die Hoffnung ist eine Asylantin

Dorothee Sölle

Ist dem Menschen der Friede unmöglich? Auf Grund der geschichtlichen Erfahrung mögen viele zum *Ja* geneigt sein. Andere wollen *trotzdem* annehmen, daß er *nur* sehr schwer zu verwirklichen ist. Er kann aber doch, obzwar nur langsam und mühevoll, erlernt werden. Dieser Lernprozeß setzt allerdings die Hoffnung auf die Möglichkeit von Frieden unter den Menschen überhaupt voraus. Soll diese an den Menschen glaubende Hoffnung realistisch gehegt und gepflegt werden können, so müssen – geduldig, aber entschieden – die soziopolitischen Bedingungen geschaffen werden, unter denen eine solche positive Bewegung stattfinden kann. Dazu gehört gewiß auch die Aufdeckung von Phänomenen, welche unmerklich, aber um so entschiedener Gewalt begünstigen. Dorothee Sölle weist im folgenden auf solche Phänomene hin. (Anmerkung der Redaktion)¹

I. Woher die Gewalt?

Auf einer Hamburger Hauswand sah ich den Spruch »Mehr Diktatur wagen« und fragte mich: Ist es schon so weit? Das Entsetzen über die Morde in Solingen steckt mir immer noch in den Knochen. Ich habe zu den vielen gehört, die nach den Verbrechen von Mölln den öffentlichen Aufschrei und die Lichterketten als ein Zeichen der Hoffnung verstanden haben. Nicht alle Deutschen sind so, es regt sich etwas, versicherte ich meinen ausländischen Freunden. Aber nachdem in Solingen fünf weitere Frauen und Kinder verbrannt wurden, war ich ratloser als lange zuvor. Woher kommt dieses Ansteigen der Gewalt in allen möglichen Lebensbereichen, vom Kindergarten bis zur S-Bahn, vom Einkaufszentrum bis zum Sportplatz, vom Kleinkind in Liverpool, das von Kindern umgebracht wurde, bis zu den Behinderten im Rollstuhl, die angepöbelt werden? Auf diese Fragen gibt es nicht eine schlüssige passe-partout-Antwort. Es ist vielleicht nützlich, den möglichen Erklärungen und Deutungen nachzugehen. Ich will sie kurz darstellen.

1. Die naheliegendste erste Erklärung in unserm Land ist die aus der nationalen Geschichte. Die Deutschen sind eben so, jetzt kommt es wieder zutage, mit dem größeren Deutschland kriecht der nie überwundene, heimlich immer noch verehrte Naziheld wieder ans Licht des Tages. Ein jüdischer Bekannter, der seit 25 Jahren wieder in Deutschland lebt, erklärte mir: »Nach Mölln war ich trotzig, jetzt erst recht, hierbleiben und mit den Demokraten zusammenhalten, aber jetzt nach Solingen sehe ich

¹ Vgl. dazu ausführlich Dorothee Sölle, *Gewalt. Ich soll mich nicht gewöhnen*. Düsseldorf 1994.

meine Koffer an ...« Läßt sich gegen solche Lebenserfahrung und solche Ängste argumentieren?

Aber die Geschichte wiederholt sich nicht einfach, sie ist immer Fortsetzung *und* Diskontinuität. Ich glaube nicht, daß es so etwas wie einen Nationalcharakter gibt. Es ist doch eher die technokratische Gesellschaft selber, also die Lebensweise, die dafür sorgt, daß es keine Natur mehr geben darf, daß jedes »andere«, das uns als nicht von uns gemacht gegenübersteht, zu vernichten ist. Die neue Entfesselung von Gewalt ist ein internationales Symptom des Industrialismus. Auch unsere Gewalttäter scheinen nicht wirklich Neonazis mit bestimmten politischen Zielen und Ideologien zu sein, sondern nur solche, die Naziparolen und Gebärden als Reizklischees benutzen.

2. Die zweite Erklärung ist die ökonomische: Es sind Arbeits- und Ausbildungslose, die der Gewalt wie dem Alkohol verfallen. Die Schere zwischen den Reichen und den Armen öffnet sich immer weiter, das untere Drittel der Bevölkerung wird, ähnlich wie in Thatchers Großbritannien, als nicht zu beschäftigen und für Wahlen unerheblich vernachlässigt, eine Zweidrittelgesellschaft ist entstanden. Der Sozialabbau trifft vor allem die Lebenswelt der vor unsern Augen zu Slums verkommenen Stadtteile. Gewalt ist die Droge, mit der die jungen Vitalen sich helfen. Ihre Wut über geringe Chancen für ihr Leben richtet sich nicht gegen die Ursachen und die Täter, welche Deindustrialisierung und Arbeitslosigkeit planend in Kauf nehmen, nicht gegen die, welche soziale und kulturelle Einrichtungen ruinieren, sondern – und das ist in der Tat typisch faschistisch – gegen andere, noch schwächere.

Diese Deutung hat viel für sich, aber die Gewaltzunahme richtet sich nicht nur nach den sozialen Klassengrenzen; auch wohlbehütete Bürgerkinder gehören zu denen, die meinen, daß »Türken klatschen« Spaß macht.

3. Die dritte Deutung ist die feministische. Sie wird in der von Männern beherrschten Öffentlichkeit wenig gesehen, obwohl der Machocharakter der neuen Gewalt unverkennbar ist. Der deutsche Mann entdeckt sich als der, welcher immer noch andere unter sich hat, mag es ihm auch noch so dreckig gehen. Es ist ja kein Zufall, daß die Täter Männer sind, die manchmal von Frauen unterstützt und angefeuert werden, die Opfer dagegen fast ausschließlich Frauen und Kinder. Die Alten, Behinderten oder Homosexuellen fallen unter dieselbe Kategorie des Schwachen, Andersartigen, Unsauberen. Alles, was nicht wie der deutsche Mann ist, hat keinen Platz hier, soll verschwinden, so oder so. In der Tat hat jeder Fundamentalismus, sei er religiös oder nationalistisch, jede vereinfachte Schwarzweißdeutung der Welt ihre tief frauenfeindliche Seite. Frauen passen schon biologisch nicht in die Schemata von Feindschaft und Zerrissenheit: Eine schwangere oder eine stillende Frau ist nie nur Jüdin oder Nigger oder Ungläubige, sie ist immer auch eine Erinnerung an das Leben, welches die von Männern gesetzten Normen einfach übergeht; darum muß sie besonders gedemütigt und vernichtet werden.

4. Die vierte, individualpsychologische Deutung führt die Zunahme von Gewalt auf die Auflösung familiärer Beziehungen zurück. Die ungeliebten, aber überversorgten Kinder können sich nicht anders als durch Aggressionsspiele bemerkbar machen. Das Zerstören einer Telefonzelle, das Verbrennen eines Kinderwagens folgt aus dem Fehlen von Zuwendung und innerer Autorität der Eltern. Wenn Geborgenheit, Nähe und Wärme nicht erlebt worden sind, schlägt das Fehlen dieser Werte in ihre völlige Negierung um.

5. Die sozialpsychologische Deutung vertieft diese Erklärung. In einer Welt ohne Verbote und Grenzerfahrungen, in der alles möglich ist, nimmt die Orientierungslosigkeit zu. Um Erwachsene zu provozieren, brauchte ein junger Mann vor 30 Jahren beim Reden mit einem Vorgesetzten nur die Hände in den Hosentaschen zu lassen; heute muß er zum gleichen Zweck mindestens ein Hakenkreuz irgendwohin schmieren. Die Konflikte, welche beim Erwachsenwerden ausgetragen werden müssen, verschärfen sich in einer Laissez-faire-Gesellschaft notwendigerweise.

6. Ein anderes Deutungsmodell faßt die Herrschaft der Medien über unser Leben ins Auge. Wir haben zwar keine Diktatur und keinen Unrechtsstaat mehr, aber einen neuen totalitären Apparat, der ungleich feiner und wirksamer herrscht und manipuliert, als Fahnenappelle, Propaganda und Kommandowirtschaft es jemals konnten. Das Fernsehen, womit ich nicht die einzelnen Programme meine, sondern den Lebensstil, der aus uns allen unentwegt bloße Zuschauer macht, hat längst den Pädagogen und Eltern, den Kirchen und Gewerkschaften das Erziehen aus der Hand genommen; sie kommen gar nicht mehr dagegen an. Es ist Lebens- und Beziehungersatz, und als zentrale kulturelle Instanz hat es – mit sechs Stunden pro Tag – den Sinn für die Unterscheidung von Fiktion und Realität gestört. Die Unmittelbarkeit des Lebens, seiner Gefahren, seiner Beeinträchtigungen und seines Gelingens ist nicht mehr gegeben. Ein Voyeurismus en masse für Freud und Leid ersetzt das Selber-Leben und reproduziert sich ständig. So müssen Sensation, sinnliche Erfahrung und eigenes Risiko zwanghaft gesucht werden. In der ritualisierten, gemeinsam begangenen Gewalttat werden sie gefunden. Brandsätze werfen, endlich was los!

7. Die letzte Deutung fragt philosophisch, was eigentlich der Sinn des Lebens noch ist, wenn das Leben der anderen keinen mehr hat. Das Faschistischste an der neuen Gewalt scheint mir ihr Todestrieb zu sein, ihre Lust an der Zerstörung und ihre Anbetung der Gewalt als solcher ohne Zweck und Ziel außer der Vernichtung. In den Liedern und Parolen unserer neuen Gewaltkultur drückt sich klar aus, daß das Leben der anderen, aber auch das eigene wertlos ist. Es ist, als sei das Glück ausgezogen aus unserem Land, das einfache Glück dazusein, und als könne nur noch der Rausch der Gewalt das Dasein für kurze Zeit rechtfertigen. Es ist eine Art negativer Mystik im Spiel. Nur die Aktion rechtfertigt das Leben für den Augenblick ihres Geschehens, und die »reine Aktion«, in der die anderen nur verbrauchbares Material sind, ist die Gewalt, als seien die Menschen zu kaputt, um noch Ganzsein und Heilung erwarten zu können.

Es gibt keine einfache Antwort auf diese wachsende Gewaltverseuchung, und die der staatlichen Gegengewalt, mehr und besser ausgerüstete Polizei, mehr Gefängnisse und härtere Strafen, ist sicher keine. Eine Vision von einem anderen, weniger gewalttätigen Lebensstil ist politisch kaum zu erwarten; denn sowohl in der Asylantenfrage als auch in der Forderung nach weltweiten deutschen Militäreinsätzen bestätigen ja die Politiker die massive Anbetung von Gewalt, als sei die von oben so gänzlich anders als die verabscheute von unten.

An Schulen und Universitäten, in evangelischen wie katholischen und anderen christlichen Gruppen wächst zur Zeit eine neue Form des Widerstands gegen den Haß und gegen seine Ursachen. Aus Deutschland ist nicht nur Rassismus, Aufstand des Mobs, Männeranbetung, Verwahrlosung, Zuschauersein und Mystik der Gewalt zu melden; auch die Weiße Rose ist nicht verblüht.

II. Hier atmet kein Friede mehr

Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß einigen bei uns der Bürgerkrieg auf dem Balkan sehr willkommen war. Gelegenheit macht Diebe, und so läßt sich auch diese Katastrophe im Interesse der Gewaltbereitschaft instrumentalisieren. Angesichts des Gemetzels, des Elends, der Zerstörung, der Lager – muß man nicht eingreifen, handeln, zuschlagen? Ist nicht die militärische Intervention die einzige Antwort? Die internationalen Ärzte für die Verhütung des Atomkriegs, die IPPNW, haben 1993 ihre Jahrestagung unter das Leitwort gestellt: »Hier atmet kein Friede mehr«. In diesem Rahmen ging ich auf das Thema »Wie wir uns an die Gewalt gewöhnen ...« ein. Das Thema bleibt aber aktuell.

Die Instrumentalisierung des Balkankriegs bietet innenpolitisch die Gelegenheit, mit dem Pazifismus endlich aufzuräumen, und das in deutscher Tradition. Kriege, so klingt das verlogenste Argument, hat es immer gegeben. Die Bedingungen für die Ausnahme von dieser Regel, die Friedensfähigkeit, werden nicht untersucht. Auch Friedensstifter hat es immer gegeben, aber in diese Richtung wird nicht geblickt, die Konferenzen und Versammlungen von Frauen in verschiedenen Teilen des ehemaligen Jugoslawien interessieren nicht. Stattdessen sollen wir uns mal wieder an die Gewalt gewöhnen. Jetzt kann doch jeder sehen, daß Pazifisten naiv sind, bestenfalls idealistisch, selbstgerecht und ohne Verantwortungsgefühl. Wo ist denn die Friedensbewegung geblieben, wo bleiben denn ihre Großdemonstrationen? Daß dieses Mittel in Bonn gut war, für Sarajewo aber nicht, scheint nicht in die Köpfe zu passen. Zu viel Helm drauf, um noch nachzudenken. Und so triumphieren die Bellizisten, auch in den Medien. Alles, was von seiten der Friedensbewegung tatsächlich getan worden ist, wird verschwiegen oder abgetan: Die humanitäre Hilfe z.B. einer Gruppe wie des »Komitees für Grundrechte und Demokratie«, welches Hilfsgüter im Wert von 1,9 Millionen Mark transportierte und übergab, die internationalen Freiwilligen in den Flüchtlingslagern (von Pax Christi organi-

siert) und die Unterstützung der Friedensgruppen im ehemaligen Jugoslawien selber. Und erst recht müssen natürlich die politischen Forderungen der Friedensforscher, wie etwa John Galtungs, verschwiegen werden. Ich nenne einige: Alle Bürgerkriegsflüchtlinge und Deserteure hier aufzunehmen; das Embargo für alle kriegsnotwendigen Güter mit Hilfe der UNO durchzusetzen; das einseitige Feindbild – Serben gleich Teufel und Unterdrücker, Kroaten gleich Engel und Unterdrückte – abzubauen; konsequent humanitäre Hilfe zu leisten; die UNO für ihre Vermittlungsarbeit finanziell zu unterstützen und endlich eine internationale Konferenz einzuberufen, an der nicht nur Staatsoberhäupter, sondern gleichberechtigt auch basisdemokratische Oppositionsgruppen beteiligt sind. Statt diese Forderungen zu diskutieren, wird bei uns über die Gespaltenheit der Friedensbewegung spekuliert. Als wenn David das Problem wäre und nicht Goliath! Der Pazifismus wird für überlebt erklärt und beiseite getan. So kann man der Gesellschaft endlich die Zustimmung zum möglichst unbegrenzten Einsatz der Bundeswehr abverlangen.

Das Klima der Gewalt breitet sich aus: von unten, bei den Skinheads der rechten Subkultur, eindeutig – und von oben mehrdeutig und verwirrend, beschwichtigend und verdrängend. Erfreulicherweise hat sich die Mehrheit des Volkes an die Gewalt von unten nicht gewöhnt; ich denke z. B. an die Lichterketten als eine symbolische Aktion des Nein zu Ausländerfeindlichkeit und Rassismus. Was mich bleibend beunruhigt, ist die Gewöhnung an die Gewalt von oben, d.h. die Billigung von Wirtschafts- und Militärgewalt. Merkwürdigerweise braucht nach dem Zusammenbruch der östlichen Bedrohung die militärische Gewalt heute weniger Rechtfertigung denn je. Wenn man sich anschaut, mit was für windigen Vokabeln die NATO heute ihre Existenzberechtigung nachweist – »Chancen eröffnen« ist eine davon – so gewinnt man den Eindruck, daß der Krieg jetzt noch mehr gutgeheißen wird, als es bisher schon der Fall war. Ich denke, wir hier in der Mitte, die wir oft über antisemitische Friedhofsschändung oder Angriffe auf jüngere Schulkinder entsetzt und beschämt sind, sollten nicht nur auf die Exzesse der Rambos aus der Videoschule der Gewalt nach unten starren, sondern auch nach oben blicken, wo Arbeits- und Wohnungslosigkeit planend in Kauf genommen werden und ihre Konsequenzen, der politische Rechtsruck, gar nicht unwillkommen sind. Wir sollten über der ungewöhnlichen Gewalt der Molotowcocktails und der Steine die gewöhnliche von Militär, Industrie und internationalen Finanzorganisationen nicht vergessen.

Ich will drei Beispiele von Gewalt nennen, mit der wir offenbar leben können, an die wir uns längst gewöhnt haben. In der DDR gab es nach der Wende auch die Hoffnung, vom Militär beschlagnahmte Grundstücke in der demokratischen Ordnung wieder zurückzuerhalten. Erholungsgebiet statt Schießübungsplatz wurde ein Ziel der Betroffenen, Freiheit von NVA und NATO war die Hoffnung vieler, und die Bürgerrechtsbewegung für die Waldheide in Brandenburg ist ein Beispiel des Widerstands gegen diese Gewalt. Aber, anders als noch vor 10 Jahren, hat sich die Mehrheit der Bürger in Ost und West mit dieser Art von Gewalt längst arrangiert.

Gewalttätig – diesmal gegen unsere Lebensgrundlage in dem andern gewalttätigen Großkrieg, den wir gegen unsere Mutter, die Erde, führen – scheint mir auch die Verkehrsplanung im Osten zu sein, die eindeutig Straße vor Schiene, Individualverkehr vor öffentlichem Verkehr, Automobile vor Bäumen bevorzugt. Auch diese Art Gewalt ertragen wir und verleugnen zugleich, wie sie mit der von uns verabscheuten der Skinheads zusammenhängt. Ein immer häufiger auftauchendes Propagandawort der Gewalt heißt »politische Weltverantwortung«; sie sollen wir übernehmen, an sie sollen wir uns gewöhnen. Sicher stellen die Macht und wirtschaftliche Potenz des vereinigten Deutschland eine Herausforderung zur Verantwortung dar. Aber muß sie sich im Militär, in der Umrüstung, in der Veränderung der Eidesformel für die Soldaten kundtun? Brauchen wir wirklich Tropenanzüge für die Soldaten? Sollen die Soldaten wirklich unsere Rohstoffe und Märkte samt unserer gewalttätigen Lebensweise sichern? Warum kann sich die Stärke des größeren Deutschland nicht darin zeigen, daß wir endlich ökologisch Verantwortung übernehmen, statt zu bremsen und immer wieder die längst erkannten Verbrechen zu sanktionieren? Warum haben denn die Skinheads und Faschisten keine Vision von einem baum- und kinderfreundlichen Land, das aufzubauen ja mindestens ebensoviel Kraft und Einsatz erfordert wie der Haß? Weil die Gewalt von oben die beste Lehrerin der Gewalt von unten ist und weil Raffke, auch der Politiker, der sich geschickt im Rahmen der Legalität bereichert, kein Vorbild ist und nichts lehrt.

Mein drittes Beispiel für Gewalt ist der ökonomische Krieg, den die Reichen der G 7 durch ihre internationalen Finanzorganisationen, die Weltbank und den IWF, führen lassen. Kredite für arme Länder gibt es nur unter bestimmten Konditionen, welche die Kürzung der Staatsausgaben vorsehen. Wirtschaftlicher Fortschritt bedingt, so die neoliberale Theorie, soziale Härten. Also muß bei Schulen und subventionierter Milch für Kinder, Arzneimittelversorgung, Lehrerausbildung und Krankenhäusern gespart werden. Die Kinder der Ärmsten sind die Opfer der Banker. Aber wir haben uns auch an diesen Krieg seit vielen Jahren gewöhnt.

»Wohnen« hat im Deutschen die Grundbedeutung »zufrieden sein«, »bleiben«, und in diesem Sinn ist die Gewalt hier zu Hause, sie ist das Gewohnte, das Vertraute. Hier atmet kein Friede mehr. Die Hoffnung, etwas gegen sie tun zu können, wohnt in immer weniger Menschen. Die großen sozialen Bewegungen haben stark nachgelassen. Manchmal denke ich, die Hoffnung ist bei uns eine Asylantin. Hätten wir Platz für die Flüchtlingsfrau, die um Asyl nachsucht und der die Ausweisung droht? Könnten wir sie aufnehmen, die obdachlose Hoffnung?

Hier ist sie nicht geboren.
 Unsere Sprache versteht sie nicht.
 Gearbeitet hat sie ohne Papiere,
 gewohnt hat sie abwechselnd
 bei einer Freundin

und in einem Container.
Sie würde gern anfangen,
zu arbeiten
hier bei uns.
Ihr Name ist Hoffnung.
Hier kennt sie niemand.

Und doch widerspreche ich meinem manchmal apokalyptisch getönten Pessimismus. Ich leiste mir nicht den Luxus, hoffnungslos zu sein; es will mir nicht in den Kopf, daß eine Friedensbewegung wie die, welche noch vor 10 Jahren blühte wie nie zuvor im militärfreundlichsten Land der Geschichte dieses Jahrhunderts, einfach aufhören kann. Erfahrungen wie die einer gemeinsamen anderen Vision vom Leben geraten nicht in Vergessenheit; sie werden wiederaufleben. Und solange die Hoffnung hierzulande eben keine Arbeiterlaubnis und kein Bleiberecht bekommt, müssen wir sie verstecken, ihr heimlich etwas zu essen geben und ihren unendlichen Geschichten zuhören.

Der Mensch im Aufbruch

Zur Grundlegung einer liebenden Wissenschaft

José Sánchez de Murillo

Einst kam die Macht zur Herrschaft. So wurde das Leben zu einer Geschichte der Macht. Sie drückte auch den Menschen ihr Siegel auf. Sie wurden hart. Die Härte der Macht ist rücksichtslos. Die Rücksichtslosigkeit sieht nicht, denkt nicht. Sie hat keine Gefühle, kennt keine Verantwortung. Sie will nur nach vorne. Dergestalt entstand die Welt, in welcher das Sichdurchsetzen zur Lebenskunst werden mußte. Denn alle wollten nach vorne, zur Stellung der Macht.

Die Menschen wollten nur nach vorne.
Zur Stellung der Macht.

Und dabei entfernten sie sich von sich.
Sie lebten nicht in ihren Häusern.
Sie lebten nicht in ihren Körpern.
Sie lebten nicht bei ihren Kindern.
Und die Frauen waren nicht bei ihren Männern.
Und die Männer waren nicht bei ihren Frauen.
Niemand war bei sich,
alles war außer sich,
auf der Suche nach Macht.

Und die Macht
wurde zur Macht.
Ihre Kraft wuchs.
Ihr Reich breitete sich aus.
Und es wurde wichtig
das Ansehen.
Und es wurde notwendig,
überall präsent zu sein.
Und es wurde unvermeidlich
das Schmeicheln
und das Bestechen.

Und die Macht
erfand das Geld.
Und das Geld kaufte die Medien.
Und die Medien besorgten
die allseitige Präsenz
und leisteten
und förderten

das Schmeicheln
und die Bestechung,
damit die Macht
ungehindert herrschen konnte.

Und das Geld kaufte die Macht.
Und die Macht
führte Kriege
und besiegte die Mächtigen
und verwüstete die Städte
und zerstörte die Natur
und entstellte die Erde
und erdrückte die Völker
und entleerte die Menschen.

Die Menschen wurden leer.
Und die Leere
suchte die Fülle.
Und das Geld
versprach die Fülle
und verkaufte sie.
Und die Menschen kauften die Fülle.
Und die gekaufte Fülle
höhlte sie noch tiefer aus.

Und die Menschen wurden immer leerer.
Und sie schrien nach Sinn.
Und der Sinn wurde gemacht
und verkauft.
Und sie suchten nach Glauben.
Und der Glaube wurde gemacht
und verkauft.
Und sie versuchten das Denken.
Und das Denken wurde gemacht
und verkauft.
Und das Geld kaufte
den Sinn
und das Recht
und die Religion
und die Philosophie
und die Wissenschaft
und die Politik
und die Kunst
und den Sport.

Das Geld wurde immer mächtiger.
Und die Menschen wurden immer schwächer.

Und das Geld kaufte das Geld.
 Und die Welt wurde
 zu einer riesigen Tankstelle.
 Und die Menschen rasten im Gestank und im Lärm herum.
 Und die Welt wurde
 zu einem einzigen Kaufhaus.
 Und die Menschen irrten darin herum.
 Und vergaßen, daß die Welt ihre Heimat war,
 damit sie
 die Erde pflegen
 und den Pflanzen Wasser geben
 und den Tieren Nahrung bringen
 und Häuser bauen
 und Familien gründen
 und die Wärme der Geborgenheit
 erfahren können.

Aber die Erde war verwahrlost.

Und die Häuser wurden häßlich.
 Und die Familien waren zerrissen.
 Und die Freundschaften waren zerbrochen.
 Und die Kälte wurde kälter.
 Und die Hitze wurde heißer.
 Und die Pflanzen vertrockneten.
 Und die Tiere verhungerten.
 Und es wurde einsam in der Welt.
 Und die Menschen begannen zu verzweifeln.

Sie wollten lieben.
 Sie wollten leben.

Aber sie konnten nicht lieben.
 Sie konnten nicht leben.
 Sie hatten es nicht gelernt.
 Sie hatten nur gelernt,
 wie man Sachen macht,
 die man verkaufen kann,
 um zu Geld zu kommen.
 Sie hatten nur
 das Machen
 gelernt.

Aber nicht das Leben.
 Und auch nicht die Liebe.

Und das Machen machte die Macht.
Und die Macht machte das Geld.
Und das Geld kaufte die Medien.
Und die Medien
machten
den Sinn
und das Recht
und die Religion
und die Philosophie
und die Wissenschaft
und die Politik
und die Kunst
und den Sport.

Aber die Menschen wollten
das Leben und die Liebe.
Doch sie konnten nicht leben
und nicht lieben.
Sie hatten es nicht gelernt.
So machten sie
das Machen
weiter.

Aber die Menschen wollten
das Leben
und die Liebe.
Und da sie
weder leben
noch lieben
gelernt hatten,
ließen sie das Leben
und die Liebe
machen.

Und die Macht
machte das Leben und die Liebe.
Und das Geld
verkaufte
das Leben und die Liebe.
Und die Menschen
kauften
das Leben und die Liebe.

Aber die Menschen wollten
wahres Leben
und echte Liebe.
Die gekaufte Liebe

ließ sie leer
 und machte sie krank.
 Das gekaufte Leben
 ließ sie hungrig
 und machte sie schwach.

Die Menschen wollten
 wahres Leben
 und echte Liebe.
 Aber es war
 nirgends Leben,
 nirgends Liebe.
 Die Menschen erkrankten.
 Die Pflanzen verwelkten.
 Die Tiere ermatteten.
 Die Städte wurden grau.
 Öde wurde die Welt.

Doch weiterhin
 irrte die Macht
 umher
 auf der Suche nach Geld,
 womit man Sachen kaufen konnte,
 die man dann wieder verkaufen konnte,
 um wieder zu Geld zu kommen,
 das noch mehr Macht
 zu kaufen
 erlaubte.

Die Menschen wollten
 leben.
 Die Menschen wollten
 lieben.
 Und die Pflanzen wollten
 leben und lieben.
 Und die Tiere wollten
 leben und lieben.
 Und die Häuser wollten
 gemütlich und hell
 sein.
 Und die Erde wollte
 gepflegt und fruchtbar
 sein,
 damit
 auf ihr
 und mit ihr

gelebt und geliebt
werden kann.

Plötzlich verstanden die Menschen
den Sinn.

Leben und Lieben!

Der Sinn ist

leben und lieben!

Leben ist Lieben!

Und sie schrien

überall:

Wir wollen leben,

wir wollen lieben!

Denn Leben ist Lieben!

Aber es gab kein Leben
und auch keine Liebe.

Überall herrschte

die Macht

und das Geld

und das Machen.

Und es wurden Kriege
geführt.

Und die Völker hatten
keine Städte.

Und die Menschen hatten
keine Häuser.

Und es gab nur

Ausbeutung und Armut,

Unterdrückung und Elend,

soweit das Auge reichte.

Und sie machten Geschäfte
mit dem Tod.

Die Erde bebte.

Die Menschen bekamen Angst.

Sie wurden traurig.

Sie wurden schwach.

Sie wurden krank.

Und verzweifelten.

Wie könnten wir

leben

und lieben?

Aber sie sahen

überall auf der Welt

nur
Macht
und Geld
und das Machen,
das alles machte
und alles vernichtete.

Aber die Menschen sind
zum Leben und zum Lieben
geboren.
Sie können ein Leben
ohne Leben
nicht ertragen.
Ihnen ist ein Leben
ohne Liebe
kein Leben.
Sie ersticken
unter der Härte
des Griffes der Macht.

Als sie nun
zu glauben begannen,
das Leben und die Liebe
nicht mehr lernen zu können,
suchten die Menschenkinder
den Tod.

Die Menschen erschrakten, als sie die Traurigkeit des Todes ohne Leben sahen. Alsdann erkannten sie, daß sie alles von vorne anzufangen hatten. Sie mußten zu sich selbst kommen und sich anschauen.

Und sie kamen zu sich und schauten sich an. Und sie schauten sich auch um. Und da wurden sie gewahr, daß sie einen Körper mit Sinnen und einem Herzen und einen Verstand zum Denken bekommen hatten, die sie genießen durften mit der Erde in dieser Welt. Da sagten sie zu sich, ein Körper um zu leben und zu hören und zu sehen und zu schmecken und zu riechen und zu tasten, und ein Denken um zu lieben, sind uns gegeben worden. Ein Körper zum Lieben und ein Denken zum Leben. Ein Körper, der lebt, und ein Denken, das liebt. Wir müssen sehen, daß unser Körper lebt und unser Denken liebt auf dieser Welt. Körper, Sinne, Denken, Erde, Welt waren da, damit Liebe und Leben und Freude sei.

Plötzlich ging ihnen auf, worin ihre Aufgabe nun bestand!

Theologische Grundsatzreflexionen zur gegenwärtigen Bildungsproblematik¹

Peter Hünermann

Vorbemerkung

Edith Stein hat sich vom Zeitpunkt ihrer Konversion bis zur Zeit ihres Eintritts in den Karmel in intensiver Weise mit den Fragen christlicher Bildung auseinandergesetzt. Ihre phänomenologischen Untersuchungen waren wesentlich von der Frage nach dem Wesen und Weg des Menschen bestimmt.² Aber auch die »Kreuzeswissenschaft«³, geschrieben in der Abgeschiedenheit des Klosters, setzt im Grunde diese Thematik fort und vertieft sie.

Die Reflexionen von Edith Stein über christliche Bildung stehen in einem zeitgenössischen Kontext. Die Thematik war im Katholizismus der 20er und 30er Jahre höchst lebendig. Es mag genügen, an den Kreis um das »Hochland«⁴ zu erinnern, Namen wie Romano Guardini⁵, Theodor Häcker, Josef Andreas Jungmann⁶ und Theoderich Kampmann⁷ zu nennen. Quickborn, Neudeutschland, Heliand waren dem Diskurs über christliche Bildung ebenso verpflichtet wie der Katholische Frauenbund, Kolping oder die Katholische Arbeiterbewegung. Eine weitere institutionelle Basis stellten die katholischen Pädagogischen Hochschulen dar.

Nach dem zweiten Weltkrieg gingen wesentliche Impulse der hier erarbeiteten Gedanken in die inzwischen weiter getriebene Diskussion ein. Erinnerung sei lediglich an die Gründung des »Cusanuswerkes« und die

¹ Zur grundsätzlichen Übersicht vgl. z.B. K. E. Nipkow, Erziehung, in: TRE – Bd. 10, Berlin-New York 1982, 232-254. D. Knab, G. Langemeyer, Bildung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft – Tbd. 8, hrsg. von F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Freiburg-Basel-Wien 1980, 5-38. Ferner in: Lexikon der Pädagogik – Bd. I, hrsg. von H. Rombach, Freiburg-Basel-Wien 1970, die Artikel: M. Stallmann, M. Heitger, Christentum und Bildung, 247-249, H.-G. Drescher, B. Häring, Christliches Leben, 249-251; in: Lexikon der Pädagogik – Bd. II, hrsg. von H. Rombach, Freiburg-Basel-Wien 1974, die Artikel: K. Künkel, E. Feifel, Christlicher Glaube, 140-143, K. Erlinghagen, Katholische Pädagogik, 406-408. E. Feifel, Glaube und Erziehung, in: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe – Bd. I, hrsg. von J. Speck, G. Wehle, München 1970, 537-598.

² Vgl. z.B. ihre Vorlesung im Wintersemester 1932/33 in Münster, »Der Aufbau der menschlichen Person« (Edith Steins Werke, hrsg. v. L. Gelber u. M. Linssen, Bd. XVI), Freiburg-Basel-Wien 1994, zur Frage der Bildung bes. 23-55 u. 193-200.

³ Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce (Edith Steins Werke, hrsg. v. L. Gelber, R. Leuven, Bd. I), Louvain-Freiburg 1950.

⁴ Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und der Kunst, begr. v. C. Muth, 1 (1903/04) – 63 (1971).

⁵ Vgl. z.B. ders., Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen, Würzburg 1965.

⁶ Vgl. z.B. ders., Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung, Freiburg 1939.

⁷ Vgl. z.B. ders., Die Gegenwartsgestalt der Kirche und die christliche Erziehung (Paderborner Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Heft 3), Paderborn 1951.

Beiträge, die Prälat Hanssler⁸ im Deutschen Bildungsrat geleistet hat. Seit den 70er Jahren ist die Bildungsthematik in kirchlichen Kreisen kein bestimmendes Thema mehr. Dabei stellen sich eine Fülle neuer Probleme und Herausforderungen, nicht zuletzt durch die Entwicklungen in Europa.

Die hier vorgelegten Überlegungen möchten einen Beitrag leisten zu einer neuen Entfaltung der Diskussion. Sie wollen auf diese Weise das Vermächtnis Edith Steins und der anderen genannten und ungenannten Mütter und Väter im Glauben wachhalten.

Die Frage nach Erziehung und Bildung im ausgehenden 20. Jahrhundert und die Herausforderungen, die sich für uns als katholische Christen mit diesen Problemen verknüpfen, sind von einem besonderen Gewicht. Es hat sich hier – so will mir scheinen – in den letzten 20 bis 25 Jahren ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Um diesen Wandel in den Blick zu bekommen, soll er im ersten Teil dieses Beitrages aus drei Perspektiven skizziert werden. Nur wenn dieser Wandel recht erfaßt wird, läßt sich angemessen die Beziehung von Evangelium und Bildung erörtern. Dies soll in einem zweiten Schritt geschehen, und zwar so, daß zunächst im Blick auf das Neue Testament die Beziehung von Evangelium und Bildung thematisiert wird. In einem dritten Schritt sollen die Konsequenzen und Perspektiven entfaltet werden, die sich in bezug auf Evangelium und Bildung heute ergeben.

I. Versuch, die heutige Problematik von Bildung zu charakterisieren

Der Wandel der heutigen Sicht von Bildung⁹ soll in einem ersten Gang anhand von Standardwerken der Pädagogik charakterisiert, dann aus der Sicht heutiger soziologischer Forschung näher bestimmt und schließlich aus einer Reflexion auf die Gestalt des heutigen, öffentlichen Ethos nochmals näher charakterisiert werden.

a. Zum Wandel der Bildungsproblematik im Spiegel der Geschichte der Pädagogik

Bei den Klassikern des 18./19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, welche Bildungsreformen in der europäischen Neuzeit einleiteten, findet sich durchgehend der Rückgriff auf das Menschenbild, von dem ausgehend dann Innovationen in bezug auf die Bildung von Menschen gefor-

⁸ Vgl. z.B. B. Hanssler, *Glaube und Kultur* (Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Über die Kirche in der Welt von heute, Bd. 6), Köln 1968, bes. 53-61.

⁹ Zum geschichtlichen Überblick christlicher Bildungskonzepte von der Antike bis zur Gegenwart vgl. z.B. P. Riché, I. Asheim, K. Dienst, R. Leuenberger, *Art. Bildung* Teile IV-VII, in: TRE – Bd. 6, Berlin-New York 1980, 595-635. D. Knab, G. Langemeyer, a.a.O., 9-25 und 31-34.

dert und eingeleitet werden. Dies gilt für Rousseau ebenso wie etwa für Schleiermacher¹⁰, Pestalozzi, Fichte, Schiller, Schelling oder Herbart.¹¹

Dabei ist das Menschenbild, von dem ausgegangen wird, durchaus strittig. Das Bild, das Rousseau in seinem berühmten Roman »Emil« zeichnet, unterscheidet sich nicht unerheblich vom Menschenbild Fichtes oder Herbarts. Hermann Nohl, dem wir einen der letzten großen Entwürfe zu einer »Theorie der Bildung«¹² – in dieser Tradition – verdanken, spricht deshalb von der Unsystematisierbarkeit der Pädagogik. »Die Grundlage der Erziehung ist ... das leidenschaftliche Verhältnis eines reifen Menschen zu einem werdenden Menschen, und zwar um seiner selbst willen, daß er zu seinem Leben und zu seiner Form komme.«¹³ Dieses leidenschaftliche Verhältnis aber, in dem es um Hilfe, Förderung der Selbstwerdung des jungen Menschen geht, prägt sich nach Nohl aus in einer Fülle von Gestalten, von Menschenbildern, die durchaus geschichtlich gebunden sind, sich aber wechselseitig ergänzen und – bei aller Unterschiedenheit – in eine gewisse Kontinuität einreihen.

Eine solche Konzeption, die sich wesentlich auf Dilthey stützt, erweist sich als Erbin der klassischen griechischen und der römischen Tradition.¹⁴ Dilthey und Nohl sehen dieses Menschsein des Menschen in geschichtlich sich ergänzenden einzelnen Gestalten und suchen so das klassische Erbe im Historismus des 19. und 20. Jahrhunderts zu bewahren. Im griechischen Kulturkreis – und nachfolgend in der römischen Bildung – wurde die Formung der nachwachsenden Generation nicht nur faktisch vollzogen und ausgeübt, sie wurde reflektiert. Man griff zurück auf die Grundzüge des Menschseins, man bestimmte die menschliche Natur, um von dort her Gesichtspunkte für die Heranbildung des Menschen zum vollen Menschsein zu gewinnen.

Dabei zeichnet sich die sokratisch-platonische Konzeption der Bildung durch einen gewissen, für die Folgezeit nicht unwichtigen, negativen Aspekt aus: der Erzieher kann im zu erziehenden jungen Menschen im Grunde nur wachrufen, was in ihm selbst schlummert; Erziehung ist wesentlich die Erweckung und Klärung von Erinnerung an jene leitenden

¹⁰ Zum Thema der Verbindung von Glaube und Bildung bei F. Schleiermacher vgl. K. E. Nipkow, Zur Rekonstruktion der Bildungstheorie in Religion und Kirche, in: O. Hansmann, W. Marotzki (Hrsg.), Diskurs Bildungstheorie I: Systematische Markierungen: Rekonstruktion der Bildungstheorie unter Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft, Weinheim 1988, 441-463.

¹¹ Vgl. W. Klafki, Die Bedeutung der klassischen Bildungstheorien für ein zeitgemäßes Konzept allgemeiner Bildung, in: Zeitschrift für Pädagogik, D. Benner u.a. (Hrsg.), 32 (1986), 455-476. H. Peukert, Bildung – Reflexionen zu einem uneingelösten Versprechen, in: Bildung. Die Menschen stärken, die Sachen klären, Friedrich-Jahresheft VI, Velber 1988, 12-17, bes. 13 f. C. Menze, Handbuch pädagogischer Grundbegriffe – Bd. 1, J. Speck, G. Wehle (Hrsg.), München 1970, 134-184, bes. 137-151.

¹² Vgl. H. Nohl, Die Theorie der Bildung, in: Ders., L. Pallat, Die Theorie und die Entwicklung des Bildungswesens, Handbuch der Pädagogik – Bd. 1, Langensalza 1933, 3-80.

¹³ Ebd. 22.

¹⁴ Vgl. W. Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen – Bd. 3, Berlin 1959, 4.

Ideen, die Vernunft und Freiheit von innen her bestimmen. Damit ist der europäischen Bildungstradition ein gewisses ideologiekritisches Potential von Anfang an beigegeben. Bildung kann nicht darin bestehen, Menschen nach vorgefaßten und vorbestimmten Menschenbildern zu formen. Die Gestalt des Menschen, seine Bildung ergibt sich vielmehr aus einem die Freiheit des zu Erziehenden und seine eigene Vernunft respektierenden Bemühen.¹⁵ Von daher eignet der klassischen europäischen Bildungstradition von Anfang an eine gewisse Geschichtlichkeit.

Diesen griechisch-römischen Rahmen hat das junge Christentum aufgegriffen und akzeptiert, allerdings hat es wesentliche neue Akzente in diesen Rahmen eingetragen. Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus, das göttliche Heil, umschließt zugleich die Offenbarung des wahrhaften letzten Zieles des Menschen, des Sinns seines Lebens, der grundlegenden, von Gott her selbst gegebenen Orientierungen für ein würdiges Leben des zur Vergöttlichung, zur Theiosis bestimmten Menschen. Clemens von Alexandrien und Origenes sind mit Augustinus die großen Theoretiker und Praktiker dieses christlich orientierten, aber von griechischen Denkstrukturen durchzogenen Bildungskonzeptes.¹⁶

Wenn diese Konzeption, die sich mit mannigfachen Variationen im Mittelalter, in der Renaissance, in Reformation und Gegenreformation behauptet hat, im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts modifiziert wird, dann werden zwar zur Bestimmung des Zieles des Menschen und zur Charakteristik des Menschenbildes neue Momente herangezogen, die Grundstruktur bleibt aber erhalten.¹⁷

Demgegenüber verändern sich im Verlauf der zurückliegenden 20 oder 25 Jahre die Diskussion und die Argumentation um Bildung, Bildungsinhalte grundlegend. Auffällig ist zunächst, daß ganz neue Themen behandelt werden: Es wird z. B. von der Bildungsökonomie gesprochen, es werden die Gefahren einer Bildungskatastrophe beschworen. Eine große Rolle spielen die Bildungsplanung und die Bildungserwerbung. Es geht um Rationalisierung der Bildungsstrukturen, Erörterung von Curricula, die Straffung der Ausbildungswege, Verschulung etc. Verbunden mit diesen Themen sind die Erörterungen sozialer Probleme der Bildung und Erziehung. Behandelt wird der Anspruch der Wirtschaft, die um der Produktivität willen gut ausgebildete Menschen braucht, zugleich aber – aufgrund

¹⁵ Vgl. zu dieser Platoninterpretation J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928.

¹⁶ Vgl. dazu Teil II der vorliegenden Abhandlung.

¹⁷ Vgl. die geschichtliche Übersicht von P. Riché, I. Asheim, K. Dienst, *Bildung IV-VI*, in: *TRE* – Bd. 6, a.a.O., 595-629; als Beispiel eines christlichen Erziehungskonzeptes, das sich selbst noch ganz in der überlegenen Selbstsicherheit dieser geschichtlichen Kontinuität versteht, vgl. O. Willmann, *Christliche Erziehung*, in: *Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik* – Bd. 1, hrsg. von W. Rein, Langensalza ²1903, 896-906. Im angesprochenen Traditionsstrang stehen, bei sehr viel aufgeklärterem Problembewußtsein, auch z.B. noch R. Guardini, *Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen*, Würzburg ⁷1965, K. Barth, *Evangelium und Bildung*, Zollikon-Zürich ²1947, und O. Hammelsbeck, *Glaube und Bildung*, München 1940.

ihrer eigenen Interessen – ein Hindernis darstellt, öffentliches Kapital im Bildungssektor zu investieren¹⁸, usw.

Zu Recht konstatiert E. Lichtenstein, daß »der Rationalisierungszwang der industriellen Gesellschaft und der wissenschaftlichen Zivilisation zusammen mit der Verschulung aller Ausbildungswege und der Inflation der Orientierungsmittel einer Formalisierung und Nivellierung des Bildungsbegriffs zu einem pragmatischen, vor allem auch anthropologisch indifferenten Terminus technicus der Verwaltungssprache Vorschub geleistet« hat.¹⁹ Das »Fehlen der humanen Dimension in der Bildung« beklagt auch das Loccumer Memorandum 1990 der ICCS (Intereuropean Commission on Church and School).²⁰

Dieser Wandlungsprozeß verbindet sich in der pädagogischen Forschung mit einer Fülle von empirischen Untersuchungen, die sich z. B. mit Bildungsinhalten, curricularen Problemen, didaktischen Strukturen, mit den Prinzipien eines exemplarischen Lehrens und Lernens beschäftigen.²¹ Ziel ist es, die Bildungsprozesse so zu gestalten, daß die zu Bildenden in den Stand gesetzt werden, die Lebenslagen, in die sie hineingeraten, bewältigen, zum Erhalt und zur Weiterentwicklung der Gesellschaft beitragen wie an ihrer eigenen Entwicklung arbeiten zu können. Im allgemeinen kreisen solche Forschungen um zwei Schwerpunkte: auf der einen Seite geht es im weitesten Sinne um die Sozialisation, d. h. um die Einführung in kulturelle Werte und Normen sowie deren Aneignung. Auf der anderen Seite geht es um den menschlichen Reifungsprozeß, die Entfaltung der unterschiedlichen Anlagen des Menschen, seiner körperlichen und gemütmäßigen, ästhetischen Anlagen, seiner Intelligenz, seiner Sprache, seiner Werthaltungen.

Damit verbunden sind grundsätzlichere Überlegungen, zumeist auch mit einem starken ideologiekritischen Einschlag, in denen das traditionelle, bürgerliche Bildungsideal humanistischer Art zurückgewiesen wird.²²

¹⁸ Vgl. dazu den allgemeinen Problemaufriß, in: K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 1: Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte, Gütersloh 1990. Allgemeinbildung – Beiträge zum 10. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft (vom 10. bis 12. März 1986 in der Universität Heidelberg), hrsg. von H. Heid, H.-G. Herrlitz, in: Zeitschrift für Pädagogik, 21. Beiheft, Weinheim-Basel 1987. G. Picht, Die deutsche Bildungskatastrophe. Analyse und Dokumentation, Freiburg i. Br. 1964.

¹⁹ E. Lichtenstein, Bildung, in: HWPH – Bd. 1, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1971, 921-937, 936.

²⁰ Europäische Perspektiven für Bildung und Erziehung. Loccumer Memorandum 1990 – Beiträge zur Theologie der Bildung – Eine Herausforderung für Europa, hrsg. von RPI (Rel.-päd. Inst. Loccum d. Evang.-luther. Landeskirche Hannovers), in: J. Ohlenmacher (Hrsg.), Religion und Bildung in Europa: Herausforderungen – Chancen – Erfahrungen, Göttingen 1991, 241-245, 242.

²¹ Vgl. W. Klafki, Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik, Weinheim-Basel 1994, insbes. die Vierte Studie: Exemplarisches Lehren und Lernen, 141-161.

²² Zur Literatur vgl. C. Menze, Bildung, Staatslexikon – Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1985, 783-796, bes. 795.

Der Bildungsbegriff hat damit einen weitgehend pragmatischen Sinn gewonnen.²³

b. Zur soziologischen Deutung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung

Die sich hier abzeichnende Wandlung im Bereich der Pädagogik wird durch die charakteristischen Züge, welche die Soziologie in der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung aufgewiesen hat, begründet. Die moderne Gesellschaft, die sich im Verlauf der jüngsten Entwicklung auch im Bereich der Kultur und Bildung durchgesetzt hat, wird formal zumeist durch funktional ausgerichtete Differenzierungen charakterisiert, wobei die Gesellschaft selbst als umfassendstes soziales System verstanden wird. Gesellschaft wird dabei als letzter, nicht mehr definierbarer Rahmen verstanden, innerhalb dessen sich die Beziehungen der Menschen untereinander und die Relationen zur Welt abspielen, und zwar so, daß hier ebenso die Voraussetzungen für solche Praxis wie deren Vollzug im Blick sind.²⁴ Gesellschaft als System stellt so gegenüber der Welt als umfassendstem Horizont eine Größe dar, die bereits durch Unterscheidung, Selektion ausgegrenzt ist.²⁵ Innerhalb der Gesellschaft als System gibt es jeweils eine Fülle von Teilsystemen. Die wichtigsten Teilsysteme werden im Hinblick auf spezifische Probleme gebildet, um diese Probleme in funktionaler Weise zu lösen. Ein solches Grundproblem stellt die Bedürfnisbefriedigung materieller Art dar, die durch die Wirtschaft als Teilsystem, das die notwendigen materiellen und geistigen Ressourcen für die Erhaltung der Gesellschaft bereit zu stellen hat, zu leisten ist. Verknüpft damit sind die Fragen des Arbeits- und Konsummarktes, die Frage nach der Allokation der herverbrachten Güter. Einen anderen Problemkreis stellen die politischen Fragen dar: Die Partizipation der Mitglieder der Gesellschaft über die un-

²³ Vgl. dazu auch K. E. Nipkow, a.a.O., Anm. 10, der sowohl das Konzept eines christlichen Bildungsbegriffes als zeitloses Prinzip wie das einer nur noch auf gesellschaftliche Eingliederung bedachten Erziehungsprogrammatis kritisiert und Bildung verstehen möchte als »eine prinzipielle geschichtliche Grundbedingung der christlichen Selbstverständigung ...« (a.a.O., 461). Charakteristisch für die gegenwärtige Situation ist die Konzeption von Bildung, die H.-E. Tenorth, »Alle alles zu lehren« – Möglichkeiten und Perspektiven allgemeiner Bildung, Darmstadt 1994, am Ende seiner kenntnisreichen Analyse vorlegt: »In der gegebenen historischen Situation läßt sich allgemeine Bildung, faßt man sie als Strukturproblem moderner Gesellschaften, als die konkrete (pädagogische) Aufgabe beschreiben, ein Bildungsminimum für alle zu sichern und zugleich die Kultivierung von Lernfähigkeit zu eröffnen« (a.a.O., 166).

²⁴ Vgl. N. Luhmann, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Soziologische Aufklärung I, Opladen 1991, 113-136.

²⁵ In bezug auf diese Differenz unterscheiden sich die Ansätze von T. Parsons und N. Luhmann von dem H. Rombachs, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, 2. Bd., Freiburg i. Br.-München 1965, 1966. Luhmann beruft sich für diese Differenzierung vor allem auf E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Hamburg 1948 und die Husserl-Interpretation von G. Brand, Welt, Ich und Zeit, Den Haag 1955. Vgl. N. Luhmann, a.a.O., 131.

terschiedlichsten politischen und sozialen Organisationen, die Legitimation von Autoritäten und Herrschaften etc. bilden untereinander einen Funktionszusammenhang. Die einzelnen Funktionssysteme ordnen sich nicht in eine Rangordnung ein. Sie bilden untereinander keine Einheit, keinen einheitlichen Sinnzusammenhang. Jedes Teilsystem besitzt seine eigene Mitte. »Jedes von ihnen bestimmt seinen Platz in der Gesellschaft selbst und realisiert eben dadurch Gesellschaft.«²⁶ Mit dieser funktional ausgerichteten Differenzierung ergeben sich hochgradige Spezialisierungen, die Ausbildung unterschiedlicher Rationalitäten. Die Einheit der Gesellschaft ist nicht mehr gegründet auf die Identität von Individuen mit sich und mit der Gesellschaft, die Einheit der Gesellschaft ist nicht gegründet auf den Konsens über Lebensformen und gemeinsame Leitvorstellungen.²⁷ Hier herrscht ein lockeres Gefüge.

Aufgrund der sich ausbildenden spezifischen Rationalitäten ergibt sich die Möglichkeit von Optimierungen der jeweiligen Funktionserfüllung, es entsteht der spezifisch dynamische, auf Perfektionierung zielende Zug der modernen Gesellschaft. Solche Perfektionierung führt zu gewissen Standardisierungen, zu einer Anonymisierung, zur Einfügung des Menschen in eine Reihe von Rollen, die er in seinem Leben jeweils wahrzunehmen hat und die – weil sie eigenen, spezifischen Normen unterliegen – zu einem Nebeneinander im Menschen selbst führen. Identität und Sinn menschlichen Lebens geraten in eine Zersplitterung. Gesellschaft präsentiert sich als ein System mit unterschiedlichen Ebenen, die relativ unabhängig voneinander sind, ständiger mühseliger Koordinationen bedürfen, um nicht zu Instabilitäten zu führen, zu Regressionen, zu nicht mehr steuerbaren Fluktuationen, zu Verhärtungen oder Hyperkomplexitäten.

Dieser hier nur sehr knapp skizzierten Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen von seiten der Soziologen korrespondiert der Subjekt- bzw. Identitätsbegriff, wie er von George H. Mead – oder Jürgen Habermas – herausgearbeitet worden ist. Selbstsein und Individualität werden hier bestimmt aus der vom Menschen interiorisierten Erwartungshaltung, die ihm jeweils von außen her entgegenkommt, und deren Vermittlung mit der eigenen Lebensgeschichte.²⁸ Die Grundzüge der modernen Gesellschaft – wie die Soziologie sie erhebt und darstellt²⁹ – korrespondieren aufs engste den im pädagogischen Bereich sich abzeichnenden Wandlungen in bezug auf die Bildungskonzeption.

Wenden wir uns in einem dritten Schritt dem ethischen Befund zu.

²⁶ N. Luhmann, Die Differenzierung von Politik und Wirtschaft und ihre gesellschaftliche Grundlage, in: ders.: Soziologische Aufklärung IV, Opladen 1987, 35.

²⁷ Vgl. J. Berger, Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie, in: Soziale Welt 39 (1988), 224-236.

²⁸ Vgl. G. H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1968; ders., Philosophie der Sozialität, Frankfurt a. M. 1969.

²⁹ Dieses Bild der Gesellschaft, das Fakten und Deutungen umschließt, ist nicht unumstritten. Es stellt zweifellos eine wirkmächtige Realität dar. Zur Kritik vgl. F. H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen (Herkunft und Zukunft 2), Graz-Wien-Köln 1984.

c. Zur modernen Gestalt des Ethos

Vorausgesetzt wird im folgenden die Unterscheidung zwischen Ethos und Ethik. Ethos wird verstanden als die wirkliche Gestalt des Sittlichen, und zwar jener öffentlich herrschenden Gestalt des Sittlichen, in welcher der einzelne Mensch sich immer schon findet, an der er Orientierung und Anhalt gewinnt.³⁰ Ethik hingegen ist die Theorie des Ethos. Aristoteles spricht ausdrücklich von einer »Theoria ethike«.³¹ Die ethische Reflexion bzw. die Ethik steht somit im Dienst des Ethos, will dieses rechtfertigen und legitimieren, zugleich aber auch Maßstäbe und Kriterien näher erörtern, die zu gewissen Korrekturen des Ethos dienen können. Die Bedeutung des faktischen Ethos ist groß, da der einzelne erst durch die Identifikation mit einem gegebenen gemeinsamen Ethos zur Entfaltung des eigenen sittlichen Bewußtseins kommt und seine persönliche Verantwortung gewinnt. So stellt Kluxen fest: »Im Unterschied zum gleichfalls vorgegebenen Bestand eines Gruppen- oder Rollenethos, das ausdrücklich übernommen werden muß, ist das Gesellschaftsethos in eben dem Sinne *notwendiger* Bestand des sittlichen Lebens, wie überhaupt gesellschaftliches Leben zur »Natur« des Menschen gehört. Er wird in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, wächst in ihr auf und wird zumeist ausdrücklich auf sie hin erzogen; Möglichkeiten sinnvollen Daseins und also sittlichen Lebens kann er zunächst nur in jenem Rahmen antreffen, den das gesellschaftlich herrschende Ethos festgelegt hat. Das bedeutet, daß das sittliche Bewußtsein und damit das Gewissen wesentlich durch das Gesellschaftsethos geformt wird.«³²

Diese faktisch herrschende Gestalt von Sittlichkeit mit ihrem Ensemble von Wertorientierungen, Verhaltensmustern etc. wird vermittelt durch eine Fülle unterschiedlichster Zeichen, Worte und Taten. Ein gesellschaftliches Ethos wird etwa im grundlegenden Mythos eines Volkes oder einer großen, gesellschaftlichen Gruppe anschaulich, es wird in entsprechenden Symbolen repräsentiert. Es leuchtet auf in menschlichen Vorbildern, klingt an in der politischen Rede. Es wird vermittelt durch Mahnung und Zuspruch, die vom jeweils waltenden sittlichen Einverständnis bzw. Konsens ausgehen und sie infolgedessen nicht im einzelnen argumentierend begründen. Man charakterisiert diese Art sittlicher Rede durch den Terminus »Paränese«. Solche Vermittlung kommt in ihr Ziel im Mittun des Angeredeten, in Anerkennung und Respektierung der Symbole, im Mitvollzug von Festen und Feiern, im Bejahen jener Plausibilitäten, die sich in der Paränese ergeben. Demgegenüber ist die Ethik wesentlich gebunden an die Form der Reflexion und der Argumentation. Sie muß Normen begründen. Es handelt sich hier um eine praktische Wissenschaft.

Vergleicht man nun die heutige Gestalt des öffentlichen, gesellschaftlichen Ethos mit der Situation von vor 50 Jahren – aber auch mit der Situa-

³⁰ Vgl. zum folgenden W. Kluxen, *Ethik und Ethos*, in: PhJ 73 (1966), 339-355.

³¹ Vgl. Aristoteles, *Anal. post.* 89 B 9, ed. W. Ross, Oxford 1949.

³² Kluxen, a.a.O., 350.

tion der zurückliegenden Jahrhunderte –, so zeigt sich eine erhebliche Differenz: Bis vor kurzem war die Gestalt des Ethos, in der die Menschen lebten, als jeweils hochdeterminierte Form des Ethos zu kennzeichnen. Was bedeutet das? Die grundlegenden Beziehungen und Dimensionen des Lebens, in denen die Menschen sich bewegten, waren im Blick auf ihre ethische Valenz, ihre sittliche Beurteilung sehr eindeutig bestimmt und in ein dichtes, keine Ausnahmen zulassendes Gefüge gebracht: Das Verhältnis der Geschlechter, die Relation zwischen Eltern und Kindern, die Beurteilung der Arbeit, der Umgang der spezifischen Altersgruppen der Gesellschaft miteinander, die Beziehung zum Tod, zur Natur, sie waren in ein enges, von einem breiten Konsens getragenes Ethos einbezogen, das nicht in Frage gestellt wurde.³³ Selbstverständlich haben Menschen sich gegen das herrschende Ethos auch in diesen hochintegrierten Gesellschaftstypen vergangen. Es waren Sünder wie wir. Aber sie haben das Ethos als solches nicht in Frage gestellt, nicht divergierende Formen ethischen Verhaltens entwickelt.

Diese Situation, die sich im Grunde von den frühen Stadtkulturen an beobachten läßt und eine hohe Konstanz in ihren Strukturen aufweist, hat sich im Verlauf der letzten Jahrzehnte grundlegend gewandelt. Man wird – mit gewissen Reserven – davon sprechen können, daß das heutige öffentliche, gesellschaftliche Ethos – in einem rapide wachsenden Ausmaß weltweit – durch die Menschenrechte charakterisiert ist³⁴: Dies bedeutet, daß bei allen Schwierigkeiten, den Menschenrechten öffentliche Geltung zu verschaffen, gleichwohl nicht nur in den Industrienationen, sondern ebenso in den Entwicklungsländern, – auch in den islamischen Ländern in einer steigenden Weise – die Menschen die Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Freiheit der politischen Meinung in Anspruch nehmen.³⁵

Zu diesen Freiheitsrechten, die der einzelne beansprucht, gehört auch das Recht, über die Gestaltung des eigenen Lebens, den Intimbereich, den familiären Bereich selbst bestimmen zu können und sich hier keine objektiven Regeln vorgeben zu lassen.

Man akzeptiert zwar eine Fülle von gesetzlichen Bestimmungen. Dabei geht die Fülle dieser Gesetze und Verwaltungsanordnungen weit über jene rechtlichen Regelungen hinaus, denen frühere Generationen unterworfen waren. Man akzeptiert diese juristischen Regelungen, weil sie zugleich auch dem Schutz des eigenen Freiraumes dienen und im allgemeinen am Gemeinwohl orientierte Abgleichungen von Interessen der unterschiedlichen Mitglieder der Gesellschaft, der privaten und der öffentlichen Inter-

³³ B. Welte hat in seinem Werk »Die Würde des Menschen und die Religion – Anfrage an die Kirchen unserer Gesellschaft«, Frankfurt a. M. 1977, eine sehr knappe, aber eindruckliche Skizze dieser religiös-ethisch hoch integrierten Daseinsform menschlichen Lebens gegeben. Vgl. a.a.O., 22-42.

³⁴ Vgl. P. Hünemann, Das neuzeitliche Menschheitsethos und die Kirche. Eine systematisch-theologische Reflexion, in: THQ 167 (1987), 7-25.

³⁵ Vgl. J. Schwartländer, Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 24), München-Mainz 1981.

essen bedeuten. Aber man weist sittliche Weisungen und Verpflichtungen, die von irgendeiner Autorität im bezug auf die Gestaltung des eigenen Lebens, insbesondere den Intimbereich vorgetragen werden, zurück.

Im Unterschied zum traditionellen, öffentlichen Ethos wäre das Ethos der Menschenrechte als ein Ethos von hoher Indeterminiertheit zu kennzeichnen. Es setzt die autonome Freiheit des einzelnen, der Gruppen voraus und schützt sie, fordert zugleich auch die Kreativität der einzelnen, der Gruppen, der Völker und Länder heraus. »Im Rahmen des Gesamtethos steht dem einzelnen von vorneherein eine anerkannte Pluralität sittlicher Wirklichkeit vor Augen, seien es Sonderformen des partikulären Ethos, seien es relativ geschlossene Gruppen, seien es schöpferische Entwürfe einzelner.«³⁶

Welche Probleme in bezug auf die Bildung tauchen damit auf? Im öffentlichen, staatlichen Bildungswesen kann in bezug auf viele wichtige ethische Fragen nicht mehr einfach von einer Verpflichtung gesprochen werden, wie in einer hochdeterminierten Gesellschaft. Ethische Stellungnahmen gewinnen weitgehend den Charakter eines »Angebotes«.

Ein zweiter Gesichtspunkt: Die ethische Reifung der Jugendlichen, die wesentlich durch Identifikation mit Personen als Repräsentanten ethischen Verhaltens erfolgt, ist durch die Pluralität eines gelebten Ethos erschwert.

Ein dritter Gesichtspunkt: Man hat in der traditionellen Moraltheologie immer sorgfältig die leitenden Beweggründe für sittliches Verhalten unterschieden und eine Skala von mehr äußeren Beweggründen bis hin zur vollen eigenständigen Gewissensentscheidung aufgezeigt. Diese Skala korrespondiert in erstaunlicher Weise mit Stufen des moralischen Urteils, wie sie in der Neuzeit etwa auf der Basis von Piagets Theorie im Blick auf die Bildungsprozesse in der Schule ausgearbeitet worden sind. So spricht L. Kohlberg³⁷ von der Orientierung an Strafe und Gehorsam, von einer instrumentell-relativistischen Orientierung, der Orientierung an zwischenmenschlicher Übereinstimmung bzw. der Orientierung an Gesetz und Ordnung und schließlich von der nachkonventionellen, prinzipiellen Ebene sittlicher Orientierung.

Gerade in bezug auf diese prinzipielle Ebene der Orientierung an universalen, ethischen Prinzipien etc. entstehen in der gegenwärtigen Situation erhebliche Probleme, da für solche universalen, letztverbindlichen ethischen Orientierungen weder gesamtgesellschaftlich anerkannte Identifikationspersonen oder -gruppen da sind noch von der Gesellschaft her der einzelne oder die gesellschaftlichen Gruppen vor die Notwendigkeit gestellt sind, die Frage nach solchen universalen und letztgültigen Orientierungspunkten zu stellen.³⁸ Die Berufung auf das eigene Gewissen muß

³⁶ W. Kluxen, a.a.O., 351.

³⁷ Vgl. L. Kohlberg, Kognitive Entwicklung und moralische Erziehung, in: L. Mauermann, E. Weber (Hrsg.), Der Erziehungsauftrag der Schule. Beiträge zur Theorie und Praxis moralischer Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Wertorientierung im Unterricht, Donauwörth 1981, 107-117.

³⁸ F.-X. Kaufmann hat in: Religion und Modernität, Tübingen 1989, 146-171, eine soziolo-

dann oft dafür herhalten, daß man – entsprechend den eigenen Interessen – auf diese oder jene »Sachgesetzmäßigkeiten« zurückgreift.

Nicht berücksichtigt haben wir bei dieser Auflistung jener drei Schwierigkeiten noch das grundlegende Problem, daß in der modernen Gesellschaft durch die Medien als Bewußtseinsbildende Industrien eine Fülle von partikulären ethischen Verhaltensmustern propagiert wird mit einer ausgesprochen kommerziellen Zwecksetzung.

Positiv wäre zu sagen, daß ein gesellschaftliches Ethos mit einem hohen Grad von Indeterminiertheit die individuelle Würde und Freiheit des Menschen, der Gruppen, deutlicher hervortreten läßt, fördert und respektiert als ein hochdeterminiertes Ethos. Darüber hinaus wäre zu sagen, daß ein solches Gesamtethos, wie es in der neuzeitlichen Menschheit gegeben ist, gerade aufgrund der Integrationsfähigkeit sehr vieler partikulärer Ethosgestalten – anders als frühere, einzelne Kulturen – eine sehr hohe Stabilität erreichen kann, da hier das Besondere jeweils dem Allgemeinen zwanglos untergeordnet werden kann. Hochdeterminierte Gestalten des Ethos waren immer geschichtlich starr, schwer zu verändern und darum zugleich auch sehr gefährdet. Nötig wäre allerdings bei dieser Annahme, daß es gelingt, nicht nur zu einem reinen Nebeneinander der unterschiedlichen partikulären Ethosgestalten zu kommen, sondern hier nochmals – vom angestrebten Gesamtethos her – unterscheidende, wertende Gesichtspunkte zu entwickeln. Gerade hier aber liegt offenbar die eigentliche Crux der Moderne.

Wenden wir uns nach dieser Skizze der gegenwärtigen Situation der Bildungsproblematik der Frage zu, wie das Evangelium von sich her in einer Beziehung zur Bildung steht.

II. Evangelium und Bildung – zum neutestamentlichen Befund³⁹

In der Begegnung der elf Apostel mit dem auferstandenen Herrn und ihrer Aussendung, wie sie Mt 28,16-20 berichtet wird, kommen zweimal an entscheidender Stelle Worte vor, die das Evangelium in eine Relation zur Bildung setzen. Das Wort Jesu lautet: »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde. Geht also hin und *macht zu Jüngern (matheutesate)* alle Völker ..., und tauft sie ... und *lehrt (didaskontes)* sie alles halten, was ich euch befohlen habe.«

Sowohl das Wort »manthanein« lernen, kennenlernen, dazu das Substantiv »mathetes«, Schüler, Jünger, wie das Wort »didaskein«, lehren, dazu das Substantiv »didaskalos«, Lehrer, sind zentrale Worte und Begriffe des Bildungswesens. Zugleich bezeichnen sie das Verhältnis Jesu Christi und des Evangeliums zu jenen, die an ihn glauben. Zwar kommt das Verb »manthanein«, lernen nur relativ selten vor. Die wichtigste Stelle findet

gische Studie über Führungskräfte vorgestellt, die bei kirchlich nicht oder kaum Engagierten einen sehr starken Schwund universaler ethischer Kriterien und einen hohen Grad an Opportunismus feststellt.

³⁹ Vgl. auch z.B. E. Feifel, a.a.O., 546-551.

sich Mt 11,29: »Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir, denn ich bin demütig und sanftmütig von Herzen, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seelen.«⁴⁰ Dagegen kommt das Wort »mathetes«, Schüler, Jünger, in den Evangelien und in der Apostelgeschichte über 250 mal vor. An 95 Stellen kommt das Wort »didaskein« – insbesondere in den Evangelien und in der Apostelgeschichte – vor. Immer wieder wird von Jesus berichtet, daß er in den Synagogen, im Tempel, auf den Plätzen die Menschen »lehrte«. Aber auch von den Zwölfen, von den Aposteln, wird gesagt, daß sie das Volk lehrten.⁴¹ Das Wort »didaskalos«, Lehrer, kommt insgesamt 58 mal im Neuen Testament vor und wird 41 mal von Jesus gebraucht, sehr häufig in der direkten Anrede.

Die Besonderheit des neutestamentlichen Lehrens und Lernens, in Abhebung von dem Lehren und Lernen der Rabbinen und ihrer Schüler, aber auch gegenüber den griechischen Schulhäuptern und ihren Schülern, läßt sich am besten anhand des Wortes »Jünger, Schüler« verdeutlichen.

Ein erster wichtiger Unterschied sowohl gegenüber den Rabbinenschülern wie den bildungsbehafteten jungen Leuten, die sich einem hellenistischen Schulhaupt anschlossen, ist das Faktum, daß *die Jünger Jesu in die Jüngerschaft berufen* werden. Die Initiative Jesu wird vor allen Dingen bei den Berufungen der ersten Jünger ganz deutlich herausgestellt. Petrus und Andreas wird ein »Folgt mir nach«⁴² zugerufen. Philippus wird aufgefordert: »Folge mir.«⁴³ Den Zöllner Levi ruft Jesus in die Jüngerschaft, obwohl er als Sünder von den Frommen gemieden wurde.⁴⁴ Diese Linie wird nach Tod und Auferstehung insofern fortgeführt, als etwa Paulus scharf betont, daß es die Gnade Jesu Christi ist, durch die Menschen zum Glauben kommen und zur Einheit und Gemeinschaft mit Christus geführt werden. So bezeichnet Paulus die römischen Christen als »Berufene Jesu Christi«.⁴⁵

So wie Jesus Christus der ist, der die Jünger ruft und beruft, so gibt er in Person dieser Jüngerschaft Form und Inhalt: sie werden zur Nachfolge berufen, und das bedeutet nicht nur die Gemeinschaft mit ihm, so wie es Mk 3,14 beschreibt: »Und er bestellte die Zwölf, die er auch Apostel nannte, *damit sie mit ihm seien*, und damit er sie aussende zu verkünden, und damit sie die Vollmacht hätten, Dämonen auszutreiben.« Sie haben, wie aus diesem Text hervorgeht, an seiner Sendung teil. Aber weil bei Jesus Christus Botschaft und Sendung eine Einheit mit seinem Leben bilden, weil sein erlösendes Leiden und seine Auferstehung vollendendes und vollendetes Vollbringen der Zuwendung Gottes zu den Menschen sind, so werden die Jünger vom Auferstandenen zu »seinen Zeugen« bestellt. So

⁴⁰ Vgl. ferner Mt 24,32: »Vom Feigenbaum aber lernt das Gleichnis...«; ferner Eph 4,20: »So aber habt ihr Christus nicht gelernt«; vgl. ferner Hebr 5,8; 2 Tim 3,6f; 1 Tim 5,13; 1 Tim 5,4.

⁴¹ Vgl. Apg 5,25.

⁴² Mt 4,19.

⁴³ Joh 1,43.

⁴⁴ Vgl. Mk 2,13 ff; Lk 15,1 f.

⁴⁵ Röm 1,6.

heißt es: »Aber ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes, der auf euch kommt, empfangen und werdet *meine Zeugen* sein in Jerusalem, in ganz Judäa, Samaria und bis an die Grenzen der Erde.«⁴⁶

Diese unkonditionierte Bindung des Jüngers an den Herrn gilt nicht nur für die ersten Jünger und bezieht sich nicht nur auf das Verhältnis von Petrus, Andreas, Johannes und Jakobus zum irdischen Herrn. Paulus hat sein Verhältnis zu Jesus Christus – aber damit auch das Verhältnis jedes Christen zu Jesus Christus – in die bewegenden Worte gefaßt: »Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Ich lebe, aber nicht ich, sondern es lebt in mir Christus. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.«⁴⁷

Weil das, was Jüngerschaft im Neuen Testament bedeutet, nach Inhalt und Form ganz von Jesus Christus bestimmt ist, deswegen ist man Jünger Jesu Christi nicht nur in einer Durchgangsphase oder in einer Lernperiode. Jünger Jesu Christi zu sein, darin liegt die ganze Erfüllung des Lebens.

Wengleich so die ganze Initiative sowie Inhalt und Form des Jüngerseins von Jesus Christus her ausgehen, so werden Petrus, Andreas, Johannes, Jakobus und die anderen doch *Jünger, Schüler, Lernende* genannt. Sie haben das, was der Herr an ihnen tut, aufzunehmen, zu vollziehen, sich zu eigen zu machen. In diesem Sinne haben sie zu lernen. Dieses Lernen wird vermittelt. Paulus ringt darum, daß in den galatischen Christen Christus selbst Gestalt annimmt, und er möchte gerne bei ihnen sein, um ihnen direkt zusprechen zu können.⁴⁸ Die paränetischen Teile der Paulusbriefe zeigen, wie das »In-« und »Mit-Christus-Sein« im Glauben die Menschen mit Herz und Vernunft, mit Gemüt und Freiheit einfordert. Den Christen in Philippi schreibt Paulus deswegen, daß sie dieselbe »Gesinnung hegen sollen, die auch in Christus Jesus war«.⁴⁹

Die Frage, die sich hier stellt – und damit kommen wir auf die Relation Evangelium – Bildung –, lautet: Ist mit dieser Art von unbedingter Identifikation der Menschen mit Jesus Christus in bildungsmäßiger Hinsicht nicht eine ungeheure Engführung gegeben, ein Partikularismus extremer Art? Merkwürdigerweise verbindet sich diese Art der Jüngerschaft aber – nach Ausweis der neutestamentlichen Schriften selbst – mit einer ungeheuren Offenheit. Paulus schreibt etwa in seinem frühesten Brief, dem Anfang der 50er Jahre des ersten Jahrhunderts abgefaßten ersten Thessalonicherbrief 5,21: »Prüft alles und das Gute behaltet!« Diese Worte, welche in den Anweisungen für das Gemeindeleben am Schluß des Briefes stehen, sind Ausdruck einer unbeschränkten Freiheit und Offenheit. Wenig später schreibt Paulus im Philipperbrief 4,8: »Schließlich, Brüder: was im-

⁴⁶ Apg 1,8.

⁴⁷ Gal 2,19 f.

⁴⁸ Vgl. Gal 4,19: »... meine Kinder, für die ich von neuem Geburtswehen erleide, bis Christus in euch Gestalt annimmt. Ich wollte, ich könnte jetzt bei euch sein und in anderer Weise mit euch reden; denn euer Verhalten macht mich ratlos.«

⁴⁹ Vgl. Phil 2,5.

mer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, was Tugend heißt und lobenswert ist, darauf seid bedacht!« Hier wird aus der unbedingten Bindung an Jesus Christus im Glauben ein universaler Bildungsauftrag formuliert, der theoretisch und praktisch zugleich ist. Wie verbindet sich diese Offenheit, welche es der frühen Kirche gestattet hat, bei ihrem Hineinwachsen in die heidnisch-hellenistische Welt sofort deren Bildungsmomente aufzunehmen und zu integrieren, mit der unbedingten Bindung an Jesus Christus, mit der Nachfolge?

Die Antwort auf diese Frage ist doppelter Art. Sie betrifft einmal die Weise, wie Jesus Christus selbst verstanden wird. Sie betrifft auf der anderen Seite die Ermächtigung und Neubestimmung des Lebens, die den Christen im Glauben zuteil wird. Zum ersten Teil der Antwort: Jesus von Nazareth, der Menschen in seine Nachfolge ruft, der gekreuzigt wurde und sich als der Auferstandene ihnen manifestiert hat, wird als das Wort Gottes verehrt, durch das alles geworden ist.⁵⁰ Während der Johannesprolog diese christliche Grundüberzeugung für eine hellenistische Umwelt formuliert, spricht der Prolog des Hebräerbriefes in eine judenchristliche Umwelt hinein: »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvolles Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt.«⁵¹ Jesus Christus ist jener, der die Wirklichkeit im ganzen trägt. Dies bedeutet für die Jünger Jesu Christi: Die Welt in ihrer Unabsehbarkeit, die Geschichte mit ihren unvorhersehbaren Ereignissen und Abfolgen, ist für den Christen umfassen und getragen vom Worte Gottes. Ihm begegnet der Gläubige in allem, indem er – nach den Worten des Johannesevangeliums – »Licht und Finsternis« unterscheidet.

In dieser Weise sind Bindung an Jesus Christus einerseits und universale Offenheit und Verwiesenheit an die Wirklichkeit im ganzen andererseits für den Christen unlösbar verkoppelt.

In bezug auf den Jünger Jesu Christi selbst ergibt sich im Glauben ein fundamentaler Integrationsvorgang: Der Glaubende weiß sich durch Jesus Christus mit Gott versöhnt. Damit vermag er sein eigenes Leben mit allen Wendungen und Irrungen, mit bösen und guten Taten durch Gottes Gnade erneut anzunehmen, ohne daß die Unterscheidung von gut und böse verwischt würde. Von Gott her erwächst ihm eine neue Einheit, und damit wächst ihm eine neue geschichtliche Identität zu. Ebenso weiß er sich durch den Glauben und das Vertrauen auf Jesus Christus gefordert, alles, was in seinem Leben vorkommt, was im Blick auf die Zukunft hier und jetzt entschieden werden muß, in diese Verbundenheit mit Jesus Christus und die von dort her eröffnete Identität seines Selbstseins zu integrieren.

⁵⁰ Vgl. Joh 1,3.

⁵¹ Hebr 1,1-3.

Die Vielfältigkeit der Strukturen, der Pluralismus des Lebens, wird so unbeschadet seiner Mannigfaltigkeit in eine einheitliche Sinnausrichtung, in einen einheitlichen Zusammenhang des Selbstseins integriert.

Zugleich bekennt der Jünger Jesu Christi – und auch dies ergibt sich aus seiner Identifikation mit Person und Sache Jesu Christi –, daß die Geschichte der Menschheit, in die er selbst hineinverflochten ist, durch die Erlösung in Jesus Christus eine Sinnhaftigkeit und Einheit besitzt – trotz der Sünden, Verwerfungen und Greuel, die in dieser Geschichte von Menschen angerichtet worden sind. Und ebenso wie im Blick auf die Vergangenheit ergeben sich für ihn von der in Christus verbürgten Vollendung der Geschichte her die Perspektiven in den gegenwärtigen geschichtlichen Entscheidungen und Weichenstellungen.

Diese Bedeutung Jesu Christi für die eigene Identität, den Lebensweg wie den Weg der Geschichte bekennen die Christen, indem sie ihren Herrn und Meister als den wiederkommenden Richter der Lebenden und der Toten erwarten, der die Vollendung heraufführt, in der Gott alles in allem sein wird.⁵²

Es sind diese Grundstrukturen des Glaubens und die sich von daher ergebenden Lebensmöglichkeiten, welche die alte Kirche dahin führten, sich von Anfang an der Bildungswelt ihres hellenistischen und römischen Umfeldes zu öffnen und deren Bildungsprogramme zu übernehmen, nicht ohne sie in einer spezifischen Weise zu transformieren. Große literarische Zeugnisse dieses Vorganges bilden ebenso die »Stromata« des Clemens von Alexandrien⁵³ wie Augustins »De doctrina christiana«.

Die entscheidenden Transformationen, welche am antiken Bildungsgut und der Art, wie Christen sich in die Bildungsstrukturen integrieren, vorgenommen werden, resultieren jeweils aus der unbedingten Identifikation mit Jesus Christus und der sich von ihm her ergebenden Zusammengehörigkeit und Integration von Welt, Geschichte, Selbstsein des Menschen. Konkret manifestiert sich dies etwa darin, daß die gegebene Kultur nicht mehr unbesehen als die schlechthin bestimmende Lebensform angesehen, sondern jeweils kritisch vom Glauben her hinterfragt wird. Dies führt z. B. zu begrifflichen Neubildungen: so wird etwa der Gottesbegriff der hellenistischen römischen Kulturwelt wesentlich transformiert. Die Transformation umfaßt aber auch die Herausbildung neuer kultureller Verhaltensmuster: die menschliche Arbeit wird wesentlich neu bewertet und aufgewertet. Das Evangelium löst einen Umwandlungsprozeß der antiken Kulturen aus.

Fragen wir nach dieser knappen Skizze von Evangelium und Bildung im Ausgang von den neutestamentlichen Schriften nach der Art und Weise, wie das Verhältnis Evangelium und Bildung unter den heutigen menschheitlichen Bedingungen im Rahmen der oben skizzierten Problematik zu fassen ist.

⁵² Vgl. 1 Kor 15,28.

⁵³ Vgl. insbesondere Stromata I,5; II,4.

III. Das Evangelium und die gegenwärtige Bildungsproblematik

Auch in diesem dritten Abschnitt soll die Ebene der Grundlagenreflexion nicht verlassen werden. Es geht also weder unmittelbar um Fragen der kirchlichen Schulpolitik, der katholischen Universitäten, der konfessionellen Erwachsenenbildung etc., wie sie z.B. lehramtliche Verlautbarungen beschäftigen⁵⁴, noch um christliche pädagogische Konzepte im einzelnen⁵⁵. Es sollen vielmehr in einem ersten Punkt die Vorzüge und die Grenzen, die sich durch die gegenwärtige gesellschaftliche Form der Bildung ergeben, reflektiert werden. In einem zweiten Schritt sollen dann die Chancen erwogen werden, die sich vom Evangelium her gerade in der heutigen Bildungssituation auftun. In einem dritten Schritt sollen schließlich einige grundlegende Voraussetzungen für die Nutzung solcher Chancen genannt werden.

a. Vorzüge und Grenzen der heutigen Bildungssituation

Wir hatten im ersten Abschnitt unserer Überlegungen die gegenwärtige Bildungsproblematik dadurch gekennzeichnet, daß unsere Gesellschaft im wesentlichen in funktionalen Teilsystemen lebt, daß die Bildungssysteme von dort her sehr stark geprägt sind und insgesamt unsere Gesellschaft wie die Bildungssysteme durch ein Ethos von hoher Indeterminiertheit gekennzeichnet sind.

Versuchen wir, die Vorzüge und den Gewinn zu charakterisieren, der durch diese Entwicklung der Bildungssysteme gewonnen wurde. Moderne Bildungssysteme sind in sich höchst differenziert. Anders als die traditionellen Bildungssysteme umfassen sie nicht nur Schule und Universität, sie reichen vielmehr vom Vorschulkindergarten über die verschiedenen Typen von Schule, die zahlreichen Arten der beruflichen Ausbildung und die mannigfaltigen Institutionen des tertiären Bildungssektors bis hin zu dem reichen Angebot an Volkshochschulen, Erwachsenenbildungsinstitutionen und beruflichen Fortbildungsmaßnahmen. Es hat sich ein ungeheuer reiches Angebot an Bildungsinstitutionen ergeben, die in der unterschiedlichsten Weise Menschen mit der heutigen Welt, mit den verschiedenen Dimensionen des Lebens vertraut machen. Die Bildungsinhalte umfassen eine große Fülle von Themen; die Formen der Vermittlung dieser Inhalte, die Einsichten in die Lern-, Reifungs- und Wachstumsprozesse der Menschen sind gewachsen. Spezialisierung und Funktionalisierung tragen ihre reichen Früchte.

⁵⁴ Vgl. z.B. die »Erklärung der Kongregation für das katholische Bildungswesen zur katholischen Schule« vom 19. März 1977 (Verlautbarungen d. Apostol. Stuhls 4) oder die »Apostolische Konstitution Ex corde ecclesiae Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katholischen Universitäten« vom 15. August 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 99).

⁵⁵ Einen guten Überblick über einige Hauptströmungen bietet K. H. Flechsig, Beziehungen zwischen religiösen Denominationen und Pädagogen im Modernisierungsprozeß Europas, in: J. Ohlenmacher (Hrsg.), Religion und Bildung in Europa. Herausforderungen – Chancen – Erfahrungen, Göttingen 1991, 56-74.

Was die ethische Bildung betrifft, halte ich es für einen Vorzug, daß in weiten Bereichen des modernen Bildungswesens die Würde und Eigenständigkeit der Personen sehr hoch geachtet und Bildung auf Selbstverantwortung hin erfolgt. Dabei hat das weitgehend gesellschaftlich akzeptierte Ethos der Menschenrechte als ein Ethos hoher Indeterminiertheit die bisherigen traditionellen Formen unterschiedlicher »Humanismen« relativiert. Dies halte ich für einen Vorzug der gegenwärtigen Bildungssituation. Warum? Bis in die jüngste Zeit hinein galt im Grunde für alle Hochkulturen, daß sie ihr eigenes Menschenbild absolut setzten und alle übrigen Völker und ihre Kulturen als Barbaren betrachteten. Dies geschah in der Antike ebenso bei Griechen wie bei Persern. Dies traf in der frühen Neuzeit ebenso auf die Europäer zu, als sie Lateinamerika kolonisierten, wie auf die Chinesen. In den traditionellen Bildungssystemen wurde die eigene Kultur jeweils als die *klassische Kultur* angesetzt, daneben gab es nur »Ungebildete«, die erst auf dem Weg der Menschwerdung waren. Diese Situation ist durch das neue, die Welt weitgehend umspannende Ethos der Menschenrechte verändert. Damit ist zweifellos im internationalen Bereich das Tor zu einem interkulturellen Dialog im Bereich der Bildung geöffnet worden.

Welches sind die Schwächen und Grenzen in der gegenwärtigen Bildungssituation? Person zu werden und seine Identität zu finden ist – wie wir aufgewiesen haben – erheblich schwieriger und diffuser geworden. Eine zweite Schwäche bzw. Grenze in gegenwärtigen Bildungssystemen betrifft die jeweilige Vermittlung von Sinn, Sinnorientierung etwa im Blick auf das menschliche Leben, die Geschichte der Völker etc. Als dritte Schwäche schließlich wurde oben bereits die Schwierigkeit der Vermittlung einer ethischen Bildung genannt, welche die partikularen Ethosgestalten und Kriterien übersteigt und zu universalen, den Menschen als Menschen betreffenden Prinzipien und Gestalten aufsteigt.

Aufgrund dieser Schwächen und Grenzen liegt die Gefahr nahe, daß Menschen im »man«, in Rollen und allgemeinen Verhaltensmustern stecken bleiben, ohne sie selbst zu werden, weil wahrhaft personales Leben voraussetzt, daß man seine Ziele jeweils jenseits der jeweiligen Lagen, Systeme, Gegebenheiten setzt. Dabei spielen letzte Werte, richtige Ordnungen eine Rolle, die wissenschaftlich nicht zureichend beurteilt werden können und doch nicht einfach privaten Interessen und einer Beliebigkeit entspringen. Der Mensch reicht über die Ordnung der Natur und über alle Vorgegebenheiten hinaus. Er ist beseelt von dem tiefen Verlangen, in einer »wahren Ordnung« mit den anderen Menschen zusammenzuleben, einer Ordnung, die nicht nur dem pragmatischen Interessenausgleich entspringt.⁵⁶

Eine weitere erhebliche Gefährdung des gegenwärtigen Bildungssystems dürfte darin liegen, daß die starke Verknüpfung des modernen Bildungssystems mit der von Wissenschaft und Technik geprägten Gesell-

⁵⁶ Vgl. dazu F. H. Tenbruck, a.a.O., 230-235.

schaft die Integration von Entwicklungsländern in das moderne Bildungskonzept sehr erschwert.

b. Chancen, die sich vom Evangelium her ergeben

Welche Chancen und Perspektiven eröffnen sich in der heutigen Bildungssituation und ihrer Problematik vom Evangelium her?⁵⁷ Wir waren oben in unserem zweiten Abschnitt von der Charakteristik der Jüngerschaft ausgegangen und hatten aufgewiesen, wie zum Wesen des Glaubens die Berufung in die Gemeinschaft, ja die Identifikation mit Jesus Christus gehört, die wesentlich von seiner Zuwendung her, seiner Offenbarung der Liebe des Vaters und der Versöhnung getragen ist. Wir hatten diesen Vorgang von seiten der Jünger charakterisiert als einen lernenden Vollzug, in den der Jünger sich jeweils neu mit seiner Geschichte, mit seiner Zukunft, mit seiner Verflochtenheit in die Geschichte einzubringen hat. Wir hatten aufgezeigt, wie sich aufgrund der Bestimmung Jesu Christi als Wort des Vaters, Schöpfungsmittler, Richter und Vollender der Geschichte und aufgrund der Sendung der Jünger in die Welt mit dieser scheinbar partikularen Identifikation eine universale Offenheit für alles, was einem begegnet, damit aber auch eine grundsätzliche Bejahung aller Bildung ergibt.

Reflektiert man diese Realität christlichen Glaubens und christlicher Jüngerschaft im Kontext der heutigen Bildungssituation, so ergibt sich als erstes die Chance einer unideologischen, weil unsystematischen Integration der ungeheuer vielfältigen, scheinbar nebeneinanderstehenden, oftmals von sich her unbezüglichen Aspekte der Realität, die im Bildungswesen dargeboten werden. Die gläubige Überzeugung von der schöpfungsgemäßen Zusammengehörigkeit der Realität bringt diese vielfältigen Aspekte einander nahe, schärft den Blick für etwaige Bezüge und vermittelt sie in einer symbolischen Weise, wobei diese symbolische Vermittlung oftmals die Wegbereiterin neuer begrifflicher Vermittlungen ist.⁵⁸

Damit wird zugleich die gesamte Mühe des Lehrens und Lernens, die Arbeit der Bildung wiederum in die Dimension der Wahrheitssuche und Wahrheitsbegegnung gerückt, die in der Aspekthaftigkeit und pragmatischen Prägung aller Bildungsinhalte in der Gegenwart immer wieder wie verschwunden zu sein droht.

Unmittelbar neben dieser ersten großen Chance liegt die zweite, die sich vom Evangelium her ergibt, nämlich die Möglichkeit eines offenen Zugangs zur geschichtlichen Realität mit ihren guten und bösen Seiten. Der Vergleich der Geschichtsbücher in Polen und Deutschland, die Auseinandersetzungen um die Rolle Japans im letzten Krieg mit China und Korea sind hinlänglich bekannte Beispiele. Die Völker, Nationen und gesellschaftlichen Großgruppen verdrängen ebenso wie die einzelnen Men-

⁵⁷ Vgl. zum folgenden: Die deutschen Bischöfe – Kommission für Erziehung und Schule (13), *Bildung in Freiheit und Verantwortung. Erklärung zu Fragen der Bildungspolitik*, 21. September 1993, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1993.

⁵⁸ Vgl. P. Ricoeur, *Die lebendige Metapher*, München 1986; insb. die Kapitel: *Metapher und Referenz*, 209-251, u. *Metapher und philosophischer Diskurs*, 252-304.

schen ihre geschichtliche Schuld, weil sie nicht ins ideologisch überhöhte Image passen, das sie von sich selbst entwerfen. Die Versöhnung des Sünders mit Gott in Jesus Christus eröffnet die Chance, auch zu den dunklen Seiten in der eigenen Geschichte zu stehen, ohne sie zu billigen. Versöhnung eröffnet die Möglichkeit zur Annahme in Wahrheit.

In bezug auf jene, die im Prozeß der Bildung stehen, ergibt sich von der Jüngerschaft Jesu Christi her die Chance einer unbedingten und zugleich geschichtlich vermittelten Identitätsfindung und Personwerdung, die Ausbildung eines universalen Ethos, die Chance, die Sinnfrage in bezug auf Geschichte und Wirklichkeit im ganzen positiv zu beantworten, ohne in ideologische Engführungen zu fallen.⁵⁹

In bezug auf die menschheitliche Situation ergibt sich von der Jüngerschaft Jesu Christi her die Chance, daß sich durch die Offenheit für die unterschiedlichen, kulturell differenten Gestalten von Menschlichkeit, die sich in den verschiedenen Bildungssystemen finden, ein Dialog anbahnt, der z. B. die Humanismen asiatischer und europäischer Art zusammenführt, daß daraus in einem geschichtlichen Prozeß ein neues Menschenbild bzw. eine universale Humanitas aufleuchtet, die für das heutige globale Miteinanderleben der Menschen unverzichtbar ist. Es ergibt sich eine Chance zur Überwindung der Differenzen im Nord-Süd-Konflikt.

c. Voraussetzungen für die Nutzung der Chancen

Die hier aufgezeigten Chancen für die Bildungssituation, die sich vom Evangelium und von der Jüngerschaft Jesu Christi her ergeben, sind allerdings keine automatischen und selbstverständlichen Resultate. Die Realisierung solcher Chancen, ihre wirkliche Nutzung hat Voraussetzungen. Im folgenden sollen wenigstens einige der wichtigsten Voraussetzungen benannt werden:

1. Diese Chancen setzen als erstes überzeugte Christen, christliche Familien und lebendige christliche Gemeinden voraus. Wo der Glaube im Sinne einer wirklichen Identifizierung mit Jesus Christus nicht tief und lebendig verwurzelt ist, kann das Evangelium keine geschichtliche Kraft entwickeln. Dazu gehört nun aber auch, daß diese Christen und Gemeinden ihre Sendung in die Welt, ihre im Glauben fundierte Aufgabe, sich auch auf die heutige Welt der Bildung einzulassen, ernst nehmen. Christen und Gemeinden, die nostalgisch an der heutigen Welt vorbeiträumen und an vergangenen gesellschaftlichen Formen und Vorstellungen hängen, sich der Welt der Wissenschaft, der Industrie, der Urbanisierungen, der sozialen Massenprobleme des Nord-Süd-Konflikts etc. verweigern, sie können diese Chancen nicht nutzen, verraten vielmehr ihren eigenen Glauben und versündigen sich an ihrem Weltauftrag.

⁵⁹ Zur Sinnfrage als Zentralpunkt religionspädagogischer Bildungstheorie bzw. kirchlichen bildungspolitischen Engagements vgl. z.B. G. Adam, *Glaube und Bildung. Beiträge zur Religionspädagogik I* (Studien zur Theologie 6), Würzburg 1992, bes. 11-88; K. E. Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik – Bd. 2: Das pädagogische Handeln der Kirche*, Gütersloh 1990, 28-38.

Die große Tradition, welche der Bildungswille in der katholischen Überlieferung besitzt, bedarf heute einer Verlebendigung und einer Verstärkung.

2. Eine weitere wichtige Voraussetzung für das Nutzen dieser Chancen stellen die christlichen Erzieher dar. Für sie gilt: Sollen sie ihrer Aufgabe angemessen nachkommen, dann müssen sie vom Glauben beseelt sein, dann bedürfen sie ganz dringend einer intensiven Einbindung in das christliche Gemeindeleben und einer ebensolchen Verbindung mit ihm, weil sie nur durch die immer erneute Vermittlung mit den Gemeinden auch ihren eigenen Glauben angemessen im Erziehungsalltag realisieren können. Auszeichnen sollen sie sich dadurch, daß sie sich mit den zu Erziehenden, – über ihre Rolle als Lehrer hinaus – identifizieren. Es muß an ihnen und an ihrem Verhalten sichtbar werden, daß sie am Selbstsein der Menschen, die ihnen anvertraut sind, interessiert sind, daß sie dafür mit Kraft und Leidenschaft arbeiten. Dazu gehört ganz wesentlich der Kontakt mit den Familien der Kinder und Jugendlichen.⁶⁰ Christliche Erziehung kann nur gelingen, wo so etwas wie eine Erziehungsgemeinschaft entsteht, die den im Bildungsprozeß Stehenden eine wirklich personale Identifikation, einen personalen Mitvollzug ermöglicht. Das Bild des christlichen Erziehers und Pädagogen, seine Wertschätzung in den Familien und in den Gemeinden, seine Förderung und Anerkennung ist ein ganz wichtiges kirchliches Anliegen.

3. Voraussetzung zur Nutzung der oben skizzierten Chancen sind schließlich auch die aus christlichem Geist resultierenden kreativen Projekte, Versuche und Initiativen zu ihrer konkreten Realisierung. Für den Universitätsbereich bedeutet dies etwa, daß an den wissenschaftlichen Forschungsprojekten, an den in der Lehre behandelten Themen sichtbar werden sollte, wie ein gläubiger Professor oder Forscher im Geist des Glaubens an der Überwindung der Schwächen und Grenzen der gegenwärtigen Bildungssituation arbeitet. Christliche Universitätsangehörige, katholische universitäre Institutionen müßten sich bei ihrer Forschungs- und Lehrtätigkeit dadurch auszeichnen, wie sie – getragen von christlicher Spiritualität – für die öffentlichen Belange eintreten und kreative Vorschläge zur Lösung der großen anstehenden Probleme unterbreiten.

Katholische Schulen und Pädagogen, katholische Einrichtungen der Erwachsenenbildung sind gefordert, Modelle zu entwickeln, durch die Impulse an die öffentlichen Bildungssysteme ausgehen, um so einen Beitrag zu leisten für die Realisierung solcher Chancen, die sich vom Evangelium her im Blick auf die gegenwärtige Bildungssituation ergeben. Nur von solchen konkreten Ansätzen her läßt sich am gegenwärtigen Zustand des Bildungswesens etwas verändern. Es gilt: Der Heilige Geist, der uns zu Christus führt und uns mit ihm verbindet, ist ein Leben schaffender Geist. Nur wo Leben sich regt und entfaltet, vermittelt es Leben.

⁶⁰ Vgl. R. Köcher, Religionsunterricht – zwei Perspektiven, in: Religionsunterricht, aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1989, 51f. Vgl. auch F.-X. Kaufmann, Die heutige Tradierungskrise und der Religionsunterricht, in: ebd., 68.

Theologie im deutschen Sprachraum heute

Reinhard Körner

Die Zeit, da aus den deutschsprachigen Ländern große theologische Aufbrüche in die Weltkirche hineinwirkten – verbunden mit Namen wie Karl Barth oder Rudolf Bultmann im protestantischen, Karl Rahner oder Hans Urs von Balthasar im katholischen Raum –, scheint vorerst vorüber zu sein.¹ Sieht man von den Veröffentlichungen Eugen Drewermanns ab, dessen »tiefenpsychologischer Ansatz« in Exegese, Moralthologie und nun auch in der Dogmeninterpretation² ein durchaus wertvolles theologisches Potential darstellt, jedoch in den von ihm und gegen ihn geführten Auseinandersetzungen noch nicht (oder nicht mehr) konstruktiv hervortreten kann, ereignet sich kaum »Spektakuläres« in der theologischen Landschaft unseres Sprachraums. Dennoch geschieht – jenseits aller innerkirchlichen Polarisierungen – erstaunlich viel an wissenschaftlich-gründlicher und zugleich gläubig-engagierter theologischer Forschung. In einem Literaturbericht vom Frühjahr 1993 urteilt der Bonner Dogmatiker Wilhelm Breuning: »... es wird mehr solide Tiefen-Arbeit geleistet, als an der Oberfläche aufscheint.«³

Im vorliegenden Beitrag möchte ich einen *Gesamtüberblick über die gegenwärtige Arbeit der deutschsprachigen Theologen* zu geben versuchen, indem ich zunächst die derzeitigen Herausforderungen an die Theologie im gesamteuropäischen Raum umreiße (1.), in der Art eines Literaturspiegels auf wichtige Veröffentlichungen im deutschen Sprachraum während der letzten vier bis fünf Jahre aufmerksam mache (2.) und schließlich auf einen m. E. in diesen theologischen Erarbeitungen noch zu kurz kommenden Aspekt hinweise (3.).

1. Herausforderungen an die europäische Theologie heute

Die theologische Forschung steht heute weltweit vor großen Herausforderungen. Und sie muß sich ihnen stellen, will sie nicht unverbindlich zeitlos und ohne Bezug zum »Kontext« des jeweiligen kirchlichen, religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Umfelds arbeiten. Für die Theo-

¹ Einen interessanten Einblick in die von deutschen und europäischen Theologen ausgegangenen Aufbrüche des 20. Jahrhunderts aus der »Außenperspektive« bietet der 1989 in den USA erschienene und nun auch in einer deutschen Übersetzung vorliegende Band von David F. Ford (Hrsg.), *Theologen der Gegenwart*. Paderborn-München-Wien-Zürich 1993.

² *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*. Band 1: Dogmen, Angst und Symbolismus. Solothurn-Düsseldorf 1993.

³ Literaturbericht: Systematische Theologie. Dienst für den Glauben – Dogmatik in den neunziger Jahren, in: *Christ in der Gegenwart* 12/1993, Beilage: Bücher der Gegenwart, 96.

logen des deutschen Sprachraums (wie des westeuropäisch-abendländischen Raumes überhaupt) ergeben sich die Herausforderungen der Gegenwart aus den an sie gerichteten Erwartungen und – zum Teil auch kritikreich vorgebrachten – Anfragen von mindestens vier Seiten her:

a) von seiten vieler Christen und »Gott-Sucher« in Kirche und Gesellschaft

Selber ständig auf Weiterbildung in ihrem Beruf angewiesen, hoch spezialisiert in ihrem Fach und im Besitz einer Allgemeinbildung, die zumindest dazu befähigt, kritisch zu hören, erwarten heute sehr viele Menschen innerhalb und außerhalb der kirchlichen Gemeinden von den »Spezialisten der Religion« in Verkündigung und Seelsorge eine gewisse, für sie nachvollziehbare *Plausibilität* und *Kompetenz* in den Antworten auf ihre Fragen im Bereich des Glaubens und des religiösen Lebens. Da sie der »frommen Worthülsen« müde sind, mit feiner Nase wittern, wo Praktiken des Glaubens und Formen der Frömmigkeit veräußerlicht oder gar krankmachend erscheinen, und sich nicht ernst genommen oder zumindest unbefriedigt fühlen, wenn in den Verlautbarungen ihrer Hirten ethische Normen nicht problembewußt genug begründet oder Glaubenswahrheiten gegen Wissen und Vernunft gestellt werden, richten sie ihre Hoffnung auf die Theologen der Kirche(n). Auch diesen gegenüber sind sie durchaus nicht unkritisch, denn auch hier zählt für sie das handfeste, einsehbare »Sachargument« – verbunden mit gläubig-engagierter Wahrhaftigkeit des Lehrenden und unverstelltem Blick auf die Fragen der Gegenwart.

Die Flucht in fundamentalistisch und traditionalistisch geprägte religiöse »Sicherheiten«, aber auch die synkretistisch-liberalistische Aufweichung des Christlichen zur »Zivilreligion« (Hermann Pius Siller⁴) und die Hinwendung zu einem »unverbindlichen »Sinnscocktail« ..., den sich die einzelnen Menschen aus den verschiedensten Sinnsystemen, die sich in der heutigen Gesellschaft konkurrenzieren, selbst zusammenmischen« (Kurt Koch⁵), fordert die Theologen nicht weniger heraus.

Und was sich hier »an der Basis« zeigt, begegnet ihnen auf philosophischer Ebene in vielfältiger Weise auch in den Reflexionen über die »Krise der Moderne« und über die Sinnsuche in der heute viel beschworenen »Postmoderne«. Die im Frühjahr 1994 veröffentlichte Habilitationsschrift von Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*⁶, veranschaulicht zusammenfassend und überaus lesenswert die postmoderne Konturenlosigkeit, aber auch die geradezu globale Dringlichkeit, nach dem Versagen von christlicher Theologie und Verkündigung zu fragen.

⁴ Kirchenreform, in: Stimmen der Zeit 7/1993 (477-488) 477.

⁵ Kurt Koch, Menschliche Sinnfrage und christlicher Glaube, in: Stimmen der Zeit 6/1994 (402-414) 403.

⁶ München.

b) von seiten des kirchlichen Lehramtes

Als die vatikanische Kongregation für die Glaubenslehre am 24. Mai 1990 eine *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* veröffentlichte, löste sie unter den Adressaten große Betroffenheit und – so aus der Sicht von Kardinal Ratzinger – »eine zum Teil in heftigem Ton geführte Polemik«⁷ aus. Neben österreichischen und lateinamerikanischen Theologen stellte vor allem die »Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen im deutschen Sprachraum« eine Reihe kritischer Anfragen an die Glaubenskongregation – dabei durchaus, so wiederum Kardinal Ratzinger, »um eine sachliche Abwägung der Probleme bemüht«⁸. Diese und weitere Stellungnahmen wurden in dem von Peter Hünermann und Dietmar Mieth herausgegebenen Sammelband *Streitgespräch um Theologie und Lehramt. Die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen in der Diskussion* (1991)⁹ veröffentlicht. Kardinal Ratzinger griff den Disput in seinem Band *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart* (1993)¹⁰ auf. Es war wohl das seit Jahren belastete »Gesamtklima« in den Beziehungen zwischen Rom und den katholisch-theologischen Fakultäten des deutschen Sprachraums, das die Theologen in dem an sich berechtigten Bemühen des Vatikans um eine grundsätzliche Klärung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie zu kritischer Lektüre veranlaßte.

Daß *christliche* Theologie »Nachdenken des uns von Gott Vorgesagten«¹¹ ist und »der Glaube ... der Theologie voraus(geht)«¹², wird niemand in Zweifel ziehen; wenn der in der Instruktion eingemahnte ekklesiale Charakter der Theologie jedoch mit Worten verteidigt wird wie: »Die Verkündigung ist das Maß der Theologie und nicht die Theologie das Maß der Verkündigung«¹³ und: »... das Verkündigungsamt ist das Lehramt auch für die Theologie«¹⁴, wird man auch nach diesem »Streitgespräch um Theologie und Lehramt« darüber wachen und darüber reden müssen, wo die Grenze zu einer gerade heute sich letztlich *unekklesial* auswirkenden »Hoftheologie« hin überschritten wird oder »sich eine ›Lehramtstheologie‹ entwickelt, die nur um sich selber kreist und damit an Kommunikabilität verliert« (Ulrich Ruh¹⁵).

Der faktische innerkirchliche Pluralismus – so der konstruktiv gemeinte Hinweis der o.g. Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Theologen in ihrem Aufsatzband *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder*

⁷ *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln-Freiburg 1993, 95.

⁸ Ebd.

⁹ Frankfurt/Main.

¹⁰ Siehe Anm. 7; vor allem im 2. Teil des Kapitels »Zur ›Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen‹« (89-107) 95 ff.

¹¹ Josef Ratzinger, aaO. 91.

¹² Ebd. 93.

¹³ Ebd. 55.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Lehramt im Abseits?, in: Herder-Korrespondenz 7/1994 (325-327) 327.

Partner des Lehramts? (1994)¹⁶ – läßt heute wohl nicht mehr zu, unbesehen und vorbehaltlos von einem einheitlichen »Sensus fidei« oder gar einem Glaubenskonsens des Gottesvolkes zu sprechen, auf den sich das Lehramt beruft; die Kirche wird sich gerade deshalb heute mehr denn je als Gesamtkirche und darin als Lehr- und Lerngemeinschaft verstehen und verwirklichen müssen, will sie sich selbst und ihrem Auftrag treu bleiben. Und was einst die als Kirchenlehrerin autorisierte Karmelitin Teresa von Avila (1515–1582) für das geistliche Leben einmahnte, daß nämlich »die Betrachtung der Menschheit Christi« Basis und Bedingung christlicher Frömmigkeit sein müsse¹⁷, muß letzter Maßstab auch für die Theologie und die Verkündigung des kirchlichen Lehramtes bleiben.

Eine prophetische Wachsamkeit und das ehrliche Gespräch, auch dann noch, wenn es – wie jüngst in der Frage nach der Möglichkeit des Priestertums der Frau – von Rom her abgebrochen wird (»Ordinatio Sacerdotalis«), gehören ebenfalls zu den großen Herausforderungen an die Theologie der Gegenwart.

c) von seiten der Theologen in der Dritten Welt

»Die Theologie unseres alten Europa steht seit einigen Jahren in der Dritten Welt, wie alles Westliche, am Pranger«, schreibt Mariano Delgado (Berlin) in seinem lesenswerten Beitrag *Europäische Theologie am Scheideweg*¹⁸. Die Theologen Lateinamerikas, Asiens und Afrikas halten ihr vor, sie sei – bei aller großartigen Leistung zweitausendjähriger Reflexion – zu sehr europäisch, akademisch und abstrakt und daher zur Inkulturation in außereuropäische Kulturen ungeeignet. Sie fordern für sich die Möglichkeit einer Theologie ein, die »kontextuell bzw. regional« orientiert ist, aus der »Perspektive der Unterdrückten« betrieben werden kann, um befreiend zu wirken, und die Botschaft des Evangeliums »im Dialog und in wechselseitiger Kritik mit den Weltreligionen sowie den verschiedenen Synkretismen, die in der Dritten Welt relevant sind«, reflektieren darf.¹⁹

Die epochale Herausforderung für die europäischen Theologen besteht, so Delgado, diesbezüglich unter anderem darin, daß sie auf ihre Weise dazu beizutragen haben, »das Ende des europäischen Christentums als Exportreligion«²⁰ herbeizuführen, ihre abendländische Tradition als »Ursprungsgeschichte« der christlichen Theologie, auf der die neuen Kirchen weiterbauen können, klarer herauszuarbeiten, sie auch als »Schuldgeschichte« (Kolonialismus, Zwangsmissionierung etc.) zu bekennen und schließlich als »Aufbruchsgeschichte« zu verstehen, indem sie in einer ge-

¹⁶ (Quaestiones Disputatae 151), hrsg. v. Dietrich Wiederkehr, Freiburg i. Br.; die sechs Referate wurden auf der Jahrestagung 1992, die sich dieser Thematik widmete, gehalten; vgl. vor allem die Beiträge von Wolfgang Beinert (66–131) und Franz-Xaver Kaufmann (132–160).

¹⁷ Autobiographie (Werke, Bd. 1, München 1933), Kap. 22.

¹⁸ In: Stimmen der Zeit 5/1994 (341–352) 341.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 342, mit Berufung auf Karl Rahner.

meinsamen »Suchbewegung« mit den Theologen der Dritten Welt zu einer »interkulturellen Theologie« im weiten Horizont der Weltkirche der Gegenwart aufbrechen.²¹ Vor allem Karl Rahner, Johann Baptist Metz und (von protestantischer Seite) Wolfhart Pannenberg haben dazu, wie Delgado zeigt, bereits Wege gewiesen.

d) von seiten der Ökumene der christlichen Konfessionen und der Weltreligionen

Wer heute nur ein wenig über seinen Gartenzaun schaut, der weiß, daß theologische Forschung und Glaubensinterpretation inzwischen von höchster Relevanz für die Gesamtsituation der Welt geworden sind. Wie wir unseren christlichen Glauben denken, im Verhältnis zu den verschiedensten praktischen und theoretischen Sinn-Entwürfen in unserer Gesellschaft sowie zu anderen Religionen, Weltanschauungen und Kulturen verstehen und wie wir ihn nach »innen« und nach »außen« leben, hat im pluralistischen Weltgefüge der Menschheitsfamilie konkret-praktische Auswirkungen. Hans Küng hat die Brisanz dieser Erkenntnis in seinen Büchern *Projekt Weltethos* (1990)²² und *Das Judentum* (21991)²³ auf die Formel gebracht: »Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.«²⁴ Dabei geht es nicht nur darum, nach Wegen für ein friedliches Nebeneinander zu suchen, erst recht nicht um eine vordergründig verstandene Missionierung der Menschheit zu christlicher Ethik und Religion, sondern um die Sinn- und Gottesfrage der Menschheit überhaupt; mit Johann Baptist Metz gesprochen: »... es geht sozusagen um das Menschenrecht der Gottbegabung des Menschen, auch des sogenannten modernen Menschen. Denn Gott, ich wiederhole mich im Sinn Karl Rahners, ist entweder ein Menschheitsthema, oder er ist überhaupt kein Thema!«²⁵

Auch in dieser Hinsicht ist die Herausforderung für die christlichen Theologen außerordentlich groß, zumal, wenn man Hans Küngs Überzeugung wenigstens bedingt Gültigkeit zuerkennt: »Nur wenn die Theologie die seit der Reformation anstehenden ›klassischen Konflikte‹ gelöst hat, ist sie fähig, theoretisch und praktisch ›Perspektiven nach vorn‹ zu entwickeln und von der christlichen Ökumene her einen ›Aufbruch zu einer Theologie der Weltreligionen‹ zu wagen.«²⁶

Hinzu kommen mannigfaltige Herausforderungen an die Theologen durch neue ethische Fragestellungen etwa in der Medizin und in der Gentechnik, durch die Naturwissenschaften, die den Dogmatikern spätestens

²¹ Ebd. 345ff, mit Berufung auf Johann Baptist Metz und Wolfhart Pannenberg.

²² München-Zürich.

²³ München-Zürich.

²⁴ Projekt Weltethos, 13; vgl. die ausführliche Begründung dieser Thesen in: *Das Judentum*, 745-761.

²⁵ Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: *Stimmen der Zeit* 6/1994 (383-392) 387.

²⁶ *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*. München 1987, 27.

seit Ende der siebziger Jahre einen »Paradigmenwechsel« abverlangen²⁷, und nicht zuletzt durch die theologische Forschung selbst, die infolge der »historisch-kritischen Methode« in Bibelwissenschaft und Dogmengeschichte zu Erkenntnissen geführt hat, die ein neues theologisches Nachdenken über die zentralen Mysterien des Glaubens erforderlich machen, wollen wir nicht in den (gewiß wertvollen) Interpretationen der Väterzeit, der Scholastik oder der Aufklärung steckenbleiben und uns dem Geist verweigern, der in der Geschichte wirkt und aus den Herausforderungen der Gegenwart zu uns sprechen will.

2. Blick auf die derzeitige »theologische Landschaft« des deutschen Sprachraums

Das Hauptthema gegenwärtigen theologischen Forschens in unserem Sprachraum ist nach wie vor *die Frage nach der historischen Person Jesus von Nazareth*. Die Bibelwissenschaft der vergangenen Jahrzehnte hat auf ihren verschiedenartigen methodischen Wegen eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen, die unser Wissen über das Leben und die Botschaft Jesu erstaunlich bereichert haben.

Wer heute Auskunft über die Ergebnisse der bisherigen »Leben-Jesu-Forschung« sucht, findet sie kompetent zusammengefaßt in *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte* von Joachim Gnilka (1990)²⁸, in *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* von Rudolf Schnackenburg (1993)²⁹ und in den Gesammelten Aufsätzen zur Jesusfrage von Heinz Schürmann in *Jesus – Gestalt und Geheimnis* (1994)³⁰. Willibald Bösen hat in *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth. Was wirklich geschah* (1994)³¹ die Erkenntnisse der theologischen und historischen Forschung zum Pasionsgeschehen sehr detailliert und anschaulich zusammengetragen.

Die Reaktionen auf die zu Ostern 1994 erschienene, von der Presse eher populistisch kommentierte³² und in der Fachwelt durchweg kritisch hinterfragte³³ Arbeit des Göttinger evangelischen Neutestamentlers Gerd Lüdemann mit dem Titel *Die Auferstehung Jesu. Historie-Erfahrung-Theologie*³⁴ haben gezeigt, wie stark gerade in der Frage nach Jesus von Nazareth die Kluft zwischen Verkündigung und durchschnittlichem Glaubensverständnis auf der einen und theologisch-historischer Forschung auf der

²⁷ Angeregt durch die von dem Naturwissenschaftler Thomas S. Kuhn entwickelte Paradigmenanalyse, in: ders., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962 (dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/M, 2. Aufl. 1976).

²⁸ Reihe: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband III. Freiburg-Basel-Wien.

²⁹ In derselben Reihe, Supplementband IV.

³⁰ Hrsg. v. Klaus Scholtissek, Paderborn.

³¹ Freiburg i. Br.

³² So vor allem im »Spiegel« vom 4. 4. 1994.

³³ Vgl. zusammenfassend: Ulrich Ruh, *Umstrittene Auferstehung*, in: Herder-Korrespondenz 5/1994, 217-219.

³⁴ Stuttgart.

anderen Seite, aber auch zwischen Glaube und neuzeitlich-modernem Weltbild überhaupt noch immer ist.

Unter den Veröffentlichungen der Systematischen Theologie, die vom »Jesus von damals« her nach dem fortlebenden »Christus von heute« fragt, darf wohl das Buch von Peter Hünermann *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie* (1994)³⁵ besonders hervorgehoben werden. Ausgehend von der Botschaft und Lebenspraxis Jesu, zeichnet Hünermann die christologischen Denkmodelle von der Väterzeit bis zur Gegenwart nach und konfrontiert sie mit den Anfragen der heutigen Philosophie(n) und dem von Technik und Naturwissenschaft geprägten Denken unserer Zeit.

Was uns bislang fehlte, ist ein für breitere Kreise bestimmtes, gut lesbares, aber zugleich wissenschaftlich fundiertes Buch über den »historischen Jesus«. Ein solches haben uns – jeweils in einer Taschenbuchausgabe – Wilhelm Bruners mit *Wie Jesus glauben lernte* (1988; Neuausgabe 1993)³⁶ und der evangelische Theologe Jürgen Moltmann mit *Wer ist Jesus für uns heute?* (1994)³⁷ geschenkt.

Eng mit der Jesusfrage verbunden ist die Frage nach der »Aussageabsicht der Hagiographen« (Vaticanum II³⁸) in den neutestamentlichen Schriften. Gerade im Bereich *Biblische Exegese* ist von protestantischen und katholischen Theologen des deutschen Sprachraums in den vergangenen Jahren und Jahrzehnten viel Hilfreiches und Weiterführendes erarbeitet worden, das weit über alles Hypothetische (das ja zunächst methodisch in jede wissenschaftliche Forschung gehört) hinausgeht.³⁹ Hier sei vor allem die inzwischen umfangreich gewordene Reihe *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, hg. von Anton Vögtle und Rudolf Schnackenburg⁴⁰, genannt; zuletzt erschien 1994 die lange erwartete Fortsetzung des Kommentars zum *Lukasevangelium* von Heinz Schürmann⁴¹.

Der Wert solcher Arbeiten ist in dem mit »Sorgfalt und Differenziertheit« (Ulrich Ruh⁴²) abgefaßten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (23. April 1993)⁴³ herausgestellt worden; daß der Umgang mit Schriftbelegen jedoch sowohl im »Katechismus der Katholischen Kirche« als auch in der päpstlichen Enzyklika »Veritatis Splendor« (beide 1993) weit hinter den Maßstäben zurückbleibt, die das Dokument der Bibelkommission aufstellt, zeigt, wie drin-

³⁵ Münster.

³⁶ Freiburg i. Br.

³⁷ Gütersloh.

³⁸ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (»Dei Verbum«) 12.

³⁹ Zur Geschichte der katholischen Bibelwissenschaft siehe: Jacob Kremer, *Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft. Überlegungen zu einem Grundanliegen der Konzilskonstitution über die Offenbarung*, in: *Stimmen der Zeit* 2/1993, 75-94.

⁴⁰ Freiburg-Basel-Wien.

⁴¹ *Das Lukasevangelium*, 2. Teil / Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51 – 11,54.

⁴² *Lehramt im Abseits?* (siehe Anm. 15), 327.

⁴³ Vgl. dazu: Ulrich Ruh, *Schriftauslegung: Klärungen der Bibelkommission*, in: *Herder-Korrespondenz* 1/1994, 10-12.

gend notwendig der Dialog zwischen Lehramt und Theologie inzwischen geworden ist.

Gleichsam als Fortsetzung und Ergänzung zu seinem o.g. Jesusbuch legt Joachim Gnilka in *Theologie des Neuen Testaments* (1994)⁴⁴ eine zusammenfassende Darstellung der vielfältigen theologischen Konzeptionen in den 27 Schriften des Neuen Testaments vor.

Exegetische Kommentare sind freilich fachwissenschaftlicher Art und für den heute ebenso dringend notwendigen interdisziplinären Dialog zwischen Geistes-, Natur- und Gesellschaftswissenschaften, ja selbst für die in der kirchlichen Verkündigung Stehenden nicht ohne weiteres »ergiebig«. Bedenkt man zudem, daß heute auch viele Christen »an der Basis« nach Büchern fragen, in denen sie für ihre persönliche Bibellektüre oder für Gebets- und Bibelkreise zeitgemäße Verstehenshilfen finden können, stellt sich die Frage nach allgemeinverständlichen und dennoch fachlich kompetenten Kommentarwerken. Diesem Anliegen versucht – neben vielen wertvollen Veröffentlichungen des Katholischen Bibelwerkes Stuttgart⁴⁵ – die für das Alte Testament von Josef G. Plöger und Josef Schreiner und für das Neue Testament von Joachim Gnilka und Rudolf Schnackenburg herausgegebene Reihe *Die Neue Echter Bibel* entgegenzukommen, die seit dem Frühjahr 1994 für die Schriften des Neuen Testaments vollständig vorliegt.⁴⁶ Zu wünschen wäre darüber hinaus eine Reihe wie die *Geistliche Schriftlesung*, die in den sechziger und siebziger Jahren bei Patmos (Düsseldorf) und Benno (Leipzig) herausgegeben wurde, in exegetischer wie auch »geistlicher« Hinsicht den heutigen Ansprüchen jedoch kaum noch genügen kann.

Zu den wichtigen und klärenden Veröffentlichungen der Bibelwissenschaftler gehören auch einige Arbeiten, die sachlich und kompetent zum Thema »Qumran« Stellung beziehen, so vor allem von Otto Betz und Rainer Riesner *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen* (1993)⁴⁷ sowie von Georg Molin *Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete* (1994)⁴⁸.

Daß die auf der Hl. Schrift fußende *Glaubenslehre der Kirche* für jede Zeit und Kultur neu durchdacht und interpretiert werden muß, gehört spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Kern des katholischen Traditionsverständnisses. Blickt man wiederum allein auf die Veröffentlichungen der letzten vier bis fünf Jahre, ist auch in dieser Hinsicht von deutschsprachigen Theologen viel Wertvolles erarbeitet worden, traditionsgeschichtlich-gründlich und im wachen Kontakt mit den »Zeichen der Zeit«. So liegt seit 1992 eine neue, zweibändige Gesamtdarstellung der katholischen Dogmatik vor, in der neun Fachvertreter der Systematischen

⁴⁴ Reihe: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband V, Freiburg-Basel-Wien.

⁴⁵ So etwa: Helmut Merklein, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*. Stuttgart 1994.

⁴⁶ Würzburg.

⁴⁷ Freiburg-Basel-Wien.

⁴⁸ Freiburg-Basel-Wien.

Theologie die Früchte des theologischen Forschens der vergangenen Jahre zusammengetragen haben. Dieses von Theodor Schneider herausgegebene *Handbuch der Dogmatik*⁴⁹ teilt die umfassende sachliche Zuverlässigkeit früherer Kompendien wie »Mysterium Salutis« (1965–76)⁵⁰ oder der aus dem Französischen übersetzten »Neue(n) Summe Theologie« (1988–90)⁵¹, geht aber in der spirituellen Ausrichtung wohlthuend über sachliche Wissenschaftlichkeit hinaus; hier soll, so der Herausgeber, »Glauben als Leben aus und in der Zuneigung Gottes«⁵² vermittelt werden.

Einer lange vernachlässigten Aufgabe stellt sich Alexandre Ganoczy in *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur* (1992)⁵³. Er konfrontiert die Frage nach Gott in der Geschichte der Theologie und der Mystik mit den heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen und seine Welt und stellt sich dem Dialog mit Physik und Biologie.

Im gegenwärtigen Leiden an der Kirche, das gerade in Deutschland, Österreich und der Schweiz vielen Christen zu schaffen macht, kann das Buch *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* von Medard Kehl (1992)⁵⁴ Klärung bringen; aller resignativen Verdrossenheit zum Trotz und zugleich ohne jede »hoftheologische« Rücksichtnahme entfaltet der Frankfurter Jesuit die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums und aktualisiert sie auf die heute brennenden Fragen hin.

Nach den biblischen Grundlagen des Kirchenverständnisses fragt Jürgen Roloff in *Die Kirche im Neuen Testament* (1993)⁵⁵. Wenn wir am »normativen Anspruch« der Urkirche festhalten, kommen wir, so der Autor, nicht umhin festzustellen, »daß im Neuen Testament eine Vielzahl von Vorstellungen von der Kirche nebeneinanderstehen«⁵⁶; diese Tatsache fordere uns heute angesichts der vielfältigen Erscheinungsformen kirchlicher Wirklichkeit zu einem »differenzierenden Verstehensprozeß«⁵⁷ heraus.

Dem Thema Kirche ist neben der Lehre von den »Letzten Dingen« auch der dritte Band der nun vollständig vorliegenden *Systematische(n) Theologie* von Wolfhart Pannenberg (1993)⁵⁸ gewidmet. Der evangelische Theologe stellt sich darin nicht nur den Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs, sondern macht selber Konsens- und Konvergenzangebote; er richtet aber auch kritische Rückfragen an das reformatorische wie ebenso an das katholische Kirchenverständnis.

Die Eschatologie ist Thema des Sammelbandes *Hoffnung über den Tod hinaus* (1990)⁵⁹; die deutschen Theologen Herbert Vorgrimler, Hans

⁴⁹ Düsseldorf.

⁵⁰ Hrsg. v. J. Feiner und M. Löhrer, 5 Bde., Einsiedeln 1965–76, Ergänzungsband 1981.

⁵¹ Hrsg. v. Peter Eicher, 3 Bde., Freiburg-Basel-Wien.

⁵² Im Vorwort, XXIII.

⁵³ Düsseldorf.

⁵⁴ Würzburg.

⁵⁵ Ergänzungsreihe zum NTD: Grundrisse zum Neuen Testament 10. Göttingen.

⁵⁶ Ebd. 310.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Göttingen, Bd. 1, 1988, Bd. 2, 1991.

⁵⁹ Theologische Berichte, Bd. 19, Zürich.

Kessler, Medard Kehl und ihre Schweizer Kollegen Kurt Koch und Hans Halter informieren darin über den derzeitigen Stand der theologischen Reflexion zum Thema Auferstehung und Vollendung der Schöpfung – ein klärendes Buch zur Frage nach dem »Danach« angesichts der verstärkten Konfrontation der christlichen Hoffnung auf das »ewige Leben« mit den Reinkarnationslehren im New Age.

Einem speziellen Thema der Eschatologie wendet sich Herbert Vorgrimler in seiner 472 Seiten starken *Geschichte der Hölle* (1993)⁶⁰ zu. Die reichhaltige, jedoch relativ knapp kommentierte Materialsammlung erschreckender Höllentexte reicht von der alttestamentlichen Apokalyptik bis hin zum »Weiterleben der Hölle« in der »Marienapokalyptik am Beispiel Fatima«, in der »katholischen Subkultur« und im heute besonders unter Jugendlichen wieder verstärkt auftretenden Satanismus⁶¹. Als Ergebnis seiner Untersuchung über die Höllenfrage in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts⁶² hält der Münsteraner Dogmatiker fest, man löse sich in »vorsichtigen Ansätzen« von dem durch Augustinus bestimmten Auffassungsmuster und bewege sich auf eine »Respektierung der unbegrenzten Möglichkeiten göttlicher Liebe«⁶³ zu. Daß eine systematisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Höllenthema eigentlich noch aussteht und zu den vordringlichen Aufgaben der Forschung gehören muß, wird durch dieses »dunkle« Buch erst so recht deutlich.

Auf nur reichlich 100 Seiten stellt schließlich Bernd Jochen Hilberath in *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen* (1990)⁶⁴ den Christen so vor das Geheimnis der Trinität, daß jenseits aller theologisch-spekulativen »Drei-gleich-eins-Mathematik« Gott selbst als »communio« erscheint und dabei die tiefsten Wurzeln der christlichen Spiritualität der Gemeinschaft, der Kirchlichkeit, der Geschwisterlichkeit und zugleich der Weltzugewandtheit freigelegt werden.

Aus dem Bereich der *Moraltheologie* sei vor allem auf die Arbeit *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie* von Hans Rotter (1993)⁶⁵ hingewiesen. Das Neue in diesem Buch, das den Grundansatz Hans Rotters aus seinen früheren Veröffentlichungen noch einmal zusammenfaßt, ist die differenzierte Phänomenologie der menschlichen Person; sittliches Handeln wird nicht allein von ethischen Normen, sondern zugleich vom Wesen des Menschen und vom zwischenmenschlichen Begegnungs- und Beziehungsgeschehen her begründet und dargestellt.

Im gleichen Geist, jedoch nicht nur theologisch argumentierend, sondern eher beim Selbstverständnis unserer Gesellschaft – wie es sich etwa im deutschen Grundgesetz ausdrückt – ansetzend (also unabhängig von einer spezifischen religiös-weltanschaulichen Überzeugung), wendet sich

⁶⁰ München.

⁶¹ Ebd. 401 ff (Kap. 23).

⁶² Ebd. 328–353 (Kap. 20).

⁶³ Ebd. 353.

⁶⁴ Mainz.

⁶⁵ Innsbruck.

Eberhard Schockenhoff in *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß* (1993)⁶⁶ Problemfeldern zu, die heute im Blickpunkt stehen: pränatale Diagnostik, Organtransplantation, Abtreibung, Sterbehilfe, Bevölkerungswachstum, Familienplanung, Tierversuche ...

Dem *Dialog des Christentums mit den Weltreligionen* werden heute immer wieder eigene Studien gewidmet. Neben den o.g. und weiteren Veröffentlichungen von Hans Küng und seinen Mitarbeitern⁶⁷ wäre hier die hervorragende Situationsanalyse der »religiösen Weltkarte« der Gegenwart von Hans Waldenfels, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (1994)⁶⁸ zu nennen. Auch die schon 1977 erschienene, 1993 neu aufgelegte – weil heute erst so recht aktuelle – religions- und kulturgeschichtlich argumentierende Arbeit von Bernhard Welte (gest. 1983) mit dem Titel: *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*⁶⁹ muß hier erwähnt werden. Beide Bücher sind Ausdruck des Bemühens um Verständnis und Toleranz, aber auch des Ringens um die christliche Identität inmitten der vielfältigen Welt der Religionen.

Einen Meilenstein im jüdisch-christlichen Dialog setzt Clemens Thoma mit seinem Werk *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung* (1994)⁷⁰. Hier hat sich ein christlicher Theologe in das Selbstverständnis des religiösen Judentums eingefühlt; mit Berufung auf Paulus zeigt er, daß in dem Juden und Christen gemeinsamen »Messiasprojekt« die Basis für einen fruchtbaren Dialog zwischen beiden Religionen zu suchen ist. Das von Thoma und dem jüdischen Gelehrten Jakob J. Petuchowski (gest. 1991) gemeinsam erarbeitete *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe-Klärungen-Perspektiven* (1989; Neuauflage 1994)⁷¹ wird für diesen Dialog unentbehrlich sein.

Wer zu Fragen der *Religions- und Pastoralpsychologie*, etwa zu den Themen »ekkesiogene Neurosen«, »Skrupel-Syndrom«, »Besessenheit«, »Glossolie«, »mystische Ekstase« u.a. fundierte Auskunft sucht, findet sie in dem von Edgar Schmitz herausgegebenen Band *Religionspsychologie* (1992)⁷²; die einzelnen Kapitel sind von dreizehn ausgewiesenen Fachleuten aus dem gesamten deutschen Sprachraum sowie aus Holland und Belgien erarbeitet worden – allein schon deshalb ist dieses Werk bisher konkurrenzlos.

⁶⁶ Mainz.

⁶⁷ Z. B.: Hans Küng / Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*. München-Zürich 1993; dies. (Hrsg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. München-Zürich 1993.

⁶⁸ Freiburg-Basel-Wien.

⁶⁹ Mainz.

⁷⁰ Augsburg.

⁷¹ Freiburg-Basel-Wien.

⁷² Göttingen.

Eigens angesprochen sein soll in diesem gewiß ergänzungsbedürftigen Literaturspiegel die *Geistliche Theologie*. Der Sache nach natürlich von den urchristlichen Autoren an praktiziert, hat die »Theologia Spiritualis« im akademischen Lehrbetrieb des Theologiestudiums auf gesamtkirchlicher Ebene erst seit 1919 – und von da ab nur mühsam – ihren Platz erhalten.⁷³ Daher sind in der Frage nach der *Orthopraxie* des Glaubens, nach dem rechten Glaubensvollzug im religiösen Leben der Christen also, noch viele »Altlasten« aufzuarbeiten. Auffassungen und Verhaltensweisen, die auf der Ebene der Lehre, der Orthodoxie des Glaubens, längst – zum großen Teil bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten – auf Konzilien und durch päpstliche Lehrentscheidungen als Häresien verurteilt wurden, sind in der praktischen Frömmigkeit und in der seelsorglichen Hinführung zum religiösen Leben bis heute verbreitet. Gerade angesichts des auch in unserem Sprachraum grassierenden Neo-Pietismus, der sich hartnäckig haltenden pelagianischen »Leistungsfrömmigkeit«, der längst noch nicht überwundenen Dualismen, aber auch der in den letzten Jahren sich ausbreitenden New-Age-Welle sind klärende Reflexionen, orientiert an Evangelium und spiritueller Tradition des Christentums, von hoher Dringlichkeit. Da es (auch) im deutschsprachigen Raum nach wie vor an »Spezialisten« für diesen Bereich mangelt, bleibt die theologische Aufarbeitung aufs Ganze gesehen weit hinter dem zurück, was den Gemeinden, geistlichen Gemeinschaften und Seelsorgern diesbezüglich not täte.

Von den relativ wenigen theologischen Arbeiten zu diesem Fragenkomplex (»geistliche Literatur«, engagiert geschrieben, aber zum großen Teil zu wenig abgedeckt durch den reflektierten Erfahrungsschatz der spirituellen Tradition, gibt es in Menge) müssen hier sicherlich die Veröffentlichungen des Jesuiten Josef Sudbrack genannt werden⁷⁴; aus den neueren Arbeiten sei auf seine Bücher *Mystische Spuren. Auf der Suche nach der christlichen Lebensgestalt* (1990)⁷⁵, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung* (31992) und *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?* (1994)⁷⁶ hingewiesen.

Zu einer Neubesinnung auf das Berufungs- und Selbstverständnis kontemplativer Gemeinschaften könnte die Habilitationsschrift des Bonner Dogmatikers Karl-Heinz Menke mit dem Titel *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (1991)⁷⁷ anregen. Menke stellt dem juristischen Stellvertretungsbegriff (vor Gott stehen *anstelle* des anderen) den theologischen, im Christusgeschehen gründenden Stellvertretungsgedanken gegenüber, wonach der Christ durch ein

⁷³ Zur Geschichte und Aktualität der Geistlichen Theologie vgl. Reinhard Körner, »Geistliche Theologie« – wie und warum?, in: Wilhelm Ernst / Konrad Feiereis (Hrsg.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart*. Leipzig 1992, 357–366.

⁷⁴ Ausführliche Bibliographie der Veröffentlichungen Josef Sudbracks in: Paul Imhof (Hrsg.), *Gottes Nähe. Religiöse Erfahrung in Mystik und Offenbarung* (Festschrift für Josef Sudbrack zum 65. Geburtstag). Würzburg 1990.

⁷⁵ Würzburg.

⁷⁶ Beide: Mainz u. Stuttgart, Reihe: Unterscheidung.

⁷⁷ Einsiedeln-Freiburg.

gerade *nicht* verzwecktes Stehen vor Gott an seinem Platz die »communio« des Reiches Gottes verwirklicht und erst dadurch auch dem anderen ein Stehen vor Gott an dessen Platz zugestehen kann.

Abgesehen von einigen Dissertationen, die – gewissermaßen als »Vorarbeit« zu einer Theologie des geistlichen Lebens – wohl eher von spezifisch-fachwissenschaftlichem Interesse sind, gehören zu den nennenswerten Editionen sicherlich auch der dreibändige *Grundkurs Ignatianischer Spiritualität* von Paul Imhof (1992)⁷⁸, der von Ulrich Dobhan und Reinhard Körner zusammengestellte Band *Johannes vom Kreuz – Lehrer des »Neuen Denkens«*. *Sanjuanistik im deutschen Sprachraum* (1991)⁷⁹ sowie das für die Praxis sehr hilfreiche, von Christian Schütz herausgegebene Nachschlagewerk *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (1992)⁸⁰.

3. Die geschichtliche Dringlichkeit der mystischen Dimension

Alles in allem: Wer heute zu theologischer Literatur greift, kann in der Tat vielen Autoren, gerade auch des deutschen Sprachraums, begegnen, die sich den Herausforderungen der Zeit stellen. Ihre Offenheit für die Fragen der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft, ihre wissenschaftliche Redlichkeit und fachliche Kompetenz sind in der gegenwärtigen, in vielfacher Hinsicht nicht unbegründeten »Kirchenverdrossenheit« ein Zeichen, das Hoffnung wecken und Mut machen kann. Und doch ist nicht zu übersehen, daß die Glaubensreflexion des Christentums heute mehr denn je an ihre Grenzen stößt. Theologen wie Sebastian Painadath (Indien), Gustavo Gutiérrez (Peru) und Carlo Carozzo (Italien) haben erst jüngst in der Internationalen Zeitschrift für Theologie CONCILIUM (August 1994)⁸¹ unter dem Leitthema »Die Mystik und die Krise der religiösen Institutionen« darauf aufmerksam gemacht. Im Vorwort des Redaktionskomitees heißt es: »... wir lehren tote Wahrheiten; wir klammern uns an die reine Objektivität des Diskurses und interessieren uns dabei gar wenig für das Geschick des einzelnen; wir haben vor allem das Gemeininteresse im Auge. Auf diese Weise entfremdet man den Menschen seinem Gott, macht ihn zum Sklaven. Das ist es, was die kirchliche Institution in die Krise stürzt.«⁸²

In der Theologie zeigt sich dieser Sachverhalt exemplarisch vor allem in dem Bereich, der immer schon das Zentrum theologischen Bemühens war und es auch in Zukunft wird bleiben müssen: in der Christologie, im Nachdenken über Jesus von Nazareth, seine Person, sein Leben und seine Botschaft. Die Bibelwissenschaft und mit ihr verbunden die »Leben-Jesu-Forschung« haben uns gelehrt, daß wir – ohne die theologische Tradition der Kirche beiseite zu lassen – zum Ursprung, zum »historischen Jesus«

⁷⁸ St. Ottilien.

⁷⁹ Würzburg.

⁸⁰ Freiburg-Basel-Wien.

⁸¹ Heft 4/1994.

⁸² Christian Duquoc / Gustavo Gutiérrez in der Einleitung, ebd. 293.

selbst und zu seiner »ureigenen« Verkündigung zurückkehren müssen, soll der christliche Glaube nicht zur Ideologie und zum Moralismus verkommen. Doch mögen sich die äußeren Ereignisse im Lebensweg Jesu noch so gut »rekonstruieren«, die Worte und Taten Jesu noch so trefflich – abgehoben von der urchristlichen »Gemeindetheologie« – in ihrer ursprünglichen Aussageabsicht verstehen lassen: sie können nur allzu leicht zum Ausgangspunkt einer zwar erneuerten und gereinigten, aber letztlich doch wieder ideologischen und moralistischen Theologie und Verkündigung werden.⁸³

Was der Theologie – und der Christologie im besonderen – heute mit geradezu geschichtlicher Dringlichkeit not tut, ist der Blick auf die *mystische Dimension des christlichen Glaubens*. Nicht nur die »ureigenen Worte und Taten« Jesu sind in die Gegenwart herüberzuholen, sondern *die innere Lebensform selbst*, die Jesus mit seinem Gott lebte, *die Erfahrung*, die er darin als »wahrer Mensch« mit der verborgenen Gegenwart Gottes machte. Wir haben nicht nur durch die Lehre der Kirche und durch die Evangelien der ersten Christengenerationen hindurch nach dem Evangelium Jesu zu fragen (wie schwer tun sich schon damit viele Gläubige und viele »Hirten« der Kirche, darunter auch so manche Theologen!), sondern müssen noch einmal durch die von Jesus gelebte und verkündete Botschaft hindurchschauen und die Wirklichkeit suchen, die in ihm – inmitten der Menschheitsgeschichte, »als die Zeit erfüllt war« (Gal 4,4) – hervorbrach und die er dann meinte, wenn er von Gott als dem »Abba« und (in *seinem* Verständnis dieses Begriffes) vom »Reich Gottes« sprach. Denn die christliche Art, Mensch zu sein, gründet letztlich nicht in einer äußerlich bindenden Lehre – in diesem Sinne auch nicht in der »Lehre« Jesu; sie hat ihren tiefsten Grund in der Begegnung mit der zwar verborgenen, aber gegenwärtigen (entgegenwartenden) Wirklichkeit Gottes, wie sie sich in dem Mensch gewordenen »Christus Gottes« (Lk 23,35) *als Möglichkeit für alle Menschen* letztgültig offenbart hat.

Diese Art und Weise, Jesus und seine Botschaft zu verstehen und nachzuvollziehen, ist nicht neu. Sie findet sich bei den christlichen Mystikern aller Jahrhunderte, sie macht geradezu die innerste Substanz der christlichen Mystik aus. Alle Theologie, so betont Johannes vom Kreuz (1542-1591), der Kirchenlehrer unter den mystischen Denkern, muß Hinführung zur »mystischen Theologie« sein, zu einer »Theologie«, die der lebendige »Gott selber lehrt«⁸⁴, will sie *ur-sprünglich* sein und Gott und dem Menschen gerecht werden. Karl Rahner hat in diesem Sinne wiederholt von der Theologie als *Mystagogie* gesprochen, d. h. als einer *Hinführung* zur Begegnung mit der Wirklichkeit, die wir meinen, wenn wir mit Jesus »Gott« sagen.⁸⁵

⁸³ Peter Hünemann hat dies im letzten Kapitel seiner o.g. Christologie mit Hilfe des kantianischen Begriffs »Ontotheologie« sehr deutlich aufgezeigt; vgl. a.a.O. 342-401.

⁸⁴ Vgl. 2 N (Dunkle Nacht) 5,1.

⁸⁵ Vgl. dazu Siegfried Hübner, Gott – »das letzte Wort vor dem Verstummen«, Rede von Gott als Mystagogie in der Theologie Karl Rahners, in: Georg Friemel (Hrsg.), Von Gott sprechen. Leipzig 1991, 133-171.

Nicht der Mensch, der Worte glaubt, sondern der Mensch, der in dem Mensch gewordenen Wort die Tür (vgl. Joh 1,1-14 u. 10,9) zur *eigenen* Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes findet – der »*andere Christus*« also –, muß das Ziel aller Theologie und aller Verkündigung sein.

Diese mystische Dimension des Glaubens und die mystagogische Hinführung zu ihr, so scheint mir, wird in der gegenwärtigen Theologie – nicht nur des deutschen Sprachraums – noch nicht klar genug gesehen. Noch sind es einzelne unter den Theologen, die dafür sensibel geworden sind und ihre Stimme erheben. Sie kommt in den meisten der o.g. Veröffentlichungen ebenso zu kurz wie etwa in der gegenwärtigen »Tradierungskrise« der Religionspädagogik⁸⁶.

Nicht auf der Ebene der Lehre(n), auch nicht auf der Ebene ethischer Fragestellungen, sondern letztlich auf der Grundlage *persönlicher Erfahrung* des Menschen *mit seinem »Selbst« und seinem »Gott«*, orientiert an Jesus Christus und in Gemeinschaft mit ihm, können religiöse Veräußerlichung, moralischer Liberalismus und Sinnkrise überwunden und der Weg aus Intoleranz, Abgrenzung und Ausnutzung zum globalen Miteinander der Kirchen und der Teilkirchen, der Religionen und der Kulturen gegangen werden. Die mystische Tradition des Christentums (wie auch die der Weltreligionen!) hält für die theologische Reflexion über diese Dimension, die die Menschheitsfamilie verbindet – weil sie zum Wesen des Menschen gehört –, einen großen Erfahrungsschatz bereit; er muß nur gehoben und ans Licht gefördert werden. – Der Jude Martin Buber hat das, worum es (auch der christlichen) Theologie heute gehen muß, in die Worte gekleidet: »Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus ...«⁸⁷

Eine solche Herausforderung – sie ist meines Erachtens im Blick auf die Zukunft der Kirche und der Menschheitsfamilie in dieser geschichtlichen Stunde die dringlichste – richtet sich freilich nicht an »die Theologie«, sondern an den Theologen selbst. Niemand wird zu einer Wirklichkeit hinführen können, die er selber nicht kennt, und von einer Erfahrung sprechen können, die er selber nicht gemacht hat.

Bemerkenswert scheint mir in diesem Zusammenhang die Tatsache zu sein, daß – wohl nicht nur im deutschen Sprachraum – zwar theologisch vieles »gedacht« und philosophisch und psychologisch viel über das »Denken« reflektiert wird, der »Denker« aber und die ontologische Verfaßtheit des »Denkenden« selbst bisher zu wenig oder gar nicht Gegenstand der theologischen Reflexion geworden sind. Auch hier gäbe es vom »doctor mysticus« unter den Theologen der Geschichte Entscheidendes zu lernen: Für Johannes vom Kreuz ist nicht nur die persönlich gelebte Gottesbeziehung (sprich: Mystik) Voraussetzung der rationalen Glau-

⁸⁶ Vgl. Martina Blasberg-Kuhnke, Nachdenken über religiöse Erziehung. Was tut sich gegenwärtig in der Religionspädagogik?, in: Herder-Korrespondenz 5/1994 (252-257) 253.

⁸⁷ Zt. n. Lorenz Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers, in: Heinrich Fries (Hrsg.), Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 4, München 1970, 60.

bensreflexion; wie sonst wohl nur noch Jacob Böhme und Sören Kierkegaard hat er die unheilvollen Auswirkungen psychologisch-religiöser Fixierungen auf das Ergebnis des theologischen Denkens entlarvt! Solange der Gedanke nicht an die *Wirklichkeit* Gottes – also lediglich an die *Theologie*, nicht aber an den *Theos* selber – gebunden ist, ist er an das Nicht-Letzte gebunden. Das Nicht-Letzte aber versklavt und führt hin zum Sklavendasein.

Die Theologie wird in Zukunft daran gemessen werden, ob und inwieweit sie den Weg in die von Jesus vorgelebten Möglichkeiten des Menschseins weisen kann.

Edith Steins Werk »Endliches und ewiges Sein«

Eine Dokumentation

Maria Amata Neyer

In biographischen Abhandlungen über Edith Stein oder in Literaturhinweisen werden gewöhnlich die philosophische Studie »Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins«¹ und die »Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce«² als ihre Hauptwerke genannt. Ihr selbst ist wahrscheinlich die erstgenannte die wichtigste aller ihrer Arbeiten gewesen.³ Der vorliegende Aufsatz wird die Entstehungsgeschichte des Buches – seiner Niederschrift und seines Druckes – nachzuzichnen versuchen. Er beschäftigt sich nicht mit der Entwicklung der Gedankengänge, die in diesem Werk zusammenfließen und ihm den Inhalt gaben; vielmehr dokumentiert er ein Stück Biographie Edith Steins. Zugleich gibt er einen Einblick in zeit- und ordensgeschichtliche und einige drucktechnische Einzelheiten, die heute, nach 60 Jahren, nicht ohne Reiz sind.

Als Edith Stein am 14. Oktober 1933 in den Kölner Karmel eintrat, hatte sie nicht die Absicht zu weiterer wissenschaftlicher Betätigung. Dr. Raphael Walzer OSB, Erzabt der Beuroner Benediktinerabtei, der Edith Stein sehr gut kannte, schreibt darüber:

»Ob man ihr wissenschaftliche Tätigkeit fernerhin noch erlauben, solche gar fördern oder im Gehorsam auferlegen würde, über diese und ähnliche Fragen machte sie sich kein Kopferbrechen und suchte sie sich in keiner Weise zu vergewissern.«

Der Erzabt betont in demselben Schreiben:

»Ausdrücklich kann ich dazu versichern, daß Edith keineswegs aus aszetischem Rigorismus ... (den Karmel) ... bevorzugt hat, um sich sozusagen an menschlich gesprochen schwierigen Lebensbedingungen abzutöten, eine Idee, die man versucht sein könnte, bei ihr zu vermuten.«⁴

Während ihres Kanonischen Noviziates schrieb Edith Stein an eine Konvertitin:

¹ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. 3. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1986 (Edith Steins Werke, Bd. II).

² Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*. 3. Aufl., Drueten und Freiburg-Basel-Wien 1983 (Edith Steins Werke, Bd. I).

³ Ich schließe das aus den vielen Bemerkungen in ihren Briefen. Allerdings ist zu bedenken, daß Edith Stein, vom Verkehr mit Außenstehenden schon weitgehend abgeschnitten, bis in die letzten Lebenstage an der »Kreuzeswissenschaft« gearbeitet hat, so daß ihr kaum Gelegenheit blieb, sich über diese Studie zu äußern. Immerhin hat sie noch vom Lager Westerbork aus ihre Priorin im Karmel Echt gebeten, sich um das Manuskript zu kümmern, das zum Abschreiben außer Haus gegeben worden war.

⁴ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, GI/W. Raphael (Josef) Walzer: geb. am 27.3.1888 in Ravensburg; Profeß in Beuron 1907, Priesterweihe 1913, Abtweihe 1918; erste Begegnung mit Edith Stein 1928; 1935 Flucht aus Beuron über Frankreich nach Algerien; gest. am 19.7.1966 in der Abtei Neuburg bei Heidelberg, beigesetzt in der Äbtgruft der Erzabtei Beuron.

»Wenn Sie in einen Orden eintreten wollten, müßten Sie jeden Wunsch über die Art der Beschäftigung aufgeben und es im hl. Gehorsam ganz Ihren Vorgesetzten überlassen, wie Ihre Gaben und Kenntnisse verwertet würden. Die Tagesordnung des Karmel läßt sehr wenig Raum für wissenschaftliche Arbeit. Daß mir schon im Noviziat die Möglichkeit gegeben wird, ist eine Ausnahme.«⁵

Und wenig später an den Dominikanerprovinzial Dr. Laurentius Siemer⁶, einen namhaften Thomas-Forscher, der ihr mangelnde Kenntnis der thomistischen Scholastik vorgeworfen hatte:

»Ich wäre sehr froh, wenn ich nichts mehr zu schreiben bräuchte. Solange aber meine Vorgesetzten der Ansicht sind, daß ich durch meine Kenntnisse auf diesem Wege andern nützen könne und solle, muß ich es auf mich nehmen, daß die mir bekannten Mängel auch für andere sichtbar werden.«⁷

Wir halten vorläufig fest: Beide Briefe stammen aus der Zeit von Edith Steins Kanonischem Noviziat. Dieses Noviziatsjahr hatte sie am 15. April 1935 begonnen. Die Zeremonien der Einkleidung hatte Theodor Rauch⁸ (Regensburg), der Provinzial der Unbeschuhten Karmeliten, vorgenommen; er benutzte seinen Aufenthalt in Köln, um anschließend Visitation zu halten. Nach der Edith-Stein-Biographie von Teresia Renata Posselt OCD⁹ entsteht der Eindruck, als habe P. Theodor schon bei dieser Visitation der Novizin den förmlichen Auftrag zur Erstellung ihres großen philosophischen Werkes gegeben. Das ist unzutreffend. Nach der Einkleidung bestätigte der Provinzial lediglich, daß Edith Stein – wie ihr schon als Postulantin erlaubt worden war – bei Gelegenheit schriftstellerisch arbeiten könne (evtl. hat er dies der Priorin und Novizenmeisterin gar angeraten) – »kleine Arbeiten, rein religiöse oder Buchbesprechungen« nennt sie es.¹⁰

Noch heute ist es nach kirchlichem Recht nicht gestattet, Novizen bzw. Novizinnen im ersten Jahr ihrer Ausbildung, dem Kanonischen Noviziat, mit wissenschaftlichen Arbeiten zu betrauen¹¹; vielmehr hat dieses erste Jahr die spirituelle Formung der Ordensanfänger zum Ziel. Auch Edith Stein kannte zweifellos die Vorschrift, die im damals gültigen Büchlein der

⁵ Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934–1942. Druten und Freiburg-Basel-Wien 1977 (Edith Steins Werke, Bd. IX) Nr. 181.

⁶ Laurentius M. (Joseph) Siemer: geb. am 8.3.1888 in Elisabethfehn/Oldenburg; Eintritt in den Orden der Predigerbrüder 1908, Priesterweihe 1914, Leiter des Ordensgymnasiums in Vechta, 1932–1946 Provinzial; 1944 Haft, Todesurteil, Flucht; reiche wissenschaftliche und publizistische Tätigkeit (Walberberg, St. Andreas in Köln); gest. am 21.10.1956 in Köln.

⁷ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 184.

⁸ Theodor (Georg) Rauch (a Scto. Francisco OCD): geb. am 22.8.1890 in Alteglofsheim; Prof. 1911, Priesterweihe 1920; Provinzial der Bayerischen Karmelitenprovinz 1933–1936; über Jahrzehnte Prior oder Subprior; gest. am 25.9.1972 in Regensburg.

⁹ Teresia (Resi) Renata Posselt (de Spiritu Scto. OCD): geb. am 28.4.1891 in Neuß; 29.9.1920 Prof. im Karmel zu Köln, dort achtmal zur Priorin gewählt; Wiederaufbau des alten Karmel Vor den Siebenburgen; gest. am 23.1.1961 in Köln. – Durch Sr. T. Renatas Buch »Edith Stein – ein Lebensbild« (7. Aufl., Nürnberg 1954) wurde die später Seliggesprochene weltbekannt.

¹⁰ Edith Stein, Briefe an Roman Ingarden. Freiburg-Basel-Wien 1991 (Edith Steins Werke, Bd. XIV) Nr. 160.

¹¹ Can. 653 § 5.

»Regel und Satzungen der Unbeschuheten Nonnen des Ordens der allerseiligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel« (1926 dem Kirchenrecht Benedikts XV. angepaßt) lautete: »Die Novizinnen sollen sich nicht geflissentlich dem Studium der Wissenschaft oder Kunst widmen.«¹²

Edith Steins Brief an jene Konvertitin¹³ beweist, daß man ihr gegenüber nicht kleinlich auf dem Buchstaben des Gesetzes beharrte. Es kann den Vorgesetzten nicht verborgen geblieben sein, daß Edith Stein – im Karmel freilich ein Neuling – im geistlichen Leben längst eine Fortgeschrittene war. Auch das Gefühl der Verantwortung gegenüber den ungewöhnlichen Gaben dieser Novizin wird sie zur Großzügigkeit bewogen haben. Schon als Postulantin, sechs Wochen nach ihrem Eintritt in den Orden, schreibt Edith Stein zur Beruhigung ihres Freundes Roman Ingarden¹⁴:

»Ich denke, daß das Verständnis für philosophische Fragen mir nicht gänzlich abhanden kommen wird. Das Wesentlichste sind sie mir ja seit vielen Jahren nicht mehr gewesen. Übrigens habe ich die Erlaubnis, die Stunden, die uns für private Arbeit zur Verfügung stehen, zur Fortführung meiner alten Arbeiten zu verwenden. Ich habe in den letzten Wochen sogar ein bißchen Duns Skotus studieren können, wozu ich bisher nie Zeit fand, obwohl ich längst weiß, was für Schätze bei ihm zu finden sind.«¹⁵

Für eine solche Betätigung in der Freizeit bedurfte es allenfalls der Zustimmung der Priorin. Das war damals Mutter Josepha Wery¹⁶, eine gütige und einfühlsame Frau. Als Edith Stein vor ihrer letzten Reise nach Breslau vier Wochen als Gast im Pfortenhaus des Karmel lebte, hatte sich eine herzliche Beziehung zwischen den beiden Frauen hergestellt. Edith Stein sagt darüber:

»Alle auftauchenden Fragen legte ich Mutter Josepha vor; ihre Entscheidung war immer so, wie ich sie auch von mir aus getroffen hätte. Diese innere Übereinstimmung machte mich sehr froh.«¹⁷

Die auftauchenden Fragen bezogen sich auf den bevorstehenden Eintritt. Edith Stein erbat und erhielt z.B. damals die Erlaubnis, auch vom Karmel aus ihrer Mutter in Breslau wöchentlich schreiben zu dürfen, wie Auguste Stein¹⁸ es seit Edith Steins Studienjahren gewohnt war. Es ist nahelie-

¹² Regel und Satzungen der unbeschuheten Nonnen des Ordens der allerseiligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel. Würzburg 1928. Kap. 26, § 6, Nr. 244.

¹³ Dr. rer. pol. Ruth Kantorowicz: geb. am 7.1.1901 in Hamburg; 1926 Promotion in Berlin; 1934 Konversion vom Judentum zur katholischen Kirche; 1935 Übersiedlung nach Köln, 1936 in die Niederlande. Dort am 2.8.1942 Verhaftung. Zusammen mit Edith Stein am 9.8.1942 Tod in Auschwitz-Birkenau.

¹⁴ Roman Ingarden, Philosoph, Husserl-Schüler: geb. am 5.2.1893 in Krakau, Professor für Philosophie an mehreren polnischen Universitäten; gest. am 14.6.1970 in Krakau; mehr als 160 Briefe Edith Steins an ihn sind veröffentlicht in Edith Steins Werke, Bd. XIV.

¹⁵ Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 158.

¹⁶ Josepha (Elisabeth) Wery (a Ss. Sacramento OCD): geb. am 16.7.1876 in Brühl; Profefß 1899 in Köln; mehrmals Priorin, Novizenmeisterin; gest. am 8.10.1959 in Köln.

¹⁷ Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 34.

¹⁸ Auguste Stein geb. Courant: geb. am 4.10.1849 in Lublinitz/Oberschlesien; vermählt mit dem Holzkaufmann Siegfried Stein (1.1.1843 – 10.7.1893) am 2.8.1871; 1890 Umzug von Gleiwitz nach Breslau; dort wurde als Jüngstes der elf Kinder Edith Stein am 12.10.1891 geboren. Vier von Auguste Steins Kindern erreichten nicht das Erwachsenenalter; vier

gend, daß die Kandidatin auch um schriftliche Weiterführung sonstiger Verbindungen gebeten hat. Denn auch folgende Briefstelle (von Anfang 1934) weist auf großzügiges Entgegenkommen der Priorin hin:

»Wenn Sie bisher noch keinen Gruß aus dem Karmel erhalten haben und wenn ich Ihnen auch zu Weihnachten kein sichtbares Zeichen schicken konnte, so müssen Sie nicht denken, daß ich keine Erlaubnis zum Schreiben erhalten hätte. Ich habe vielmehr weitgehende Freiheit, meine alten Verbindungen aufrecht zu erhalten. Aber die Tagesordnung nötigt von selbst dazu, sich auf das jeweils Dringlichste zu beschränken.«¹⁹

Daß sich P. Theodor während der erwähnten Visitation bei Edith Stein über ihre früheren Tätigkeiten und ihre jetzige klösterliche Beschäftigung erkundigte, ist sicher.²⁰ Der Provinzial hatte Edith Stein vorher nicht persönlich gekannt. Nun überzeugte er sich unschwer, daß diese Novizin niemals Forderungen gestellt hätte, die in den Rahmen des selbstgewählten Lebens nicht paßten. Er sah aber auch die Gefahr, daß ungewöhnliche Talente verlorengehen könnten; daher wünschte er, daß man Edith Stein entsprechend ihren Gaben und ihrer Ausbildung arbeiten lasse, soweit es im Noviziat möglich war. So schreibt Edith Stein drei Wochen nach ihrer Einkleidung wiederum an Ingarden:

»Wenn ich die unabsehbare Menge meiner Dankesbriefe erledigt habe, soll ich wieder an die Arbeit gehen und die verschiedenen Fragmente, die ich hierher mitbrachte, eins nach dem andern zu Ende führen. Deus providebit.«²¹

Da wir recht gut darüber unterrichtet sind, was Edith Stein im Karmel an Schriftlichem gearbeitet hat, läßt sich feststellen: Von den mitgebrachten Fragmenten wurde keines während des ersten Noviziatsjahres in Angriff genommen, viel weniger zu Ende geführt. Sie fand in diesem Jahr zu solchen Arbeiten einfach keine Zeit. Der Zusatz »Deus providebit« könnte andeuten, daß Edith Stein selbst diese Angelegenheit als schwierig empfand.

»Ich schreibe seit vier Wochen Dankbriefe«, seufzt sie eine Woche später in einem Brief an Fritz Kaufmann²², »und bin noch lange nicht am Ende.«²³

Bei mehrstündigem Chorgebet und zwei Stunden Meditation ist es ja offensichtlich, wie wenig Zeit die Tagesordnung des Karmel für solche Arbeiten läßt und daß der Gedankengang immer wieder unterbrochen werden muß.

weitere kamen in Theresienstadt und Auschwitz um. Ediths Mutter starb am 14.9.1936 in Breslau.

¹⁹ Teresia Renata Posselt, Edith Stein – ein Lebensbild. 7.Aufl., Nürnberg 1954, 156.

²⁰ Ebd. 170.

²¹ Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 159.

²² Fritz Kaufmann, Philosoph, Husserl-Schüler; geb. am 3.7.1891 in Leipzig; 1925 Habilitation in Freiburg; 1933 Emigration in die USA, dort tätig an mehreren Universitäten, bes. in Buffalo; später Übersiedlung nach Zürich; gest. am 9.8.1959 in Zürich.

²³ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 174.

»Ich hätte gern schon eher geschrieben«, heißt es wiederum in einem ihrer Briefe, »war aber überhäuft mit eiligen literarischen Arbeiten.«²⁴

Zu solchen Arbeiten – meist Hilfsarbeiten – wurde sie bald immer häufiger herangezogen. Sr. Maria Angela Schwalge²⁵ suchte immer wieder ihren Rat für viele Übersetzungen aus dem Französischen. Die Novizenmeisterin ließ sie an der Entstehung ihres Buches »Die siebenfache Gabe«²⁶ teilnehmen:

»Ich habe jede einzelne Gabe gleich nach der Geburt kennengelernt«, schreibt Edith Stein.²⁷

Nach all dem Gesagten mag man sich wundern, bei Edith Stein etwa acht Monate nach ihrer Einkleidung in einem an ihre Freundin Hedwig Conrad-Martius²⁸ gerichteten Brief folgendes zu lesen:

»Ich bin sehr dankbar, daß Sie sich mit »Akt und Potenz«²⁹ beschäftigen ... Mutter Subpriorin³⁰ wünscht nämlich sehr, daß ich diese Arbeit noch druckfertig mache. Vorläufig habe ich noch einiges andere zu tun, ehe ich daran gehen kann. Aber wenn es einmal so weit wäre, dann möchte ich sehr gern von Ihnen hören, ob Sie die Arbeit überhaupt für wert halten, veröffentlicht zu werden und soviel Zeit darauf zu verwenden, wie die Umarbeitung noch fordern würde. Ich habe selbst noch in Münster ein ganzes Blatt mit Stellen vermerkt, die ich revisionsbedürftig finde.«³¹

Noch mehr wundert sich, wer »Mutter Subpriorin« persönlich gekannt hat. Es ist schwer vorstellbar, daß sie von sich aus eine derartige – nun doch eindeutig wissenschaftliche – Arbeit für eine Novizin befürwortet hätte. Sie war es gewesen, die schon bei der ersten Begegnung mit Edith Stein im Sprechzimmer des Karmel (am 21. Mai 1933) meinte, die Kandidatin darauf hinweisen zu sollen, »daß sie mit einer Fortsetzung ihrer wissenschaftlichen Arbeit im Karmel nicht rechnen könne.« Edith Stein hatte darauf geantwortet:

²⁴ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, CV 10. Postkarte vom 10.1.1935 an Margarethe Schweitzer geb. Günther: geb. am 29.8.1904 in Hamm; Studien in Münster und in England; 1933 Promotion z. Dr. phil.; Heirat mit Dr. Herm. Schweitzer; gest. am 19.2.1988 in Brombachtal/Odenwald.

²⁵ Maria Angela (Martha) Schwalge (ab Infante Jesu OCD): geb. am 15.7.1880 in Kall/Eifel; mit 19 Jahren eingetreten in den Karmel zu Namur/Belgien; 1914 Übersiedlung nach Köln; dort gestorben am 5.10.1952.

²⁶ Teresia Renata Posselt, Die siebenfache Gabe. Freiburg 1936.

²⁷ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 223.

²⁸ Hedwig Martius: geb. am 27.2.1888 in Berlin, Husserl-Schülerin, 1912 Heirat mit dem Philosophen Theodor Conrad; ihr Haus in Bergzabern, wo beide ein Obstgut bewirtschafteten, wurde zu einem Treffpunkt der jungen Phänomenologen. Später war H. Conrad-Martius Professorin in München; gest. am 15.2.1966 in Starnberg. Edith Stein war mit ihr seit 1920 eng befreundet.

²⁹ Edith Stein meint ihr aus Münster mitgebrachtes Manuskript, das den Titel trug »Potenz und Akt«; gewöhnlich benutzt sie jedoch die umgekehrte Wortfolge »Akt und Potenz«. Es waren mehr als 400 maschinenschriftliche Seiten.

³⁰ Sr. Teresia Renata Posselt war im Dezember 1932 im Kölner Karmel zur Subpriorin gewählt worden; sie war damit aus dem Karmel Kordel zurückgerufen worden, in dem sie seit 1924 zur Aushilfe geweiht hatte.

³¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 189.

»Nicht die menschliche Tätigkeit kann uns helfen, sondern das Leiden Christi. Daran Anteil zu haben, ist mein Verlangen.«³²

Sr. T. Renata konnte sich in ihrer Ansicht durch Teresa von Avila selbst bestätigt finden. Von dieser großen Ordens- und Kirchenlehrerin stammt der folgende Passus aus dem Satzungsbüchlein:

»Es soll gewissenhaft darauf geachtet werden, was in der Regel vorgeschrieben ist, nämlich, daß derjenige, welcher essen will, auch arbeiten soll ... Die Nonnen sollen jedoch keine Arbeiten machen, die nur der Eitelkeit dienen, sondern ihre Beschäftigung bestehe im Spinnen oder in Verrichtung ähnlicher Arbeiten. Solche Arbeiten sollen ihren Sinn nicht zu sehr einnehmen und ihn hindern, an Gott zu denken.«³³

Diese Satzung gilt nicht mehr nur für die Novizinnen; Teresa verpflichtet alle ihre Nonnen darauf. Im Hinblick auf Edith Steins wissenschaftliche Tätigkeit im Orden soll daher noch eingehender von der Satzung die Rede sein.

Exkurs

Terasas zitierte Satzung gehört in den größeren Komplex über Bedeutung und Stellenwert der Arbeit in kontemplativen Frauenorden, hier speziell des Karmel.

Vor ihrem Eintritt in den Orden war Edith Stein von nahen Freunden um Ausleihe einer Geldsumme gebeten worden. Dazu gehört folgende Briefstelle vom Juni 1933³⁴:

»Sie wissen, daß ich die Summe, die ich Ihnen damals schickte, gar nicht als Darlehen aufgefaßt haben wollte. Wenn ich etwas zögerte, ehe ich sie Ihnen gab, so geschah es mit Rücksicht auf den Zukunftsplan, der jetzt zur Durchführung kommt: ich wußte, daß im Karmel eine Mitgift verlangt werden muß, weil diese Klöster gar keine Tätigkeit haben, die etwas einbringt.«³⁵

Teresa von Avila, die Gründerin des Unbeschuheten Karmel, hatte nie die Aufnahme einer Kandidatin von deren Aussteuer abhängig gemacht; die Vorschrift stammt aus dem späteren Kirchenrecht. Edith Stein fügt dann im Brief noch hinzu, die Karmelitinnen in Köln hätten die kirchliche Behörde um Dispens gebeten, damit sie ohne Mitgift aufgenommen werden könne. Denn

»auch die guten Schwestern wollen nicht, daß ich von jemandem etwas einfordere, der selbst in Not ist.«³⁶

³² Teresia Renata Posselt, Edith Stein – ein Lebensbild, 135, Anm.

³³ Vgl. Anm. 12; 9. Kap. Nr. 85 und Nr. 82.

³⁴ Das Original des Briefes ist undatiert; Hedwig Conrad-Martius gibt den Sommer 1933 als wahrscheinlich an. Nach anderen Notizen Edith Steins ist zu folgern, daß der Brief gegen Ende Juni geschrieben wurde. Er ist an Theodor Conrad gerichtet (Husserl-Schüler, geb. am 22.12.1881 in Beurig/Saar; 1912 vermählt mit Hedwig Martius; gest. am 23.3.1969 in Starnberg).

³⁵ Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil 1916-1934. Druten und Freiburg-Basel-Wien, 1976 (Edith Steins Werke, Bd.VIII) Nr. 146.

³⁶ A.a.O.

Solche Dispensen wurden im damaligen Kirchenrecht durch Can. 547 geregelt; ich vermute jedoch, daß es sich um eine schon früher erteilte habituelle Erlaubnis gehandelt hat.³⁷

Das Bemerkenswerteste an jener Briefstelle scheint mir aber die Aussage, daß »diese Klöster gar keine Tätigkeit haben, die etwas einbringt«. Der angesprochene Tatbestand war nicht im Sinne Teresas. Um auf Mitgift der Neueintretenden nicht angewiesen zu sein, hatte sie gerade auf Erwerbsarbeit in den Klöstern Wert gelegt. Aus manchen Bemerkungen der frühen Wüstenväter kann man herauslesen, daß sie zur Vermeidung des Müßiggangs die Arbeit der Eremiten wünschten, weil der beutesuchend wie ein Löwe Umherschleichende, der Teufel nämlich, am ehesten die Untätigen anfallt. Derartiges steht auch in der alten Karmelregel, die Teresa vor Augen hatte. Dann aber fährt diese Lebensordnung fort mit einer Mahnung, dem Beispiel des Apostels Paulus zu folgen, der, »von Gott zum Prediger und Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit bestellt«, Tag und Nacht arbeitete, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Teresa greift diesen Gedanken in ihren Satzungen auf, indem sie auf das Beispiel des heiligen Paulus hinweist, »der mit eigenen Händen gearbeitet hat«³⁸.

Der Ton liegt hier auf der Arbeit »mit eigenen Händen«. Paulus, theologisch hochgebildet, verrichtet handwerkliche Arbeit wie andere Gemeindeglieder auch (»sie waren nämlich Zeltmacher«, Apg. 18,4) – das ist es, was Teresa betonen will. Anders gesagt: durch *einfache* Tätigkeiten sollen die Nonnen den Lebensunterhalt verdienen (»durch Spinnen und Verrichtung ähnlicher Arbeiten«).

War also Edith Stein keine Karmelitin nach den Vorstellungen Teresas? Daß es zu einer solchen Frage kommen konnte, weist auf mehrere Irrtümer hin. Einer dieser Irrtümer geht von der Überzeugung aus, Teresa – diese bewegliche Frau (seinerzeit für manch besorgtes kirchliches Oberhaupt allzu beweglich) – wüßte sich auf das Jahr 2000 zu nichts anderes vorzustellen, als um die Mitte des 16. Jahrhunderts. Welche sinnvollen Tätigkeiten hätte Teresa ihren zum großen Teil blutjungen Nonnen empfehlen sollen zu einer Zeit, in der an Schulpflicht und Berufsausbildung nicht zu denken war? Intellektuell anspruchsvolle Arbeiten kamen nur für wenige Schwestern in Frage, so daß kein Grund bestand, sie in den allgemeinen Konstitutionen des Ordens zu berücksichtigen. Teresa handelte klug, als sie in ihren Gründungen manuelle und häusliche Arbeiten für alle anordnete. Eine ihrer Absichten dabei war, Unterschiede der sozialen Herkunft auszugleichen. Das war im Zeitalter einer ständisch geordneten Gesellschaft ein revolutionierender Reformgedanke.³⁹ Für Teresas Ge-

³⁷ Dies schließe ich daraus, daß bei meinem eigenen Eintritt in den Orden und beim Eintritt der nachfolgenden Postulantinnen mit keinem Wort von einer Mitgift die Rede war.

³⁸ Vgl. Anm. 12; 9. Kap., Nr. 86.

³⁹ Dafür sei ein Beispiel aus den »Klosterstiftungen« Teresas zitiert; sie besuchte das erste Klösterchen der Unbeschulten Mitbrüder: »Ich traf frühmorgens ein. Pater Antonius kehrte eben vor der Kirchentüre mit heiterem Antlitz wie immer. Auf meine Frage: »Was ist denn das, mein Vater, wo ist da Ihr Ehrgefühl geblieben?« gab er mit der ihm eigenen

meinschaftsauffassung war es unverzichtbar, daß die Schwestern einander die Dienste des täglichen Lebens gegenseitig leisten. Wir hörten schon, daß Edith Stein sich nie von solchen häuslichen Arbeiten ausschloß, solange sie nicht andere Aufträge erhielt. Aus einem Brief an Roman Ingarden stammt die Feststellung:

»An sich gilt es bei uns gleich, ob man Kartoffeln schält, Fenster putzt oder Bücher schreibt. Im allgemeinen verwendet man aber die Leute zu dem, wozu sie am ehesten taugen, und darum habe ich sehr viel seltener Kartoffeln zu schälen als zu schreiben.«⁴⁰

Der zweite Irrtum, Edith Stein habe sich möglicherweise in ihrem Ordensleben nicht »echt karmelitanisch« betätigt, liegt tiefer. Er hat damit zu tun, daß das Wesen des Kontemplativen mißverstanden wird. Dies hängt nämlich nicht davon ab, ob ein Mensch an Gott »denkt« oder nicht. Es ist so, wie Meister Eckhart es ausdrückte:

»Worin liegt das wahre Innehaben Gottes, daß man ihn in Wahrheit besitze? Es liegt nicht in einem beständigen Drandenken, denn der Mensch soll sich nicht begnügen lassen mit einem gedachten Gott. Wenn der Gedanke vergeht, vergeht auch der Gott. Man soll vielmehr haben einen wesenhaften Gott, der weit erhaben ist über die Gedanken. Der Gott vergeht nicht!«⁴¹

Als Teresa ihre Weisungen über die Arbeit, die den Gedanken an Gott nicht hindern soll, schrieb, tat sie das nicht für kontemplative Menschen, sondern für solche, die es werden wollen. Dies liegt im Sinn aller Ordensregeln. Der Mensch, dem das »wahre Innehaben Gottes« geschenkt wurde, braucht solche Anweisungen nicht. Wir sehen es an den Großen unter den Kontemplativen. Augustinus, Albert der Große, Thomas von Aquin, Bonaventura, Bernhard, Hildegard von Bingen, die beiden Mechthilden, Gertrud von Helfta ... haben sie nicht allesamt Werke höchsten Ranges hinterlassen, die die Geistigkeit des Abendlandes geprägt haben? Und Teresa selbst, Verfasserin subtilster Werke der Mystik, öfter auf Landstraßen unterwegs als in der Zelle daheim, hat sie ihre Tage mit »Spinnen und Verrichtung ähnlicher Arbeiten« gefüllt? Eben dies scheint mir Edith Stein als wahre Schülerin der Kirchenlehrerin Teresa auszuweisen: daß ihr kontemplatives Leben nicht trotz ihres philosophischen Denkens, sondern gerade in ihm zur Reife kam.

*

Am 16. April 1935 war das Kanonische Noviziatsjahr Edith Steins beendet; am Ostermorgen des 21. April legte sie die ersten Gelübde ab. An Roman Ingarden schrieb sie später:

Zufriedenheit zur Antwort: »Ich verfluche die Zeit, in der ich auf diese Ehre etwas hielt.«
 Aus: Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, 2. Bd.: Das Buch der Klosterstiftungen der hl. Theresia von Jesu, München 1935, 107.

⁴⁰ Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 160.

⁴¹ Tract. 6.

»Ziemlich bald, nachdem ich die ersten hl. Gelübde abgelegt hatte, (das geschah Ostern 1935), bekam ich den Auftrag, einen großen Entwurf, den ich hierher mitgebracht hatte, für den Druck fertig zu machen.«⁴²

An Hedwig Conrad-Martius berichtet sie Näheres:

»In den letzten Tagen war unser P. Provinzial bei uns und hat mir aufgetragen, die Arbeit ›Akt und Potenz‹ für den Druck fertig zu machen. Ich habe sie natürlich sofort vorgeholt und mit der Durchsicht begonnen. Am Anfang fand ich nicht sehr viel zu ändern. Aber ich weiß wohl, daß in den letzten Teilen viel zu tun sein wird.«⁴³

P. Theodor traf vermutlich am 18. Mai im Kölner Karmel ein und reiste im Laufe des 20. Mai wieder ab;⁴⁴ Edith Steins Brief wurde am 21. geschrieben. Sie bittet dann ihre Freundin um Ausleihe zweier Bücher, denn sie wisse,

»daß die Auseinandersetzung mit Ihren Metaphysischen Gesprächen⁴⁵ nicht stehen bleiben kann. Es blieb mir ja damals nichts anderes übrig, als mich daran zu halten, weil ja von Ihnen sonst nichts über diese Fragen vorlag. Aber jetzt müßte ich doch die Seinsstufen und das Pflanzenbuch zugrunde legen.«⁴⁶ Ich wäre Ihnen sehr dankbar, wenn Sie mir beides möglichst bald schicken wollten.«⁴⁷

In einem Brief an Elli Dursy⁴⁸ vom 14. Juni 1935 erfahren wir dann noch Wichtiges über den genannten Auftrag zu philosophischer Weiterarbeit:

»Du hast nicht zu befürchten, daß ich bald hier fortkäme. Unser Hochw. P. Provinzial hat wenig Neigung, mich nach Schlesien zu schicken, weil er gern will, daß ich wieder wissenschaftlich arbeite, und dazu würde ich dort wohl schwer kommen. Außerdem steht das Haus noch nicht.«⁴⁹

Vor dem Eintritt Edith Steins in den Karmel war nämlich mit ihr vereinbart worden, daß sie später in die schlesische Neugründung übernommen würde. Aufgrund einer geplanten Neugründung war es erst möglich geworden, die Postulantin aufzunehmen, da in Köln die ordensrechtlich festgesetzte Höchstzahl von 21 Schwestern schon erreicht war. Die Schlesierin Sr. Marianne Gräfin Praschma⁵⁰, die im Kölner Karmel lebte, hatte den Plan gefaßt, mit Hilfe ihrer Familie in dem Ort Pawelwitz bei Breslau (später in Wendelborn umbenannt) einen Karmel, den ersten im Osten Deutschlands, zu gründen. Durch eine gemeinsame Bekannte⁵¹ hatte Edith

⁴² Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 201.

⁴³ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 201.

⁴⁴ Das schließe ich aus der Tatsache, daß er am 19. und 20. Mai im Karmel die Konventmesse zelebrierte (lt. Zelebrationsbuch des Köln-Lindenthaler Karmel, E I 12).

⁴⁵ Hedwig Conrad-Martius, *Metaphysische Gespräche*. Halle 1921.

⁴⁶ Hedwig Conrad-Martius, *Morphologische Seinslehre*, später publiziert in: *Medizinische Welt*. Berlin 1936. Hedwig Conrad-Martius, *Die ›Seele‹ der Pflanze*. Breslau 1934.

⁴⁷ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 201.

⁴⁸ Ehemalige Schülerin Edith Steins; geb. am 21.1.1910 in Lambrecht/Pfalz; 1938 Eintritt in den Karmel Kordel/Mosel; 1940 Proföß als Sr. Elisabeth v. d. Göttl. Vorsehung; lebt im Karmel Waldfrieden b. Auderath.

⁴⁹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 202.

⁵⁰ Marianne Gräfin v. Praschma (de Deo OCD); geb. am 9.1.1884 auf Schloß Falkenburg/Oberschlesien; 1922 Proföß im Karmel Köln-Lindenthal; 1933 Übersiedlung nach Wendelborn; nach Flucht und Vertreibung Neuanfang in Witten/Ruhr; gest. am 13.1.1966 in Witten.

⁵¹ Durch Dr. phil. Elisabeth Cosack (1885 – 1936), die Edith Stein in Aachen durch den Ka-

Stein den Kontakt mit dem Kölner Karmel über Sr. Marianne aufgenommen. Die beiden Schlesierinnen verstanden sich sofort und waren schnell darüber einig geworden, daß Edith Stein nach Ablauf des Noviziatsjahres in die Neugründung übersiedeln solle. Eine Neugründung vor den Toren ihrer Vaterstadt Breslau – das war für Edith Stein geradezu »ein neues Zeichen des Himmels«⁵². Sr. Marianne reiste schon im Sommer 1933 nach Breslau und besuchte auch mehrmals Mutter und Schwestern Edith Steins in der Michaelisstraße. Als Mitbegründerin hatte Sr. Marianne ihre Kusine, die in einem römischen Karmel lebende Sr. Elisabeth Gräfin zu Stolberg-Stolberg⁵³ gewonnen.

Als der geplante Zeitpunkt für Edith Steins Übersiedlung nach Wendelborn herannahte, erhob Sr. Elisabeth schwere Bedenken gegen die Übernahme Edith Steins in den schlesischen Karmel und lehnte schließlich diesen Plan entschieden ab. Ihre Zweifel an der Zweckmäßigkeit der Übersiedlung beruhten gerade auf jenem Umstand, der Edith Stein diese Übersiedlung hatte erbitten lassen: auf der räumlichen Nähe zu ihrer Familie in Breslau. Nun war Sr. Elisabeth weit von antisemitischen Vorurteilen entfernt. Sie sah jedoch Schwierigkeiten für die junge Gründung voraus, wenn man durch häufigen Besuchsverkehr von seiten der jüdischen Familie das Mißtrauen aggressiv-nationalsozialistisch gesinnter Nachbarn und durch diese des gefürchteten »Gauleiters« heraufbeschwöre. Sie versicherte immer wieder, wieviel leichter der Familie Stein vom Karmel aus Hilfe geleistet werden könne, wenn keine »nichtarische« Mitschwester im Hause weile. Tatsächlich hat Sr. Elisabeth für den Neubau in Wendelborn große Holzvorräte der Firma Stein aufgekauft; das war eine wirkliche Hilfe für das völlig daniederliegende Geschäft.⁵⁴ Auguste Stein hat offenbar gefühlt, daß man ihr im neuentstehenden Kloster wohlgesinnt war:

»Sie werden sich mit mir freuen«, schreibt Edith Stein im Oktober 1935 an eine Freundin, »wenn ich Ihnen erzähle, daß wir jetzt jede Woche einige Zeilen von meiner Mutter bekommen und daß sie am letzten Mittwoch ihren Töchtern durchgebrannt ist und einen Besuch in Pawelwitz gemacht hat.«⁵⁵

tholischen Deutschen Frauenbund kennenlernte; vgl. Edith Stein. *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, 24 f.

⁵² A.a.O., 24.

⁵³ Sr. M. Elisabeth (Leopoldine) Grfn. z. Stolberg-Stolberg (a. Jesu OCD): geb. am 13.9.1872 in Gimborn/Rhld.; Profeß im Kloster Regina Carmeli in Rom 1930; ab 1938 Vikarin im Karmel Wendelborn; gest. am 2.1.1948 auf Schloß Neuburg/Kammel, bestattet auf dem Friedhof des Karmel von Welden bei Augsburg.

⁵⁴ Die geschilderten Zusammenhänge bezeugte mir in einem Gespräch im Karmel zu Witten/Ruhr am 21.6.1989 Sr. Maria (Elisabeth) Opitz (a. Spiritu Sancto OCD). Das Gespräch fand in Gegenwart der Priorin Sr. Brocarda Klein und ihrer Vorgängerin Sr. Baptista Eling statt. Sr. Maria ist geb. am 26.1.1902 in Guhlau/Schl., legte im Kölner Karmel ihre Gelübde am 22.11.1927 ab; sie war Kapitularin, als sich Edith Stein im Karmel vorstellte und als über ihren Eintritt im Konventkapitel abgestimmt wurde. Sie beteiligte sich an der Neugründung in Pawelwitz und kehrte 1946 in den Westen Deutschlands zurück. Sr. Maria starb am 21.8.1989 in Witten; sie hatte mich jahrelang zur Reise dorthin gedrängt, weil sie mir Wichtiges mitzuteilen habe.

⁵⁵ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C V 14.

Nach dem Tode ihrer Mutter, um deren willen Edith Stein wohl hauptsächlich die Versetzung gewünscht hatte, stellt sie noch abschließend fest,

»... daß niemand mehr daran denkt, mich in den schlesischen Karmel zu versetzen.«⁵⁶

Sr. Marianne hat unter dieser Entscheidung sehr gelitten. Ob Edith Stein selbst die Zusammenhänge geahnt hat, wissen wir nicht. Vielleicht hätte sie Verständnis aufgebracht. Denn immer öfter mußte sie nun von Verwandten und jüdischen Freunden erfahren, wie zurückhaltend sich diese im Verkehr mit Nichtjuden verhielten, um diesen nur ja keine Ungelegenheiten zu bereiten. Dieselbe Zurückhaltung beobachtete Edith Stein auch bei ihren Geschwistern,

»... weil sie draußen ja sehr verschüchtert sind und nie recht wissen, wem sie den Verkehr überhaupt noch zumuten können.«⁵⁷

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß man Edith Stein schon im Kanonischen Jahr nahelegte, an den mitgebrachten Manuskripten weiterzuarbeiten. Ihre Briefe zeigen aber, daß sie in diesem Jahr zu solch anspruchsvollen Arbeiten nicht die nötige Zeit fand; an hilfsbereite Novizinnen tritt jedermann im Kloster gern mit Wünschen heran. Weiterhin gab es damals an Gemeinschaftsarbeiten den halbjährlichen Hausputz, die oft wiederkehrende »große Wäsche« und vor allem während der Einmachzeit die Zubereitung von Obst und Gemüse, und natürlich wurde dabei an erster Stelle die Teilnahme der Novizinnen erwartet. Nach Edith Steins Profesß gab dann der offizielle Auftrag des Provinzials der Priorin und der Novizenmeisterin eine allgemein respektierte Handhabe, um die Ordensanfängerin von allen solchen Verpflichtungen zu dispensieren. Man gab ihr sogar viele der Rekreatiionsstunden zum Schreiben frei – nicht natürlich die Gebetszeiten.

Edith Stein besaß eine ungewöhnliche Fähigkeit, sich bei geistiger Arbeit zu konzentrieren. Sie schrieb überaus schnell, »mit fliegender Feder« sagt ihre Noviziatsgefährtin Sr. T. Margareta Drügemöller⁵⁸, und war dann durch nichts zu irritieren. Sie war sich sehr wohl der großen Schwierigkeiten bewußt, die wissenschaftlichem Arbeiten im Karmel entgegenstehen. Der Tageslauf verlangte häufige Unterbrechungen; die strenge Klausur erlaubte kaum, an Hilfsmittel heranzukommen. Zum Glück hatte sie einen beträchtlichen Teil ihrer Bibliothek (sechs große Bücherkisten als Aussteuer, wie sie scherzend sagte) ins Kloster mitgebracht. Mitgebracht aus ihrer zwanzigjährigen Berufstätigkeit hatte sie auch die Gewohnheit, jede freie Minute zum Arbeiten auszunützen.

⁵⁶ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 250.

⁵⁷ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 238.

⁵⁸ Teresia Margareta (Hedwig) Drügemöller (a Corde Jesu OCD): geb. am 20.8.1910 in Ahlen; Profesß 1933; lebt im Karmel in Köln.

Am meisten besorgt war Edith Stein über ihre eigene »gräßliche Unwissenheit«⁵⁹, wie sie sich ausdrückte. So lesen wir etwa in einem Brief an Petra Brüning OSU⁶⁰:

»Auch für mich bitte ich sehr um Gebetshilfe. Ich bin seit einigen Wochen zur philosophischen Arbeit zurückgekehrt und stehe vor einer großen Aufgabe, für die mir sehr, sehr vieles fehlt, was dazu nötig wäre. Wenn ich nicht auf den Segen des hl. Gehorsams vertrauen dürfte und darauf, daß der Herr auch durch ein ganz schwaches und untaugliches Werkzeug etwas ausrichten kann, wenn es ihm gefällt, dann müßte ich das Rennen aufgeben. So tue ich, was ich kann, und laß mir immer wieder vor dem Tabernakel den Mut aufrichten, wenn er mir von der Gelehrsamkeit anderer Leute erdrückt worden ist.«⁶¹

Ihre Bedenken hatte Edith Stein frühzeitig an zuständiger Stelle angemeldet, wie wir einem Brief an Jacques Maritain⁶² entnehmen:

»Wie wertvoll wäre es für mich, wenn ich manchmal mit Ihnen sprechen könnte! Ich vermute freilich, daß Sie meinem Buch die Existenzberechtigung absprechen würden, weil mir die notwendige Voraussetzung einer gründlichen scholastischen Durchbildung fehlt. Ich habe meine Vorgesetzten auf diesen Mangel mit allem Nachdruck hingewiesen, aber ohne Erfolg. Und ich muß selbst sagen: Wenn ich mit einer eigenen Stellungnahme warten wollte, bis ich alle meine Lücken ausgefüllt hätte, dann käme ich nie mehr dazu, andern etwas zu nützen – und ein wenig kann ich das doch vielleicht jetzt schon auf Grund meiner bruchstückhaften Kenntnisse.«⁶³

Als der Provinzial Theodor Rauch und Mutter Subpriorin Teresia Renata Posselt dem Wunsch Sr. Elisabeths in Wendelborn nachkamen, Edith Stein in Köln zu belassen, waren sie bestrebt, alles Verletzende zu vermeiden. Sie wollten einen unauffälligen und zugleich einleuchtenden Grund vorgeben. Das ist nicht so zu verstehen, als hätten die Genannten gegen ihr Gewissen gehandelt. Das Gegenteil ist anzunehmen. Es spricht nämlich vieles dafür, daß ihnen die Weigerung der Sr. Elisabeth gar nicht ungelegen kam. Mutter Renata und mit ihr viele Mitschwwestern schätzten Edith Stein sehr und hatten durchaus kein Interesse an ihrer Übersiedlung nach Wendelborn. Noch zufriedener war wahrscheinlich P. Theodor. Die Entwicklung der Dinge war sozusagen Wasser auf seine Mühle. Er hatte es schon als eine glückliche Fügung angesehen, daß kurz nach seinem Amtsantritt der Kölner Karmel in die Bayerische Provinz eingegliedert wurde⁶⁴, und er war unverhohlen stolz darauf, daß eine Husserl-Schülerin als Kar-

⁵⁹ Edith Steins Werke, Bd. VIII, Nr. 135.

⁶⁰ Petra (Agnes) Brüning: geb. am 15.8.1879 in Osterwick/Westf.; 1901 Eintritt in das Ursulinenkloster in Dorsten, dort jahrzehntelang Direktorin des Gymnasiums, Oberin und Novizenmeisterin des Konvents; gest. am 15.12.1955 in Dorsten. Seit 1932 verband sie eine nahe Freundschaft mit Edith Stein.

⁶¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 204.

⁶² Jacques Maritain, französischer Philosoph: geb. am 18.11.1882 in Paris, 1906 Konversion vom Protestantismus zur katholischen Kirche; nach dem Tod seiner Frau Eintritt bei den Kleinen Brüdern; gest. am 28.4.1973 in Toulouse. Papst Paul VI. nannte ihn »einen Meister in der Kunst des Philosophierens, des Betens und des Lebens«. Edith Stein lernte ihn 1932 bei einem Kongreß in Juvisy bei Paris kennen.

⁶³ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, B II 101.

⁶⁴ Dies geschah durch Dekret des Generaldefinitiviums der Unbeschuhten Karmeliten in Rom vom 21.2.1934, nachdem der Kölner Erzbischof, Karl Josef Kardinal Schulte, seine Zustimmung erteilt hatte.

melitin zu seiner Provinz gehörte. Auch wollte er keinesfalls den Verdacht erwecken (der auch ganz zu Unrecht bestanden hätte), daß man im Orden eine solche Frau nicht zu schätzen wisse und ihre Gaben brachliegen lasse. Und daß in der noch sehr beengten Neugründung an wissenschaftliches Arbeiten vorerst nicht zu denken war, leuchteten ein; dort benötigte man tatkräftiges Zupacken in Haus und Garten. P. Theodor hatte viel von einer Künstlernatur an sich. Seiner temperamentvollen Begeisterungsfähigkeit wird es nicht schwer gefallen sein, Edith Steins Einwände (»gräßliche Unwissenheit«, mangelhafte Kenntnis der Scholastik) zu entkräften. Ganz bestimmt hat er Edith Stein nicht zum Schreiben gezwungen; er hat sie überzeugt.

Die Vorgesetzten trugen Edith Stein nicht auf, ein neues großes Werk zu verfassen. Sie rieten ihr vielmehr, das bedeutendste ihrer ins Kloster mitgebrachten Manuskripte für den Druck zu überarbeiten. Es war die Studie »Akt und Potenz«. Hier ist festzustellen: Edith Stein hat ihre Manuskripte in den Karmel mitgebracht. Wie Sr. T. Margareta bezeugt, waren sie säuberlich geordnet und verschnürt in einer ihrer Bücherkisten mit nach Köln gekommen. Dies ist besonders dem Vorwurf entgegenzuhalten, man habe Edith Stein im Karmel zu Arbeiten gegen ihren »eigentlichen« Willen gezwungen, obwohl sie von der Wissenschaft endgültig habe Abschied nehmen wollen. Das eben wollte sie offenbar nicht; vielmehr wollte sie tun, was ihr die Oberen anrieten. Möglicherweise war das Aufbewahren und Mitbringen ihrer begonnenen Studien ebenfalls Gegenstand jener Fragen, die sie Mutter Josepha vor dem Eintritt vorgelegt hatte. Mindestens mit P. Theodor hat sie auch über den Inhalt ihrer unfertigen Arbeiten gesprochen; das scheint mir sein Auftrag zu zeigen.

Die Studie »Akt und Potenz« war für Edith Stein zweifellos bedeutsam. Es war nämlich die ursprünglich als Habilitationsschrift⁶⁵ verfaßte Arbeit, begonnen noch in den letzten Monaten in Speyer, fortgesetzt dann in Breslau und zuletzt noch in St. Lioba/Freiburg. Die Arbeit wurde nicht mehr in eine endgültige Form gebracht, weil sie inzwischen einen Ruf nach Münster an das Institut für wissenschaftliche Pädagogik erhielt. In Münster traf Edith Stein am 29. Februar 1932 ein.⁶⁶ Von dort aus schrieb sie an Roman Ingarden:

»Meine Arbeit über »Akt und Potenz« habe ich ... seit einem Jahr zum erstenmal wieder vorgenommen, 1.) um festzustellen, was daran revisionsbedürftig sei – und das ist erheblich viel; 2.) um zu sehen, was ich daraus für meine Vorlesung (Aufbau der menschlichen Person) brauchen könne; das ist auch allerhand, aber es muß doch alles neu durchdacht und geformt werden.«⁶⁷

⁶⁵ Die Studie hat als Maschinenabschrift den Freiburger Philosophen (Husserl, Heidegger, Honnecker) vorgelegen. Es kam aber nicht zur Habilitation, wohl in Zusammenhang mit der weltweiten Wirtschaftskrise; »da alte Leute, die keinerlei Versorgung haben, von der Fakultät nicht mehr zugelassen werden, hat ... (man) ... mir schließlich geraten, lieber nicht einzureichen, um mir eine Zurückweisung zu ersparen« (Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 151). Edith Stein zählte damals 40 Jahre.

⁶⁶ Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 152.

⁶⁷ Edith Steins Werke, Bd. XIV, Nr. 154.

Wie uns der Brief an Hedwig Conrad-Martius zeigte, begann Edith Stein im Karmel mit der Durchsicht des Manuskriptes am 20. Mai 1935. Dasselbe Datum trägt ein mit »Schwester Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.« gezeichnetes Doppelblatt, das nach dem Krieg unter ihren Nachlaßpapieren gefunden wurde.⁶⁸ Der Text dieses Blattes ist offenbar ein Fragment: der Schlußteil eines Vorwortentwurfs. Er belegt von neuem, daß zunächst nur an eine Überprüfung und Korrektur bzw. Ergänzung der Studie »Akt und Potenz« gedacht war. Der Studie lag die Absicht zugrunde, eine Auseinandersetzung zwischen der Gedankenwelt Thomas von Aquins und der phänomenologischen Form des Philosophierens zu versuchen. Edith Stein bemerkt dann noch im genannten Fragment, daß schon ihr Beitrag zur Festschrift aus Anlaß von Husserls 70. Geburtstag⁶⁹ ein erster Niederschlag dieser Auseinandersetzung war – »nicht viel mehr als ein Arbeitsprogramm«⁷⁰, sagt sie.

In der nächsten Zeit finden wir die Neuprofesse im Karmel eifrig mit ihrer Arbeit beschäftigt; dabei nutzte sie jeden freien Augenblick. Die Mitschwestern meinten, beim Anblick solch intensiver Studien müsse einem angst und bange werden. Edith Stein selbst gesteht in einem Brief:

»Auch bei mir muß aufgepaßt werden, daß der ›Bruder Esel‹ nicht vorzeitig den Dienst verweigert.«⁷¹

Die Arbeit brachte Edith Stein bald zu der Überzeugung, daß sie ihre Pläne ändern müsse. Schon nach sechs Wochen erfährt Hedwig Conrad-Martius:

»Von meinem Manuskript wird wohl nicht viel stehen bleiben, ich finde es jetzt ganz unzulänglich ... Hoffentlich gelingt es mir, etwas Besseres an die Stelle zu setzen.«⁷²

Ein paar Monate später ist dann schon die Rede von einem »Durchbruch von der ersten zur zweiten Fassung, die sie im wesentlichen der Beschäftigung mit Aristoteles«⁷³ verdanke. Im Vorwort der zweiten Fassung führt Edith Stein dann kurz aus, worin sie die Weiterentwicklung vom ersten zum zweiten Manuskript sieht. Von der Studie »Akt und Potenz« sagt sie:

»Im Mittelpunkt stand die Erörterung der Begriffe *Akt* und *Potenz*; nach ihnen sollte das Ganze benannt werden. Eine gründliche Überarbeitung – damals schon als unerlässlich erkannt – mußte zugunsten andersgearteter Berufsarbeit zurückgestellt werden. Nachdem die Verfasserin in den Orden der Unbeschuheten Karmelitinnen aufgenommen war und ihr Novizatsjahr beendet hatte, erhielt sie im vergangenen Jahr von ihren Vorgesetzten den Auftrag, den alten Entwurf für den Druck vorzubereiten. Es ist eine ganz neue Fassung entstanden; von der alten sind nur wenige Blätter (der Anfang des I. Teils) übernommen worden. Der Ausgang von der thomistischen Akt-Potenz-Lehre wurde beibehalten – aber nur als Ausgang. Im Mittelpunkt steht die *Frage nach dem Sein*. Die Auseinandersetzung zwi-

⁶⁸ Im Druck erschienen in: »Erkenntnis und Glaube«, Edith Steins Werke, Bd. XV, 63 f.

⁶⁹ Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband: Husserl-Festschrift, Halle 1929, 315-338. Neudruck bei Max Niemeyer, Tübingen 1974.

⁷⁰ Edith Steins Werke, Bd. XI, 63.

⁷¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 205.

⁷² Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 205.

⁷³ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 213.

schen thomistischem und phänomenologischem Denken erfolgt in der sachlichen Behandlung dieser Frage.«⁷⁴

Anfang 1936 wendet sich Edith Stein mit einem kurzen Bericht über den Stand der Dinge an Martin Grabmann⁷⁵:

»Ich habe an der neuen Fassung der Arbeit über ›Akt und Potenz‹ seit einem halben Jahr gearbeitet und bin noch damit beschäftigt. Es ist eine völlige Umgestaltung geworden. Der neue Name soll ›Endliches und ewiges Sein‹ sein. Das Buch soll in der Sammlung ›Christliches Denken‹ bei Pustet erscheinen. Aber es braucht noch viel Beistand des Hl. Geistes zum Ausreifen.«⁷⁶

In der schon öfter genannten Posseltschen Biographie findet sich der Pausus:

»Am 1. September 1936 konnte Schwester Benedicta schon den Schlußstrich unter die große philosophische Arbeit setzen, die sie auf Wunsch ihres Provinzials unmittelbar nach der Einkleidung begonnen hatte. Er erteilte dem Werk seine Approbation, und Schwester Benedicta versuchte die Drucklegung einzuleiten.«⁷⁷

Hier wurde die Autorin von ihrem Gedächtnis gleich zweimal im Stich gelassen. Daß der Auftrag des Provinzials nicht sofort nach der Einkleidung erfolgte, sondern nach der ersten Probe, wurde schon dargelegt. Aber auch das angegebene Schlußdatum entspricht nicht den Tatsachen. Die Autorin war wohl auf dies Datum gekommen, weil das Vorwort zum »Endlichen und ewigen Sein« mit der Orts- und Datumsangabe »Köln-Lindenthal, 1. September 1936« schließt. Aber das bedeutet keinen endgültigen Schlußstrich. Denn noch Ende August schreibt Edith Stein an ihre Freundin:

»Jetzt habe ich die Arbeit an dem endlosen opus wieder aufnehmen können. Seit vielen Wochen plage ich mich mit einem Anhang über Heideggers Existenzphilosophie.«⁷⁸

Mitte September 1936 heißt es dann in einem Brief an Petra Brüning OSU:

⁷⁴ Edith Steins Werke, Bd. II, XIII.

⁷⁵ Martin Grabmann: geb. am 5.1.1875 in München; bedeutender Forscher auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte, tätig in Eichstätt, Wien und München; gest. am 9.1.1949 in Eichstätt. Grabmann hatte das Geleitwort geschrieben zu dem Werk: Edith Stein, Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Übertragung aus dem Lateinischen. Breslau 1931, V-XI.

⁷⁶ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 216.

⁷⁷ Teresia Renata Posselt, Edith Stein – ein Lebensbild, 190.

⁷⁸ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 224. Das Werk »Endliches und ewiges Sein« war von Edith Stein als zweibändige Ausgabe geplant. Der II. Bd. sollte zwei Anhänge enthalten. In der Handschrift (Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, B I 6a) liest man: Anhang I: Die Seelenburg, Anhang II: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Publikation in Edith Steins Werke, Bd. II umfaßt beide von der Autorin geplanten Bände, jedoch ohne die beiden Anhänge. Diese sind zu finden in Edith Steins Werke, Bd. VI »Welt und Person«. Louvain und Freiburg 1962, 39-68 und 69-135. Der I. Anhang behandelt das Werk Teresas v. Avila (1515-1582): Castillo interior, der II. Anhang behandelt Heideggers große Studie »Sein und Zeit«, unter Berücksichtigung weiterer früher Werke Heideggers (1927-1929). Martin Heidegger: geb. am 26.9.1889 in Meßkirch; Existenzphilosoph von Weltruf; 1928 Nachfolger Husserls auf dessen Lehrstuhl in Freiburg, 1933/34 dort Rektor der Universität; gest. am 26.5.1976 in Freiburg.

»An dem Buch ist immer noch viel nachzuprüfen. Ich habe aber die Hoffnung noch nicht aufgegeben, daß ich es nächste Ostern in Druck geben kann. Doch das hängt von vielen unberechenbaren Umständen ab, läßt sich also durchaus nicht sicher voraussagen.«⁷⁹

Erst Mitte Januar des folgenden Jahres 1937 erfährt Hedwig Conrad-Martius:

»Von meinem opus habe ich nun das Nötige für einen I. Bd. zusammen. Es muß nur noch getippt werden und sich das Imprimatur des P. Provinzials⁸⁰ holen, dann kann es in Druck gehen.«⁸¹

Daß der Provinzial die erbetene Druckerlaubnis mit Freuden erteilte, kann als sicher gelten. Bis jetzt fand sich aber kein Beleg in den Ordensarchiven für das Imprimatur. Auch wer das umfangreiche Manuskript tippte, wissen wir nicht. Im Karmel wird es nicht geschehen sein; man hatte damals nur ganz wenige Schreibmaschinen im Haus und kaum Zeit für solche Arbeiten. Ruth Kantorowicz, die viel für Edith Stein abgeschrieben hat, weilte damals in den Niederlanden. Möglicherweise tat es der Philosophiestudent Walter Warnach⁸², der später auch die Korrekturen las.

Wir hörten schon, daß der Druck des Buches bei Pustet geplant war. Gemeint war der Verlag Anton Pustet in Salzburg. Die Wahl dieses Verlags hatte vermutlich mehrere Gründe. Einer lag vielleicht schon darin, daß im »Dritten Reich« das Publizieren für jüdische Autoren immer schwieriger wurde. Einige Erfahrungen deutet Edith Stein in einem Brief vom 19. April 1936 an:

»Ich danke Ihnen herzlich, daß Sie sich bei R. für mich bemüht haben, bitte Sie aber, nicht mehr hinzugehen. Nachdem ich noch weitere Besprechungen nach Aachen geschickt hatte, ging mir plötzlich ein Licht auf, daß wohl weder diese noch die vorausgehende je erscheinen wird. G. K. hat sicher eingesehen, daß sie ihre Zeitschrift nicht mehr durch meine Mitarbeit gefährden darf, hat aber noch nicht den Mut gefunden, es mir zu schreiben. Die Erleuchtung kam mir, als ich erfuhr, daß ich nicht mehr wahlberechtigt sei ... Bitte, regen Sie sich nicht darüber auf: Ich bin seit langem auf viel Schlimmeres gefaßt.«⁸³

⁷⁹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 225.

⁸⁰ Provinzial der Bayerischen Ordensprovinz war seit 1936 Heribert (Josef) Altendorfer (a. Sta. Maria OCD); geb. am 7.10.1893 in Regensburg; Provinzial von 1936 – 1946, ab 1946 bis zu seinem Tod Prior versch. Klöster; gest. am 3.1.1953 in Regensburg.

⁸¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 231.

⁸² Walter Warnach: geb. am 14.9.1910 in Metz; zuletzt Professor für Philosophie an der Staatlichen Kunstakademie in Düsseldorf; lebt in Köln.

⁸³ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C V 16. Edith Stein schrieb längere Rezensionen zu mehreren Bänden der Deutschen Thomas-Ausgabe (Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben vom Katholischen Akademikerverband. Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig). Der 1. Band dieser Ausgabe trägt das Datum: Walberberg-Graz, im Oktober 1933, mit dem auffallenden Zusatz: »dem hl. Jahr der Kirche und der Deutschen«. Die ersten von Edith Steins Thomas-Besprechungen erschienen in der Zeitschrift »Die christliche Frau«, verlegt bei Regensburg (= R.) in Münster und redigiert von Dr. Gerta Krabbel (= G.K.), Aachen, der Vorsitzenden des damals schon gefährdeten Katholischen Frauenbundes. Die Besprechungen betrafen den Bd. 1 der deutschen Summa (im August-September-Heft der genannten Zeitschrift, 1934, 276-281), ferner den als zweiten Band der Reihe erschienenen Bd. 25 im Januarheft 1935, 26-28). (Das von der Schriftleitung unterschriebene Vorwort dieses Bandes bringt folgenden Abschnitt: »Es sei an dieser Stelle gestattet, ein Mißverständnis zu beseitigen, das sich leider aus der Formel ergeben hat, die bei der Datierung des Vorwortes zum ersten Bande

Exkurs

Vom 10. bis 16. September 1935 fand in Nürnberg der 7. Reichsparteitag (der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei) unter dem Motto: »Reichsparteitag der Freiheit« statt. Für den 15. September wurde der Reichstag (er bestand nur noch aus Mitgliedern der NSDAP) nach Nürnberg einberufen. Er tagte im Gebäude des Nürnberger Kulturvereins und verabschiedete u.a. das »Reichsbürgergesetz« und das »Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre«⁸⁴. Das erste dieser Gesetze schied nunmehr die Deutschen in Reichsbürger und bloße Staatsangehörige. In § 2 heißt es: »Reichsbürger ist nur der Staatsangehörige deutschen oder artverwandten Blutes, der durch sein Verhalten beweist, daß er gewillt und geeignet ist, in Treue dem Deutschen Volk und Reich zu dienen« (1) und: »Der Reichsbürger ist der alleinige Träger der vollen politischen Rechte nach Maßgabe der Gesetze« (3).

Am 14. November 1935 wurde eine »Erste Verordnung zum Reichsbürgergesetz«⁸⁵ erlassen. Dort heißt es in § 3: »Nur der Reichsbürger kann als Träger der vollen politischen Rechte das Stimmrecht in politischen Angelegenheiten ausüben« und in § 4: »Ein Jude kann nicht Reichsbürger sein. Ihm steht ein Stimmrecht in politischen Angelegenheiten nicht zu« (1).

Klarsichtig erkennt Edith Stein, daß die biologistische Ideologie des »Dritten Reiches« noch »viel Schlimmeres«⁸⁶ nach sich ziehen wird.

*

Der Hauptgrund für die Wahl des Salzburger Verlages wird wohl gewesen sein, daß Edith Stein Beziehungen zur Abtei Seckau unterhielt, und zwar durch den Philosophen Leopold Soukup OSB⁸⁷. Dieser Benediktinermönch war an der Herausgabe der großen Deutschen Summa beteiligt, de-

gebraucht wurde. Wenn es dort heißt: »Im heiligen Jahr der Kirche und der Deutschen, so ist damit in keiner Weise auf irgendwelche politischen Ereignisse des Jahres 1933 Bezug genommen, sondern lediglich auf das große abendländische Ereignis des Allgemeinen Deutschen Katholikentages, der schon ein halbes Jahr im voraus als »ein heiliges Jahr der Deutschen« angekündigt wurde. Außerdem war der Katholikentag als Jubelfeier für die 250jährige Wiederkehr des Jahres der Türkenbefreiung gedacht, die doch wohl eine heilige und zugleich eine allgemein deutsche Angelegenheit war und daher die obige Formel vollauf rechtfertigt.«) Schließlich folgte im Aprilheft 1935 die Besprechung der Bände 2 und 5, 118 – 120. Eine ausführliche Besprechung von Band 29 blieb ungedruckt; die Handschrift Edith Steins befindet sich im Archiv des Kölner Karmel. Dem 29. Band folgt in der Reihe des Erscheinens der 27. Edith Steins Rezension ist publiziert in: »Die katholische Schweizerin«, 23. Jg., Nr. 10 (15. Juli 1936) 315 f. Unveröffentlicht blieb eine kurze Besprechung von Band 4, erschienen 1936; auch diese Handschrift befindet sich im Kölner Karmel.

⁸⁴ Beide veröffentlicht in: Reichsgesetzblatt 1935, I. Teil, 1146 f.

⁸⁵ Veröffentlicht in: Reichsgesetzblatt 1935, I. Teil, 1333.

⁸⁶ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, CV 16.

⁸⁷ Dr. phil. Leopold (Fritz) Soukup: geb. am 27.12.1905 in Wien; 1928 Mönch in Seckau; 1931 Priesterweihe; gest. am 9.10.1954 in Bad Ischl.

ren erste Bände, wie bereits erwähnt, von Edith Stein rezensiert worden waren. Gleich der zweite erschienene Band, der in der geplanten Ausgabe die Nr. 25 trug, war von P. Leopold übersetzt und kommentiert worden. Vermutlich hat dieser gelehrte Mönch auch die von Edith Stein im Brief an Martin Grabmann erstmals erwähnte Buchreihe »Christliches Denken« herausgegeben oder angeregt. Von P. Leopold Soukup blieb ein Brief an Edith Stein erhalten, weil sie sich auf die freie Rückseite Notizen gemacht hatte. Er fand sich zwischen ihren nachgelassenen Schriften und enthält die Angaben: Abtei Seckau, St. Joannes Bapt. Die Jahreszahl fehlt; der Inhalt läßt jedoch auf 1935 schließen. Der Brief lautet:

»Ehrwürdige Soror Benedicta!

Vielen herzlichen Dank für Ihre lieben Zeilen; zuerst muß ich Ihnen sagen, daß ich mich aufrichtig gefreut habe, daß Ihnen heuer eine so ganz besondere Mit-Auferstehung zuteil geworden ist.⁸⁸ Sie haben mit Seiner Gnade den Weg aus der Philosophie in eine höhere Welt gefunden, und das ist immer schön und wir müssen alle dafür danken.

Damit auch Sie ein mnemotechnisches Mittel haben, meiner zu gedenken, sende ich Ihnen ein Andenken an die schönen Tage vor 4 Jahren mit, wir, die wir ja als Priester manchen Kampf durchzukämpfen haben, brauchen so »geheime Reserven«. Dann danke ich für die wertvollen Hinweise auf Mitarbeiter. Darf ich in diesem Zusammenhang noch eine Frage stellen, wissen Sie vielleicht die Anschrift von Thaddäus Soiron OFM⁸⁹ in M.-Gladbach? Endlich habe ich mit großer Freude gelesen, daß Sie als Karmelitin doch noch weiter philosophieren und sogar mittun wollen. Da sind Sie natürlich herzlichst eingeladen, auch und gerade mit Ihrer angekündigten Arbeit. Macht nichts, wenn sie auch länger wird. Die Sache selbst würde mich persönlich besonders interessieren, da ich im kommenden Winter gleichfalls eine alte Sache ausgraben will, die sich auch mit der Akt- und Potenzlehre beschäftigt. Könnten Sie mir mal kurz schreiben, was Sie vorhaben, damit ich Ihnen damit nicht ins Gehege komme. Wenn Band 1 erschienen ist⁹⁰, sollen Sie gleich einen bekommen, schon als Gegengabe für Ihre großzügige Hilfe vor 3 Jahren. In Xo. aber seien Sie meines Memento versichert. Ihr ergebener Leopold Soukup OSB.«⁹¹

Die von der Abtei Seckau geplante Buchreihe trug nicht den Titel »Samm- lung«, wie Edith Stein mehrmals schrieb, sondern »Bücherei »Christliches Denken««. Deren erster Band erschien 1935 und war eine Übersetzung aus dem Französischen, nämlich das Werk »Von der christlichen Philosophie« von Jacques Maritain. Wegen dieses Buches schrieb Edith Stein im April 1936 an den Verfasser:

»Ich habe in den letzten Wochen in sehr lebendiger Verbindung mit Ihnen gestanden: es war mir erst jetzt möglich, Ihre Abhandlung über die christliche Philosophie in der Über- setzung von Balduin Schwarz⁹² zu lesen. Vielleicht haben Sie gehört, daß auch ich einen

⁸⁸ Edith Stein legte am Ostermorgen, den 21. April 1935, die ersten Ordensgelübde ab.

⁸⁹ Thaddäus (Hubert) Soiron: geb. am 25.3.1881 in Kohlscheid b. Aachen; 1900 Eintritt in den Franziskanerorden; 1909 Priesterweihe; 1915 Dr. theol.; 1929 – 1941 Prof. an der Ordenshochschule der Franziskaner, Mönchengladbach, Benrather Straße, wo er z. Z. des Briefes lebte; bedeutender Homilet u. Exeget; gest. am 30.6.1957 im Kloster Moresnet/Belg.

⁹⁰ Die Bücherei »Christliches Denken« stellte – vermutlich infolge zeitbedingter Schwierigkeiten – ihr Erscheinen nach dem zweiten Band ein. (Paul Wyser OP, Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. Verlag Anton Pustet. Salzburg-Leipzig 1938). Prof. Angelus Häußling OSB, Maria Laach, danke ich für diese Mit- teilung.

⁹¹ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, BI 6a.

⁹² Balduin Schwarz, bedeutender Philosoph und Phänomenologe: geb.1902 in Hannover;

Band für die Sammlung ›Christliches Denken‹ vorbereite: ›Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins‹. Dafür waren mir Ihre Gedanken natürlich sehr wichtig, und ich bin sehr froh, daß wir in der Grundauffassung doch übereinstimmen. Vielleicht wird es gut sein – gerade weil es sich um Veröffentlichungen in derselben Sammlung handelt – wenn ich zu zwei Punkten etwas Ergänzendes sage: 1. Es scheint mir – wohl in-folge der großen Knappheit der Darstellung – daß der Unterschied von Philosophie und Einzelwissenschaft nicht genügend hervortritt (der Eingeweihte kann ihn wohl aus dem ›*perfectum opus rationis*‹ herauslesen), ein Unterschied, der für uns heute eine sehr viel größere Bedeutung hat, für Phänomenologen besonders, als für Aristoteles und den hl. Thomas. 2. möchte ich unterstreichen, was bei Ihnen (S. 103 f.) angedeutet ist: daß das, was Sie für die Moralphilosophie ausführen, im Grunde auch für die Metaphysik gilt. Ich würde sogar sagen, für die ganze Philosophie: sie bedarf der Ergänzung, weil alles Endliche als Geschaffenes in einem Verhältnis zu Gott steht, das von der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln nicht auszuschöpfen ist, und weil nicht nur der Mensch, sondern der ganze Kosmos in die Geheimnisse des Falls und der Erlösung einbezogen ist.«⁹³

Soweit aus den erhalten gebliebenen Briefen Edith Steins zu schließen ist, haben in den Jahren 1936 und 1937 mehrere Umstände⁹⁴ dazu beigetragen, daß sie sich vermutlich etwas weniger um den Druck des Buches gekümmert hat. Denn erst aus einem Brief von Anfang November 1937 an Petra Brüning OSU erfahren wir Neues:

»Darf ich auch noch um ein Memento für mein unglückliches opus bitten. Pustet ist jetzt nicht in der Lage zu drucken. Jakob Hegner in Wien ist nicht abgeneigt, es zu nehmen. Hoffentlich geht das alles glatt ab. Jedenfalls sind das Schwierigkeiten, die in den Karmel schlecht passen. Ich brauche die Zeit so nötig für anderes als Geschäftsbriefe.«⁹⁵

Und bald darauf:

»Das Ms. meines I. Bds. habe ich nun in Frieden und Freundschaft von Pustet zurückgefordert und -erhalten. Ein Exemplar ist an Hegner nach Wien gegangen. Wenn er es nähme, das wäre ein schönes Weihnachtsgeschenk. Ob ich noch einmal etwas Größeres schreiben kann, weiß ich nicht. Vorläufig scheinen mir ganz andere Aufgaben bevorzustehen. Ich nehme, was kommt, und bitte nur, daß mir die nötigen Fähigkeiten dazu gegeben werden.«⁹⁶

Das Weihnachtsgeschenk kam nicht. Im folgenden Januar (1938) berichtet Edith Stein an Hedwig Conrad-Martius:

»Otto Müller, mit dem Sie so gute Geschäfte machen, ist meinem opus zum Verhängnis geworden. Er bestätigte mir noch den Eingang des Ms. beim Verlag A. Pustet. Wenige Tage darauf schied er aus, und in der Folge geriet der Verlag in eine solche Krisis, daß er nicht in der Lage war zu drucken. Ich erbat das Ms. zurück und schickte es an Hegner (Wien), der geneigt schien, es zu nehmen. Nun warte ich seit vielen Wochen auf seinen Bescheid. Wenn es dort nicht glückt, werde ich schließlich auch bei O. Müller anknüpfen müssen. Es wäre

Promotion 1927 in München (Dietrich v. Hildebrand); Habilitation 1931 in Münster (Heinrich Scholz u. Peter Wust); Emigration 1933; Lehrtätigkeit in Österreich, in der Schweiz, in Frankreich u. den USA; gest. am 25.11.1993 in Ainring/Bayern. – Edith Stein lernte Schwarz und seine Familie in Münster kennen.

⁹³ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, IV 133 b/3. Zitiert aus: Cahiers Jacques Maritain, Nr. 25, S. 38 »Lettres d' Edith Stein«.

⁹⁴ Zum Beispiel Krankheit und Tod von Ediths Mutter; Edith Steins Sturz im Treppenhaus des Karmel mit Arm- und Beinbruch und Krankenhausaufenthalt als Folgen; erster Besuch von Rosa Stein, ihrer Schwester, und deren Taufe in Köln; Vorbereitungen für Festschrift und Veranstaltungen zum 300jährigen Jubiläum des Kölner Karmel; Krankenbetreuung und Telefondienst als neue Aufgaben im Konvent.

⁹⁵ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 248.

⁹⁶ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 254.

insofern praktisch, als ich von Salzburg das Imprimatur habe. Wollen Sie mir für alle Fälle seine Adresse angeben?»⁹⁷

Von diesem Imprimatur soll nun die Rede sein. Das Imprimatur (= »kann – oder darf – gedruckt werden«) wurde von Papst Leo XIII. durch die Konstitution »Officiorum ac munerum« (1897) eingeführt;⁹⁸ es besagte, daß Schriften, die Fragen des Glaubens oder der Sitte behandelten oder tangierten, einer kirchlichen Vorprüfung bedurften. Die Prüfung solcher Manuskripte oblag dem Bischof, zu dessen Diözese der Verlagsort gehörte; Ordensleute benötigten außerdem das Imprimatur ihres höheren Oberen.

Am 3. Juni 1937 schrieb der Verlag Anton Pustet »mit ehrfurchtsvollster Begrüßung« »an das Fürsterzbischöfliche Ordinariat« in Salzburg:

»Mit folgendem überreichen wir Ihnen das Manuskript der Autorin S. M. Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein) »Endliches und ewiges Sein« mit der Bitte um Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis. Die Autorin schreibt uns, daß seine Exzellenz, der hochw. Herr Erzbischof sich für die Arbeit wahrscheinlich interessieren wird, da er die Autorin persönlich kennt.⁹⁹ Das Ordensimprimatur wurde bereits erteilt.«¹⁰⁰

Als Nachschrift ist noch zu lesen: »Mit gleicher Post: Manuskript Stein »Endliches und ewiges Sein«.

Eine handschriftliche Notiz vom 7. Juni 1937 auf diesem Papier besagt:

»Hochw. P. Albert Auer, Dr. phil., Univ. Professor St. Peter¹⁰¹.

Das f(ürst) e(rzbischöfliche) Ordinariat übersendet das Manuskript der S. M. Teresia Benedicta a Cruce »Endliches und ewiges Sein« und bittet, selbes zwecks Erteilung der Druckerlaubnis durchlesen zu wollen. Fe. Ordinariat«¹⁰² (Unterschrift/unleserlich)

⁹⁷ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 257.

⁹⁸ In dem zur Zeit Edith Steins geltenden Codex juris canonici (CIC) werden die Fragen der kirchlichen Vorzensur für Druckwerke behandelt in Can. 1385, §§ 1-3.

⁹⁹ Erzbischof von Salzburg war damals Dr. theol. Sigismund Waitz; geb. am 29.5.1864 in Brixen; 1886 Priesterweihe; 1913 Bischofsweihe (Weihbischof und Generalvikar für Vorarlberg); 1934 Fürsterzbischof von Salzburg. Waitz fand weite Anerkennung durch seinen pastoralen Eifer und sein caritatives Wirken; Widerspruch fand sein politisches Engagement; gest. am 30.10.1941 in Salzburg; wenige Tage nach einer flammenden Protestpredigt im Dom gegen die Übergriffe des nationalsozialistischen Staates erlag er einem Herzversagen. Edith Stein begegnete Waitz während des III. Österreichischen Katholischen Frauentages in Wien (26. – 31. Mai 1931); sie hielt dort am 30. Mai den Festvortrag zur St. Elisabeth-Zentenarfeier. Höchstwahrscheinlich war Waitz auch bei Edith Steins Rede in Salzburg (am 1. September 1930) während der Herbstversammlung des Katholischen Akademikerverbandes zugegen. Ob Erzbischof Waitz sich mit Edith Steins philosophischem »opus« befassen konnte, ist ungewiß: er war 1937 mit einer Diözesansynode beschäftigt. Waitz hat u.a. ein mehrbändiges Pauluswerk veröffentlicht (Paulus. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Innsbruck 1931-1938). Nachweislich schenkte er Edith Stein die beiden ersten Bände dieses Werkes. Edith Stein schrieb ihm eine kritische Antwort, weil er sich etliche antijudaistische Bemerkungen geleistet hatte (Brief vom 6. August 1932 – Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 186a-).

¹⁰⁰ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, E I/V/37.

¹⁰¹ Prof. Dr. Albert Auer OSB; geb. am 27.1.1891 in Landshut/Niederbayern; Mönch in der Benediktinerabtei Emmaus in Prag, später in Neresheim; 1921 Priesterweihe; 1930 Habilitation; bis 1940 und nach 1945 Vorlesungen an der Theologischen Fakultät in Salzburg; gest. am 20.3.1973 in Flüeli/ Obwalden.

¹⁰² Die Unterschrift ist vom Domkapitular Josef Niedermoser, damals Direktor der Konsistorialkanzlei (Mitteilung des Salzburger Diözesanarchivs).

Eine solche Weiterleitung an Fachleute als Gutachter war bei wissenschaftlichen Werken üblich.

Prof. Auer OSB scheint zur Durchsicht des Manuskriptes zunächst keine Zeit gefunden zu haben, denn am 12. August 1937 wendet sich der Verlag abermals an das Salzburger Ordinariat:

»Mit heutigem Schreiben erlauben wir uns die Anfrage, ob die Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis für das Manuskript der ehrwürdigen S. M. Teresia Benedicta a Cruce (Edith Stein) schon erteilt wurde oder bald zu gewärtigen ist. Wir sandten Ihnen das Manuskript unter dem 3. Juni d.J., und die Autorin wie auch P. Leopold Soukup OSB fragen des öfteren nach dem Fortgang der Arbeiten. Der Unterzeichnete wird sich erlauben, den Hochwürdigsten und Hochwürdigen Herren bald seine ergebene Aufwartung zu machen. Mit verehrungsvollster Begrüßung

Verlag Anton Pustet, Salzburg, gez. Dr. Reinermann.«

Auf dieses Blatt schrieb ein Vertreter des Ordinariates:

»Telefonisch geantwortet: noch beim Censor.«

Am 28. Oktober konnte Prof. Auer sein Gutachten ausfertigen:

»Eure Exzellenz! Hochwürdigster Herr Weihbischof¹⁰³!

Gleichzeitig gestatte ich mir, Eurer Exzellenz die Arbeit zurückzusenden, die bekanntlich den Titel trägt: Schw. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D., Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Die Arbeit liegt maschinengeschrieben vor.

1.) Sie stellt eine umfassende und höchst geistreiche Seinsmetaphysik dar, die mit Hilfe von phänomenologischer Methode in gewisse Grundprobleme der Metaphysik des hl. Thomas mehr Klarheit zu bringen versucht bzw. manche metaphysischen Grundbegriffe noch näher zu präzisieren trachtet. Zweifellos ist der Versuch gelungen und es werden Wege gezeigt, die sicher mit Erfolg werden besritten werden können. Persönlich glaube ich, daß nicht umsonst wiederholt P. D. Feuling¹⁰⁴ genannt ist. Ohne daß er Pate gestanden wäre, ist die Art der Untersuchung ihm verwandt und damit ist alles gesagt – nämlich Thomas, aber weitergeführt und verlebendigt, Thomas ausgebaut.

Gewiß ist das Charakteristikum der Untersuchung: Ehrfurcht vor allen theologischen Erkenntnissen und äußerst fein geschliffene Begriffe.

2.) Was die Quaestio facti anbelangt, ob die Notwendigkeit eines Imprimatur im Sinne des § 1, secundo des can. 1385 gegeben sei, so ist zu sagen: In (den) Abschnitten I § 4 und V § 13 und 15 sind einerseits die Möglichkeiten einer christlichen Philosophie, andererseits die Fragen göttlicher Wahrheit und Gutheit besprochen. Da aber Werke über Fragen der Theodizee nach dem genannten § des CIC unter die Vorzensur fallen, wird wohl auch wegen dieser Teilabschnitte vorliegendes Werk der Zensur bedürfen.

Jedenfalls ist das Werk als katholisch-wissenschaftliches sehr zu empfehlen, und es kann kein Zweifel sein, daß sich die genannten Teiläußerungen ganz mit der kirchlichen Auffassung decken.

In vorzüglichster Hochachtung bin ich Eurer Exzellenz ergebenster
gez. P. A. Auer OSB.«

¹⁰³ Johannes Bapt. Filzer, Dr. theol.: geb. am 1.1.1874 in Kitzbühel, 1896 Priesterweihe; Dozent für Kirchenrecht u. Pädagogik; Professor für Pastoraltheologie in Salzburg; 1927 Bischofsweihe (Weihbischof in Salzburg); 1927 Generalvikar; 1929 Domprobst; gest. am 13.7.1962 in Salzburg.

¹⁰⁴ Daniel Feuling OSB: geb. am 28.8.1882 in Lobenfeld/Baden; 1901 Eintritt in die Erzabtei Beuron; 1908 Priesterweihe; Professor für Fundamentaltheologie und Philosophie in Salzburg; gest. am 17.11.1947 im Krankenhaus Tuttlingen.

Trotz dieser Druckerlaubnis und der guten Beurteilung des ganzen Werkes kam es, wie schon gesagt wurde, nicht zum Druck des Buches; weder Pustet noch Hegner sahen sich dazu in der Lage.

Nach all diesen Mißerfolgen schien sich im Sommer 1938 ein unerwarteter Ausweg aufzutun. Im Oktober 1938 erwähnt Edith Stein in einem Brief an Callista Kopf OP¹⁰⁵ die neue Möglichkeit:

»Das große opus ›Endliches und ewiges Sein‹ ist jetzt im Druck (bei Borgmeyer in Breslau).«¹⁰⁶

Die Zusage des Verlags hatte sich durch Vermittlung des Karmelitenprovinzials P. Heribert ergeben. In einem Gespräch mit dem Verleger hatte sich dieser überraschenderweise erboten, das Werk Edith Steins zu publizieren. Borgmeyer kannte die Autorin persönlich; er hatte erst vor wenigen Jahren ihre zweibändige Thomasübersetzung gedruckt und verlegt. Am 22. Juli 1938 wurde der Verlagsvertrag unterzeichnet. Er lautete folgendermaßen:

»Verlagsvertrag:

§ 1: Zwischen der Firma Frankes Verlag und Druckerei, Breslau, als Verleger und dem Karmelitenkloster Köln-Lindenthal als Vertreter der Verfasserin Schwester Teresia Benedicta a Cruce als Vertragsgegner wird folgender Verlagsvertrag geschlossen.

§ 2: Das Karmelitenkloster Köln-Lindenthal überträgt dem Verleger für alle Ausgaben und Auflagen das alleinige Verlagsrecht an dem Werke ›Schw. Teresia Benedicta a Cruce, Endliches und ewiges Sein‹.

§ 3: Der Verleger ist verpflichtet, das Werk zu vervielfältigen und zu verbreiten. Er muß es in geeigneter Weise fördern, z.B. durch Versand von Besprechungsstücken, Anzeige im Börsenblatt, Versendung von Prospekten und dergleichen mehr.

§ 4: Das Kloster der Karmelitinnen Köln-Lindenthal verpflichtet sich, zur Herstellung dieses Werkes einen Betrag von RM 3.000,— zur Verfügung zu stellen (als Zuschuß).

§ 5: Die Auflage beträgt 1.000 Stück. An dem Verkauf ist das Kloster der Karmelitinnen mit 50% des Nettoverkaufserlöses interessiert, dergestalt, daß jährlich und zwar am 1. Juli eines Jahres über das vergangene Jahr bzgl. des Absatzes dem Kloster der Karmelitinnen Abrechnung zu legen ist und 50% des Nettoverkaufserlöses an das Kloster der Karmelitinnen abzuführen ist. Außerdem erhält das Karmelitenkloster in Köln-Lindenthal bei Erscheinen des Werkes 200 gebundene Freiexemplare.

§ 6: Eine besondere Honorierung findet in Hinsicht auf die Eigenart des Werkes und Vertrages nicht statt.

§ 7: Im übrigen gelten die Bestimmungen der Reichsschrifttumskammer für Verlagsverträge (Mustervertrag liegt bei).

§ 8: Vorliegender Vertrag ist im vollen Vertrauen getätigt und unterschrieben, von dem jede Vertragspartei eine Ausfertigung erhalten hat.

Breslau, den 22. Juli 1938 Gez. Frankes Verlag und Druckerei (Unterschrift) Gez. (Unterschriften)«¹⁰⁷

¹⁰⁵ Callista (Maria) Kopf: geb. am 6.2.1902 in Speyer; 1923 Eintritt ins Kloster der Dominikanerinnen St. Magdalena in Speyer; Studien in München und Würzburg; im Schuldienst an den Anstalten der Dominikanerinnen in Mannheim und Speyer; sie starb als Priorin von St. Magdalena am 17.9.1970.

¹⁰⁶ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 277.

¹⁰⁷ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, A 52. Der hier abgedruckte Vertrag existiert nur noch in einer Maschinenabschrift, die Edith Stein später, von Echt aus, an Malvine Husserl schickte (vgl. Brief an M. Husserl weiter unten). Die Abschrift trägt keine Originalunterschriften. Dagegen schrieb Edith Stein in Handschrift auf das Blatt folgende Zeilen: »Das Original wird im Kölner Karmel verwahrt. Es ist unterzeichnet von dem Inhaber des Frankeschen Verlages, Herrn Otto Borgmeyer, Breslau I, An der Sandkirche 3

Einige Tage später meldet sich der Verlag bei P. Heribert:

28. Juli 1938

»Hochgeehrter Herr Pater Provinzial!

Nachdem mit Ihrer Niederlassung Köln der Verlagsvertrag geschlossen wurde bzgl. des Werkes »Endliches und ewiges Sein« lt. Schreiben v. 25. d. Mts. hat sich diese an Sie gewandt, mir die Anzahlung in Höhe von RM 1.000,— zu überweisen. Ich würde Ihnen dankbar sein, wenn Sie uns freundlicher Weise mitteilen könnten, wann wir mit dem Eingang dieses Betrages rechnen dürfen.

Mit dem Ausdruck der vorzüglichsten Hochachtung bin ich Ihr Ihnen sehr ergebener gez. (Unterschrift)«

Am folgenden Tage schickt der Verleger wiederum eine Mitteilung – ersteren Inhaltes:

29. Juli 1938

»Hochgeehrter Herr Pater Provinzial!

Wie ich bei Durchsicht der vorliegenden Korrespondenz noch einmal feststelle, legen Sie Wert darauf, von mir bestätigt zu bekommen, daß die Reichsschrifttumskammer aus der Verbreitung dieses Werkes keine Schwierigkeiten machen wird. Ich schließe mich den Ausführungen und der Ansicht der ehrwürdigen Schwester Teresia Benedicta a Cruce an. Wir haben bisher für wissenschaftliche Werke nie eine Zensur einholen brauchen, noch bei der Herausgabe irgendwelche Schwierigkeiten gehabt. Wir dürfen auch annehmen, daß in diesem Falle durchaus keine Schwierigkeiten entstehen werden.

In der Hoffnung, Ihnen mit obigen Ausführungen gedient zu haben, bin ich in vorzüglicher Hochachtung Ihr Ihnen ergebener (gez. Unterschrift/unleserlich).«¹⁰⁸

Exkurs

Die Reichsschrifttumskammer des »Dritten Reiches« war eine der sieben Unterkammern der dem Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda Joseph Goebbels unterstehenden Reichskulturkammer.¹⁰⁹ Diese wurde durch Reichsgesetz vom 22. September 1933¹¹⁰ gegründet und am 15. November 1933 in Berlin festlich eröffnet. Wie Goebbels in seiner Einführungsrede sagte, stellte sie »den Zusammenschluß aller Schaffenden in einer geistigen Kultureinheit dar«. Das bedeutete: sie war an der nationalsozialistischen Weltanschauung ausgerichtet. Ausländer und »Nichtarier« waren zunächst nicht ausdrücklich ausgeschlossen, was vermutlich darauf

und von den ehrwürdigen Müttern Schw. Teresia Renata de Spiritu Sancto, Priorin, Schw. Maria Franziska ab inf(initis) meritis Jesu Christi, Subpriorin, Schw. M. Josepha a Sacr(atissimo) Sacramento, Klavarin, Köln-Lindenthal, Dürener Str. 89.« Das im Kölner Karmel aufbewahrte Original wurde bei der Zerstörung des Klosters im Oktober 1944 vernichtet. Der in § 7 erwähnte Mustervertrag konnte nicht ermittelt werden.

¹⁰⁸ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, E I 22. Die beiden Schreiben tragen auf dem Briefblatt eine gedruckte Kopfleiste mit folgenden Angaben: Frankes Verlag u. Druckerei, Breslau/Habelschwerdt Hauptbüro Breslau I, An der Sandkirche 3, Ruf 40792, Druckerei Habelschwerdt, Ring 2, Ruf 319, Postscheckkonto Breslau 16501, Inhaber Otto Borgmeyer.

¹⁰⁹ Neben der Reichsschrifttumskammer gab es Kammern für Musik, Bildende Künste, Theater, Film, Funk und Presse; sie waren Körperschaften des öffentlichen Rechts.

¹¹⁰ Reichsgesetzblatt I, S. 661.

zurückzuführen war, daß das Gesetz vor dem Nürnberger Reichsparteitag (im September 1935) in Kraft trat, die diffamierenden Gesetze »zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre« also noch nicht erlassen waren. Jedoch war die Mitgliedschaft Pflicht für alle, die berufsmäßig Kulturgüter herstellten oder verbreiteten; dies machte die Reichskulturkammer zu einem Organ staatlicher Kontrolle.

Das Reichskulturkammergesetz erhielt am 1. November 1933 eine 1. Durchführungsverordnung¹¹¹, in der sich unter §10 der Satz findet, daß »ein Mitglied abgelehnt oder ausgeschlossen werden (kann), wenn Tatsachen vorliegen, aus denen sich ergibt, daß die in Frage kommende Person die für die Ausübung ihrer Tätigkeit erforderliche Zuverlässigkeit und Eignung nicht besitzt«. Diese Vorschrift war so unpräzise formuliert, daß sie es den Kammern ermöglichte, einzelne »nichtarische« Mitglieder – z. B. international bekannte Künstler – zunächst nicht zu behindern. Die Reichsführung war vor den Olympischen Spielen 1936 – die in Berlin ausgetragen wurden – darauf bedacht, das bereits angeschlagene deutsche Image nicht noch weiter zu gefährden.

Nach der mir vorliegenden Literatur hat es den Anschein, daß sich die Reichskulturkammer bis gegen Ende 1938 nicht völlig gegen die Mitarbeit von Juden abschloß. Das geht daraus hervor, daß Goebbels am 3. Januar 1939 Bestimmungen erließ, die vorschrieben, daß 1. alle Kammern so schnell wie nur irgend möglich »Entjudungsmaßnahmen« durchzuführen hätten, 2. das Ministerium (für Volksaufklärung und Propaganda) »durch regelmäßige Arbeitsbesprechungen« unter Vorsitz seines Beauftragten die Behandlung der »Entjudungsfrage« sicherstellen wird und 3. »Juden im Sinne der Nürnberger Gesetze grundsätzlich auszuschließen« sind. Im Falle Edith Steins ist zu berücksichtigen, daß nicht ihre Mitgliedschaft in der Reichsschrifttumskammer zur Debatte stand, sondern die Veröffentlichung ihres Werkes bei einem Verleger, der Mitglied dieser Kammer zu sein hatte. Der anfängliche Optimismus Borgmeyers wird darauf beruht haben, daß einerseits Edith Stein nicht »berufsmäßig« schriftstellerte, andererseits ihr wissenschaftliches Werk nur für einen engen Leserkreis in Frage kam.

*

So begann nun Borgmeyer mit dem Druck des I. Bandes; für die Autorin folgten die Korrekturarbeiten. Anfangs ging alles zügig voran. Am 20. Oktober 1938 entschuldigt sich Edith Stein in einem Brief an Agnella Stadtmüller OP¹¹² für verspätete Antwort:

»Unter dem Vielerlei waren in letzter Woche auch gehäufte Korrekturen. Jetzt ist wieder Stillstand. Weil es so unregelmäßig geht, ist nicht abzusehen, wann das opus erscheinen

¹¹¹ Reichsgesetzblatt I, S. 797.

¹¹² Agnella (Maria) Stadtmüller OP: geb. am 9.6.1898 in Landstuhl; 1924 Profeß als Dominikanerin in St. Magdalena in Speyer; Studien in Heidelberg und München, dort 1930 prom. zum Dr. phil.; Unterrichtstätigkeit an den Lehranstalten der Dominikanerinnen; gest. am 9.2.1965 in Speyer.

wird. Eigentlich sollte wenigstens der I. Bd. bis Weihnachten fertig sein. Vielleicht könnte Fr. Pérignon¹¹³ mal bei Borgmeyer (Breslau I, An der Sandkirche 3) anfragen, wann das Buch erscheint. Ich denke, das gibt immer wieder einen kleinen Anstoß weiterzudrucken. Sie braucht aber nicht in der Buchhandlung zu bestellen. Wir bekommen nämlich den Zuschuß, den wir zum Druck gegeben haben, in Exemplaren zurück und müssen dann sehen, wie wir die unterbringen.«¹¹⁴

Einige Tage später erwähnt Edith Stein in einem Briefchen an ihren jungen Freund, den Philosophiestudenten Walter Warnach, zum erstenmal die Druckfahnen, die sie von da an regelmäßig an der Klosterpforte hinterlegen ließ, wo er sie dann zur Zweitkorrektur abholte. Und dann folgte in der Nacht des 9. November 1938 der furchtbare Pogrom, der Edith Steins Leben wie das Leben vieler jüdischer Mitmenschen gänzlich veränderte. An Petra Brüning OSU berichtet sie am 9. Dezember 1938:

»B.(orgmeyer) druckt noch weiter, jetzt den II. Bd., aber alles noch in Fahnen. Wie es mit dem Erscheinen wird, weiß ich noch nicht. Sollte es noch möglich sein, so würde es mein Abschiedsgeschenk an Deutschland sein.«¹¹⁵

Denn inzwischen hatte Edith Stein mit Zustimmung ihrer Vorgesetzten den Entschluß gefaßt, den Kölner Karmel zu verlassen und in die Niederlande (in den Karmel in Echt/Limburg) überzusiedeln. Am Abend des 31. Dezember 1938 traf sie in ihrer neuen Heimat ein, und der Verlag in Breslau adressierte von da an seine Sendungen dorthin. In den ersten Monaten war sie noch vollauf mit ihrem Werk beschäftigt. Mitte Februar 1939 schreibt sie an Petra Brüning:

»Meine Beschäftigung besteht jetzt in aller verfügbaren Arbeitszeit im Korrekturlesen und in der Herstellung des Index; beides verschlingt mehr Zeit, als man im Karmel hat. Wenn Sie mir eine Freude machen wollen: von Herzen dankbar wäre ich, falls Sie dem Kölner Karmel etwas helfen könnten, die Druckkosten zu decken und das Buch, wenn es endlich mal erscheint, verbreiten zu helfen. Unsere liebe Mutter in K.(öln) – am 14. wurde sie wiedergewählt¹¹⁶ – hat mit Ihnen gewiß davon gesprochen.«¹¹⁷

Bald tauchten neue Schwierigkeiten auf. Zu erkennen sind sie in Edith Steins Brief an Warnach vom 14. April 1939:

»Nach Epiphanie kamen ziemlich dicht hintereinander die letzten Fahnen des II. Bds. und die Umbruchbogen des I. So konnte ich auch mit dem Index beginnen und habe den I. Bd. dafür durchgearbeitet. Aber jetzt stockt die Sache schon wieder länger als einen Monat, und es sieht wieder so aus, als wollte es überhaupt nicht zu Ende gehen. So muß ich mich auch wieder in Geduld üben.«¹¹⁸

Dasselbe erfährt zwei Tage später Petra Brüning:

¹¹³ Auguste Pérignon war eine Kusine von Sr. Agnella Stadtmüller. Edith Stein lernte sie in St. Magdalena in Speyer kennen, wo sie Lehrerin war; geb. am 2.11.1886 in Landstuhl; gest. am 24.2.1971 in Speyer. Der letzte uns bekannte Brief, den E. Stein aus dem Echter Karmel schrieb, war an Auguste Pérignon gerichtet (Postkarte; Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 339), am 29.7.1942.

¹¹⁴ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 278.

¹¹⁵ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 287.

¹¹⁶ Im Kölner Karmel war Mutter Teresia Renata Posselt von neuem als Priorin gewählt worden.

¹¹⁷ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 294.

¹¹⁸ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 299.

»Der Druck stockt wieder, und alles ist aufs neue fraglich.«¹¹⁹

Aus Fraglichem wurde Gewisses:

»Das große opus ruht. Ich bekam in den ersten Monaten hierher die letzten Korrekturfahnen des II. Bandes und die I. Bogen des I. Bandes. Dann ging es nicht weiter, weil der Verleger den Mut verlor. Alle Bemühungen sind gescheitert. Ich weiß nichts mehr zu tun, als die Sache dem Herrn anheim zu stellen. Nachdem die Korrekturarbeit aufgehört, habe ich um Arbeit im Hause gebeten ... Seit Mitte Juni bin ich zweite Windnerin¹²⁰ und habe die Sorge für das Refektorium.«¹²¹

Man kann vermuten, daß Edith Stein nicht länger als bis Ende Mai an Korrekturen und Index gearbeitet hat. Denn in der ersten Junihälfte hielt sie ihre privaten Jahresexzitien. Während dieser Tage verfaßte sie ein zweites Testament, nachdem sie das erste vor der Übersiedlung nach Echt vernichtet hatte, weil man im Falle einer Kontrolle an der Grenze Schwierigkeiten befürchtete. Das neue Schriftstück ist im wesentlichen ein eher geistliches Vermächtnis, enthält aber auch einige Vorschläge zur Verwendung ihres Nachlasses an Büchern und Manuskripten. Wir lesen z. B. :

»Sollte bei meinem Tode das Buch ›Endliches und ewiges Sein‹ noch nicht veröffentlicht sein, so würde ich den Hochwürdigen P. N. Provinzial bitten, für den Abschluß des Druckes und die Veröffentlichung gütigst Sorge zu tragen. Zu diesem Zweck füge ich eine Abschrift des Verlagsvertrages bei. Da er vom Kölner Karmel abgeschlossen wurde, wäre für den Abschluß eines neuen wohl die Zustimmung des Kölner Karmel ebenso wie die des Verlegers Otto Borgmeyer in Breslau erforderlich.«

Das Testament ist datiert:

»Am Freitag in der Fronleichnamsoktav, 9. Juni 1939, dem 7. Tag meiner hl. Exerzitien.«¹²²

Trotz der neuen Aufgaben, die Edith Stein nach den geistlichen Übungen in der Gemeinschaft übernahm, ließ sie das Schicksal ihres Buches nicht aus dem Auge. Wenn Teresia Renata Posselt schreibt: »Später versuchte sie Borgmeyer zu bewegen, den Satz nach Holland zu senden, damit das Werk dort gedruckt werde, aber auch dieser Plan war unausführbar«¹²³, so wird sich das am ehesten auf die zweite Hälfte des Jahres 1939 beziehen. Von Edith Steins Versuchen, das Buch im Ausland herauszubringen, erfahren wir Genaueres aus ihrem Brief vom 29. Februar 1940 an Malvine Husserl¹²⁴:

»... Die Sachlage ist so: Wie Sie wissen, habe ich in den Jahren 1935/36 ein 2-bändiges opus über die ontologischen Grundfragen in Auseinandersetzung zwischen Thomismus und Phänomenologie geschrieben. Nach verschiedenen Unterhandlungen in Österreich und der

¹¹⁹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 300.

¹²⁰ Windnerin nannte man die Schwester, die den Verkehr mit der Außenwelt besorgte. Winde: ein in die Mauer eingelassener Drehkasten zum Durchgeben von Gegenständen zwischen Klosterpforte und Klausurbereich, damals strenge Vorschrift für klausurierte Frauenorden. – Der Brief ist vom 29.10.1939.

¹²¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 306.

¹²² Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, A 55.

¹²³ Teresia Renata Posselt, Edith Stein – ein Lebensbild, 198.

¹²⁴ Malvine Husserl geb. Steinschneider: geb. am 7.3.1860 in Klausenburg/Siebenbürgen, Gemahlin Edmund Husserls, gest. am 26.11.1950 in Freiburg/Br. M. Husserl lebte 1940 in Belgien, wo sie, durch Freunde verborgen, die Verfolgung überlebte.

Schweiz erbot sich in einem Gespräch mit unserem P. Provinzial der Verleger Borgmeyer in Breslau (der auch die Thomas-Übersetzung verlegt hat), das Ms. zu nehmen. Ich war sehr überrascht, stellte ihm alle Schwierigkeiten vor und zögerte längere Zeit. Schließlich habe ich es ihm geschickt. Der Vertrag wurde zwischen B.(orgmeyer) und dem Kölner Karmel geschlossen, von den Müttern¹²⁵ (nicht von mir) unterzeichnet. B. hat 3.000,- RM Zerschuß in 3 Raten erhalten. Der Druck begann im Herbst 1938¹²⁶; es traten aber immer wieder monatelange Pausen ein ... Nachdem der I. Bd. fertig umbrochen war, hörte alles auf, weil B. sich fürchtete, das Werk unter meinem Namen (n. b. dem Ordensnamen) herauszugeben. Ich hätte mich dazu verstanden zu schreiben: Von einer Karmelitin. Aber das genügte ihm nicht. Er wollte den Namen der Kölner Mutter Priorin dafür (Teresia Renata de Spir. Scto; sie ist als Schriftstellerin bekannt). Das habe ich immer wieder abgelehnt. 1. wegen der Unwahrheit, 2. wegen der Sinnlosigkeit (für jeden Sachverständigen ist es auch ohne Namen eindeutig, von wem das Buch ist), 3. wegen der Gefahr für die liebe Mutter, das Kloster und die ganze deutsche Ordensprovinz. B. wäre bereit, das Werk an einen ausländischen Verlag zu verkaufen. Hier in Holland war keiner dafür zu finden. Belgien bzw. Löwen, ist die letzte Hoffnung. Aber wie das bewerkstelligen? Es stehen 60 Bogen im Satz. Das sind 3.000 kg Blei, die nicht in Original vergütet werden, weil es kein Blei mehr gebe. Die 3.000,- RM Zerschuß sollen nach B.s Berechnung für die Werkleistung verbraucht worden sein. Wenn das Institut oder ein Verlag in Belgien bereit wäre, das Werk zu übernehmen, so würde ich vorschlagen, sich direkt von dort mit B. in Verbindung zu setzen (Otto Borgmeyer, Breslau I, An der Sandkirche 3), um zu einem Vertrag mit ihm zu kommen. Vielleicht würde er sich bereit finden, den Druck im Auftrag des belgischen Verlages zu Ende zu führen und dessen Firma auf das Titelblatt zu drucken. Die fertigen Bücher wären doch leichter zu transportieren als 3.000 kg Blei. Außerdem könnte man ihm vielleicht einen Teil der Auflage als Vergütung überlassen. Das Reich wird ja doch das Hauptabsatzgebiet sein. Viele Leute warten seit Jahren auf das Buch. Ich lege eine Abschrift des Verlagsvertrages bei. Hoffentlich erreicht Sie dieser Brief.«¹²⁷

Dieser Brief war nicht eigentlich für Malvine Husserl bestimmt, sondern Edith Stein bittet in seinen Anfangszeilen, ihn an Prof. Dr. van Breda¹²⁸ weiterzuleiten. Van Breda, ein Franziskaner, leitete am Philosophischen Institut der Universität Löwen das damals neuerrichtete Husserl-Archiv, und Malvine Husserl kannte ihn gut. Am 25. März schrieb van Breda einen ausführlichen Brief an Edith Stein; er mußte ihr sagen, daß er einen schweren gesundheitlichen Zusammenbruch erlitten hatte und z. Zt. keine Möglichkeit sah, ihrem Anliegen nachzugehen. Am 3. April 1940 antwortete ihm Edith Stein:

»Hochwürdiger Herr Pater, herzlichen Dank für Ihr ausführliches Schreiben vom 25.III. Es tut mir sehr leid, daß Sie sich soviel Mühe gemacht haben. Hätte ich geahnt, wie es um Ihre Gesundheit steht, so wäre es mir nicht eingefallen, Sie durch meine Bitte zu beunruhigen. Jetzt kann ich Sie nur noch bitten, die ganze Angelegenheit wieder zu vergessen – außer im Gebet, denn für ein Memento wäre ich recht dankbar. Ich will auch gern für ihre Gesundheit beten helfen. Die 3.000 kg Blei erdrücken mich nicht. Ich fühlte mich immer verpflichtet zu tun, was in meinen Kräften steht, um die Sache in Ordnung zu bringen. Aber

¹²⁵ Gemeint sind die Priorin, die Sub- und die Expriorin des Karmel in Köln.

¹²⁶ Edith Stein schrieb 1936; nach Auskunft der Dokumente offenbar ein Schreibfehler.

¹²⁷ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 77 b/2.

¹²⁸ Herman Leo van Breda: geb. am 28.2.1911 in Lier/Fl.; Eintritt in den Franziskanerorden; Priesterweihe 1934; 1938 Rettung des Husserl-Nachlasses aus Freiburg nach Löwen; Begründer des Husserl-Archivs an der Katholischen Universität Löwen, das er später zu einer internationalen Forschungsstätte von Weltruf ausbaute. P. van Breda ist die Rettung von Malvine Husserl zu danken. Er starb am 3.3.1974 in Löwen, best. auf dem Franziskanerfriedhof zu Vaalbek.

sobald ich das Mögliche getan habe, bin ich unbekümmert. Deus providebit! ... Ich schreibe nur kurz, um Ihnen nicht mehr Zeit als nötig zu rauben. Allen Gnadensegen der östlichen Zeit! Ihre in Corde Jesu ergebene ind. sr. Teresia Benedicta a Cruce, O.C.D.«¹²⁹

Sechs Wochen später waren Belgien und die Niederlande schon von den Deutschen besetzt. Nun war es auch in diesen Ländern unmöglich geworden, einen Verlag für eine jüdische Autorin zu finden. Bis zuletzt hatte man im Kölner Karmel Edith Steins Bemühungen mit Teilnahme verfolgt. Knapp vor dem Einmarsch der deutschen Truppen im Westen schrieb Mutter Josepha Wery an Frater Karl Koronowski CSF¹³⁰ (8. Mai 1940):

»Die Schwierigkeiten für den Druck des bewußten Buches sind leider immer noch nicht behoben.«

Im Echter Karmel hatte Edith Stein öfter Gelegenheit, mit Studierenden oder auch Dozenten der Philosophie Rücksprache zu nehmen. Mehrere Männerorden hatten Studienhäuser in den Niederlanden; neben den Karmeliten nahmen Jesuiten, Redemptoristen, Franziskaner u.a. die Gelegenheit wahr, schriftlich oder mündlich mit der »Original-Husserl-Schülerin«¹³¹ in Kontakt zu kommen. Zum Beweis dafür, daß Edith Stein keineswegs beschlossen hatte, ihrerseits das »opus« dem Vergessen anheimzugeben, seien zwei Briefstellen angeführt.

So lesen wir etwa in einem Brief an Henri Boelaars CSsR¹³²:

»... Vielleicht hat Ihnen R. P. Stoks¹³³ erzählt, daß er die Druckbogen eines großen Buches gesehen hat. Darin steht sicher viel, was Sie interessieren würde. Obwohl es von Thomas ausging, ist es doch stark augustinisch geworden. Es konnte der Zeitverhältnisse wegen nicht erscheinen, und ich weiß nicht einmal, ob der Verleger in Breslau den Satz überhaupt noch stehen gelassen hat. – Unsere liebe Mutter erlaubt sehr gern, daß Hochw. einmal herkommen. Mündlich wird sich vieles noch deutlicher und ausführlicher sagen lassen.«¹³⁴

Oder an Jan H. Nota SJ¹³⁵:

»... Ich weiß nicht, ob der hochw. Pater Hirschmann¹³⁶ Hochwürden schon erzählt hat, daß ich im Kölner Karmel ein großes Buch geschrieben habe, »Endliches und ewiges Sein. Ver-

¹²⁹ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 14 a/1.

¹³⁰ Karl Koronowski (später Kronenberg): geb. am 2.1.1914 in Bochum; Eintritt in die Kongregation der Missionare von der Hl. Familie; Lehrtätigkeit am ordenseigenen Gymnasium in Biesdorf/Eifel; lebt dort. Als junger Kleriker stand P. Koronowski in Verbindung mit Edith Stein.

¹³¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 312.

¹³² Henri Boelaars, Redemptorist: geb. am 14.7.1907; 1926 Prof. für Philosophie und Moralthologie an der Ordenshochschule in Wittem; der Brief Edith Steins ist ein Dank für die Übersendung seiner Doktorarbeit; gest. am 22.4.1983 in Rom; der Brief ist datiert vom 21.5.1941.

¹³³ Martin Stoks, Redemptorist: geb. am 18.2.1881 in Roermond; Übersetzer der Werke des hl. Alfons Maria v. Ligouri; zur Zeit des Briefes war P. Stoks Beichtvater (Extraordinarius) im Echter Karmel; gest. am 10.8.1958 in Roermond.

¹³⁴ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 13.

¹³⁵ Jan H. Nota SJ: geb. am 27.6.1913 in s'Gravenhage; Prof. f. Philosophie an mehreren Universitäten in den Niederlanden, den USA und Kanada; lebt in Thorold/Ont. Der Brief ist eine Übersetzung aus dem Niederländischen, datiert vom 29.11.1941.

¹³⁶ Johannes Hirschmann SJ: geb. am 16.5.1908 in Püttlingen/Saar; nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu Studien in Valkenburg, Rom, Frankfurt/M u. Münster; Ordinarius für Moral- und Pastoraltheologie an St. Georgen / Frankfurt; gest. am 8.2.1981 in Duisburg.

such eines Aufstiegs zum Sinn des Seins«. Der Verlag Borgmeyer in Breslau hat es gedruckt, aber nicht publiziert, da er sich nicht getraute, es unter meinem Namen herauszugeben. Es sind jetzt fast schon drei Jahre, daß es ruht. Glauben Hochwürden, daß eine Möglichkeit besteht, es in den Niederlanden zu veröffentlichen? Es wäre dann wohl notwendig, es zu übersetzen. Ich wäre für einen Rat von Hochwürden sehr dankbar.«¹³⁷

Dies ist die letzte uns (bisher) bekannte schriftliche Äußerung Edith Steins über ihr Werk »Endliches und ewiges Sein«.

Exkurs

Während Edith Stein den obengenannten Brief an Jan H. Nota schrieb, war sie bereits mit Vorarbeiten zu einem neuen großen und ihrem zugleich letzten Werk, der »Kreuzeswissenschaft« beschäftigt. Der Echter Karmel hatte nämlich am 29. September 1940 in Mutter Antonia vom Hl. Geist¹³⁸ eine neue Priorin erhalten. Sie hielt es für richtig, daß Edith Stein wieder an wissenschaftliche Arbeit herangehe, wozu Edith Stein die Bemerkung macht:

»... soweit sich das in unseren Lebensverhältnissen und unter den gegenwärtigen Umständen tun läßt. Ich bin sehr dankbar, daß ich noch einmal etwas tun darf, ehe das Gehirn völlig einrostet.«¹³⁹

Die neue Arbeit sollte eine Studie über Johannes vom Kreuz werden, den 1927 zum Kirchenlehrer ernannten Mitarbeiter und jüngeren Mitbruder Teresas von Avila (1542 – 1591). Über ihn gab es damals wenige gute Werke in deutscher Sprache, und so lag es nahe, Edith Stein mit einer wissenschaftlichen Arbeit über sein Leben und Werk zu beauftragen.

Am 17.11.1940 berichtet Edith Stein der Priorin des Karmel in Beek:

»Eben bin ich daran, Material für eine neue Arbeit zu sammeln.«¹⁴⁰

Und ein halbes Jahr später an Agnella Stadtmüller OP:

»Ich bin an einer kleinen Arbeit über die symbolische Theologie des Areopagiten. Sie ist als Beitrag für eine neue Phänomenologen-Zeitschrift in Amerika gedacht. Wenn es gelingt, sie fertig zu bekommen, wird es vielleicht auch möglich sein, sie hinüberzubefördern.«¹⁴¹

Daß diese Arbeit als Vorarbeit zur späteren »Kreuzeswissenschaft« gedacht war, läßt sich folgender Stelle aus einem Brief an Petra Brüning OSU entnehmen:

In seiner Valkenburger Zeit bestand zwischen Hirschmann und Edith Stein häufiger Gedankenaustausch.

¹³⁷ Brief vom 29.11.1941. Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 148 a.

¹³⁸ M. Antonia Ambrosia (M. Theresia) Engelmann (a Spiritu Sancto OCD): geb. am 31.3.1875; 1904 Proföß im Echter Karmel; gest. am 30.4.1971 in Echt. M. Antonia wurde mehrmals als Priorin wiedergewählt.

¹³⁹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 316. Brief vom 17.11.1940 an Mutter Johanna (Ida Josefa) van Weersth (a Cruce OCD): geb. am 20.3.1901 in Hauset/Belgien; 1927 Proföß im Echter Karmel; 1938 Übersiedlung in die Echter Neugründung in Beek/NL. Limbg., dort mehrmals Priorin; 1946 Rückkehr nach Echt; gest. am 22.5.1971 in Echt.

¹⁴⁰ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 316.

¹⁴¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 319.

»Ich weiß nicht, ob ich Ihnen schrieb, daß ich aus dem neuen Arbeitsgebiet zunächst eine kleine Vorarbeit machen sollte als Beitrag für eine Zeitschrift ›Philosophy and Phenomenological Research‹, die seit vorigem Jahr von Husserl-Schülern an der Universität Buffalo herausgegeben wird.¹⁴² Diese kleine Arbeit (Wege der Gotteserkenntnis. Die ›symbolische Theologie‹ des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen) wird gegenwärtig von Ruth K.¹⁴³ getippt. Ich schicke sie erst nach Valkenburg¹⁴⁴, wo zwei Dionysius-Kenner sind, um ein strenges Sachverständigenurteil zu hören, ehe ich eine Publikation und weitere Arbeit wage.«¹⁴⁵

Die »weitere Arbeit« erwähnt Edith Stein auch an Mutter Johanna in Beek:

»Es soll etwas zum 400. Geburtstag des hl. Vaters (Johannes v. Kreuz) werden (24. Juni 1942).«¹⁴⁶

Die Dionysiuskenner scheinen zustimmend geurteilt zu haben, denn am 12. Oktober desselben Jahres berichtet Edith Stein im Brief an ihren Nefen¹⁴⁷:

»Ich habe vor einigen Wochen eine kleine philosophische Arbeit nach Buffalo geschickt für eine Zeitschrift, die dort von einem ehemaligen Husserl-Schüler herausgegeben wird. Da das Ms. als eingeschriebener Brief angenommen wurde, ist es doch vielleicht möglich, daß es ankommt.«¹⁴⁸

Im November 1941 erwähnt dann Edith Stein nochmals die »Wege der Gotteserkenntnis«:

»Eine kleine Arbeit ging im September nach Buffalo ab, wo ein amerikanischer Ersatz von Husserls Jahrbuch erscheint. Ob er ankommt? Jetzt versuche ich etwas für den 400. Geburtstag des hl. Vaters Johannes vorzubereiten, bitte um Gebet dafür.«¹⁴⁹

Das von Edith Stein aus den Niederlanden im September 1941 abgeschickte Manuskript »Wege der Gotteserkenntnis« erreichte im Herbst 1941 sein Ziel. Aus Gründen, die bis jetzt nicht bekannt sind, erschien die Studie nicht in der von Edith Stein genannten Zeitschrift, sondern in amerikanischer Übersetzung in: »The Thomist«, a speculative quarterly review, edited by Dominican Fathers (Washington), Vol. IX, July 1946, No. 3, 379-420. Der Titel des Aufsatzes lautet: »Ways to know God«. Der Untertitel: »The ›symbolic theology‹ of Dionysius the Areopagite and its fac-

¹⁴² Am 26.12.1939 war in New York die International Phenomenological Society gegründet worden; deren Organ hieß Journal of Philosophy and Phenomenological Research, eine in Buffalo erscheinende Vierteljahres-Zeitschrift. Präsident der Gesellschaft und Herausgeber der Zeitschrift war Marvin Farber; seine Mitarbeiter waren u.a. Eugen Fink, Gerhard Husserl, Fritz Kaufmann, Ludwig Landgrebe und Herbert Spiegelberg; hinzu kamen später Jean Hering, Roman Ingarden, Alexander Koyré, Günther Stern und Herman van Breda (um nur die mit Edith Stein m.W. näher bekannten zu nennen).

¹⁴³ Ruth Kantorowicz, vgl. Anm. 13.

¹⁴⁴ In Valkenburg, einer Kleinstadt in Niederländisch-Limburg, besaßen mehrere Orden Studienhäuser. Edith Stein meint hier vermutlich das Ignatiuskolleg der Jesuiten.

¹⁴⁵ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 321.

¹⁴⁶ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 323.

¹⁴⁷ Gerhard Stein, Dr. ing.; geb. am 28.2.1902 in Breslau; 1935 ausgewandert in die USA; gest. am 16.7.1987 in Sharon/USA; am 1.5.1987 hatte er der Seligsprechung seiner Tante in Köln beigewohnt.

¹⁴⁸ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 176 b.

¹⁴⁹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 326.

tual presuppositions« weist auf eine Fußnote hin, in der es heißt: »The author, Sister Teresia Benedicta a Cruce O.C.D., who in the world was Dr. Edith Stein, mailed the manuscript of this article to Professor Marvin Farber¹⁵⁰, the editor of the ›Journal of Philosophy and Phenomenological Research‹, in the fall of 1941. Prof. Farber submitted it to the present translator for use and publication.« Wenn die Herausgeber von Edith Steins Werken, Bd. XV (Freiburg 1993) auf den Seiten 9 und 13 sagen, Edith Steins Studie »Wege der Gotteserkenntnis« sei von der Autorin für die amerikanische Zeitschrift »The Thomist« verfaßt worden, so darf man dies für einen Irrtum halten. Edith Stein gibt in ihren Briefen an, daß sie die Arbeit für die von Husserl-Schülern an der Universität Buffalo herausgegebene Zeitschrift »Philosophy and Phenomenological Research« verfaßte und auch an diese sandte, wie es der Herausgeber und Übersetzer in »The Thomist« bestätigt.

Die erwähnte Fußnote fährt nach einigen Erläuterungen über den Lebensweg Edith Steins wie folgt fort: »A great work on ontology, to which the author referred in a letter to Professor Farber of the same date as this manuscript, was completed. The printing of it, however, was forbidden by the German authorities; the fate of the book is unknown at the present time. This information is owed to the courtesy of Professor Farber.«

Nach einigen Erläuterungen zum Inhalt der vorliegenden Studie ist die Fußnote mit R. Allers¹⁵¹ unterzeichnet.

*

Wir hörten, daß Freunden Edith Steins in den USA im Sommer 1946 das weitere Schicksal des Werkes »Endliches und ewiges Sein« noch unbekannt war. Von diesem weiteren Schicksal soll jetzt die Rede sein.

Als das handschriftliche Manuskript abgetippt war, hat Edith Stein dessen Blätter keineswegs vernichtet – es sind mehr als 1.300 Seiten –, sondern gebündelt und aufbewahrt. Vor ihrer Übersiedlung nach Echt am 31.12.1938 schenkte sie das Manuskript ihrer Priorin Teresia Renata de Spiritu Sancto. Während des Krieges hielten die Karmelitinnen ihr Kloster nicht mehr für sicher genug, einerseits wegen der zunehmenden Luftangriffe, andererseits wegen der antikirchlichen Übergriffe der Nationalsozialisten. Im Februar 1941 wurden die Karmelitinnen von Luxemburg aus ihrem Haus vertrieben; die Aufhebung der Klöster in Aachen, Düren und Bonn-Beuel folgte. Auch im Kölner Karmel rechnete man mit einem solchen Schicksal. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das Manuskript in diesem Jahr aus dem Haus gegeben wurde. Man übergab es der in Frankfurt lebenden Schwester von Sr. Maria de Deo, Agnes Ernst¹⁵². Die Familie Ernst

¹⁵⁰ Marvin Farber, Philosoph: geb. am 14.12.1901 in Buffalo; Studium in Harvard, Berlin und Freiburg; Husserl-Schüler im WS 1923/24 und im SS 1924; maßgeblich beteiligt an der Einführung der Phänomenologie in den USA; gest. am 24.11.1980 in Buffalo.

¹⁵¹ Rudolf Allers, Philosoph: geb. 1883 in Wien; nach 1937 Emigration in die USA; Lehr-tätigkeit an der Universität in Washington; gest. dort ca. 1960.

¹⁵² Agnes Ernst: geb. am 17.12.1897 in Metz; lebte ab 1918 als freie Schriftstellerin in Frankfurt/M.; gest. am 5.7.1963 in Frankfurt/M.

war seit Jahrzehnten mit den Jesuiten von St. Georgen befreundet. Vermutlich war es von Anfang an die Absicht des Karmel, das Manuskript an diese Adresse gelangen zu lassen. Denn der Philosoph Prof. Caspar Nink SJ¹⁵³ schrieb uns am 19.11.1950:

»Mit großer Treue habe ich seinerzeit das Ms. von Edith Stein über Gefahren hinübergerettet«

und später:

»Im letzten Weltkrieg konnte ich ihr (E.St.'s) nachgelassenes Ms. »Endliches und ewiges Sein« in Schutz nehmen. Es wurde mir von Frl. Agnes Ernst / Frankfurt a.M. aus Köln gebracht. Mit großer Sorgfalt brachte ich es im Ursulinenkloster zu Königstein/Ts. unter. Dort schien es mir besser gegen Fliegerangriffe gesichert zu sein als hier in Frankfurt/M.«¹⁵⁴

Als die Kölner Karmelitinnen nach der völligen Zerstörung ihres Klosters (30. und 31.10.1944) durch Brand- und Sprengbomben und einem Jahr Exil im Karmel Welden bei Augsburg eine Mietwohnung in Köln-Junkersdorf bezogen, muß das Steinsche Manuskript recht bald und höchstwahrscheinlich wieder von Agnes Ernst zurückgebracht worden sein. Ab April 1947 finden sich in unserem Archiv Briefe aus Korrespondenzen zum Zweck der Drucklegung. Die 1. Aufl. erschien 1950 bei Herder und wurde von P. Dr. Romäus Leuven OCD¹⁵⁵ und Dr. Lucy Gelber herausgegeben. Diese war damals im Husserl-Archiv der Universität Löwen tätig und erhielt nun den Auftrag, den arg zerzausten, aber immerhin geretteten Nachlaß Edith Steins – soweit er aus dem Echter Karmel stammte – zu rekonstruieren und zu ordnen.¹⁵⁶ »Endliches und ewiges Sein« erschien als 2. Band der Reihe »Edith Steins Werke«, kurz zuvor war als 1. Band die »Kreuzeswissenschaft« verlegt worden – beide bei Editions Nauwelaerts/Louvain und Verlag Herder/Freiburg, 1950. »Endliches und ewiges Sein« erschien 1962 in 2., 1986 in 3. Auflage; seit Jahren ist es völlig vergriffen. Zum Zweck der Drucklegung wurde Edith Steins handschriftliches Manuskript an die Herausgeber ausgeliehen; heute befindet es sich im Archiv des Kölner Karmel. Die bisherigen Ausgaben faßten die von Edith Stein geplanten zwei Bände in einem Band zusammen. Die beiden Anhänge wurden vom Corpus des Werkes getrennt und erschienen 1962 in »Welt und Person«, Band VI der Werke Edith Steins, S. 39-68 und S. 69-135. Das von Edith Stein begonnene, aber unvollendet gebliebene Sach- und Namensregister – das für eine Publikation völlig überarbeitet werden mußte – blieb ungedruckt.

¹⁵³ Caspar Nink, Philosoph: geb. am 31.1.1885 in Molsberg/Westerw.; 1905 Eintritt in die Ges. Jesu; 1917 Priesterweihe; 1922/24 Schüler Husserls in Freiburg; ab 1926 Professor an St. Georgen in Frankfurt/M; dort gest. am 17.11.1975.

¹⁵⁴ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, G I/Ni.

¹⁵⁵ P. Romäus (Lambert Joh.) Leuven (a. Sta. Teresia OCD): geb. am 29.11.1904 in Cinxperlo/NL; 1924 Profeß im Noviziat der Unbeschuhten Karmeliten in Reisach/Bayern; 1929 Priesterweihe in Rom; mehrmals Prior u. Provinzial; gest. am 16.12.1983 in Waspik/NL.

¹⁵⁶ Der Nachlaß Edith Steins wurde später von Löwen nach Brüssel gebracht, wo er das »Archivum Carmelitanum Edith Stein« bildet. Die Geschichte dieses Archivs wie auch die des Archivs im Kölner Karmel darzulegen, ist einer späteren Arbeit vorbehalten.

Im handschriftlichen Manuskript Edith Steins findet sich am Ende des Vorwortes ein Passus, von dem der gedruckte Text nur den letzten Satz bringt. Der ursprüngliche Text lautet so:

»Daß die Arbeit durchgeführt werden konnte, ist der gütigen Fürsorge unserer Vorgesetzten zu verdanken; den lieben ehrwürdigen Müttern¹⁵⁷ unseres Hauses und unserem damaligen Provinzial P. Theodor a S. Francisco Assisiensi OCD, der mich auch freigebig mit Büchern unterstützt hat. Für die Bücherbeschaffung mußte ich auch die Hilfsbereitschaft und Geduld treuer Freunde außerhalb unseres Ordens in Anspruch nehmen. Der Güte des Hochwürdigsten Herrn Erzabtes von Beurón Dr. Raphael Walzer verdanke ich einige langfristige Leihgaben aus der Beuroner Bibliothek. Besonders verpflichtet bin ich meinem lieben Freunde Alexander Koyré¹⁵⁸ (Paris) und Herrn Professor Alois Dempf¹⁵⁹ (Bonn), deren Urteil mich bei der Arbeit ermutigt hat. Allen, die zum Gelingen beigetragen haben, spreche ich meinen herzlichen Dank aus.

Köln-Lindenthal, 1. IX. 1936

Schw. Teresia Benedicta a Cruce O.C.D.«¹⁶⁰

Die Namensunterschrift wurde von den Herausgebern durch »Die Verfasserin« ersetzt.

Edith Stein hat viele Kräfte eingesetzt, um ihr opus, ihr »Abschiedsgeschenk an Deutschland«¹⁶¹, fertigzustellen und zu veröffentlichen. Diese Arbeit hat ihr eine schier nicht enden wollende Kette von Enttäuschungen bereitet. Sie selbst aber blieb bei ihrer tiefen, ja frohen Gelassenheit. Als die Schwierigkeiten anfangen, unüberwindbar zu werden, schrieb sie an Petra Brüning:

»Mein Trost ist, daß der Herr für das Buch sorgen wird, wenn es Ihm nützen kann. Andernfalls mag es ungedruckt bleiben.«¹⁶²

Und ein paar Wochen zuvor an eine andere Freundin:

»Was man von mir erzählt hat, ist etwas ziemlich Unwesentliches. Es ist wahr, daß ich in den letzten beiden Jahren ein dickes Buch geschrieben habe ... Daß eine Karmelitin philosophiert, ist aber etwas Ungewöhnliches und durchaus nicht die Hauptsache in ihrem Leben. Und wenn ihr Glück darauf gebaut wäre, stünde es auf recht schwachen Füßen. Ich darf sagen, daß das meine davon unabhängig ist.«

Und im selben Brief – in einem andern Zusammenhang, jedoch auch für ihr Schicksal als wissenschaftliche Autorin zutreffend –:

»Es hat meine Überzeugung nicht erschüttert, daß ich dort bin, wo ich hingehöre.«¹⁶³

¹⁵⁷ Vgl. Anm. 125.

¹⁵⁸ Alexander Koyré, Philosoph, Husserl-Schüler: geb. am 29.8.1892 in Taganrod/Ukr., tätig an den Universitäten zu Montpellier, Paris und Kairo; gest. am 28.4.1964 in Paris. – Edith Stein weilte im September 1932 zehn Tage in Paris bei Koyré und seiner Frau Dorothee. Beide besuchten Edith Stein im August 1935 im Kölner Karmel.

¹⁵⁹ Alois Dempf, Philosoph: geb. am 2.1.1891 in Altomünster/Bayern; Studien in Innsbruck und München; Lehrtätigkeit an den Universitäten Bonn, Wien und München; gest. am 15.11.1982 in Eggstätt/Chiemgau. Dempf besuchte Edith Stein Anfang Juni 1936 im Karmel zu Köln-Lindenthal.

¹⁶⁰ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, BI 6a, VII 2+3.

¹⁶¹ Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 287.

¹⁶² Edith Steins Werke, Bd. IX, Nr. 248.

¹⁶³ Edith-Stein-Archiv, Kölner Karmel, C IV 75 f. Zitiert nach: Waltraud Herbstrith (Hrsg.), *Erinnere dich – vergiß es nicht*. Annweiler 1990, 266.

Das Steinsche Werk in Spanien

Bibliographische Hinweise

Francisco Javier Sancho

Die Begegnung mit Teresa von Avila war für Edith Stein bekanntlich von entscheidender Bedeutung; sie gab dem letzten Abschnitt ihres Lebensweges die bestimmende Richtung. Im Karmel widmete sich Edith Stein dann der Erforschung der Mystik des Johannes vom Kreuz. Nur kurze Zeit vor ihrem gewaltsamen Tod bekam sie von der Priorin des Echter Karmel den Auftrag, eine Studie über den Mystiker zu dessen vierhundertstem Geburtstag zu verfassen. In der Auseinandersetzung mit seinem Leben und Werk entstand die unvollendet gebliebene Untersuchung *Kreuzeswissenschaft*, die den Höhepunkt ihres geistigen Schaffens und einen bedeutenden Schritt in der Geschichte der Johannes-Forschung darstellt. Aus diesen Gründen ist die Gestalt Edith Steins für Spanien von hohem geistesgeschichtlichem Interesse.¹ Trotzdem schritt ein angemessenes Verständnis für die Bedeutung ihres Lebenswerkes von Anfang an nur langsam voran.² Das Interesse, das ihr entgegengebracht wird, ist immer noch vorwiegend populär-hagiographisch.³ Zwar fehlt es nicht an Stim-

¹ Edith Stein hat sich auch mit spanischen Klassikern – namentlich Miguel de Cervantes und Calderón de la Barca – beschäftigt (vgl. *Verborgenes Leben*. In: Edith Steins Werke. Bd. XI. Freiburg 1987, 44; M. Adele Herrmann, *Die Speyerer Jahre von Edith Stein*. Speyer 1990, 36). Sie verstand die spanische Sprache: »Grüße mir Deine Tulia recht herzlich von mir. Es tut mir leid, daß ich ihr nicht spanisch schreiben kann. Sie soll mir schreiben. Ich werde es sicher verstehen« (Brief an Werner Gordon. Breslau 28.8.1932. In: Edith-Stein-Archiv, Köln). Offensichtlich hat sie aber erst im Karmel Spanisch gelernt, als sie um die Untersuchung der Mystik des Johannes vom Kreuz gebeten wurde. »Elle-même étudiait le vieux espagnol pour lire les textes de Jean de la Croix« (*Sacra Congregatio pro causis sanctorum, Colonien, Canonizationis Servae Dei Teresia Benedicta a Cruce. Positio super causae introductione*. Roma 1983, pars IIIa: Summarium, 463-464.). Ihrer Kenntnis der spanischen Sprache verdanken wir auch eine weitere Übersetzung von Gesängen des Johannes vom Kreuz ins Deutsche (vgl. *Kreuzeswissenschaft*. In: Edith Steins Werke. Bd. I. Freiburg 1950). Erich Przywara, In und Gegen. Nürnberg 1955, 64, berichtet, daß sich Edith Stein auf der Suche nach ihrem Glaubensweg auch mit den Ignatianischen Exerzitien befaßt hat.

² Die Nachricht über den Tod Edith Steins verbreitete sich in Spanien erst nach Erscheinen des Buches von Teresia Renata Posselt, *Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*. Nürnberg 1948. Um 1950 erschienen daraufhin die ersten Arbeiten über sie in spanischer Sprache.

³ Dies zeigte sich deutlich in den durchweg begeisterten Reaktionen, welche die Seligsprechung am 1. Mai 1987 durch Papst Johannes Paul II. in Köln in der spanischen Presse hervorrief. Vgl. z.B. Carlos Bribian, *Juan Pablo II beatificó a Edith Stein, víctima del odio nazista contra los judíos*. In: ABC, Madrid, 2. 5. 1987, 46; Miguel Castellví, *El Vaticano beatificará a dos mártires de los campos nazis de exterminio. La judía Edith Stein y el jesuita Mayer subirán a los altares*. In: ABC, Madrid, Samstag 31. 1. 1987, 35; Ders., *Edith Stein, mártir en Auschwitz, será beatificada por Juan Pablo II*. In: *Cataluña Cristiana*, 1.-7. Februar 1987; Carmen Castro, *Edith Stein, beatificada*. In: YA, Freitag 1. 5. 1987, 13 (vgl. schon Dies., *La Ciencia de la Cruz*. In: YA, Sonntag 13. 1. 1985); Antonio Garrigues,

men, die auf die grundlegende Bedeutung ihres Werkes über Johannes vom Kreuz hinweisen⁴, aber eine entsprechende Berücksichtigung oder gar fruchtbare Rezeption bei den Fachleuten für die Erforschung der spanischen Mystik steht noch aus. Ebenso ist sie spanischen Philosophen und Theologen sicher nicht unbekannt⁵, doch ist eigentlich noch nicht damit begonnen worden, auf ihre philosophisch-theologische Leistung gezielt einzugehen.

Berücksichtigt man, daß Edith Steins Werk in Deutschland bis heute – bei aller vorhandenen und zunehmenden Wertschätzung ihrer Person – in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung noch nicht angemessen gewürdigt worden ist, so ist die Art seiner Rezeption in Spanien freilich nicht verwunderlich. Dies besagt jedoch keineswegs, daß sich daran in Zukunft auch nichts ändern wird.

Der wahre Grund für die mangelhafte Anerkennung Edith Steins in philosophisch-theologischen Kreisen liegt jedoch tiefer und ist nicht an ein bestimmtes Land gebunden. Er hängt mit der Bewußtseinslage im Bereich der gegenwärtigen Theologie und Philosophie, ja der Wissenschaft überhaupt, zusammen. Sie ist durch die krisenhafte Unsicherheit geprägt, die das Ende geschichtlicher Epochen stets kennzeichnet. Vielleicht ist daher gerade jetzt – und das kann der angesprochenen geschichtlichen Situation auch eine gute Seite abgewinnen – die Gelegenheit günstig, um eine Gestalt wie diese jüdisch-christliche Philosophin als für die Wissenschaft vielleicht zukunftsweisend zu entdecken. Das Denken Edith Steins erlangt seine volle Bedeutung aber erst aufgrund der durch den Schmerz der Finsternis hindurchbrechenden Helle ihres ungewöhnlichen Lebensweges. Im Bereich der Wissenschaft ist das keineswegs selbstverständlich.

Edith Stein: los judeo-cristianos. In: ABC, Madrid, Donnerstag 7.5.1987; José María Javierre, Edith Stein, judía, filósofa y mártir. In: YA, Sonntag 26. 4. 1987, 38; Santiago Martín, Edith Stein, el camino de la cruz recorrido por una carmelita judía. In: ABC, Madrid, Samstag 2. 5. 1987, 46; Antonio Pelayo, El papa beatificó a la carmelita Edith Stein, mártir de Auschwitz. In: YA, Samstag 2. 5. 1987, 19; Francesc Valls, El Papa beatifica en Colonia a una carmelita de origen judío. In: EL PAÍS, Samstag 2. 5. 1987. Vgl. auch D. Castro Cubells, La Universidad en la Catedral. En la beatificación de Edith Stein, carmelita descalza. In: Vida Religiosa 62 (1987) 219-223.

⁴ Vgl. B. Jiménez Duque, Tendencias principales en la espiritualidad contemporánea. In: Arbor 35 (1956) 8; J. Jiménez Lozano im Vorwort der spanischen Ausgabe des Werkes von Jean Baruzi, San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística. Junta de Castilla y León. Valladolid 1991, 29, Anm. 36; A. Lobato, Presencia de San Juan de la Cruz en la filosofía moderna. In: Dottore Mistico. San Giovanni della Croce. Simposio nel IV Centenario della morte, 4-8 novembre 1991. Teresianum, Roma 1992, 466-473. Vgl. auch X. Pikaza, El »Cántico Espiritual« de San Juan de la Cruz. Poesía. Biblia. Teología. Madrid 1992, 183, Anm. 34.

⁵ Xabier Zubiri (1898 San Sebastián – 1983 Madrid, Professor für Philosophie in Madrid und Barcelona) konnte die Philosophin in Deutschland persönlich kennenlernen. Er soll sich über sie folgendermaßen geäußert haben: »Eine sehr weibliche Frau, sanft, mit sehr intelligentem Lächeln, deutlich konnte man in ihrer Person einen Hauch von Heiligkeit wahrnehmen. Sie strahlte Heiligkeit aus.« (»Mujer muy femenina, suave, sonrisa inteligente, claramente se aprehendía en su persona un halo de santidad. Emanaba santidad.« Zitiert nach Carmen Castro, Edith Stein, beatificada. In: YA. Madrid, Freitag 1. 5. 1987, 13.) Eine Auseinandersetzung Zubiris mit Edith Steins Denken ist nicht bekannt.

Auf jeden Fall scheint das zunehmende Interesse für Edith Stein einem Bedürfnis der Menschen nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Wissenschaft zu entsprechen.

Von daher scheint es geboten, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihrem Denken zu fördern. Diese macht die biographisch-hagiographische Verehrung keineswegs überflüssig. Indem die wissenschaftliche Auseinandersetzung erst einmal eine solide Grundlage für die Verehrung schafft, wird diese dadurch vielmehr gehaltvoller und inhaltsreicher. Was nun insbesondere Spanien angeht, so ist es freilich in erster Linie notwendig, die Werke Edith Steins so bald wie möglich in einer wissenschaftlich fundierten Übersetzung anzubieten. Dieses Angebot würde bestimmt auch beim deutschen Verlag die Arbeiten an einer historisch-kritischen Ausgabe der Originaltexte beschleunigen.

In Spanien haben karmelitanische Verlage vor einiger Zeit ein größeres Übersetzungsprojekt angekündigt, wodurch sich die gegenwärtig mißliche Situation wenigstens erst einmal bessern soll. Diese Absicht sei hier begrüßt. Es sei aber auch – in voller Anerkennung der Verdienste spanischer Forscher – darauf hingewiesen, daß trotz der für eine Beschäftigung mit ihrem Denken so ungünstigen Verhältnisse doch zahlreiche Arbeiten vorliegen, die von einem zunehmenden und anspruchsvoll motivierten Interesse sowohl an der persönlichen Entwicklung und den jeweiligen Lebensumständen als auch an den philosophischen und theologischen Inhalten ihres Werkes zeugen.

Vielleicht kann folgende Aufstellung der Arbeiten von Edith Stein und über sie sowohl das Interesse der Forscher wecken als auch die Arbeit der Verlage anregen. Wie im Titel angedeutet, *beschränkt sie sich auf Spanien*, läßt also die anderen spanischsprachigen Länder vorerst außer acht.⁶

1. Werke von Edith Stein

- Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz. Ed. Dinor, San Sebastián 1959. – Dieses Werk ist auch in der Reihe »Amigos de orar« 7. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1989, 2. Aufl. 1994, erschienen.
- Cartas a Hedwig Conrad-Martius. Colección »Destellos« 4. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1963.
- Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1973. Neue, verbesserte Auflage 1992.
- Selección epistolar 1917 – 1942. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1976.
- La escuela fenomenológica de Göttingen. Los años universitarios de Göttingen. Zusammenstellung von Texten durch V. Durán Casas in der Zeitschrift Universitas Philosophica 5 (1987) 51 – 91.

⁶ Über die Präsenz Edith Steins in anderen Ländern möchte dieses Jahrbuch in den folgenden Bänden berichten. (Anmerkung der Redaktion)

– Los caminos del silencio interior. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1988. Hier wird ein Teil der im Karmel verfaßten geistlichen Schriften veröffentlicht.

2. Biographien

a) Bücher

- Alberto de la Virgen del Carmen: Dra. Edith Stein: filósofa, convertida, carmelita, mártir. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1953.
- Aparicio, A.: Edith Stein, carmelita. Hija de Israel – Mártir de Cristo. La Obra Máxima, San Sebastián 1987.
- Brugarola, M.: Dios vive hoy; testigos del siglo XX. Ed. Studium, Madrid 1976.
- Feldmann, Ch.: Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita. Ed. Herder, Barcelona 1988.
- Gil del Muro, E.: Edith Stein: ahora que son las 12... Ed. Monte Carmelo, Burgos 1987. 3. Aufl. 1993.
- Herbstrith, W.: Edith Stein. En busca de Dios. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1969. Weitere Auflagen: 1974, 1980, 1984, 1987.
- ———: El verdadero rostro de Edith Stein. Ed. Encuentro, Madrid 1990.
- Jiménez Vicente, A. J.: Destellos en la noche. Edith Stein. Semblanza biográfica. (Colección »Testigos« 2) Publicaciones Claretianas, Madrid 1990.
- López Quintas, A.: Cuatro filósofos en busca de Dios. (Cuestiones Fundamentales 24) Ed. Rialp, Madrid, 2. Aufl. 1990.
- López Sainz, C.: Edith Stein. Ed. Paulinas, Bilbao 1965.
- Máxax, F.: Beata Edith Stein. Teresa Benedicta de la Cruz. Ed. El Carmen. La Obra Máxima, Vitoria – San Sebastián 1987.
- Miribel, E. de: Edith Stein hija de Israel y mártir de Cristo 1891 – 1942. Ed. Taurus, Madrid 1956.
- Neyer, M.A.: Edith Stein. Su vida en documentos e imágenes. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987.
- Ochayta Piñeiro, F.: Edith Stein nuestra hermana. Gráficas Carpintero – Ed. Monte Carmelo. Sigüenza-Burgos, 1991.
- Oesterreicher, J.M.: Siete filósofos judíos encuentran a Cristo. Ed. Aguilar, Madrid 1961. Über Edith Stein, 423-480.
- Pérez Monroy, A.: Edith Stein también murió en Auschwitz. CEVHAC. México 1988. 2. verbesserte Aufl. 1990.
- Posselt, T.R.: Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo. Ed. Dinor, San Sebastián 1953. 2. Aufl. 1960.
- Revilla, F.: Edith Stein. ¡Había pedido la Cruz! Ed. Edosa, Barcelona 1960.

b) Aufsätze

- Aloisio da Virgem do Carmo: Edith Stein. Del judaísmo al Carmelo Reformado. In: Monte Carmelo 59 (1951) 33.
- Amado, Fr.: Del judaísmo al martirio pasando por el Carmelo. In: Ecos del Carmelo y Praga 40 (1957) 58-60.
- Aparicio, A.: Una carmelita llamada Edith Stein. In: La Obra Máxima 63 (1984) Nr. 1 bis Nr. 11.
- ———: Trazos de una vida: Edith Stein. In: Teresa de Jesús 24 (1986) 19-28.
- Balzer, C.: Edith Stein, filósofa, carmelita y mártir. In: Criterio 26 (1954) 130-133.
- Castro, C.: Edith Stein. In: Cuadernos de Oración 28 (1985) 18-20.
- Cirilo de San José: Del judaísmo al Carmelo. In: Ecos del Carmelo y Praga 39 (1956) 4-5.
- Corral, M.: Edith Stein. Una mujer atea ante la verdad. In: Temas de Espiritualidad 30 (1967) 75-80.
- Courtois, R.: Hija de Israel. In: Convertidos del siglo XX. (Hrsg. F. Lelote). Madrid 1966, 39– 54.
- Fernández, E.: Una carmelita en la cámara de gas. Edith Stein. In seinem Buch: Los que profesan obediencia. Ed. Ope. Guadalajara 1970, 201-224.
- ———: Edith Stein: Sabiduría y martirio. In: Vida Sobrenatural 67 (1987) 28-137.
- García Mateo, R.: Edith Stein, judía, atea y carmelita. In: El Ciervo 36 (1987) 26 ff.
- García Rojo, E.: Edith Stein: conversión y vida cristiana. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14) Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 47-74.
- Herbstrith, W.: Trágico destino de una mujer fuerte: Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 37 (1978) 365-388.
- Huerga, Á.: Edith Stein. La hebrea que halló la Verdad. In: Vida Sobrenatural 37 (1957) 127– 151.
- Neyer, M.A.: Edith Stein, carmelita descalza. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14) Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 75-112.
- Pechiardi, K.: Recordando a Edith Stein (I). In: Lluvia de Rosas, Sept.–Okt. (1991) 7-10.
- Prieto, C.: Edith Stein, desde el ateísmo a la mística. In: El Henar (1987) Nr. 521 bis Nr. 524.
- Reinhard, H.M.: Del judaísmo al Carmelo y del Claustro al martirio. In: Ignis Ardens 21 (1950) 18-22.
- Simeón de la S. Familia: Obras publicadas de Edith Stein. In: Monte Carmelo 86 (1978) 353–363.
- ———: Una carta inédita de Edith Stein. In: Monte Carmelo 88 (1980) 465–468.

3. Wissenschaftliche Arbeiten

a) Im Bereich der Philosophie

- García Rojo, E.: Presupuestos para una filosofía de la persona en Edith Stein. In: *Teresianum* 35 (1984) 359-384.
- —————: Edith Stein fenomenóloga. In: Instituto Teológico Compostelano. Ciclo de Conferencias, Santiago de Compostela, Mayo 1987.
- —————: La constitución de la persona en Edith Stein. In: *Revista de Espiritualidad* 50 (1991) 333-357.
- Ingarden, R.: El problema de la persona humana. Apuntes sobre el pensamiento de Edith Stein. In: *Atlántida* 2 (1990) 64 ff.
- Lobato, A.: Vida y pensamiento teleológico de Edith Stein. In: *ASPRENAS* 28 (1981) 357-377.
- —————: Edith Stein: el nuevo itinerario de la filosofía cristiana. In: *Teresianum* 38 (1987) 357-377.
- López Quintas, A.: Edith Stein y su ascenso a la plenitud de lo real. In: *Monte Carmelo* 96 (1988) 419-448.
- Mínguez, J.A.: Bergson y Edith Stein. Dos caminos hacia la mística. In: *Arbor* 90 (1975) 14-31.
- Vargas Alonso, A.: Aplicación del método fenomenológico en los diversos campos de la realidad y su validez según el pensamiento de Edith Stein (1891-1942). (Paso de la fenomenología a la metafísica.) *Philos. Diss. Universität Gregoriana. Roma* 1992.
- Zevallos, N.: Edith Stein: La filosofía de la Cruz. In: *Páginas* 87 (1987) 1-6.

b) Im Bereich von Pädagogik und zur Frage der Frau

- García Rojo, E.: Edith Stein y el tema de la mujer. In: *Revista de Espiritualidad* 50 (1991) 373-396.
- Herbstrith, W.: Edith Stein: la fascinación de una gran mujer. In: *Revista de Espiritualidad* 50 (1991) 443-454.
- Lobato, A.: Edith Stein o la mujer testigo del amor. In *seinem Buch: La pregunta por la mujer. Salamanca* 1976, 175-260.
- Pérez Monroy, A.: Edith Stein y los valores humanos. In: *Rafael Checa, Grandes testigos de los valores humanos. Ed. Progreso, México* 1987, 185-198.
- Vollmer, B.: El pensamiento sobre la mujer según Santo Tomás de Aquino y Edith Stein como punto de partida para una Antropología de la Diversidad. In: *Teología IUSI* 5 (1992) 72-82.
- Zamora, G.: El mundo epistolar de Edith Stein. In: *Naturaleza y Gracia* 16/2 (1969) 273-294.

c) *Im Bereich von Theologie und Spiritualität*

- Álvarez, T.: Edith Stein y su experiencia religiosa. In: Instituto Teológico Compostelano. Ciclo de Conferencias, Santiago de Compostela 1987.
- Antolín, F.: Presencia de San Juan de la Cruz en Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad y Edith Stein. In: Confer 31 (1992) 149-171.
- Brockhusen, G.: Espiritualidad en Alemania. Corrientes modernas. Edith Stein. Ed. de Espiritualidad, Madrid 1968.
- García Rojo, E.: Vivencia y aportación litúrgica de Edith Stein. In: Ephemerides Carmeliticæ 30 (1979) 69-97.
- —————: Edith Stein o el gozo de la Cruz. In: Revista de Espiritualidad 42 (1983) 219-242.
- —————: El judaísmo de Edith Stein. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14) Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 7-46.
- —————: Una discípula de Juan de la Cruz: Edith Stein. In: Teresa de Jesús, diciembre (1990) 27-29.
- García Rojo, J.M.: Juan de la Cruz y Edith Stein. Caminos convergentes. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 419-442.
- Herbstrith, W.: Edith Stein: vida, obra, mensaje. In: En el camino de la Verdad: Edith Stein. (Redes 14) Ed. de Espiritualidad, Madrid 1987, 113-136.
- Ildefonso de la Inmaculada: Libertad y personalidad en Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 31 (1972) 231-241.
- Neyer, M. A.: Reflejos de libertad. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 359-372.
- Prieto Bermejo, C.: El Dios de Edith Stein. In: Revista de Espiritualidad 50 (1991) 397-418.
- Sancho Fermín, F.J.: Edith Stein y la Nueva Evangelización. In: Vida Espiritual 107 (1992) 53-62.
- —————: Acercamiento de Edith Stein a San Juan de la Cruz. In: Teresianum 44 (1993) 169-198.
- —————: Dentro del sanjuanismo moderno: la «Ciencia de la Cruz» de Edith Stein. In: Teresianum 44 (1993) 323-352.

Ein Brief Edith Steins in englischer Sprache

Francisco Javier Sancho

Seit dem Kulturkampf wurden in den meisten deutschen Karmelklöstern nicht mehr die in den alten Orden üblichen Feierlichen Gelübde abgelegt, sondern stattdessen die Einfachen Ewigen Gelübde. Die Bezeichnung »Feierlich« hat nichts mit der Festlichkeit der Gelübdeablegung zu tun; es handelt sich um einen kirchenrechtlichen Terminus. Die Feierlichen Gelübde bewirkten eine strengere Verpflichtung und – nach Auffassung der Kirche – eine engere Bindung an Christus.¹ Edith Stein, die ja durch ihre Verbindungen mit den Abteien der Benediktiner(innen) die Praxis der Feierlichen Gelübde kannte, soll sehr bedauert haben, daß es in Köln nicht möglich war, diese Form der Gelübde abzulegen. Im Karmel Echt waren sie jedoch schon seit 1926 wieder eingeführt.

Der Ordensgeneral P. Petrus Thomas² bereiste in Begleitung seines Sekretärs, des P. Baptista, im Sommer 1939 die rheinischen und niederländischen Klöster. Am 26. Juli besuchte er den Echter Karmel. Bei dieser Gelegenheit sprach Edith Stein den P. General mit der Bitte an, die Feierlichen Gelübde ablegen zu dürfen. Er gab zur Antwort, dies sei erst später möglich, wenn sie nämlich voll in den Konvent eingegliedert wäre.

Bei dem vorliegenden Reskript handelt es sich um ein aus der Römischen Kurie stammendes Dokument, das besagt, daß Sr. Teresia Benedicta a Cruce der Übergang vom Kölner Karmel in den Karmel zu Echt genehmigt sei. Wie es damals üblich war, wurde in diesem Schreiben ferner festgelegt, daß die Erlaubnis für drei Jahre galt und vor Ablauf des dritten Jahres von neuem in Rom erbeten werden müsse, und zwar nach Zustimmung des Konventes der Schwestern, falls Sr. T. Benedicta endgültig in den anderen Karmel übersiedeln wolle.³

Anmerkung:

Der Brief ist mit schwarzer Tinte auf einem 18 x 13,5 cm großen Blatt beidseitig von Hand geschrieben.

Er wurde im Juni 1993 von Francisco Javier Sancho im Archiv der Generalkurie der Unbeschuhten Karmeliten in Rom, Abteilung »Schwestern«, Mappe »Karmel zu Echt« gefunden.

¹ Vgl. Maria Amata Neyer, Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer. Würzburg 1994, 111.

² Petrus Thomas (Vittorio) Sioli (a Virgine Carmeli OCD): geb. am 19.12.1893 in Genua; Profesß 1920; Priesterweihe 1927, zum Generaloberen gewählt 1937; gest. am 28.8.1946 in Shamrock/USA (bei einem Autounfall tödlich verunglückt).

³ Vgl. Maria Amata Neyer, Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Würzburg 1994, 114.

J+M
Pat K.!

Celt, Nov. 18th, 1939

Rev. Father Baptista of Our Lady
of Mercy,

Roma (34)
Casa Simalizia, Corso d'Italia 38

Reverend and dear Father,

P. N. Provincial Co-

nvincius met me your kind letters from
Oct. 18th and Nov. 1st with your remarks
about the matter of my solemn vows.

It seems me, that you don't know,
that the "sister from Köln" and
Sr. Benedicta is the same person.

For you gave a decision in the
former letter and seem to be in
doubt in the second. What you
wrote in the first - that I had
to wait the end of my rescript
of transitus from Köln to Celt -

I was told already by P. N. Heribert,
Provincial of Bavaria, who came to
see us soon after your visit.
He was astonished, that I had never
seen the rescript, and promised
to send a copy, but it has not
come until now. But I believe
without seeing and will be constant.
I shall repeat my petition at the
end of the three years - i.e. De-
cember 31st 1941 - if I shall be alive
then and in circumstances that
allow to do so. Meanwhile I thank
you from heart for your kind
endeavours and by your holy
blessing for our whole commu-
nity.

With many kind regards
your humble servant
Sr. Teresa Benedicta
a Cruz, O.C.F.

Der Text lautet in deutscher Übersetzung:

J†M
Pax Xi !

Echt, den 13. November 1939

Rev. Father Baptista⁴ of
Our Lady of Mercy
Roma (34)
Casa Generalizia
Corso d' Italia 38

Hochwürdiger, lieber Pater,

P. N. Provinzial Cornelius⁵ sandte mir Ihre freundlichen Briefe vom 18. Oktober und 1. November mit Ihren Bemerkungen zu meinen Feierlichen Gelübden. Wie mir scheint, wissen Sie nicht, daß es sich bei der »Schwester aus Köln« und Sr. Benedicta um ein und dieselbe Person handelt. Denn im ersten Brief trafen Sie eine Entscheidung, und im zweiten scheinen Sie Bedenken zu haben. Was Sie im ersten schrieben – ich müsse das Ergebnis meines Reskriptes⁶ über den Wechsel von Köln nach Echt abwarten – hatte ich schon von P. N. Heribert⁷ erfahren, dem Provinzial von Bayern, der bald nach Ihrem Besuch bei uns zu Gast war. Er wunderte sich, daß ich das Reskript nie zu Gesicht bekommen hatte, und versprach, eine Kopie zu schicken, aber bis jetzt ist sie nicht eingetroffen. Doch ich glaube, ohne zu sehen, und will mich damit zufrieden geben. Ich werde mein Gesuch am Ende der drei Jahre – d.h. am 31. Dezember 1941 – erneut einreichen, sofern ich dann noch am Leben bin und die Umstände es zulassen.

Nun danke ich Ihnen von Herzen für Ihre freundlichen Bemühungen und erbitte Ihren heiligen Segen für unsere ganze Kommunität.

Mit vielen herzlichen Grüßen
Ihre ganz ergebene
Sr. Benedicta a Cruce O.C.D.

⁴ Baptista Pozzi (a Matre Misericordiae OCD); geb. am 4.7.1902 in Solero/Italien; Profeß 1918; gest. am 28.8.1946 in Shamrock/USA (bei einem Autounfall tödlich verunglückt).

⁵ Cornelius (Heinrich) Leunissen (a Scto. Josepho OCD); geb. am 31.10.1899 in Krawinkel/Holland; er war eine Zeitlang Novizenmeister in Holy Hill/USA an der dortigen Neugründung deutscher und niederländischer Mitbrüder und hatte die amerikanische Staatsangehörigkeit erworben. Als Provinzial in den Niederlanden wurde er 1941 der 'Judenbegünstigung' beschuldigt und konnte mit knapper Not, durch Freunde vor der Gestapo gewarnt, Anfang Dezember 1941 in die USA fliehen. Dort starb er im Oktober 1971.

⁶ Vgl. Maria Amata Neyer, Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Würzburg 1994, 114.

⁷ Heribert (Josef) Altendorfer (a Sta. Maria OCD); geb. am 7.10.1893 in Regensburg; Provinzial von 1936–1946, ab 1946 bis zu seinem Tod Prior versch. Klöster; gest. am 3.1.1953 in Regensburg.

Das noch unveröffentlichte Übertrittsgesuch Edith Steins an den Hl. Stuhl

Nota Historica

John Sullivan

1. Der historische Kontext

Als der unheilvolle Ausbruch von Gewalt gegen die Juden Deutschlands, der unter dem Namen »Reichskristallnacht« traurige Berühmtheit erlangt hat, mehr zu Bruch kommen ließ als nur die Schaufensterscheiben jüdischer Geschäfte, war Edith Stein davon nicht überrascht. Trotz der echten geistlichen Freude, die sie am 21. April 1938 bei der Ablegung ihrer Ewigen Gelübde zuvor erlebt hatte, war sie im Jahr vor Ausbruch des 2. Weltkrieges schon viele Monate lang hochsensibel für die fortschreitende Bedrohung, in der sie und ihre Familie schwebten.¹ Sie war sich der unaufhaltsam wachsenden ungerechten Verfolgung innerhalb ihres Landes bewußt, welche die Grenzen Deutschlands schon bald weit überschreiten sollte. Doch hegte sie auch Hoffnungen, die sie schnell in konkrete Pläne umsetzte, um dem Unheil zu entgehen.

Der Text, den wir hier veröffentlichen, dokumentiert ihren wichtigsten Schritt, den sie in der Hoffnung machte, sowohl die wegen ihrer jüdischen Abstammung drohende Verfolgung durch die Nazis von ihrer geliebten Klostersgemeinschaft in Köln-Lindenthal fernzuhalten als auch sicherzugehen, daß sie in Übereinstimmung mit ihrer kontemplativen Berufung im Karmel ungehindert leben könne.²

¹ Vgl. Edith Steins Werke. Bd. IX: Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1934-1942. Freiburg 1977. Siehe Briefe 260, 271, 273, 274, 277, 278, 280, 281, 282 und 285; der letzte Brief wurde einen Tag nach der Reichskristallnacht geschrieben und verweist vorsichtig, aber ganz eindeutig auf die Verwüstungen in dieser Nacht.

² Bevor sie in Auschwitz-Birkenau starb, erfuhr sie, daß die vier Karmelitinnenklöster Luxemburg, Bonn-Pützchen, Aachen und Düren alle 1941 von den Nazis geschlossen worden waren. Siehe dazu Teresa Renata Posselt, Edith Stein – ein Lebensbild. 7. Aufl., Nürnberg 1954, 221. Aus ihren eigenen Worten geht hervor, daß ihre »Familie über die ganze Welt verstreut ist« und daß ihre Nichte, Anni Gordon, am selben Tag Deutschland in Richtung Norwegen verließ, an dem sie selbst in die Niederlande ins Exil ging. Siehe Brief 293 vom 22. Januar 1939 aus Echt. Das Datum ihrer eigenen Abreise ist gut bezeugt; sie fand genau fünf Tage nach der Unterzeichnung des vorliegenden Gesuches statt. Für jeden, der sich vergegenwärtigt, daß sie an jenem Silvesterabend des Jahres 1938 in Köln noch haltmachte, um in der Kapelle des im 17. Jahrhundert gegründeten Karmelitinnenklosters in der Schnurgasse zu beten, wird die Brisanz dieser Geste offenkundig. In jener Kapelle befand sich eine sehr alte und schöne Statue Mariens, der *Friedenskönigin*. Siehe Teresa Renata Posselt, a.a.O., 211-213.

2. Der Text

Nur 46 Tage nach den Pogromen der Reichskristallnacht (9./10. November 1938) erscheint Ediths Unterschrift auf zwei Exemplaren eines Dokuments, das von Deutschland nach Rom ging und ihr ermöglichen sollte, Deutschland mit dem »Segen des Gehorsams« zu verlassen.³ Sie unterschreibt das Gesuch, das die Bitte enthält, von ihrem Heimatkloster am Rhein in das Kloster zu Echt (Limburg) in den Niederlanden übertreten zu dürfen.⁴

Nach Kirchenrecht hatte eine Nonne, die einen solchen Übertritt wünschte, ihren Willen zum Wechsel von einer Klostersgemeinschaft zur anderen ausdrücklich zu erklären. Weitere Unterlagen, wie die Zustimmungen der betreffenden Konventkapitel, mußten diesem Gesuch beigegeben werden, trugen aber nicht die Unterschrift der Bittstellerin.⁵ Die gesamte Dokumentation ging zuerst an die Generalkurie des Ordens und dann von dort an die Religiösenkongregation im Vatikan, um deren Zustimmung gebeten wurde. Diese Kongregation entschied kraft päpstlicher Delegation über die Gewährung von Übertritten klausurierter Nonnen; von daher erklärt sich die Anrede »Seligster Vater«, obwohl der Papst selbst das Gesuch nie gelesen hat.

Das Einzelblatt nebenstehender Kopie des dem Vatikan übermittelten Schreibens mißt 21 x 22,5 cm, hat kein Wasserzeichen und keinen Briefkopf; es enthält einen maschinengeschriebenen lateinischen Text und ist keine mit Kohlepapier hergestellte Durchschrift; Edith Steins Unterschrift erscheint in verblaßter schwarzer Tinte. Am linken oberen Rand trägt es die mit Blaustift geschriebene handschriftliche Anmerkung »Colonia«, die zweifellos in Rom hinzugefügt wurde und die Einordnung dieses Dokuments in die Unterlagen des Kölner Karmel im Generalarchiv des Ordens kennzeichnet.⁶

³ Weitere Forschungen mögen ergeben, wer die Unterlagen nach Rom brachte und wer aus Rom den Bittstellerinnen in Köln die Zusage übersandt hat; zum jetzigen Zeitpunkt ist noch nicht geklärt, wer jene Aufgaben übernahm. Siehe das Photo einer beglaubigten Abschrift dieses Reskripts aus dem Vatikan, das den Übertritt nach Echt erlaubte, in dem neuen Buch von Maria Amata Neyer, *Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer*. Würzburg 1994, 114. Das Übertrittsgesuch wurde leider zu spät aufgefunden, als daß es noch in Neyers wichtigen neuen Beitrag zur Lebensgeschichte Edith Steins hätte aufgenommen werden können.

⁴ Edith Stein selbst beschreibt kurz die historischen Bande zwischen den beiden Klostersgemeinschaften. Siehe den oben zitierten Brief 293. Wegen weiterer Einzelheiten zu den damaligen Beziehungen zwischen dem Karmel in Echt und dem in Köln siehe *Teresia Renata Posselt, a.a.O.*, 213 f.

⁵ Eine photographische Wiedergabe des Konventbeschlusses der Echter Kommunität ist zu finden in *Amata Neyer, a.a.O.*, 99.

⁶ Ein Vergleich dieser Anmerkung mit anderen entsprechenden Schriftstücken im Generalarchiv legt die Vermutung nahe, daß P. Ambrosius Hofmeister OCD, Mitglied der bayerischen Ordensprovinz und damaliger Generalarchivar in Rom, dieses Dokument derart gekennzeichnet hat.

Der Originaltext lautet:

Colonia

BEATISSIME PATER,

Sr. M. Teresia Benedicta a Cruce, professa votorum perpetuorum Carmelitarum Discalceatarum ex monasterio Coloniensi Archiepiscopo subjecto, ad pedes S.V. provoluta humiliter petit facultatem transeundi in monasterium Echtensem, dioec. Roermondensis.

Et Deus, etc.

Coloniae Agrippinae, die 26 Decembris 1938.

*Sr. Teresia Benedicta a Cruce
O.C.D.*

Die Übersetzung des lateinischen Textes lautet:

SELIGSTER VATER,

Sr. M. Teresia Benedicta vom Kreuz, Professschwester mit Ewigen Gelübden der Unbeschuhten Karmelitinnen aus dem Kloster Köln unter der Jurisdiktion des Erzbischofs, bittet, vor den Füßen Eurer Heiligkeit hingeworfen, demütig um die Erlaubnis, ins Kloster Echt in der Diözese Roermond übertreten zu dürfen.

Und Gott, usw.

Köln, am 26. Dezember 1938

gez.: Sr. Teresia Benedicta a Cruce
O.C.D.

3. Auffindung des Dokuments

Bei meinen Bemühungen, die Eigentumsverhältnisse des literarischen Nachlasses von Edith Stein zu studieren, habe ich im Dezember 1993 die betreffenden Aktenmappen im Generalarchiv durchgesehen.⁷ Ich war eben aus den Niederlanden zurückgekommen, wohin Edith Stein vor 55 Jahren geflohen war, und richtete mein Augenmerk auf drei Arten von Aktenmaterial, nämlich solches über die Klöster Köln und Echt, über die bayerische und niederländische Ordensprovinz und aus dem Nachlaß des damaligen deutschen Generaldefinitors.⁸

Unerwartet fand ich hinter dem Umschlag eines gedruckten Büchleins das hier veröffentlichte Einzelblatt mit dem Übertrittsgesuch. Man spürt eine gut gemeinte Absicht, mit der es in dieses Büchlein gelegt wurde, um es vor Schaden durch Knittern zu bewahren, womit man es jedoch zugleich vor einem schnellen Auffinden verbarg. P. Camilo Maccise, der Ordensgeneral, erlaubte die Veröffentlichung, so daß der Text jetzt zum ersten Mal der Allgemeinheit zugänglich gemacht werden kann. Da es sich um ein Autograph Edith Steins handelt, scheint es angebracht, es ohne großes Aufheben oder langatmige Anmerkungen zum Text zu veröffentlichen.⁹ Ich hoffe, daß die Veröffentlichung dieses schmerzlichen Gesuches das Bild der Auswirkungen vervollständigt, welche die schwerwiegenden Ereignisse in Deutschland in den letzten Tagen des Jahres 1938 auf Edith Stein hatten. Diese Ereignisse zwangen sie zur Weihnachtszeit, ein bitteres Schicksal anzunehmen, das in ihrer wunderschönen und tiefen Betrachtung mit dem Titel »Weihnachtsgeheimnis« wie eine Vorahnung zum Ausdruck kommt:

»Solches Weihnachtsglück hat wohl jeder von uns schon erlebt. Aber noch sind Himmel und Erde nicht eins geworden. Der Stern von Bethlehem ist ein Stern in dunkler Nacht, auch heute noch. Schon am zweiten Tage legt die Kirche die weißen Festgewänder ab und kleidet sich in die Farbe des Blutes ... Das Geheimnis der Menschwerdung und das Geheimnis der Bos-

⁷ Siehe Maria Amata Neyer, Edith Steins hinterlassene Schriften. Dokumentation. In: Katholische Frauenbildung 92 (Okt. 1991) 540-562.

⁸ Insgesamt habe ich 17 Aktenmappen durchgesehen. Da diese Unterlagen im Generalarchiv noch nicht katalogisiert sind, will ich hier auf ihre Kennzeichnungen verzichten. In den Mappen befand sich ein anderes Schriftstück, das Edith Steins Unterschrift trägt, nämlich ein zweiseitiger handschriftlicher Brief mit dem amerikanischen Datum »Nov. 13th, 1939«, der an P. Baptista Pozzi OCD, den damaligen Generalsekretär, gerichtet ist, welcher kurz zuvor zusammen mit P. General Pier Tommaso Sioli bei einem Besuch der Niederlande in Echt mit ihr gesprochen hatte. Ein Foto, das die beiden römischen Oberen beim Kölner Karmel zeigt, den sie auf jener Reise besuchten, findet sich bei Maria Amata Neyer, Edith Stein. Wie ich in den Kölner Karmel kam, 113. Dieser Brief, vielleicht der einzige, den Edith Stein auf englisch geschrieben hat, erstmalig veröffentlicht im vorliegenden Band (Francisco Javier Sancho, Ein Brief Edith Steins in englischer Sprache), wird auch in einer überarbeiteten Auflage der Briefbände in Edith Steins Werken erscheinen, an denen Maria Amata Neyer zur Zeit arbeitet.

⁹ Fragen wie die, ob sich in den Archiven der Religiosenkongregation noch das andere Exemplar befindet, wären ein Thema für weitere Forschungen.

heit gehören eng zusammen ... Wohin es uns auf dieser Erde führen will, das wissen wir nicht und sollen wir nicht vor der Zeit fragen. Nur das wissen wir, daß denen, die den Herrn lieben, alle Dinge zum Guten reichen.«¹⁰

Edith Steins Liebe zu Gottes barmherzigem Heilsplan nährte ihre Hoffnung, daß das Gute stets über die von Unrecht und Gewalt angerichtete Zerstörung triumphieren würde. Mögen wir durch die Fürsprache der seligen Märtyrerin Teresia Benedicta vom Kreuz an derselben tiefen Liebe und Hoffnung teilhaben.

Am 10. April 1999 fand in Kierulff St. Magdalens in Speyer die Gründung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland statt. Die Edith-Stein-Gesellschaft ist eine Vereinigung, die mit dem Ziel setzt, die Erinnerung an Edith Stein als Tochter des jüdischen Volkes, als Philosophin und Katholikin zu wachhalten und ihr Lebenswerk zu pflegen. Das Ziel ist es, die Erinnerung an Edith Stein zu wachhalten und zu pflegen. (...) Im Bewusstsein, daß Edith Steins Leben mit dem tragischen geschichtlichen Ereignissen ihrer Zeit eng verknüpft war, spricht sich die Gesellschaft der Völkerverständigung und der Verwirklichung eines friedlichen Zusammenlebens, in dem die Menschlichkeit nach Regeln von menschlicher Gerechtigkeit und menschlichen, religiösen, politischen oder wirtschaftlichen Umständen beurteilt und geachtet werden. Von besonderem Interesse ist für die Gesellschaft die Förderung der gegenseitigen Unterstützung und Vertiefung des christlichen Glaubens und des damit verbundenen Dringens, Liebe der Nächsten zu den Mitgliedern der Gesellschaft. Kontaktadresse: Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland, Postfach 11 49 67116 Speyer

Edith-Stein-Gesellschaft in Polen

Konwarski in Edyty Stein

gegründet 1999

Information: Dr. Maria Leksarowicz

Konwarski in Edyty Stein

ul. B. Prusa 75

52-015 Wrocław

Polen

Tel.: + 48-71-211147

Edith-Stein-Association in USA

Edith Stein Guild

gegründet 1974

Mrs. Cabina Nordella

N.S. O.L. of Victory Church

40 William Street

New York, NY 10025

¹⁰ Edith Stein, Das Weihnachtsgeheimnis. Köln 1950, 7, 8 und 10.

Gesellschaften

Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland

Am 30. April 1994 fand im Kloster St. Magdalena in Speyer die Gründung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland statt. »Die Edith-Stein-Gesellschaft ist eine Vereinigung, die sich zum Ziel setzt, die Erinnerung an Edith Stein als Tochter des jüdischen Volkes, als Philosophin und Karmelitin zu vertiefen sowie ihr philosophisches, pädagogisches und religiöses Erbe zu erschließen und zu pflegen. (...) Im Bewußtsein, daß Edith Steins Leben mit den tragischen geschichtlichen Ereignissen ihrer Zeit eng verknüpft war, möchte sich die Gesellschaft der Völkerverständigung und der Verwirklichung eines vereinten Europas widmen, in dem die Menschenrechte unabhängig von bestehenden Grenzen und nationalen, religiösen, politischen oder wirtschaftlichen Unterschieden anerkannt und geachtet werden. Von besonderem Interesse ist für die Gesellschaft das Bemühen um eine Erweiterung und Vertiefung des christlich-jüdischen und des deutsch-polnischen Dialogs« (Aus der Präambel zu den Statuten der Gesellschaft). Kontaktadresse: Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland. Postfach 16 49. 67326 Speyer.

Edith-Stein-Gesellschaft in Polen

Towarzystwo im. Edyty Stein

gegründet 1989

Information: Dr. Marian Lukaszewicz
Towarzystwo im. Edyty Stein
ul. B. Prusa 78
50-318 Wrocław
Polen
Tel.: + 48-71-211147

Edith-Stein-Institutionen in USA

– Edith Stein Guild
gegründet 1954

Mrs. Cabiria Nardiello,
M.A. O.L. of Victory Church
60 William Street
New York, NY 10005

- Edith Stein Center
gegründet 1981

Ms. Josephine Koepfel
Discalced Carmelite Nuns
70 Monastery Road
Elysburg, PA 17824

- The Edith Stein Center
for Study and Research
gegründet 1991

The Director
Spalding University
851 South Fourth Street
Louisville, KY 40203

Institute

In Potsdam ist das Haus des
Moses Mendelssohn Zentrums für europäisch-jüdische Philosophie
eingeweiht worden.

Die jüdische Schule
Lauder-Morasch-Schule,

die 1968 geschlossen werden mußte, wurde mit dem Schuljahr 1994/95
wieder eröffnet. Die Neugründung geht auf eine Stiftung des amerikani-
schen Kaufmanns Roland Lauder (Estee Lauder) zurück.

Rosch Chodesch

Zeitschrift der jüdischen Föderation der Tschechischen Republik. Sie in-
formiert über kulturelle und geschichtliche Veranstaltungen und Ausstel-
lungen zu jüdischen Themen. Sefer Verlag, Prag.

Institute für Kinderphilosophie

Information:

Faculteit der Wijsbegeerte, Universiteit von Amsterdam, Nieuwe Doelen-
straat, NL - 1012 CX Amsterdam

Institut für Kinderphilosophie, Albrechtgasse 7, A - 8010 Graz

Tagungen, Kongresse, Veranstaltungen

Mitgliederversammlung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland

Am 13.5.1995 im Franz-Hitze-Haus in Münster

11.00 Uhr Vortrag zum Thema: »Gewalt und Pädagogik«

Information: Manfred Monzel

Postfach 16 49

67326 Speyer

IV. Beuroner Edith-Stein-Tage

Vom 29.6.1995 – 2.7.1995

Tagungsthema: Edith Stein, Edmund Husserl, Martin Heidegger

Folgende Vorträge sind vorgesehen:

Prof. Dr. R. Bernet (Leuven)

Die Phänomenologie Edmund Husserls »und seine Schule«

Prof. Dr. R. Marten (Freiburg i. Br.)

Martin Heidegger als Husserls Assistent und Lehrstuhlnachfolger

Prof. Dr. Dr. J. Sánchez de Murillo (Rom)

Edith Stein: Tiefenphänomenologie eines Weges

Prof. Dr. Dr. h.c. E. Ströker (Köln)

Edith Stein als Schülerin und Assistentin Edmund Husserls

Dr. Teresa Wobbe (Berlin)

Edith Stein als Philosophin der phänomenologischen Schule

Information: Jakobus Kaffanke

Erzabtei St. Martin

88631 Beuron

Exkursion in die Geburtsstadt von Edith Stein

Vom 29.4.1995 – 7.5.1995

Thema: Freiheit Denken.

Auf den Spuren Edith Steins

Tagungsort: Angelus-Silesius-Haus, Breslau

Leitung: Ulrike Gentner

Information: Heinrich-Pesch-Haus

Postfach 21 06 23

67006 Ludwigshafen

Gruppenreise nach Polen

Vom 8.10.1995 – 14.10.1995

Thema: Auf den Spuren von Edith Stein

Information: Mathilde Deckert

Ferienwerk

Diözese Speyer

Christlich-Jüdische Tagungen

Vom 5.5.1995 – 7.5.1995

Thema: »30 Jahre diplomatische Beziehungen
zwischen Israel und Deutschland«

Referenten: Prof. Dr. Dr. Karl Bracher, Michael Friedman,
Rolf Tophoven, Akademiedirektor Hans Hermann Henrix
und Botschafter Ilan Mor

Vom 14.7.1995 – 19.7.1995

Thema: »Die Idee der Erlösung im Judentum
und im Christentum«

Referenten: Prof. Dr. Michael Graetz und Prof. Dr. Clemens Thoma

Information: Bischöfliche Akademie Aachen

Leonhard-Str. 18-20

52064 Aachen

Telefon 0241 / 479960

*Wissenschaftliches Colloquium über das Denken und die Methode
von Johannes Scottus Eriugena*

Vom 30.5.1995 – 3.6.1995

Thema: »Johannes Scottus Eriugena, the Bible and Hermeneutics«

Organisiert vom Centre De Wulf-Mansion (Université Catholique de
Louvain, à Louvain-La-Neuve) und vom De Wulf-Mansion Centrum
(Katholieke Universiteit Leuven, à Louvain)

Information: Prof. Dr. Carlos Steel

Voorzitter van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte

Kardinaal Mercierplein 2

B – 3000 Leuven (Belgique)

*Der 2. Weltkongreß für Phänomenologie, Le 2ème Congrès mondial de
phénoménologie*

Vom 15. 7.1995 – 22. 7. 1995 in Caracas (Venezuela)

Thema: »Phénoménologie de la vie et de la condition humaine
créative«

Information: Prof. A.-T. Tymieniecka
348 Payson Rd. Belmont, MA 02178
USA

Philosophische Gespräche an den Brunnen

Vom 1.9.1995 – 3.9.1995 in Chantilly (Nähe Paris)

Thema: »Die Sinnfrage und die Philosophie«

Abgeschlossenes Philosophiestudium sowie Beherrschung der französischen Sprache werden vorausgesetzt.

Information: Tadeusz Zenka
Lortzingerstr. 14
81241 München
Tel.: 089 / 34 29 98

International Union of History and Philosophy of Science

10th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science

Vom 19.8.1995 – 25.8.1995 in Florenz (Italien)

Information: LMPS 95, C.S.S.
Via A. Lapini, 1
I – 50136 Firenze
Tel.: + 39-55-670182
Fax: + 39-55-660236

International Conference

Vom 11.4.1995 – 13.4.1995, University of Amsterdam (Niederlande)

»Building Identities: Gender Perspectives on Children and Urban Space«

Information: P.O. Box 16625
NL – 1001 Amsterdam
Telefon: + 31 – 20 – 6 – 24 77 43
Fax: + 31 – 20 – 6 – 38 46 08

6th European Conference for Research on Learning and Instruction (EARLI)

Vom 26.8.1995 – 31.8.1995 in Nijmegen (Niederlande)

Thema: »Teaching how to learn and learning to learn«

Information: Dr. Cor Aarnoutse
University of Nijmegen
Department of Educational Sciences
P.O. Box 9103
6500 HD Nijmegen, Niederlande
Fax: + 31 – 80 – 6 – 1 59 78

Jahrestagung 1995 des Instituts für deutsche Sprache

Vom 14.3.1995 – 16.3.1995 in Mannheim

Thema: »Fragen der sprachtypologischen Einordnung
des Deutschen«

Information: Dr. Carmen Spiegel
Dr. Ricarda Wolf
Universität Mannheim
Institut für deutsche Sprache, R 5, 6-13
D – 68161 Mannheim

IX. Weltkongreß der internationalen Vereinigung für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft (IVG)

Vom 13.8.1995 – 19.8.1995 Universität von British Kolumbien, Vancouver (Kanada)

Thema: Alte Zeiten – neue Zeiten
Sprache und Literatur in Zeiten soziokultureller Umbrüche

Information: Sekretariat der IVG
8415 Grauville St., Dept 33
Vancouver, B.C.

Germanistische Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Internationales Symposium

Vom 9.10.1995 – 13.10.1995 in Steinheim (bei Masbach a. N.)

Thema: Poststrukturalismus:
Herausforderung an die Literaturwissenschaft

Information: Prof. Dr. Gerhard Neumann
Institut für deutsche Philologie
Universität München
Schellingstr. 3
80799 München

11. Weltkongreß der AILA Association Internationale de Linguistique Appliquée

Vom 4.8.1996 – 9.8.1996 in Jyväskylä (Finnland)

Motto des Weltkongresses: Applied Linguistics across Disciplines

Innerhalb des Weltkongresses findet ein Symposium mit dem Thema
»Educational Technology of the Crossroads« statt.

Information: Dr. Udo O. H. Jung
Sprachenzentrum
Universität Bayreuth
D – 95440 Bayreuth
Tel.: 0921 / 553594/95
Fax: 0921 / 553594

Tagung zu Johann Christian Günther

Vom 24.3.1995 – 26.3.1995

Das Bundesinstitut für ostdeutsche Kultur und Geschichte (Wissenschaftsbereich II: Literatur und Sprache) veranstaltet aus Anlaß des 300. Geburtstages des Dichters Johann Christian Günther (Striegau/Schlesien 8.4.1695 – Jena 15.3.1723) ein wissenschaftliches Symposium.

Information: Dr. Jens Stühben

Bundesinstitut für ostdeutsche

Kultur und Geschichte

Johann-Justus-Weg 147a

D – 26127 Oldenburg

Tel.: 0441 / 96195 – 15

Das 4. Runensymposium

Vom 4.8.1995 – 9.8.1995 in Göttingen

Thema: Runeninschriften als Quelle
für einzelne Nachbardisziplinen

Information: Klaus Düwel

Seminar für deutsche Philologie

Humboldtstraße 13

D – 37073 Göttingen

Internationale Studientagung

Vom 16.2.1995 – 18.2.1995 in Bozen

Thema: Zweitsprachlernen
in einem mehrsprachigen Gebiet

Information: Sekretariat

Autonome Provinz Bozen-Südtirol

Abteilung 15: Italienische Schule und Kultur

Amt für Zweisprachigkeit

Europagalerie 15

I – 39100 Bozen

Tel.: 0471 / 992810 /12

Fax: 0471 / 992888

Seniorenstudium an der Ludwig-Maximilian-Universität München

Leitung: Prof. Dr. Dr. Eugen Biser

Voraussetzungen:

- a) Nachweis der Hochschulreife oder eines Hochschulabschlusses
- b) Einschreibung als Gasthörer der Universität

Information: Geschäftsstelle

Frau Elfriede Messmer

Leopoldstraße 13

Haus 1, Zi. 1307

D – 80802 München

Tel.: 089/2180-3716

Studienberatung

Akad. Dir. Dr. Venanz Schubert

Leopoldstraße 11b, Zi. 203

D – 80802 München

Stipendien für ausländische Studenten

Die Ludwig-Maximilian-Universität München hat aus Mitteln des Bayerischen Staates zum Sommersemester 1995 und Wintersemester 1995/1996 Stipendien für ausländische Studenten vergeben.

Information: Auslandsamt

Referat II A 3

Ludwig-Maximilian-Universität

Zimmer 111

Amalienstraße 52/I

D – 80802 München

Tel.: 089 / 2180 – 2952

